

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

PRESEDA: 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
ks. dr hab. Henryk Ślawiński, prof. UPJPII Krakow
prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło, 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.
dr hab. Bogdan Węgrzyn
Mons. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. ThDr.
György Janka, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; Sac. Prof. Dr Hab.
Artur J. Katolo; ks. prof. Józef Marecki; prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; Mons. prof.
ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Marián Šuráb, PhD.; doc. JCDr. František Čit-
baj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. ICDr.
JUDr. Juraj Jurica, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Ing.
Gabriel Paľa, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. PaedDr. Alica Petrasová,
PhD.; Mons. doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc.
PhDr. ThDr. Daniel Slička PhD.; ThDr. Peter Borza, PhD.; PhDr. Mgr. Imrich De-
gro, PhD.; ThDr. Peter Fedor, PhD.; Dr. Juraj Feník; dr Lucyna Rotter; ThDr. Peter
Tirpák, PhD.

REDAKCIA: THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gajdiča 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

IVANCSÓ ISTVÁN

La presentazione del "Sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento" composto dai chierici studenti a Budapest 11

SZYMON DRZYŹDŹYK

The Sacrament of the Sick in the Teaching of the Council of Trent 26

JÓZEF MARECKI

Wyobrażenia aniołów w polskiej heraldyce miejskiej 40

LUCYNA ROTTER

*Symbole mariologiczne zaczerpnięte ze świata przyrody
cz. 1 – Niepokalanie Poczęta Dziewica, Pokorna Służebnica* 58

WACŁAW W. SZETELNICKI

Symbolika stopni w fons baptismi – przesłanki historyczno-teologiczne 74

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

Początek znaków Jezusa i wypełnienie misji 95

MARTINA PETRÍKOVÁ

*Výchova k tvorivosti ako súčasť pedagogickej práce
(K niektorým stratégiám a metódam rozvoja osobnosti v literatúre pre deti)* 109

VOJTECH BOHÁČ

*Prejav chápania reformných požiadaviek koncilu
v gréckokatolíckych liturgických knihách na Slovensku
v rokoch 1968 – 2012 II. časť* 118

MICHAL HOSPODÁR

Tematické roky z pastoračného pohľadu 135

KAMIL KARDIS

*Sociokultúrna infraštruktúra – kríza postmodernej kultúry
– náboženská zmena* 146

MARCEL MOJZEŠ

*Božie milosrdenstvo v Písme, v liturgii a v živote
ako prostriedok spoznávania Boha* 167

GABRIEL PAĽA	
<i>Reklama na slovenskom mediálnom trhu</i>	174
ŠTEFAN PALOČKO	
<i>Svätí ako prostredníci Božích milostí</i>	184
LUBOMÍR PETRÍK	
<i>Komunikácia Boha s človekom v homílii</i>	195
DANIEL SLIVKA	
<i>Hermeneutika ako filozofická veda 20. storočia</i>	214
DUŠAN HRUŠKA	
<i>(Nová) Pavlova výzva k slobode v postmodernej situácii</i>	224
JANA KOPRIVŇÁKOVÁ	
<i>Náčrt histórie chasidizmu a jeho stopy na východnom Slovensku</i>	234
RADOVAN ŠOLTÉS	
<i>Individualizmus európskeho človeka v socio-kultúrnych súvislostiach</i>	251
RENÁTA DOLANSKÁ	
<i>Aktuálne výzvy k legislatívnym zmenám v oblasti mediácie v podmienkach Slovenskej republiky</i>	270
MARTIN TKÁČ	
<i>Ustanovenie Novej zmluvy a jej jednotlivé časti. II</i>	282
MONIKA LAŠOVÁ	
<i>Využitie midrášov v súčasnej exegéze</i>	296
ANTON PARILÁK	
<i>Problém rodiny z aspektu krízy otcovstva</i>	310
SILVIA NOVÁKOVÁ	
<i>Gerhard Ebeling a Ernst Fuchs a ich prínos v hermeneutike</i>	322
BOHUMIL ZACHAR	
<i>Hermeneutická funkcia predpochopu v teologickej interpretácii</i>	332

KONFERENCIA RODÍNA – ZÁKLAD SPOLOČNOSTI

MONS. JÁN BABJAK SJ

Úvodný príhovor 344

JOZEF MIKLOŠKO

Význam rodiny, otca a matky, v ranom detstve človeka 349

FRANTIŠEK ČITBAJ

Tradičný európsky model manželstva a súčasná európska kultúra 354

PAVOL DANCÁK

*Spoločenské zmeny a poslanie rodiny
v kontexte budúcnosti, resp. rýchlomeniacej sa súčasnosti* 365

MICHAL ONDERKO

Dôstojnosť kňazského manželstva a jeho poslanie v pastorácii 377

PETER JAKUB

Nová tolerancia 393

RECENZIE

JOZEF JARAB

*Tirpák Peter a Gabriel Paľa: Tajomstvo spásy vo svetle katechézy
Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.
Počet strán: 308. ISBN 978-80-555-0887-0* 401

IVANCSÓ ISTVÁN

*Bohács Béla: Blahoslavený Vasil' Hopko a božská svätá liturgia
Szent Atanáz Görög katolikus Főiskola, 2012, Nyíregyháza* 405

DUŠAN HRUŠKA

*JEŠIČ, M. – LEŠKO, V., a kol.: Patočka a grécka filozofia.
Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2013.* 407

ADRESÁR AUTOROV

412

CONTENT

IVANCSÓ ISTVÁN

La presentazione del "Sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento" composto dai chierici studenti a Budapest 11

SZYMON DRZYŹDŹYK

Sacrament of the Sick in the Teaching of the Council of Trent 26

JÓZEF MARECKI

Illustrationin of angels in the Polish urban heraldry 40

LUCYNA ROTTER

*Mariological symbols taken from the natural world
part 1 - The Virgin of the Immaculate Conception, humble servant* 58

WACŁAW W. SZETELNICKI

Symbolism of degrees Fons Baptiste - historical-theological reasons 74

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

The beginning of signs of Jesus and the fulfillment of the mission 95

MARTINA PETRÍKOVÁ

Education to creativity as part of the educational work 109

VOJTECH BOHÁČ

*Demonstration of understanding of the reform council requirements
in Greek Catholic liturgical books in Slovakia in 1968 - 2012 part II* 118

MICHAL HOSPODÁR

Thematic years from the pastoral point of view 135

KAMIL KARDIS

*Socio-cultural infrastructure – the crisis of postmodern culture
– religious change* 146

MARCEL MOJZEŠ

*Mercy of God in Scripture, in the liturgy
and in life as a mean of getting to know God* 167

GABRIEL PAĽA

Advertising on Slovak media market 174

ŠTEFAN PALOČKO	
<i>Saints as mediators of God's grace</i>	184
LUBOMÍR PETRÍK	
<i>Communication of God with man in homily</i>	195
DANIEL SLIVKA	
<i>Hermeneutics as a philosophical science of the 20th century</i>	214
DUŠAN HRUŠKA	
<i>(New) Pavlov's call for freedom in postmodern situation</i>	224
JANA KOPRIVŇÁKOVÁ	
<i>Study of history of chasidism and its traces in eastern Slovakia</i>	234
RADOVAN ŠOLTÉS	
<i>Individualism of European man in socio – cultural contexts</i>	251
RENÁTA DOLANSKÁ	
<i>Actual challenges for legislative changes in mediation in the Slovak Republic</i>	270
MARTIN TKÁČ	
<i>Establishment of the New contract and its individual parts II</i>	282
MONIKA LAŠOVÁ	
<i>Use of midrashim in contemporary exegesis</i>	296
ANTON PARILÁK	
<i>Problem of family of aspect of the parentage crisis</i>	310
SILVIA NOVÁKOVÁ	
<i>Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs and their contribution to hermeneutics</i>	322
BOHUMIL ZACHAR	
<i>Hermeneutical function of pre-understanding in theological interpretation</i>	332

CONFERENCE
FAMILY – BASIC OF SOCIETY

MONS. JÁN BABJAK SJ	
<i>Opening speech</i>	344
JOZEF MIKLOŠKO	
<i>Importance of the family, father and mother, in early childhood</i>	349
FRANTIŠEK ČITBAJ	
<i>The traditional European model of marriage and the current European culture</i>	354
PAVOL DANCÁK	
<i>Social changes and family mission in the context of future, resp. quick release of present</i>	365
MICHAL ONDERKO	
<i>Dignity of priestly marriage and its pastoral mission</i>	377
PETER JAKUB	
<i>The new tolerance</i>	393

REVIEWS

JOZEF JARAB	
<i>Tirpák Peter a Gabriel Paľa: Tajomstvo spásy vo svetle katechézy</i>	
<i>Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.</i>	
<i>Počet strán: 308. ISBN 978-80-555-0887-0</i>	401
IVANCSÓ ISTVÁN	
<i>Bohács Béla: Blahoslavený Vasil' Hopko a božská svätá liturgia</i>	
<i>Szent Atanáz Görög katolikus Főiskola, 2012, Nyíregyháza</i>	405
DUŠAN HRUŠKA	
<i>JEŠIČ, M. – LEŠKO, V., a kol.: Patočka a grécka filozofia.</i>	
<i>Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2013.</i>	407

ADDRESSES OF AUTHORS	412

La presentazione del “Sacro ufficio per l’adorazione del Santissimo Sacramento” composto dai chierici studenti a Budapest

IVANCSÓ ISTVÁN

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza

Sommario: 1. Introduzione; 2. L’adorazione del Santissimo Sacramento nella Chiesa greco-cattolica ungherese; 3. L’opera dei chierici per l’adorazione del Santissimo Sacramento; 1/ L’intenzione; 2/ Lo svolgimento del lavoro; 3/ L’opera: un piccolo libro o quaderno; 4/ La struttura dell’opera; 4. L’eco nella stampa greco-cattolica; 5. La seconda edizione dell’opera; 6. Riassunto.

Termini: Eucaristia, Santissimo Sacramento, adorazione, supplicazione, sacri uffici, libri di preghiera, chierici, pietà popolare.

1. Introduzione

Per presentare – e fare noto – il piccolo libro composto dai chierici greco-cattolici studenti a Budapest per l’adorazione del Santissimo Sacramento, abbiamo due motivi connessi tra di loro. Il *primo motivo* è senz’altro che nell’anno scorso abbiamo festeggiato il 75° l’anniversario del Congresso Mondiale Eucaristico del 1938 a cui ha dato luogo Budapest.¹ Sia durante la fase preparatoria del Congresso, sia dopo di esso sono nati diversi scritti – saggi, articoli, libri, libri di preghiera – per l’adorazione del Santissimo Sacramento. E questo fatto vale non soltanto per la Chiesa latina, ma allo stesso modo anche per quella greco-cattolica. Non dobbiamo chiudere gli occhi. Se qualcuno lo fa, trapassa o omette un brano della nostra storia ecclesiale. Il nostro *secondo motivo* dell’occuparsi del tema è che i chierici stessi che hanno composto il piccolo libro, nella loro richiesta in cui volevano ottenere il “*nihil obstat*” ed il “*imprimatur*” dalla curia eparchiale – il vescovo di allora Miklós István già morì il 29 ottobre 1937 – si sono esplicitamente richia-

¹ Per quest’occasione noi abbiamo organizzato un simposio al nostro Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant’Atanasio a Nyíregyháza. I testi delle relazioni è stato pubblicato nel volume redatto da noi stesso: *Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XII.), Nyíregyháza 2103.

mati al Congresso Eucaristico e ai suoi risultati previsti. Tra cui era notevole la diffusione dell'adorazione del Santissimo Sacramento nelle chiese dell'Eparchia e dell'Esarcato Apostolico. Dopodiché i chierici hanno ottenuto il permesso, il loro piccolo libro venne in luce, uscì dalla stampa, e anche questo fatto risale proprio a 75 anni fa. Così questo libretto fa parte non soltanto della storia della nostra vita liturgia greco-cattolica, ma anche della raccolta dei nostri libri liturgici stampati.²

Tuttavia, già qui, all'inizio del nostro scritto vogliamo stabilire che la nostra intenzione non è certo di ristabilire o divulgare questa forma dell'adorazione del Santissimo Sacramento originariamente abbastanza straniera per il nostro rito, anche se il sacro ufficio composto dai chierici porta in sé i tratti presi dalla pietà del mondo bizantino. Noi intendiamo – scrutando continuamente la storia della nostra liturgia greco-cattolica ungherese ed esaminando le sue reliquie – rimanere oggettivi, e stabilire che anche questo fatto fa parte della nostra storia, della nostra liturgia.

2. L'adorazione del Santissimo Sacramento nella Chiesa greco-cattolica ungherese

Nella Chiesa greco-cattolica ungherese era presente l'adorazione del Santissimo Sacramento già prima del Congresso Mondiale di 1938. Anzi, la sua diffusione era notevole nella nuova Eparchia di Hajdúdorog fondata nel 1912. L'eredità l'ha ricevuta dall'Eparchia di Munkács dove sono stati pubblicati alcuni libri di quel genere in lingua ungherese: *Libro di preghiera per i membri dell'Associazione di altare*.³ Li ha fatti e redatti Sándor Mikita canonico.⁴

Poi l'adorazione del Santissimo Sacramento è stata diffusa anche nell'Eparchia di Hajdúdorog stessa in seguito dei libri di preghiera che seguivano

² A questo si veda il nostro libro: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, Nyiregyháza 2006, 677-689. (Nei seguenti: *Documentazione*.)

³ Si veda in *Documentazione*, 209-216, dove vengono presentati quattro edizioni di MIKITA SÁNDOR: *Imakönyv az Oltáregylet gör. kath. tagjai részére*, Ungvár 1902-1908.

⁴ Mikita Sándor nacque il 14 novembre 1855 in Alsóhalas, morì il 27 maggio 1910 in Sátoraljaújhely. Studiava a Ungvár (liceo), in Budapest (teologia). Ottenne il dottorato teologico (Vienna, Augustineum). Fu cappellano a Ungvár (Ceholna), poi professore di teologia. Dal 1896 cancelliere, nel 1900 abate di Budafelhévíz, dal 1907 parroco della cattedrale di Ungvár. Egli non ha favorito la lingua liturgica ungherese, ma ciononostante scrisse cinque libri di preghiera in lingua ungherese tra 1890 e 1902. La sua attività nel campo della teologia è notevole, pubblicò numerosi libri teologici. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN: "Mikita Sándor", in DIÓS ISTVÁN (red.): *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2004, vol. IX, 135.

il tipo di Munkács, il cosiddetto *Sacro ufficio di "Associazione di altare" applicata al rito della Chiesa greco-cattolica*.⁵

Intanto l'adorazione del Santissimo Sacramento ha ricevuto un influsso non meno notevole dall'Eparchia di Eperjes, o più precisamente dall'Esarcato Apostolico di Miskolc (che è una nuova formazione ecclesiastica dal 1924). Questa forma della devozione popolare è strettamente connessa alla venerazione del Santissimo Cuore di Gesù. "L'apostolo" di questa duplice attività fu *Szántay-Szémán István*.⁶

Per noi è noto ancora dal 1932 un piccolo libro di preghiera che contiene la *Supplicazione del Santissimo Sacramento*, pubblicato in Ungvár dai Padri basiliani di Máriapócs.⁷

È abbastanza interessante il fatto che anche nei tempi recenti (1988) è uscito un piccolo libro o piuttosto quaderno, intitolato proprio in modo seguente: *L'adorazione del Santissimo Sacramento*, edito da una parrocchia di un piccolo villaggio: Rakaca. L'editore di questa opera è il suo parroco: *Kisfalusi János*.⁸ Egli non ha chiesto, e non ha ricevuto né "nihil obstat" né "impri-

⁵ Si veda in *Documentazione*, 305-326, dove vengono presentate otto edizioni senza autore o redattore: *Oltáregyesületi ájtatosság a gör. kath. egyház szertartásához alkalmazva*, Nyíregyháza 1917-1947.

⁶ *Szántay-Szémán István* nacque il 5 luglio 1880 a Abaújszántó, morì 22 dicembre 1960 a Miskolc. Studiava a Eperjes (liceo), a Budapest (pedagogia), in Eperjes (giurisprudenza, teologia). Ordinato: 1903. Fu cappellano in Sósújfalu, poi in Eperjes, in seguito anche pedagogo nel liceo di Eperjes. Nel 1920 (dopo il patto di Trianon) venne nell'Ungheria, prima lavorava a Budapest in diversi ministeri, poi dal 1925 divenne vicario generale dell'Amministrazione Apostolica di Miskolc. 1927: prelado di Sua Santità, 1938: arciprete. Lavorava per molti giornali e riviste; ha fondato la rivista ecumenica *Keleti Egyház (Chiesa Orientale)*. Ha scritto numerosi libri teologici, ecumenici, liturgici e anche letterari. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN: "Szántay-Szémán István", in DIÓS ISTVÁN (red.): *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2007, vol. XII, 567. – Szántay scrive una volta che la bella devozione per il Santissimo Cuore di Gesù "in lingua paleoslava è celebrata da decenni nelle chiese greco-cattoliche di Galizia. Lo stesso sacro ufficio si trova anche nel quaderno pubblicato dall'Autorità Eparchiale di Eperjes, anche qui in lingua paleoslava. Anche la traduzione ungherese è stata concessa dalla stessa Autorità Eparchiale di Eperjes ancora nel 1918 (nr. 4014/1918)". Si veda: SZÉMÁN ISTVÁN: *Szívünk vigasztalója. Oktató és imádságos füzet a Jézus Szent Szívét tisztelő görög katolikus hívek lelki épülésére*, (Máriapócsi Kiskönyvtár 1), Máriapócs 1927, 8-9.

⁷ Si veda in *Documentazione*, 537-538: *Énekes imafüzér Jézus szentséges Szívéhez és Szupplikáció az Oltáriszentséghez*, Uzshorod 1932.

⁸ *Kisfalusi János* nacque il 24 marzo 1920 in Viszló, venne ordinato nel 1957. Celibe. Fu cappellano a Szuhakálló (1957-1958), poi parroco a Rakaca fino alla sua morte (2007). Cfr. *A Hajdúdorog Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság schematiz-musa*, Nyíregyháza 1982, 217.

matur” per la pubblicazione della sua opera. Nonostante di questi fatti il libro esiste, e fa parte della vita – anche se non ufficialmente liturgica – della nostra Chiesa.

3. L’opera dei chierici per l’adorazione del Santissimo Sacramento

In questa serie abbastanza ricca – abbozzata nel punto precedente – s’inserisce il piccolo libro composto dai chierici greco-cattolici studenti a Budapest, per l’adorazione del Santissimo Sacramento.

1/ L’intenzione

I chierici greco-cattolici studenti a Budapest all’Università Cattolica di Pázmány Péter, alloggiati nel Seminario Centrale, hanno esposto la loro intenzione nella lettera, in cui hanno chiesto il permesso di far stampare e pubblicare l’opuscula:

Ci dà coraggio il fatto che la nostra Chiesa di rito greco-cattolico non ha un sacro ufficio di adorazione della Santissima Sacramento, che sarebbe sufficiente per il nostro rito da ogni punto di vista. Il sacro ufficio nominato “Supplicatio” proveniente a noi dai greco-cattolici di Galizia, proprio nella sua parte principale non ha una caratteristica greca, ma è la copia delle litanie latine. Il sacro ufficio delle Associazioni di altare porta già delle caratteristiche greche, ma nella sua parte principale ci stanno le preghiere sacerdotali, il popolo non ne partecipa sufficientemente, e così si vede desiderabile oltre di esso, un’altra adorazione del Santissimo Sacramento. Questo si vede più convenientemente risolvere in forma di Paraklisis, perché questa forma è l’autoespressione più speciale della spiritualità greca.⁹

Si vede subito che i chierici non volevano introdurre nella Chiesa greco-cattolica ungherese un rito o sacro ufficio tutto nuovo. Ma intendevano usare una forma dell’adorazione già esistente, anche se in Galizia, e non nell’Ungheria. Perciò la hanno tradotta, e l’hanno soltanto seguita.

2/ Lo svolgimento del lavoro

Prima di tutto, i chierici hanno tradotto in lingua ungherese l’*Utrenia* di lingua paleoslava dei greco-cattolici di Galizia, composto per la festa dell’adorazione del Santissimo Sacramento. Così ne scrivono nella loro lettera:

Dobbiamo far notare che non noi stessi abbiamo scritto il soprannominato Paraklisis Eucaristico, ma dopo la traduzione puntuale, in lingua ungherese, del sacro ufficio di lingua paleoslava della festa del Santissimo Sacramento

⁹ Nr. 1666/1938. Lettera dei chierici greco-cattolici, il 1 luglio 1938. In Archivio Vescovile Greco-Cattolico (nei seguenti: AVGC), scatola 152, pacco 1.

celebrata presso i greco-cattolici di Galizia, noi lo abbiamo redatto e raggruppato dall'Utrenia di questa festa. Poi alla fine del Paraklisis noi stessi lo abbiamo integrato in una parte minore, osservando lo stile del sacro ufficio.¹⁰

Poi i chierici hanno sottolineato che non volevano introdurre un rito nuovo nella Chiesa greco-cattolica ungherese:

Noi siamo ancora chierici (??), ma ci prepariamo con zelo supremo per la nostra vocazione santissima, e le nostre anime sono ripiene dell'amore di adorazione verso il Gesù presente nel Santissimo Sacramento. Questo ci ha spinto per il passo di venerarlo con una forma degna del nostro rito antico. Per questo abbiamo composto il soprannominato Paraklisis, e la nostra intenzione più desiderata: ottenerne il permesso affinché nelle nostre chiese si possa introdurre la sua celebrazione.

Prendiamo coraggio notare che la novità vale soltanto in parte, perché il sacro ufficio in Galizia è usato già da un lungo periodo, nell'Utrenia della festa, e serve la salute delle anime. Nella sua forma, il Paraklisis nella nostra Chiesa è usato dai tempi di San Giovanni Damasceno.¹¹

Come si vede i chierici greco-cattolici sono stati guidati da un'intenzione duplice. Da una parte volevano essere fedeli al loro rito bizantino, cioè greco-cattolico, non disturbare l'integrità del rito. Ma dall'altra parte lo zelo esistente in loro, li ha spinti di fare qualche cosa di più, nell'adorazione di Gesù esistente nel Santissimo Sacramento.

Però, alla fine della loro lettera, in cui hanno chiesto il permesso per l'opera, viene in luce quella parte del loro lavoro che è proprio. Così ne scrivono:

La preghiera del sacerdote, prima della benedizione con il Santissimo Sacramento, la abbiamo osata comporre noi, ma in base ai Padri della Chiesa e dei libri di preghiera di rito greco, e osservando le preghiere parallele del Paraklisis.¹²

La richiesta dei chierici è arrivata all'ufficio vescovile il 1 luglio 1938. Il giorno seguente l'atta ha ricevuto l'indorsamento: "Arrivato il 2 luglio. Viene consegnato per il parere e dichiarazione al sacerdote-decano Legeza József. 2 luglio". Il decano¹³ lavorava una settimana sull'opera dei chierici, poi ha spedito il suo parere alla curia episcopale. Nella sua lettera prima di tutto fa obiezione al titolo del sacro ufficio. Non è contento del nome di *Paraklisis*,

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Legeza József* decano, parroco di Oros nacque il 23 giugno 1882, morì il 23 luglio 1959 in Oros. Fu ordinato in Ungvár (1905).

perché, come egli scrive, questo vale per la venerazione della Madre di Dio, da cui noi chiediamo la sua intercessione, mentre nel Santissimo Sacramento noi adoriamo il Signore stesso.

Invece del titolo di *Paraklisis* sarebbe più conveniente “*Lorthros per l'adorazione del Santissimo Sacramento*”. Questo sarebbe più valido perché il sacro ufficio è la traduzione dell’*Utrenia* della festa di Cristo Re usata nella Chiesa rutena di Galizia – eccetto la preghiera finale... Ma anche questo titolo sarebbe conveniente: “*Sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento*”.¹⁴

Poi il decano – il censore eparchiale – scrive il seguente: egli trova che il *Paraklisis* è molto lungo, si dovrebbe abbreviarlo:

Il sacro ufficio ha un difetto: è lungo. Un'ora e mezza per un sacro ufficio serale, che è piuttosto privato, per la gente dei villaggi, ma anche per gli intellettuali, sarebbe noioso per la sua lunghezza, e così non si può ottenere lo scopo propriamente detto.¹⁵

Egli però non fa soltanto critica, ma anche loda il lavoro dei chierici.

L'intenzione dei chierici degna di lode. Dall'opuscula si vede che loro si attaccano con zelo al loro rito anche nel mare del rito latino. Questo va bene. Perché se noi omettiamo tutto, e accettiamo dei riti occidentali lontani dalla nostra spiritualità, saremo infedeli amministratori delle tradizioni antiche. Per il Sacro ufficio dell'adorazione del Santissimo Sacramento non c'è obiezione particolare, anche nella sua integrità è conveniente per le regole del nostro rito, ma nella pratica si può usarlo soltanto abbreviatamente.¹⁶

Il lavoro intanto è continuato. Al parere del censore eparchiale ha scritto una lunghissima risposta – nel nome dei chierici greco-cattolici studenti di Budapest – *Cselényi István*.¹⁷ Egli ha chiesto soprattutto due cose. Primo: si possa mantenere il titolo *Paraklisis*. Secondo: possa rimanere la lunghezza del sacro ufficio. Egli argomenta in modo seguente:

¹⁴ Nr. 1815/1938. *Dichiarazione con parere per il sacro ufficio composto dai chierici di Budapest, intitolato “Paraklisis per l'adorazione del Santissimo Sacramento”, il 18 luglio 1938.* In AVGC, scatola 152, pacco 1.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Cselényi István* nacque il 16 dicembre 1916 a in Nyíregyháza, morì il 26 luglio 1988 a Nyíregyháza. Fu ordinato nel 1941, poi archivista eparchiale, insegnante di catechesi, dal 1948 professore di teologia a Nyíregyháza. Dal 1975 canonico onorario. Cfr. *A Hajdúdorog Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság schematizmusa*, Nyíregyháza 1982, 110.

Prima di tutto dobbiamo stabilire che il sacro ufficio conosciuto da noi è soltanto uno dei Paraklisis del rito greco, e cioè il piccolo Paraklisis della Madre di Dio... Esistono però canoni supplicanti verso il Signore Gesù, verso gli angeli, ai tutti i Santi etc.

La difficoltà che il Paraklisis sia un sacro ufficio di "intercessione" smarrisce... che noi pensiamo della santa umanità di Cristo chi è, secondo il dogma, "mediator Deum inter et homines". E davvero, nella pratica esiste un Paraklisis al Signore Gesù.

Per quanto riguarda l'abbreviazione: noi accettiamo volentieri che in alcuni casi si deve celebrare il Paraklisis più brevemente. In altri casi però si ha bisogno di un sacro ufficio più lungo. Perciò noi chiediamo con tutto il rispetto che il sacro ufficio sia stampato nella sua integrità. Ma le parti che secondo l'osservazione del censore dovrebbero essere ometti, siano stampati con lettere più piccole. Così, nella pratica, potranno essere o celebrati facoltative o omissi.¹⁸

Alla fine di agosto il chierico Cselényi István si è incontrato con il censore eparchiale Legeza József. Così poteva chiarire il sottofondo della richiesta dei chierici.¹⁹ Finalmente l'opera è stata stampata con il titolo "Sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento", cioè l'ufficio eparchiale ha cambiato il titolo originario "Paraklisis". C'era anche un altro cambiamento che però ha ottenuto il permesso. Cioè il testo è rimasto nella sua integrità in modo che si è dovuto stampare con lettere più piccole le parti – messe in parentesi da parte del censore – non sempre celebrati.

3/ L'opera: un piccolo libro o quaderno

L'opera dei chierici è apparsa in forma di un piccolo quaderno. Anche la sua coperta è di carta molle. Sul frontespizio si vede un calice, sopra di esso il pane eucaristico (prospora, cioè l'Agnello) incoronato con raggi di luce. La descrizione intera dell'opera è seguente:

Sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento composto e edito dai chierici greco-cattolici. Nyíregyháza, 1938. Con l'approvazione nr. 2248-1938 dell'Autorità Eparchiale di Hajdúdorog. È stato stampato nella stampa

¹⁸ Nr. 2153/1938. Lettera del chierico Cselényi István, il 2 settembre 1938. In AVGC, scatola 152, pacco 1.

¹⁹ Lo spiega anche il decano stesso: Nr. 2248/1938. Lettera di Legeza József, il 12 settembre 1938. In AVGC, scatola 152, pacco 1. L'indorsamento: "Arrivato il 15 settembre. Il sacro ufficio presentato viene approvato e la sua pubblicazione viene concesso, ma con le condizioni seguenti: 1) Invece del »Paraklisis« che significa invocazione, sia scritto: »Sacro ufficio«; 2) le parti che sono in parentesi siano stampati con lettere più piccole". 15 settembre".

di Nágler e Compagno, Nyíregyháza, Piazza Bessenyei n. 16,5 x 10 cm. 15 pagine.²⁰

Quando l'opera dei chierici greco-cattolici studenti a Budapest è uscita dalla stampa, conteneva la raccomandazione degli autori. Questo testo nello stesso tempo anche presenta il piccolo libro:

Alla memoria dell'Anno Eucaristico e dell'anniversario decimo del "Circolo Greco" noi mettiamo questa piccola opera con venerazione davanti le piedi di Gesù sacramentale.

Questa devozione che segue fedelmente la forma dell'antico *Paraklisis*, insomma è stata composta in base alla traduzione ungherese del sacro ufficio di lingua paleoslava della festa di Cristo Re dei greco-cattolici di Galizia; è l'abbreviazione dell'*Utrenia* di questa festa, raggruppazione e, in piccola parte, è il suo completamento.

Facciamo notare che le parti stampati con lettere più piccole – in caso che c'è meno tempo – possono essere omessi nella pratica.²¹

Come si vede, i chierici anche se hanno accettato il parere del censore eparchiale e l'ordinamento dell'Eparchia stessa, usavano la denominazione *Paraklisis*. Vedendo però un quadro d'insieme, questo fatto non è strano perché gli scritti che hanno presentato il sacro ufficio nella stampa greco-cattolica ungherese, hanno fatto lo stesso.

4/ La struttura dell'opera

La struttura dell'opera dei chierici è abbastanza semplice. Segue – come si può leggere continuamente nelle sue presentazioni – da una parte la forma dell'antico *Paraklisis*, dall'altra parte invece la struttura dell'*Utrenia* composta dai greco-cattolici di Galizia per la festa di Cristo Re. Ora riportiamo la struttura intera del sacro ufficio composto dai chierici.

Il sacerdote apre la porta regale dell'iconostasi, indossato tutti i paramenti liturgici incomincia davanti all'altare:

Benedetto il nostro Dio...

Il popolo si mette in ginocchio e canta lungamente:

Amen.

Il sacerdote apre il tabernacolo, s'inchina profondamente; mentre il chierichetto suona con campanello, prende la monstranza e la pone sull'altare, sul luogo dell'Evangeliario. Scende agli scalini dell'altare, s'inchina, si mette in ginocchio e canta il Trisagio, incensando per ogni tre parti, e alla fine inchinandosi:

²⁰ Sul frontespizio dell'opera. Si veda anche *Documentazione*, 677.

²¹ Si veda *nell'opera*, sulla pagina [senza numero] 2.

Santo Dio...

Il popolo due volte ripete lo stesso, mentre il sacerdote fa l'incensazione allo stesso modo.

Poi continuando l'inizio come di solito, in voce normale:

Gloria... Ora e sempre...

Santissima Triade...

Signore pietà... (tre volte)

Gloria... Ora e sempre...

Padre nostro...

Sacerdote: Poiché tuoi sono...

Popolo: Amen. Signore pietà... (dodici volte)

Gloria... Ora e sempre...

Venite, adoriamo... (tre volte)

[Salmo 62

Poi: Gloria... Ora e sempre...

Alleluia, Gloria a te... (tre volte)]²²

Diacono: Il Signore è Dio...

Il popolo lo ripete per due volte, in tono 7 di tropario.

Tropario, tono 7:

Il pane soprannaturale...

Gloria... Cristo chi è il nostro grande e più prezioso Pascha...

Ora e sempre... Theotokos sempre vergine Maria...

Si legge il Salmo 50.

[Canone, tono 2: irmos 1-6]

Piccola ektenia e kondakion, tono 4:

Ecco, ci sta davanti a noi Cristo...

Con timore sedutisi alla mensa mistica...

Tutti in piedi,

Diacono: Stiamo attenti!

Sacerdote tracciando un segno di croce: Pace a tutti!

Hypodiacono: Sapienza! Stiamo attenti!

Il popolo canta il prokimenon:

Chi mangia la mia corpo...

Diacono: Preghiamo il Signore.

Popolo: Signore, pietà!

Sacerdote: Poiché sei santo, nostro Dio...

Popolo: Amen.

Il diacono mette incenso nel turibolo, poi incensa l'altare intorno, fa un profondo inchino ad ogni quattro angoli, mentre dice:

Tutto ciò che respira, lodi il Signore!

²² Le parti messi tra parentesi quadrati sono scritte nel testo con lettere più piccole.

Popolo, tono 4 di prokimenon:
 Tutto ciò che respira...
Diacono: Perché siamo fatti degni di ascoltare...
Popolo: Signore, pietà (*tre volte*)
Sacerdote, benedicendo il popolo dall'altare, ma un po' da un lato: Pace a tutti!
Popolo: E al tuo spirito.
Diacono: Sapienza! In piedi ascoltiamo il santo vangelo.
Sacerdote: Lettura dal santo vangelo secondo Giovanni (24/b 6,56-59)
Popolo: Gloria a te...
Hypodiacono: Stiamo attenti!
Il sacerdote legge il vangelo: Disse Gesù...
[Dopo la lettura non c'è il bacio del vangelo, ma cantano (in ginocchio):
Gloria... tono 6: Padre, Verbo e Spirito...
Ora e sempre: Per l'intercessione...
Versetto: Pietà di me... Oggi gli angeli si tremono...
Irmos 7-9.]
 Magnifica, anima mia...
 Magnifica, anima mia...
Stichiri, tono 1:
Idiomelon: O, meraviglioso prodigo...
Versetto: Ha mangiato il pane degli angeli...
 O, meraviglioso prodigo...
Versetto: Ha fatto cadere manna...
 O, meraviglioso prodigo...
Gloria... Ora e sempre... tono 6:
 Io sono il pane vivo...
 [Trisagio
 Padre nostro
Sacerdote: Poiché...
Popolo: Amen. *E in tono 2 di tropario:*
 I discepoli si sedevano...
Gloria... Ora e sempre...: Ecco, la purissima Madre di Dio...]
Sacerdote: Abbi pietà di noi...
Popolo: Signore, pietà. (*tre volte*)
Sacerdote: Ascoltaci, Dio...
Popolo: Amen.
Diacono: Preghiamo il Signore.
Popolo: Signore, pietà.
Sacerdote: O, benedetto nostro Re...
Popolo, lungamente: Amen.
Il sacerdote incensa il Sacramento, poi consegna il turibolo, sale all'altare, fa un inchino profondo, e con la monstranzia vertendosi verso il popolo, canta:

Salva, o Dio, il Tuo popolo!
Il popolo ripete lo stesso. Poi il sacerdote canta con voce più alta:
 Salva, o Dio, il Tuo popolo!
Il popolo ripete anche questo. Il sacerdote (fa benedizione con il Sacramento):
 Salva, o Dio, il Tuo popolo, e benedici † la tua eredità!
Il popolo canta i versetti:
 E dirigi loro...
 Ci dà, o Signore...
 Sia, Signore, su di noi... Amen.
Durante il canto il sacerdote ripone il Sacramento nel tabernacolo, prime di chiudere la sua porta, fa un profondo inchino.
Diacono: Sapienza!
Popolo: Magnifica, o anima mia...
Sacerdote: Gloria a Te, Cristo Dio...
Popolo: Gloria al Padre e al Figlio e al santo Spirito... Signore, pietà (due volte). Signore, benedici.
Sacerdote: Cristo, vero nostro Dio...
Popolo: Amen.
Il sacerdote, benedicendo: La benedizione del Signore...
Popolo: Amen.

4. L'eco nella stampa greco-cattolica

Il primo eco sull'opera dei chierici è uscito nel giornale *Görögkatolikus Élet (Vita Greco-cattolica)*, subito dopo l'apparizione del piccolo libro. L'articolo porta il titolo seguente, naturalmente in lingua ungherese: "Una nuova devozione sacramentale".²³ La presentazione – senza autore – elogia l'opera. Nella parte introduttiva scrive che nell'anno eucaristico (il 1938, l'anno del Congresso Mondiale Eucaristico di Budapest, per gli ungheresi è stato un tale anno) l'attenzione dei nostri fedeli si dirigeva verso l'Eucaristia, e soprattutto alla presenza di Gesù Cristo in essa. Si è compiuto un desiderio antico dei greco-cattolici:

Noi greco-cattolici finalmente possiamo adorare il nostro Re Eucaristico in forma veramente degna della maestà del nostro antico rito, nella sua pompa e con approfondimento teologico conveniente alle nostre tradizioni.
 – Gli amministratori futuri, i chierici, di questo grande Sacramento, ora presentano un tale sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento ai nostri sacerdoti e fedeli.²⁴

²³ "Új szentségimádási ájtatosság", in *Görögkatolikus Élet* 10 (1938) 155.

²⁴ *Ibid.*

Poi l'autore anonimo descrive dettagliatamente che il sacro ufficio segue la forma del *Paraklisis*, e gran parte è stato preso dall'*Utrenia* dei greco-cattolici di Galizia. Infine presenta delle informazioni utili: si può ordinare o comperare il piccolo libro dai chierici nel Seminario Centrale di Budapest; scrive il prezzo; nel caso degli ordini di maggior quantità sono concessi dei sconti.

Un'altra presentazione è apparsa nell'altro giornale greco-cattolico *Görögkatolikus Szemle* (*Rivista Greco-cattolica*), sempre senza autore. L'articolo abbastanza breve non ha un titolo. È piuttosto, quasi una pubblicità. Dopo la prima pubblicazione del testo c'erano ben quattro apparizioni posteriori, senza alterazioni.²⁵ Il testo comunica innanzitutto che i chierici hanno edito il piccolo libro. Poi continua:

Questa devozione s'inserisce strettamente nell'ordine delle nostre antiche e belle ufficiature, infatti, segue la forma millenaria del *Paraklisis*.²⁶

Anche questa presentazione dell'opera dei chierici fornisce informazioni utili, cioè dove e come si può comprare o ordinare il libro, quanta costa, a quale quantità c'è sconto.

Infine nella nostra rivista scientifica – *Keleti Egyház* (*Chiesa Orientale*) – *Zapotoczky Igor Konstantin*²⁷ ha scritto una recensione abbastanza lunga e dettagliata, nella sezione *Irodalom* (*Letteratura*).²⁸ Nel suo scritto l'autore non soltanto presenta il libro dei chierici, ma ci fornisce anche una critica. Innanzi-

²⁵ La prima apparizione: *Görögkatolikus Szemle* 21 (1938) 3. Poi le quattro apparizioni del testo nella stessa forma: 23 (1938) 3; 24 (1938) 3; 1 (1939) 4; 3 (1939) 4.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Zapotoczky Igor Konstantin* nacque il 30 novembre 1872 a Kisortovány e morì il 6 marzo 1948 a Abaújszántó. Ha studiato la teologia a Eperjes. Prima della sua ordinazione sacerdotale (1899) lavorò nell'ufficio eparchiale di Eperjes. La sua vita sacerdotale egli visse a Abaújszántó, fino alla sua morte. Nel 1907 divenne decano, nel 1925 canonico onorario, nel 1938 archimandrita onorario. Scrisse numerosi articoli, soprattutto nel campo della liturgia bizantina. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN: "Zapotoczky Igor Konstantin", in DIÓS ISTVÁN (red.): *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2010, vol. XV, 496. – In un suo articolo Zapotoczky scrive: "Nemmeno la Chiesa greco-cattolica può rifiutare l'introduzione del sacro ufficio del Santissimo Sacramento che sarebbe celebrato oltre le altre cerimonie usate finora nella Chiesa greca. Nelle eparchie di Galizia è in uso generalmente l'adorazione del Santissimo Sacramento con un altro sacro ufficio. E i nostri Padri basiliani incominciano introdurre questa cerimonia lì usata. La Sede Apostolica non ha ancora statuito generalmente questa forma dell'adorazione del Santissimo Sacramento, e ancora continuano le discussioni, se veramente questa forma dell'adorazione sarebbe la più adatta alla spiritualità del rito greco. Ma se continueranno le discussioni sopra le forme, la necessità dell'introduzione la sentono tutti". Si veda: ZAPOTOCZKY I. KONSTANTIN: „A szentségi Krisztus tisztelete a görög egyházban és annak szertartási könyveiben", in *Keleti Egyház* 8-9 (1937) 224.

²⁸ Z. I. K., "Irodalom", in *Keleti Egyház* 54 (1939) 122-123.

tutto costata oggettivamente che il piccolo libro per l'adorazione del Santissimo Sacramento è stato composto dai chierici greco-cattolici di Budapest. Anche lui menziona la duplice occasione della pubblicazione: l'Anno Eucaristico e l'anniversario del "Circolo Greco" dei chierici studenti a Budapest. Descrive poi che il testo è la traduzione o raggruppazione l'ufficio sacro già esistente tra i greco-cattolici di Galizia, per la festa del Cristo Re. Ci fornisce ancora un'altra informazione: dopo il Concilio di Zamosc (1720) è stato composto il sacro ufficio greco-cattolico della festa di Cristo Re in lingua paleoslava, e nelle eparchie di Galizia divenne generale la sua celebrazione. Poi l'autore continua nel modo seguente:

I nostri giovani formati nei seminari latini hanno sentito come si ha bisogno di un sacro ufficio per l'adorazione del Santissimo Sacramento che sarebbe più adatto allo spirito del rito greco, perché la supplicazione che è già ormai diffuso da noi, non è tale. Loro ne hanno trovato più adatto la forma del Paraklisis. Noi abbiamo già una devozione di forma di Paraklisis per la venerazione del Santissimo Cuore di Gesù. Anzi, ella esiste in due versioni.²⁹

Poi fa notare, dove – in quale libro di preghiera – si trovano queste devozioni.³⁰ L'autore confessa che egli favorisce quella che ha la forma di *Paraklisis*. – Dopo queste osservazioni esprime anche la sua critica, e fa una domanda.

Noi dobbiamo considerare questa forma di devozione per l'adorazione del Santissimo Sacramento *ad experimentum*, finché la Sede Apostolica prenderà posizione in questa questione, e ne darà la sua approvazione valida e obbligatoria per tutta la Chiesa greca unita. Ma c'è ancora una domanda al riguardo di questo quaderno: È lecito pubblicamente celebrare il sacro ufficio composto dai chierici, perché esso ha ricevuto un semplice "imprimatur" dall'autorità eparchiale?³¹

Nei seguenti l'autore della recensione esamina dettagliatamente il testo del sacro ufficio. Presentando il testo, continuamente ci dà la sua critica. Descrive accuratamente le singole parti da dove provengono, da dove le hanno prese i chierici. In non pochi casi segna che esistevano già traduzioni ungheresi dei diversi testi, e così non valeva la pena per i chierici lavorare su questi testi. E talvolta le traduzioni nuove non sono tanto buone. Alla fine del suo scritto il recensore elogia di nuovo i chierici. Li chiama "volontero-

²⁹ *Ibid.*, 122.

³⁰ Si veda nella nota 6 – SZÉMÁN ISTVÁN: *Szívünk vigasztalója*.

³¹ *Ibid.*, 122-123.

si” e “procaccevoli”,³² chi pregando le preghiere da recitare nelle ore diurne, vedranno non soltanto le forme delle devozioni, ma anche il loro contenuto.

5. La seconda edizione dell’opera

Benché entro un tempo abbastanza breve il piccolo libro è esaurito, i chierici hanno subito pensato alla seconda edizione. L’informazione su questo fatto, entro un breve tempo, è apparsa nella stampa greco-cattolica ungherese. La notizia previa della sua apparizione rinvia la popolarità di questo sacro ufficio: “dove è stato introdotto nella pratica, dappertutto è divenuto popolare e ha efficacemente promosso il culto eucaristico”.³³

Possiamo leggere un testo simile scritto dai chierici stessi, nella seconda edizione del loro libro:

*Questo Paraklisis eucaristico esce dalla stampa ormai per la seconda volta. Il nostro popolo lo ha conosciuto e preferito durante alcuni mesi, e così noi, a richiesta generale, abbiamo dovuto provvedere la seconda edizione. Per migliorare il piccolo quaderno, abbiamo accuratamente riveduto il testo. Noi volevamo assecondare di una stanza generale, quando pubblichiamo, nell’appendice, tre canti greco-cattolici per la santa comunione. Osserviamo che le parti del Paraklisis stampate con lettere più piccole – se c’è meno tempo – sono opzionali.*³⁴

Poi – dopo la pubblicazione dell’opera – è apparsa nella stampa greco-cattolica una breve presentazione. In essa – possiamo affermare – non si trova novità (eccetto una breve notizia), in verità è una ripetizione delle informazioni già conosciute, ora scritte con altre parole. Si tratta dei fatti seguenti: questa è ormai la seconda edizione dell’opera; il testo è accuratamente riveduto; la forma segue quella del *Paraklisis*; “dove l’hanno conosciuto e introdotto, dappertutto l’hanno amato, perché si ha visto che questa forma dell’adorazione del Santissimo Sacramento è adatta alla spiritualità del rito greco”.³⁵

Nella seconda edizione si trovano – come aggiunta – tre canti greco-cattolici per la santa comunione. Per uno di questi canti ci sono anche note, anzi in due versioni “A” e “B”, secondo le quali si può conoscere le melodie

³² *Ibid.*, 123.

³³ L’intero testo dell’avvertenza o “pubblicità” è apparso per la prima volta in *Görögkatonikus Szemle* 5 (1939) 3. Poi è stato seguito da cinque apparizioni: 16 (1939) 3; 17 (1939) 4; 18 (1939) 4; 19 (1939) 2; 20 (1939) 2.

³⁴ I chierici greco-cattolici: “Premessa per la seconda edizione”, nel loro piccolo libro, sulla p. 2.

³⁵ Il testo della “pubblicità” è apparso per la prima volta in *Görögkatonikus Szemle* 3 (1940) 4. Poi è stato seguito da quattro apparizioni: 4 (1940) 4; 5 (1940) 4; 6 (1940) 4; 8 (1940) 8.

dei canti. Ecco, il sopra menzionato piccolo novità nella presentazione della seconda edizione del libro.³⁶

6. Riassunto

Nella Chiesa greco-cattolica ungherese tra le due guerre mondiali divenne più intensiva la tendenza, che – nel campo dei sacri uffici – si dirigeva verso la Chiesa occidentale. Il Congresso Mondiale Eucaristico (1938) ha fornito un'occasione speciale per il nascere e crescere dell'adorazione liturgica del Santissimo Sacramento. Gli specialisti liturgici se ne sforzavano creare un fondamento sicuro dalla vita e pratica di altre Chiese orientali (innanzitutto quella di Galizia). Tuttavia l'argomentazione non è valida perché originariamente un tale sacro ufficio è sconosciuto nella Chiesa bizantina. Soltanto abbastanza tardi e soltanto nelle Chiese cattoliche orientali è diventato conosciuto e usato.

L'opera dei chierici pian piano è smarrita dalla vita liturgica della nostra Chiesa. Però un altro sacro ufficio, più breve, che si chiama "Supplicazione" occupava il suo posto nella pietà popolare. Lo hanno usato i chierici di Nyíregyháza, nel Seminario fondato nel 1950. Ogni giovedì l'hanno celebrato, per decenni, come testimonia l'orario dei chierici e il diario che è stato scritto sempre, in ogni anno, dal direttore dei seminaristi.³⁷

Infine, questa forma più breve dell'adorazione del Santissimo Sacramento, cioè la cosiddetta "Supplicazione" è stata stampata nel libro di preghiera più popolare nella nostra Chiesa, edito nel 1958, e poi in seguito in cinque sue edizioni (fino al 1992).³⁸ I nostri fedeli lo amano tanto che in alcune chiese greco-cattoliche si celebra ancora oggi.

Però, come abbiamo stabilito all'inizio del nostro presente scritto, noi non intendiamo fare una pubblicità a questo sacro ufficio e non lo vogliamo divulgare. La nostra intenzione era semplicemente presentare un fatto storico liturgico.

³⁶ Cfr. nt. 35.

³⁷ Cfr. *Diario dei Seminaristi*.

³⁸ Si veda a questo: *Documentazione*, 845-902. – Si tratta del libro di preghiera redatto dalla COMMISSIONE EPARCHIALE: *Emeljük föl szívünket*, Budapest 1958, 66-67. – Nelle edizioni seguenti: 1967, 321-322; 1971, 321-322; 1978, 321-322; 1984, 321-322; 1988, 321-322. Durante l'era di oppressione la pubblicazione dei libri religiosi (e soprattutto dei libri di preghiera) era difficilissimo; e quando l'*Ufficio Statale degli Affari Ecclesiastici* ne ha dato il permesso, i libri dovevano apparirsi in forma invariata. Dopo il cambiamento del sistema la situazione è cambiata: la Chiesa può liberamente pubblicare dei libri di ogni genere. È cambiata anche la mentalità nella Chiesa greco-cattolica, e per questo motivo, dal 1992 non si trova più la "Supplicazione" nei nostri libri di preghiera. Però, ci sono diversi *Akathisti*.

The Sacrament of the Sick in the Teaching of the Council of Trent

SZYMON DRZYŹDŹYK

The Pontifical University of John Paul II, Kraków

Abstract: This article presents the Council of Trent's teaching on the Sacrament of the Anointing of the Sick. Over the centuries this sacrament has most likely evolved more than any other. This article will explain the development of the use name the "last rite" for the sacrament as presented in Tridentine doctrine. Other issues, such as the effects of the sacrament, the minister, and the subject of the sacrament will also be discussed. The four Canons of The Council of Trent, which represented the interpretation of the teaching until the reforms of the Second Vatican Council in the years 1963-65, will be presented as a summary of the doctrine of anointing.

Key words: Sacrament of the Sick, council of Trent, *Benedictus Deus*, minister and subject of the sacrament.

Introduction

The Council of Trent, which opened on the December 13, 1545, was the response of the Church to the urgent call for reform. After the last solemn session was held on December 4th, 1563, Pope Pius IV confirmed the decrees of the council, orally on January 26, 1564 and in writing through the Bull *Benedictus Deus* on April 30th, 1564. Of specific importance to this article is the fourteenth session, which began on November 25, 1551¹.

The Council placed the doctrine regarding the Anointing of the Sick directly after the doctrine on the Sacrament of Penance, thus indicating their connection. In the text of the decree we read: "the holy Synod joined the preceding doctrine on penance to the following on the sacrament of Extreme Unction, which was regarded by the Fathers as not only being the completion of penance but also of the whole Christian life, which ought to be perpetual penance"². This sacrament expressed the extremely important con-

¹ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytnie*, Lublin 2004, s. 161–166. English Translation: Kelly, J.N.D. & Walsh, M.J. *Oxford Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press. Print. 270

² *Nauka o sakramencie ostatniego namaszczenia*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005, s. 501. English Translation: *The Council of Trent the Fourteenth Session; The canons and decrees*

viction of the Church that the reconciliation of the sinner with God and his reincorporation into the mystical Body of Christ is brought about through the sacrament. The use of anointing in the Church over the centuries was evidence of its sacramentality. Therefore the Council Fathers did not bring into question whether anointing was *sensu stricto* a sacrament, instead they were more concerned with a discussion of how to formulate its doctrine.

Fr. B. Nadolski states that the letter from Pope Innocent I to Bishop Decentius of Gubbio, is the first clear and official testimony speaking about the sacramental anointing. This, then, is clear evidence from the fifth century that the Anointing of the Sick was accepted as one of the sacraments. Through centuries of the development of theological thought and praxis in the Church, the oil consecrated by the bishop and used for anointing became just as important an object as the Eucharistic species. Anointing with sacred oil means receiving a sacrament in the same way as receiving the Eucharist during Holy Mass³. The most important feature in the development of this sacrament occurred during the eighth century when it became linked with the moment of death. This resulted from its connection with the Sacrament of Penance. The severity of penance at that time caused the faithful to postpone the sacrament until the last moment of life. Reception of penance just before death meant that the anointing was actually *ad mortem* and was accepted as a last rite after the sacrament of Penance and the Eucharist (order: Penance, Eucharist, Anointing). It is not surprising that from that time on the name commonly used was the last rite – *extrema unctio*⁴. This treatment led to later theologians, such as St. Thomas Aquinas, to favor the theory that anointing takes away the remnants of sin – *reliquiae peccati* and is the final remedy of the Church for those who are close to death.

To better understand the teaching of the Council of Trent on the question of this sacrament, it must be demonstrated how the faithful understood the sacrament as well as their approach to it in the few years before the Council Fathers met at Trent. Fr. W. Schenk informs us that, “reception of the sacrament in the Middle Ages was generally confined to the clergy, religious and the faithful of the higher strata of society”⁵. This was due to the fact that many synods recommended the practice of anointing but it was not dictated.

of the sacred and Ecumenical Council of Trent. Ed. and trans. J. Waterworth. London: Dolman, 1848. 105

³ Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 140.

⁴ Por. B. NADOLSKI, *Liturgika...*, s. 140.

⁵ W. SCHENK, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 2: *Paenitentia christiana et consecratio mundi*, Lublin 1964, s. 61.

Quite often very erroneous theories were spread, which stated that if a person had recovered after having received the sacrament they must not engage in conjugal intercourse, eat meat, go barefoot, lay on sheets upon which the sacrament was received, or take an oath with hands that had been anointed, and it was forbidden to dance or participate in games⁶. These beliefs were often condemned but persisted among ordinary people and as a consequence the Sacrament of the Sick was not taken or was postponed until the last moment of life when it seemed there was no possibility of recovery. When the sick person died after receiving the sacrament it was attributed to the anointing but if the sick person was restored to health it was believed that they had returned to earth from another world⁷. Another reason, as Fr. Schenk writes, that ordinary people were not anointed was due to the fact that the customary salary for the minister did not allow for long journeys and traveling to the sick persons home was often too difficult. As a result of the above-mentioned conditions, which continued into the sixteenth century, in some areas such as the diocese of Regensburg that had 58 parishes, people were never able to receive the Sacrament of the Sick⁸. In Polish dioceses an observing bishop noted a similar situation: "when a member of the ecclesial council (*vitricus ecclesiae*) was asked by the visitor if a priest had dispensed the last right, he replied that he didn't know what that was. *Rector scholae* in Łapanow told the visitor that he'd only seen a priest dispense the last rite to a sick person twice in the course of 30 years"⁹.

The teaching of Trent is contained to three chapters and four canons. The first schema, which ultimately was not adopted, deems that anointing as a sacrament was meant only for people who were dying – *exeuntium sacramentum* – to be given to people in danger of death¹⁰. Ultimately however, this was not adopted.

1. The Establishment of the Sacrament of Extreme Unction

The Council doctrine is that anointing is one of the sacraments instituted by Jesus Christ. Theologians, however, have debated how Christ established this sacrament. The Council of Trent operated on the teaching of St. Thomas Aquinas and Albert the Great, which definitively stated that Jesus Christ himself had established it as mentioned in St. Mark and made known

⁶ Por. W. SCHENK, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 62.

⁷ J. STEFAŃSKI, *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „*Studia Gnesnensia*” 3 (1977), s. 63.

⁸ W. SCHENK, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 63.

⁹ T. DŁUGOSZ, *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, RBL 4 (1951) nr 3, s. 305.

¹⁰ Por. A. CIESIELSKI, *Ostatnie namaszczenie – sakrament umierających czy chorych?*, RBL 8 (1955) nr 2-3, s. 119.

and promulgated¹¹ by St. James. Anointing, then is *vere et proprie sacramentum novi testamenti a Christo Domino nostro constitutus*.

As inferred from the inspired text regarding matter, form, and the minister of the sacrament, matter is oil that has been blessed by a bishop. The 1556 *Roman Catechism*¹² states: "Oil is very efficacious in soothing bodily pain (...) Oil also contributes to restore health and spirits, serves to give light, and refreshes fatigue"¹³. This is written regarding the form: "*Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti: per visum, per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem, per tactum, per gressum, per lumborum* – By this Holy Unction and through His great Mercy, may God indulge thee whatever sins thou hast committed by sight, smell, touch &c. &c"¹⁴. The conciliar text does not tell in what place the anointing should be but refers readers to the Council of Florence 1439 *Decree for the Armenians*. There it is indicated exactly which members should be anointed by the priest: "the eyes on account of the sight, the ears on account of the hearing, the nostrils on account of smell, the mouth on account of taste and speech, the hands on account of touch, the feet on account of walking, and the loins as the seat of pleasure"¹⁵.

2. Effects of the Sacrament

In analyzing the effects and nature of the last rites, the Council of Trent calls attention to the text of St. James: *and the prayer of faith shall save the sick, and the Lord shall raise him up; and if he have committed sins, they shall be forgiven him* (Jas. 5:15). The effect, therefore, depends, upon the grace of the Holy Spirit who takes away sins and *peccati reliquias* – the remains of sin. It is emphasized that the anointing brings spiritual strength and trust in God's mercy. In this way the strengthened person can courageously face the temp-

¹¹ Por. W. GRANAT, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, s. 306.

¹² The Roman Catechism issued in 1566 was a brief exposition of conciliar teachings. It was prepared with a view toward pastoral work. The endeavor to issue the *Catechism* was started by the then Archbishop of Milan, Charles Borromeo. Several editions were published in Poland the last of which was in 1866. Several in English Baltimore, 1829; London, 1852.

¹³ *Katechizm Rzymski według uchwały Świętego Soboru Trydentskiego*, t. 2, Jasło 1866, s. 294. English translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 207.

¹⁴ *Bulla unii z Ormianami* 18, DSP 3, s. 521. English translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 207

¹⁵ Por. B. MOKRZYCKI, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 230. English translation: <http://www.fordham.edu/halsall/source/1438sacraments.asp#armen> [DS 1324]

tations of Satan¹⁶. What also takes place is that if the sacrament serves to save the soul, the sick person is completely healed. Such wording was already present in the Union with the Armenians: *and by extreme unction we are healed, both spiritually and corporeally, according as our souls have need*¹⁷. Besides these two effects the *Roman Catechism* mentions another: spiritual strength is received for the struggle with Satan¹⁸ who at the end of a person's life tries to take away human hope in God's mercy. The sacrament grants the grace to raise the spirit of the sick man to faith in the goodness of God. As such, the Anointing of the Sick is protection against degradation and despair.

3. Minister of the Sacrament

The proper minister of Extreme Unction is the *presbyter ecclesiae* – a presbyter of the Church. This does not mean someone who is of an old age, but a priest who has been validly ordained by the imposition of hands. The conciliar document mentions, therefore, that it is to be a bishop or priest. In this regard, the idea that a deacon or layperson could dispense the sacrament is out of the question. Anointing is not a pure act of the law but a gesture carried out by the Church through a priest. As Fr. T. Reroń observes: "The Church, after a long period of time, became convinced at the Council of Trent, that the minister of the anointing is not the one who consecrates the oil, but the one who makes the sacramental gesture"¹⁹. That is why the minister should represent the Church by a specific consecration and authority. Anointing has traveled a long road of change in terms of the minister, from the beginning, when any of the faithful could dispense it, to the wording reserving this right only for ordained priests. Another thing, which is contained in the *Roman Catechism* yet is not mentioned in the Council documents, is that, "the administration of this Sacrament, therefore, is committed to priests, not however to every priest, in accordance with the decree of the Church; but to the proper priest, who has jurisdiction, or to another authorized by him"²⁰. Thus it is clear that only the pastor of the area or the one

¹⁶ Por. *Nauka o sakramencie ostatniego namaszczenia*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005, s. 505.

¹⁷ *Bulla...*, dz. cyt., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3: *Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florence-Rzym*, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003, s. 521. English translation: <http://www.fordham.edu/halsall/source/1438sacraments.asp> [DS 1311]

¹⁸ *Katechizm Rzymski...*, dz. cyt., s. 300. English translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 211

¹⁹ T. REROŃ, *Doktryna trydencka o sakramencie namaszczenia chorych*, „*Perspectiva*” 3 (2004) nr 2, s. 108.

²⁰ *Katechizm Rzymski...*, dz. cyt., s. 299. English translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 210.

to whom he gives authority has the right to administer the sacrament. Of course in the event of an emergency, any priest could administer the anointing but it should be reported to the parish priest.

4. Subject of the Anointing

The Council documents clearly indicate to whom the sacrament should be granted, “to the sick, but especially those who are so dangerously laid up as to seem to be placed at the end of life; whence also it is called the sacrament of the dying”²¹. The sacrament is, therefore, meant for the person who is seriously ill or who might die at any moment. In addition the adverb, *praesertim*, is stressed, which translates to the following: especially, particularly, peculiarly²². Therefore, it is evident that the Council prescribed the sacrament for people who were dying. Therefore, it cannot be administered to children before the age of reason or the permanently or temporarily mentally ill. The sacrament is designated to those who are capable of committing sins and who can voluntarily forfeit eternal life²³. This is also why it was decided that the sacrament would not be administered to the above-mentioned people. Very young age or mental illness means a complete lack of understanding and freedom and therefore, cannot voluntarily forfeit the possibility of eternal salvation. The remainder of the declaration states that the sacrament can be received again when, after an earlier recovery, there is a return to a similar state of danger. A typical statement of the *Roman Catechism*, as well as both the Polish and English translations, has yet another clarification for the re-administration of Extreme Unction: “during the same illness, and whilst the danger of dying continues the same, the sick person is to be anointed but once”²⁴. It is not surprising then, from that time on the sacrament has been known as the last rite – *extrema unctio* – and is, as previously mentioned, the sacrament of the dying.

²¹ „Illis infirmis qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur”. Por. *Nauka o sakramencie ostatniego namaszczenia, Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 4: Lateran V, Trydent, Watykan I*, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005, s. 504. English translation: Perceval, A.P., *The Roman Schism, Illustrated, From the Records of the Catholic Church*. London, 1836. p. 275.

²² Por. tłumaczenie terminu: *praesertim* w: A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko – polski*, Poznań 1958.

²³ Por. W. GRANAT, *Ku człowiekowi...*, dz. cyt., s. 317.

²⁴ In una eademque aegrotatione semel tantum ungendum esse”. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii Quinti Pont. Max.*, Rzym 1566, s. 256. English Translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 210.

5. The Four Canons of the Council of Trent as an Abstract Doctrine

During its fourteenth session the Council of Trent, for the first time in history, presented a summary of the doctrine regarding the sacrament of Extreme Unction²⁵. This was done in four concise canons. It is worth emphasizing that this doctrine, which owes its character to Scholastic theology, was then controversial among Protestant movements.

First, it clearly states that Jesus Christ instituted this sacrament and St. James promulgated it: „Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Iacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum: anathema sit”. In addition, it was noted that it is not some custom adopted by the Church because of the universality of its application, nor is it some purely human invention. This canon was covered by the penalty of anathema in the case of undermining of the truth contained in it. It is easy to say that it was directed at the views of Martin Luther, which were based primarily on undermining the origin of anointing by Jesus Christ.

The second canon reads as follows: “If anyone should say that the holy anointing of the sick does not confer grace, nor forgive sins, nor relieve the sick, but that it has ceased, as it were formerly only the grace of healing – let him be anathema”²⁶. It lists the following effects of the sacrament: the granting of special grace, forgiveness of sins, and physical and spiritual uplift. Like the first, the canon's ending is anathema.

The third canon explicitly states the teaching that the practice of this sacrament by the Church is consistent with tradition as it is expressed in the Epistle of James 5:14-15 and, in this way, dismisses all suggestion that the practice of anointing was born as a result of a custom repeated among Christians during the first centuries. In addition, there is mention of the fact that a Christian cannot disregard this sacrament otherwise it is a sin. The Council defended the doctrine of the sacramental anointing that had been present in the Church from its inception. The canon ending is anathema.

The last canon speaks of the proper minister of the sacrament. Here it lists ministers or Sacerdotes ab Episcopo ordinatos – priests ordained by a bishop. This formulation, in turn, is derived from the Epistle. James 5: 14: πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, Lat. presbyteros ecclesiae – priests, the elders of the church. The Council Fathers clearly expressed that the term Presbyter was not to be construed as an older person in the community – Aetate senior al quavis communitate. čšřřžýáíéô

²⁵ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, s. 45.

²⁶ English translation: Perceval, A.P., *The Roman Schism, Illustrated, From the Records of the Catholic Church*. London, 1836. p. 288.

The last canon speaks of the proper minister of the sacrament. Here it lists ministers or Sacerdotes ab Episcopo ordinatos – priests ordained by a bishop. This formulation, in turn, is derived from the Epistle. James 5: 14: πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, Lat. presbyteros ecclesiae – priests, the elders of the church. The Council Fathers clearly expressed that the term Presbyter was not to be construed as an older person in the community – Aetate senior al quavis communitate.

The term Πρεσβύτερος was not understood clearly. It may have been a common term for a bishop, presbyter or even a deacon²⁷. Commentators such as B. Reick, C. Ortemann, D. Borobio, B. Testa, R. Kaczynski have different opinions as to which group of Christians was referred to as presbyteroi. One thing is certain, that πρεσβύτερος in Jas. 5:14 does not specify a lay-person or a person of older age. The term refers to people associated with the church hierarchy²⁸. It basically means a person who has a leading position in the community²⁹. Authority bestowed by the priest in general consisted of mediation as a substitute for Jesus Christ between God and human beings. Such an ambiguous term led M. Luther, a researcher of the Scriptures according to the principle of sola scriptura, and his followers, to posit the thesis that James 5:14 is referring to *seniores*, which is why the Council declares it anathema in the fourth and final canon. In this way the dogmatic teaching on the last rite is closed.

6. Why the last rites? – The problem of the name of the sacrament

It should be clearly stated that the Magisterium of the Church has never, expressly in words, demanded the threat of death as a *conditio sine qua non* for the Sacrament of Anointing³⁰. However, from the eleventh century, the practice of administering the sacrament immediately before death was fully accepted. It is necessary to seek the causes of this occurrence much earlier,

²⁷ Por. Cz. KRAKOWIAK, *Czy diakoni i wierni świeccy mogą udzielać sakramentu namaszczenia chorych?*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007) z. 8, s. 120.

²⁸ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, s. 34; Cz. KRAKOWIAK, *Czy diakoni...*, s. 121.

²⁹ “The superiors of the Church, of which St. James writes, are representatives of the local Church. The noun presbyteroi (lit. older) indicates the official superiors in the local Church, which through placing their hands on them, the older ranking and exercising the governing office of the Church. (...) In the New Testament of the official superiors mentioned exercising ministry in the Church are deacons, priests and bishops. The latter (episkopoi) is often said to be interchangeable with presbyteroi “*List świętego Jakuba*, wstęp, przekł. i kom. J. KOZYRA, (Nowy Komentarz Biblijny. NT; 16), Częstochowa 2011, s. 285. Por. tłumaczenie terminu πρεσβύτερος w: *Słownik grecko – polski*, t. 1–4, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, Warszawa 1958–1965.

³⁰ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, s. 41.

namely in the eighth century. As Fr. Stefański points out, migrations and the so-called "Barbarian" invasions caused a substantial reduction of the religious life³¹. Carolingian legislation confirms this by cautioning the clergy and the faithful not to neglect the existing practice with regard to the sacrament of anointing³². During this period the sacrament was administered primarily in hospitals or religious houses. More and more often it was said that the sacrament was in preparation for a good death. Until the time in which the Council of Trent unified by decree the ritual sacrament of anointing, there was freedom and pluralism with regard to liturgical books. Each particular church had the right to its own ritual and celebratory autonomy³³. It was the same, of course, with the question of the anointing of the sick³⁴. If one ritual emphasized the physical dimension of healing then another emphasized the spiritual dimension of healing. A similar thing occurred regarding the moment of reception or the possibility of receiving it again. However, the question arises as to how this developed and what influenced the mentality of the faithful who for many centuries had seen the threat of death as a requirement for the sacrament rather than it imparting a redemptive uplift and the grace to fight suffering and disease.

According to Fr. Stefański, it is possible to differentiate two causes for this occurrence: first the nature of liturgical practice and second the nature of the doctrine.

What emerges among the practical-liturgical reasons is the practice of linking within a single rite the Sacrament of Penance in preparation for death – *paenitentia ad mortem* and the sacramental anointing. The severity of penance made the faithful wish to avoid the heavy consequences by putting off confession until the last moment of life and the moment of viaticum. Accepting repentance before death – *paenitentia ad mortem*, made it so that they had in reality been anointed *ad mortem* after reconciliation and the acceptance of viaticum³⁵. The order was as follows: The Sacrament of Penance, Eucharist, Anointing. The following prejudice became established in people's minds: if the sick person died after the anointing, it was attributed to the effects of

³¹ A similar approach can be seen with T. SCHNEIDERA in *Znaki bliskości Boga*.

³² Por. J. STEFAŃSKI, *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „*Studia Gnesnensia*” 3 (1977), s. 63, the thought derived from: M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, t. 4, Milano 1959, s. 331.

³³ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych...*, s. 41.

³⁴ However, some rituals have had a greater influence on shaping the tradition of the Sacrament of Anointing of the sick. It should be mentioned that *Libri consuetudinarii* of the abbey at Cluny – is derived from the custom of anointing the five sensory organs, which a man may weigh his conscience.

³⁵ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych...*, s. 42.; B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty...*, s. 140.

the sacrament. This is what gave rise to the belief that it is the last rite. The combination of penance and Viaticum emphasized the spiritual effects of the sacrament: that is spiritual elevation and the forgiveness of sins. The physical effect was omitted. "In the presence of the sacramental Penance and Viaticum in the face of the final reckoning, the sacramental anointing lost its meaning. Therefore, the pre-Tridentine ritual prepared a subordinate role for the Sacrament of the Sick relative to the Sacrament of Penance. Anointing was the poor cousin of the rich relative – the Eucharist"³⁶. Along the same lines the Council of Trent would expound the doctrine on the anointing in the part devoted to Holy Penance. It is worth noting that there were two traditions regarding the ministering of the sacrament. First, the Roman tradition required a full reconciliation with the Church through Confession and Holy Communion at the end of which the anointing was administered. The second, characteristic in the Gallican and Ambrosian circles occurring from the seventh to the twelfth centuries, understood the anointing as the fullness of Confession. Such an approach is seen in a work that could be called a compendium of the Roman Catechism issued in Poland. In it we read the following: "the Sacrament of the last rite fulfills Penance just as Confirmation fulfills Baptism"³⁷. In summary, at the end of the early Middle Ages the sacramental anointing is presented as a rite in preparation for death³⁸.

The nature of this doctrine is linked to the work of the Scholastics. It should be emphasized that in terms of this sacrament it did not bring anything *novum*. "They only gave a doctrinal justification for the existing practice"³⁹. "Their arguments were based mostly on rational speculation. This period was a time when the treatment of the Sacrament of the Sick as a last rite was strengthened. It is interesting to note that there were instances of the practice of multiple anointing, however, the practice of anointing only once prevailed. This existed regionally up until the seventeenth cen-

³⁶ J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych...*, s. 43.

³⁷ J. POSZAKOWSKI, *Katechizm Rzymski albo Krótka nauka katolicka wszystkim chrześcijanom do zbawienia naysposobniejsza*, Wilno 1752, s. 59.

³⁸ In some cases it was not the sick who were given the anointing but healthy people who, as a result of some apparition or premonition, found themselves directly on the eve of death, and therefore, had the right to the anointing. We can see therefore, the entrenched understanding of the anointing as a sacrament of death and not of the sick. This is written about in the following articles: J. STEFAŃSKI, *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „*Studia Gnesnensia*” 3 (1977), s. 67, odwołując się do pozycji: C. ORTEMANN, *Il Sacramento degli infermi. Storia e significato*, Turyn 1972.

³⁹ J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych...*, s. 44.

tury when it became a customary pastoral practice"⁴⁰. In short, it would be worthwhile to look closer at the Scholastic's thesis, which to a great degree influenced the official formulation of the doctrine of Trent on the Sacrament of the Sick as a last rite.

Peter Lombard (c. 1010-1064) states explicitly that the anointing of the sick should be given at the end of life because it is the sacrament of dying – *extrema unctio*. The main goal of the sacrament is to alleviate sin and revive the body as is necessary for salvation. Albert the Great (1193-1280) taught that the sacrament of the sick is done in preparation for death and purifies the person from everything that could interfere with the encounter with God. The subject of the sacrament is the person who finds himself in danger of death. The effect, therefore, is the alleviation of the residue of sin – *reliquiae peccati*. This thinking was presented by Thomas Aquinas and brought forth in the teaching at the Council of Trent. It was understood that a spiritual weakness remained in a person after a sin was committed. St. Bonaventure (1221-1274) proposed an interesting approach, that the main purpose of anointing the sick was to eliminate venial sin from those that leave the world and since Original Sin and mortal sin can be wiped away by the appropriate sacrament – Baptism and Confession – it would good if venial sin had its counterpart.

St. Thomas Aquinas (1225-1274) developed a synthesis of the doctrine on the Sacrament of the Anointing of the Sick that essentially remained unchanged and in effect until Vatican II. The discussed sacrament is, for Thomas, the direct and last aid granted by the Church to those who are preparing for eternal glory: "This sacrament prepares man for glory immediately, since it is given to those who are departing from this life"⁴¹. It is granted, therefore, to the terminally ill – *exeuntibus*. The granting of the Sacrament has essentially one goal: "this sacrament is not an antidote to those defects which deprive man of spiritual life, namely, original and mortal sin, but is a remedy for such defects as weaken man spiritually, so as to deprive him of perfect vigor for acts of the life of grace or of glory; which defects consist in nothing else but a certain weakness and unfitness, the result in us of actual or original sin, against which weakness man is strengthened by this sacrament"⁴². The sacrament, therefore, seeks before all else spiritual healing, granting grace that removes *reliquiam peccatum* and lifts the soul of the sufferer. This is the fundamental result. As a secondary effect St. Thomas includes the restoration of health to the body if it is good for the health of

⁴⁰ J. STEFAŃSKI, *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „Studia Gnesnensia” 3 (1977), s. 68.

⁴¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, t. 31, *Extreme Unction* q. 29, art. 1.

⁴² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, t. 31, *Extreme Unction* q. 30. art. 1.

the soul. The restoration of health of the body arises from the spiritual healing, which at the same time enhances physical strength so that the person may be returned to health. The Angelic Doctor notes that the Sacrament of Extreme Unction does not imprint the character, as does Confirmation or Holy Orders, therefore the conclusion is as follows: "The unction of orders and Confirmation, is the unction of consecration whereby a man is deputed to some sacred duty, whereas this unction is remedial"⁴³. This sacrament, as Aquinas believes, can be repeated. "And since health of body and soul, which is the effect of this sacrament, can be lost after it has been effected, it follows that this sacrament can, without disparagement thereto, be repeated"⁴⁴.

For a full inspection of the issues of the Sacrament of the Sick it is important to mention two documents issued before Trent. The first one belongs to the documents of the Council of Lyons II, 1274. At the fourth meeting held on July 4 a Letter from Pope Gregory to the Emperor Michael was read – often referred to as the Profession of Faith of Michael Palaeologus. In the second part of this document we read: "Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica Sacramenta"⁴⁵, unum scilicet baptisma, aliud est sacramentum confirmationis, aliud est poenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur"⁴⁶. The Council affirms that one of the seven sacraments of the Church is Extreme Unction, which is administered to the sick according to the doctrine of St. James. The second document is the *Decree for the Armenians* at the Council of Florence in 1439 we read: "Quintum sacramentum est extrema unctio"⁴⁷. Mentioned here as the fifth sacrament, it is called the last anointing. The Council of Trent also based its doctrine on the above-mentioned documents. As to their theological meaning, there is no doubt that the council Fathers knew and referred to these documents⁴⁸.

The answer to why the Sacrament of the Sick became the last rite is very complex. It can be seen that this transformation occurred over centuries in the Church and the Council of Trent identified its practice and recorded it. In the Conciliar documents relating to the anointing we find different names

⁴³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, t. 31, *Extreme Unction* q. 30. art. 3.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, t. 31, *Extreme Unction* q. 33. art. 1.

⁴⁵ As indicated by experts on the matter, this is the first official Church statement on the number of Sacraments. The Council states that there are seven.

⁴⁶ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 2009, 858.

⁴⁷ Tamże, 1324.

⁴⁸ Zob. rozdział VII *Sakramenty w ogólności. Wprowadzenie autora do nauki Soboru Florenckiego*, BF s. 515.

for the sacrament. In the text of doctrine we find these names: *sacramentum extremae unctionis*⁴⁹ – the Sacrament of Extreme Unction; *sacra unctio infirmorum*⁵⁰ – The Holy Sacrament of the Sick; *salutaris sacramentum*⁵¹ – The Sacrament of Salvation; *sacramentum exeuntium*⁵² – the Sacrament of Departure. The Council Fathers never definitively named the sacrament the last rite. What is interesting is that among the four closed canons of doctrine there is no consistency in the name⁵³. Two of the above mentioned occur most often, namely: *sacramentum extremae unctionis* and *sacra unctio infirmorum*. The key document when considering this subject is the *Rituale Romanum* – the Roman Ritual, in which, the only name to be found is *extrema unctio*⁵⁴. *The Ritual* published in 1614 recorded the best practice of treating the anointing of the sick as a last right. This custom has continued almost unchanged until today.

Bibliography

Catechism of the Council of Trent, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829

Council of Trent the Fourteenth Session; The canons and decrees of the sacred and Ecumenical Council of Trent. Ed. and trans. J. Waterworth. London: Dolman, 1848.

DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 2009.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 3: Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 4: Lateran V, Trydent, Watykan I, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005.

GŁOWA S., BIEDA I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997.

Katechizm Rzymski według uchwały Świętego Soboru Trydentskiego, t. 2, Jasło 1866.

Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi, Rzym 1623.

⁴⁹ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 2009, 1694.

⁵⁰ Tamże, 1695.

⁵¹ Tamże

⁵² Tamże, 1698.

⁵³ S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997, VII 516-519.

⁵⁴ Por. J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych...*, s. 42.

- Rituale Sacramentum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum ex decreto Synodi Prouincialis Petricouiensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae*, 1621.
- CIESIELSKI A., *Ostatnie namaszczenie – sakrament umierających czy chorych?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 8 (1955) nr 2–3, s.115–131.
- DŁUGOSZ T., *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4 (1951) nr 3, s. 297–318.
- GRANAT W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytne*, Lublin 2004.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. 8: *Czasy współczesne 1914–1992*, Lublin 2001.
- MOKRZYCKI B., *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986.
- NADOLSKI B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Perceval, A.P., *The Roman Schism, Illustrated, From the Records of the Catholic Church*. London, 1836.
- REROŃ T., *Doktryna trydencka o sakramencie namaszczenia chorych*, „Perspectiva”, 3 (2004) nr 2, s. 96–115.
- SCHENK W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz 2: *Paenitentia christiana et consecratio mundi*, Lublin 1964.
- STEFJAŃSKI J., *Liturgia sakramentu chorych według nowej struktury rytowej*, „Studia Gnesnensia”, 5 (1979–80), s. 201–226.
- STEFJAŃSKI J., *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „Studia Gnesnensia”, 3 (1977), s. 53–73.
- STEFJAŃSKI J., *Pastoralno – teologiczne implikacje nowego Obrzędu namaszczenia chorych*, „Ateneum Kapłańskie”, 67 (1975) t. 85, z. 1, s. 120–130.
- STEFJAŃSKI J., *Prace redakcyjne nad przygotowaniem nowych Obrzędów Sakramentów Chorych (OUI)*, „Studia Gnesnensia”, 6 (1981), s. 95–118.
- STEFJAŃSKI J., *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 23 (1985) z. 2, s. 291–310.
- STEFJAŃSKI J., *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000.
- STEFJAŃSKI J., *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988.

Wyobrażenia aniołów w polskiej heraldyce miejskiej

JÓZEF MARECKI

The Pontifical University of John Paul II, Kraków

Abstract: Polish heraldry, knightly and nobiliary, urban and church, was formed under the influence of Western heraldry. Despite the high dependence on it, it is very rich and varied. It also developed its own rules for the composition of coats-of-arms and their denotation. The diversity of themes and composition emblems often surprise us. The urban crests with religious themes have paintings of saints and angels.

Key words: Heraldry, coats-of-arms, saints and angels, themes and composition

Przedstawienie polskich herbów miejskich z wyobrażeniami aniołów spowodowane było zarówno potrzebą ich zaprezentowania, skatalogowania oraz weryfikacją zamieszczonych postaci, jak i ukazaniem powodów umieszczania wizerunków aniołów w herbach. Z analizy powyższych zagadnień wynika jednoznacznie, iż aniołowie byli patronami miejskich świątyń, miast, a nawet poszczególnych osób, które wybierały bądź komponowały herb. Ponadto aniołowie (archaniołowie) mieli opiekować się mieszkańcami danego miasta, a umieszczenie anioła na tarczy herbowej było świadectwem zawierzenia tej opiece.

Artykuł

Polska heraldyka miejska jest bardzo bogata i zróżnicowana. Występują w niej m. in. symbole religijne, np. teologiczne, biblijne, maryjne, hagiograficzne jak i świeckie. W grobie religijnych wyróżnia się krzyż, którego kształty w godłach są bardzo zróżnicowane. Wśród wspomnianych symboli pojawiają się często wizerunki świętych – najczęściej są to patronowie miejscowości. Nie brak także postaci aniołów, w tym wyobrażenie Michała Archanioła oraz – w jednym przypadku – Gabriela Archanioła¹.

¹ Tematyka występowania symboli religijnych w polskiej heraldyce była wielokrotnie poruszana na łamach publikacji naukowych i popularno-naukowych. Odnośnie kwestii badawczych nad heraldyką miejską zob. J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne w polskich herbach miejskich* [w:] *Cnoty i wady. Społeczeństwo baroku po obu stronach Karpat*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 106-107.

Według teologii katolickiej aniołowie² to rozumne, tajemnicze istoty, stworzone przez Boga, które nie należą do świata ziemskiego, jednak kontaktują się z ludźmi i mają znaczący wpływ na ich zachowanie. W Piśmie świętym, zarówno na kartach Starego jak i Nowego Testamentu, przedstawiani są jako wysłannicy Boga, zwiastują i uosabiają Jego obecność, odgrywają znaczącą rolę w Bożym planie zbawienia. Służą Bogu i opiekują się ludźmi³. Są także aniołowie upadli, zwani szatanami, którzy działają na szkodę ludzi i przeszkadzają im w zbawieniu⁴.

Wśród aniołów szczególne miejsce zajmuje Michał (hebrajski termin „mikaël” znaczy „któż jak Bóg”) należący do chóru Archaniołów. Jego imię nawiązuje do buntu, który wznicił przeciwko stwórcy szatan. Michał z okrzykiem na ustach „któż jak Bóg” stanął na czele wiernych Bogu aniołów i pokonał przeciwnika. W Nowym Testamencie występuje dwukrotnie: w Liście św. Judy⁵ oraz w Apokalipsie św. Jana⁶.

W ikonografii zachodniej Michał Archanioł przedstawiany jest najczęściej w zbroi, jako uskrzydłony rycerz depczący smoka, który symbolizuje szatana, z lancą w dłoniach w chwili zadawania śmiertelnego ciosu smokowi. Głowę zdobi diadem – symbol książęcy lub złota opaska podtrzymująca włosy. Znane są także inne wyobrażenia archanioła, np. jako uskrzydłony rycerz z podniesionym mieczem w prawej ręce i tarczą w lewej, jako wojownik w tunice białej lub czerwonej, albo też jako uskrzydłony rycerz w srebrnym pancerzu z mieczem w prawej i wagą sprawiedliwości w lewej ręce⁷.

W niniejszym artykule ograniczono się jedynie do podania publikacji bezpośrednio odnoszących się do poruszanych zagadnień, świadomie rezygnując z prezentacji dotychczasowego stanu badań.

² Greckie wyrażenie „angelos” oznacza zwiastuna, posłańca. Zob. W. Łydka, *Aniołowie* [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 26.

³ Zob. K. Strzelecka, *Angelologia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 549-552; W. Łydka, *Aniołowie...*, s. 26.

⁴ Zob. W. Łydka, Szatan [w:] *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 279-280 (tamże bibliografia); G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1992, s. 32.

⁵ „Gdy zaś archanioł Michał tocząc rozprawę z diabłem spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział: «Pan niech cię skarci!»”. (Jud 9)

⁶ „I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie”. (Ap 12,7-9)

⁷ Zob. H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 2: D-G, Kraków 1997, s. 415.

W Kościele katolickim odbiera cześć wraz z archaniołami Rafałem i Gabrielem (29 września), podobnie jak Kościół syryjski, Kościół prawosławny wspomina go dwukrotnie (6 września i 9 listopada). Czczony jest także w judaizmie oraz przez mahometan. O szerokim kulcie Michała Archaniola w średniowieczu na polskich ziemiach świadczy m.in. znaczna liczba świątyń wznoszona w tym okresie pod jego wezwaniem.

Św. Michał Archanioł

Książę Aniołów widnieje w herbach następujących miast polskich: Białej Podlaskiej, Dolska, Kodnia, Łańcuta, Słomnik, Strzelina i Strzyżowa⁸. Ponadto jest elementem wielu herbów innych polskich miejscowości, gmin oraz powiatów⁹. Występuje w heraldyce zagranicznej, m. in. w herbie Brukseli, Kijowa, Księstwa Rusi, Ukrainy.

Herb Białej Podlaskiej przedstawia w polu czerwonym Michała Archaniola w zbroi srebrnej i aureoli złotej wprost z mieczem w prawicy złotym i wagą w lewicy złotą deptającego smoka zielonego (Il. 1)¹⁰. W niektórych współczesnych wersjach herbu miecz był srebrny¹¹. Herb nawiązuje do patrona właściciela ziem, na których położone jest miasto, mianowicie księcia Michała Kazimierza Radziwiłła, który w XVII wieku nadał miastu szereg przywilejów. Najstarsze wyobrażenia herbów pochodzą z pieczęci miejskich z połowy XVIII wieku.

Warto zwrócić uwagę na pozycję smoka w opisywanym herbie. W wersji znanej wybitnemu polskiemu heraldykowi Marianowi Gumowskiemu smok zwrócony był w lewo (heraldycznie), stał na łapach i miał uniesione skrzydło¹². W wersji używanej współcześnie smok także zwrócony jest w lewo, jednak leży na grzbiecie z łapami wyciągniętymi do góry¹³. Ponadto jego ogon oplata prawą nogę św. Michała Archaniola.

Współczesny herb – o czym informuje oficjalna strona internetowa Białej Podlaskiej – został przyjęty przez Radę Miejską 11 września 1997 roku w oparciu o dokumentację przygotowaną przez Polskie Towarzystwo Heraldyczne. Jak czytamy na wspomnianej stronie „Towarzystwo wpro-

⁸ Zob. M. Gumowski, *Pieczęcie i herby miast pomorskich*, Toruń 1939, s. 48, 76.

⁹ Dla przykładu można wymienić następujące miejscowości: Dokudów, Ornatowice, gminy: Miączyn (w herbie umieszczono jedynie skrzydła archaniola oraz płomienisty miecz), Ornontowice, Telatyn, Werbkowice, Zławieś Wielka i powiat wołomiński.

¹⁰ O atrybutach aniołów i archaniołów zob. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009.

¹¹ Por. M. Gumowski, *Herby miast polskich*, Warszawa 1960, s. 128; J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994, s. 8; J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 112-113.

¹² Por. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 128.

¹³ Por. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 8.

wadziło do herbu, na wniosek radnych, następujące zmiany i uzupełnienia: aureolę (wcześniej nie było), zbroję rycerską Michała Archaniola (wcześniej proponowano tunikę), zdynamizowanie postaci świętego (wcześniej był on statyczny)”¹⁴. Należy jednak sprostować informację odnośnie aureoli Księcia Aniołów. Znana M. Gumowskiemu wersja herbu, którego rysunek zamieścił w publikacji *Herby miast polskich* (Warszawa 1960, s. 128) posiada złotą aureolę. Także wersja herbu zamieszczona przez Andrzeja Plewako i Józefa Wanaga w *Herbarzu miast polskich* (Warszawa 1994, s. 8) przedstawia św. Michała Archaniola w złotej aureoli. Informacja o tym, że Michał Archaniol nie posiadał we wcześniejszej wersji herbu aureoli wydaje się być nie do końca prawdziwa. Może odnosi się do wersji herbu używanej w lokalnym środowisku. Zastrzeżenia można mieć także do tzw. „zdynamizowania postaci”. Porównując dostępne wersje herbów dostrzec można niemal identyczne ułożenie sylwetki świętego z niewielką różnicą w pozycji uniesienia rąk. Jedynie uwaga o zastąpieniu srebrnej szaty zbroją jest zasadna.

Zbliżonym do herbu Białej Podlaskiej jest herb Strzyżowa (Il. 2). Różni się kolorem tarczy oraz kilkoma szczegółami takimi jak układ skrzydeł Archaniola, pozycja miecza i jego barwa (metal) oraz ułożenie smoka. Podobieństwo wydaje się być raczej przypadkowe, gdyż odległość miejscowości i brak bezpośrednich związków wykluczają jakiejkolwiek zależności i wpływy. Współczesna wersja przedstawia w polu błękitnym Michała Archaniola wprost w zbroi srebrnej z mieczem w prawicy srebrnym i z wagą w lewicy srebrną depczącego smoka zielonego¹⁵.

W ubiegłych latach używano innych wersji. Jedna z nich przedstawia w polu błękitnym Michała Archaniola wprost w zbroi złotej i sukni czerwonej z mieczem w prawicy złotym i z wagą w lewicy złotą. Ponadto święty – w przeciwieństwie do innych wersji herbu – posiadał złotą aureolę¹⁶. Znanne jest wyobrażenie przedstawiające w polu błękitnym Michała Archaniola wprost w zbroi złotej z mieczem w prawicy srebrnym, z jęczmieniem i rękojeścią złotą, z wagą w lewicy złotą depczącego smoka czerwonego¹⁷. Wyobrażenie herbu nawiązuje do patrona pierwotnej miejscowej świątyni wzniesionej w I połowie XV wieku i czynnej jako miejsce kultu do początków XIX wieku. Wyobrażenia Michała Archaniola znajdowały się także na pieczęciach miejskich¹⁸.

¹⁴ *Herb miasta*, <http://www.bialapodlaska.pl/index.php?ps=19> [odczyt 15 VI 2014].

¹⁵ Zob. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 309; J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 213.

¹⁶ M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 309.

¹⁷ Zob. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 213.

¹⁸ Zob. Święto św. Michała – patrona Strzyżowa, <http://www.diecezja.rzeszow.pl/?q=node/283> [odczyt 17 VI 2014 r.].

Herb Dolska, miasta położonego w Wielkopolsce, przedstawia w polu błękitnym tarczy Michała Archaniola ze skrzydłami srebrnymi, w tunice srebrnej i zbroi złotej oraz aureoli złotej wprost z włócznią czarną skierowaną w dół w prawicy, stojącego na czerwonym smoku (Il. 3). W latach siedemdziesiątych używana była wersja herbu, na którym Michał Archanioł o twarzy koloru naturalnego ubrany był w srebrną (białą) powłóczyastą szatę, złotą włócznią przebijał paszczę smoka¹⁹. Statut Gminy Dolsk przyjęty przez Radę Miasta i Gminy Dolsk 26 lutego 2003 roku określił, iż „herbem Gminy jest św. Michał przebijający dzidą smoka. Barwy herbu, to kolory: biały, żółty, niebieski, czerwony i czarny”²⁰. W ten sposób powrócono do wyobrażenia herbu, którego używano w latach powojennych²¹. Należy zaznaczyć, że Michał Archanioł jest patronem kościoła parafialnego w Dolsku²², a najstarsze wyobrażenia herbu widnieją na pieczęciach miejskich z XVI wieku²³.

Zbliżonym ideowo do herbu Dolska jest herb Łañcuta. Przedstawia w polu czerwonym Michała Archaniola wprost w srebrnej tunice i aureoli złotej trzymającego oburącz włócznię złotą skierowaną ku paszczy smoka czarnego leżącego u stóp świętego (Il. 4). Przyjmuje się, że wyobrażenie herbu nawiązuje do najstarszych średniowiecznych pieczęci miejskich. Zauważyć należy, że miasto powstało w 1370 roku i otrzymało prawa miejskie od Kazimierza Wielkiego. Współcześnie używany herb zatwierdzony został w 1937 roku przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych²⁴. Zneane są jednak inne wersje herbu, m. in. z wyobrażeniem Michała Archaniola depczącego smoka²⁵.

Do powyższych herbów nawiązuje herb Płazowa, miejscowości położonej obecnie w powiecie lubaczowskim, która pod koniec XVIII lub na początku XIX wieku utraciła prawa miejskie. Miejski herb Płazowa przedstawiał w polu błękitnym Michała Archaniola wprost w zbroi srebrnej i aureolą złotą

¹⁹ Zob. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 42.

²⁰ Statut, § 6, <http://www.bip.dolsk.pl/index.php?dok=dok.statut> [odczyt 12 VI 2014 r.]. Graficzne wyobrażenie herbu dołączono w formie załącznika do Statutu.

²¹ Por. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 124.

²² Miejscowość swymi początkami sięga okresu kultury łużyckiej, w XI wieku znana była jako znacząca osada targowa, w I poł. XII wieku była własnością biskupów poznańskich, co potwierdzają bulle papieskie (m. in. Innocentego II z 1136 r.). Prawa miejskie uzyskała w 1359 roku z nadania Kazimierza Wielkiego. Obecny zachowany kościół pw. św. Michała Archaniola wzniesiono ok. 1460 r.; zapewne była to już kolejna miejska fara. Zob. Z. Szmidt, *Atrakcje turystyczne ziemi śremskiej*, Śrem 2001, s. 25-29; Tenże, *Powiat Śremski, przewodnik turystyczny*, Śrem 2010, s. 25-29.

²³ Por. M. Adamczewski, *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000, s. 330 (B. 126-129).

²⁴ Zob. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 113.

²⁵ M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 225.

tą trzymającego oburącz włócznie srebrną skierowaną ku paszczy smoka czarnego leżącego pod stopami świętego (Il. 5). Znana jest także wersja herbu z tarczą srebrną, na której znajdował się wizerunek świętego²⁶.

Miasto Płazów założone zostało w 1614 roku na prawie magdeburskim na mocy przywileju nadanego przez króla Zygmunta III Wazę, wówczas także wzniesiono drewnianą świątynię dedykowaną Michałowi Archaniołowi²⁷. Jako patron miejscowej świątyni święty trafił do lokalnej miejskiej heraldyki.

Odbiegającym od opisywanych wyżej jest herb Słomnik. Przedstawia w polu błękitnym Michała Archanioła wprost w zbroi srebrnej, z mieczem w prawicy srebrnym, z jęczmieniem, rękojeścią i głowicą złotą, z wagą w lewicy złotą (Il. 6 b). Powyższą wersję graficzną herbu opracował Alfred Znamierowski, a *Opracowanie historyczno-heraldyczne Miasta i Gminy Słomniki* sporządził Włodzimierz Chorązki. Projekt został przyjęty 31 sierpnia 2007 roku przez Radę Miejską w Słomnikach²⁸. Tym samym herb ten zastąpił poprzednie wyobrażenie, na którym Michał Archanioł przedstawiany był w powłóczystej szacie, niekiedy z mieczem złotym i innym ułożeniem wagi (Il. 5 a)²⁹. Najstarsze wyobrażenia herbowe miasta Słomnik znane są z pieczęci miejskich i wójtowskich datowanych na I połowę XVI wieku³⁰. Zapewne nawiązują do wezwania tamtejszej pierwotnej drewnianej świątyni parafialnej wzniesionej w 1335 roku z fundacji Kazimierza Wielkiego. Zastąpił ją nowy kościół wzniesiony w XVIII wieku pw. Bożego Ciała³¹.

Warto przytoczyć za W. Chorązkim uzasadnienie barw herbu Słomnik. „Błękit to kolor maryjny i niebiański, a także barwa pola tarczy herbu Leliwa, którym pieczętowały się liczne rody — właściciele klucza niedźwiedzkiego (od XIV wieku do roku 1945, m.in. rodu Tarnowskich i Wodzickich). Barwa błękitna to także kolor nieba, prawdy, lojalności, wierności, stałości i powietrza. Złoto (żółcień) symbolizuje Boski majestat, a także króla — jako

²⁶ Por. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 8, Warszawa 1887, s. 281.

²⁷ Por. Tamże, s. 281-282.

²⁸ Zob. *Symboli gminy*, <http://www.slomniki.pl/www/index.php/gmina/symbole-gminy> [odczyt: 10 VI 2014 r.].

²⁹ Por. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 202.

³⁰ Zob. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 300; J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 202; J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 113.

³¹ J. Plewako, J. Wanag (*Herbarz miast...*, s. 202) podaje, iż „herb jest związany z patronem miejscowego kościoła”. Należy uściślić, że nawiązywał do wezwania pierwotnej świątyni wzniesionej w I poł. XIV w. — zob. J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 114.

Pomazańca Bożego, objawienie Ducha Świętego oraz szlachetność. Srebro (biel) to symbol czystości, uczciwości, pokoju i wody”³².

Zbliżonym kompozycyjnie do herbu Słomnik jest herb Kodnia. Należy wyjaśnić, że Kodeń jako miasto został lokowany na prawie magdeburskim przez wojewodę witebskiego Jana (Iwana) Sapiehę (zm. 1571) w 1510 roku, co rok później potwierdził król Zygmunt I Stary (1467-1548). Sapiehowie ufundowali w Kodniu w 1530 roku cerkiew pw. św. Michała Archanioła, który stał się, obok Matki Bożej czczonej w lokalnym wizerunku, głównym patronem miasta. Wojny i powstania w XIX wieku spowodowały znaczną pauperyzację mieszkańców Kodnia, który ostatecznie w 1869 roku utracił prawa miejskie³³. Herb przedstawia polu błękitnym Michała Archanioła wprost w zbroi złotej i takimż mieczem w prawicy, w prawym górnym rogu tarczy herb Lis³⁴. Oczywistym jest, że kompozycja herbu nawiązuje do patrona miejscowej cerkwi (a równocześnie miasta) oraz rodu Sapiehów, którzy byli prawnymi założycielami i właścicielami miejscowości.

Odmiernym od wyżej opisywanych jest współcześnie używany herb Strzelina (nazwa historyczna: Strzelno, obecnie: Strzelin)³⁵. Na tarczy dwudzielnej w słup w polu prawym błękitnym Michał Archanioł wprost srebrny na obłoku srebrnym z mieczem w prawicy i z wagą w lewicy złotą, w polu złotym litera czarna S, przebita strzałą srebrną grotem ku górze (Il. 7)³⁶. Wyobrażenie Michała Archanioła, w przeciwieństwie do wyobrażeń wyżej opisywanych, nie posiada złotego nimbu, natomiast na jego głowie widnieje hełm. Zamieszczone w godle znaki nawiązują do wezwania dawnej miejskiej świątyni³⁷ oraz nazwy miejscowości i tradycji, według której

³² *Symbole gminy...*

³³ Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 8, z. 2: *Powiat Biała Podlaska*, red. K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006; B. Seniuk, *Cerkiew zamkowa Świętego Ducha w Kodniu i inne cerkwie fundacji Sapiehów. Aspekt budowlany i wyposażenie wnętrza* [w:] *Sapiehowie epoki Kodnia i Krasiczyna*, red. K. Stępnik, Lublin 2007, s. 281-293.

³⁴ W polu czerwonym rogacina dwa razy przekrzyżowana, srebrna. Zob. J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 177-178 (tamże literatura).

³⁵ Zob. Uchwała Nr XXXII/287/09 Rady Miejskiej Strzelina z 24 VI 2009 r. w sprawie uchwalenia Statutu Gminy Strzelin, par. 3, załącznik nr 2.

³⁶ Tarcza złota z motywem monogramu i strzały zostały wykorzystane do kompozycji herbu powiatu strzeleckiego jako tarcza sercowa.

³⁷ Pierwotną świątynię (w formie rotundy) w Strzelnie wzniesiono w 1150 r. pw. św. Gotarda. Kościół pw. św. Michała Archanioła wzniesiono w późniejszym okresie; uległ zniszczeniu w III 1945 r. podczas szturm miasta przez oddziały sowieckie. Zob. J. Czachorowski, *Historia Strzelina*, <http://www.strzelin.pl/Historia.html> [odczyt 27 V 2014 r.].

wykonywanie łuków i strzał przez mieszkańców dało miejscowości nazwę „Strzelin”³⁸.

Powyższy herb znany jest w kilku wersjach. I tak, na przykład, Michał Anioł przedstawiany jest w złotej zbroi, mieczem, którego rękojeść i jelec są złote, podobnie jak i waga. Hełm zwieńczony jest złotą chorągiewką. W polu lewym złotym widnieje natomiast czarna strzała, a monogram nazwy miasta jest koloru niebieskiego³⁹. Autorowi opublikowanych w 1960 roku *Herbów miast polskich* Marianowi Gumowskiemu znana była wersja przedstawiająca w polu błękitnym Michała Archanioła wprost w zbroi złotej i sukni czerwonej z mieczem w prawicy złotym i z wagą w lewicy złotą. Głowę świętego wieńczyła złota aureola⁴⁰. Herb ten jest tożsamym z opisywanym wyżej herbem Strzyżowa (por. Il. 2). Mieszkańcom Strzelina znany jest także herb przedstawiający w tarczy monogram nazwy miasta przeszłego strzałą, który – prawdopodobnie – pochodzi ze zburzonego podczas działań wojennych w marcu 1945 roku w ratusza miejskiego. W październiku 1980 roku podczas zjazdu absolwentów Liceum Ogólnokształcącego im. M. Curie-Skłodowskiej w Strzelinie został umieszczony przed budynkiem szkoły i uroczystie odsłonięty jako obelisk upamiętniający 35 rocznicę powstania placówki. W 1995 roku został przeniesiony na nowe miejsce⁴¹.

Po przedstawieniu herbu Strzelina warto przybliżyć herb miejscowości Mieścisko (Il. 8), położonej w powiecie wągrowieckim. Miasto o tej nazwie powstało w 1474 roku dzięki nadaniu prawa magdeburskiego przez króla Kazimierza Jagiellończyka. Niestety, miasto nigdy nie rozwinęło się gospodarczo; nie pomogły nadania i przywileje kolejnych królów polskich od Stefana Batorego po Jana III Sobieskiego. Ostatecznie, w 1934 roku Mieścisko utraciło prawa miejskie. Herb Mieściska znany z wyobrażeń pieczętnych z XVII wieku, przedstawiał na tarczy dwudzielnej w słup w polu prawym czerwonym półorla srebrnego, w polu niebieskim Michała Archanioła wprost w szacie srebrnej z trzymającego oburącz włócznię srebrną przebijającą paszczę smoka czarnego leżącego pod stopami świętego. Zamieszczony w herbie wizerunek Michała Archanioła nawiązywał do patrona miejscowej świątyni. Obecnie herb Mieścisk został przyjęty jako herb Gminy Mieściska⁴².

Kolejnym miastem, w herbie którego widnieje Michał Archanioł, jest Sanok. Początki osady sięgają IV wieku przed Chrystusem, co potwierdzają

³⁸ J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 115.

³⁹ Por. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 212.

⁴⁰ Zob. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 309.

⁴¹ Za: *Strzelin*, <http://dolny-slask.org.pl/3919413,foto.html> [odczyt 27 V 2014 r.].

⁴² Zob. *Mieścisko*, http://www.miescisko.nowoczesnagmina.pl/?p=document&action=save&id=996&bar_id=1369 [odczyt 15 VI 2014 r.].

wyniki badań archeologicznych. W II wieku i w okresie późniejszym Sanok był znaczącym grodem; jego rola jako miasta umocniła się w X/XI wieku. Średniowieczny przywilej lokacyjny nadał dla Sanoka w 1339 roku książę małoruski Jerzy II. Zapewne w tym okresie wzniesiono w mieście świątynię pw. św. Michała Archanioła⁴³. Jego wizerunek jako patrona parafii trafił do herbu miejskiego. W XVI wieku herb wzbogacono o pole prawe, w którym umieszczono herb Sforzów⁴⁴. Powodem było objęcie przez Bonę Sforzę (1494-1557) – żonę króla Zygmunta Starego – zamku w Sanoku⁴⁵. Zapewne w tym samym okresie dodano trzecie pole z wyobrażeniem herbu Polski. Interesującym nas jest dolne pole prawe (błękitne), na którym widnieje depczący szatana św. Michał Archanioł w białej szacie i złotej aureoli, z mieczem ognistym w prawej ręce i łańcuchem w lewej, na którym trzyma pokonanego szatana (Il. 9)⁴⁶.

Gabriel Archanioł

Powyżej przedstawiono wizerunki Michała Archanioła występującego w herbach miast polskich. W herbie Supraśla, przedstawiającego scenę Zwiastowania, zamieszczono wyobrażenie kolejnego znanego z imienia Archanioła – Gabriela (hebr. mąż Boży, wojownik Boży, mąż silny Bogiem). Według tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej Gabriel wraz z Michałem i Rafałem należy do grona archaniołów i sprawuje władzę nad rajem⁴⁷. Jego imię występuje Starym Testamencie w Księdze Daniela (Dn 8, 13-26; 9, 21-22) oraz na kartach Nowego Testamentu w Ewangelii św. Łukasza (1, 19, 26) jako zwiastujący narodzenie Jana Chrzciciela i Jezusa⁴⁸. W iko-

⁴³ Sanok doczekał się wielu opracowań dotyczących jego dziejów. Z najważniejszych należy wymienić pracę zbiorową: *Sanok. Dzieje miasta*, red. F. Kyrk, Kraków 1995 oraz publikację: E. Zając, *Szkice z dziejów Sanoka*, Sanok 1998.

⁴⁴ Szerzej na temat herbu Sforzów zob. A. Bazzi, *Per la storia dello stemma del Ducato di Milano*, „Arte Lombarda”, 1983, nr 65, s. 83-88.

⁴⁵ Zob. S. Stefański, *Sanok i okolice. Przewodnik turystyczny*, Sanok 1991, s. 37-38.

⁴⁶ Zob. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 292; J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 192; J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 114-115.

⁴⁷ Zob. J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de Símbolos y Mitos*, Madrid 1971, s. 218; F. Szulc, *Gabriel* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 788; H. Krauss, *Kleines Lexikon der Engel. Von Ariel bis Zebaoth*, München 2001, s. 119-121.

⁴⁸ „Za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan, imieniem Zachariasz, z oddziału Abiasza. Miał on żonę z rodu Aarona, a na imię było jej Elżbieta. Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich. Nie mieli jednak dziecka, ponieważ Elżbieta była niepłodna; oboje zaś byli już posunięci w latach.

Kiedy w wyznaczonej dla swego oddziału kolei pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, jemu zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł los, żeby wejść do przy-

nografii chrześcijańskiej przedstawiany jest w postaci uskrzydlonego młodzieńca z lilią w dłoni.

Obecna wersja herbu Gminy Supraśl została przyjęta w 2003 roku decyzją tamtejszej Rady Miejskiej. Przedstawia w polu srebrnym Gabriela Archaniola w tunice czerwonej i płaszczu błękitnym płaszczu zwróconego w lewo z prawicą wyciągniętą przed siebie i trzymającego w lewicy lilię oraz Maryję wprost w sukni niebieskiej i płaszczu czerwonym z księ-

bytku Pańskiego i złożyć ofiarę kadzenia. A cały lud modlił się na zewnątrz w czasie kadzenia. Naraz ukazał mu się anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia. Przeraził się na ten widok Zachariasz i strach padł na niego. Lecz anioł rzekł do niego: «Nie bój się Zachariaszu! Twoja prośba została wysłuchana: żona twoja Elżbieta urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan. Będzie to dla ciebie radość i wesele; i wielu z jego narodzenia cieszyć się będzie. Będzie bowiem wielki w oczach Pana; wina i sycery pic nie będzie i już w łonie matki napełniony będzie Duchem Świętym. Wielu spośród synów Izraela nawróci do Pana, Boga ich; on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom, a nieposłusznych – do usposobienia sprawiedliwych, by przygotować Panu lud doskonały». Na to rzekł Zachariasz do anioła: «Po czym to poznam? Bo ja jestem już stary i moja żona jest w podeszłym wieku». Odpowiedział mu anioł: «Ja jestem Gabriel, który stoję przed Bogiem. A zostałem posłany, aby mówić z tobą i oznajmić ci tę wieść radosną. A oto będziesz niemy i nie będziesz mógł mówić aż do dnia, w którym się to stanie, bo nie uwierzyłeś moim słowom, które się spełnią w swoim czasie». Lud tymczasem czekał na Zachariasza i dziwił się, że tak długo zatrzymuje się w przybytku. Kiedy wyszedł, nie mógł do nich mówić, i zrozumieli, że miał widzenie w przybytku. On zaś dawał im znaki i pozostał niemy. A gdy upłynęły dni jego posługi kapłańskiej, powrócił do swego domu.

Potem żona jego, Elżbieta, poczęła i pozostawała w ukryciu przez pięć miesięcy. «Tak uczynił mi Pan – mówiła – wówczas, kiedy wejrzał łaskawie i zdjął ze mnie hańbę w oczach ludzi».

W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, ».

Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. Lecz anioł rzekł do Niej: «Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca». Na to Maryja rzekła do anioła: «Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?» Anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym. A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego». Na to rzekła Maryja: «Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!»

Wtedy odszedł od Niej anioł". (Łk 1, 5-37)

gą w lewicy. Powyższy herb nawiązuje do pierwszego z wezwań miejskiego męskiego monasteru prawosławnego fundowanego w końcu XV wieku i kultu maryjnego, z którego słynie ziemia supraślska⁴⁹.

Wyobrażenia wspomnianego archanioła odnaleźć można także w polskiej heraldyce gminnej⁵⁰.

Aniołowie

Obok wyobrażeń Michała Archanioła i Gabriela Archanioła w wielu herbach miast polskich widnieją aniołowie, m.in. w herbach Barczewa, Dobroszowa, Głubczyc, Pragi (obecnie dzielnicy Warszawy), Twardogóry oraz Zawidowa.

Współczesny herb Barczewa przedstawia w polu błękitnym postacie dwóch aniołów wprost srebrnych ze skrzydłami złotymi trzymających oburącz infułę złotą (Il. 11)⁵¹. We współcześnie używanym herbie aniołowie unoszą się nad zielonym wzgórzem⁵². W dawniejszych wyobrażeniach aniołowie posiadali srebrne skrzydła; na tarczy nie widniało zielone wzgórze⁵³. Najstarsze wizerunki herbu zachowały się na miejskich pieczęciach datowanych na XIV wiek. Herb Barczewa nawiązuje do założenia miasta przez biskupa warmińskiego Jana II Stryprocka (ok. 1300-1373) i nadania przez niego praw miejskich 4 lipca 1364 roku.

Wyobrażenie aniołów znajduje się w herbie Pragi – miasta położonego na prawy brzegu Wisły, które w 1971 roku zostało włączone w granice administracyjne Warszawy⁵⁴. Rozbudowany znacznie herb przedstawia unoszony przez anioły Dom Świętej Rodziny z Nazaretu, nad którym widoczny jest wizerunek Matki Bożej Loretańskiej. Jest to nawiązanie do cudownego przeniesienia Santa Casa z Nazaretu do Dalmacji (1291), a po 3 latach na teren Italii z powodu zajęcia Ziemi Świętej przez muzułmanów. Należy dodać, że na terenach Rzeczypospolitej od XVII do XVIII wieku wzniesiono kilka kopii Domku Loretańskiego oraz kilkadziesiąt kaplic loretańskich⁵⁵. Jedną z kopii Domków była świątynia wzniesiona na Pradze przez jej właściciela biskupa Michała Działyńskiego (zm. 1657) – sufragana warmiń-

⁴⁹ A. Radziukiewicz, *Cerkiew Błahowieszczeńska ma 500 lat*, „Przegląd Prawosławny” 2011, nr 3 (309).

⁵⁰ Wyobrażenia Gabriela Archanioła występuje m. in. w herbie Gminy Gać.

⁵¹ J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 115.

⁵² Wzór herbu zamieszczono w załączniku nr 2 do Statutu Barczewa.

⁵³ Por. M. Gumowski, *Herby miast...*, s. 162.

⁵⁴ Więcej o historii Pragi zob. *Warszawskiej Pragi dzieje dawne i nowsze*, Warszawa 2006.

⁵⁵ Szerzej o kulcie Matki Bożej Loretańskiej na ziemiach polskich zob. J. Marecki, *Domek Loretański przy klasztorze kapucynów w Krakowie* [w:] „Studia Franciszkańskie”, 5 1992, s. 253-287.

skiego, a następnie ordynariusza kamienieckiego⁵⁶. Poniżej Domku w herbie Pragi umieszczono herb Ogończyk, który używali Działyńscy, atrybuty patronów diecezji kamińskiej – św. Piotra i św. Pawła oraz insygnia biskupie założyciela Pragi. Umieszczone w dolnej części gałązki laurowe nawiązują do Loreto, gdzie na jednym ze wzgórz porastającym drzewkami laurowymi aniołowie mieli złożyć Święty Domek⁵⁷.

Interesującym jest herb Dobroszyc (niem. Juliusburg), miejscowości założonej w 1676 roku, położonej w powiecie oleśnickim, która w okresie międzywojennym utraciła prawa miejskie⁵⁸. Zachowało się kilka wersji herbów pochodzących z XIX wieku. Jedna z najpopularniejszych wersji przedstawia w polu czerwonym mury miejskie srebrne z blankowaniem i dwoma basztami z oknami i otworami strzelniczymi, w murze brama z gałązką winogrona (niekiedy także kiść winogron), nad murem uskrzydłone putto srebrne. W innych wersjach herbu, często o zmienionej kolorystyce⁵⁹, putto umieszczane nad tarczą. W jednej z wersji rolę anioła sprowadzono do funkcji trzymacza.

Zbliżonym do powyższego jest herb Twardogóry (niem. Festenberb), miasta również położonego w powiecie oleśnickim. Miasto zostało założone w 1293 roku z nadania księcia głogowskiego Henryka III (ok. 1260-1309)⁶⁰.

Herb Głubczyc przedstawia na tarczy dzielonej w pas w polu czerwono-złotym anioł wprost srebrny z szarfami błękitnymi skrzyżowanymi na piersiach i gwiazdą złotą nad głową, z tarczą herbową czerwoną w prawicy z białym lwem skierowanym w lewą stronę, stojącym na tylnych łapach, z dwoma ogonami, otwartą paszczą i złotą koroną na głowie, i raczą herbową błękitną z trzema białymi bosakami skierowanymi od środka. Zbliżony do powyższej był herb używany w okresie przedwojennym, gdy miasto należało administracyjnie do Niemiec. Współcześnie używana wersja została przyjęta uchwałą Rady Miasta w 1995 roku⁶¹. Niekiedy anioł trzymający tarcze utożsamiany jest z Michałem Archaniołem⁶².

⁵⁶ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 54.

⁵⁷ Por. *Herb Pragi*, <http://www.twoja-praga.pl/praga/historia/1902.html> [odczyt 14 VI 2014 r.].

⁵⁸ Zob. *Słownik geograficzno-krajoznawczy Polski*, Warszawa 1983, s. 136; *Juliusburg*, http://www.gca.ch/Genealogie/Oels/Seite_Juliusburg.htm#Juliusburg_1:%20Einwohner [odczyt 115 V 2014 r.].

⁵⁹ M. in. można odnaleźć herby, na których srebrne putta mają złożone pióra skrzydeł oraz włosy, w innych występują tarcze błękitne lub srebrne, a w bramie drzwi z widocznymi zawiasami i klamką.

⁶⁰ Zob. *Słownik geograficzny...*, t. 12, Warszawa 1892, s. 679.

⁶¹ Zob. Uchwała Rady Miejskiej Nr XV/174/95 z dnia 23 XI 1995 r.

⁶² Por. K. Maler, *Herb Głubczyc* [w:] *Kalendarz Głubczycki '95*, Głubczyce 1995, s. 170.

Interesującym w swej kompozycji jest herb Zawidowa, który prawa miejskie otrzymał w 1369 roku⁶³. Przedstawia w polu złotym mur blankowany czerwony z tarczą złotą i porożem jelenim czerwonym, ponad którym anioł wprost srebrny z opaską złotą na głowie z kielichem w prawicy złotym, z lilią w lewicy złotą. Nie jest znana geneza herbu. W wielu opracowaniach pojawia się informacja, iż ponad murem widnieje Michał Archanioł⁶⁴. Nie wydaje się być słuszną, bowiem trzymane w rękach atrybuty (kielich oraz heraldyczna lilia) nie są jego atrybutami⁶⁵. Należałoby identyfikować postać jako anioła. Dodać należy, że umieszczony na tle muru herb jest znakiem rodowy rodziny Bibersteinów – właścicieli miasta⁶⁶. Początki miasta sięgają XIII wieku, w 1278 roku miasto nabył Rulek von Biberstein, w rękach tegoż rodu pozostawały do 1558 roku, kiedy to nabył je baron Fryderyk von Raedern po śmierci Krzysztofa von Biberstein (zmarłego 7 lat wcześniej). Powstanie herbu należy więc datować na okres pomiędzy rokiem 1278 a 1558.

Warto na zakończenie powyższych rozważań wspomnieć o herbach miast, w których wyobrażenie anioła nie widnieje jako godło, lecz zostało wykorzystane jako trzymacz. Trzymający tarcze anioł uosabiał opiekę Bożą nad miastem, ochronę przed złem, niebezpieczeństwami i działaniem złego ducha, chronił od pożarów, powodzi, moru i nieprzyjaciół⁶⁷. Tak jest w przypadku herbu Bierutowa (Il. 16)⁶⁸, Murowanej Gośliny (Il. 17)⁶⁹ – herbu

⁶³ Po zakończeniu działań wojennych w 1945 r. i przejęciu administracji przez władze polskie miejscowość nie została zaliczona do miast; prawa miejskie uzyskała w 1969 r. Zob. *Zawidów – Seidenberg*, <http://kwiaty.fm.interia.pl/index3.htm> [odczyt 15 VI 2014 r.].

⁶⁴ Por. *Zawidów – Seidenberg*, <http://kwiaty.fm.interia.pl/index3.htm> [odczyt 15 VI 2014 r.].

⁶⁵ Zob. J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast...*, s. 262; por. J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne...*, s. 115.

⁶⁶ W polu złotym róg jeleni czerwony o pięciu sękach w słup. Na temat herbu Bibersteinów zob. L. Białkowski, *Ród Bibersteinów a ród Momotów godła jeleniego Rogu w wiekach XIV-XVI*, Lublin 1948; A. Znamierowski, *Herbarz rodowy*, Warszawa 2004, s. 90.

⁶⁷ Por. W. Strzyżewski, *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorza Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999.

⁶⁸ W polu czerwonym trzy zakrzywione haki srebrne pierścieniem, pomiędzy którymi trzy sześcioramiennie gwiazdy złote. O historii herbu Bierutowa zob. *Zagadka herbu Bierutowa używanego przed 1945 r.*, http://www.olesnica.nienaltowski.net/Herb_Bierutowa_zagadka.htm [odczyt 16 VI 2014 r.].

⁶⁹ W polu błękitnym pas srebrny w lewo skos, na nim trzy czerwone róże. Zob. J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa...*, s. 112-114 (tamże literatura). Szerzej o herbie miasta Murowana Goślina zob. J. Bąk, *Herb, flaga, hejnał*, <http://www.murowana-goslina.com/ogminie/herb.php#symbolika> [odczyt 19 VI 2014 r.].

datowanego na XVIII wiek, Torunia (Il. 18)⁷⁰ oraz niektórych wersji herbu Rogowa⁷¹. Anioł podtrzymujący tarczę herbu Torunia w prawej dłoni dzierży złoty klucz. Istnieje kilka wersji herbów. Obecnie w użyciu jest wersja przyjęta w 1936 roku⁷². Przedstawienie anioła jako „trzymacza” tarczy herbowej nie jest specyfiką polskiej heraldyki. Podobne wyobrażenia znajdujemy np. w heraldyce słowackiej (herb Koszyc, Bańskiej Bystrzycy, Bardejowa, Dobšina).

* * *

Zaprezentowany w powyższym artykule przegląd polskich herbów miejskich z wyobrażeniami aniołów miał na celu dwojakie zadanie. Po pierwsze, ukazać fakt ich istnienia, dokonać pewnego rodzaju skatalogowania oraz podjąć próbę weryfikacji przedstawień treści ideowych, a po drugie zwrócić uwagę na powody umieszczania postaci aniołów na tarczach heraldycznych jak i w roli trzymaczy.

Nawet pobieżna analiza herbów z wyobrażeniami aniołów, w tym Michała Archanioła i Gabriela Archanioła, występującymi w polskiej heraldyce miejskiej wskazują na fakt przeobrażeń dokonujących się na przestrzeni dziejów. Nie może to dziwić, bowiem heraldyka miejska, podobnie jak kościelna, jest ciągle żywa i zmienna w zależności od warunków politycznych, społecznych kulturowych, a nawet gospodarczych. Zauważyć też należy, że elementy religijne w herbach miejskich wskazują na fakt, iż krąg kultury europejskiej, w którą przecież wpisuje się także kultura polska, jest ściśle związany z chrześcijaństwem. Pierwiastki religijne, takie nawet jak herby o tematyce angelologicznej, nieprzerwanie wnikają w nasze życie prywatne, rodzinne, zawodowe oraz społeczne i towarzyszą nam w codziennym życiu.

⁷⁰ W polu srebrnym czerwone mury miejskie z blankowaniem i trzema basztami; w skrajnych basztach otwory strzelnicze czarne, w murze brama z podwojami złotymi i okuciem złotym, lewa połowa podwoi otwarta, w otwartej połowie bramy brona srebrna podniesiona, otwór bramy czarny. Szerzej o herbie miejskim Torunia zob. K. Ciesielska, *Herb, pieczęcie i barwy Torunia*, Toruń 1998.

Znane są także kompozycje przedstawiające herby Torunia (zwanego niekiedy Starym Miastem Toruniem) i Nowego Miasta Torunia podtrzymywane przez anioła – zob. fasada Domu Gutenberga przy ul. Świętej Katarzyny 4 w Toruniu.

⁷¹ Współczesny herb przedstawia polu czerwonym dwie łódzie złote, ponad nimi dwa ukośnie skrzyżowane wiosła piórami do góry, pomiędzy którymi trzy gwiazdy srebrne. Znana jest czarno-biała wersja herbu z XIX wieku, na którym przedstawiono jedną łódź, w której dwa skrzyżowane wiosła piórami do góry, a powyżej trzy gwiazdy w słup. Tarczę herbową umieszczono w kartuszu, ponad którym widnieje uskrzydłone putto – zob. *Słownik geograficzny...*, t. 9, Warszawa 1888, s. 668.

⁷² Zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 2 lipca 1936 r. w sprawie zatwierdzenia herbu Miasta Torunia (M.P. z 1936 r. Nr 161, poz. 292).

Bibliografia

Opracowania

- M. Adamczewski, *Heraldyka miast wielkopolskich do końca XVIII wieku*, Warszawa 2000.
- A. Bazzi, *Per la storia dello stemma del Ducato di Milano*, „Arte Lombarda”, 1983, nr 65.
- J. Bąk, *Herb, flaga, hejnał*, <http://www.murowana-gosolina.com/ogminie/herb.php#symbolika> [odczyt 19 VI 2014 r.].
- L. Białkowski, *Ród Bibersteinów a ród Momotów godła jeleniego Rogu w wiekach XIV-XVI*, Lublin 1948.
- K. Ciesielska, *Herb, pieczęcie i barwy Torunia*, Toruń 1998.
- G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Zwierzły słownik teologiczny*, Kraków 1992.
- J. Czachorowski, *Historia Strzelina*, <http://www.strzelin.pl/Historia.html> [odczyt 27 V 2014 r.].
- H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 2: D-G, Kraków 1997.
- M. Gumowski, *Herby miast polskich*, Warszawa 1960.
- M. Gumowski, *Pieczęcie i herby miast pomorskich*, Toruń 1939.
- Herb miasta*, <http://www.bialapodlaska.pl/index.php?ps=19> [odczyt 15 VI 2014].
- Herb Pragi*, <http://www.twoja-praga.pl/praga/historia/1902.html> [odczyt 14 VI 2014 r.].
- Juliusburg*, http://www.gca.ch/Genealogie/Oels/Seite_Juliusburg.htm#Juliusburg_1:%20Einwohner [odczyt 115 V 2014 r.].
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 8, z. 2: Powiat Biała Podlaska, red. K. Kolenko-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006.
- H. Krauss, *Kleines Lexikon der Engel. Von Ariel bis Zebaoth*, München 2001.
- W. Łydka, *Aniołowie* [w:] *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985.
- W. Łydka, *Szatan* [w:] *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 279-280.
- K. Maler, *Herb Głubczyc* [w:] *Kalendarz Głubczycki '95*, Głubczyce 1995.
- J. Marecki, *Domek Loretański przy klasztorze kapucynów w Krakowie* [w:] „Studia Franciszkańskie”, 1992, nr 5, s. 253-287.
- J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009.
- J. Marecki, *Wyobrażenia hagiograficzne w polskich herbach miejskich* [w:] *Cnoty i wady. Społeczeństwo baroku po obu stronach Karpat*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007.
- Mieścisko*, http://www.miescisko.nowoczesnagmina.pl/?p=document&action=save&id=996&bar_id=1369 [odczyt 15 VI 2014 r.].
- P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
- J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de Símbolos y Mitos*, Madrid 1971.
- J. Plewako, J. Wanag, *Herbarz miast polskich*, Warszawa 1994.

- A. Radziukiewicz, *Cerkiew Błahowieszczeńska ma 500 lat*, „Przegląd Prawosławny” 2011, nr 3 (309).
- Sanok. *Dzieje miasta*, red. F. Kyrk, Kraków 1995.
- B. Seniuk, *Cerkiew zamkowa Świętego Ducha w Kodniu i inne cerkwie fundacji Sapiarów. Aspekt budowlany i wyposażenie wnętrz* [w:] *Sapiarowie epoki Kodnia i Krasiczyna*, red. K. Stępnik, Lublin 2007, s. 281-293.
- Słownik geograficzno-krajoznawczy Polski*, Warszawa 1983.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 8, Warszawa 1887; t. 9, Warszawa 1888; t. 12, Warszawa 1892.
- S. Stefański, *Sanok i okolice. Przewodnik turystyczny*, Sanok 1991.
- K. Strzelecka, *Angelologia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 549-552.
- Strzelin, <http://dolny-slask.org.pl/3919413,foto.html> [odczyt 27 V 2014 r.].
- W. Strzyżewski, *Treści symboliczne herbów miejskich na Śląsku, Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim do końca XVIII wieku*, Zielona Góra 1999.
- Symbole gminy*, <http://www.slomniki.pl/www/index.php/gmina/symbole-gminy> [odczyt: 10 VI 2014 r.].
- Z. Szmidt, *Atrakcje turystyczne ziemi śremskiej*, Śrem 2001.
- Z. Szmidt, *Powiat Śremski, przewodnik turystyczny*, Śrem 2010.
- F. Szulc, *Gabriel* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 788.
- J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993.
- Święto św. Michała – patrona Strzyżowa, <http://www.diecezja.rzeszow.pl/?q=node/283> [odczyt 17 VI 2014 r.].
- Warszawskiej Pragi dzieje dawne i nowe*, Warszawa 2006.
- Zagadka herbu Bierutowa używanego przed 1945 r.*, http://www.olesnica.nienaltowski.net/Herb_Bierutowa_zagadka.htm [odczyt 16 VI 2014 r.].
- E. Zając, *Szkice z dziejów Sanoka*, Sanok 1998.
- Zawidów – Seidenberg*, <http://kwiaty.fm.interia.pl/index3.htm> [odczyt 15 VI 2014 r.].
- A. Znamierowski, *Herbarz rodowy*, Warszawa 2004.

Źródła

- Statut*, § 6, <http://www.bip.dolsk.pl/index.php?dok=dok.statut> [odczyt 12 VI 2014 r.].
- Uchwała Rady Miejskiej Nr XV/174/95 z dnia 23 XI 1995 r.
- Uchwała Nr XXXII/287/09 Rady Miejskiej Strzelina z 24 VI 2009 r. w sprawie uchwalenia Statutu Gminy Strzelin.
- Zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 2 lipca 1936 r. w sprawie zatwierdzenia herbu Miasta Torunia (M.P. z 1936 r. Nr 161, poz. 292).

Ilustracje



Il. 1. Herb Białej Podlaskiej.



Il. 5. Herb Płazowa.



Il. 8. Herb Mieściska.



Il. 2. Herb Strzyżowa.



Il. 6. Herby Słomnik:
a/wersja dawna; b/
wersja współczesna.



Il. 9. Herb Sanoka.



Il. 3. Herb Dolska.



Il. 10. Herb Supraśla.



Il. 4. Herb Łańcuta.



Il. 7. Herb Strzelina.



Il. 11. Herb Barczewa.



Il. 12. Herb Pragi.



Il. 16. Herb Bierutowa.



Il. 13. Herb Dobroszyc.



Il. 17. Herb
Murowanej Gośliny.



Il. 14. Herb Głubczyc.



Il. 18. Herb Torunia.



Il. 15. Herb Zawidowa.

Symbole mariologiczne zaczepnięte ze świata przyrody

cz. 1 – Niepokalanie Poczęta Dziewica, Pokorna Służebnica

LUCYNA ROTTER

The Pontifical University of John Paul II, Kraków

Abstract: These considerations show how rich is the world of plants illustrating the virtues of Mary Immaculate. The mariological symbolism is particularly fond of flowers. Their beauty, delicacy and taste perfectly reveal the fullness of grace of Mother of the Redeemer. In iconography, literature, poetry and folk custom there is, however, a number of other mariological symbols borrowed from the world of flora, fauna, minerals. The symbols depicting the Immaculate Conception are shown in this paper.

Key words: semiology, symbolism, mariology

Symbolika florystyczna to jedna z bardziej rozbudowanych form przekazu pozawerbalnego w każdej cywilizacji i kulturze. Zapewne jednym z powodów tak powszechnego wykorzystywania roślin w przekazie semantycznym była i jest ich bliskość i niemal stały z nimi kontakt człowieka. Rośliny bowiem towarzyszą człowiekowi przez całe życie zapewniając pokarm, medykamenty, schronienie, okrycie a także doznania estetyczne. Kultura chrześcijańska nie jest w tej mierze odosobniona. Poprzez znaki i symbole zaczepnięte ze świata flory ukazywane są treści pasyjne, eucharystyczne, hagiograficzne, ecclesiologiczne itd.

Kwiaty, zioła w ogóle rośliny, zwykle kojarzą się z pięknem, dobrem i całym wachlarzem pozytywnych emocji i odczuć. Nie należy się więc dziwić, że dla uzmysłowienia ogółowi wiernych wewnętrznego piękna Maryi, symbole florystyczne posiadały szerokie zastosowanie. Przesłanki dla szukania w roślinach analogii dla ukazania cnót Niepokalanej nasuwała Biblia i jej retoryka. Także zmysł wiary Ojców Kościoła oraz pisarzy średniowiecznych pozwalał większości szlacheckich gatunków flory odnosić do Matki Boga. Możemy w rezultacie wymienić kilkadziesiąt rodzajów drzew, kwiatów, zbóż i innych roślin związanych z symboliką mariologiczną. Pewne formy symbolicznego przekazu wyprowadzić można także

z maryjnej pobożności ludowej i tradycyjnych praktyk paraliturgicznych lub wręcz na poły zabobonno magicznych¹.

Wymiar mistyczny, a zarazem intymna strona przymiotu dziewictwa Niepokalanej nie pozwala na dosłowność w przekazie. Dla ukazania tajemnicy Niepokalano poczęcia i zachowania czystości doskonale nadawały się symbole florystyczne. Jednym z najbardziej powszechnych symboli czystości jest lilia. Już w kulturach starożytnych lilia ze względu na swą świetlistą biel oznaczała wszystko co dziewicze, niewinne i czyste. Adopcja symboli przenikających z kultury do kultury i z religii do religii jest kwestią dość oczywistą. Czasem adoptowany symbol nie zmienia nawet swojego aspektu znaczeniowego. Tak miało to miejsce w wypadku lilii. W kulturze chrześcijańskiej jak odniesienie do nieskazitelnej czystości wyobrażała przede wszystkim Matkę Bożą². Do wykorzystania lilii jako symbolu maryjnego podstawy można znaleźć także w tekstach Pisma Świętego. W Pieśni nad Pieśniami czytamy: *Jak lilia pośród cierni tak przyjaciółka moja, tak przyjaciółka moja pośród dziewcząt* (Pnp 2, 2). Na wschodzie powszechnym jest widok dziko rosnących lilii na zboczach pośród ciernistymi krzewami, stąd skojarzenie autora tekstu biblijnego³. Skojarzenie to w konsekwencji zaczęto odnosić do Marii Niepokalanej, która mimo, że żyła pośród grzesznej ludzkości nie została skażona jakimkolwiek grzechem, nawet pierworodnym. Podobnie lilia mimo że rośnie w nieprzychylnym otoczeniu cierni

¹ L. Rotter, *Rośliny – symbole, inspiracje czy pokarm. Znaczenie roślin w kulturze ludowej* [w:] *Znak, symbol a rytuał w tradycjach a prejavoch l'udovej zbožnosti*, red. P. Tirpák. P. Borza, Prešov 2013, s. 121–140; D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 217–222; B. Ogrodowska, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa 2007, s. 25, 33; *Małopolska – czas ludzi*, red. K. Bik, Kraków 2009, s. 99 – 101; H. Szymanderska, *Polskie tradycje świąteczne*, Warszawa 2003, s. 298–303; J. Smosarski, *Oblicza świąt*, Warszawa 2005, s. 199 – 205; M. Petro, *Wýznam rastlin a ich produktov v litugickom roku v Greckokatolickej cirkvi na Slovensku*, [w:] *Ogród Pana*, red. J. Brusilo, Kraków 2010, s. 48.

² S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce. Motywy, mity, legendy w malarstwie i sztuce*, Warszawa 2001, s. 142; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2006, s. 229; J. Tresidder, *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa 2001, s. 94; M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s. 71.

³ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 188; L. Rotter, *Pierwowzory i symbolika przedstawień Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny*, [w:] *Maria Immaculata 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2004, s. 97–116; L. Rotter, *Biblijne pochodzenie symboli związanych z przedstawieniami w sztuce Matki Bożej Niepokalanej Poczętej*, „*Studia Catholica Podoliae*”, nr 3:2004, Городок – Кам'янець Подільський, s. 235–244; J. Marecki, *Wizerunki i symbolika Niepokalanej w heraldyce zakonnej* [w:] *Maria Immaculata. 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter Kraków 2004, s. 117–140.

nie traci na swym pięknie i czystości. Do omawianego fragmentu nawiązuje, w *Homilii na Wniebowzięcie*, Jan Damasceński⁴. Stefan ze Sjunu wzywa w modlitewnie Maryję jako *lilię niewiedzącą*, zaś Adam ze św. Wiktora, podkreślając dziewicze macierzyństwo Niepokalanej, pisał: *Ani wstyd się poczęciem obraził, ni zieloność kwitnieniem nie kazi. Zstąpiła, porodziła jako lilia biała*⁵. Lilia pojawia się w ikonografii chrześcijańskiej także jako symbol czystości. Taki symbol odnosił się będzie do Marii ale także do świętych, pielęgnujących w sobie cnotę czystości. Zaznaczyć należy także, że w kompozycjach Zwiastowania archanioł Gabriel często trzyma w dłoni kwiat lilii. Znak ten jest przynależny zarówno Archaniołowi jako duchowi czystemu jak i Dziewiczej Marii, do której jako posłaniec przybył⁶.

Powszechne wykorzystywanie lilii jako symbolu kontynuowane było w wiekach średnich. Znana była na przykład powszechnie legenda o świątobliwym rycerzu, który porzucił rycerski stan i wstąpił do zakonu cystersów. Ze względu na to że rycerz nie potrafił czytać, mnisi usiłowali nauczyć go choć kilku modlitw. Jednak nawet to było zbyt trudne do opanowania. Rycerz zapamiętywał jedynie słowa *Ave Maria*, wypowiadał je jednak często i z największą czcią. Kiedy umarł, na jego grobie zakwitnął lilie, kiedy jak się okazało wyrastały wprost z ust rycerza – zakonnika.

Lilia jako symbol może odnosić się także innych cnót Najświętszej Panny. Święta Brygida, w jednej ze swoich wizji ujrzała Maryję w koronie, którą Boski Syn ozdobił siedmioma drogocennymi kamieniami oraz siedmioma liliami. Kwiaty te miały symbolizować: pokorę, bojaźń, posłuszeństwo, cierpliwość, dojrzałość, łagodność i miłosierdzie Królowej nieba⁷.

W przedstawieniach Zwiastowania lilie bywały czasem zastępowane przez konwalie. Jest ona także kwiatem odnoszącym się w symbolice do czystości i niewinności. Przez swoją białą barwę, podobnie jak większość białych kwiatów, przywodzi na myśl Niepokalan poczęcie Maryi Panny. Konwalia jednak może także oznaczać cierpienie. Według jednej z legend

⁴ Jan Damasceński, *Homilia na Wniebowzięcie NMP*, [w:] *Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 240.

⁵ Adam ze św. Wiktora, *Na Boże Narodzenie*, [w:] *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. 2, red. M. Starowiejski, Kraków 1992, s. 325.

⁶ L. Rotter, *Rośliny jako atrybuty świętych*, [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 41–58; L. Rotter, *Florarium christianum – u styku kultury chrześcijańskiej i kultur antycznych*, [w:] *Ogród Pana*, red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 69–82; J. Marecki, *Rośliny w heraldyce (fragment większej całości)* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 7–43.

⁷ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 124; *Co Chrystus powiedział św. Brygidzie. Objawienia*. Antologia, tłum. K. Stopa, Kielce 2006, s. 61.

konwalia powstała tam gdzie spadła łza Maryi płaczącej w czasie męki Chrystusa⁸.

Jak wspomniano symbolika chrześcijańska – także ta mariologiczna, niejednokrotnie korzystała z zapożyczeń ze świata pogańskiego. Tak o tym pisał Albrecht Dürer: *...A jak oni przedstawili Wenus jako najpiękniejszą kobietę, tak my chcemy ten sam piękny kształt w sposób skromny ująć do wyobrażenia najczystszej Panny Maryi, Matki Boga*⁹. Przykładem takiej korelacji może być wykorzystanie jako symbolu – róży. Zarówno Wenus (Afrodytie) jak i Maryi przypisano ten najpiękniejszy z kwiatów. Róża może symbolizować duchowe piękno Matki Bożej zarówno z racji swego kształtu, barwy, aromatu czy właściwości leczniczych. Zaznaczyć wypada w tym miejscu, że róża to kwiat posiadający chyba największe spektrum znaczeniowe. Sama barwa róży może posiadać odniesienia znaczeniowe od miłość (także namietność) do czystość, od zawiści do przebaczenia. Właściwe zestawienie zatem kształtu i barwy tego kwiatu dla ukazania zamierzonego przekazu jest dość istotne. Nawet w zapachu róży odnajdowano odniesienia maryjne. Ten piękny aromat przypominać miał, że Maryja góruje nad innymi niewiastami poprzez doskonałość swych cnót. Herman Ułomny z Reichenau nazywa Niepokalaną różą pośród kwiatów. W *Homili na Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny* św. Germana natrafiamy na taki tekst: *Wdychajmy Jej do róży podobną piękność, tryskającą z listków pełnię woni [...]*¹⁰.

Według świętych Bazylego i Ambrożego róże rosnące w Edenie nie posiadały kolców. Te powstały po upadku pierwszych rodziców. Róża bez kolców stała się więc wyobrażeniem Maryi Niepokalanie Poczętej. Po raz pierwszy ten wątek pojawia się u starożytnego poety Seduliusza w jego dziele *Carmen Paschale* z V wieku. Również papież Innocenty III wzywa Maryję jako *różę bez ciernia*. Maryję jak kwiat różany ukazywano w przeciwstawnej relacji z biblijną Ewą której symbolem miały być różane ciernie. Pierwsza przyniosła światu pokój i zbawienie, druga sprowadziła na ludzkość grzech i śmierć. Kolce róży przedstawiają także naród żydowski z którego wywodzi się Najpiękniejsza z niewiast. Św. Jana Damasceńskiego

⁸ M. Polakowska, *Leśne rośliny lecznicze*, Warszawa 1982, s. 129–130; M. I. Macioti, *Mity i magie ziół...*, s. 97–99; W. Hoffsümmer, *Leksykon dawnych i nowych symboli*, Kielce 2001, s. 43; *Leksykon symboli*, red. M. Oesterreicher-Mollwo, Warszawa 1992, s. 67.

⁹ Cytat za S. Kobieltus, *Człowiek i ogród rajska w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 107.

¹⁰ H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 311; J. Tresidder, *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa 2001, s. 94; Herman Ułomny z Reichenau, *Antyfona do NMP*, [w:] *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 1992, s. 279; Św. German, *Homilia na Ofiarowanie NMP*, [w:] *Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 155.

w *Homilii na Narodzenie Najśw. Maryi Panny* pisze: *Rózo, która narodziłaś się z cierni judaizmu i napełniłaś wszystko Bożą wonią!*¹¹.

W symbolice mariologicznej róży ważną rolę odgrywa barwa kwiatu. Czerwona może być znakiem współcierpienia Marii w dziele Zbawienia, może także oznaczać poczęcie za przyczyną Ducha Świętego lub być znakiem miłości Maryi do Boga i ludzi. Natomiast biała najczęściej jest symbolem niepokalanego poczęcia lub dziewictwo Najświętszej Panny. Między innymi Jan Damasceński wielbi Maryję jako *różę słynną z dziewictwa*¹².

Z różami kojarzy się najpopularniejsza modlitwa maryjna – różaniec. Zgodnie z tradycją hagiograficzną Matka Boża w trakcie objawienia nauczyła tej modlitwy św. Dominika. Forma modlitwy różańcowej ulegała na przestrzeni wieków licznym modyfikacjom. Najbardziej powszechna jej forma to 150 *Pozdrowień anielskich* jako nawiązanie do 150 psalmów Dawida. Decyzją Jan Paweł II do różańca dodana została kolejna część – *Tajemnice światła*. W tradycji ludowej istnieje przekonanie że każde odmówienie *Zdrowaś Maryjo*, to symboliczny kwiat róży, który tworzy jakby różany wieńiec wręczany z hołdem Bożej Rodzicielce. Samą nazwę modlitwy Różańcowej można także wyprowadzić od słowa róża¹³.

Jako ciekawostkę należy potraktować informację, że w średniowieczu termin *róża bez kolców* odnosił się nie tylko do róży jako takiej ale także mianem tym określano kwiat piwonii. Kwiat ten już w kulturach starożytnych był znakiem wstydu i czystości. Nazywana była często „czystym zieleń”. Można odnaleźć także nawiązanie symboliczne piwonii do zbawienia. Stąd

¹¹ *Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 224. Por też. L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 118; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 192-193; H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 288; M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s. 115.

¹² *Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 224, 263.

¹³ Różaniec składający się z 159 *Zdrowaś Mario* i 15 *Ojcze nasz*, wprowadził w 1470 roku dominikanin bł. Alan de la Roche. Modlitwa zbliżona do różańcowej istniała jednak już znacznie wcześniej. Znały się sznury modlitewne z kamyczków, służące głównie do odmawiania Modlitwy Pańskiej. Pozdrowienie Anielskie wprowadzone zostało do tego sposobu modlitwy dopiero około XII wieku. W kręgach kartuzkich w XV wieku znana była modlitwa składająca się z 50 *Pozdrowień Anielskich* i tyluż rozmyślań. Znały się także inne wersje różańca na przykład obejmująca 63 „*Zdrowaś Mario*” (lata życia Maryi) lub składająca się z 150 *Pozdrowień Anielskich* i tyluż rozmyślań. Por. B. Hernbest, *Różaniec wianka Panny Mariey wyłożenie nabożne*, Kraków 1568; J. Januszowski, *Kwiat rayski abo rożanka*, Kraków 1580; A. Bzowski, *Różaniec Panny Maryey*, Kraków 1606.

roślina ta również oznaczała Bogarodzącę, zwłaszcza gdy jej znaczenie symboliczne ukazywano łącznie z białą lilią¹⁴.

Mniej znanym kwiatem w symbolice maryjnej jest fiołek. Mimo swych niepozornych rozmiarów fiołek jest jednym z powszechniej występujących w symbolice znaków. W kulturach antycznych fiołek symbolizował cyklicznie odradzającą się naturę. Uzasadnieniem dla takiego postrzegania fiołków było przekonanie, że powstały one z krwi Adonisa, kochanka Afrodyty, którego śmiertelnie zranił Ares (przybierając postać dzika) na polecenie zazdrosnej Persefony. Zakochana bogini piękna i miłości ubłagała u Zeusa by pozwolił Adonisowi odradzać się wiosną i latem, a powracać do Hadesu na czas jesieni i zimy. Zapewne dlatego w starożytnym Rzymie, podczas *dies violaris* czyli dniom dedykowanym zmarłym sadzono fiołki na grobach. Na zachodzie Europy ofiarowanie fiołków było wyrazem miłości zarówno pomiędzy narzeczonymi jak i miłości rodzicielskiej¹⁵.

Także w kulturze chrześcijańskiej fiołek ze względu na swój kształt, pochylony kwiat, fioletową, spokojną barwę oraz dyskretny lecz piękny aromat stał się przede wszystkim symbolem pokory. Ildefons z Toledo tak wyjaśnia symbolikę fiołka odnosząc ją równocześnie do Maryi. *Fiołek jest kwiatkiem ozdobnym w barwie hiacyntu, cudownie pachnącym i pożytecznym w medycynie. Ów kwiat, o Pani, bardo przystoi Twojej koronie, ponieważ ty naśladujesz go w cnotach. Ty bowiem święta Dziewico, jesteś Fiołkiem czystości, Fiołkiem skromności, Fiołkiem niewinności, Fiołkiem uzdrawiającym, Fiołkiem pachnącym, Fiołkiem słodczym, Fiołkiem świętości*¹⁶. Tak jak kwiat schyla swoją głowę ku ziemi tak Niepokalana trwa w postawie wieczystej Adoracji i dziękczynienia. Fiołek może wyobrażać także Chrystusa, który *uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci-i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8). Często zatem symbol ten wykorzystywany jest w przedstawieniach Marii z Dzieciątkiem, w naturalny sposób łącząc wymienione wyżej dwa aspekty znaczeniowe¹⁷.

¹⁴ L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 118; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 192-193; H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 288; M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s. 115; S. Kobielski, *Florarium christianum*, Kraków 200, s.176 – 177.

¹⁵ M. I. Macioti, *Mity i magie ziół*, Kraków 2006, s. 151; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 186.

¹⁶ Cytat za S. Kobielski, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 72.

¹⁷ S. Kobielski, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 71-72; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 186-187; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007, s. 103; J. Hall, *Leksykon symboli sztuki wschodu i zachodu*, Kraków 1997, s. 226; L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 128; U. Janicka – Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, Poznań 1993, s. 200.

Mało znanym symbolem (zwłaszcza w odniesieniu do Maryi) jest babka. Popularna jest bardziej ze swych właściwości leczniczych. Od starożytności stosowano ją na wszelkiego rodzaju otarcia, opuchlizny oraz owrzodzenia. Ze względu na to, że roślina ta często rośnie przy drogach i rowach, czym narażona jest na zdeptanie, kojarzono ją z pokorą. I tę cechę obrażowała w odnowieniu do Maryi Pokornej Służebnicy¹⁸.

Gorzycza, choć potrafi osiągać nawet 4 metry wys. (np. w Palestynie) posiada jednak niezwykle małe ziarno o wielkości 1-2 mm. Te dysproporcje małego ziarna i ogromnej rośliny z niego wyrastającej pojawiają się na kartach Pisma Świętego w przypowieściach.¹⁹ Ziarno gorzycy jest także symbolem pokory Maryi. Pragnęła być najmniejszą z wszystkich niczym ziarno gorzycy, Maria została wywyższona ponad wszystkie stworzenia, jak ogromne drzewo²⁰.

Powszechnym zwyczajem w starożytności było namaszczenie ciała aromatycznymi olejkami. Najcenniejszy z nich wyrabiany był z korzenia nardu, rośliny pochodzącej z Indii. Olejek ten pojawia się na kartach Pisma Świętego²¹. W symbolice mariologicznej nard ukazuje pokorę Maryi, ale także wszelkie łaski Ducha Świętego oraz Wcielenie. Zatem dla Maryi jako Oblubienicy Ducha Świętego która poczęła za Jego przyczyną, jest to także symbol zasadny²².

Dla ukazania przymiotów i cnót Maryi, wykorzystywano także krzewy i drzewa. Jednym z powszechniej występujących drzew w kulturze europejskiej jest buk. Obrzędy i kultury z nim związane powszechnie odnajdujemy zarówno w antyku grecko rzymskim (np. drzewo to występowało wśród roślin dedykowanych Jowiszowi), jak i w kulturach słowiańskich czy germańskich. Na przykład Germanie poświęcili go bogini miłości Frei. Kultura chrześcijańska niejako adaptowała te odniesienia przypisując to cenne

¹⁸ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 27; L. d'Ancona, *The Garden of the Renaissance. Botanical Symbolism in italian Painting*, Firenze 1977, s. 309.

¹⁹ Por. Mt 13, 31-32; Łk 17, 6.

²⁰ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 76 – 77; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011, s. 56 – 57.

²¹ Np. Zapach nardu rozsiewa Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami (Pnp 1,12). Także podczas uczty w Betanii Maria namaszcza głowę i nogi Jezusa olejkiem nardowym. (Mk 14, 3; J 12,3).

²² S. Kobieltus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 144 – 146; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 224; Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1994, s. 115; *Mitologie świata, Słowianie*, Kraków 2007, s. 136 – 137; Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011, s. 144.

drzewo Zbawicielowi i Jego Matce, dlatego buk symbolizuje czystość Jezusa i Maryi²³.

Do godności jaką została obdarzona Najświętsza Panna Maria nawiązuje wiecznie zielony cedr. Uzasadnienie dla takiej symboliki pojawia się już w Starym Testamencie. Np. w Mądrościach Syracha czytamy: *Wyrośłam jak cedr na Libanie* (Syr 24,13). Cytowany tekst odnosi się przede wszystkim do Bożej Mądrości, ale egzegeci łączą go też z Maryją. Według Hugo ze świętego Wiktora cedr symbolizuje natomiast Niepokalane Poczęcie. Cedr w obrzędach semickich uważany był za drzewo arcytrwałe i nie ulegające zepsuciu. Wykorzystywano je w obrzędach oczyszczeń. W symbolice mariologicznej odnoszono je zatem do niepokalanego poczęcia i czystości dziewiczej Bożej Rodzicielki. Bardzo ciekawe jest uzasadnienie cedru jako symbolu Bożej Rodzicielki. Starotestamentalna świątynia Salomona – mieszkanie Jahwe, wyłożona była cedrowymi deskami. Analogicznie łono Maryi, które stało się mieszkaniem Boga, może posiadać symbolikę związaną z cedrem²⁴.

W kulturze grecko rzymskiej, mirt związany był z kultem Afrodyty. Według jednego z mitów bogini, pragnąc ukryć swą nagość, schroniła się w mirtowym zagajniku. Afrodyta patronowała bowiem zarówno miłości czystej i dziewiczej, jak i zmysłowej i cielesnej. Plecione wianki z mirtu zdobiły głowy uczestników misterii poświęconych Afrodydzie, co miało być znakiem radości. Zakładała go także w panna młoda w dniu ślubu aby wyjednać sobie przychyłność bogini i szczęście dla nowo zakładanego ogniska rodzinnego²⁵.

Jaw wcześniej wspomniano symbole i atrybuty Afrodyty (Wenus) często przechodziły do kultury chrześcijańskiej jako znaki odnoszące się do Maryi. Ta analogia ma zastosowanie w tym miejscu. Ponieważ mirt w wierzeniach pogańskich dedykowany był Afrodydzie, świat chrześcijański poświęcił go Maryi. Uzasadnienie dla mirtu jako atrybutu Maryi można odnaleźć także w Biblii. Figurą Maryi w Starym Testamencie jest królowa Estera (Hadasa, הַדַּסָּה), której imię w języku hebrajskim oznacza mirt. Roślina ta oznacza

²³ S. Kobieltus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 37; Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985..

²⁴ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 31; J. Hall, *Leksykon symboli sztuki wschodu i zachodu*, Kraków 1997, s. 221; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007, s. 58.

²⁵ L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 129–130; S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce. Motywy, mity, legendy w malarstwie i sztuce*, Warszawa 2001, s. 163; Mirt, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 7, Warszawa 1966, s. 356.

dziewictwo Bożej Rodzicielki, Jej pokorę i wolność od zawiści. *Mirt powściągliwości* to tytuł jaki nadał Niepokalanej Adam ze św. Wiktora²⁶.

Szczególnym upodobaniem u ludzi Wschodu cieszył się jaśminowiec, a to ze względu na swoją biel i intensywny aromat. Pora jego kwitnienia, która przypada na maj, a także wspomniana barwa, uczyniły jaśmin symbolem maryjnym. Jaśmin oznacza czystość Dziewicy a także białe (czyste) małżeństwo Maryi i Józefa. Często zatem kwiat ten pojawia się w scenach zaślubin Marii i Oblubieńca²⁷.

Omawiając symbolikę florystyczną odnoszącą się do dziewictwa Maryi nie sposób pominąć tematu *ogrodu zamkniętego*. Symbol ten, często wykorzystywany w ikonografii maryjnej pochodzi z tekstu Pieśni nad pieśniami: *Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym* (Pnp 4,12). Ten opis to obraz Kościoła²⁸. *Hortus conclusus* wyobraża jednak także Maryję Pannę, jaką tę która „nie poznała męża”, a żadne moralne zło nie miało dostępu do Jej duszy. Brama owego ogrodu skierowana jest na wschód czyli na Chrystusa i tylko On może przez nią wejść (Ez 44,2)²⁹. *Ogrodem skrytym* nazywa Maryję Piotr Wielebny, natomiast w etiopskim zbiorze hymnów *Weddase Maryam* Bogarodzica wielbiona jest następująco: *Ogrodzie pełen woni !Ogrodzie radości! Drzewami wysadzany ze szczytów Libanu. Tyś raj przygotowany od całej wieczności na mieszkanie dla świętych i ku chwale Panu*³⁰. Zwykle kompozycje wykorzystujące ten motyw ukazują go w następujący sposób. Maria siedzi w niewielkim ogrodzie, otoczonym murami z zamkniętymi bramami, wewnątrz zwykle rosną róże bez kolców symbolizujące Niepokalane Poczucie oraz lilie i irysy-symbole dziewictwa Matki Bożej. Motyw ogrodu zamkniętego wiąże się z innym przedstawieniem mającym ukazać Wcielenie. Widać na nich Marię

²⁶ S. Kobielus, *Florarium christianum*, Kraków 2006, s. 141; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 125; J. Hall, *Leksykon symboli sztuki wschodu i zachodu*, Kraków 1997, s. 234.

²⁷ L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 101–102; L. Rotter, *Symbolika kwiatów i ziół*, [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 143–154.

²⁸ Kwiaty kwitnące w ogrodzie to cnoty jego członków, a sakramenty to zioła wzmacniające i leczące upadłe dusze. Szczególną miejsce w Kościele zajmują męczennicy, dziewice i wyznawcy, których symbolizują kolejno: róże, lilie i fiołki.

²⁹ S. Kobielus, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 145; S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce. Motywy, mity, legendy w malarstwie i sztuce*, Warszawa 2001, s. 174; A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 9: 1956, nr 4 – 5, s. 218.

³⁰ *Muza chrześcijańska Poezja armeńska, syryjska, etiopska*, t. I, red. M. Starowieyski, Kraków 1984, s. 317; Por też: *Muza chrześcijańska Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. II, red. M. Starowieyski, Kraków 1992, s. 313.

w ogrodzie zamkniętym oraz Archanioła Gabriela przeganiającego w jej kierunku jednorożca. Archanioł zagania jednorożca szczując go czterema psami (miłosierdziem, sprawiedliwością, prawdą i pokojem). Z czasem ten typ ikonograficzny został zakazany przez Kościół (Sobór Trydencki 1545 – 1563). Można było bowiem odnieść wrażenie, że Wcielenie nie nastąpiło w sposób dobrowolny³¹.

Interesująco przedstawia się symbolika maryjna w odniesieniu do przedstawień zoomorficznych. Zwierzęciem często występującym w scenach z życia Marii lub w kompozycjach symbolicznych odnoszących się do Niepokalanej jest gołąb (gołębica, synogarlice). Uzasadnienie wykorzystania w symbolice mariologicznej tego znaku odnajdujemy na kartach Pisma Świętego. W Pieśni nad Pieśniami. Oblubieniec wielokrotnie porównuje Oblubienicę do gołębic *O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja, jak piękna, oczy twe jak gołębicę* (Pnp 1,15). A w innym miejscu: *Otwórz mi, siostró moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, ty moja nieskalana, bo pełna rosy ma głowa i kędziory me – kropli nocy* (Pnp 5,2); *Gołąbko ma, [ukryta] w zagłębieniach skały, w szczelinach przepaści, ukaż mi swą twarz, daj mi usłyszeć swój głos! Bo słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku* (Pnp 2, 14) lub *jedyna jest moja gołąbka, moja nieskalana, jedyna swej matki, wybrana swej rodziciel* (Pnp 6,9). Egzegeci interpretują Oblubienicę zarówno jako Kościół jak i jako Maryję Pannę, która jako „czysta gołębica”. Dla ukazania Dziewiczego macierzyństwa Maryi także wykorzystywany jest symbol gołębia jako obrazu Ducha Świętego. Pojawia się on zarówno w scenach zwiastowania jak i w kompozycjach ukazujących Maryję Oblubienicę Ducha Świętego. W drugim przypadku gołębica Ducha Świętego trzymająca w dziobie pierścione³².

Innym ptakiem w symbolice maryjnej jest łabędź. Ze względu na swoją biel był w wiekach średnich uważany za symbol czystości. Z tego powodu obrazowano za jego pomocą (np. w emblematyce) dziewictwo Maryi Panny. Mógł być także znakiem Niepokalanego Poczęcia. Tak jak nieskazitel-

³¹ K. M. Sierszeńska, *Wyobrażenia Zwiastowania z jednorożcem w polskiej plastyce gotyckiej*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, t. 98:1980, s. 73–77; L. Impelluso, *Ogrody i labirynty*, Warszawa 2009, s. 304–306; P. Kowalski, *O jednorożcu, wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych*, Kraków 2007, passim; *Ogrody – zwierciadła kultury*, red. L. Sosnowski, A. I. Wójcik, tom 1-2, Kraków 2004–2008, passim; K. Czerni, *Ikongrafia Zwiastowania*, „W drodze”, nr 3 : 1985, s. 55–67; *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, red. J. F. Hamburger, München 2005, s. 430–431.

³² M. Biernacka, *Niepokalane Poczęcie*, [w:] *Ikongrafia nowożytniej sztuki kościelnej w Polsce*, red. J. S. Pasierb, t. 1: *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 91 – 91; S. Kobielski, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji Starożytność i średniowiecze*, Kraków 2002, s. 102 – 108.

nie białe pióra chronią łabędzia przed wodą, tak Maryja została uchroniona przed splamieniem grzechem pierworodnym³³.

Zgodnie z opisami zachowanymi w licznych bestiariuszach feniks nie był stworem mitycznym a rzeczywistym zwierzęciem. Miał pochodzić z Indii lub Etiopii. Posiadał czarująco piękne upierzenia hiacyntowo – szmaragdowe lub czerwono – złoty tors i tęczne pióra. Według innych opisów miał być śnieżnobiałego upierzenia. Niezwykłą cechą feniksów było to, że co pięćset lat (były to zwierzęta długowieczne) nacierał swoje pióra mirrą i dokonywał samospalenia w gnieździe uwitym z wonnych liści i ziół. Po samospaleniu odradzał się z popiołów do nowego życia. Zwierze to znane były w wielu starożytnym kulturach np. w Egipcie lub Rzymie. Zwykle symbolizował odrodzenie lub wieczność. W kulturze chrześcijańskiej był znakiem zmartwychwstania, lub odradzania się do życia wiecznego. Ze względu na to, że powstawał do nowego życia bez bezpośredniego udziału rodziców – stał się także symbolem Maryi Dziewiczej Matki Boga. Istniało przekonanie, że płomienie ognia nie mogą uśmiercić feniksa bowiem jako jedyne zwierze nie zjadł on owocu poznania dobra i zła z rajskiego drzewa. Stanowił więc także odniesienie do Niepokalanego Poczęcia³⁴.

Wyżej wspomniany Jednorożec to także symbol maryjny. Również to zwierze uważano za rzeczywiste. O ich istnieniu zaświadczać miał między innymi franciszkanin Salimbene de Adam lub Hugon od św. Wiktora. Jednorożce były to białe konie, którym na czole wyrastał jeden spiralnie skręcony róg. Ze względu na jego niezwykłą czujność i płochliwość, było bardzo trudno go schwycić lub zabić. Był groźny dla człowieka bowiem atakowany, mógł użyć rogu jak szabli przebijając nim napastnika. Ufności nabierał jedynie wówczas gdy poczuł obecność dziewicy – wówczas kładł ufnie głowę na jej łonie. W starożytnych mitach jednorożec towarzyszył dziewiczym boginiom księżycy. Jednorożce stanowiły na przykład zaprzęg rydwanu greckiej Artemidy³⁵.

W kulturze chrześcijańskiej jednorożec stał się symbolem wcielenia i zbawczej śmierci Chrystusa. Jednorożec mógł być jednak także zna-

³³ J. Boschius, *Symbolographia, sive de arte symbolica sermones septem*, cz. 1, Augsburg-Dillingen 1701 (reprint Graz 1972), tabl. 38.

³⁴ *Fizjolog*, oprac. K. Jażdżewska, Warszawa 2003, s. 28–31; H. Wójtowicz, *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Vox Patrum”, nr 6–7:1984, s. 376–383; S. Kobielski, *Bestiariusz chrześcijański...*, s. 93–99; J. Sawicka, *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu Laktancjusza*, Warszawa 2000, passim; A. Adamska, *Zapach dobra i odór zła*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 39:1996, nr 3–4, s. 37–41; J. Levy, *Prawdziwa historia stworów fantastycznych. Wybór materiałów z archiwum Londyńskiego Towarzystwa Kryptozoologicznego*, Warszawa 2001, s. 56–57.

³⁵ *Fizjolog...*, s. 44, 78, 89–90; *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, oprac. S. Kobielski, Kraków 2005, s. 52–53.

kiem przeciwników Kościoła i Chrystusa, gdy przedstawiany był w chwili przebijania boku Ukrzyżowanego. W wiekach średnich jednak jednoróżec stał się głównie symbolem czystości i dziewiczej miłości, a przez to stał się głównie atrybutem Maryi Panny, choć używany był także jako symbol dziewic, panien, cnotliwych mężatek lub zakonnic i księń³⁶.

Częstym symbolem odnoszącym się do Niepokalanego Poczęcia był perła w rozwartej muszli. Już w czasach antycznych perła uważana była za symbol dziewictwa³⁷. Zgodnie z legendą najczystsza perła rodzi się z kropli rosy, która z niebios wpada do muszli i tam zamienia się w klejnot. W symbolice chrześcijańskiej zatem perła stała się symbolem dziewiczego macierzyństwa Maryi Panny. Bóg wniknął w przeczystą muszlę (Maryję) a ona porodziła drogocenną perlę (Jezusa)³⁸. Rozwarta muszla ukazująca w swoim wnętrzu perlę może symbolizować także św. Annę jako matkę Maryi – perły wybranej przez Boga³⁹.

W symbolice mariologicznej pojawiają się także kość słoniowa (lub nawet w skrajnych przypadkach cały słoń – posiada wówczas analogiczną symbolikę jak kość słoniowa). W Pieśni nad pieśniami oraz Litanii loretańskiej można odnaleźć teksty wykorzystujące jako symbol omawiany materiał, np. wezwanie *wieź z kości słoniowej*. Korneliusz z Lapide tłumacząc to porównanie w następujący sposób: czystość i nieugięte trwanie Maryi przypomina twardą a jednocześnie delikatnie lśniąca i piękną kość słoniową⁴⁰. W bestiariuszach odnaleźć można teksty zgodnie z którymi słonia opisuje się jako zwierzę, które nigdy się nie kładzie. Tłumaczono więc symbol maryjny symbol kości słoniowej w następujący sposób: Maryja pochodząca jako człowiek z pyłu ziemskiego, nigdy w tym pyłe (grzechu) nie spoczęła⁴¹.

Dla ukazania cnót Marii używano również ciał niebieskich. Jednym z nich jest gwiazda lub wieniec z gwiazd dwunastu. Jeśli jest to pojedyncza

³⁶ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 120–122; H. Biedermann, *Leksykon symboli...*, s. 125–127; S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie...*, s. 124–130; J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, Poznań 1998, s. 89–93; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 265–267; K. M. Sierszeńska, *Wyobrażenia Zwiastowania z jednoróżcem w polskiej plastyce gotyckiej*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, t. 98:1980, s. 73–77.

³⁷ H. Biedermann, *Leksykon symboli...*, s. 274.

³⁸ Grzegorz z Nazjanu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 433.

³⁹ P. Buchwald-Pelcowa, *Emblematy w drukach polskich i Polski dotyczących XVI – XVIII w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981, s. 127.

⁴⁰ Za D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 301 przypis 156: K. a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*.

⁴¹ J. T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 156, 160.

gwiazda, np w przedstawieniach tota pulchra, wówczas ma swoje odniesienie do wezwania z litanii loretańskiej – *gwiazdo zaranna*, gdzie Maria porównywana jest do gwiazdy jaśniejszej na niebie pośród innych i poprzedzającej wschód słońca, które jest symbolem Chrystusa⁴².

Innym symbolem maryjnym „wziętym z nieboskłonu” jest księżyc. Posiada on dwojakie znaczenie w samej symbolice mariologicznej. Pierwsze odnosi się do bożego macierzyństwa i omówione zostanie w kolejnym artykule. Tutaj przybliżymy jedynie symbol księżyca jako symbol zła, grzechu i przeciwników Kościoła. Wówczas jego umieszczenie pod stopami Niewiasty będzie zwracało uwagę na pokonywanie przez Marię jako niepokalanie Poczetą bez grzechu pierwotnego – szatana i grzechu jaki dotknął ludzkość⁴³.

Także kamieniem szlachetnym często wykorzystywano jako symbol dziewictwa Maryi. Były to głównie: kryształ, szmaragd i szafir. Szafir stał się symbolem Maryi Panny na podstawie interpretacji tekstów biblijnych⁴⁴. Szmaragd natomiast zyskał sobie takie znaczenie ze względu na swoją zielony kolor przywodzący na myśl dziewiczą, wiosenną barwę przyrody. Analogicznie to samo znaczenie ze względu na przejrzystą czystość posiadał kryształ⁴⁵. Kamienie szlachetne jako symbole częściej występowały w poezji i literaturze. W sztukach plastycznych można je spotkać głównie jako dekorację maryjnych sukni lub koron⁴⁶.

Bibliografia

- Adam ze św. Wiktora, *Na Boże Narodzenie*, [w:] *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. 2, red. M. Starowiejski, Kraków 1992, s. 325.
- Adamska A., *Zapach dobra i odór zła*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 39:1996, nr 3–4, s. 37–41.

⁴² D. Strykiewicz, *Symbolika astrologiczna w sztuce europejskiej*, „Novum”, nr 7:1980, s. 48–65; A. Grzybkowski, *Wariant ikonograficzny Assunty z kobiecą maską lunarną*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 443–447; S. Kobielus, *Człowiek i ogród...*, s. 174; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 100, 104.

⁴³ A. Grzybkowski, *Wariant ikonograficzny Assunty z kobiecą maską lunarną*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 443–447.

⁴⁴ Na przykład: Wj 24,10; Ez 1, 26.

⁴⁵ H. Biedermann, *Leksykon symboli...*, s. 170.

⁴⁶ J. T. Maciuszko, *Symbole w religijności ...*, s. 153–155; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 142, 291. O zagadnieniu tym szerzej mówi K. Maślankiewicz, *Kamienie szlachetne*, Warszawa 1982; A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 9:1956, nr 4–5, s. 216–227.

- d'Ancona L., *The Garden of the Renaissance. Botanical Symbolism in italian Painting*, Firenze 1977.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, Warszawa 2003.
- Biernacka M., *Niepokalone Poczęcie*, [w:] *Ikonografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, red. J. S. Pasierb, t. 1: *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 91 – 91.
- Boschius J., *Symbolographia, sive de arte symbolica sermones septem*, cz. 1, Augsburg-Dillingen 1701 (reprint Graz 1972).
- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.
- Buchwald-Pelcowa P., *Emblematy w drukach polskich i Polski dotyczących XVI – XVIII w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk- Łódź 1981.
- Bzowski A., *Różaniec Panny Maryey*, Kraków 1606.
- Carr-Gomm S., *Słownik symboli w sztuce. Motywy, mity, legendy w malarstwie i sztuce*, Warszawa 2001.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, Kraków 2006.
- Co Chrystus powiedział św. Brygidzie. *Objawienia. Antologia*, tłum. K. Stopa, Kielce 2006.
- Cooper J. C., *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, Poznań 1998.
- Czerni K., *Ikonografia Zwiastowania*, „W drodze”, nr 3 : 1985, s. 55–67.
- Feuillet M., *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006.
- Fizjolog*, oprac. K. Jażdżewska, Warszawa 2003.;
- Fizjologi i Aviariusum. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, oprac. S. Kobielski, Kraków 2005.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
- Grzybowski A., *Wariant ikonograficzny Assunty z kobiecą maską lunarną*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 443–447.
- Hall J., *Leksykon symboli sztuki wschodu i zachodu*, Kraków 1997.
- Herman Ułomny z Reichenau, *Antyfona do NMP*, [w:] *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 1992.
- Hernbest B., *Różanego wianka Panny Mariey wyłożenie nabożne*, Kraków 1568.
- Hoffsümmer W., *Leksykon dawnych i nowych symboli*, Kielce 2001.
- Impelluso L., *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006.
- Jan Damasczeński, *Homilia na Wniebowzięcie NMP*, [w:] *Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjczycy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 240.
- Janicka – Krzywda U., *Patron – atrybut – symbol*, Poznań 1993.
- Januszowski J., *Kwiat rayski abo różanka*, Kraków 1580.

- Klawek A., *Biblijne symbole maryjne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 9:1956, nr 4–5, s. 216–227.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji Starożytność i średniowiecze*, Kraków 2002.
- Kobielus S., *Człowiek i ogród rajszy w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.
- Kobielus S., *Florarium christianum*, Kraków 2006.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2001.
- Kowalski P., *O jednorożcu, wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych*, Kraków 2007.
- Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, red. J. F. Hamburger, München 2005.
- Leksykon symboli*, red. M. Oesterreicher-Mollwo, Warszawa 1992.
- Levy J., *Prawdziwa historia stworów fantastycznych. Wybór materiałów z archiwum Londyńskiego Towarzystwa Kryptozoologicznego*, Warszawa 2001.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Macioti M. I., *Mity i magie ziół*, Kraków 2006.
- Maciuszko J. T., *Symbol w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986.
- Małopolska – czas ludzi*, red. K. Bik, Kraków 2009.
- Marecki J., *Rośliny w heraldyce (fragment większej całości)* [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter Kraków 2007, s. 7-43.
- Marecki J., *Wizerunki i symbolika Niepokalanej w heraldyce zakonnej* [w:] *Maria Immaculata. 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter Kraków 2004, s. 117-140.
- Maślankiewicz K., *Kamienie szlachetne*, Warszawa 1982.
- Mirt*, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 7, Warszawa 1966, s. 356.
- Mitologie świata, Słowianie*, Kraków 2007.
- Muza chrześcijańska Poezja armeńska, syryjska, etiopska*, t. I, red. M. Starowieyski, Kraków 1984, s. 317.
- Muza chrześcijańska Poezja łacińska, starożytna i średniowieczna*, t. II, red. M. Starowieyski, Kraków 1992.
- Ogrodowska B., *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa 2007.
- Ogrody – zwierciadła kultury*, red. L. Sosnowski, A. I. Wójcik, **tom 1-2**, Kraków 2004–2008.
- Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjczy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981.
- Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjczy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981.

- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1994.
- Petro M., *Wýznam rastlin a ich produktov v litugickom roku v Greckokatolickej cirkvi na Slovensku*, [w:] *Ogród Pana*, red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 48.
- Polakowska M., *Leśne rośliny lecznicze*, Warszawa 1982.
- Rotter L., *Biblijne pochodzenie symboli związanych z przedstawieniami w sztuce Matki Bożej Niepokalanie Poczętej*, „*Studia Catholica Podoliae*”, nr 3:2004, Городок – Кам’янець Подільський, s. 235–244.
- Rotter L., *Florarium christianum – u styku kultury chrześcijańskiej i kultur antycznych*, [w:] *Ogród Pana*, red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 69–82.
- Rotter L., *Pierwowzory i symbolika przedstawień Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny*, [w:] *Maria Immaculata 150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2004, s. 97–116.
- Rotter L., *Rośliny – symbole, inspiracje czy pokarm. Znaczenie roślin w kulturze ludowej* [w:] *Znak, symbol a rytuał w tradycjach a prejavoch l’udovej zbožnosti*, red. P. Tirpák. P. Borza, Prešov 2013, s. 121–140.
- Rotter L., *Rośliny jako atrybuty świętych*, [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 41–58.
- Rotter L., *Symbolika kwiatów i ziół*, [w:] *Symbolika roślin. Heraldyka i symbolika chrześcijańska*, red. J. Marecki, L. Rotter, Kraków 2007, s. 143–154.
- Sawicka J., *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu Laktancjusza*, Warszawa 2000.
- Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007.
- Sierszeńska K. M., *Wyobrażenia Zwiastowania z jednorożcem w polskiej plastyce gotyckiej*, „*Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*”, t. 98:1980, s. 73–77.
- Smosarski J., *Oblicza świąt*, Warszawa 2005.
- Strynkiewicz D., *Symbolika astrologiczna w sztuce europejskiej*, „*Novum*”, nr 7:1980, s. 48–65.
- Szymanderska H., *Polskie tradycje świąteczne*, Warszawa 2003.
- Św. German, *Homilia na Ofiarowanie NMP*, [w:] *Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981.
- Tresidder J., *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa 2001.
- Włodarczyk Z., *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.
- Włodarczyk Z., *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.
- Wójtowicz H., *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „*Vox Patrum*”, nr 6–7:1984, s. 376–383.

Symbolika stopni w fons baptismi – przesłanki historyczno-teologiczne

WACŁAW W. SZETELNICKI

Legnica / Wrocław

Abstract: Christian baptisteries from the first centuries of Christianity differ from the ones used commonly in modern times. The difference derives from the form of baptism (believer's baptism) and the celebrated liturgy itself. Since the Church adopted the tradition of infant baptism, the shape of a baptismal font (a baptistery) has also changed by adopting a simplified form, usually adjusted to pouring an infant's head with holy water. Nevertheless, the early-Christian symbolism has been summoned since, with the focus on three degrees at modern baptismal fonts which are theologically justified.

Keywords: baptistery, Christian symbolism, degrees, baptism

Źródło chrzcielne, *fons baptismalis*, powszechnie nazywane chrzcielnicą jest wyjątkowym miejscem w przestrzeni sakralnej świątyni, miejscem świętym, można zaryzykować stwierdzenie, że najświętszym zaraz po ołtarzu i tabernakulum. Jest integralną częścią kościoła. Według tradycji i przepisów kościelnych w przestrzeni sakralnej źródło chrzcielne powinno być stałe, pozostające w optycznej więzi z wiernymi. W niektórych obiektach sakralnych buduje się nawet specjalną kaplicę chrzcielną, albowiem to miejsce pierwszego sakramentalnego włączenia człowieka w Mistyczne Ciało Chrystusa, Jego Kościół. W przeszłości wznoszono osobne kaplice chrzcielne poza murami kościoła określane jako baptysteria.¹

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest podjęcie próby refleksji nad symboliczną wymową stopni związanych ze źródłem chrzcielnym, zwłaszcza występujących w architekturze wczesnochrześcijańskiej. Punktem odniesienia stanie się symbolika chrześcijańska, egzegeza i teologia powiązana z tradycją obrządku łacińskiego Kościoła. Schody zstępujące lub wstępujące są jednym z elementów należących do kompleksu określanego jako baptysterium, który we współczesnym budownictwie i sztuce sakralnej często bywa pomijany przy tzw. „chrzcielnicach”. Jest rzeczą zrozumiałą, że z chwilą, gdy w Kościele przyjął się zwyczaj chrztu dzieci, odstępować

¹ B. NADOLSKI, *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*, Kraków 2010, s. 99-100.

wano od zwyczaju chrztu osób dorosłych poprzez „zanurzenie”. Na pozór, spoglądając na wyposażenie współczesnych świątyń, zwłaszcza chrzcielnic, stopnie są zbędne i kojarzą się głównie z poruszaniem, ale po innych płaszczyznach. Istotną okolicznością jest również fakt, że w sytuacji, gdy zgodnie z odnowioną posoborową liturgią wyznaczoną przez *Vaticanum II*, przy udzielaniu sakramentu chrztu świętego każdorazowo dokonuje się poświęcenia wody i w zasadzie nie korzysta się już ze stałego „źródła chrzcielnego” (np. czaszy). Ponadto według *Ordo baptismi*, baptysterium, czyli kaplica, w której znajduje się źródło chrzcielne lub w którym się ono znajduje ma być zarezerwowane tylko do sprawowania chrztu, „sama chrzcielnica musi być wysunięta na miejsce bardziej wyeksponowane”².

W tym miejscu możemy zadać pytanie o zasadność wykonywania schodów prowadzących do źródła chrzcielnego (chrzcielnicy) w sytuacji zmiany obrzędów chrzcielnych i powszechnie stosowanej praktyki. Na to pytanie również będziemy się starać uzyskać odpowiedź w niniejszym opracowaniu. Warto mieć na uwadze również to, że w istniejących do dzisiaj średniowiecznych obiektach sakralnych aktualnie także aranżuje się wykonanie w nowym stylu „źródło chrzcielne”, często w osobnej kaplicy. Schematycznie zaznaczone stopnie wpisują się w samą kompozycję i strukturę bryły, z której została wykonana chrzcielnica. W ten sposób dokonuje się swoisty powrót i nawiązanie do tradycji wczesnochrześcijańskich baptysteriów. Jednocześnie tworzy się metaforyczna wymowa kojarzona jednoznacznie z mistyczną liczbą trzy, tak jak to jest w przypadku w trzech stopni źródła chrzcielnego opactwa św. Maurycego w St. Maurice (Szwajcaria), czy wręcz typowego baptysterium z gnieźnieńskiego kościoła Bł. Radzyna Gaudentego. Dlatego wskazane jest, aby na nowo przybliżyć symboliczną treść związaną z interpretacją stopni, która niewątpliwie pozwoli zrozumieć głębszą wartość, sens i uzasadnienie ich stosowania nie tylko, jako wytyczony szlak komunikacji, drogi po której ułatwia się człowiekowi poruszanie, ale niewerbalny komunikat ilustrujący elementarne prawdy wiary chrześcijanina manifestowane w sakramencie inicjacji, jakim jest chrzest.

Przesłanki etymologiczne i historyczne

Zanim bliżej przybliżona zostanie interdyscyplinarna, teologiczna i symboliczna wymowa znaczenia stopni, w aspekcie sprawowanego sakramentu chrztu świętego, warto zwrócić uwagę na etymologię

² Na temat *Ordo baptismi parvulorum* (np. *De initiatione christiana*, nr 25), m.in.: P. GAJDA, *Miejsce chrztu w nowej koncepcji wnętrza kościelnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (dalej skrót: RBL) 25 (1972) 1, s. 127. Zob. *Ordo baptismi parvulorum*, ed. tipica, Vatican 1969; *Ordo baptismi parvulorum: Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, ed. tipica Vatican 2003.

samego słowa baptysterium. Źródłosłów tego pojęcia wiąże się z wyrazem βάπτισμα (-τό; -ατος) – zanurzenie, natomiast w Nowym Testamencie oznacza chrzest. Ponadto greckie βαπτισμός (od czasownika βαπτίζω) powszechnie w języku polskim oznacza nie tylko chrzest, ale dostrzegając szerszy precyzyjny przekład i interpretacje należy wyraz ten tłumaczyć przede wszystkim, jako: zanurzenie, mycie, obmycie. W odniesieniu do chrztu zwrot ten w sposób naturalny nawiązuje do powszechnie stosowanej praktyki udzielania tego sakramentu przez apostołów przez formę „zanurzenia w wodzie”, którzy posługują się w tym celu naturalnym środowiskiem wodnym (rzeki, sadzawki, jeziora, zbiorniki). Dopiero wraz z upływem czasu i rozprzestrzenieniem się nauki o Chrystusie, przede wszystkim w aglomeracjach miejskich, do celebracji chrztu wykorzystuje się zaadoptowane baseny (nie tylko w antycznych budynkach termalnych), ale specjalnie aranżowano i wznoszono miejsca chrztu w katakumbach lub domach modlitwy. Z kolei βαπτιστήριον (łac. *fons, fontis* – chrzcielnica / źródło) ma odniesienie bezpośrednio do budowli, miejsca wydzielonego w świątyni lub wolnostojącej kaplicy (bądź przyległej do głównego korpusu kościoła), gdzie udziela się sakramentu chrztu³. W świecie antycznym do III wieku *baptysterium* kojarzyło się z nazwą basenu kąpielowego, lub wanną (w łaźniach lub termach). Niemniej jednak od przełomu III i IV wieku nazwa *baptysterium* (łac. *piscina, fons, lavacrum, tinctorium*) jednoznacznie definiuje miejsce w którym celebrował się obrzęd udzielania sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. W kolejnych zaś latach świątynie, w których udziela się chrztu świętego.⁴ Powszechną praktyką wówczas stosowaną było udzielanie tego sakramentu, jak zaznacza B. Nadolski, w specjalnych pomieszczeniach dobru-

³ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu – wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko – greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 90-91; IDEM, *Grecko – polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*, Warszawa 2008, s. 182-184; Por. A. OEPKE, βάπτω, βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα, βαπτισθής [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1949, s. 527-544; Por. P. BOHDZIEWICZ, B. FILARSKA, *Baptysterium* [w:] *Encyklopedia katolicka* (skrót: EK), t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, k. 1308-1309; A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko – polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, s. 266.

⁴ Jest to pojęcie zaczerpnięte z życia społeczeństwa rzymskiego odnoszące się zazwyczaj do basenu kąpielowego, wanny do zanurzania w termach i łaźniach. Od III w. pojęcie to zmienia znaczenie semantyczne i wiąże się z miejscem udzielania chrztu. B. NADOLSKI (oprac.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 135. Por. K. BACKHAUS, *Taufe* [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper (skrót: LTK) t. 9. Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, k. 1282-1285; M. PROBST., *Taufe. Liturgiegeschichte und liturgiisch*, [w:] LTK t. 9, k. 1289-1291; H. SCIURIE, *Taufe. Ikonographisch* [w:] LTK t. 9, k. 1293-1294.

dowanych obok absyd (lub za nimi) albo w nartreksie – “*νάρθηξ, - ηκος*” (*νάρθηκας*; łac. *nartex, narthex*⁵), a także w odrębnych obiektach nazywanych: *baptisterii basilica* (przez św. Ambrożego), *baptisterii templum* (przez Grzegorza z Tours), *baptismatis aula*. Ponadto można również spotkać określenie: *φωτιστερίων* (dom oświecenia) stanowiące nawiązanie do metafory św. Justyna, który chrzest określa, jako “oświecenie”.⁶ Do tego pojęcia współcześnie odnosi się przede wszystkim papież Benedykt XVI. Podczas celebrowanej liturgii Wigilii Paschalnej 7 IV 2012 r. następca św. Piotra wskazuje, że w chrzcie “Bóg mówi do tego, kto go otrzymuje: *Fiat lux* – Niechaj się stanie światłość. Nowy Boży dzień, dzień niezniszczalnego życia przychodzi także do nas. Chrystus bierze ciebie za rękę. Od tej chwili będziesz przez Niego wspierany i w ten sposób wejdiesz w Światło, w prawdziwe życie. Dlatego Kościół pierwszych wieków nazywał Chrzest *Photismos* – oświeceniem”⁷ – (*Φωτισμός*). Powracając jednak do architektury sakralnej warto dodać, że odrębne obiekty przeznaczone do ceremonii sprawowania sakramentu chrztu budowano już od III w., gdzie chrzcielnica stanowi część *domus ecclesiae*. Natomiast w kolejnych wiekach (począwszy od IV w.) ich lokalizacja znajduje się w niedalekiej odległości od katedry biskupiej (*ecclesia matrix*) lub wspólnotowego kościoła. Następuje rozwój bazylik wczesnochrześcijańskich (konstantyńskich) i tego typu budownictwa sakralnego na terenie całego cesarstwa. Istotną kwestią jest fakt, że wówczas nie istnieją żadne architektoniczne reguły dotyczące samej formy obiektów sakralnych pełniących funkcję związaną z celebrowaniem misterium chrztu; chodzi między innymi o formę, czy lokalizację prze-

⁵ Pojęcie *nartreks* posiada wiele znaczeń, lecz w odniesieniu do wczesnochrześcijańskiej oraz wczesnośredniowiecznej architektury sakralnej (w tym bizantyjskiej) odnosi się do krytego, zadasszonego przedsionka przy frontowej ścianie kościoła. „Narteks powstał z podcienia otaczającego dziedziniec przed kościołem, przeznaczony głównie dla penitentów, katechumenów i pokutników. Dopiero w architekturze romańskiej został przekształcony w kruchtę”. W. SZOLGINIA, *Architektura*, Warszawa 1992, s. 104. Wypada dodać, że ten zewnętrzny portyk bazyliki, określano jako: *propylaeon, westybul, propylaea, prote eisodos*. Jednakże nie można mylić narteksu z kruchtą we współczesnym znaczeniu pojęciowym (jest to kryty przedsionek w bazylice „starochrześcijańskiej” o prostokątnym kształcie lub formie „owalnej przebudówki poprzedzającej wejście do nawy”). Szerzej na ten temat B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, s. 1026-1027, tam też wykaz literatury przedmiotu. Na temat etymologii słowa *narthekas* (*νάρθηκας*) zob. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford 1889, dig. ed.

⁶ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii* s. 135. Zob. E. NORMAN, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, tł. B. Mierzejewska, Warszawa 2007, s. 33 – 34.

⁷ Homilia Benedykta XVI –Wigilia Paschalna, Watykan 7 IV 2012 r. http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x53333/- [dostęp: 08.02.2014 r.]



Efez – baptysterium, kościół NMP (fot. www.aeropag21.pl)



strzenną. Jedynym kryterium było rozmieszczenie pisciny, która determinuje kształt budowli. Na przykład w baptysteriach wznoszonych na planie centralnym piscinę umieszcza się w środku (w przypadku „*apsis baptisterium*” – piscinę lokalizowano w absydzie).⁸ Warto wyjaśnić, że w odniesieniu do baptysterium piscina (od łac. *piscis*, gr. ΙΧΘΥΣ = *ryba*) **jest specjalnym zagłębieniem wypełnioną wodą. Jest to swoisty rodzaj zbiornika (basenu), w którym dokonuje się aktu chrztu (przez „zanurzenie”).** Przeważnie posiada od 80 do 130 cm głębokości (najczęściej ma 100 cm) i głównie trzy stopnie (liczba stopni występuje od trzech do siedmiu). Stosowanymi w architekturze kształtami basenów są konstrukcje nawiązujące do: kwadratu (np. w Dżemili), prostokąta (np. Dura Europos), okręgu, formy krzy-

⁸ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii* s. 135-136.

za (często typu greckiego – np. w Subeita w Palestynie), wieloboku: – sześciokąta (sześć kojarzone jest z liczbą śmierci – np. w Timgadzie) – oktagonu (liczba doskonała – np. w Poitiers, czy najslawniejsze baptysterium Ortodoksów w Rawennie z ok. 450 r.), a także tworzy plan czteroliścia. Zatem budynki baptysterium wykorzystują również symboliczny przekaz, gdyż same posiadają chociażby oktogonalny zarys obiektu na przykład z ośmioma niszami (*templum octachorum*). W świątyniach chrześcijańskich z baptysterium łączono także inne pomieszczenia, które posiadają funkcję m.in.: *exercisterium*, *chrismarium* (*consignatorium*), westybul, czy miejsc do przebierania.⁹

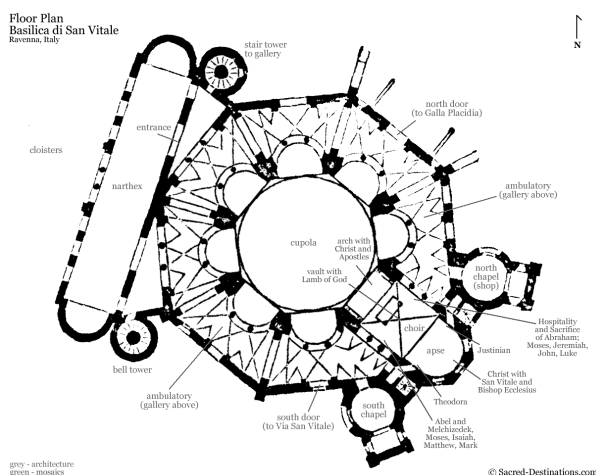
Wraz z wprowadzeniem uproszczonego rytu ceremonii udzielania sakramentu chrztu świętego oraz przyjętą od VIII w. tradycją chrztu dzieci, piscinę zastępuje się nową konstrukcją, formą źródła chrzcielnego, gdzie przechowuje się również wodę chrzcielną w specjalnym zbiorniku (wodę przeważnie błogosławiono tylko w Wigilię Paschalną). Rozpowszechniono więc od IX do X w. zwłaszcza na terenie Francji i Niemiec, taki model źródła chrzcielnego (nazywany już wtedy chrzcielnicą), który umożliwiał również chrzest w pozycji horyzontalnej. W tym samym czasie następuje powolny proces rezygnacji z budowania wolnostojących, oddzielnych obiektów, “na korzyść umieszczania chrzcielnic wewnątrz kościoła. Wprawdzie wciąż zdarzają się przypadki ich wznoszenia (np. we Florencji, Parmie, Pizie, Padwie). Mimo wszystko definitywnie zaprzestano budowy baptysteriów dopiero w XIII w.”¹⁰

⁹ Piscina – w antycznym Rzymie pełniła funkcję basenu (zbiornika na wodę) w termach oraz tą nazwą określano sztuczne sadzawki w ogrodach zamożnych Rzymian. Jest to również miejsce (w dawnych kościołach) przeznaczone do puryfikacji kielicha po Komunii św. Nawiązując do chrztu warto pamiętać, że pierwotnie chrzczono w bieżącej wodzie. W piscynach dzięki kanalizacji wykorzystywano bieżącą wodę (doprowadzano i odprowadzano). IBIDEM, s. 135-136, 1182-1183. Zbiornik o kształcie oktogonálním wiąże się z jedną sakralnych liczb – osiem (np. uratowało się osiem osób w arce Noego – jeden z symboli chrztu i Kościoła; jest osiem błogosławieństw, niedzielę określano ósmym dniem itd.). Św. Karol Boromeusz w *Pouczeniach duszpasterskich* twierdzi, że ośmiobok jest formą najbardziej stosowną dla chrzcielnic, ponieważ stanowi ona tajemniczy symbol doskonałości i życia wiecznego. Z kolei św. Ambroży, wskazuje, że: „Oktawa jest doskonałością”. Liczba siedem jest liczbą świata (Siedem Dni Genesis), doskonałości świata (np. raj, ósme niebo, to symbol wieczności). J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tł. A. Q. Lavique, Kraków 1994, s. 82.

¹⁰ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, s. 136, 238-239. Por. B. FILARSKA, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 197-200; C. CAVICCHI, *Baptysterium* [w:] *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. L. Castelfranchi, M. A. Crippa, tł. D. Chodyniecki, Kielce 2013, s. 100-102; E.



Poreč – baptysterium z Bazyliki św. Eufrazjana (fot. www.cro.pl)



Zwykle polanie głowy neofity ostatecznie zatwierdzone, jako obowiązujący ryt sakramentu chrztu w 1547 r. wypiera zasadność wznoszenia baptysteriów. Niemniej jednak w koncepcji architektonicznej świątyń powstałych w czasach nowożytnych istnieją jeszcze sporadyczne baptysteria, w pomieszczeniach przylegających do kościoła, jak to jest w przypadku

FERGUSON, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans 2009; H. M. SONNE DE TORRENS, M. A. TORRENS, *The Visual Culture of Baptism in the Middle Ages. Essays on Medieval Fonts, Settings and Beliefs*, Surrey – Burlington 2013; A. KHATCHATRIAN, *Origine et typologie des baptisteres paleochretiens*, Mulhouse 1982.

auli rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore (z 1605 r.),¹¹ lecz takie przykłady należą do rzadkości. W tym miejscu wypada zaznaczyć, że ikonografia, która zdobi wnętrze baptysteriów wiąże się przede wszystkim z życiem Chrystusa, zwłaszcza Jego cudami i jest traktowana, jako swoiste *credo*. Ponadto tematami wiodącymi są zazwyczaj teologiczne i eschatologiczne motywy: „Dobrego Pasterza”, Samarytanki i studni Jakuba, niewiasty przy grobie Jezusa w poranek wielkanocny, Chrystus kroczący po wodzie, cud w Kanie Galilejskiej, cud rozmnożenia chleba, Chrystus ze zwojem lub księgą (jako prawodawca) w otoczeniu apostołów, oraz metaforyczne i symboliczne wyobrażenia: zdobionego krzyża (*crux gemmata* – jako symbol zbawienia i drzewo życia, np. baptysterium w Rawennie), Baranka, jelenia, łani u źródła, feniksa (symbol nieśmiertelności), czy też cud skały powiązany z postacią Mojżesza, Noego w arce, czy wyobrażenie Chrystusa jako rybaka łowiącego ludzi „rybki”.¹²

Z uwagi na historyczne kryteria i uwarunkowania możemy wyszczególnić co najmniej cztery okresy związane ze wznoszeniem baptysteriów w przeszłości: 1, od III do V wieku – dominacja form o układzie przestrzennym z ornamentyką i ikonografią nawiązującą do wzorców sztuki antycznej; 2, od V do VII wieku – wpływy bizantyjskie i wschodnie (obejmuje wschodnią część cesarstwa); 3, od V do IX wieku – okres wczesnego średniowiecza (dotyczy zwłaszcza zachodniego cesarstwa) oraz od XI do XII wieku, czyli supremacja nurtu sztuki romańskiej; 4, od XII do XIII wieku – okres późnoromański (zwłaszcza w Italii).¹³

¹¹ C. CAVICCHI, *Baptysterium*, s. 102.

¹² B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, s. 136. Więcej na temat symbolicznej wymowy chrztu w ikonografii chrześcijańskiej (wczesnochrześcijańskiej) W. W. SZETELNICKI, *Motywy chrztu w symbolice chrześcijańskiej – refleksje wokół wybranych kwestii ikonograficznych* [w:] *Chrzest święty w życiu Kościoła. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2013, s. 193-233. Por. przypis nr 4.

¹³ Najstarsze zachowane dotychczas baptysterium (pomieszczenie chrzcielne zlokalizowane w części domu) pochodzi z ok. 232-256 r. z Dura Europos w Syrii, z murowanym naziemnym zbiornikiem (basen o wymiarach 1,6 x 0,9 x 0,6 m) nad którym znajduje się polichromowane sklepienie oparte na dwóch kolumnach. Wystrój ikonograficzny stanowią motywy Dobrego Pasterza, Adama i Ewy, cudowne znaki Chrystusa, Niewiasty (trzy Marie) przed grobem. Szerzej o przykładach i etapach ewaluacji baptysteriów P. BOHDZIEWICZ, B. FILARSKA, *Baptysterium*, k. 1308-1310; Na temat sztuki wczesnochrześcijańskiej, bizantyjskiej i wczesnośredniowiecznej oraz romańskiej m.in. por. L. KÜPPERS, *Unterirdisches Rom von den anfangen der Christlichen Kunst*. Düsseldorf 1942; B. FILARSKA, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986; P. DE PALOL, J. PIJOAN, *Sztuka świata*, t. 3, tł. J. Skórnicka, M. Machowski, Warszawa 1993; E. JASTRĘBOWSKA, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008.

Zapewne pod wpływem odnowy liturgicznej oraz nauki Soboru Watykańskiego II w XX w., a ostatnio Katechizmu Kościoła Katolickiego, zainaugurowano powolny powrót do wczesnochrześcijańskiej tradycji i symboliki, aranżując w przestrzeni świątyń wydzielone częściowo lub całkowicie (oddzielone od kościoła) pomieszczenia, miejsce, gdzie sprawowany jest obrzęd chrztu.

Stopnie w źródle chrzcielny

Powszechnie wiadomo, że Kościół na przestrzeni wieków swojej posługi posiada zamiłowanie do posługiwania się w swojej liturgii symbolami, czyli wymownymi znakami zewnętrznymi do których bez wątpienia zaliczają się naturalne gesty wynikające z zachowania człowieka. I chociaż większość tych symboli nie należy do istoty sakramentu, Kościół je zachowuje, kultywuje i domaga się ich stosowania.¹⁴ Mistyka symboli rozciąga się również na otoczenie, które stanowi świątynia, gdzie sprawowane i celebrowane są święte obrzędy oraz nabożeństwa. To wyjątkowe miejsce, gdzie wierny zarówno we wspólnocie, jak i indywidualnie wchodzi w swoistą relację ze swoim Bogiem i Stwórcą.

Snując refleksję jedynie wokół zasadniczego problemu niniejszego opracowania związanego z elementem należącym do źródła chrzcielnego, tak dobitnie akcentowanym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, czyli stopniami (schodami). W szerokim symbolicznym kontekście poznawczym i znaczeniowym, gdy występują one jako „schody wstępujące” to są przede wszystkim metaforą stopniowego przybliżania się duszy ludzkiej do Boga.¹⁵ Warto zaznaczyć, że w symbolice i ikonografii chrześcijańskiej stopnie posiadają wielopłaszczyznową wymowę i rozmiar zwłaszcza na polu semantyki.¹⁶ Na przykład, gdy oznaczają według J. Baldocka wznoszenie się w sensie duchowym na wyższy poziom. Analogiczną funkcję pełnią stopnie prowadzące do świątyń, również do prezbiterium.¹⁷ Z kolei M.Oesterreicher-Mollwo uważa, że również schody nawiązują w swoim symbolicznym przekazie do nie tylko do rozwoju duchowego człowieka ale także psychicznego, do jego wzrostu w mądrość życiową

¹⁴ K. PIELATOWSKI, *Chrzest*, Poznań – Warszawa – Lublin 1956, s. 29.

¹⁵ J. SEIBERT, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, tł. D. Petruk, Kielce 2007, s. 289.

¹⁶ W innym kontekście symbol stopni (schodów) identyfikuje ikonografia chrześcijańska. W. BRÜCKNER, *Treppe* [w:] *Lexikon der christlichen Ikonographie* (skrót: LCI), red. E. Kirschbaum, G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell, t. 4, Rom-Freiburg-Basel-Wien 2004, k. 354.

¹⁷ Ponadto symbolika stopni odpowiada szczebli i drabinie. J. BALDOCK, *Symbolika chrześcijańska*, tł. J. Moderski, Poznań 1994, s. 133. Por. M. FEUILLET, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, tł. M. Paleń, Poznań 2006, s.120.

i wiedzę (jeżeli schody są wstępujące). Natomiast w sytuacjach, kiedy stopnie prowadzą w dół (są zstępujące) mogą one być przejawem dochodzenia do wiedzy tajemnej, tak jak w kulturze starożytnego Egiptu lub Babilonu.¹⁸

Zatem nasuwają się wątpliwości i pytania, w jaki sposób należy właściwie interpretować symbolikę schodów oraz zapewne nie przypadkową ich ilość, (zazwyczaj trzech stopni) w chrześcijańskich baptystariach? Z pomocą w udzieleniu odpowiedzi na tak zadane pytanie może przyjść teza zaprezentowana przez R. Guardiniego.¹⁹ W swojej publikacji na temat koegzystencji w życiu chrześcijanina oraz w społeczeństwie i kulturze „znaków świętych” ten wyjątkowy teolog, filozof religii oraz liturgista (ekspert od liturgii podczas obrad Soboru Watykańskiego II) stwierdza fundamentalny aksjomat: „w tym co najprostsze zawiera się największa tajemnica”.²⁰ Wśród licznych metafor na temat stopni na uwagę niewątpliwie zasługuje porównanie do fizycznego wznoszenia się ku wyżynom, gdzie wszystko jest doskonałe, w kierunku nieba, gdzie zamieszkuje Bóg. Jeżeli kroczymy świadomie, z rozważą z przewidywaniem twierdzi R. Guardini, wówczas możemy wykryć tajemnicę, uświadamiając sobie, że „dół jest po prostu z natury swej przenośnią na oznaczenie tego, co złe i małe, zaś góra jest symbolem tego, co dobre i szlachetne. Przeto proste dążenie wzwyż mówi nam o wznoszeniu naszej istoty ku Najwyższemu, ku Bogu. Nie potrafimy tego wyjaśnić, ale tak jest: wyczuwamy to i widzimy”.²¹ Spróbujmy w tym miejscu odnieść potencjał bogactwa symboliki chrześcijańskiej stopni w odniesieniu do kształtów i form źródła chrzcielnego. Nie ulega żadnej wątpliwości, że chcąc właściwie zrozumieć sens symbolicznego przekazu nie można pominąć w swoich rozważaniach pogłębianej refleksji opartej na prawdzie orędzia Pisma Świętego. Znacząca jest również sugestia D. Forstner, która dowodzi, że średniowieczna symbolika interpretująca świątynię wnika „w najdrobniejsze szczegóły

¹⁸ M. OESTERREICHER-MOLLWO (oprac.), *Leksykon symboli*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 140-141.

¹⁹ Romano Guardini (ur. 17 II 1885 – Weronia, zm. 1 X 1968 – Monachium) – niemiecki duchowny katolicki pochodzenia włoskiego, jeden z największych teologów niemieckich XX w., filozof religii i liturgista (związany z ruchem liturgicznym i tradycją duchowości bliską św. Bonawentury i B. Pascala), nauczyciel i duszpasterz akademicki (kierował katedrą filozofii religii i katolickiego światopoglądu, pracował m.in. na uniwersytetach w: Berlinie, Wrocławiu, Tybindze, Monachium) pisarz i publicysta. Na bogaty dorobek naukowy składają się prace m.in. z zakresu liturgiki, filozofii religii, teologii, pedagogiki i ascetyki. J. MISIUREK, *Romano Guardini* [w:] EK t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, k. 369-372.

²⁰ R. GUARDINI, *Znaki święte*, tł. J. Birkenmajer, Wrocław 1982, s. 39.

²¹ Ibidem, s. 40.

i dostarcza ogromnego bogactwa mistycznych i moralnych wyjaśnień”.²² Wiemy, że Kościół w swojej wielowiekowej tradycji sięga do interpretacji często alegorycznych Pisma Świętego komentowanych zwłaszcza w okresie patrystycznym, czy w średniowieczu, a nawet w czasach nowożytnych i współczesnych. Często papież Benedykt XVI czerpie inspiracje ze wczesnochrześcijańskich źródeł i tradycji odwołując się do nich w swoim nauczaniu.²³

Pomijając (z uwagi na ograniczenia edytorskie) część związaną z symboliką akwaticzną,²⁴ koncentrując się jedynie na detalach baptysteriów i chrzcielnic²⁵, należy podkreślić, że w średniowieczu uważano źródło chrzcielne za swoistą bramę, wejście do kościoła dosłownie i w przenośni. Każdy wierny, który przekracza próg świątyni dokonuje „małych ablucji” czyniąc znak krzyża dłonią zanurzoną wcześniej w wodzie z kropielnicy. Jest to swoista reminiscencja aktu chrztu i znak przypomnienia oraz odnowienia sakramentu.²⁶ Powracając do symbolicznej wymowy źródła chrzcielnego współczesną syntezę tego wyjątkowego miejsca podaje „Ogólne wprowadzenie do Obrzędu Chrztu”, określając chrzcielnicę między innymi symbolem odrodzenia z wody i z Ducha Świętego. W obrzędach chrztu jest zawarte jednoznaczne stwierdzenie, nawiązujące do czasów apostoelskich i patrystycznych, że chrzcielnica jest: „źródłem zbawienia” i „bramą duchową”. Każdemu człowiekowi przychodzącemu do kościoła ma przypominać przyjęty chrzest, czyli moment wszczęcia w Chrystusa i Jego Kościół. Dla chrześcijanina oznacza to początek nowego życia, życia Dziecka Bożego. Tutaj umiera-

²² D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 371.

²³ Zob. np. J. RATZINGER, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tł. W. Szymona, Lublin 2012.

²⁴ Na temat symboliki akwaticznej m.in.: M. ELIADE, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno – religijnej*, tł. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009, s. 209-222; W. W. SZETELNICKI, *Motywy chrztu*, s. 193-233.

²⁵ „Chrzcielnica symbolicznie jest grobem i łonem. Neofita umiera dla grzechu i odradza się przez łaskę, naśladować rytualnie śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (zob. Cyryl Jerozolimski *Katecheza mistagogicznej* (II, 4). Św. Efrem w *Hymnie o dziewictwie* (VII,7) porównuje Chrzest do rodzącego łona, natomiast w *De sacramentis* (II, VI, 19) św. Ambrożego odnajdujemy myśl: „Fontanna chrzcielna jest jak grób. Woda chrzcielna posiada wyjątkowo bogate znaczenie w sakramencie chrztu, jest woda stworzenia, woda czterech rzek w Edenie, woda, która w mariatu ze słońcem oznacza łuk – tęczę przymierza”. Pseudo Dionizy Areopagita (*Hierachia kościelna* II, 7) nazywa chrzcielnicę łonem wszelkiego usynowienia.” B. NADOLSKI, *Leksykon symboli*, s. 99-100.

²⁶ J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tł. A. Q. Lavique, Kraków 1994, s. 82.

my dla grzechu i rodzimy się dla Boga. Taki jest sens zanurzenia w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.”²⁷ Dopiero w tym momencie dotykając sedna zagadnienia, możemy podjąć próbę wyjaśnienia nadania stopniom baptysteriów i chrzcielnic, czyli funkcjonalnym elementom architektury sakralnej, mistycznego wymiaru. Warto pamiętać, że o samym wyborze miejsca na źródło chrzcielne decydowała biblijna symbolika chrztu, przede wszystkim w odniesieniu do metaforycznego pojęcia światła, które rozprasza ciemności mroku grzechów.²⁸ W budownictwie sakralnym poczynawszy od epoki wczesnochrześcijańskiej i przeważnie do czasów średniowiecza (we współczesnym budownictwie sakralnym na nowo nawiązuje się do tego typu obiektów) chrzcielnicę (baptysterium) umieszczano przeważnie poniżej poziomu posadzki świątyni. Zejście zazwyczaj po trzech stopniach do źródła chrzcielnego wyrażało głoszoną prawdę o tym, że sakrament chrztu stanowi kres życia w grzechu. W ten sposób nawiązywano głównie do znanych słów apostoła narodów św. Pawła, który w liście do Rzymian pisze:

„Czy nie wiecie, że wszyscy zanurzeni przez chrzest w Chrystusa Jezusa, w śmierć Jego zostaliśmy zanurzeni ? Razem z Nim także zostaliśmy pogrzebani przez zanurzenie w śmierć, abyśmy i my weszli do nowego życia, tak jak Chrystus dzięki chwale Ojca zmartwychwstał” (Rz 6, 3-5).²⁹

²⁷ Por. nr 25 – Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1988.

²⁸ W obiektach sakralnych chrzcielnicę zazwyczaj lokalizowano po stronie północnej (kierunek ten utożsamiany z symbolem ciemności i zła), często w bliskiej odległości od wejścia głównego zazwyczaj po zachodniej stronie (w tym przypadku kierunek ten wiąże się z metaforą nieznajomości Boga) lub umieszczano po stronie północno – zachodniej, często w bocznej kaplicy (w „lewej” nawie). W przypadku usytuowania jej po prawej stronie (Ewangelii) wskazywano na związek sakramentu chrztu z głoszeniem słowa Bożego. P. GAJDA, *Chrzcielnica* [w:] EK t.3, k. 347 – 348.

²⁹ NOWY TESTAMENT. PRZEKŁAD NA WIELKI JUBILEUSZ ROKU 2000. Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB, Warszawa 2000, s. 205-206. W innym przekładzie (dosłownym) tekst ten brzmi: „Czy nie wiecie, że jacy zostaliśmy_zanurzeni w Pomazańca Jezusa, w śmierć Jego zostaliśmy_zanurzeni ? Daliśmy_się_pogrzebać_razem_z więc Nim poprzez zanurzenie w śmierć, aby jak_właśnie obudzony_został Pomazaniec z martwych dla chwały Ojca, tak i my w nowości życia zaczniemy _chodzić.” GRECKO – POLSKI NOWY TESTAMENT WYDANIE INTERLINEARNE Z KODAMI GRAMATYCZNYMI, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 719-720. Por. R. PESCH, *Römerbrief*, „ Die Neue Echter Bibel. Neues Testament. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, t. 6, red. J. Gnllka, R. Schnackenburg, Würzburg 1987, s. 55-57.

„³ ἢ ἄγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; ⁴ συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. ⁵ εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα ”

Obrzęd chrztu w chrześcijaństwie nawiązujący do znanych i praktykowanych w religiach antycznych oraz w judaizmie rytuałów zanurzenia w wodzie, wypływa z paschalnego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.³⁰ Fakt ten dobitnie podkreślają obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia zaznaczając, że przez chrzest ludzie przechodzą również ze śmierci do życia.³¹ Sakrament ten wyraża przy pomocy znaków zmysłowych naszą wiarę i ją urzeczywistnia, zespalać z misterium paschalnym oraz prowadząc do pełni, dając nam to, w co wierzymy. Jest to bowiem gest, jak podaje B. Testa, „zamierzony jako konkretne i obiektywne działanie, a jest nim zanurzenie w wodzie oraz wyjście z niej, podobnie jak Chrystus umarły zstąpił do grobu, a potem wyszedł jako zmartwychwstały. Stąd obrzędem zewnętrznym jest *ομοίωμα* – obrazem i wyobrażeniem konkretnym, wyrażonym za pomocą znaku, polegającym na obrzędowej czynności przedstawienia oraz upodobnienia człowieka do śmierci i zmartwychwstania Pana”.³²

Stopnie (zstępujące), po których katechumen schodzi do wody chrztu, symbolizują trzy rzeczywistości, jakich wyrzeka się człowiek przystępujący do sakramentalnego obmycia, czyli: grzech, zło i szatana. Sam chrzest natomiast jest zakończeniem życia w grzechu oraz oczyszczeniem (Dz 2, 38; 22,16; Rz 6; 1 Kor 6,11; Ef 5,26-27; 1P 3,21). Należy pamiętać, że następstwem umierania dla grzechu dokonującym się w sakramencie chrztu jest powstanie nowego życia w Bogu, które trzeba konsekwentnie realizować.³³ Po trzykrotnym zanurzeniu (polaniu głowy wodą) neofita wkracza już po stopniach (wstępujących) wzwyż, które pozwalają na wyjście z duchowego źródła, co symbolizuje wyznanie wiary w Boga Trójjedynego: Ojca Wszechmogącego – Stworzyciela, Jezusa Chrystusa – Syna Bożego i Zbawiciela oraz w Ducha Świętego, Wiosny Kościoła. Dlatego niezależnie od epoki, stylu architektonicznego przekaz ten posiada niezmienny, transcendentny charakter. W tym miejscu należy wyjaśnić, że sam

³⁰ B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, tł. L. Balter, Poznań 1998, s. 117-118.

³¹ Zob. art. 6, *OBZRĘDY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTajemniczenia Dorosłych Dostosowane do Zwyczajów Diecezji Polskich*, Katowice 1988, s. 11.

³² B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, s. 120 – 121.

³³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Rzymian*, tł. wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 1999, s. 79-80.

gest polegający na zewnętrznym obmywaniu człowieka, połączonym z wypowiedaniem określonej formuły posiada trzy historyczne formy: ¹) zanurzenie w wodzie, ²) polanie głowy wodą i ³) pokropienie (tej formy nie przewiduje już Kodeks Prawa Kanonicznego).³⁴

Oczywiście chrzest należy do tego rytuału i świętego obrzędu, który odnawia człowieka, gdzie woda stanowiąca materię sakramentu oświeca neofitę światłem (iluminacją) Chrystusa. Nawiązując do teologii św. Pawła, można w pełni zgodzić się ze stwierdzeniem J. Hani, że „człowiek uczestniczy w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, to znaczy realizuje w wymiarze człowieka pojedynczego nowe stworzenia, które Chrystus, Człowiek Uniwersalny, zrealizował dla całego wszechświata.”³⁵

Z symboliką stopni wiąże się także samo „zanurzenie” przyjmującego chrzest, które w obrządku łacińskim Kościoła katolickiego zastąpiono polaniem głowy wodą. Przyjęcie takiej postawy „zanurzenia” posiada analogiczne uzasadnienie ze „złożeniem do grobu”, śmierci „starego” człowieka. W tym stanie grzesznik w alegoryczny sposób jest odesłany do prapoczątku, do bezkresnego stanu chaosu znanego nam z kart Księgi Rodzaju. Z kolei wynurzenie się z wód chrztu, neofity wstępującego po stopniach jest wyjściem, odrodzeniem, powstaniem z martwych oraz stworzeniem „nowego człowieka”³⁶ pozostającego w ontyczno-realnej jedności z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym.³⁷ Według nauki Cyryla Jerozolimskiego „zejście do chrzcielnicy jest zstąpieniem do wód śmierci, gdzie mieszka smok morski. Wchodząc do Jordanu, Chrystus zniszczył smoka. Potwór ten jest jednak mitycznym symbolem zła, śmierci, sięgającym praczasów, kiedy Bóg zmiażdżył łeb Lewiatanowi (Ps 74,14). Ponadto porównuje trzykrotne zanurzenie z trzydniowym pobytem Chrystusa w grobie. Natomiast

³⁴ B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, s. 127.

³⁵ J. HANI, *Symbolika świątyni*, s. 170-171; F. RIENECKER, G. MAIER, *Chrzest w Kościele pierwszych chrześcijan* [w:] *Leksykon Biblijny*, tł. D. Irmińska, red. Pol. Ed. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 130-131; Por. R. M. JENSEN, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Leiden – Boston – Brill 2011.

³⁶ Woda chrzcielna ma przypominać wody pierwotne (por. Księga Rodzaju) „to znaczy Macicę wszech-świata, jak określa ją św. Dionizy – macicą wszelkiego stworzenia”. Światło (fiat lux) odgrywa zasadniczą rolę w obrzędach chrztu, jako sakrament oświecenia. Jak podaje J. Hani „neofita zostaje ochrzczony wodą i ogniem, odradza się z wody i światła połączonego z wodą – wychodzi z kąpieli jako „syn światłości” (Ef 5,8), jak słońce wynurzające się rankiem z Oceanu i zakłada białą szatę „jaśniejącą jak śnieg” która ma przypominać światłość z góry Tabor”. J. HANI, *Symbolika świątyni*, s. 171-172.

³⁷ B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, s. 121.

sama zbawcza woda staje się jednocześnie grobem i maczynym łonem”³⁸ W tym przypadku chrzest Jezusa kojarzony jest z mitycznym wydarzeniem, dlatego jak podkreśla M. Lurker, „nie bez powodów św. Paweł określa Chrystusa mianem ostatniego Adama (1 Kor 15,45-47), albowiem przez pierwszego pojawiły się grzech i śmierć, przez ostatniego łaska i życie”.³⁹ W kontekście sprawowanego obrzędu chrztu i motywu „zanurzania i wynurzania”, czyli swoistej dynamice zstępowania w dół i wstępowania w górę po stopniach źródła chrzcielnego przejawiają się kultowe gesty pierwotne, dzięki którym ochrzczeni „może mieć nadzieję na przejście (transitus) ze swego nie zbawionego bytu do udziału w królestwie Bożym”.⁴⁰

W świątyniach chrześcijańskich możemy spotkać się również z trzema stopniami wokół chrzcielnicy stanowiące podwyższenie (wywyższenie). Zastosowanie trzech stopni w takich przypadkach symbolizuje sakrament chrztu, jako zmartwychwstanie w jedności z Bogiem.⁴¹ Zrealizowane w takim duchu jest wspomniane źródło chrzcielne zlokalizowane w bocznej kaplicy opactwa św. Maurycego w St. Maurice, gdzie dodatkowo wokół chrzcielnicy znajduje się woda.

Pozostaje jeszcze dodać, że sakralna liczba trzy w odniesieniu do źródła chrzcielnego posiada wielorakie konotacje. Na przykład trzykrotne obmycie wiąże się ściśle z formułą trynitarną i z niej wynika jej stosowanie, o czym wspomina już wczesnochrześcijański zbiór modlitw – traktat „Didache” (Διδαχή).⁴² Ponadto jest to liczba, którą najczę-

³⁸ Cyt. za M. LURKER, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tł. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 415. Por. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS ; L. A. WINTERSWY (opac.), *Einweihung in die Mysierien des Christentums*, Freiburg in Br. 1954, s. 33.

³⁹ W odniesieniu do aktu chrztu katechumen „wpychany jest w głąb, w otchłań, z której ratunkiem będzie właśnie chrzest. W tym kontekście należy rozumieć teksty patrystyczne, uważa M. Lurker, w których wybawienie chrzczonego od piekła i śmierci porównuje się z wybawieniem np. Jonasza z morskiej głębi, symbolu świata podziemi.” Ibidem, s. 415-417. Por. U. STEFFEN, *Taufe. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus*, Stuttgart 1988, s. 71.

⁴⁰ M. LURKER, *Przesłanie symboli*, s. 418. Por. Aspects Of Baptismal Images in Light Of Early Liturgical Documents [w:] R. M. JENSEN R. M., *Living Water*, s. 127-178.

⁴¹ Por. P. GAJDA, *Chrzcielnica*, EK t.3, k. 347 – 348.

⁴² Ibidem, s. 127. Na temat Didache (Διδαχή κυρίων διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἐθνεσιν), kolokwialnie określane jako „Nauka Dwunastu Apostołów” zob. L. BOUYER, *The First Eucharistic Liturgies: The Didache* [w:] *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, red. Idem, Notre Dame (Indiana) 1968, s. 115-119; J. P. AUDET, *La Didaché*, Paris 1958; W. KANIA, *Didache* [w:] EK t.3, k. 1302-1303; W. ZEGA (red.), *Pierwsi Świadkowie*, tł. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 33-44.

ściej wymienia⁴³ i powszechnie uznawana jest za liczbę boską (np. w Ap 1,8 „Bóg jest Tym, który był, który jest i który przychodzi”) i podkreśla jednocześnie ważność wydarzenia, jego komplementarność, jedność, wystarczalność oraz pełnię. Nabiera ona szczególnego znaczenia w odniesieniu do *sacrum*, np.: Bóg jest w trzech Osobach, po trzykroć święty, zgodnie z tradycją Chrystus nauczał trzy lata, zmartwychwstanie dokonuje się po trzech dniach od śmierci Zbawiciela etc.⁴⁴

Musimy również pamiętać, że nauka o Trójcy, choć przyznanie chrześcijańskiego chrztu szeroko kontekst symboliczny i poznawczy wynika głównie z religii (zwłaszcza Pisma Świętego), tradycji, nauki Ojców Kościoła, doktryn soborowych, przepisów prawa (Kodeks Prawa Kanonicznego), nauczania papieży, sprawowanej liturgii oraz uwarunkowań historycznych.⁴⁵

Konkluzja

Symbolika stopni w baptysteriach (chrzcielnicach) zawiera w symbolicznym wymiarze zasadnicze idee teologii sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego⁴⁶, przede wszystkim, jako udział w misterium męki, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Rz 6,3). Nawiązuje także do gestu odrzucenia tzw. „starego człowieka” – wyrzucenia się ze dotychczasowych ziemskich przywiązań, zerwania ze złem i grzechem oraz przyobleczenia się w „nowego człowieka” (por. Ga 3,24). W ten sposób zawarta jest również elementarna prawda o życiu i nadziei w zmartwychwstanie w Chrystusie

⁴³ Liczba trzy występuje łącznie 450 razy w Starym i Nowym Testamencie, J. FLIS, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 2004, s.1508-1511.

⁴⁴ Por. B. M. METZGER, M. D. COOGAN, *Symbolika liczb* [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, (red. pol. wyd.) W. Chrostowski, tł. A. Karpowicz, T. Kowalska, J. Marzęcki, T. Mieszkowski, B. Olszewska, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 726. Schemat trzykrotnego powtórzenia występuje w wielu kulturach, zwłaszcza jest motywem przypowieści Jezusa. L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Trzy* [w:] *Słownik symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (red. pol. wyd.) W. Chrostowski, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 1026-1027. Pod względem doskonałości trójka przypomina jedynkę, ponieważ ma początek, środek i koniec – jest „trójcą”. W judaizmie trójka oznaczała po trzykroć świętego Boga (Iz 6, 3). Objawienie Boga w trzech osobach przypieczętowało świętość liczby trzy, a zatem należy z konieczności do absolutnego bytu. M. LURKER, *Liczby* [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. ROMANIUK, Poznań 1989, s. 253; D. FORSTNER, *Świat symboliki*, s.43-44.

⁴⁵ M. LURKER, *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tł. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 415.

⁴⁶ J. KUDASIEWICZ, *Sakrament chrztu. I. Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu* [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, oprac.: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, E. Szafronowski Warszawa 1981, s. 17-42.

(por. Ef 2,6).⁴⁷ Wymienione główne prawdy wiary chrześcijańskiej znajdują swoje odzwierciedlenie na polu ikonografii chrześcijańskiej, która zdobi źródła chrzcielne oraz jego otoczenie.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego⁴⁸, który w syntetyczny sposób streszcza również naukę Vaticanum II oraz w komentarzach do celebrowanych nabożeństw i liturgii obrządku łacińskiego dostrzegamy coraz częściej powrót do korzeni symboliki chrześcijan pierwszych wieków. Na bogactwo symboliki chrześcijańskiej i jej roli w życiu Kościoła w swoim nauczaniu oraz homiliach kieruje uwagę także papież Benedykt XVI. W niniejszym opracowaniu nie jesteśmy w stanie przytoczyć większości wypowiedzi teologów i świętych Kościoła, którzy w akcie chrztu widzieli niezmierzone dobro i łaskę, którą otrzymuje człowiek ochrzczony na różnych płaszczyznach swojego życia. Koncentrując uwagę jedynie na niepozornym elemencie, jakim są stopnie źródła chrzcielnego, motywie, nad którym często ludzie nawet się nie zastanawiają, gdyż kojarzą schody z elementem jedynie ułatwiającym komunikację, to na podstawie niniejszego opracowania możemy zrozumieć i odkryć głęboki sens symbolicznego przekazu, rozwiewając wszelkie domniemania twierdząc, że nie w *ars christiana* nie jest dziełem przypadku. Z resztą jak każdy przedmiot rytualny, związany ze sprawowanymi czynnościami i kultem chrzcielnica, baptysterium, czy piscina pomimo, że na przestrzeni tysiącleci wciąż ewaluowały, zmieniały kształt i formę zewnętrzną, to jednak kryją w sobie wieloaspektową symboliczną treść, a same formuły obrzędu chrztu świętego ujawniają cel i sens teologiczny oraz skutki, jakie człowiek osiąga z faktu bycia „Dzieckiem Bożym”.

Summary: A baptismal font is a holy place in a church, the holiest after an altar and a tabernacle, and it is a fundamental element in a Christian temple. Its Latin name *fons baptismi* (baptismal font) derives from the fact that people were originally baptized on the river bank (Acts of the Apostles 8,36-38; 16,13). A baptismal font, when interpreted allegorically, is a tomb and a bosom, as well as a symbol of “gate of salvation”, “illumination” and purgation. A baptized person dies for a sin and is resurrected through grace, following the ritual of the mystery of death and resurrection of Christ. Furthermore, baptismal water itself is of great symbolic significance for baptism. In early Christianity it was permitted and commonly accepted to build a font with the sizes allowing the baptism of adults. The piscis itself, filled with water in a baptistery, was usually entered after three degrees which symbolized:

⁴⁷ J. PFAMMATTER, *Epheserbrief. Kolosserbrief „Die Neue Echter Bibel. Neues Testament. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, t. 10 / 12, red. J. Gnllka, R. Schnackenburg, Würzburg 1990, s. 20-21.

⁴⁸ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, ed. polska, Poznań 2009.

- **in case of descension:** it meant that baptism is the end of living in sin, in such case they symbolize three verities that are renounced by a person who enters the sacramental ablution, that is: sin, evil and Satan.

- **in case of ascension (which allows to exit the spiritual font):** it is a confession of faith in the Triune God: Father the Almighty – Creator, Jesus Christ – the Son of God and Saviour, and the Holy Spirit, Spring and Soul of the Church. It contributes to the fate of Christ.

The variety of this symbolism originates from the awareness of the magnitude of this sacrament for both individuals and the whole community of believers.

Bibliography

- GRECKO – POLSKI NOWY TESTAMENT WYDANIE INTERLINEARNE Z KODAMI GRAMATYCZNYMI, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.
- KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 2009.
- NOWY TESTAMENT. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000. Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył ks. Remigiusz Popowski SDB, Warszawa 2000.
- ORDO BAPTISMI PARVULORUM: Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II, ed. typica, Vatican 2003.
- Obzędry chrześcijskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1988.
- AUDET J. P., *La Didaché*, Paris 1958.
- BACKHAUS K., *Taufe* [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 9. Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, k. 1282-1285;
- BALDOCK J., *Symbolika chrześcijska*, tł. J. Moderski, Poznań 1994.
- BOHDZIEWICZ P., FILARSKA B., *Baptysterium* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, k. 1308-1310.
- BOUYER L., *The First Eucharistic Liturgies: The Didache* [w:] *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, red. Idem, Notre Dame (Indiana) 1968, s. 115-119
- BRÜCKNER W., *Treppe* [w:] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. E. Kirschbaum, G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell, t. 4, Rom-Freiburg-Basel-Wien 2004, k. 354.
- CAVICCHI C., *Baptysterium* [w:] *Nowy leksykon sztuki chrześcijskiej*, red. L. Castelfranchi, M. A. Crippa, tł. D. Chodynieski, Kielce 2013, s. 100-102.
- CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS ; L. A. WINTERSWY (opac.), *Einweihung in die Mysterien des Christentums*, Freiburg in Br. 1954
- ELIADE M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno – religijnej*, tł. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 2009.
- FERGUSON E., *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans 2009.
- FEUILLET M., *Leksykon symboli chrześcijskich*, tł. M. Paleń, Poznań 2006.

- FILARSKA B., *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983.
- FILARSKA B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986.
- FLIS J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 2004.
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- GAJDA P., *Chrzcielnica* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1979, k. 347 – 348.
- GAJDA P., *Miejsce chrztu w nowej koncepcji wnętrza kościelnego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, RBL 25 (1972) 1, s. 126-134.
- GUARDINI R., *Znaki święte*, tł. J. Birkenmajer, Wrocław 1982.
- HANI J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tł. A. Q. Lavique, Kraków 1994.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008.
- JENSEN R. M., *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Leiden – Boston – Brill 2011.
- KANIA W., *Didache* [w:] *Encyklopedia Katolicka* t.3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1979, k. 1302-1303.
- KHATCHATRIAN A., *Origine et typologie des baptisteres paleochretiens*, Mulhouse 1982.
- KUDASIEWICZ J., *Sakrament chrztu. I. Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu* [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, oprac.: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, E. Szafrowski Warszawa 1981, s. 17-42
- KÜPPERS L., *Unterirdisches Rom von den anfängen der Christlichen Kunst*, Düsseldorf 1942.
- LANGKAMMER H., *List do Rzymian, tłumaczenie, wstęp i komentarz* [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Lublin 1999.
- LIDDELL H. G., R. SCOTT R., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford 1889.
- LURKER M., *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tł. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. ROMANIUK, Poznań 1989.
- METZGER B.M., COOGAN M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, (red. pol. wyd.) W. Chrostowski, tł. A. Karpowicz, T. Kowalska, J. Marzęcki, T. Mieszkowski, B. Olszewska, P. Pachciarek, Warszawa 1996
- MISIUREK J., *Romano Guardini* [w:] *Encyklopedia Katolicka* t. 6, red. J. Walakus i in., Lublin 1993, k. 369-372.
- NADOLSKI B. (oprac.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

- NADOLSKI B., *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*, Kraków 2010.
- NORMAN E., *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, tł. B. Mierzejewska, Warszawa 2007.
- ΟΕΡΚΕ Α., βάπτω, βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα, βαπτισθης [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1949, s. 527-544
- OESTERREICHER-MOLLWO M. (oprac.), *Leksykon symboli*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- PALOL DE P., PIJOAN J., *Sztuka świata*, t. 3, tł. J. Skórnicka, M. Machowski, Warszawa 1993.
- PESCH R., *Römerbrief*, „Die Neue Echter Bibel. Neues Testament. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung”, t. 6, red. J. Gnllka, R. Schnackenburg, Würzburg 1987.
- PFAMMATTER J., *Epheserbrief. Kolosserbrief*, „Die Neue Echter Bibel. Neues Testament. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung”, t. 10 / 12, red. J. Gnllka, R. Schnackenburg, Würzburg 1990.
- PIELATOWSKI K., *Chrzest*, Poznań – Warszawa – Lublin 1956.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu – wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko – greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997
- POPOWSKI R., *Grecko – polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*, Warszawa 2008.
- PROBST M., *Taufe. Liturgiegeschichtlich und liturgiach*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 9, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, k. 1289-1291.
- RATZINGER J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tł. W. Szymona, Lublin 2012.
- RIENECKER F., MAIER G., *Chrzest w Kościele pierwszych chrześcijan* [w:] *Leksykon Biblijny*, tł. D. Irmińska, red. Pol. Ed. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 130-131.
- RYKEN L., WILHOIT J.C., LONGMAN T. (red.), *Słownik symboliki Biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (red.pol.wyd.) W. CHROSTOWSKI, tłum. Z.KOŚCIUK, Warszawa 2003.
- SCIURIE H., *Taufe. Ikonographisch* [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 9, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2000, k. 1293-1294.
- SEIBERT J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, tł. D. Petruk, Kielce 2007.

- SONNE DE TORRENS H. M, TORRENS M. A., *The Visual Culture of Baptism in the Middle Ages. Essays on Medieval Fonts, Settings and Beliefs*, Surrey – Burlington 2013.
- STEFFEN U., *Taufe. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus*, Stuttgart 1988.
- SZETELNICKI W. W., *Motyw chrztu w symbolice chrześcijańskiej – refleksje wokół wybranych kwestii ikonograficznych [w:] Chrzest święty w życiu Kościoła. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2013, s. 193-233.
- SZOLGINIA W., *Architektura*, Warszawa 1992.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła*, tł. L. Balter, Poznań 1998.
- ZĘGA W. (red.), *Pierwsi Świadkowie*, tł. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski, Kraków 2010

Początek znaków Jezusa i wypełnienie misji

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

Summary: The theology of the fourth Gospel is concentrated on Christology and above all on the Christology of incarnation showing that in Jesus Christ God revealed Himself. The Gospel's author. According to the German protestant theology, passed over the question of how the Word became a flesh. The Exegets underline that St. John the Evangelist never mentions Mary by name and refers to Jesus as the Son of Joseph. Another interesting point of John's Gospel is his so called theological irony which is shown acts on different level and in different mental categories than His listeners absorb. The night talks between Jesus and Nicodemus, conversation with Samaritan woman or with the sister of Lazarus are the most distinctive examples of this irony. But the truth preached by Jesus goes far beyond the common patterns of human thoughts. God had entrusted His Son with the specific mission – task which Jesus fulfilled to the end, from Cana to Golgotha.

Key words: christology, incarnation, God motherhood, theological irony, mission of Jesus, Golgotha, son testament, mother testament, eschatology, redemption, crucifying.

Teologia czwartej ewangelii skoncentrowana jest na chrystologii a przede wszystkim na chrystologii wcielenia ukazującej, że Jezus jest Chrystusem, w którym Bóg objawił samego siebie. Autor ewangelii, według teologii protestanckiej środowiska niemieckiego, pomija kwestię dziewiczego macierzyństwa Maryi. Jego interesuje inna kwestia: w jaki sposób Słowo stało się ciałem. Egzegeci podkreślają, że św. Jan nie wymienia nigdy Maryi po imieniu. Nazywa Ją natomiast Matką Pana. Matką Jezusa lub Matką Jego (J 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25). Jezusa natomiast dwa razy nazywa Synem Józefa (J 1,45; 6,42). Jest to bardzo interesujący zabieg ze strony ewangelisty lub redaktora jeśli się zważy, że w przypadku innych osób stosowane jest ich imię własne. Karl-Heinz Menke postrzega w tym swoistą metodologię ewangelisty, polegającą na tym, że nie przytaczał on imion osób, które w realizacji zbawczego planu Boga na etapie Nowego Testamentu odegrały rolę szczególną¹. O tym natomiast, że Józef był ojcem Jezusa, przekonani byli nie tylko mieszkańcy Nazaret, co wynika jednoznacznie z rozmowy Filipa z Natanaelem (J 1,45). Tenże sam Natanael jednak, już w momencie swego powołania, wyznaje w Synu Józefa Syna Bożego (1,49).

¹ K. H. Menke, *Incarnato nel seno della vergine Maria*, dz. cyt., s. 54.

Inną specyfikę tejże ewangelii stanowi tak zwana „Janowa ironia teologiczna”. Przejawia się ona w tym, że Jezus mówi na innym poziomie i w innych kategoriach myślowych, a słuchacz odbiera Jego słowa na innym poziomie i w innych kategoriach. Typowym przykładem owej ironii mogą być nocne rozmowy Jezusa z Nikodemem, rozmowa z Samarytanką czy siostrą Łazarza. Również pochodzenie Jezusa z pogardzanej Galilei i Nazaret, z którego nie pochodził nie tylko żaden prorok ale nawet nic dobrego, utwierdzają słuchaczy Jezusa w ich własnych przekonaniach. Prawda, którą głosi Jezus jest, w przekazie czwartej ewangelii, zupełnie przeciwna od tej, co do której przekonani są odbiorcy Jezusowej nauki. Szczycem owej ironii teologicznej staje się wydarzenie Golgoty, poprzez które Boży Syn, uważany za Syna Józefa, okazuje się być Odkupicielem człowieka².

Nie mają już winy (J 2, 3)

W Kanie Galilejskiej, z której nie pochodził żaden prorok, dokonuje się pierwsze objawienie nie tylko największego Proroka, ale i Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa. Ma to miejsce podczas uroczystości weselnej odbywanej zgodnie z wymogami religii judaistycznej. Również w tym przypadku mamy do czynienia z ironią teologiczną czwartej ewangelii. Imion nowożeńców ewangelista nie wymienia. Píše natomiast o zapoczątkowaniu znaków Jezusa, objawieniu Jego chwały, uwierzeniu w Niego Jego uczniów i roli w tym Maryi jako Jego Matki. W wierszu 2,1a: *trzeciego dnia odbywało się wesele w Kanie Galilejskiej* ewangelista nawiązuje do uroczystości Przymierza zawartego przez Boga z Narodem Wybranym, której opis znajdujemy w Księdze Wyjścia: *Pan powiedział do Mojżesza: „Idź do ludu i każ im przygotować się na święto dziś i jutro. Niechaj wypiorą swoje szaty i niech będą gotowi na trzeci dzień, bo trzeciego dnia zstąpi Pan na oczach całego ludu na Górę Synaj” (...)* *Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby, tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu* (19,10-11. 16). Niewątpliwie jest tu też nawiązanie do dnia zmartwychwstania Chrystusa. Opis uroczystości weselnej w Kanie trzeba zatem rozważać w kontekście Przymierza zawartego na Synaju i zmartwychwstania Chrystusa:

² Zob. I. de la Potterie, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit*, Paris 1986, s. 116-121.

Synaj	Kana	Zmartwychwstanie
Trzeciego dnia Bóg objawił swoją chwałę wobec Mojżesza a lud uwierzył w Niego. (Wj 19,9.11).	Trzeciego dnia Jezus objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie. (J 2,1.11).	Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo. Gdy zmartwychwstał przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus (J 2,19.22).

Formuła „trzeciego dnia” pozostaje również w ścisłym związku z „godziną Jezusa”. W czwartej ewangelii oznacza ona godzinę męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a więc kulminacyjny moment Jego zbawczej misji, ponieważ przyszedł właśnie na tę godzinę (J12,27). Jej nadejście określone jest przez Ojca i dlatego nie może być ona antycypowana przez nikogo. Trzeciego zatem dnia czyli w dniu Zmartwychwstania Jezus objawi się ludzkości zarówno jako Synaj (Prawo), jak i jako Świątynia Nowego Przymierza³.

W Janowym opisie uroczystości weselnej uderza niezwykle bogata symbolika: sześć stągwi (liczba sześć oznacza niedoskonałość) wykonanych z kamienia (tak, jak kamienne były tablice dekalogu, które Mojżesz otrzymał na Synaju), wino (symbol Prawa, miłości, Dobrej Nowiny, objawienia eschatologicznego), nazwanie Maryi przez Jezusa określeniem „niewiasty” (tak jak pod krzyżem)⁴, stągwie miały służyć rytualnym obmyciem, były jednak puste i bezużyteczne (ponieważ pozbawione treści i bezużyteczne stały się przepisy rytualne zmierzające do odnowienia relacji z Bogiem), brak wzmianki o imionach nowożeńców (w istocie były to zaślubiny Mesjasza z ludem, który w Niego uwierzył). W perspektywie maryjnej najistotniejsze są wiersze 3: *nie mają już wina*, 4: *czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?* i 5: *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*. Są to jedyne słowa Maryi, jakie odnotował autor czwartej ewangelii, a zarazem słowa ostatnie w Nowym Testamencie.

Matka Jezusa należała do uczestników uroczystości. Powinna się zatem identyfikować z nimi, a do Syna zwrócić się w słowach: „nie mamy już wina”. Tymczasem Ona wobec pozostałych gości zachowuje dystans. Zdziwienie to mija, kiedy zauważymy, że owi goście reprezentują lud Starego Przy-

³ Zob. A Serra, *Maria a Cana e presso la croce*, Roma 1985, s. 29.

⁴ Warto zauważyć, że tylko do trzech kobiet Jezus zwracał się używając tego terminu. Oprócz Maryi była to jeszcze Samarytanka i Maria Magdalena.

mierza a wino jest symbolem miłości i Prawa. W Narodzie Izraelskim zabrakło miłości w jego relacji do Boga, a Prawo nie było zachowywane. Maryja natomiast, która reprezentuje wierną resztę Izraela zwraca się z prośbą nie do starosty weselnego, odpowiedzialnego za przebieg uroczystości i reprezentującego przywódców Izraela, ale do Syna – Mesjasza⁵. Jakkolwiek żyje Ona jeszcze Starym Przymierzem i w tym Przymierzu, to jednak zachowuje wobec niego dystans, jest już poza nim, a jako pierwsza chrześcijanka należy już do Nowego Przymierza i nowego Ludu Bożego czyli Kościoła. Prawo straciło swą moc oczyszczającą (puste stągwie, które Jezus polecił napełnić wodą). Tę moc daje wino nowe, lepsze i w obfitości, czyli przykazanie miłości i dobra nowina o zbawieniu ogłoszona przez Jezusa.

Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? (J 2, 4)

Sformułowanie to, często stosowane zarówno w literaturze greckiej, rzymskiej, jak też semickiej oznacza na ogół, jak twierdzi Aristide Serra, bądź to zgodność, bądź też jej brak między dwiema lub więcej osobami⁶. W Starym Testamencie zastosowane jest ono piętnaście razy⁷ a w Nowym pięć razy⁸. Z reguły sformułowanie to wyraża rozbieżność punktów widzenia lub interesów. W ewangelii Janowej występuje ono w ścisłym kontekście z godziną Jezusa (krzyż i zmartwychwstanie) oraz symboliką danego w obfitości i lepszego niż na początku wino (Dobra Nowina o zbawieniu). Maryja mówi o winie materialnym, którego zabrakło, Jezus natomiast o winie jako symbolu Jego ewangelii, której pełna proklamacja dokona się wtedy, gdy nadejdzie Jego godzina. Z rzeczywistości materialnej przechodzi do duchowej⁹.

Słowa Jezusa skierowane do Maryi są pytaniem, które Ją samą skłania do refleksji i udzielenia odpowiedzi sobie samej. Odpowiedź ta odnosi się już do tej chwili, tu i teraz, a jeszcze bardziej do czasu kiedy nadejdzie godzina Jezusa. Innymi słowy, czy przeznaczeniem Maryi było tylko zrodzenie Syna Bożego a dalej pozostanie w roli niewiasty, tak jak było to w przypadku każdej izraelskiej kobiety, czy też może zapowiedź przejścia od roli Matki Jezusa poprzez funkcję niewiasty, po rolę Matki Kościoła i Matki w Kościele. M. Thurian w następujący sposób parafrazuje odpowiedź Jezusa udzieloną Maryi: „Jakie są związki między mną a tobą? Rozważ, Niewiasto! Jestem Synem Bożym, a Ty moją ludzką Matką, ale teraz nasze związki nie

⁵ Zob. M. Thurian, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 155-156.

⁶ Zob. A. Serra, *Maria a Cana*, dz. cyt., s. 56.

⁷ M. in. Sdz 11,12-13. 2 Sm 16,9-10. 1 Krl 17,17-18. 2 Krl 3,13. Oz 14,0. Jer 2,18. Neh 2,19.

⁸ M. in. Mt 8,29-29. Mk 1,26. Łk 4,34.

⁹ Zob. A. Serra, *Maria a Cana*, dz. cyt., s. 59.

mogą już być relacją syna do matki. Rozpocząłem swoją misję mesjańską, nie masz już nade mną matczynej władzy, lecz należysz do mesjańskiej społeczności, jesteś niewiastą w Kościele, którego ja jestem Głową. Prosisz o cud i Ja go uczynię, ale czy wiesz, co znaczy cud dla Syna Bożego, którym jestem? Nie jest to nadzwyczajne zjawisko wszechmocy, przeznaczone dla pomagania w ludzkich trudnościach; jest to znak mojej chwały, który ma wzbudzić wiarę w moje Słowo”¹⁰.

Odpowiedź Jezusa udzielona w formie pytającej, zawiera też informacje dotyczące przyszłości zarówno Jezusa, jak i Maryi. Dotyczą one przyszłości Jezusa, bo w Kanie uczynił pierwszy ze swych znaków i rozpoczął publiczną działalność, której zwieńczeniem będzie Jego godzina. Dotyczą one przyszłości Maryi, ponieważ w Kanie zakończyła się Jej historyczna rola Matki Jezusa, po objawieniu Jego chwały zostaje niewiastą we wspólnocie tych, którzy w Niego uwierzyli¹¹, a w godzinie Jezusa zostanie Matką nowego Ludu Bożego i w Nowym Ludzie Bożym. Relacje ludzkie i rodzinne dobiegły końca, Jezus nie może być już uważany za ludzkiego Syna Maryi, od której otrzymał pełne człowieczeństwo. Jest zapowiadany Mesjaszem, Synem Bożym, a nie jak przypuszczano synem Józefa. Zbliży się Nowe Przymierze i nowy Lud Boży, zapoczątkowane zostało Królestwo Boże. W nim natomiast Jego matką, braćmi i siostrami są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je (zob. Mk 3,31 – 35. Mt 12, 46 – 50. Łk 8, 19 – 21). Dobiegł końca czas *Theotokos*, zaczyna się czas Kościoła-Oblubienicy-Królestwa Bożego. Od funkcji Matki Jezusa Maryja przechodzi do funkcji ikony, typu Kościoła. Jezus informuje Ją o tym już teraz, by w pełnym wymiarze mogła zrozumieć sens wydarzeń, które dokonają się wtedy gdy nadejdzie Jego godzina¹².

Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie (J 2,5)

Piąty wiersz *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* interpretowany jest często w kontekście słów faraona skierowanych do Egipcjan wołających o chleb podczas siedmioletniego głodu: *Udajcie się do Józefa i, co on wam powie, czyńcie* (Rdz 41,55). Jezus bowiem daje nie tylko obfitość wina, ale i chleb¹³. Używając formuły Starego Przymierza: *wypełnimy wszystko tak, jak powiedział Pan* (Wj 19,8), Maryja zachęca lud do przyjęcia Nowego Przymierza. Prosi więc aby słudzy (diakoni) przyjęli wobec Jezusa postawę Przymierza, czyli okazali posłuszeństwo wobec woli Bożej wyrażonej w Jezusowym poleceniu

¹⁰ Maryja Matka Pana, dz. cyt., s. 158.

¹¹ Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie. Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum, gdzie pozostali kilka dni (J 2, 11-12).

¹² Zob. M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 157. 160.

¹³ Zob. A. Serra, *Maria a Cana*, dz. cyt., s. 30.

niu. W Jej wierze konkretyzuje się wiara całego Izraela. O ile na Synaju, jak pisze ks. J. Kudasiewicz, podmiotem słów wypowiedzianych przez lud był Bóg-Jahwe, o tyle podmiotem testamentu Matki jest Jej Syn, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek¹⁴. Matka wierzy, że Syn – Mesjasz, może zaradzić tak niezręcznej i prozaicznej sytuacji jak brak wina na uroczystości weselnej. Max Thurian dostrzega paralelizm między sytuacją weselników a setnika z Kafarnaum, którego sługa był chory (Mt, 8,5-13. Łk 7,1-10). Setnik, widząc cuda działane przez Jezusa i wierząc, że jedynie On może pomóc słudze, zwraca się z prośbą o uzdrowienie. Wiara Maryi i Setnika jest przejawem wiary judaizmu tamtej epoki, która wyrażała się w przekonaniu, że czasom mesjańskim towarzyszyć będą znaki podobne do tych, jakie działa się przez Mojżesza podczas wyjścia z Egiptu. Maryja, zdaniem M. Thuria, jako Matka Mesjasza, jawi się w Janowym opisie pierwszego ze znaków dokonanych przez Jezusa, jako reprezentantka Ludu Izraela, który oczekuje Mesjasza i potrzebuje Go¹⁵.

Po zejściu Mojżesza z Góry Synaj i przedstawieniu ludowi zasad Przymierza lud odpowiedział: *Wypełnimy wszystko tak, jak powiedział Pan* (Wj 19,8). Niemalże w tych samych słowach, wierna reszta Izraela czyli Maryja, używając formuły Przymierza, zachęca lud do przyjęcia Nowego Przymierza. Prosi więc, jak pisze I. De la Potterie, aby słudzy, których ewangelista nazywa diakonami, przyjęli wobec Jezusa postawę Przymierza, czyli byli poddani woli Bożej wyrażonej w Jezusowym poleceniu¹⁶. Jej słowa skierowane do sług świadczą, że doskonale rozumiała wolę Jezusa o objawieniu chwały i uczynieniu pierwszego ze znaków. Zdała się więc całkowicie na tę wolę, niezależnie od tego jakkolwiek by ona była. Postawa taka pozwala nam zrozumieć wcześniejszą odpowiedź Jezusa skierowaną do Matki: *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?*

Autor Czwartej Ewangelii mocno podkreśla jeszcze jeden, znamieny bardzo szczegół, jakim jest posłuszeństwo sług wobec słów Maryi i poleceń wydanych im przez Chrystusa:

Maryja	Jezus	Słudzy
w. 5: Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie	w. 7: Rzekł do nich Jezus: Napełnijcie stągwie wodą	w. 7: I napełnili je aż po brzegi
	w. 8: Potem do nich powiedział (...) zanieście	w. 8: Oni zaś zanieśli

¹⁴ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 155.

¹⁵ M. Thurian, *Maryja Matka Pana, Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 155.

¹⁶ I. De la Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii. De Matre Iesu in IV Evangelio*, Romae 1977, s. 54-55.

Słudzy weselni, nazwani w tekście nie niewolnikami ale diakonami, po słowach zachęty skierowanych do nich przez Służebnicę Pańską, wierne wypełniają polecenia Tego, który nie przyszedł po to, aby Mu służono, ale aby służyć. Maryja więc pośredniczy pomiędzy sługami a Jezusem. Słudzy natomiast wykonali polecenie, ponieważ uwierzyli Jezusowi zgodnie z innym Jego zaleceniem, również przez Jana odnotowanym: *A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa* (J 12, 26). Słudzy ci, zdaniem I. De la Potterie, reprezentują już nowy Lud Boży, uczniów Jezusa, którzy idą za Nim, służą Mu i są przy Nim¹⁷. Zatem opis uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej jest najstarszym tekstem nowotestamentalnym ukazującym pierwszą wspólnotę kościelną. Objawienie chwały Jezusa zaowocowało wiarą uczniów (w.11) i sług. Dokonało się to dzięki wierze i pośrednictwu Matki Jezusa, pierwszej chrześcijanki¹⁸. Powyższa interpretacja znajduje również potwierdzenie w nauczaniu Jana Pawła II, który na kartach *Redemptoris Mater* pisze: „W Kanie dzięki wstawienictwu Maryi i posłuszeństwu sług Jezus zapoczątkował „swoją godzinę”. W Kanie Maryja jawi się jako wierząca w Jezusa: Jej wiara sprowadza pierwszy „znak” i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach”¹⁹. Z Kany do Kafarnaum udają się już nie osobno, ale w małej wspólnotce kościelnej, powstałej po dokonaniu przez Jezusa pierwszego znaku: *Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum* (J 2, 12).

Objawienie chwały Syna i testament Matki

Janowy opis uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus dokonał pierwszego ze swych znaków, przedstawiony jest w relacji do tajemnicy zawartego na Synaju Przymierza i tajemnicy paschalnej. Są to trzy wielkie wydarzenia zbawcze, które miały miejsce trzeciego dnia. Kana zatem nie tylko przypomina to, co dokonało się na Synaju, ale też zapowiada wydarzenie, które dopiero nastąpi w Niedzielę Zmartwychwstania. Na Synaju Bóg objawił wobec Izraela swoją chwałę dając mu, za pośrednictwem Mojżesza, Prawo. W Kanie Galilejskiej Chrystus objawił wobec Izraela swoją chwałę dając mu obfitość nowego wina, symbolu prawa ewangelicznej miłości. Na Synaju Bóg przekazał Izraelowi Prawo na co Naród Wybrany odpowiedział słowami akceptacji: *Uczynimy wszystko, co Pan nakazał* (Wj 19, 8). W Kanie Galilejskiej Jezus przekazał Izraelowi najlepsze wino po skierowanych do sług słowach Maryi, przytaczającej niemal dosłownie aklamację spod Góry Synaj: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5).

¹⁷ *Maryja w tajemnicy Przymierza*, dz. cyt., s. 204 – 205.

¹⁸ Zob. S. A. Panimolle, *La Madre alle Nozze di Cana* (J 2, 1 – 12), „Parola Spirito e Vita” 6(1982), s. 133.

¹⁹ RM 21.

Postawa sług weselnych, wypełniających wiernie polecenia Jezusa świadczy, że starotestamentalna wiara Reszty Izraela konkretyzuje się w nowotestamentalnej już wierze Maryi²⁰. Matka Jezusa, jak pisze A. Vanhoye, streszcza i reprezentuje lud, z którego wyszedł Jezus²¹. W Starym Testamencie Izrael często przedstawiany był w obrazie niewiasty. Tym razem w obrazie niewiasty – Maryi, przedstawiony jest Izrael Nowego Przymierza. Jezus zwraca się do Matki terminem „niewiasto” wtedy, gdy objawia swą mesjańską godność. W wypełnianiu funkcji Mesjasza więzy rodzinne przestają być istotne. Matka – niewiasta, poprzez swoje zaangażowanie w dokonanie pierwszego ze znaków, włączona zostaje w mesjańską misję Syna. Perspektywa historyczna i macierzyńska ustępuje miejsca perspektywie zbawczej. Dokonuje się przejście od dawnej do nowej ekonomii zbawczej. Wraz z zapoczątkowaniem publicznej działalności Jezusa, według ewangelii Janowej, rozpoczyna się chrześcijańska ekonomia zbawienia²². *Aż do tej pory* (J 2, 10) nie podano dobrego wina, *teraz* (J 2, 8) można go czerpać w obfitości. Tak, jak Prawo otrzymał Izrael przez pośrednictwo Mojżesza, tak prawdę i łaskę otrzymał od Jezusa Chrystusa (J 1, 17), jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2,5).

Teologia współczesna odchodzi od interpretacji J 2, 1 – 12 w sensie pośrednictwa Maryi. O znak potwierdzający słowa Jezusa prosili Go faryzeusze. Maryja raczej o nic nie prosi. Ona po prostu stwierdza zaistniały fakt: *Nie mają już wina* (J 2, 3). W podtekście możemy odczytać Jej intencję: „może byś jakoś temu zaradził”? Chodzi tu więc raczej o wierność Jej samookreślenia się, którego dokonała w momencie zwiastowania: *Oto ja Służebnica Pańska* (Łk 1, 38). Jest Służebnicą nie tylko Boga, ale też ludzi, których codzienne troski nie są Jej obojętne. Niewątpliwie natomiast jest pośredniczką wiary. Słudzy weselni okazali bowiem posłuszeństwo Jezusowi (J 2, 7 – 8) a uczniowie uwierzyli w Niego (J 2, 11). Natomiast wymiar teologiczny Janowego opisu wyraża się w tym, że Matka Jezusa występuje tu w roli niewiasty i oblubienicy.

Nazywając Maryję niewiastą, Jezus nie czyni wobec Niej żadnej nieuprzejmości, choć pozornie można odnieść takie wrażenie. Chodzi o to, że zapoczątkowaniu Jego mesjańskiej działalności, towarzyszy również zmiana dotychczasowych relacji rodzinnych: Maryja – Niewiasta nie zostaje odrzucona, przeciwnie, jest włączona w Jego misję, ale relacje macierzyńsko-rodzinne nabierają teraz wymiaru zbawczego. Maryja była fizyczną Matką Jezusa, matką symboliczną, jak zauważa I. de la Potterie, była Syna-

²⁰ Zob. A. Serra, *Maria a Cana e presso la Croce*, dz. cyt., s. 73.

²¹ *Interrogation johannique et exégèse de Cana* (Jn 2, 4), „Biblica” 55(1974), s. 161.

²² I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, dz. cyt., s. 207.

goga²³. Jezus jest zatem Synem Ludu Izraelskiego, ale też Synem niewiasty imieniem Maryja. Skoro bowiem w Kanie Galilejskiej Maryja cytuje formułę Przymierza, to znaczy że wypowiada je w imieniu wiernych tego Ludu.

Słowa piątego wiersza z tekstu opisującego uroczystość weselną w Kanie Galilejskiej są pierwszymi słowami Maryi odnotowanymi przez ewangelistę, ale są też one zarazem słowami ostatnimi, jakie zapisali wszyscy ewangelisci. Są to więc słowa swoistego testamentu Matki Pana, skierowanego nie tylko do galilejskich sług, ale do wszystkich wyznawców Chrystusa: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Pośrednictwo wiary Maryi, które w Kanie zaowocowało wiarą uczniów, jest też wezwaniem i zachętą do wiary, którą wyrażać powinni wszyscy Jego uczniowie zebrani w nowym Ludzie Bożym. Słusznie zatem zauważa I. de la Potterie, że tekst Jana 2, 1 – 12 nie jest opisem wesela w Kanie, ale tajemnicy tego wesela²⁴. Są to bowiem zaślubiny Mesjasza ze swoim ludem, czyli Kościołem, tworzoną przez małą wspólnotę udającą się z Kany do Kafarnaum. Jezus – Mesjasz antycypuje swoją godzinę. Maryja – Niewiasta antycypuje funkcję duchowego macierzyństwa wobec Kościoła. Nowe Przymierze, zapoczątkowane w dniu zwiastowania, w pierwszym ze znaków Jezusa objawione w Kanie Galilejskiej, dopełnione zostanie na Golgocie, gdzie obecna będzie również Maryja – Matka – Niewiasta.

Testament Jezusa (J 19,25-27)

Krzyżowa śmierć Jezusa na Golgocie to decydująca godzina Jego mesjańskiej misji. O godzinie tej Jezus rozmawiał ze swoją Matką w Kanie Galilejskiej. W godzinie tej zabijany był żydowski baranek paschalny, którego wybierano pięć dni wcześniej. Dokładnie pięć dni wcześniej, a więc w Niedzielę nazwaną później Palmową, wybrano Prawdziwego Baranka, który ofiarował samego siebie za zbawienie człowieka²⁵. Niewątpliwie jest to również najważniejszy tekst biblijny traktujący o wzajemnych relacjach, które wynikają z woli umierającego Jezusa, jakie zachodzą między Kościołem a Maryją. Wynika zatem z tekstu, że relacje te nie są owocem pobożności maryjnej chrześcijan późniejszej generacji, ale stanowią przejaw posłuszeństwa woli wyrażonej przez umierającego Chrystusa.

²³ *Maryja w tajemnicy Przymierza*, dz. cyt., s. 217.

²⁴ Tamże, s. 220.

²⁵ Max Thurian nazywa ją też godziną, „w której miłość Zbawiciela objawia się do końca”; godziną „przejścia Syna Bożego z tego świata do Ojca”; godziną „uwielbienia Syna przez Ojca”; godziną ziemskiego wyniesienia, która w jednym akcie łączy wywyższenie na krzyżu prowadzące do śmierci z wyniesieniem do nieba przez zmartwychwstanie”. Zob. *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 165.

Historia egzegezy testamentu z Golgoty nie jest jednoznaczna. Na uwagę zasługuje przynajmniej kilka jej ukierunkowań²⁶:

1. Interpretacja Janowa. Ewangelista Jan stanowi symbol umiłowanego i doskonałego ucznia, którego Jezus ustanawia swoim zastępcą opiekującym się Matką²⁷.
2. Chrystologiczna. Jest to interpretacja najbardziej rozpowszechniona, ponieważ propagowana była przez wielkich Ojców i Doktorów Kościoła (Ambroży, Augustyn, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, Tomasz z Akwinu). Tekst ten eksponować ma synowską miłość Chrystusa wobec Matki i Jego zatroskanie o Nią.
3. Eklezjalna. Interpretacja ta, zyskująca współcześnie wielu zwolenników i spójna z teologią ewangelii Janowej, postrzega w Maryi symbol Kościoła. Św. Efrem w opisie tym postrzega realizację prorocstwa wypowiedzianego przez Mojżesza z Pwt 18,15: *Bóg twój, Jahwe, wzbudzi proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał*²⁸. Tak, jak Mojżesz ustanowił Jozuego swoim następcą, tak Jezus wybrał Jana ustanawiając go synem Maryi i powierzając mu troskę o Nią a w Jej osobie troskę o Kościół. Mojżesz powierzył Naród Wybrany opiece Jozuego, a Jezus powierzył nowy Lud Boży – Maryję, opieceopiece Jana – umiłowanego ucznia²⁹.
4. Interpretacja maryjna. Stosunkowo najpóźniejsza i wyrażająca przekonanie, że testament Jezusa rozumieć należy w sensie powierzenia Maryi przez Syna funkcji duchowego macierzyństwa wobec Kościoła³⁰.

²⁶ Pomijam interpretacje typu: Jezus powierzył Maryję Janowi, aby ten przywrócił Jej wiarę, którą utraciła.

²⁷ Zob. Orygenes, *Commentarium In Johannem*, PG 14, 31-32.

²⁸ *In John*, 19. PL 34, 1950.

²⁹ Zob. A. Mueller, *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marius und der Kirche*, Fribourg 1955, s. 163 – 178.

³⁰ Zob. A. Serra, *Maria a Cana*, dz. cyt., s. 82. Zmarły po 880 roku biskup Jerzy z Nikomedii tak parafrazuje słowa testamentu Jezusa: "Powierzam Cię przez niego [ucznia umiłowanego] także reszcie moich uczniów. (...) Bądź dla nich tym wszystkim, czym są z natury matki dla swoich dzieci, lub raczej wszystkim, czym Ja byłbym przez swoją obecność, a oni będą dla Ciebie tym wszystkim, czym są synowie i poddani. (...) Odtąd ustanawiam [Cię] przewodniczką uczniów, matką nie tylko dla ciebie [Jana] lecz dla wszystkich innych, i chcę, aby była szanowana [Maryja] z racji godności należnej matce. Jeżeli zabroniłem wam kogokolwiek na ziemi nazywać ojcem, to chcę, abyście Ją nazywali matką i szanowali Ją jako matkę". *Hom. 8 in „Stabant autem [...]”*, PG 100, 1476 D, 1477 B. Cyt. za: M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 169-170.

Czy którejs z tych interpretacji można nadać status wyłączności? Wydaje się że nie, ponieważ stwarzają one wiele pytań i wątpliwości. Jeśli bowiem Jezus miałby troszczyć się o przyszłość Maryi, to dlaczego pomyślał o tym dopiero wtedy, gdy nadeszła Jego godzina? Powinien był to uczynić znacznie wcześniej, kiedy rozpoczynał publiczną działalność. Dlaczego najpierw zatroszczył się o umiłowanego ucznia, bo to jego najpierw powierzył Matce, którą nazwał Niewiastą, a dopiero później Ją powierzył Janowi? Gdyby chodziło o synowską troskę o Matkę, to ją powinien najpierw powierzyć opiece Jana. Zarówno pod krzyżem, według świadectwa Jana, jak i podczas publicznej działalności Jezusa, według świadectwa synoptyków, Maryja znajdowała się w towarzystwie, a więc i pod opieką, krewnych, braci, siostr swojego Syna (zob. Mt 12, 46 i par.). Pod krzyżem też nie była sama.

Pytania powyższe tracą swoją aktualność kiedy zważymy, że autorowi ewangelii chodzi nie o podtrzymywanie więzów rodzinnych, ale o spełnienie Pisma. Egzegeci zwracają też uwagę na specyficzny gatunek literacki tekstu J 19, 25 – 27. Jest to tak zwany „literacki schemat objawieniowy”³¹. Wyraża się on w trzech elementach tworzonych przez dwa czasowniki: *widzieć, mówić*, oraz przez przysłówek *oto*, który poprzedza istotę objawienia. Jezus ujrzał obok krzyża stojącą Matkę i umiłowanego ucznia. Powiedział więc do nich odpowiednio: *Oto syn Twój. Oto Matka Twoja*³². Objawia zatem Jezus, że od tego momentu Jego Matka zostaje ustanowiona również Matką umiłowanego ucznia reprezentującego wszystkich wierzących. Oni natomiast zostają też synami i córkami Maryi³³. Z woli zatem Boga pojawia się, jak zauważa ks. J. Kudasiewicz, nowy wymiar macierzyństwa Maryi i synostwa umiłowanego ucznia³⁴.

Wielokrotnie ewangelista powtarza, tak w kontekście poprzedzającym jak i następującym, że dokonało się to, *aby się wypełniło Pismo*. Pismo wypełniło się w odniesieniu do śmierci krzyżowej i dokonanego na krzyżu odkupienia. Nic natomiast wcześniejsze Pisma nie mówiły o wzajemnych relacjach rodzinnych między Jezusem a Maryją. Ewangelista ponadto nazywa Maryję Matką Jego, sam Jezus natomiast zwraca się do Niej terminem Niewiasto, który jest znacznie szerszy aniżeli termin Matko. Mimo to, umiłowany uczeń wziął Ją do siebie. Wykonał więc testament Maryi wyrażony w Kanie słowami *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*. Testament ten odnosił się zarówno do sług, jak też do uczniów czy wreszcie tych, któr-

³¹ Zob. M De Godet, *Un schéma de révélation dans le Quatrième Évangile*, “New Testament Studies” 8(1962), s. 142 – 150.

³² Podobny schemat objawieniowy spotykamy w J 1, 29. 1, 36. 1, 47.

³³ Zob. A. Serra, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, w: *tenże, Maria e la Chiesa oggi*, Roma 1985, s. 320.

³⁴ *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 176.

zy słuchają słowa Bożego, zachowują je i wprowadzają w czyn. W Odniesieniu natomiast do samej Maryi słowa Jezusa *oto Matka twoja*, interpretować można w sensie, że pozostawała samotna, nie miała innych dzieci i dlatego uczeń (umiłowany) wziął Ją do swego domu³⁵. Czy zatem w tekście J 19, 25 -27 chodzi tylko o więzy rodzinne, czy o wydarzenie zbawcze? Raczej o jedno i drugie. Synowska miłość Jezusa wobec Maryi włączona zostaje w Jego miłość ku ludziom w godzinie, w której wszystko *wykonano się* (J 19, 30). Jezus wypełnił misję mesjańską, która obejmowała również powołanie w godzinie krzyża nowej wspólnoty chrześcijańskiej. Jej załazek ukształtował się już w Kanie. Od godziny Golgoty Matka Jezusa, z woli umierającego Syna, pełni funkcję Matki duchowej w tej wspólnotcie.

Karl-Heinz Menke zauważa, że Jezus zwracając się do Maryi określeniem „Niewiasto”, przywołuje starotestamentalną typologię Izrael – Maryja, albo Niewiasta – Córką Syjonu – Maryja, która zostaje Matką nowego Ludu Bożego, reprezentowanego przez ucznia, którego Jezus miłował³⁶. Zarówno zatem Maryja, jak i umiłowany uczeń, reprezentują pod krzyżem Kościół, na inny jednak sposób. Uczeń symbolizuje tych wszystkich, którzy należą do Kościoła, ponieważ uwierzyli, że Jezus jest Panem. Maryja natomiast jest Matką tych wszystkich, którzy wiarę taką wprowadzają w czyn czyli Matką Kościoła. Ponieważ matki się nie ustanawia ani nie wybiera, więc chodzi tu o macierzyństwo duchowe Maryi wobec Kościoła. W godzinie Jezusa (aspekt mesjańsko-eklezjalno-eschatologiczny) kończy się wymiar historyczno-fizyczny macierzyństwa Maryi wobec Jezusa a rozpoczyna się wymiar eklezjalno-eschatologiczny Jej macierzyństwa wobec Ludu Bożego. Staje się ucieleśnieniem nowego Syjonu, mesjańskiego Ludu Bożego, obrazem i typem Kościoła, reprezentantką jego funkcji macierzyńskiej. Od tej godziny umiłowany uczeń staje się Synem nie tylko Jezusa, ale też Kościoła wyrażanego przez Maryję, jako Matkę wierzących, ponieważ to oni tworzą Kościół – nowy Lud Boży³⁷. W perspektywie mesjańsko-eklezjalno-eschatologicznej godzina Jezusa była też godziną Maryi. Zmiana bowiem imienia w Biblii oznacza powołanie i przeznaczenie do nowej funkcji. Z Marii, Służebnicy Pańskiej, Matki Jezusa, Niewiasta z Nazaret staje się obrazem, wzorem i typem Kościoła – Matki. W Kanie Galilejskiej godzina Jezusa jeszcze nie nadeszła, była tylko zapowiedziana czy, w świetle eschatologii proleptycznej, antycypowana. Także o publicznej działalności Jezusa z okresu wydarzeń między Kaną a Golgotą ewangelista często pisze, że *nikt nie podniósł na Niego ręki, ponieważ godzina Jego jeszcze nie nadeszła* (J 7, 6. 7, 30. 7, 33-34. 8.20). Do Żydów, którzy odrzucili Jezusa, wypowiada On słowa: *Nad-*

³⁵ Zob. M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 172.

³⁶ *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, dz. cyt., s. 67. 68.

³⁷ Zob. Tamże, s. 69.

chodzi godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego (J 5, 28). Godzina, dla której Jezus przyszedł na ten świat (J 12, 27), jest również godziną Jego powrotu do Ojca (J 13, 1). Godzina śmierci staje się godziną zwycięstwa i chwały. Godzina osoby w języku biblijnym, jak pisze Ortensio da Spinetoli, oznacza moment objawienia szczególnych właściwości tej osoby. Godzina niewiasty to czas rodzenia (J 16, 21), który objawia jej powołanie macierzyńskie. Godzina Jezusa, w której wszystko się wykonało (J 19, 30), objawia Go w pełni jako Zbawiciela³⁸. W godzinie tej Maryja od funkcji Matki Jezusa poprzez niewiastę (Kana i Golgota) przechodzi do funkcji Matki w Kościele, którego wraz z umiłowanym uczniem reprezentuje.

Ignace de la Potterie sugeruje by rozumienia osobistego macierzyństwa Maryi nie oddzielać od macierzyństwa eklezjalnego. Jako Matka wierzących w Jezusa, reprezentowanych w osobie Jana, staje się Ona tym samym Matką całego Kościoła. Biologiczne macierzyństwo Maryi wobec Jezusa znajduje swe przedłużenie w macierzyństwie duchowym wobec Kościoła. Jej duchowe macierzyństwo stanowi obraz i wzór macierzyństwa Kościoła³⁹.

Po powierzeniu Jana opiece Maryi a Jej umiłowanemu uczniowi Jezus wypowiedział słowo „pragnę”. Pragnął wypełnić do końca posłannictwo zlecone Mu przez Ojca a tym samym swą mesjańską misję⁴⁰. Potem oznajmia zakończenie odkupieńczego dzieła: „wykonało się”! Wykonało się dzieło stworzenia (rodzi się nowy człowiek) i odkupienia ludzkości (powstaje Kościół). Odtąd istnieje nowy Lud Boży symbolizowany w macierzyństwie przez Maryję a w jedności przez zachowanie w całości integralnej szaty Jezusa⁴¹. Następnie skłoniwszy głowę przekazuje Ducha (J 19, 30). Inni ewangeliciści piszą o „oddaniu Ducha”, albo o „wyznieniu Ducha” (Mt 27, 50. Mk 15, 37. 39. Łk 23, 46). Również Biblia Tysiąclecia tłumaczy J 19, 30 jako „oddal Ducha”. Tylko jednak czwarty ewangelista pisze o skłonieniu głowy a na określenie momentu śmierci używa terminu *paredōken to pneuma*, który oznacza ukierunkowanie celowe. Wraz ze śmiercią Jezusa następuje więc przekazanie Ducha. Max Thurian pisze wprost, że przed powrotem do Ojca, Jezus skłania głowę wobec Kościoła obecnego pod krzyżem w osobach Maryi i Jana oraz przekazuje im swego ducha, czyli Ducha Świętego⁴². Tym samym zapoczątkowuje On proces Pięćdziesiątnicy w wymiarze eklezjalnym. Po zmartwychwstaniu przekaze Go również uczniom: *Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym*

³⁸ *Maryja w Biblii*, dz. cyt., s. 159.

³⁹ *Maryja w tajemnicy Przymierza*, dz. cyt., s. 236.

⁴⁰ Zob. M. Masini, *Maria la Vergine dell'ascolto*, Milano 1994, s. 87.

⁴¹ Zob. Ph. Perkins, *Mary in Johamine Traditions*, w: D. Donnelly (ed.), *Mary, Woman of Nazareth. Biblical and Theological Perspectives*, New York 1989, s. 114.

⁴² *Maryja Matka Pana*, dz. cyt., s. 176.

zatrzymacie, są im zatrzymane (J 20, 22 – 23). Uroczyste Jego przekazanie Kościołowi powszechnemu, reprezentowanemu nieprzypadkowo przez przedstawicieli pobożnych Żydów spośród dwunastu krajów a także mieszkańców Rzymu nastąpi, według świadectwa Dziejów Apostolskich, w Jerozolimie. Zrealizowane zostały zapowiedzi proroków o powrocie do Jerozolimy rozproszonych synów Izraela (Iz 60,4. Ba 4,37. 5,5).

Bibliografia

- MASINI M. *Maria di Nazaret: storia, mito, simbolo, interpretazioni*, Padova 2006.
- MASINI M. *Maria di Nazaret nel conflitto delle interpretazioni*, Padova 205.
- KRÓLIKOWSKI J. Aktualność i problemy mariologii eklezjotypicznej, „Salvatoris Mater” 2(2000) 4, s. 263-276.
- KUDASIEWICZ J. *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Kielce 1996.
- NAPIÓRKOWSKI S. C. (i in.), *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, Niepokalanów 1997.
- NAPIÓRKOWSKI S. C. *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, Lublin 1993.
- PEK K. *Per Spiritum ad Mariam*, Lublin 2000.
- PEK K. *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.
- PERKINS Ph. *Mary in Johannine Traditions*, w: D. Donnelly (ed.), *Mary, Woman of Nazareth. Biblical and Theological Perspectives*, New York 1989.
- SIWAK W. *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w tajemnicy wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001.
- PERELLA S. M. *Non temere di prendere con te Maria (Mt 1,20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*, Milano 2009.
- ŻYCIŃSKI W. *jak mówić o Maryi?* „Seminare” 16(2000), s. 77-88.

Výchova k tvorivosti ako súčasť pedagogickej práce (K niektorým stratégiám a metódam rozvoja osobnosti v literatúre pre deti)

MARTINA PETRÍKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov

Abstract: In this paper we are considering the strategies and methods of a personality development of a child recipient through the literature for children and youth. We realize that literature has a potential to affect the experiential world of the reader, to develop his capabilities, positive features, and no-cognitive features; moreover, it not only educates, but above all it raises the child.

Key words: Creativity, strategy and methods of personality development, literature for children and youth, fairy tale, image, symbol, secret, dialogue between word and image, spiritual and aesthetic value

Výchova k tvorivosti ako súčasť literárnej metakomunikácie

Literatúru nemožno oddeliť od tvorivosti, keďže sama nielenže tvorí vo zúročuje podnety života, ale ponúka aj podnety na zážitkovú tvorivosť v školskej literárnej komunikácii. V literárnovýchovnom a literárnovzdelávacom procese by učiteľ nikdy nemal Abdikovať na úlohu podnecovať žiaka, aby presahoval sám seba a prostredníctvom tvorivosti menil či ozvlášťoval svet, aby ho hodnotil, no nesúdil, aby ho prekračoval prostredníctvom fantázie a imaginácie, no pritom nevykročil za hranice ľudskosti, aby prostredníctvom zážitkovej tvorivosti znovu objavoval srdcom to, čo už raz objavil rozumom.

Naším zámerom je zúročenie literárnovedného poznania pri recepcii umeleckých textov, pri ich tvorivej interpretácii, a teda aj pri výchove dieťaťa umením. Budeme sa usilovať o literárnovednú interpretáciu, ktorá bude nachádzať svoj priemet v literárnovýchovnej interpretácii textu, teda pri práci s literárnym dielom v prostredí školy, ktorá má ambíciu systematicky pôsobiť na dieťa. Nazdávame sa, že interpretačné procesy, založené na metakomunikačnej nadväznosti (autor – text₁ – čitateľ – text₂/metatext), sa podieľajú na realizácii umeleckej hodnoty diela, na intenzifikácii estetic-

kého zážitku o to viac, ak sa *aktívny postoj recipienta k téme*¹ umocňuje využitím repertoáru štýlových konštánt a výrazových vlastností umeleckého textu pri tvorbe metatextu (pojmovosť – zážitkovosť, subjektívnosť – objektívnosť, operatívnosť – ikonickosť²). Je totiž zrejmé, že emotívny druh poznania sveta si nemožno osvojiť a prehlbovať bez jeho tvorivej interpretácie, pričom predpokladom i ďalším ziskom tvorivých činností je autokreácia osobnosti recipienta v literárnej výchove a vzdelávaní, ako aj v jeho umeleckej tvorbe, teda ďalšie stimulovanie tvorivého ľudského bytia. Interpretácia jednotlivých literárnych diel, ktorá sa rozrastá o svoju tvorivú dimenziu, je komunikáciou s umeleckým textom. V jej priebehu recipient tvorí v nadväznosti na text metatext, ktorým komunikuje *nové a hodnotné nápady, riešenia a myšlienky*³.

Miron Zelina⁴ rozdeľuje metódy rozvíjania tvorivosti do ôsmich skupín, pričom medzi základné procesy tvorivého myslenia zaraďuje fluenciu (schopnosť tvoriť čo najviac myšlienok, nápadov na riešenie problému), flexibilitu (rozmanitosť myšlienok a riešení problému) a originalitu (pôvodnosť, jedinečnosť myšlienok a riešení problémov). Pri zúročovaní poznania o jednotlivých metódach a stratégiách, ktoré podporujú a rozvíjajú tvorivosť, môžeme uvažovať o ich konkrétnych analógiách, ktoré umocňujú tvorivú dimenziu interpretačného procesu v priebehu literárnej komunikácie. Literatúra pre deti a mládež je „živnou pôdou“ na tvorivé poznávanie a pretvárание sveta prostredníctvom umenia, pre singulárnu zážitkovú tvorivosť. Literatúra ako model skutočnosti má potenciál participovať na formovaní a rozvíjaní osobnosti dieťaťa prostredníctvom stratégií a metód systému KEMSAK („K – kognitivizácia, ktorej cieľom je naučiť človeka poznávať, myslieť, riešiť problémy; E – emocionalizácia – jej cieľom je naučiť človeka cítiť a rozvíjať jeho kompetencie pre čítanie, prežívanie, rozvíjať jeho city, emócie; M – motivácia – cieľom je rozvinúť záujmy, potreby, túžby, chcenia osobnosti, jej aktivity; S – socializácia – jej cieľom je naučiť človeka žiť s druhými ľuďmi, naučiť ich komunikovať, tvoriť progresívne medziludské vzťahy; A – axiologizácia – jej cieľom je rozvíjať progresívnu hodnotovú orientáciu osobnosti, učiť hodnotiť; K – kreativizácia – cieľom tejto funkcie je rozvíjať v osobnosti tvorivý štýl života“⁵). Tvorivý potenciál metód či postupov tohto systému vyrastá z hľadania ich súvzťažností so zámerom textu, s modelovým autorom a jeho tvorivými stratégiami, a to v procese literárnovednej interpretácie. Predpokladáme totiž korešponden-

1 Pozri Germušková, M.: *Literárny text v didaktickej komunikácii*. Prešov: PF UPJŠ, 1995.

2 Pozri Miko, F.: *Od epiky k lyrike*. 1. vydanie. Bratislava: Tatran, 1973.

3 Podľa Zelina, M.: *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa (metódy výchovy)*. 2. vydanie. Bratislava: IRIS, 1996, s. 189.

4 Ibidem, s. 196 – 197.

5 Zelina, M.: *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa (metódy výchovy)*. 2. vydanie. Bratislava: IRIS, 1996, s. 22.

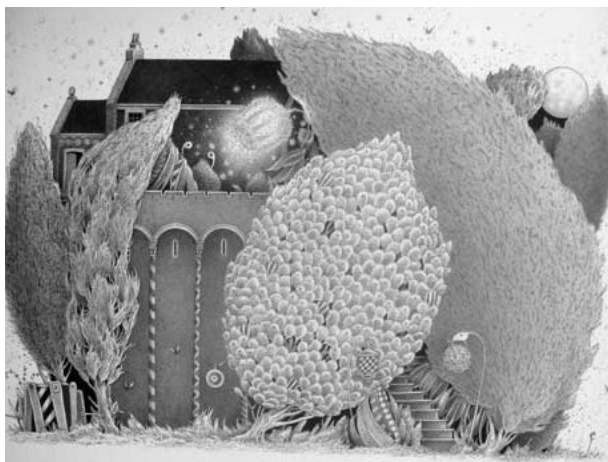
cie medzi uplatňovaním jednotlivých (autorských) stratégií v konkrétnych umeleckých textoch a „ziskom“ z ich uplatnenia pri tvorivom využití adekvátnych stratégií rozvoja osobnosti detského recipienta pri práci s literárnym dielom.

Spomedzi návrhov, ktoré považujeme za produktívne v kontexte tvorivej interpretácie umeleckého textu, teda za podnetné pre rozvoj detskej osobnosti, vyberieme jeden z nich. Dôraz položíme na odhalenie prítomnosti duchovných aspektov v textovej skutočnosti, ako aj na dešifrovanie významu druhého plánu textu či obrazu (napr. prostredníctvom motívov tajomstva, „zázraku“ a pod.; prostredníctvom princípu farebnosti – biela farba ako farba čistoty a nevinnosti, ba až absolútna a jej využitie pri posilňovaní duchovnej dimenzie obrazu...). V nastolených súvislostiach považujeme za vhodné také texty, ktoré vo väčšej miere zúročujú v niektorej zo svojich rovín spirituálne momenty bytia. Ako príklad uvádzame literárne diela Milana Rúfusa, Daniela Pastirčáka, Erika Jakuba Grocha zo slovenskej knižnej produkcie, zo svetovej literatúry zas knihu od Einara Turkowského *Mesačná kvetina*, keďže je pre ňu príznačné, rovnako ako pre Rúfusove básnické zbierky určené primárne pre detského či mladšieho recipienta *Anjeličku, môj strážničku, Pamätníček*, Pastirčákovu knihu *Damianova rieka*, či Grochove rozprávky *Pišťalkár, Dievčatko so zápalkami a Ábe, Aha a spol.* aj spojenie slova a obrazu. Turkowského *Mesačnú kvetinu* podrobíme interpretácii, ktorá sa stane predpokladom pre vznik tvorivého návrhu na prácu s literárnym textom a jeho ilustráciami. Nazdávame sa totiž, že dôsledné dekódovanie významu duchovných, užšie symbolických, ba i spirituálnych skutočností, literárnych a výtvarných motívov a symbolov môže uľahčiť ich tvorivá interpretácia.

K literárnovednej interpretácii textu Einara Turkowského

Einar Turkowski, autor knihy *Mesačná kvetina* (2010), je nemeckým spisovateľom a ilustrátorom. V roku 2007 bol za svoju prvotinu *Bola tma a zvláštne ticho* (2005) odmenený cenou Grand Prix XXI. Bienále ilustrácií Bratislava. Jeho kresby ceruzou naznačujú, že čiernobiela či šedá farba môže veľmi presvedčivo vypovedať o farbách čarovného (poetického) sveta, ešte dôslednejšie ako dúhová farebnosť, že môže evokovať zázračnosť chvíle a stvárňovať detaily imaginatívneho sveta vtipne i s prekvapivým účinkom. Ba dokonca môže vzbudzovať tajomnú atmosféru a tušenie, že sa budú diať nezvyčajné deje. Zo symbolického hľadiska je šedá farba považovaná za farbu sprostredkovania a medzipriestorov⁶, aj preto možno uvažovať o jej „sprostredkovateľskej“ funkcii pri reflexii duchovných aspektov „všedného“ bytia.

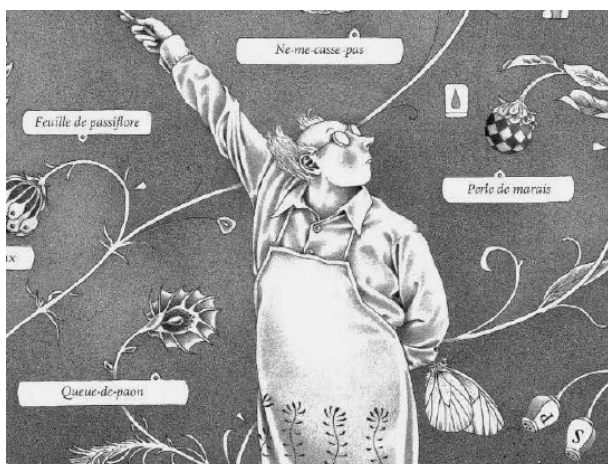
⁶ Porovnaj Becker, U.: *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007.



Obr. 1 Mesačná kvetina (2010, s. 29).

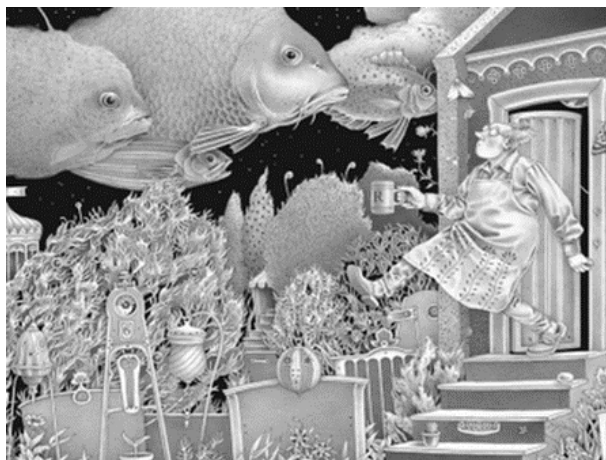
Stáva sa, že stojíme pred rozhodnutím, ktoré musíme alebo chceme urobiť – zasadiť rimbabu obyčajnú alebo, ako je to v knihe o mesačnej kvetine, počkať na okamih, keď tajomná drobná rastlinka vyklíči sama vo vyhĺbenej jamke. Autor tejto knihy rozpovedal slovami a obrázkami príbeh o tom, ako sa stalo čosi neuveriteľné, čosi, čo len ťažko možno vysvetliť za pomoci racionálneho prístupu ku skutočnosti. Zdá sa dokonca, že kdesi za obrazmi tohto príbehu, keď sa vraciame v čase alebo uveríme v anachronizmus obrazov, možno vytušiť stopy po kaleidoskopických symetriách kvetov alebo v tomto prípade aj „svetov“ konkrétnych objektov knihy, ktoré sú známe z goetheovského spisu s názvom *Metamorfózy rastlín*.

Príbeh o mesačnej kvetine je situovaný na ostrov, na ktorom v starom kamennom dome s tajomnou záhradou býva muž menom Ribblestone.



Obr. 2 Pán Ribblestone (výsek ilustrácie, 2010, s. 17).

Záhrada, symbolický priestor imaginácie, pozemského a nebeského raja i kozmického poriadku⁷, ohraničený a chránený priestor, je symbolicky blízka ostrovu, ale aj umocnená jeho symbolikou. Záhrada je popretkávaná množstvom ciest a cestičiek, ktoré oddeľujú miesta rôznych tvarov, porastené rôznorodými rastlinami, osídlené rozmanitými zvieratami, fantastickými kvetmi, stromami, kríkmi, včelami, čmeliakmi, chrobákmi a iným hmyzom i vtákmi, takže človek sa v nej nemôže cítiť sám. Tajomne pôsobiaci svet, prerastajúci horizont nášho očakávania, sa formuje z „vôle“ a chcenia svojho tvorcu, z obrazov jeho imaginácie, ktoré svoj výraz nadobúdajú v slove príbehu a konkretizujú ho v obrazoch nakreslených ceruzou. Sú to obrazy, ktoré odzrkadľujú morfológické osobitosti prírodného sveta, úročia poznanie botaniky a zoológie, no predovšetkým ich metamorfujú, a to prostredníctvom imaginačných procesov i humoru, zasadzovania moderných (technických) prvkov do „stavby“ rastlinného alebo živočíšneho objektu, princípov aglutinácie, zmeny veľkosti objektu, ba symbolizácie a pod., takže pred sebou máme univerzum rozpínajúce sa v zmysle, systematizované nielen podľa „kľúča“ obrazotvornosti.



Obr. 3 Záhrada pána Ribblestonea (výsek ilustrácie, 2010, s. 22).

Príbeh sa zauzľuže v čase, keď sa atmosféra v domovskom priestore pána Ribblestonea stáva stiesňujúcejšou, alebo naopak, stiesnenosť⁸ sa vysvetľuje

⁷ Podľa Becker, U.: *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 335.

⁸ Stiesnenosť, úzkosť alebo tieseň z čohosi neznámeho sa spája aj s nebezpečenstvom či báznou, keďže hostia prichádzajú k mužovi z príbehu zriedkavejšie. Tým sa navodzujú súvislosti s myšlienkou zo svätého písma: *I zachvátil ho strach a povedal: „Aké hrozné je toto miesto! Tu je naozaj dom Boží a tu je brána do neba!“* (Gn 28, 17). Možno teda uvažovať aj o numinóznej (pra)bázni, ktorá často označuje „sväté miesta“ (podľa

príbehom kvetiny v príbehu muža. Vtedy totiž vyklíči v jamke pripravenej pre rimbabu *drobná rastlinka*. Kvetina býva symbolicky zviazaná s obrazom koruny a ukončenia, ako aj pomínutelnosti⁹, avšak interpretáciu zviazanú s nestálosťou v prípade príbehu o mesačnej kvetine odmietame, keďže vzácna rastlina, starostlivo pestovaná, ba opatrovaná, nechce vykvetnúť. Napätie rastie, očakávanie i pozornosť okolia sa stupňujú, zvieratá sa zhromažďujú pri rastlinke častejšie, púčik je veľký, no čas plynie bez naplnenia túžby vidieť nevidané. Presvedčovací stratégie, ktoré využíva pán Ribblestone na to, aby kvetina vykvetla, nie sú racionálne vymedzené, no do tretice zasahujú prírodný svet v podobe ľudského záujmu a tvorivého zápalu, aby sa stalo čosi, čo sa môže udiať len bez zásahu ľudskej vôle, no čo ľudskú vôľu a chcenie odmení. Pán Ribblestone presviedča kvetinu rôznymi spôsobmi, veselými vystúpeniami, keďže – „*Krása pochází z nitra,“ myslel si, „...a radost k tomu přispívá.*“¹⁰ Využíva aj vyučovacie stratégie, strašenie či rozprávanie príbehov pri naplňaní svojej úlohy v súlade s konvenciami žánru rozprávky. Ústredný a pritom jediný „ľudský“ hrdina tejto knihy, pán Ribblestone, je postavou, ktorej meno vzniklo spojením dvoch slov (z nem. *ribble* – vlnenie, *stone* – kameň) s významným symbolickým obsahom. Kameň (meteorit) symbolizuje spojenie medzi nebom a zemou, pre svoju tvrdosť býva kameň spojený s nemennými božskými silami a koncentrovanou silou, ale môže znamenať aj ochranu či silu ochraňujúceho Boha¹¹. Ak spojíme kameň s vlnením, ako je to v prípade mena muža z príbehu o mesačnej kvetine, potom možno uvažovať o kameni spôsobujúcom vlnenie v súvislom prostredí, ba dokonca vznikanie kruhov na hladine, čo považujeme vo väzbe na tvorivý potenciál postavy za úsporný spôsob interpretácie textu. Následok, kruh či kružnica na hladine je potom interpretovateľná ako symbolické znamenie jednoty, absolútna a dokonalosti, ba dokonca nebies, duchovného prvku i stupňov stvorenia¹², teda odkazuje na participáciu postavy muža pri starostlivosti o to, čo je výsledkom stvoriteľskej práce, teda o každú rastlinu záhrady, ale najmä o mesačnú kvetinu. Záver príbehu vyznieva harmonicky, kvetina vykvetne a v čase splnu bude kvitnúť vždy znova a znova: „*Květiny na jeho oblíbeném místě rozkvetla a poupě se rozvinulo v květ tak nádherný, že nastokrát předčil jeho nejsmělejší sny. Květ zevnitř svítil a vydával něžnou záři. (...)*

Otto, R.: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. 1. vydanie. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 121).

⁹ Ibidem, s. 141.

¹⁰ Turkowski, E.: *Měsíční květina*. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vydanie. Praha: Albatros, 2010, s. 24.

¹¹ Podľa Becker, U.: *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 113.

¹² Porovnaj Becker, U.: *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 133.

*I svatojánské mušky tančily kolem pokaždé, když se konala slavnost na počest toho, že květina rozkvetla. – A ona rozkvetla vždy.*¹³

Recepcia textu v nás zanecháva tajomné tušenie, že nie všetko krásne a dobré je aj viditeľné, zobraziteľné či pomenovateľné, že sú miesta, okolnosti a chvíle, keď sa zhuk náhod vzpriechi „vedeckosti“ a z nepredvídateľných príčin a chcenia stvorí sa svet, ten malý, vhodný iba do dlane, či ten veľký, záhadný a nepochopiteľný, neovládateľný a nedefinovateľný, ktorý už nie je v našich rukách, ale v rukách Boha.

Návrh na tvorivú interpretáciu umeleckého textu Einara Turkowského

Téma: Einar Turkowski – Mesačná kvetina

Cieľ:

- vzdelávací: identifikovať zmysel textu Einara Turkowského v „dialógu“ s výtvarne stvárnenými obrázkami prostredníctvom tvorivej interpretácie, identifikovať duchovné aspekty umeleckého textu,

- výchovný: uvoľnenie a rozvíjanie tvorivosti, rozvíjanie fantázie, intuície (zhmotnenej v tušení o prítomnosti vyššej, totiž Božej tvorivej sily), rozvíjanie voľnej asociatívosti, spolupráce pri skupinovej práci, spolupatričnosti a empatie, stíšenie sa...

Metódy: dialogické metódy (rozhovor), slovné a obrazové asociácie, tvorivé písanie a kreslenie, dramatizácia, interpretácia, interpretačná mapa prozaického textu, synektika, hľadanie podobností medzi výtvarne stvárnením obrazom a slovom, medzi duchovnými a fantastickými skutočnosťami...

Stratégia rozvoja osobnosti: emocionalizácia, kreativizácia, axiologizácia

V reakcii na slová Einara Turkowského („*Jsou místa, na nichž se dějí podivuhodné věci. Ale záleží opravdu na místě, anebo zde dokazuje svou moc čas; okamžik, který vnímáme jako náhodu? Nejkrásnější vysvětlení bývají nezřídka ta, která zvětšují tajemství. Tak se to alespoň jeví.*“) sa staňte maliarmi a nakreslite, namaľujte miesto, kde by mohla vyrásť tajomstvom opradená mesačná kvetina. Bielou farbou nakreslite na podklad, ktorý podľa vás môže navodzovať tajomnú atmosféru, aj mesačnú kvetinu tak, ako si ju predstavujete. Obrázok porovnajte s kresbou v knihe a vysvetlite, v čom spočíva ich podobnosť alebo odlišnosť.

Zdôvodnite ilustrátorov výber mesačnej kvetiny, hľadajte podobnosti medzi mesačnou kvetinou a kvetmi, ktoré viete zaradiť do botanického sys-

¹³ Turkowski, E.: *Měsíční květina*. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vydanie. Praha: Albatros, 2010, s. 28.

tému, ale uvažujte aj o krásnej (estetickej) i tajomnej, duchovnej stránke sveta, života a literatúry.

Pri vnímaní, reflexii obrázkov i textu počúvajte ticho, „prekročte“ rám, rámec toho-ktorého obrazu a doplňte ho o ďalšie duchovné momenty, na ktoré odkazuje svojimi motívmi, symbolmi a pod. Príkladom činnosti môže byť zakomponovanie tajomného, nie zjavného, ale symbolicky vyjadreného prvku do obrazu (napr. tzv. Božie oko ako symbol Božej prozreteľnosti, všadeprítomnosti, všemohúcnosti...).

Pripravte si semienka rôznorodých rastlín a rozdajte ich. Každý svoje semienko priloží na papier a zafixuje ho. Následne napíšte hnedou farbičkou slová, ktoré svojím významom zodpovedajú za rast semienka (polievať, okopávať...). Slová budú reprezentovať „pôdu“, v ktorej semienko bude rásť. Potom každý nakreslí rastlinu, ktorá by mala zo semienka vyrásť. Ak prirovnáme semienka k našim talentom, potom môžeme v kvete, plode alebo v korune stromu s plodmi zapisovať tie talenty, ktoré sme získali a ktoré by sme mali počas svojho života aj zveľaďovať v zmysle biblického – *Predstúpil ten, čo dostal dva talenty, a vravel: „Pane, dva talenty si mi odovzdal a hľa, získal som ďalšie dva.“* (Mt 25, 22).

Prečítajte si pasáže z knihy Einara Turkowského, keď pán Ribblestone presviedča rastlinku, aby kvitla: *„Chtěl teda přimět poupě ke kvetení s pomocí rozmarných vystoupení. To byla celkem náročná záležitost, neboť pan Ribblestone byl sám a musel sehrát všechny role, včetně publika. Přesto se skoostně bavil. Jistě i díky četným improvizacím, neboť na nácvik neměl mnoho času. Při tom všem stále pokukoval po květině, zda neprochází nějakou změnou.“*¹⁴

K stonke alebo kmeňu vašej rastliny zapisujte myšlienky, akými „cestami“, spôsobmi rozvíjate alebo môžete rozvíjať svoje talenty. Ako využívate tieto talenty vo vzťahu k iným ľuďom? Skúste presvedčiť seba alebo iného, aby rozvíjal svoj talent – využite metódu dramatizácie alebo akýkoľvek iný spôsob (napíšte mu list, ktorý by ho mohol motivovať a pod.).

Na základe prečítanej rozprávky a v nadväznosti na ilustrácie vytvorte interpretačnú mapu textu (vypíšte kľúčové slová, motívy: ostrov – dom – záhrada...). Hľadajte tajomné, duchovné momenty či aspekty v texte i obrázkoch, motívy či symboly, ktoré spájate s duchovnom, v interpretačnej mape textu ich odlíste farebne (napr. rastlinka vyklíči z večera do rána, rôznorodé krásno vo svete záhrady...). Identifikujte problémy jednotlivých sekvencií príbehu (stiesnenosť – neznáma rastlinka...) a skúste sa vysloviť o zmysle rozprávky o mesačnej kvetine. Svoje semienko zasadte, starajte sa oňho a čakajte, čo z neho vyrastie, možnože to opäť bude mesačná kvetina...

¹⁴ Turkowski, E.: *Měsíční květina*. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vydanie. Praha: Albatros, 2010, s. 24.

Jednou z ciest ako preniknúť do vnútrotextového priestoru rozprávok, zviazaných s tajomstvom, sú návrhy na tvorivú prácu s literárnymi textami, ak vznikajú v nadväznosti na ich literárnovednú interpretáciu a s ambíciou rozduchávať tvorivosť dieťaťa, potenciálneho recipienta. V konečnom dôsledku pri „vstupovaní“ do priestorov textu v priebehu jeho recepcie v prostredí školy ide o hodnotenie literárneho diela a o odkrývanie zmyslu umeleckého obrazu sveta. Analytické a interpretačné procesy, ale aj tvorivá práca s literárnym textom, určeným nielen pre deti, teda výber vhodných metód a stratégií rozvoja osobnosti dieťaťa nielenže môžu podporovať čitateľské záujmy detského recipienta, ale môžu aj rozvíjať jeho možnosti, pozitívne vlastnosti i nonkognitívne funkcie. Literatúra má totiž potenciál zážitkovo pôsobiť na čitateľa, teda nielen vzdelávať, ale predovšetkým vychovávať.

Bibliografia

- BECKER, Udo. 2007. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.
- ECO, Umberto. 1995. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa 1995. ISBN 80-7115-080-0.
- GERMUŠKOVÁ, Marta. 1995. *Literárny text v didaktickej komunikácii*. Prešov: PF UPJŠ 1995. 120 s. ISBN 80-88697-16-6.
- NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMÍ A MARGINÁLIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.
- OTTO, Rudolf. 1998. *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. 1. vydanie. Praha: Vyšehrad 1998. 160 s. ISBN 80-7021-260-8.
- PETRÍKOVÁ, Martina. K symbolike stvorenia v umení (Filozofický a náboženský diskurz ako inšpirácia umeleckého textu). In *Disputationes quodlibetales. Personalistické inšpirácie vo filozofickom a náboženskom diskure*. Eds. R. Šoltés, P. Dancák, D. Hruška. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2013. ISBN 978-80-555-0914-3, s. 82 – 87.
- PETRÍKOVÁ, Martina. 2011. *Umelecký text v tvorivých interpretáciách. Teória – poetológia – aplikácia*. 1. vydanie. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2011. 168 s. ISBN 978-80-555-0424-7.
- TURKOWSKI, Einar. 2010. *Měsíční květina*. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vydanie. Praha: Albatros, 2010. 32 s. ISBN 978-80-00-02700-5.
- ZELINA, Miron. 1996. *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa (metódy výchovy)*. 2. vydanie. Bratislava: IRIS 1996. 236 s. ISBN 80-967013-4-7.

Prejav chápania reformných požiadaviek koncilu v gréckokatolíckych liturgických knihách na Slovensku v rokoch 1968 – 2012

II. časť

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The Second Vatican Council (1962-1965) will be presented as one of the most important councils in the history of the Catholic Church. The Council has attended to the burning present issues. It regulated the basic aiming for the liturgical celebration by the constitution *Sacrosanctum Concilium* and by the decree *Orientalium Ecclesiarum* for the eastern united church communities. We will examine the understanding and application of the requirements of the Council in Greek liturgical books in Slovakia in that Council spirit.

Keywords: Council. Liturgical books. Translations. Reform. Community.

Gréckokatolícky Liturgikon 1986

V roku 1986 vyšiel v Spolku svätého Vojtecha v cirkevnom nakladateľstve Gréckokatolícky liturgikon. Bol schválený pod číslom 800/85 dňa 27. augusta 1985 vtedajším apoštolským administrátorom Mons. Jánom Hirkom pápežským prelátom, ako jediný a záväzný text pre používateľov slovenskej reči. Bol to prvý slovenský liturgikon, ktorý obsahoval všetky tri liturgie.¹ Tento liturgikon a text liturgie sa používal dvanásť rokov.

Text, ktorý sa nachádza v tomto liturgikone je zrevidovaný a preštylizovaný text predošlého liturgikonu s vtedajšou platnou normou slovenského pravopisu. Ako zostavovateľ Gréckokatolíckeho liturgikona 1986 je uvedený Ján Hric.² na základe tvrdenia pána Semeša zostavovaní liturgikona okrem Jána Hrica pracovali aj Ján Ďurkán a Ján Krajňák.³

Zaujímavý je úvod v liturgikone, kde zostavovatelia uviedli dôvody pre svoje zásahy a zmeny do svätej božskej liturgie: „*Snažili sme sa eliminovať aspoň evidentne zbytočné duplicity a triplicity textových celkov, aby sa tak slávenie*

¹ Liturgia svätého Jána Zlatoústeho, Bazila Veľkého, Liturgia svätého Gregora.

² GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV: *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s.192.

³ Osobná výpoveď p. Antona Semeša. Prešov, dňa 16. 04. 2009.

eucharistickej obety upravilo na úmernú mieru. Slová premenenia a znenie epiklézy sme organicky začlenili do kontextu predchádzajúceho, aby sme sa tak vyhli úskaliam teologicky nesprávnej interpretácie.”⁴

Hovoriť o preklade v tejto verzii liturgikona je dosť otázne. Ide skôr o reformu, pri čom je možné cítiť snahu o priblíženie sa k novej latinskej omši. Text je radikálne skrátený. Rubriky sú taktiež skrátené, vynechané, alebo výrazne zmenené. Z teologického hľadiska najvýznamnejším zásahom bola zmena textu epiklézy. Ako pozitívum treba uznať, že sa viac dbalo na gramatickú a štylistickú presnosť, ako pri predchádzajúcom liturgikone.

Tento liturgický text a rubriky liturgie svätého Jána Zlatoústeho je najviac odklonený od rímskeho cirkevnoslovanského liturgikona Recensio-ne ruthena, ktorý bol a je záväzný pre Prešovskú eparchiu.⁵ Slovenský text liturgie Jána Zlatoústeho z roku 1986 je vo viac ako 50 percentnej absencii v porovnaní s cirkevnoslovanským rímskym liturgikonom. Tento liturgikon, ktorý mal zmodernizovaný text, ako aj štruktúru svätej liturgie, sa používal pomerne dlho. Touto úpravou svätá liturgia bola časovo pomerne krátka. Svätý stolec ju zakázal pre nesprávny preklad a štruktúru svätej liturgie. Preto sa v roku 1991 začala v spolupráci s Kongregáciou pre východné cirkvi práca na novom preklade do slovenčiny.

Podobne aj gréckokatolícky liturgikon 1986 sa usiloval kráčať cestou čo najobširnejšej abreviácie liturgie. Bol to akýsi dôsledok osemnásťročnej „neexistencie“ gréckokatolíckej cirkvi, najmä počas Koncilu.

Obsah Gréckokatolíckeho Liturgikona 1986

Liturgikon obsahuje:

Liturgiu svätého Jána Zlatoústeho s proskomídiou a s modlitbami po svätej liturgii;⁶

Liturgiu svätého Bazila Veľkého s proskomídiou a s modlitbami po svätej liturgii;⁷

Liturgiu svätého Gregora Veľkého: Vopred posvätených darov;

Modlitba po svätej Liturgii;⁸

⁴ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV: *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 3.

⁵ Od 30. januára 2008 Prešovská eparchia bola povýšená na Prešovskú archieparchiu. In : ???

⁶ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 7-49.

⁷ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 117-164.

⁸ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 165-190.

Osmohlasnik – Antifóny, Tropáre, kondáky, Prokimeny;⁹
Menlivé časti Liturgie na rôzne úmysly (11);¹⁰

Štruktúra božskej svätej liturgie svätého Jána Zlatoústeho

Proskomídia je uvedená bez vstupných modlitieb kňaza, bez zmienky o tom, aké liturgické rúcho si má kňaz obliecť, bez modlitieb k obliekaniu.

Proskomídia sa člení na prípravnú časť a prípravu obetných darov. V prípravnej časti sú uvedené modlitba úmyslu „*Pane, vystri svoju ruku*“ a krátka modlitby k umývaniu rúk „*Umývam si ruky.*“ Príprava obetných darov je uvedená v skrátenej forme a skoro bez rubriík. Obsahuje obrad „baránka“ bez rubriík a „obrad čaše.“ Pri tomto obraze rubrika sa rubrika zmieňuje o tom, že „*víno vlieva do kalicha*“ a podobne o vode, ktorej „*pár kvapôčok vody dáva do kalicha.*“ Rubrika spomína aj „*trojhrannú čiastočku na česť Bohorodičky zľava od Baránka.*“ Nie je určený ani počet častíc z tzv. devjatočnija.

Text uvádza štyri spomienky svätých, alebo skupín svätých. Rubrika hovorí bez uvedenia počtu, alebo spôsobu uloženia častíc: „*Po pravej strane Baránka na česť svätých.*“ Nie je určené ani miesto uloženia častíc za živých. Spomedzi živých sa uvádzajú pápež, biskup, kňazi a duchovenstvo a úmysel, ak je liturgia obetovaná a živých. Rubrika hovorí: „*kňaz kladie čiastočky za živých.*“ Rovnaký je postup aj prípade zomrelých. Spomedzi zomrelých sa spomína hierarchia, dobrodincovia a zakladatelia chrámu a úmysel, ak je liturgia obetovaná za zomrelých. Rubrika hovorí: „*kňaz kladie čiastočky za zomrelých.*“ „*Nakoniec kladie čiastočku za seba*“ s prosbou o odpustenie jeho hriechov. Pri modlitbe za kadidlo „*kňaz požehnáva kadidlo.*“ V závere proskomídie sú už len dve rubriky. Prvá hovorí, že „*kňaz kladie hviezdú na diskos.*“ Druhá je pred modlitbou predloženia darov: „*Kňaz drží v ruke kadidlo a vystretými rukami sa modlí.*“ Po ukončení modlitby sa pri slávnostných príležitostiach „*okladza oltár, ikonostas, i prítomný ľud po obidvoch stranách v chráme.*“

Počas proskomídie nie je uvedená služba a texty pre diakona. Nespomína sa prikrytie darov a z troch prikryvok nie je uvedená ani jedna. Z rubriík nie je možné určiť, či majú alebo nemajú používať. Proskomídia nemá prepustenie.

⁹ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 81-74.

¹⁰ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 75-113.

Liturgia katechumenov sa začína podľa uvedenej rubriky tichou modlitbou kňaza „*Kráľu nebeský.*“ Podľa rubriky pobožká oltár v sprievode slov „*Sláva Bohu na výsostiach*“ a „*Pane otvor moje pery.*“ Po týchto slovách a úkonoch sa podľa rubriky so zdvihnutým evanjeliárom sa udelí úvodné požehnanie liturgie.

Veľká ekténia je zhrnutá do piatich prosieb. Prvú a druhú modlitbu antifóny možno striedať. Modlitba tretej antifóny ak aj tretia antifóna je vynechaná. Liturgikon uvádza nový poriadok spievania antifón: pondelok a vo štvrtok sú to 2 verše z 92. žalmu, utorok a v sobotu sú to 2. verše z 33. žalmu a v stredu a v sobotu sú to 2 verše z 92. Žalmu.

Antifóny na nedele sú uvedené v časti Osmohlasník. Každý hlas má uvedený tropár, kondák, prokimen, pričasten a má aj svoju vlastnú antifónu: prvý hlas v prvej antifóne má jeden verš zo 66. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš zo 67. Žalmu. Druhý hlas v prvej antifóne má jeden verš z 19. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš zo 66. žalmu. Tretí hlas v oboch antifónach má po jednom verši zo 42. žalmu. Štvrtý hlas v prvej antifóne má jeden verš zo 16. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš zo 63. žalmu. Piaty hlas v prvej antifóne má jeden verš zo 118. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš zo 116. žalmu. Šiesty hlas v prvej antifóne má jeden verš zo 113. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš zo 111. žalmu. Siedmi hlas má v prvej antifóne jeden verš o 144. žalmu a v druhej antifóne má jeden verš z 84. žalmu. Ôsmi hlas má v oboch antifónach má po jednom verši zo 17. žalmu.

Hymnus *Jednorodený Synu* podľa rubriky sa má spievať alebo recitovať v nedeľu a zasvätený sviatok. Pri binácii a trinácii ho možno vynechať.¹¹ Rubrika má poznámku, že hymnus *Jednorodený Synu* „*v rímskom liturgikone nie je.*“ Liturgikony spevy veriacich zvyčajne neuvádzajú. *Poriadok Bohoslužieb* hymnus *Jednorodnýj Syne* uvádza ako spev pre veriacich. Znamená to, že v štruktúre liturgie má svoje trvalé umiestnenie.¹²

Modlitba malého vchodu je skrátená. Pred malým vchodom sa prvýkrát uvádza diakon. Vyzýva, aby požehnal „svätý vchod.“¹³ Malý vchod sa koná ako zvyčajne, pozdvižením evanjeliára. Po vchode sa uvádzajú texty vchodu nielen na nedele, všedný deň a za zomrelých, ale aj na štyri sviatky

¹¹ Hymnus *Jednorodený Synu* sa vynechával aj vo všedný deň.

¹² „Po druhej antifóne bor spieva Slava. I nyní. *Jednorodnýj Syne.*“ In : POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÚ CIRKEV. : *Poriadok bohoslužieb večierne, utierne a svätej liturgie (byzantsko-slovanského obradu).* Libreria Editrice Vaticana. Slovenský preklad. Košice, Byzant, 1998. s. 46. b. 120.

¹³ GRÉCKOKATOLICKÝ BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon.* Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 18.

počas liturgického roka.¹⁴ Počas spevu tropárov a kondákov kňaz sa modlí neskrátenú modlitbu trojsvätej piesne. Po zvolaní modlitby trojsvätej piesne, kňaz podľa rubriky spolu ľudom sa modlí 3 krát *Svätý Bože*, alebo *Ktorí ste v Krista pokrstení*,¹⁵ alebo *Tvojmu krížu klaniame sa, Vládca*. Modlitba odchodu na horný stolec a na jeho požehnanie sú vynechané. Pri mirstovaní je uvedené len zvolanie Vnímajme. Po prečítaní apoštola je len *Pokoj s tebou* bez ostatných zvolaní. Prokimen a Aleluja sa uvádzajú bez veršov. Modlitba kňaza pred čítaním evanjelia je skrátaná. Pred čítaním evanjelia je uvedená znovu služba diakona. Diakon „*pri slávnostnej liturgii si žiada diakon pred čítaním požehnanie*: Požehnaj ma, otče. Pred čítaním evanjelia sa uvádza len veta: „*Vypočujme čítanie zo svätého evanjelia podľa:..Marka, Matúša, Luláša, Jána*.¹⁶ Z úpenlivej (suhubaja) ekténie ostala len jedna prosba. Rubrika hovorí, že po uvedenej prosbe „*tu možno vložiť na rôzne úmysly*.“ V prípade liturgie za zomrelých podľa rubriky „*tieto (úpenlivé) prosby vynechávame. Berieme iba prosby za zomrelých*.“ Prosby za zomrelých sú tiež skrátané, zostala len jedna s výzvou k modlitbe.

Modlitba je uvedená bez skrátania.

Liturgia katechumenov ako celok, bola vo vysokej miere zasiahnutá úsilím o skrátenie modlitieb, prosieb, rubrik, alebo dokonca aj o reformu rubrik. Rubriky nie sú vždy uvedené. Ak sa uvádzajú, tak sú vo veľmi skrátanom znení. Rubriky legalizovali zásahy do štruktúry liturgie a prispeli k ustáleniu uvedenej štruktúry ako správnej. Skrátenie času na slávenie liturgie bol veľmi silným prvkom pre kladné prijatie uvedených „*svojských reformných zásahov*“ do liturgie katechumenov.

Liturgia verných (veriacich, pokrstených) sa podľa rubriky začína jednou z dvoch modlitieb veriacich, bez predchádzajúcich prosieb. Rubrika objasňuje, že „*nasledujúce dve modlitby, akoby zhrňajú a nahradzujú prosby*.“ Po modlitbe veriacich sa kňaz modlí modlitbu „*Nikto z tých*“ (Niktože dostoin). Po ukončení modlitby podľa rubriky „*kňaz okiadza oltár i ľudí, v ruke má kadidlo a vystretými rukami sa modlí*“ cherubínsku pieseň aj z veršom zo 134 žalmu „*Zdvíhajte svoje ruky*.“

O veľkom vchode rubrika hovorí: „*Symbolizuje slávnostný príchod Spasiteľa do Jeruzalema. Kňaz sa odobral k žertvenníku, okiadza dary a prenáša ich na oltár*.“ Podľa rubriky „*kňaz kladie dary na oltár a sa modlí*: Ctihodný Jozef

¹⁴ Sú to texty na : Vianoce, na Zjavenie Pána, Na Nanebovstúpenie, Na Zoslanie Ducha Svätého.

¹⁵ Uvedený text sa spieva na Svetlé Kristovo vzkriesenie a celý svetlý týždeň, Zostúpenie Svätého Ducha, Narodenie Pána, Bohozjavenie a Lazarovu sobotu.

¹⁶ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 22.

a hneď je bez ukončenia 50. žalmu a prosieb pripojená aj modlitba obetovania. Pred Symbolom „*kňaz bozká prikrývku nad kalichov a tiež aj oltár; počas Verím ju má pred sebou vyvýšenú. Predtým však hovorí verš zo žalmu 17*“ (Milujem Ťa Pane). Veľmi zaujímavá je rubrika ohľadom Vyznania viery: „*Vyznanie viery odporúčame recitovať a len výnimočne spievať (v nedele a zasvätené sviatky). Ináč vynechať!*“ Vyznanie viery sa je uvedené s textom Filioque. Anafora je uvedená celá. Obsahuje však tri veľké zásahy v preklade cirkevnoslovanského textu do slovenčiny. Slová ustanovenia nad chlebom namiesto prekladu „*za vás láme*“ uvádza preklad podľa latinskej liturgie v slovenskom jazyku „*sa obetuje za vás.*“ Podobne aj slová ustanovenia nad čašou prekladá z cirkevnoslovanského jazyka ako „*i za všetkých*“ namiesto *i za mnohých*. Najcitelnejší je zásah do textu epiklézy. Epikléza je preložená v minulom čase: „*keď si zoslal svojho Svätého Ducha na nás i na tieto predložené dary a premenil tento chlieb na predrahé telo Kristovo a toto víno na presvätú krv Kristovu.*“¹⁷ Do ukončenia anafory v jej štruktúra nie je žiadna zmena. Prosebná ekténia pred modlitbou Pána je vynechaná. Rubrika vysvetľuje prečo sa prosby vynechávajú: „*prosby sa už doteraz vynechávali. Ich miesto je na utierni a večierni.*“ Uvádza sa z nich len modlitba so zvolaním pred modlitbou Otče náš. Modlitba na sklonenie hláv je skrátená. Na zvolanie modlitby kňaz si umýva prsty a modlí sa predpísanú modlitbu. Podľa rubriky „*kňaz rozlamuje Baránka na štyri časti a jednu z nich na spôsob kríža vkladá do kalicha s presväťou Krvou. Pritom hovorí: jednu z nich na spôsob kríža vkladá do kalicha s presväťou Krvou. Pritom hovorí:*“ text k lámaniu Baránka. Rubrika neurčuje, ktorú časť Baránka kňaz vkladá do kalicha.

Svätý chlieb kňaz neberie na ruky, ale modlí sa spolu s veriacimi a prijíma po modlitbe veriacich z diskosa Tela Pána. Po prijatí Tela po prednesení patričnej modlitby prijíma aj svätú Krv. Nasleduje výzva na prijímanie veriacich. Podľa rubriky „*keď dokončil podávanie, žehná prítomných*“ s Eucharistiou. „*Keď sa pokloní a potichu hovorí*“ Bože, *vznes sa*, odchádza k žertvenníku. Počas ablúcie ľud spieva zvyčajný hymnus vďaky, *Nech sa naplnia*.

Z ďakovnej ekténie sa zachovala len jedna prosba, po ktorej modlitbu sa modlí kňaz spolu s ľudom nahlas. Záverečná štruktúra a modlitby sú podľa poriadku, okrem požehnania. Požehnanie je po prepustení. Podľa rubriky „*po svätej liturgii je osobné poďakovanie a prípadne tieto modlitby.*“¹⁸

Liturgia veriacich ako celok bola zasiahnutá tiež bola vo vysokej miere zasiahnutá úsilím o skrátenie modlitieb, prosieb, rubrik, alebo dokonca

¹⁷ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV : *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986. s. 36.

¹⁸ Sú tieto modlitby: Teraz prepustiš. Trojsväté po Otče náš. Tropár a kondák k svätému Jánovi Zlatoústemu a spev na česť Bohorodičky.

aj reformou rubriík. Rubriky nie sú vždy uvedené. Ak sa uvádzajú, tak sú vo veľmi skrátrenom znení. Rubriky legalizovali zásahy do štruktúry liturgie a prispeli k ustáleniu uvedenej štruktúry aj liturgie veriacich ako správnej. Najvážnejším zásahom do Liturgie verných bola zmena slov prepodstatnenia a zmena epiklézy z prítomného času na minulý čas.

Gréckokatolícky Liturgikon 1986 tiež nenaplnil požiadavky Koncilu, ktoré sa očakávali od byzantskej Cirkvi na Slovensku. Liturgikon bol síce prekladom, ale vo veľkej zmiere preklad bol zreformovaný podľa názoru prekladateľov. Rubriky boli skôr výkladom, než ich presným prekladom.

Trebník 1987

Trebník 1987 vyšiel pod oficiálnym názvom Sviatosti a sväteniny.¹⁹ Súhlas na vytlačenie Trebníka udelil prešovský ordinár Mons. Ján Hirka.²⁰ V Úvode k Trebníku 1987 Mons. Ján Hirka okrem iného hovorí: „*aj naša Cirkev urobila pri uskutočňovaní záverov koncilu do praktického života kus práce.*“ V tomto konštatovaní sú zahrnuté aj predchádzajúce aktivity a práce Gréckokatolíckeho biskupského úradu na liturgickom poli. O Trebníku 1987 píše: „*...nejde len o uskutočnenie doslovného prekladu pre nás tak posvätných textov. Dbali sme o to, aby sa vo sviatostných úkonoch cirkvi uskutočnil duch koncilu, ale s osobitnou pozornosťou sme brali do úvahy tradíciu a zvyklosti našej cirkvi.*“²¹

Obsah Trebníka 1987

Trebník obsahuje šesť častí, nie sú však očíslované. Sú to nasledujúce časti:

- Sviatosti,
- Mimosviatostné úkony Cirkvi,
- Liturgické požehnania,
- Ostatné požehnanie Cirkvi,
- Pohreby,
- Príležitostné modlitby.

Z hľadiska našej témy na skúmanie sú prioritné sväté sviatosti. Trebník ich uvádza všetkých sedem sviatostí v tomto poradí a s názvami: sviatosť krstu, sviatosť birmovania, sviatosť Eucharistie, sviatosť zmierenia-pokáania, sviatosť manželstva, sviatosť kňazstva, sviatosť pomazania chorých. Pri

¹⁹ HRIC. J. zost. : *Sviatosti a sväteniny*. Trnava : SSV, 1987.

²⁰ Cirkevne schválený titul *Sviatosti a sväteniny* povoľujem vytlačiť. Prešov, 04. mája 1986, číslo 414/86.

²¹ HRIC. J. zost. : *Sviatosti a sväteniny*. Trnava : SSV, 1987. s. 5.

skúmaní Trebníka 1986 z praktických dôvodov uvedieme len dve sviatosti: sviatosť krstu a sviatosť manželstva.

Štruktúra sviatostí

Ku každej sviatosti je krátky duchovný úvod. Po úvode sú uvedené potrebné náležitosti k sláveniu konkrétnej sviatosti. Sú pridané aj odôvodnenia, prečo sa niektoré úkony konajú ináč, než je to uvedené v predlohe k prekladu. Po nich nasleduje postup slávania konkrétnej sviatosti. Nikde sa nespomína, ktorý cirkevnoslovanský trebník slúžil ako predloha k prekladu. Zaujímavosťou trebníka je, že uvádza kňazskú vysviacku.²² Neuvádza však diakonskú vysviacku, ani udelenie nižších svätení.

Sviatosť krstu

Vo vysvetlivkách ku krstu sa uvádza, že podľa reformných požiadaviek Koncilu sa prepracoval a prispôbobil krstu detí, ktorých sa krstí väčšina. Uvádzajú sa dva spôsoby slávania krstu: samostatne a v rámci božskej svätej liturgie.

Vo vysvetlivkách sa uvádza: olej katechumenov svätiteľ aspoň raz ročne mimo krstu a používať ho celý rok. Matériou krstu je prirodzená voda. Bod 6 hovorí: „*Pôvodná prax našej cirkvi vyžaduje, aby sa pri každom krste používala jordánska voda posvätená na sviatok Zjavenia Pána. Len naozaj v nevyhnutnom prípade sa povoľuje posvätiť vodu (malá posviacka vody)*²³, ale aj to mimo udeľovania sviatosti krstu. Materiú ku svätému krstu a k birmovke (olej, vodu a myro) má mať kňaz pripravenú pre udeľovaním týchto sviatostí. ²⁴ Počas modlitby exorcizmu kňaz nedýcha na krstenca. Pri pomazaní olejom katechumenov kňaz mal mazať len čelo dieťaťa. Krstná formula sa uvádza v aktívnej forme. Podobne aj pri birmovaní kňaz mazal len čelo dieťaťa. Po ukončení obradov nasledovalo požehnanie rodičov a dieťaťa. Po ňom sa dieťa pred hlavným oltárom zdvihlo a modlili sa všetci spolu Simeonovu pieseň. Po krste sa uvádza ku krstu výber apoštolov, evanjelií a krátkych príhovorov. O celej štruktúre krstu aj o formuláciách modlitieb treba skonštatovať, že vo svojej štruktúre sa skoro vo všetkom zhodujú so štruktúrou a formuláciou modlitieb krstu v latinskom obrade.

Sviatosť manželstva

²² Kňazská vysviacka spolu s ostatnými stupňami kňazstva je obsahom Archijeratikona, liturgickej knihy, ktorá obsahuje liturgické úkony, ktoré môže vysluhovať len biskup.

²³ Malá posviacka vody neobsahuje formulu na posvätenie krstnej vody. V tomto prípade je to skrátená modlitba z jordánskeho svätenia vody.

²⁴ HRIC. J. zost. : *Sviatosti a sväteniny*. Trnava : SSV, 1987. s. 10-11.

Sviatosť manželstva uvádza krátke ponaučenie. Po ňom nasleduje vymenovanie náležitostí potrebných k sláveniu sviatosti manželstva. Uvádzajú sa dva spôsoby slávania sviatosti manželstva: slávenie samostatne a slávenie v rámci božskej svätej liturgie.

Štruktúra sviatosti manželstva²⁵

Postup slávania manželstva obsahuje zasnúbenie a korunovanie. Obidva zložky však vytvárajú taký celok, že nie ich možné sláviť samostatne.

V predsieni kňaz položí snúbencom otázky. Po kladných odpovediach za spevu 127. žalmu a vstupujú do chrámu pred ikonostas k tetrapodu. Pri tetrapode sa vykoná obrad *zásnub*, zloží sa *manželský sľub a prísaha* s rukami na evanjeliári. Pri tetrapode boli novomanželia aj *ovenčení*. Po úpenlivých prosbách nasledovalo udelenie *požehnanie novomanželom* a *prepustenie s požehnaním*. V Dodatku k sviatosti slávania manželstva je uvedených 5 alternatívnych čítaní apoštola a 5 čítaní z evanjelia ako alternatívny výber pri slávení sviatosti manželstva.

Trebník 1987 uvádza slávania sobáša vdovca a vdovice.²⁶

Pri skúmaní postupu slávania sviatosti manželstva zisťujeme, že okrem prekladu do slovenčiny, aj tu sa uplatnila zásada skrátenia obradu.

Ku knihám vydaným v rozmedzí rokov 1968-1989 patrí aj kňazský časoslov v slovenskom jazyku *„Liturgia kňazských hodín.“*²⁷ Uvedené je aj schválenie pod j. č. 1057/83: *„Cirkevne schválený titul Liturgia kňazských hodín povoľuje sa vytlačiť.“* Mons. Ján Hirka, ordinár, pápežský prelát, apostolskij adstator. Prešov, 17. 10. 1983.²⁸ Kňazi používajú aj v súčasnosti vo svojej oficiálnej modlitbe v slovenskom jazyku vyššie uvedený titul bez zmeny.

„Liturgické čítania na nedele a sviatky“ patria liturgickým knihám so *„svojským reformným“* poznačením. Disponuje so schválením miestnej cirkevnej authority. Schválenie bolo udelené pod j. č. 724/85: IMPRIMATUR *„Cirkevne schválený titul „Liturgické čítania na nedele a sviatky“ povoľujem vytlačiť.“* Mons. Ján Hirka, ordinár, pápežský prelát, apostolskij adstator. Pre-

²⁵ HRIC. J. zost. : *Sviatosti a sväteniny*. Trnava : SSV, 1987. s. 45-54. V Dodatku k sviatosti slávania manželstva je uvedených 5 alternatívnych čítaní apoštola a 5 čítaní z evanjelia ako alternatívny výber pri slávení sviatosti manželstva.

²⁶ HRIC. J. zost. : *Sviatosti a sväteniny*. Trnava : SSV, 1987. s. 59-65. Po tomto obrade sa uvádza obrad pre požehnanie jubilujúcich manželov.

²⁷ SESTRY RÁDU SVÄTÉHO BAZILA VEĽKÉHO.: *Liturgia kňazských hodín*. Praha : UCN v Prahe, 1985.

²⁸ SESTRY RÁDU SVÄTÉHO BAZILA VEĽKÉHO.: *Liturgia kňazských hodín*. Praha : UCN v Prahe, 1985. s. 2

šov, 05. 07. 1985.²⁹ Kniha uvádza na jednotlivé nedele a sviatky liturgického roka na základe praxe v latinskom obrade tri cykly čítaní: A, B, C.

„Liturgické čítania na všedné dni celého roka“ tiež patria k liturgickým knihám so „*svojským reformným*“ poznačením. Disponuje so schválením miestnej cirkevnej autority. Schválenie bolo udelené pod j. č. 481/88: IMPRIMATUR „*Cirkevne schválený titul „Liturgické čítania na všedné dni celého roka“ povoľujem vytlačiť.*“ Mons. Ján Hirka, ordinár, pápežský prelát, apostolskij adstator. Prešov, 20.06. 1988. Tlač sa však uskutočnila z neznámych dôvodov až v roku 1990.³⁰ Na všedné dni týždňa po Zoslaní Svätého Ducha sa uvádzajú dva čítania. Od štvrtka po nedeli o mýtnikovi a farizejovi do soboty včítane pred syropôstnou nedeľou predpôstne obdobie)..

Delenie na roky A, B, C v tomto zväzku nie je. Na každý deň je výber z dvoch čítaní a z dvoch evanjelií. Uvádzajú sa však čítania zo Zjavenia svätého Jána apoštola.³¹

K úplnému obrazu o knihách treba zaradiť aj modlitebné knihy pre vydaných pre veriacich. Po dvojazyčnej modlitebnej knihe otca Pavla Spišáka bola v roku 1978 vydaná modlitebná kniha „*Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov.*“³² Podľa poznámky na druhej strane mala splniť trojakú úlohu: Modlitebníka, Spevníka a slovenského výťahu Zborníka.

Modlitebník sa dočkal ešte ďalších troch vydaní.³³ Knižka svojim obsahom aj duchom, nemohla niesť na sebe požiadavky koncilovej obnovy, nakoľko liturgické knihy neboli ešte schválené.

Uvedené liturgické knihy sú bez analýzy kvôli obmedzenému rozsahu článku. Tieto knihy sa objavili po Koncile v dostatočnom časovom odstupe. Ani časový odstup od Koncilu nepriniesol správnu aplikáciu reformných požiadaviek v liturgických knihách. „Strata“ integrity obradov v liturgic-

²⁹ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV.: *Liturgické čítania na nedele a sviatky*. Trnava : SSV, 1986. s. 2.

³⁰ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV.: *Liturgické čítania na všedné dni celého roka* Trnava. : SSV, 1990. s. 2.

³¹ GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD, PREŠOV.: *Liturgické čítania na všedné dni celého roka* Trnava. : SSV, 1990. s. 371-389. Zjavenie svätého Jána apoštola sa v byzantskom obrade nečíta vôbec. V tomto prípade zostavovateľa poriadku čítaní na uvedenom mieste so „*svojským reformným chápaním*“ zaviedli čítania z Apokalypsy.

³² Text schválenia a povolenia k tlači: *Imprimatur: Dovoľujem vydať cirkevne schválený titul „Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov.* „Gr.kat. biskupský úrad v Prešove, č. j. 397/77. Prešov, 11. marca 1977 Mons. Ján Hirka, ordinár, pápežský prelát, apostolskij adstator.

³³ Štvrté nezmenené vydanie vyšlo v roku 1994.

kých knihách v období rokov 1968 -1989 mala na veriacich ale aj na duchovenstvo negatívny vplyv, čo sa dodnes veľmi namáhavo napráva.

3 Prejav reformných požiadaviek Koncilu v liturgických knihách v rokoch 1990 – 2012

Až o liturgických knihách vydaných v rokoch 1990-2012 možno po ich preskúmaní tvrdiť, sú to knihy, ktoré spĺňajú reformné požiadavky Koncilu.

Dôvody:

- správne sa pochopili reformné požiadavky koncilu pre východné obrady, medzi nimi aj pre byzantský obrad;
- počas prác na prekladoch neboli žiadne prekážky pri konzultáciách so Svätým stolcom;³⁴
- prekladali sa v Východnou kongregáciou oficiálne schválené cirkevno-slovanské texty –*editio typica*³⁵ – *Recensio Ruthena*;
- preklad bol skutočne preklad cirkevno-slovanských textov a nie presadzovanie „*svojích reformných zásahov*“ do liturgie;
- rubriky sa prekladali čo v najpresnejšom znení a úsilie o ich výklad, v rámci liturgikona;
- preklad sa konal v spolupráci s jazykovedcami;
- po predložení prekladov Svätému stolcu a po jeho prípadných výhradách k prekladu, vykonala sa náprava;
- spolu s prekladom textu sa zaslali aj požiadavky na dišpenzy a odpovede a zdôvodnenia sa v plnom rozsahu riešili.

Najpodstatnejším prvkom pre správny preklad liturgických textov bolo správne pochopenie reformných požiadaviek Koncilu na východné obrady. Až v tomto období sa začala študovať, správne chápať a uplatňovať aj liturgická konštitúcia *Sacrosanctum concilium*. Liturgická konštitúcia v treťom bode presne určila záväznosť konštitúcie pre jednotlivé obrady. Hovorí o zásadách a ustanoveniach, ktoré možno uplatniť vo všetkých obradoch. O praktických smerniciach v konštitúcii hovorí, že ich treba „*pokladať za platné iba pre rímsky obrad, ak len nejde o veci, ktoré sa samou povahou vzťahujú i na ostatné obrady.*“³⁶

³⁴ Máme na mysli politické prekážky, ktoré v totalitnom režime neumožňovali žiadny, alebo len veľmi obmedzený oficiálny kontakt s patričnými úradmi Svätého stolca. Mimoriadne sa to sťažovalo predstaviteľom Prešovskej gréckokatolíckej eparchie.

³⁵ V cirkevno-slovanských liturgických knihách *Recensio Ruthena* tento „*terminus technicus*“ sa nevyskytuje, vydané liturgické knihy sú však skutočne vzorovým výdaním cirkevno-slovanských liturgických kníh.

³⁶ *Konštitúcia o posvätnnej liturgii*. In: POLČIN, S. : *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu* I.. Slovenský preklad. Rím: SÚSCM, 1968, 182. s.

Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho bola prvá liturgická kniha, v ktorej sa naplno uplatnili reformné požiadavky Koncilu. Liturgikon je presným prekladom oficiálneho cirkevnoslovanského vydania Liturgie svätého Jána Zlatoústeho z roku 1940 v Grottaferrate.³⁷ Bol schválený dekrétom Kongregácie pre Východné Cirkvi pod číslom 45/78, dňa 14.septembra 1997 a podpísaný Achille Silvestrinim prefektom kongregácie a sekretárom Miroslavom Marusynom.³⁸ Liturgikon vstúpil do liturgickej praxe od 22. februára 1998. Začal sa používať na území Prešovskej gréckokatolíckej eparchie a Košického apoštolského exarchátu.³⁹

Tento liturgikon sa používa aj v súčasnosti na území celej Prešovskej gréckokatolíckej metropolie.⁴⁰

Boli vydané aj modlitebné knihy pre veriacich: „*Hore srdcia*“ a „*Modlime sa k Pánovi*.“ Sú

V nich sú uvedené úplné texty všetkých troch nedeľných, sviatočných a každodenných antifón. Doplnili sa bohorodičníky k ôsmym nedeľným hlasom, ku každodenným tropárom a k tropárom jednotlivých svätých. Podobne sú uvedené medzispevy k prokimenom a k spevu Aleluja.

Ďalšie preklady liturgických kníh, ktoré sa používajú v celej Prešovskej metropolii boli boli schválené Kongregáciou pre východné cirkvi. K prekladu ako predloha slúžili cirkevnoslovanské knihy Recenzione Ruthena schválené a vydané Kongregáciou pre východné cirkvi. Všetky slovenské preklady vydané v rokoch 1989-2012 spĺňajú reformné požiadavky Koncilu.

³⁷ БОЖЕСТВЕННАЯ ЛІТУРГІЯ ЇЇЖЕ ВО СВАТЫХЪ ОЦА НАШЕГВ ІВАННА ЗЛАТОУСТАГВ. РИМВ: КРЪТІПФЕРАТСКІА ОБІТЕЛИ, „АЦЦМ.“

³⁸ Oficiálny latinský text Dekréту znie: *Instante Excellentissimo D.P.D. Ionne Hirka, Episcopo Presoviense, vigore facultatum huic sacra Congregationi a Summo Pontifice Ioanne Paulo P.P. II tributarum, textum Divine Liturgiae Sancti Ioanne Chrysostomi in linguam slovachach translaturum, receptis modificationibus prout inadiectoprostat, aprobamus. Ceteri omnes textus translationis ipso facto abrogati habeantur. Contrariis quiblibet minime obstantibus. Ex aedibus Congregationis pro Ecclesiis Orientalibus.* In GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. s. 2.

³⁹ Prešovské gréckokatolícke biskupstvo bolo založené pápežom Piom VII. bulou *Relata semper* zo dňa 22. septembra 1818. In: AUTORSKÝ KOLEKTÍV.: *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004. s. 20. Gréckokatolícky Košický apoštolský exarchát bol založený blahoslaveným pápežom Jánom Pavlom II. bulou *Ecclesiales communitates* dňa 21. februára 1997. In : ROZKOŠ, M.-HOSPODÁR, M. (eds): *Košická eparchia 2013*. Košice, Gréckokatolícka eparchia Košice, 2013. s. 15.

⁴⁰ Prešovská gréckokatolícka metropoliaorský kol. ABÚ v Prešove. : *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. s. 38.

Sú to nasledujúce liturgické knihy:

Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého.

Je presným prekladom oficiálneho cirkevnoslovanského vydania v Ríme z roku 1952.⁴¹

Bol schválený dekrétom Kongregácie pre Východné Cirkvi pod číslom 45/78, dňa 17. marca 2005. Tým istým dekrétom bola schválená aj **Božská služba vopred posvätených darov**. Dekrét je podpísaný kardinálom Ignacom Daudom prefektom kongregácie a sekretárom kongregácie Antonio Maria Vegliom.⁴²

Evanjeliár

Oficiálny názov je *Sväté evanjelium*. Bol vydaný v roku 2001. Obsahuje štyri evanjeliá, ktoré sú začalami určené na čítanie na každý deň, sviatok, nedele liturgického roka. Okrem svätých božských liturgii v Evanjeliári sú vyznačené čítania evanjelií aj na všetky ostatné príležitosti pri ktorých sa evanjelium počas liturgického roka číta. Obsahuje aj liturgický kalendár.

Malý trebník I.

Slovenský preklad Malého trebníka I. bol schválený Kongregáciou pre východné cirkvi, pod číslom Prot. N. 48/78, dňa 10. januára 2006.⁴³ Je presným prekladom cirkevnoslovanského Malého Trebníka vydaného v roku

⁴¹ Liturgikónq,siest# Služebnikq. Rimq : Vq fwtolitográfii G. D. C., %acjv.

⁴² Oficiálny latinský text Dekréty znie: *Eccellenza Reverendissima, Con riferimento alla Sua stimata Lettera-Fax N. 1060/2005 dell'8 marzo scorso, mi pregio di significarLe che l'approvazione della Liturgia di S. Basillio Magno e Liturgia dei presantificati richiesta da Vostra Eccellenza, e stata concessa da questo Dicastero in data 29 maggio 2004 (allegato). Mi valgo della circostanza per confermarvi con sensi di cordiale ossequio. Suo dev. mo (podpisy) :Ignace Mousa Card. Daoud Patriarca emerito di Antiochia dei Siri,Prefetto. Antonio Maria Veglio, Segretario. In : GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU.: Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého. Prešov : Petra, 2005. s. 2.*

⁴³ Oficiálny taliansky text Dekréty znie: *Eccellenze Reverendissime,Con la stimata lettera Prot.N. 3173/04 del 30 settemre, le Eccellenze Vostre rimettevano a questo Dicasterio il testo liturgico delle traduzione slovacca del Malyj Trebnik, per l' approvazione definitiva. Si chiedeva, inoltre, il benessere per gli aggiornamenti introdotti nie primi dodici capitoli. Questa Congregazione, dopo attento studio ed esame, il 12 genneaio 2005 comunicava le correzioni e le modifiche da apportare al testo. Successivamente, con Lettera 4475/2005 del 13 dicembre u.s, veniva riferito che tali correzioni erano già state nel testo, e che é quindi pronto per la pubblicazione. Sono lieto, pertanto, di comunicare alle Eccellenze Vostre che questo Dicasterio concede con la presente l' approvaione della traduzione slovacca del Malyj Trebnik. Nell' auspicare che per il bene spirituale dei fedeli detto libro favirisca una celebretione conforme alla tradizione e corrispondente alle necesità dei tempi, mi valgo delle circostanza per confermarvi*

1950. Zadelený je do dvanástich kapitol. Obsahuje modlitby na prvý deň po pôrode nad ženou, modlitby na označenie dieťaťa znamením kríža na ôsmy deň, modlitby nad ženou-rodíčkou po štyridsiatich dňoch a modlitbu nad ženou, keď potratí dieťaťko. Obsahuje postup pri svätom krste a myropomazaní v skrátenej forme, ako krstiť skrátenou formou v nebezpečenstve smrti, postup pri spovedaní, modlitbu nad tým, kto je rozvázovaný z pút trestu postup pri korunovaní manželov, čiže pri sobášení, postup pri uzatváraní druhého manželstva, poriadok malého pomazania svätým olejom, poriadok podania eucharistie chorému a poriadok, ako dať veriacim prijímanie mimo božskej liturgie. Trebník uvádza 10 dišpenzácií k prvým dvanástim kapitolám, ako ich schválila rímska Kongregácia pre východné cirkvi.⁴⁴

Malý trebník I je presný preklad ako liturgických textov, tak aj rubrik. Do liturgickej praxe bol uvedený od 01. októbra 2006.

Apoštolár⁴⁵ v sérii slovenských prekladov liturgických kníh bol posledným schváleným titulom k vykonávaniu bohoslužieb. Schválenie žiadal prešovský metropolita Mons. Ján Babjak. Odpoveď so schválením „Apoštolára“ od Kongregácie pre východné cirkvi č. 128/2011 zo dňa 3. júna 2011 v slovenskom jazyku bol zaslaný tomu istému metropolitovi.⁴⁶

Apoštolár bol vydaný najprv Gréckokatolíckou eparchiou Košice. Toto vydanie sa používa v Košickom a Bratislavskom biskupstve. Vo veľmi krátkom čase s malými úpravami vydalo Apoštolár aj Gréckokatolícke arcibis-

con sensi di cordiale ossequio Suo dev.mo Ignaze Moussa Card. Daoud, Patriarca emerito di Antiochia dei Siri, Prefetto, Antonio Maria Veglio, Segretario.

⁴⁴ Malý trebník I. Prešov: Petra, 2006. s. 5-120.

⁴⁵ Apoštolár obsahuje Skutky apoštolov, 7 listov apoštolov, Rôzne listy svätého apoštola Pavla, ktorých je 14.

Apoštolár obsahuje všetky čítania Apoštola na všetky nedele, sviatky a všedné dni liturgického roka a na dvanásť mesiacov minee, čítania svätým. Obsahuje Apoštoly na každodennú službu (anjelom atď), spoločné služby svätým, službu za odpočinok po všetky dni, apoštol na rozličné potreby, apoštol pri pohrebe laikov, pri pohrebe mníchov, pri pohrebe kňazov, pochovávaní malých detí, postup za pokoj, služba na akúkoľvek prosbu.

⁴⁶ Text schválenia: *Vaša Excelencia,*

Na základe Vášho úctivého listu č. 1243 z 23. marca tohto roka (2011) Dikastérium schvaľuje slovenský preklad liturgického textu „Apoštolár.“

Dúfam, že svojím vstúpením do platnosti a dôsledným uplatňovaním pomôže Slovenskej cirkvi ustáliť vlastnú identitu a liturgické tradície.

S hlbokou úctou Vám najoddanejší Kardinál Leonardo Sandri, v.r. „Prefekt, Cyril Vasil“, S.J., v.r., arcibiskup tajomník.

kupstvo v Prešove. Toto vydanie sa používa v Prešovskom gréckokatolíckom arcibiskupstve.

Malyj trebník (rusínska verzija) Je potešiteľné, že duch Koncilu sa dostáva aj k veriacim gréckokatolíckom rusínskej národnosti. Kongregácia pre východné cirkvi schválila rusínsku jazykovú verziu Malého trebníka. Malý trebník v rusínskom jazyku kongregácia schválila 07. júna 2011.⁴⁷ Rusínska verzia Malého trebníka ma 10 hláv a uvádza slávenie štyroch svätých tajomstiev. V Trebníku nie je uvedený Poriadok malého pomazania svätým olejom. Uvádza preto len osem dišpenzácií udelené Kongregáciou pre východné cirkvi.⁴⁸ Celý text Trebníka je vytlačený cyrilskou aj latinskou abecedou.

Záver

V Úvode prednášky sme si stanovili za cieľ v dvoch celkoch predstaviť slovenské preklady liturgických kníh vydaných v Prešovskej eparchii. V oboch celkoch sme skúmali, ako sa v prekladoch uplatnili reformné požiadavky Koncilu, ktoré boli a sú záväzné pre katolíkov byzantského obradu *Recenzione ruthena*.

V prvom celku (1968-1989) o slovenských prekladoch liturgických kníh sme predstavili preklady ich textov, rubrik a štruktúry obradov. Na základe analýzy môžeme konštatovať, že požiadavky Koncilu sa v nich uplatnili málo. Texty sa skrátili, niekde vznikli nové a podobne sa riešili aj rubriky. Niekde sa zmenila a prispôsobila aj štruktúra obradov, hlavne v trebníkoch. Cítiť na nich silný vplyv latinského obradu. Bolo to obdobie relatívne krátko po ukončení Koncilu (1965). Bolo to však aj obdobie relatívne krátko po obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi (1968). Bolo úsilím vedenia cirkvi, aby sa dostalo plnej dušpastierskej starostlivosti aj generácii, ktorá vyrástla v latinskom liturgickom prostredí. V latinskom obrade už bola ľudová reč a obnovená liturgia. Do rýchlych prekladov a hľadania správnej orientácie v zložitej cirkevnej aj spoločenskej situácii, vznikli také preklady aké ich poznáme. Preklady vznikli a všetky sa pripravovali „*in bona fide*.“ Veľmi krátko po obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi, spoločensko – politická situácia na viac než dvadsať rokov znemožnila riadny kontakt so

⁴⁷ Oficiálny latinský text Dekréty znie: *Eccellenza Reverendissima, Com stimata lettera Prot.N. 1652/2011 dei 21.aprile u.s., l'Eccellenza Vostra chiedeva l'approvazione dell'aggiunta alla tradizione rutena del libro dei Sacramenti. Con la presente mi pregio di comunicare che questo Dicasterio concede l'approvazione richiesta. Si sospica che detto libro consenta una celebrazione conforme alla tradizione e corrispondente alle necessità dei tempi sempre a bene spirituale dei fedeli. Mi valgo delle circostanze per confermarvi, con senzidi cordiale dei fedeli. Suo. dev. mo Leonardo Card. Sandri. Prefetto. Cyril Vasil', S.I., arcivescovo, Segretario. Imprimatur : Mons. Joan Babjak SJ., prjašivskej jepiskop i metropolita, č.1046/2013.*

⁴⁸ GRÉCKOKATOLÍCKA METROPOLIIA NA SLOVENSKU. : *Malyj trebník (rusínska verzija)*. Prjašiv : Obščestvo sv. Joana Krestiteľja, 2013. s 2.

Svätým stolcom. Výsledkom bola aj predstavená situácia deformácie v slovenských prekladoch liturgických kníh.

V druhom celku (1990-2012) sme predstavili slovenské preklady liturgických kníh, v ktorých reformné požiadavky Koncilu sa uplatnili naplno. Uplatnili sa v nich aj požiadavky dekrétu „*Orientalium ecclesiarum*“ o návrate „*k starootcovským tradíciám*“, ⁴⁹ ak by sa od nich pre akúkoľvek príčinu odklonilo. Preklady vznikali v dialógu a v intenzívnej spolupráci s Kongregáciou pre východné cirkvi. Všetky požiadavky Kongregácie boli do prekladov liturgických kníh zapracované.

Zároveň môžeme konštatovať, že členovia liturgických komisií jednotlivých eparchií aj metropolitnej liturgickej komisie, získali veľkú skúsenosť ohľadom prekladov liturgických kníh do živého jazyka. Je to záruka do budúcnosti, že chyby z minulosti sa už nebudú opakovať.

Bibliografia

- AUTORSKÝ KOL. ABÚ v Prešove.: *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. 558 s. ISBN 978-80-8099-022-0.
- BOŽĚSTVĚNNAĚ LITURGĚIA iše vo svätých otca2 nášegw Ĺwanna Zlatou1stagw. Rimq: Krň2tpferrátskiä o“bi1teli, %ac0m. õoi s. Bez ISBN.
- GRÉCKOKATOLÍCKA METROPOLIJA NA SLOVENSKU. : *Malyj trebník (rusiňska verzija)*.Prjašiv : Obščestvo sv. Joana Krestitelja, 2013. 102 s.
- CORANIČ, J – ŠTURÁK, P – KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.) : *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov, GTF PU v Prešove, 2010. 474 s. ISBN 978-80-555-0215-1.
- AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematismus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie* . Prešov: GBÚ Prešov, 2004. 330 s. ISBN 80-967218-3-6.
- GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD PREŠOV: *Gréckokatolícky Liturgikon*. Trnava : SSV v CN, Bratislava, 1986.191 s. Bez ISBN.
- GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD PREŠOV.: *Liturgické čítania na nedele a sviatky*. Trnava : SSV, 1986. 608. s. Bez ISBN.
- GRÉCKOKATOLÍCKY BISKUPSKÝ ÚRAD PREŠOV.: *Liturgické čítania na všedné dni celého roka*. Trnava : SSV, 1990. 551. s. ISBN 80-85-128-53-5.
- GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoustého*. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. 87. s. ISBN 80-889002-03-7.
- GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 2005. 119. s. ISBN 80-89007-71-6.

⁴⁹ *Orientalium ecclesiarum*. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Slovenský preklad. Rim : SÚSCM, 1968. s.16.

- HRIC, J. zost.: *Sviatosti a sväteniny*. Trnava: SSV, 1987. 224. s. Bez ISBN. Povo-
lenie SÚKK č. 1721/I-86.
- Konštitúcia o posvätnnej liturgii. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikán-
skeho koncilu I*. Slovenský preklad. Rím : SÚSCM, 1968. 342 s. Bez ISBN.
- KORBA, E. a kol. : *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava : SSV , 1976. 80 s. Bez
ISBN.
- Liturgikónq,siest# Služebnikq. Rimq : Vq fwtolitografii G. D. C., %oacj-
v.s.xõ0i. Bez ISBN.
- Malý trebník I*. Prešov : Petra, 2006. s. 5-120. 120 s. ISBN 80-89007-73-2.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-
1989*. Prešov : Petra, 1999. s. 199. ISBN 80-967975-4-9.
- Orientalium ecclesiarum*. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho
koncilu I*. Slovenský preklad. Rím : SÚSCM, 1968. 342 s. Bez ISBN.
- Konštitúcia o posvätnnej liturgii. In: POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikán-
skeho koncilu I.. Slovenský preklad*. Rím: SÚSCM, 1968. s. 342. Bez ISBN.
- BOHÁCS, B.: *Dr. Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi litur-
gikus hagyomány őrzője*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Hittudományi Főis-
kola, 2004. 151 s. ISBN 963 86650 0 9.
- SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boha*. Ružomberok : Lev, 1942.
- Liturgia kňazských hodín*. Praha : UCN v Prahe, 1985. 612 s. Bez ISBN.
- SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boha*. Trnava : SSV, 1971. S. Bez ISBN.
- SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boha*. Trnava : SSV, 1972, s. 569. Bez ISBN.
- Sväté evanjelium*. Michalovce: Misionár, 2001. s. 474.
- GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV: *Obežník 1/71*. Prešov :
Gréckokatolícky ordinariát, Prešov, č. j. 456/1971, 1971, b. 6.
- GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vysluhovanie sviatostí
a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. 219 s. Bez ISBN.
(Cyklostylované vydanie s uvedením čísiel blán na jednotlivých stra-
nách, kvôli štátnemu súhlasu na vydanie).
- Apoštolár*. Košice : Gréckokatolícka eparchia Košice, 2012. 486. s. ISBN 978-
80-970865-0-3.
- GRÉCKOKATOLÍCKA METROPOLITNÁ LITURGICKÁ KOMISIA.: *Apoš-
tolár*. Prešov : Gréckokatolícke arcibiskupstvo, 2012. 534 s. ISBN 978-80-
89543-18-2.
- HOSPODÁR, M.- ROZKOŠ, M.(eds): *Košický exarchát*. Košice : Gréckoka-
tolícky apoštolský exarchát Košice, 2005. s. 148. s. ISBN 80-969371-3-8.
- ROZKOŠ, M.-HOSPODÁR, M. (eds): *Košická eparchia 2013*. Košice, Grécko-
katolícka eparchia Košice, 2013. s. 15. 250. s. ISBN 978-80-971477-4-7.
- <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Zozulak4>

Tematické roky z pastoračného pohľadu

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: In the Catholic Church in recent decades there is a perceptible practice of promulgating thematic years. Choosing a specific theme and announcing a new thematic year for the whole Church lies within the competence of the Roman Pontiff. Usually this selection takes place based on some anniversary of some important person or historical event. In some cases, the aim is to deepen the theme of the truth of faith (religious mystery) with a pastoral accent. Thematic year should be distinguished from the jubilee year, which has its roots in the Old Testament tradition and its Christian analogy is a year of grace.¹ Actual thematic years are not an absolute novelty. Thematic years occasionally been announced also in the past. The Church has been even inspired by thematic year declared by civilian authorities. There are also thematic years at national or diocesan level. In this paper we map out the reason, sense and pastoral importance of this initiative of the ecclesiastical Magisterium in the recent period.

Keywords: Thematic year. Pope. Church. Family. Faith. Eucharist.

1994 – Rok rodiny

Rodina tak dnes ako aj pred dvadsiatimi rokmi sa teší centrálnej pozornosti svetových inštitúcií. Veď organicky kompaktná, šťastná rodina je nádejou pre budúci vývoj ľudstva, bez ohľadu na rasové, náboženské alebo ideologické rozdiely. Úsilie, aby sa táto základná spoločenská ustanovizeň vyznačovala stabilitou a rozvíjala svoje vlastné dobro si často vyžaduje spojenie civilnej autority a múdrosti Cirkvi, ktorá tlmočí Boží poriadok o rodine. Takto komplementárne budované dobro pre rodinu je spoločným dobrom Cirkvi i celej spoločnosti.

Cirkevný Rok rodiny vyhlásil rímsky pápež Ján Pavol II. a otvoril ho na Sviatok Sv. rodiny 26. decembra 1993 pápežský legát. Cirkev sa v tomto prípade inšpirovala Medzinárodným rokom rodiny, ktorý vyhlásila Organizácia Spojených národov. Pápež odôvodnil svoj zámer takto: „Cirkev s radosťou víta iniciatívu Organizácie Spojených národov urobiť rok 1994 Medzinárodným rokom rodiny. Táto iniciatíva jasne predstavuje, aká podstatne dôležitá je otázka rodiny pre štáty, ktoré sú členmi OSN. Ak Cirkev túži zúčastniť sa na tejto iniciatíve, robí tak preto, lebo sama bola poslaná Kristom pre „všetky národy“ (Mt 28,19). Ostatne, nie je to po prvý raz, čo si Cirkev osvojuje medzinárodnú iniciatívu OSN. Stačí spomenúť napríklad

Medzinárodný rok mládeže v roku 1985. Aj týmto spôsobom sa stáva prítomnou vo svete a ako inšpirátorka koncilovej konštitúcie *Gaudium et spes* zároveň realizuje tiež milý úmysel pápeža Jána XXIII.¹

Sviatok Svätej rodiny mal byť podľa úmyslu pápeža jednou z významných etáp na prípravnej ceste k Veľkému jubileu 2000, ktoré znamenalo koniec druhého a začiatok tretieho tisícročia od narodenia Ježiša Krista. Aký cieľ mal Rok rodiny? Pápež poukázal na to, že je dôležité znovu odhaliť svedectvo lásky a starostlivosti Cirkvi o rodinu: lásky a starostlivosti, ktoré sa jasne prejavovali už na začiatku kresťanstva, keď rodinu významne pokladali za «domácu cirkev». V našich časoch sa často vraciame k výrazu „domáca cirkev“, ktorý si osvojil aj Druhý vatikánsky koncil a ktorého obsah, ako si želáme, má zostať stále živý a aktuálny. Túto túžbu nezmenšuje ani uvedenie si zmenených podmienok rodín v dnešnom svete.²

V súvislosti s týmto tematickým rokom boli naštartované ďalšie významné iniciatívy. Ján Pavol II. zriadil v roku 1994 motu proprio *Vitae mysterium* Pápežskú akadémiu pre život. Jej úlohou je študovať a informovať o biomedicínskych otázkach v duchu katolíckeho učenia o ochrane a podpore ľudského života. Od Roku rodiny sa začína aj história Svetových stretnutí rodín s pápežom, ktoré organizačne zabezpečuje Pápežská rada pre rodinu. Prvé takéto stretnutie sa uskutočnilo v Ríme a jeho témou bolo: Rodina – srdce civilizácie lásky. Od tej doby si vždy 15. mája pripomíname Medzinárodný deň rodiny tzv. Family day,³ pri ktorom prorodinné inštitúcie za podpory cirkvi spoločne verejne manifestujú radosť z usporiadaného rodinného života. Za pozitívne smerovanie chápania úlohy rodiny vo svete možno označiť výrok vtedajšieho generálneho tajomníka OSN Boutros Boutros-Ghalího, ktorý na konci Medzinárodného roka rodiny vyhlásil: „Dnes uznávame, že rodina je kľúčovou inštitúciou v spoločenskej štruktúre každej ľudskej spoločnosti.“⁴

Rok rodiny priniesol v celej Cirkvi oživenie záujmu o rodinu, poukázal na nemeniteľný Boží stvoriteľský plán s rodinou a podnietil mnohé iniciatívy na všestrannú podporu života rodín. Katolícka cirkev na Slovensku sa do prežívania Roka rodiny zapojila veľmi intenzívne, uvedomujúc si, že aká je dnes rodina, taká bude aj budúcnosť miestnej cirkvi.

¹ <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezo-v/c/gratissimam-sane>

² Porov. JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane* (Apoštolský list pri príležitosti Roku rodiny), z 2. februára 1994, 3.

³ V roku 2014 je to už dvadsiate výročie slávania Dňa rodín. Na Slovensku sa do tejto iniciatívy zapojilo tento rok 33 miest.

⁴ DANIŠKA, P.: *Štátna agentúra alebo súkromná firma? Nie, rodina! K Medzinárodnému dňu rodiny* <http://zastolom.sk/k-medzinarodnemu-dnu-rodiny> 2014

Okt. 2002 – okt. 2003 – Rok ruženca

Ruženec patrí predovšetkým na kresťanskom Západe od stredoveku k najobľúbenejším súkromným modlitbám. Ide o kristologickú modlitbu, v ktorej sa meditatívnym spôsobom predstavujú tajomstvá Ježišovho i Máriinho života s opakovaním Anjelského zvolania. Jej dnešná podoba sa pripisuje sv. Dominikovi (1170-1221). Je to istá obdoba Ježišovej modlitby, známej viac na kresťanskom Východe. Modlitba posvätného ruženca sa praktizuje aj v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. K jej veľkým šíriteľom počas svojho pontifikátu patril pápež Ján Pavol II.

Práve tento pápež oslávil 24. jubileum svojho zvolenia do úradu najvyššej hlavy Cirkvi dvomi symbolickými gestami. Vyhlásil Rok ruženca a uverejnil apoštolský list o tejto modlitbe. Priamo na Námestí sv. Petra v Ríme Ján Pavol II. 16. októbra 2002 podpísal svoj nový apoštolský list *Rosarium Virginis Mariae*, ktorého zverejnenie oznámil už mesiac vopred. Súčasne v tento deň vyhlásil mimoriadny Rok ruženca pre celú Cirkev. Ku stáročiami zaužívanému cyklu radostného, bolestného a slávnostného ruženca pridal dekrétom aj štvrtý cyklus tajomstiev a tým pozmenil jeho štruktúru. Od akcentu ruženca ako „ľudového žaltára“ sa objavuje jeho jasné kristologické zameranie podľa podania štyroch evanjelií.

V apoštolskom liste o modlitbe posvätného ruženca Ján Pavol II. okrem iného píše, že sa ho máme modliť nábožne a nie mechanicky, teda ako meditáciu tajomstiev života a pôsobenia Krista. Pri opakovaní Raduj sa Bohorodička (Zdravas Mária) môžeme prehľbovať danosti poslania Božieho Syna na zemi, ktoré nám podáva evanjelium a tradícia.⁵

Nové tajomstvá ruženca svetla obsahujú verejné pôsobenie Ježiša od jeho krstu v Jordáne po slávnostný vstup do Jeruzalema – teda po začiatok jeho utrpenia. Na modlitbu nového cyklu tajomstiev ruženca svetla Ján Pavol II. určil štvrtok.

Rok ruženca prebiehal od októbra 2002 do októbra 2003. Týmto rokom sa oslávili tri významné jubileá – 25 rokov jeho pontifikátu, 120. výročie encykliky *Supremi apostolatus officio* pápeža Leva XIII., ktorou sa začala séria dokumentov o posvätnom ruženci ako aj doplnenie k Svätému roku 2000.

„V dejinách svätých rokov existoval pekný zvyk, že sa po roku, ktorý bol venovaný Kristovi a jeho dielu spásy, vyhlásil rok úcty k Panne Márii, na vyprosenie pomoci, aby dosiahnuté milosti priniesli aj plody,“ povedal Ján Pavol II. Pri rozlúčke s pútnikmi potom dodal: „Rok svätého ruženca, ktorý budeme spoločne sláviť, určite prinesie bohaté plody v srdciach všetkých, obnoví a zintenzívni poďakovanie za Veľké jubileum roku 2000 a stane sa prameňom pokoja pre svet.“⁶

⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Rosarium virginis Mariae*, 26.

⁶ <http://www.rytier.sk/rytier/2002/3-02/ruzenec.html>

Očakávaný pastoračný efekt vyhlásenia Roka ruženca možno vybadať zo slov Jána Pavla II: „Veď či existuje vhodnejší prostriedok ako ruženec pre náročnú, ale predsa mimoriadnu úlohu nazerania na Kristovu tvár spolu s Máriou? Preto musíme znovu objavovať hlbokú mystiku v jednoduchosti tejto modlitby, ktorá bola v ľudovej tradícii vždy taká obľúbená.“

Vyhlásenie Roka ruženca obohatené o nový cyklus tajomstiev svetla bolo pre Cirkev historickou udalosťou. Ruženec svetla, ako sme už spomenuli, zvýraznil kristologické tajomstvá a bez problémov sa rýchlo ujal. Meditatívna modlitba, akou posvätný ruženec je, má v pastoračnom kontexte veľký význam. U modliaceho prehľbuje poznanie Kristovej tváre a stáva sa aj významnou prevenciou proti ponukám východných nekresťanských meditačných foriem.

Okt. 2004 – okt. 2005 – Rok eucharistie

Eucharistia je najväčším darom Ježiša Krista pre jeho Cirkev, lebo v nej je on sám prítomný pod viditeľnými spôsobmi chleba a vína. Cirkevné Magistérium svojím učením neustále dohliada na toto úžasné tajomstvo sebadarovania Krista a pripomína jeho požehnané účinky pre časný i večný život.

Pápež Ján Pavol II. ustanovil Rok eucharistie pre celú Cirkev apoštolským listom *Mane nobiscum Domine*. Motiváciu pre tento krok objasnil v spomenutom liste takto: „Ako je známe, Rok eucharistie bude trvať od októbra 2004 do októbra 2005. Priaznivú príležitosť na túto iniciatívu mi ponúkli dve udalosti, vhodne označujúce jeho začiatok a koniec: Medzinárodný eucharistický kongres, ktorý sa koná od 10. do 17. októbra 2004 v Guadalajare (Mexiko), a riadne zhromaždenie Biskupskej synody, ktorá sa bude od 2. do 29. októbra 2005 vo Vatikáne zaoberať témou – Eucharistia, zdroj a vrchol života a poslania Cirkvi. Pri rozhodovaní sa pre tento krok som bral do úvahy aj ďalšiu skutočnosť: Na tento rok pripadá Svetový deň mládeže, ktorý sa bude konať v Kolíne nad Rýnom od 16. do 21. augusta 2005. Túžim, aby sa mladí zhromaždili okolo eucharistie, tohto životodarného centra, a živili z neho svoju vieru a svoj entuziazmus.“⁷ Pápež priblížil aj osobnú dimenziu tohto kroku, keď napísal: „Myšlienku na podobnú iniciatívu nosím už dlhšie v srdci: predstavuje prirodzený vývoj pastoračného smerovania, ktoré som zámerne chcel dať Cirkvi, najmä od začiatku prípravného obdobia na Veľké jubileum, a ku ktorej som sa potom vrátil v nasledujúcich rokoch.“⁸

Eucharistia je tajomstvom Božieho sebadarovania. Súčasne je denným pokrmom pre členov Cirkvi a znamením jednoty jej spoločenstva. To sú niektoré aspekty, na ktoré hlbšie poukázal Ján Pavol II. vo svojej poslednej encyklike *Ecclesia de Eucharistia* (2003). Pápež vedel, čo potrebuje dnešný

⁷ JÁN PAVOL II.: *Mane nobiscum Domine*, 4.

⁸ JÁN PAVOL II.: *Mane nobiscum Domine*, 4.

človek, presýtený hlukom a rýchlym tempom života. Sám bol človekom modlitby a úcty k eucharistii. Tak ako Ježiš Kristus nám pred svojou smrťou na kríži zanechal seba samého v najsvätejšej eucharistii, aby sme mali kde hľadať silu k jeho nasledovaniu, tak podobne aj pápež Ján Pavol II. nám na konci svojho pozemského života ukázal na eucharistiu, aby sme vedeli, kde on čerpal silu k obdivuhodnému výkonu v službe najvyššieho pastiera Cirkvi.

Pastoračný manuál k Roku eucharistie pripravila Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí vo Vatikáne. Obsahuje súhrn eucharistickej spirituality a konkrétne odporúčania i návrhy na prehĺbenie vzťahu k eucharistickému tajomstvu v liturgii Cirkvi pastoračne využiteľné aj po skončení tematického roku. V pastoračnom rozmere je totiž eucharistia stredom celého liturgického života a dotýka sa kňazov-celebrantov i laikov.

Na Slovensku sa Roku eucharistie venovala patričná pozornosť. V dňoch 17. – 18. septembra 2005 sa uskutočnil v poradí už tretí Národný eucharistický kongres v Bratislave-Petržalke. Eucharistické slávnosti na úrovni diecéz boli sprevádzané verejnými procesiami. Tematický rok priniesol pastoračný účinok v podobe prehĺbenia úcty k eucharistii a jej dôstojného slávania vo farnostiach. Analýza eucharistickej encykliky zaznela na teologických fakultách a súbor príspevkov o encyklike uverejnil na pokračovanie Duchovný pastier (2007).

28. júna 2008 – 29. júna 2009 – Rok sv. Pavla

V predvečer sviatku sv. Petra a Pavla 28. júna 2008 pápež Benedikt XVI. predsedal Prvým večerám v Bazilike sv. Pavla za hradbami v Ríme. Oficiálnym vyhlásením v prítomnosti delegácie konštantínopolského patriarchátu otvoril Rok sv. Pavla pre celú Cirkev. Vo svojej homílii o.i. načrtol svoju víziu pre tento rok viažuci sa k jubileu najväčšieho misionára kresťanstva: „Nezišli sme sa teda, aby sme uvažovali o minulých dejinách, neodvolateľne prekonaných. Pavol chce hovoriť s nami – dnes. Preto som chcel oznámiť tento Rok sv. Pavla, aby sme ho počúvali a aby sme sa od neho učili ako od svojho učiteľa „vieru a pravdu“, v ktorých sú zakorenené dôvody jednoty medzi Kristovými učeníkmi. V tejto perspektíve som chcel roznieť, cez toto dvojtisíce výročie Apoštolovho narodenia, špeciálny „plameň sv. Pavla“, ktorý zostane zapálený počas celého roka v zvláštnom ohnisku umiestnenom medzi stĺporadiami baziliky. Aby som urobil toto výročie slávnostnejším, otvoril som aj tzv. Bránu sv. Pavla.“⁹

Biskupi Slovenska reagovali na toto pápežovo rozhodnutie pastierskym listom, kde vyjadrili úctu k apoštolovi národov a tiež želanie, aby tento jubi-

⁹ BENEDIKT XVI.: Homília Svätého Otca pri príležitosti otvorenia Roka sv. Pavla 28. júla 2008.

lejný rok bol prežívaný v úzkom spojení s Cirkvou. „Svätý Otec Benedikt XVI. dňa 28. júna 2007 v Bazilike sv. Pavla v Ríme ohlásil, že apoštolovi Pavlovi venuje zvláštny jubilejný rok, ktorý bude trvať od 28. júna 2008 do 29. júna 2009, pri príležitosti 2 000. výročia jeho narodenia, ktoré historici kladú medzi rok 7 až 10 po Kristovi. Privilegovaným miestom na tieto oslavy je Bazilika sv. Pavla na Ostijskej ceste v Ríme. Tam pod oltárom je Pavlova hrobka, ktorá už dvadsať storočí skrýva jeho ostatky.

Aj my na Slovensku sa chceme zapojiť do osláv Roku sv. Pavla. Preto sa obraciame na vás, drahí bratia a sestry, týmto pastierskym listom, aby sme sa spolu s celou Katolíckou cirkvou učili od apoštola národov, ako pre Ježiša Krista dnes žiť. Živé spojenie s Cirkvou napomôže nielen s úžitkom osláviť tento jubilejný rok, ale – predovšetkým – umožňuje plnohodnotne prežívať naše kresťanstvo.“¹⁰ Pastiersky list primárne vyzdvihol nezameniteľnú hodnotu včlenenia a účasti na živote Cirkvi, ktorá zvestuje pravdu o Bohu.

Veľkosť apoštola národov, ktorý priniesol svetlo Kristovho evanjelia do veľkej časti Rímskej ríše, ani po dvoch tisícročiach nestráca na lesku. Popri misionárskej aktivite Pavol zanechal po sebe aj literárne posolstvo, odrážajúce jeho osobné obrátenie i syntetický pohľad na kresťanský život. Jubilejný rok znamenal novú výzvu na plnšie poznanie jeho trinástich listov nielen u biblistov. Z lektúry Písma vždy nanovo zažiarí apoštolov osobný zápal za Krista až po mučenícku smrť. Tým sa v cirkevných komunitách oživil aj misionársky zápal za šírenie evanjelia. Centrom prežívania jubilejného roka sa stala Bazilika sv. Pavla za hradbami, kde sa udialo mnoho liturgických i edukačných podujatí. Jedným z výrazných aspektov Roku sv. Pavla bolo aj prehĺbenie dialógu medzi židovstvom a kresťanstvom na najvyššej úrovni. Na Slovensku sa uskutočnili púte k hrobu sv. Pavla do Ríma, ale aj po stopách jeho misijných ciest do Malej Ázie, Grécka atď. V jubilejnom roku bolo možné na základe dekrétu Apoštolskej penitenciárie získať špeciálne úplné odpustky vo vybraných chrámoch eparchií. Viditeľným ovocím jubilejného roka bolo aj vydanie filmového dokumentu *Po stopách apoštola Pavla* na DVD a niekoľko nových knižných titulov o Pavlovej teológii.

19. jún 2009 – 19. jún 2010 – Rok kňazov

V Katolíckej cirkvi po celom svete v súčasnosti pôsobí okolo 415 tisíc kňazov. Ak je pravda, že *omne bonum ex clero, omne malum ex clero*, tak kňazi nesú veľkú zodpovednosť za morálny stav Cirkvi a sveta. Cirkev si vždy uvedomovala, že bez horlivých a svätých kňazov nie je možná jej vnútorná obnova. Preto využívala každú príležitosť na to, aby kňazi čím hlbšie

¹⁰ <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/pastierske-listy-konferencie-biskupov-slovenska/c/pastiersky-list-biskupov-slovenska-k-roku-sv-pavla-29.6.2008>.

vnikli do poznania svojej vlastnej identity a účinne realizovali svoju službu. Na prehĺbenie týchto faktorov mal poslúžiť aj Rok kňazov.

Pápež Benedikt XVI. v Liste kňazom oznámil, že na slávnosť Najsvätejšieho Srdca Ježišovho 19. júna 2009 – deň, ktorý je už tradične venovaný modlitbám za posvätenie kňazov – sa rozhodol oficiálne vyhlásiť *Rok kňazov* pri príležitosti 150. výročia *dies natalis* Jána Máriu Vianneya, svätého patróna všetkých farárov sveta. Tento rok, ktorého cieľom je prispieť k prehĺbeniu úsilia o vnútorné obnovenie všetkých kňazov, aby ich evanjeliové svedectvo v dnešnom svete bolo silnejšie a rozhodnejšie, sa skončí v ten istý sviatok v roku 2010.¹¹ Téma, ktorú pápež zvolil – Vernosť Krista vernosť kňaza – má podľa dekrétu poukazovať na absolútny primát milosti.¹² Kardinál C. Hummes v osobnom liste vyjadril smerovanie Roka kňazov aj k veriaci, keď napísal: „Nech je to tiež rok, počas ktorého sa budú konať náboženské a verejné slávnosti, aby privádzali ľudí v miestnych katolíckych spoločenstvách k modlitbe, uvažovaniu, sláveniu ako aj k náležitému ucteniu si svojich kňazov.“¹³ Do centra pozornosti sa dostal sv. Ján Mária Vianney, horlivý francúzsky kňaz a patrón spovedníkov. Jeho príklad je vhodný na povzbudenie veriacich a najmä kňazov, aby napodobňovali jeho čnosti. „Kňazstvo je láska Ježišovho srdca“, zvykol vravieť svätý farár z Ars. Konkrétnym programom jubilejného roka pre kňazov bolo väčšmi sa upevňovať vo vernosti Kristovi zbožnými meditáciami, posvätnými úkonmi a ďalšími vhodnými skutkami. Rok kňazov mal oprávnenú ambíciu pomôcť vzbudiť nové kňazské povolania. Apoštolská penitenciária pri tejto príležitosti umožnila získavanie plnomocných odpustkov.¹⁴

Z pastoračného hľadiska je najdôležitejšie, že cez kňazov prúdi dar Božieho života do duší veriacich. Preto sa diabol usiluje útočiť práve na kňazov a tým oslabiť dôveru v ich poslanie. V celosvetovom meradle bol Rok kňazov negatívne poznačený načasovaným medializovaním škandálov v kňazských radoch. To však nezabránilo mnohým kňazom v obnove ich horlivosti za budovanie Božieho kráľovstva v ľudských srdciach. Radosť z autenticky prežívaného kňazstva sa ukázala väčšia ako medializované útoky neprajníkov. Na Slovensku sa 8. októbra 2009 uskutočnila spoločná púť kňazov do Šaštína, kde odznela prednáška biskupa V. Judáka o charizme arského farára. Nemožno nespomenúť aj rozšírenú ponuku duchovných cvičení pre kňazov. Tematický rok bol povzbudením aj do nových kňazských povolaní, za ktoré sa treba neustále modliť.

¹¹ Porov.: BENEDIKT XVI. : *List kňazom*, 16. júna 2009.

¹² Dekrét Kongregácie pre klérus, podpísaný kardinálom C. Hummesom z 3. apríla 2009.

¹³ *List kňazom* podpísaný kardinálom C. Hummesom (bez dátumu).

¹⁴ Dekrétom AP *Urbis et orbis* z 25. apríla 2009.

12. okt. 2012 – 24. okt. 2013 – Rok viery (vyhlásil Benedikt XVI. a uzavrel František)

Na počiatku budovania osobného vzťahu s Bohom stojí viera, čiže pevné priľnutie k Bohom zjavenej pravde. Viera nie je raz a navždy danou skutočnosťou. Práve naopak, bez úsilia o rozvoj vlastnej viery ona môže zakrpatieť alebo sa úplne stratiť. Navyše, dnes nestačí iba poznať obsah kresťanskej viery. Potrebné je ísť do hĺbky (*Duc in altum*) a čo je najpodstatnejšie, svoju vieru treba aj žiť. Pri 50. výročí otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu a v **čase**, keď v rozvinutých krajinách sveta je evidentné oslabovanie praktizovania viery, sa pápež Benedikt XVI. rozhodol vyhlásiť Rok viery pre celú Cirkev. Svoje rozhodnutie podrobne vysvetlil **v motu proprio *Porta fidei* a poukázal aj na jeho historický kontext.** „Nie je to po prvý raz, čo je Cirkev pozvaná sláviť Rok viery. V roku 1967 môj ctihodný predchodca Boží služobník Pavol VI. vyhlásil podobný rok na pamiatku 1900. výročia mučeníckej smrti apoštolov Petra a Pavla, ktorí tak vydali svoje definitívne svedectvo. Mala to byť slávnostná príležitosť na to, aby celá Cirkev „hodnoverne a úprimne vyznala tú istú vieru“; pápež si okrem toho želal, aby sa táto viera posilnila – „individuálne aj kolektívne, slobodne a vedome, vnútorné aj navonok, pokorne i úprimne“. Myslel si, že tak môže celá Cirkev znovu získať „pravé poznanie svojej viery, aby ju oživila, očistila, upevnila a vyznávala“. Veľké udalosti, ktoré sa v tom roku udiali, ešte jasnejšie ukázali potrebu takéhoto slávania, ktoré sa zakončilo Vyznaním viery Božieho ľudu, aby sa ukázalo, aké naliehavo potrebné je vždy znovu potvrdzovať, chápať a hlbšie poznávať základný obsah viery, ktorý už po stáročia predstavuje dedičstvo všetkých veriacich, aby bolo možné v odlišných historických podmienkach ako v minulosti vydávať koherentné svedectvo.“¹⁵

Rok viery mal prehĺbiť základný postoj kresťanov vo viere. Jeho úmyslom bolo ukázať krásu viery v Boha, ktorá neprotirečí rozumu, ale naplňuje ľudského ducha pravdou. Organizačne ho zabezpečovala Pápežská rada pre novú evanjelizáciu (zriadená 12. októbra 2010). Milostivý čas sprevádzali rôzne pastoračné iniciatívy ako čítanie Katechizmu Katolíckej cirkvi s aplikáciou, štúdium koncilových dokumentov, vedecké konferencie o hodnote viery, výmena osobných svedectiev atď. Zvýraznila sa potreba katechizácie – obsah viery, modlitby – hĺbka viery a svedectva – život z viery. Kongregácia pre náuku viery vydala nótu s pastoračnými usmerneniami na celocirkevnej, diecéznej i farskej úrovni. Apoštolská penitenciária pripravila dekrét o špeciálnych odpustkoch na tento tematický rok (14. september 2012). Na Slovensku sa Rok viery prelínal s Rokom sv. Cyrila a Metoda, ktorý sa začal sláviť 5. júla 2012 a mal byť podľa úmyslu biskupov prípravou na 1150.

¹⁵ BENEDIKT XVI. *Porta fidei*. Apoštolský list z 11. okt. 2011.

výročie príchodu vierozvestov na naše územie. Počas neho putovala relikvia sv. Konštantína-Cyryla po farnostiach všetkých diecéz Slovenska.¹⁶

2010 – Rok kresťanskej kultúry (na Slovensku)

Slávnostné vyhlásenie Roka kresťanskej kultúry 2010 na Slovensku sa uskutočnilo **dňa 1. januára 2010 v Katedrále sv. Martina** v hlavnom meste Slovenskej republiky Bratislave počas **novoročnej svätej omše konanej** pri príležitosti slávnosti Panny Márie Bohorodičky a Dňa vzniku Slovenskej republiky. Na sv. omši sa zúčastnili najvyšší predstavitelia štátu, prezident Slovenskej republiky Ivan Gašparovič so sprievodom, poslanci Národnej rady Slovenskej republiky a ďalší reprezentanti verejného, kultúrneho a duchovného života. Rok kresťanskej kultúry 2010 na Slovensku v závere omše slávnostne po doznení zvučky Roka kresťanskej kultúry vyhlásil predseda Rady Konferencie biskupov Slovenska pre vedu, vzdelanie a kultúru Mons. František Rábek.

Hlavným poslaním Roka kresťanskej kultúry 2010 na Slovensku je podľa kurátora kresťanských tradícií M. Holečka realizáciou odborných, umeleckých a iných podujatí, televíznych a rozhlasových programov, edičných, publikačných a ďalších aktivít prispieť k priblíženiu fenoménu kresťanskej kultúry odbornej i širokej laickej verejnosti. Ďalším zámerom je zároveň poukázať na význam a miesto kresťanskej kultúry, kresťanského umenia, vedy, vzdelávania a výchovy v hodnotovom systéme súčasného človeka.¹⁷ Pápež Ján Pavol II. to výstižne formuloval vo svojom Liste umelcom, z ktorého vyberáme: „Aby Cirkev odovzdávala ďalej poslanstvo, ktoré jej Kristus zveril, potrebuje umenie. Pretože Cirkev má sprístupňovať, ba nakoľko je to možné, robiť príťažlivým svet ducha, neviditeľno, svet Boží. Musí teda prenášať do významových formúl to, čo je nevysloviteľné. A práve umenie má svojráznu schopnosť vyzdvihnúť jeden či druhý aspekt poslania a preložiť ho do farieb, tvarov, tónov, ktoré napomáhajú intuícii pozorovateľa alebo poslucháča.“

Kalendár podujatí Roka kresťanskej kultúry pojal kultúrno-umelecké podujatia z rôznych oblastí umeleckej činnosti. Realizovali sa výstavy na propagáciu hmotnej kultúry, odborné semináre o význame kresťanskej kultúry, literárne súťaže atď. Rok kresťanskej kultúry ukázal potrebu korelácie viery a kultúry v evanjelizačnom procese. Súčasne dokumentoval

¹⁶ Počas Roku sv. Cyrila a Metoda bol vo všetkých katolíckych chrámoch Slovenska vyvesený jednotný baner.

¹⁷ Porov. HOLEČKO, M.: *K poslaniu Roka kresťanskej kultúry 2010 na Slovensku*. In: *Viera a kultúra v evanjelizačnom procese* (zborník), Košice: Byzant Košice s. r. o., 2010. s. 11-12.

prítomnosť a tvorivú silu kresťanstva na Slovensku od jeho počiatkov až po dnes.

Záver

Tematické roky sa najmä po Veľkom jubileu 2000 stali už takmer pravidelnou súčasťou života Cirkvi. Ich vyhlasovanie vyjadruje potreba zaostrenia niektorých čiastkových tém cirkevného života podľa želania najvyššej cirkevnej autority. Tým, že Svätý Otec František na stretnutí s generálnymi predstavenými reholí 29. novembra 2013 vo Vatikáne už ohlásil budúci Rok zasväteného života (okt. 2014 – nov. 2015), vyjadril súhlas s touto praxou. Do prehľadu tematických rokov sme zaradili aj dva roky vyhlásené biskupskou konferenciou na národnej úrovni. Nakoniec aj eparchovia, cítiac aktuálnu výzvu, neváhajú vyhlásiť tematický rok vo svojej eparchii.¹⁸ Pastoračný zmysel tejto aktivity možno vidieť predovšetkým v tom, že zameriavajú pozornosť Magistéria i lokálnych cirkví na jednu tému a prehlbujú jej teologicko-pastoračný aspekt. Ako sa v praxi využijú ponúkané možnosti v jednotlivých miestnych cirkvách, je už iná otázka.

Bibliografia

- BABJAK, J.: *Pastiersky list* zo 6. januára 2014. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140107045>
- BENEDIKT XVI.: *Porta fidei*. Apoštolský list z 11. októbra 2011, Trnava: SSV, 2011.
- BENEDIKT XVI.: *Homília Svätého Otca pri príležitosti otvorenia Roka sv. Pavla* z 28. júna 2008. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080902024>
- BENEDIKT XVI.: *List kňazom* zo 16. júna 2009. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/vyhlasenie-rok-knazov-2010>
- DANIŠKA, P.: *Štátna agentúra alebo súkromná firma? Nie, rodina! K Medzinárodnému dňu rodiny*. In: <http://zastolom.sk/k-medzinarodnemu-dnu-rodiny> (20.5.2014)
- HOLEČKO, M.: *K poslaniu Roka kresťanskej kultúry 2010 na Slovensku*. In: *Viera a kultúra v evanjelizačnom procese (zborník)*, Košice: Byzant Košice s. r. o., 2010.
- HUMMES, C.: *List kňazom* (bez dátumu).
- JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane* (Apoštolský list pri príležitosti Roku rodiny z 2. februára 1994), Trnava: SSV, 1994.

¹⁸ Prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak pridal k Roku Sedembolestnej vo svojej archieparchii Rok rodiny. In: *Pastiersky list* zo 6. januára 2014.

JÁN PAVOL II.: *List umelcom* (zo 4. apríla 1999), Trnava: SSV, 1999.

JÁN PAVOL II.: *Mane nobiscum Domine* (Apoštolský list zo 7. októbra 2004), Trnava: SSV, 2004.

JÁN PAVOL II.: *Rosarium virginis Mariae* (Apoštolský list zo 16. októbra 2002), Trnava: SSV, 2003.

KBS: *Pastiersky list* z 29. júna 2008. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/pastierske-listy-konferencie-biskupov-slovenska/c/pastiersky-list-biskupov-slovenska-k-roku-sv-pavla>

Kongregácia pre klérus: *Dekrét* Prot. N. 20090980 z 3. apríla 2009.

VNUK, F.: *Príručný slovník kresťanstva*, Bratislava: Smaragd, 2003.

Pápež JÁN PAVOL II. vyhlásil Rok svätého ruženca. In: <http://www.rytier.sk/rytier/2002/3-02/ruzenec.html>

Sociokultúrna infraštruktúra – kríza postmodernej kultúry - náboženská zmena

KAMIL KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: In Sociology is long time running discussion about basis of social changes in nowadays high developed societies of Western Europe. According to some sociologist western societies are entering new stage of development called post modernity, for others is still just continuing new developed radical reflexive late modernity. For somebody is post modernity sign of deep crisis and its values. At the same time is missing common consensus with the connection of principles, on which should be social life founded and what in final effect leads to disorientation of the individuals and the social groups. In situation different and sometimes opposite interests is very problematic find sociable perspective, point and base for common goodness. Different value hierarchies are obligated and accepted in the politic sphere, the other in the economic sphere and the next in scientific, religious and cultural spheres. Main goal of this study is to show and characterize the correlation and action of religion in society, and impact of social change on religiosity and its effects in context of traditional, modern and postmodern society.

Key words: Modernity. Postmodernity. Globalisation. Values. Religion. Social theories. Society. Social change. Sekularisation. Desecularisation.

Úvod

Hľadajúc odpoveď na otázku: čo sa deje s religiozitou v súčasnosti a nakoľko dochádza k poklesu, alebo vzostupu jej významu na subsystémy spoločnosti, aká bude budúcnosť náboženstva je potrebné upriamiť pozornosť na skutočnosť, že náboženstvo nie je nezávislou spoločenskou entitou. Hlavným kontextom pre náboženstvo sú rôznorodé premeny, ktoré sa dejú v súčasnej spoločnosti. Zmeny sa dotýkajú všetkých oblastí spoločenského života: v kultúre a politike, v hodnotách a životnom štýle, v modeloch konzumu, stratifikácii, edukácii, mobilite. Neexistuje oblasť, ktorá by bola oslobodená od transformačných procesov spojených s modernizáciou, globalizáciou, prechodom od komunistického k postkomunistickému systému.

Podoby sociálnej a kultúrnej dekonštrukcie súčasného sveta

Ideologická dekonštrukcia morálneho a kultúrneho sveta postmodernej spoločnosti je sprevádzaná procesmi subjektivizácie a individualizácie,

ktoré nadobudli celospoločenský kontext v Európe a Severnej Amerike v 60 tých rokoch 20. stor. Základom týchto zmien bolo pozdvižnutie postavenia jednotlivca a jeho subjektivity nad akúkoľvek tradíciu, inštitúcie, objektívne pravdy alebo morálne normy. Podobná situácia pretrvávala samozrejme už od novoveku, avšak až v postmoderne sa jednotliviec radikálne postavil proti tradícii, morálnym normám, či inštitúciám. Subjektivismus jednotlivca bol povýšený nad všetko, nad akúkoľvek objektívnu realitu, ktorá nás obklopuje. V súlade s predpokladmi subjektivismu človek je chápaný ako vnútorne dobrá, harmonická a nekonfliktná bytosť. Uzurpuje si atribúty Boha, sám určuje normy a hodnoty, ktoré riadia jeho každodenné správanie a život. Jeho subjektívne presvedčenia, emocionálne zážitky a snahy sú vždy správne, odôvodnené a najdôležitejšie. Subjektivita daného človeka, jeho individuálne „ja“, sa stáva najvyššou a niekedy aj jedinou normou myslenia, správania a zmysluplnosti. V perspektíve postmodernej človek už nemusí, ani nemôže brať ohľad a riadiť sa pozorovaním objektívnych faktov a determinantov, dokonca nemusí uskutočňovať logickú analýzu vlastného správania. Normou ľudského myslenia a správania sa stávajú subjektívne presvedčenia, subjektívne svedomie, túžba po okamžitom zážitku a paranomálnej skúsenosti.¹

V súčasnej spoločnosti čoraz viac pozorujeme, že tento jednoznačný obraz dobra a zla sa rozplýva. Nemennú a formovanú transcenciu objektivity post – moderna transformuje na intersubjektivitu, čiže výsledok sociálneho konsenzu. Aj preto sa morálne normy stavajú nielen predmetom spoločenskej debaty, ale aj jej výtvorom.² Postupne to vedie k etickému relativizmu. Tento relativizmus, dokonca etický permisivismus, vyslobodil človeka z jeho tradičných istôt a priviedol k autonomizácii. Všetko to dáva impulz k veľmi odvážnemu využívaniu, exploatacii pozemskej skutočnosti a v konečnom dôsledku vedie k presvedčeniu, že je možné nad ňou vládnuť. Človek uveril v to, že môže vládnuť nielen nad svetom prírody, ako sa uvažovalo na prelome 19. a 20. stor., ale aj nad ľudskou prirodzenosťou.

¹ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html. 25. 08. 2012. SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008, s. 151-167.

² GRYGIEL, P.: *W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końca wieku*. In: *Katolicyzm polski na przełomie wieków mity, rzeczywistości, obawy, nadzieje*. Poznań, 2000, s. 236. SKĄPSKA, G.: *Consensus w społeczeństwie pluralistycznym – generalizacja wartości a fundamentalizm*. In: A. Sułek, W. Winclawski, *Przełom i wyzwanie. Pamięniki VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Toruń, 19-22 września 1990*, Warszawa – Toruń, 1991 s. 166. SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernej*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 191-199.

A pretože disponuje takýmito nástrojmi, potrebuje iba súhlas, aby mohol túto svoju moc využívať a uplatňovať. Preto sa začala zdôrazňovať sloboda ako vlastnosť a základné právo ľudskej osoby. Podľa postmodernistov je potrebné starať sa o slobodu, odmietajúc absolútnu pravdu, ktorá by obmedzovala ľudské správanie.³

Súčasná kríza identity jedinca na Európskom kontinente je dôsledkom dominujúcej humanistickej antropológie, ktorá je inšpirovaná filozofickou utopistickou víziou J. J. Rousseau a psychologickými ideami C. Rogersa. V tejto vízii hlavnými vlastnosťami človeka sú: telo (pudy, inštinkty), subjektívne presvedčenia a emocionálna sféra. Humanisti tvrdia, že človek sa rodí vnútorne harmonický, nekonfliktný, rovnovážny, vzdialená je mu akákoľvek slabosť a nedokonalosť. Preto nepotrebuje pracovať na sebe, disciplínu alebo morálne normy. Humanistická antropológia je víziou, ktorá redukuje človeka a zabúda na morálnu, duchovnú, náboženskú, sociálnu stránku, sféru lásky a zodpovednosti. Je v skutku naivnou utópiou, pretože neberie do úvahy základnú, samozrejmu empirickú skutočnosť, že človekovi je ľahšie páchať zlo, než dobro a že jedine človek je bytosťou (zvíra toho nie je schopné), ktorá je schopná škodiť samej sebe. Dôsledkom prijatej vízie človeka je aj dominujúca v Západnej Európe a prenikajúca k nám pedagogická utópia, ktorá sa snaží presadiť spontánnu sebarealizáciu, výchovu bez stresov a obmedzení, svetonázorovo neutrálnu a sterilnú.

Tento kultúrny prevrat nemecká sociologička G. Kuby definuje ako pokus o vytvorenie autonómneho, manipulovateľného, kontrolovateľného človeka. Tento pokus je sprevádzaný nasledovnými ideológiami:

- Maltuzianizmus⁴ – prichádza z myšlienkou redukcie svetovej populácie, ktorá rastie údajne rýchlejšie než výroba potravín. Malthus tvrdí: „Človek, ktorý sa narodí do už obsadeného sveta a jeho rodina nemá prostriedky na jeho obživu alebo spoločnosť nepotrebuje jeho prácu, takýto človek nemá ani najmenšie právo žiadať akýkoľvek podiel potravy a je naozaj na zemi prebytočný. Na veľkej hostine prírody vôbec nie je preňho prestreté. Príroda mu velí odstúpiť a nemešká sama vykonať tento povel – či už chorobami, biedou a smrťou, alebo celosvetovým úsilím kontrolórov populácie tam, kde nestačí prirodzené decimovanie“.⁵

³ BAUMAN, Z.: *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia*. In: *Współczesne teorie socjologiczne II*. Ed. A. Jasińska-Kania a kol., Warszawa, 2006, s. 789-802.

⁴ Anglikánsky pastor Thomas Robert Malthus (1766-1834) je autorom populačného zákona, podľa ktorého musí dochádzať k hladomorom, lebo obyvateľstvo rastie geometrickým radom (2-4-8-16 atď.), no produkcia potravín iba aritmetickým (1-2-3-4 atď.). Aby sa tomu zabránilo, musí sa znížiť pôrodnosť. Pórov. KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava, 2013, s. 38.

⁵ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38-39.

- Eugenika – prichádza z myšlienkou vytvorenia dokonalej spoločnosti a ľudstva skrze uplatnenie princípov sociálneho darvinizmu a odstránenie rôznymi spôsobmi (plynové komory, eutanázia, potraty, hormonálne potratové lieky) zo spoločnosti slabších rás, medziclédkov a zhubných, nežiadúcich pre dokonalú spoločnosť elementov, ktorými sú choré, hendikepované, staré, postihnuté osoby.
- Vplyvné osobnosti, ktoré sa svojimi ideami a metódami snažili o totálnu dekonštrukciu sociálnej reality.
- Komunizmus – ako ideológia zla, ktorá sa snažila o deštrukciu rodiny ako prirodzenej inštitúcie spoločenského života, ako aj náboženstva, jediného zdroja nemennej a absolútnej pravdy preto aby vytvoril na zemi akýsi utopistický raj a beztriednu spoločnosť.
- Feminizmus – ako ideológia a hnutie, ktoré sa snaží rozbiť prirodzený vzťah lásky medzi mužom a ženou a vyslobodiť ženu z „otroctva“ manželstva a materstva. Na Slovensku, tieto zhubné idey šíri manipulačným a zavádzajúcim spôsobom *Spoločnosť pre plánované rodičovstvo a Výbor pre rodovú rovnosť*. Predstavitelky týchto inštitúcií propagujú myšlienky priekopníčky genocídy nevinných detí a eutanázie Margaret Sangerovej⁶ (ktorej životným poslaním bolo eliminovať neželané časti svetového obyvateľstva propagovaním a legalizovaním antikoncepcie, sterilizácie a potratu)⁷, na svojej webovej stránke a na blogoch propagujú hormonálnu antikoncepciu ako *bezpečnú metódu*, potratovú politiku, *sexuálnu výchovu a reprodukčné zdravie na všetkých stupňoch škôl, práva slobodnej voľby mužov a žien rozhodovať o svojom reprodukčnom zdraví, sexuálnom živote a potomstve*. Uniká im však elementárny fakt, že človek – muž a žena nie sú pánmi a majiteľmi ľudského života. To sa týka aj spoločnosti, ktorá nie je tvorcom života, človeka, ani základných hodnôt. Od prirodzenosti úlohou ženy a muža je chrániť život, a nie ničť ho a zabíjať (aj keď môžeme použiť tu také pojmy ako prerušenie tehotenstva, asistovaná samovražda, alebo iné humánne termíny).⁸

⁶ Margaret Sangerová, zakladateľka organizácie *Planned Parenthood of America* a čestná prezidentka organizácie *International Planned Parenthood*, ktorá od roku 1917 redigovala časopis *The Birth Control Review*. Na tejto báze sa zhromažďovali prostriedky pre financovanie výskumu a vývoja moderných antikoncepčných prostriedkov. MATULNÍK, J., PASTOR, K.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku ako deviácia a ako výskumný problém*. „Sociológia“ 29:(1997) (5), s. 553.

⁷ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38-40.

⁸ Túto kultúru smrti šíri spomínaná autorka na Slovensku prostredníctvom takých webových stránok ako: <http://rodičovstvo.wordpress.com/about/ciele/>. <http://www.olga.sk/11.01.2014>.

- Homosexuálne hnutie, ktoré sa snaží o spochybnenie rodiny založenej na heterosexuálnom zväzku muža a ženy, spoločenstva lásky a integrálného vývoja dieťaťa. Táto ideológia (disponuje obrovskými finančnými prostriedkami a je podporovaná viacerými politickými stranami ako aj mediálnym vplyvom), ktorá sprevádza pôsobenie týchto hnutí sa snaží pod rúškom predchádzania domáceho násilia, tyrania a zneužívania detí, tolerancie a ľudských práv predstavovať tradičnú rodinu ako prežitok, zdroj patológie a násilia.⁹ Ako uvádza významný slovenský sociológ Jozef Matulník, pozorujeme časté tendencie označovať za rodinu rozličné iné formy spoluzitia, rozličné „alternatívne životné štýly“ (alternatívne voči rodine založenej na trvalom zväzku muža a ženy). Niektorí autori pritom hovoria o „pluralite rodinných foriem“. Toto zavádzajúce označenie (v duchu akej si dekonštrukcie systému hodnôt, na základe ktorej to, čo je nenormálne a kedysi považované za deviantné je dnes označované pojmom alternatívna forma spoluzitia, voľný zväzok, kohabitácia, homosexuálne manželstvo, partnerstvo) je sprevádzané ideou a snahou o reinterpretáciu podstaty, definícií rodiny ako prirodzenej inštitúcie spoločenského života, založenej na manželskom zväzku muža a ženy, spoločenstva lásky, vzájomnej oddanosti, vernosti a dôvery.¹⁰

Gejovskú antropológiu môžeme zaradiť medzi ostatné systémy myslenia, ktoré človeka obmedzujú na pozemskú existenciu a uvrhli jednotlivé spoločnosti do priepasti totalitných systémov moci. Ich spôsob pozerania na človeka predstavuje najradikálnejšiu antropológickú redukciu v dejinách ľudstva. Podľa nich, identita (totožnosť) človeka nevyplýva z jeho vedomia, slobody alebo schopnosti milovať, ale z pudovej orientácie. Najdôležitejšou hodnotou pre nich nie je život, jeho odovzdávanie, spoločné dobro, solidarita, ale sexualita odtrhnutá od lásky zakladajúca sa na inštinktoch a pudoch. Sexuálny pud je zároveň aj základným regulátorom ľudského konania. Predstavitelia týchto hnutí ponúkajú životnú filozofiu charakteristickú pre erotomanov a sexuálnych maniakov, promujú v spoločnosti neviazanosť, nemravnosť, zvrátenosť, perverznosť a hýrivosť. Dôsledkom pôsobenia tejto ideológie je nárast porno závislostí, venerických chorôb a sexuálneho násilia. Typické pre gejovských aktivistov je odtrhnutie sexuálneho pudu od pohlavnosti, čiže od faktu, že človek existuje na spôsob ženy a muža (človek sa narodil ako muž a žena a získava svoj život, keď sa vo svojej prirodzenej, biologickej identite rozvíja a dozrieva) a že jedine žena a muž

⁹ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38.

¹⁰ MATULNÍK, J.: *Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. In: <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>. 13.01.2014.

môžu vytvárať plodné pary, čiže biologicky zdravé. Homosexuálne páry sú neplodné a neplodnosť ešte stále existuje a je zapísaná na zozname chorôb Svetovej Organizácie Zdravia (WHO). Pre gejovských aktivistov sexuálny pud je všetkým a pohlavie nič neznamená. Preto aj na dúhové pochody pozývajú osoby bisexuálne a transpohlavné. V kontexte vyššie uvedeného gejovská kultúra vedie nielen do úplného podriadenia človeka jeho pudom, egoizmu, hedonizmu, ktoré zbavujú človeka vyšších, typických pre človeka motívácií konania a vytvárania spoločenstva s inými. Táto ideológia je zároveň plná pohrdania nielen vo vzťahu k normálnej rodine, ale aj tým homosexuálom, ktorí žijú v čistote alebo túžia po žene a deťoch a využívajú pomoc psychoterapeutov. Dnes táto ideológia manipuluje jazykom, preniká do mediálneho a politického priestoru. Snaží sa ovládnuť jednotlivé subsystemy (napr. výchovu) spoločnosti a v konečnom dôsledku zničiť základy európskej identity a kultúry.¹¹

Spomínané zmeny sa uskutočňujú v politickej oblasti. V tomto kontexte individualizácie a autonómie jednotlivca dochádza k určitým nebezpečným javom, ohrozujúcim systém demokratického štátu. Totiž v mnohých krajinách sa začína vytvárať tzv. vulgárna demokracia, ktorá má deštruktívny charakter. Nerešpektuje totiž základné hodnoty. Globálna demokracia je hodnotná len vtedy, keď sa zakladá na hodnotách, ktoré rešpektujú a chránia dôstojnosť človeka ako osoby vedomej, slobodnej a zodpovednej. A tieto hodnoty rozhodujú o tom, či nejaký politický systém slúži človeku alebo vedie k úpadku spoločnosti. Dnes vidíme úplne odlišné smerovanie - atentát na základy demokracie. Globálni aktéri (EU, OSN) odtrhli demokraciu od hodnôt; považujú človeka za niekoho, kto sa príliš neodlišuje od zvierat. Zákony prijímané demokratickým spôsobom, na základe demokratických procedúr, čoraz viac chránia zločincov a čoraz menej ich obeť a ostatných občanov. Vrahovia majú v Európe zaručené právo na život, garanciu, že žiaden štát nesmie siahnuť na ich život, naopak nenarodené deti alebo chorí ľudia už takúto záruku nemajú.¹²

Kontext náboženskej zmeny

Vyššie predstavený kontext a načrtnutá trajektória sosiokultúrnych zmien koreluje s náboženskou zmenou. Religiozita postmoderného človeka

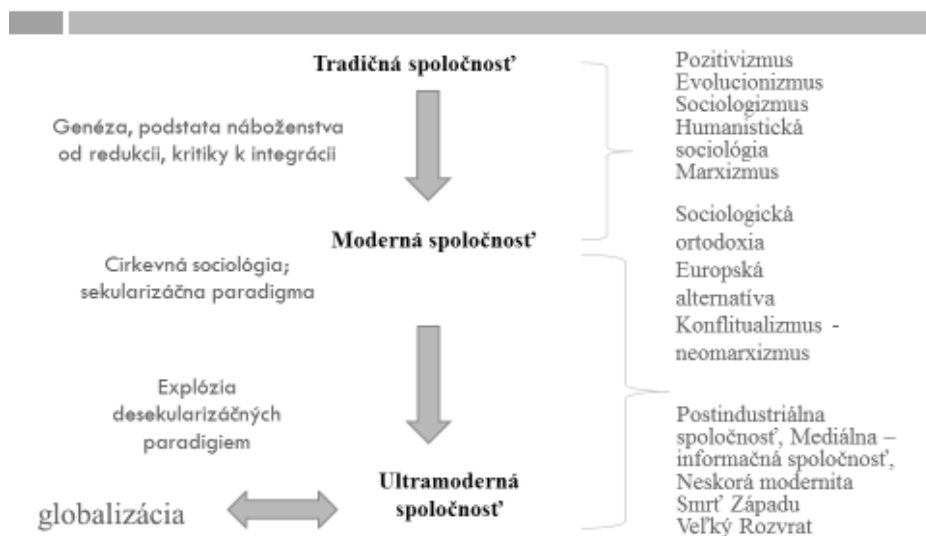
¹¹ DZIEWIECKI, M.: *Wizja człowieka według gejów*. Dostupné na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/md_wizjag.html. 13.01.2014. KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 198-238.

¹² http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/czl_wartosci_demo.html 15.6.2013. Ján Pavol II.: *Wobec wyzwań globalizacji. Do c złonków Akademii papieskich*, In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/akadpap_08112001.html. 16. 06. 2013.

sa stáva *zmesou* rôznorodých *korektných* aj keď často rozporuplných, nespojitých elementov. Zahŕňa nevelkú dávku lásky k blížnym (najmä voči tým, ktorí sú v danej chvíli slávni a bohatí, alebo tiež vo vzťahu k sexuálnym subkultúram a všetko sa to deje pod prikrývkou tolerancie a rešpektovania ľudských práv), prijíma často podobu priateľskej náklonnosti a prejavovania citov voči zvieratám a vonkajšiemu prostrediu (zabúdajúc však na ochranu človeka a jeho vnútorného prostredia), ideologicky korektnej psychológie (inšpirovanej najmä takými predstaviteľmi ako C. Rogers, ktorý v svojich názoroch nadväzuje na východné smery a myšlienky), ako aj parapsychológie, doplnenej ezoterickými, okultnými a astrologickými predstavami. A práve tento kontext otvára možnosť pre východné filozofie a sekty, ktoré z nich vychádzajú a ponúkajú niečo „iné“, niečo nové, čo doteraz nebolo známe.¹³

Tieto predpoklady priniesli konkrétne následky v živote spoločnosti. Nie je v nich miesto na jednoznačné určovanie a zdôrazňovanie dobra a zla, pretože v svojej slobode každý tieto kategórie určuje sám. Takýmto spôsobom sa aj celá religiozita stala axiologickou voľbou a individuálnym rozhodnutím.¹⁴ *Tradičné ponuky, aké prináša náboženstvo*, nie sú už prijímané automaticky, ale fakultatívne v rámci individuálnych rozhodnutí (...). V mene autonómie jednotlivca a do určitej miery heterodoxie sa odmieta spoločne uznávaný náboženský a morálny poriadok a preferuje sa fragmentárnosť, neurčitosť, nedôslednosť, selektívnosť.¹⁵ Samozrejme, že to má kon-

Kontext súčasných sociologických teórií - kondícia spoločnosti – Náboženská zmena



krétne dôsledky vo vnímaní a prijímaní náboženských inštitúcií a postojov vo vzťahu k viere.

Táto časť štúdie predkláda deskripciu a konceptualizáciu jednotlivých aspektov náboženskej zmeny v kontexte prechodu od sekularizácie k desekularizácii súčasných spoločností.

70. – 90. te roky 20. stor. potvrdzujú úpadok sekularizačnej paradigmy a s ňou spojených ideológií. Náboženstvo sa na novo vracia do verejnej sféry a začína zohrávať dôležitú úlohu tak v národnej, ako aj v medzinárodnej politike. Jeho vplyv môžeme badať aj v oblastiach vedy, kultúry, ekonomii a rodinného života.¹⁶ Podľa P. Bergera súčasný svet je súčasne náboženský ako predtým a možno aj viac; paradoxne sekularizácia v pluralistickej spoločnosti vedie nielen k marginalizácii náboženstva, ale k náboženskej revitalizácii. V tomto kontexte francúzsky sociológ Gilles Kepel poukazuje na vzostupnú rechristinizáciu, rejudaizáciu a reislamizáciu. Pozorujeme určitú nostalgiu za religiozitou tradičnej spoločnosti. Pri tom sú používané moderné technologické prostriedky. V priebehu posledných rokov dochádza k deprivatizácii náboženstva, ktorá prebieha nielen v krajinách tretieho sveta, ale aj v moderných západných spoločnostiach. Postupne narastá počet nových náboženských hnutí, importovaných z východu a rôznych iných, ktoré propagujú duchovnú obnovu alebo obnovu ducha, ktorý je ohrozený materializmom a konzumizmom súčasného sveta. Vlastné náboženské predstavy prinášajú aj emigranti z krajín tretieho sveta. Príkladom je prítomnosť islamu v západnej Európe, ktorá vyvoláva sociálne napätia a konflikty (Francúzsko, Nemecko). V konečnom dôsledku dochádza k otvoreným medzináboženským sporom, týkajúcich sa náboženských predstáv pravej viery a jej realizácii v praxi, pri vzájomnom obviňovaní sa o imperializmus. Tento jav niekedy vedie až k zbrojným konfliktom a terorizmu.¹⁷ Vznikajú konzervatívne, ortodoxné a tradicionalistické hnutia rôzneho typu, ktoré odmietajú kompromis s modernou.¹⁸ Na pozadí narastajúcich nepokojov, vyplývajúcich z gigantických zmien, ku ktorým došlo v posledných rokoch v kontexte neistoty, zániku obranných mechanizmov a „metafyzických záchranných mostov“ nové náboženské hnutia, pochádzajúce z judaizmu, kresťanstva alebo islamu, zdôrazňujú jedno: akékoľvek nešťastie ľudstva

¹⁶ Porov. AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*, In: *Globalization*, 2005, vol. 5 Issue 2, s. 1-13.

¹⁷ Porov. NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 141-143. AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*, In: *Globalization*, 2005, vol. 5 Issue 2, s. 1-13.

¹⁸ Porov. SCHLEGEL, J. L.: *Nowa religijność Zachodu*. In: *Encyklopedia religii świata*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, s. 2369-2375. BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 9-22.

je dôsledkom sekularizácie a odmietnutia absolútnej pravdy, obsiahnutej v posvätných textoch. Preto jedinou záchranou skazeného sveta je vrátiť sa späť k realizácii posvätných náboženských noriem tak v individuálnom, ako aj vo verejnom živote. Náboženský zákon je totiž vyšší ako ten svetský.¹⁹

Objavujú sa nové náboženské témy: turizmus, rodinnosť, psychoterapia, ktoré plnia náboženské funkcie transcendovania biologickej prirodzenosti človeka. Daniéle Hervieu – Léger poukazuje na kategóriu náboženstva emócií, náboženstva ako kolektívnej pamäti, ku ktorej patrí aj šport, hudba, spiritualita. Grace Davie kritizuje sekularizačnú teóriu a odvoláva sa pritom na tzv. náhradnú religiozitu. Meredith McGuire predkladá koncept *lived religion*, ktorý zahŕňa zindividualizované náboženské praktiky: zdravé stravovanie, tanec, hudba, umenie. Sociálni aktéri dávajú prejavom svojej činnosti duchovný význam a dochádza k sakralizácii profanného. Takto chápané náboženstvo plní mnohé funkcie: integrácia a legitimizácia sociálneho systému, personifikácia a projekcia ľudských významov a sociálnych vzorov, odpoveď na existenciálne otázky človeka. Základnou jeho funkciou je zmysluplná funkcia – symbolická konštrukcia významov a ich hierarchizácia.²⁰

Nové náboženské hnutia teda predkladajú nevyhnutnosť ochrany tradičných eticko-morálnych a sociálno-kultúrnych hodnôt. Avšak na druhej strane ich snahy sú namierené proti kultúrnemu imperialismu Spojených štátov a západnej Európy, sú odpoveďou na modernitu a jej nebezpečné dôsledky. Kontextom pre vznik týchto hnutí bola situácia, prevládajúca v krajinách tretieho sveta, východného bloku a euroamerickom priestore. Úpadok marxistického systému a modelu odhalilo povestné „*homo sovieticus*“, odtrhnutého od Boha, náboženstva, ponechaného samému sebe, jeho jedinou autoritou bola strana a utopistické predstavy, týkajúce sa materialistického raja na zemi. Takto zdegradovaný, ochudobnený a pozbavený zmyslu a cieľa života, človek začal hľadať zmysel a cieľ v nových náboženských hnutiach, ktoré ponúkali čierno-biely obraz sveta, rýchle, účinné a ľahké riešenie problémov a odpoveď na jeho najdôležitejšie existenciálne otázky.²¹

¹⁹ Porov. KEPEL, G.: *Pobudzenie religijne i niepokoje polityczne u progu XXI wieku*. In: Encyklopedia religii świata. Ed. F. Lenoir., Warszawa, 2002, s. 2417-2425. PACE, S.: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: In: Encyklopedia religii świata. Ed. F. Lenoir., Warszawa, 2002, s. 24-25.

²⁰ BECKFORD, J.: *Teria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 90-92. DAVIE, G.: *The persistence of institutional religion in modern Europe*. In: Peter Berger and the Study of Religion. Ed. L. Woodhead. London, 2001, s. 100.

²¹ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007.s. 142-143.

Spomínaný kontext spochybňuje dôveryhodnosť sekularizačného konceptu v sociológii. Jedným z prejavov desekularizácie, podľa niektorých autorov je revitalizácia inštitucionálnej religiozity, ktorá sa vracia do centra rôznych aspektov a sfér sociálneho života: kultúry, edukácie, ekonomiky, politiky.²² Spomínaná revitalizácia prebieha v rámci monoteistických náboženstiev, katolíckych a protestantských cirkví: ako príklad sa uvádza *aggiornamento* (pravdy, ktoré boli zverené cirkvi, už nie je možné ohlasovať jazykom včerajška, epochy prekonanej historickým vývojom, ale jazykom dneška) alebo šírenie letničných protestantských hnutí. Revitalizácia a deprivatizácia náboženstva v súčasnej spoločnosti úzko súvisí s politikou a ekonomickou sférou. V týchto súvislostiach sú zdôrazňované funkcie náboženstva v oblasti hodnotového a normatívneho systému politického a ekonomického života spoločnosti. Náboženstvo poskytuje týmto sféram hodnoty a normy, ktoré sú univerzálne a stabilizujú ich pôsobenie v spoločnosti, týmto prispieva k rovnováhe celého systému.²³ V kontexte krízy hodnôt, morálneho relativizmu a anómie, náboženstvo predkladá a chráni základné tradičné hodnoty, ktorých rešpektovanie je zárukou stability a konsenzu spoločnosti a demokracie. Ako to uviedol Ján Pavol II.: „*demokracia bez hodnôt sa rýchlo premieňa na jasnú alebo kamuflovanú totalitu.*“ Cieľom štátu a politických inštitúcií je človek, rešpektovanie jeho dôstojnosti, celistvosti a práv, realizácia všeobecného dobra, princípov spravodlivosti a solidarity. V tomto kontexte tradičné náboženstvo plní kritickú funkciu, pomocou ktorej kritizuje a varuje pred rôznymi nebezpečnými javmi súčasného sveta: porušovanie ľudských práv, rôzne prejavy sociálnej nespravodlivosti a individualizmu, nihilizmu, egoizmu, vulgárnej demokracie, despotizmu a iných negatívnych, niekedy aj patologických prejavov sociálneho života.²⁴

Tieto vyššie uvedené aktivity tradičných náboženstiev smerujú a sú charakteristické:

1. nesúhlasom s liberalizmom a jeho hodnotovým systémom, propagovaným sekulárnymi inštitúciami ako aj odmietnutie kompromisu vo vzťahu k nemu;

²² Porov. CASANOVA, J.: *Public Religions in the modern World*. [online]. Chicago, 1994. [cit. 2010. 03.08.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=DDUM-l_fjFoC&printsec=frontcover&source=gbs_similarbooks_s&cad=1#v=onepage&q=&f=false.

²³ Porov. NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Príručka sociologie náboženstva*. Praha, 2008, s. 306; NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007, s. 141-142; NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115> (7.3.2010).

²⁴ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Príručka sociologie náboženstva*. Praha, 2008, s. 307

2. spochybnením a odmietnutím sekularizácie, chápanej ako pokus odstrániť náboženstvo a oslabiť jeho vplyv na rôzne sféry života spoločnosti, tzv. privatizácie náboženstva;
3. obnovou tradičných náboženských kontextov, právd a hodnôt, v protiklade k novým náboženským hnutiam, ktoré sa prispôbujú moderne a konzumnej spoločnosti.²⁵

Náboženstvo, v kontexte spomínaných charakteristík je chápané ako jediná správna a skutočná inštitúcia, ktorá je zárukou a garantom pravdy, spravodlivosti a poriadku, integrity v spoločnosti, ktorá je preniknutá axiologických chaosom a nespravodlivosťou, konzumom a egoizmom. Sekularizmus totiž predkladá svetonázor, ktorý odmieta existenciu sféry sacrum, absolútnu pravdu a hodnoty. Zo svojou vedecko-technickou mentalitou redukuje človeka na čisto biologickú, telesnú bytosť, ktorej jediným cieľom je zabezpečiť svoje individuálne a materiálne hodnoty, egoistické záujmy.²⁶ Spomínané konzeratívne, ortodoxné a tradicionalistické hnutia (evanjelické hnutia v protestantskej cirkvi, náboženské konverzie v Katolíckej cirkvi, náboženské oživenie v pravoslávnej cirkvi, náboženská revitalizácia v islame, judaizme, náboženstvách Indie, zaujímajú negatívny a kritický postoj vo vzťahu k dôsledkom modernity, najmä: procesom racionalizácie, diferenciacie, individualizácie a ekonomizmu.²⁷ Podľa niektorých autorov vyššie uvedené hnutia sú hnutiami *odmietajúcimi svet*. Takto sa stávajú príťažlivé, z jednej strany pre ľudí, ktorí nezvládajú nároky spoločnosti a sú vylúčení, marginalizovaní na jej okraj. Na druhej strane pôsobenie týchto hnutí oslovuje ľudí z tzv. subkultúr, sociálnych skupín, ktoré vytvárajú špecifické hodnoty a normy, odlišné od hodnôt väčšiny spoločnosti.²⁸

Fenomén náboženského pluralizmu

Sociológia náboženstva pojem náboženský pluralizmus spája s tromi osobitnými aspektmi verejného rozmeru náboženstva. Po prvé, spoločnosti sa navzájom líšia z ohľadu na mieru náboženskej diferenciacie. Po druhé, úroveň akceptácie, uznania jednotlivých náboženských skupín a denominácií je diferencovaný a mení sa v závislosti od kontextu konkrétnej krajiny a spoločnosti. Po tretie, rôznorodá je aj podpora pre morálnu a politickú

²⁵ Tamtiež, s. 308. NEŠPOR, Z.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115> (7.3.2010).

²⁶ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženstva*. Praha, 2008, s.309; NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007. s.144.

²⁷ Porov. KARDIS, K.: *Základy sociologie*. Prešov, 2009. s. 74

²⁸ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženstva*. Praha, 2008, s.309

hodnotu, akou je rozšírenie spoločenskej akceptácie vo vzťahu k rozmanitým náboženstvám.²⁹

Termín náboženská rôznorodosť prijíma rôzne významy, formy:

1. Najjednoduchším indikátorom náboženskej diferenciácie v danej krajine je celkový počet v nej fungujúcich náboženských organizácií alebo konfesných tradícií. Tento význam pojmu pluralizmus akceptujú Stark a Finke. Pokiaľ náboženský trh nepodlieha kontrole, bude on prijímať skôr pluralistický charakter, a pojem pluralistický vo vzťahu k počtu firiem, pôsobiach na trhu – čím viac firiem má významný podiel na trhu, tým vyššia je miera pluralizmu.³⁰
2. Alternatívne chápanie náboženskej diferenciácie zdôrazňuje skôr individuálny, nie skupinový charakter. Znižuje sa význam tradície, respektíve inštitucionalizovaných nositeľov tradície, či už náboženskej alebo inej. Jednotlivec je nútený neustále voliť medzi rôznymi svetonázormi a ponukami spirituálneho trhu. Tie mu predkladajú alternatívne spôsoby riešenia existenciálnych otázok.
3. Iným ukazovateľom náboženskej diferenciácie je počet odlišných tradícií vierovyznania, alebo svetových náboženstiev, vyskytujúcich sa v jednotlivých krajinách.
4. Inú možnosť, ktorá sa vyskytuje najmä v tých krajinách, v ktorých podpora veľkých náboženských organizácií je pomerne slabá. V tomto prípade sa pluralizmus vzťahuje na rôznorodosť individuálnej skúsenosti, spájajúcu rôzne náboženské názory a postoje. Sú to osoby, ktoré experimentujú s rôznymi formami náboženského kapitálu, spájajú tieto formy do nového synkretického celku.
5. V poslednom význame náboženský pluralizmus znamená proces, v dôsledku ktorého homogénna, predtým náboženská tradícia, podlieha procesu vnútornej diferenciácie vo forme sekty alebo školy. Príkladom je Turecko, kde postupne dochádza k diferenciácii, rivalite a konfliktom medzi rôznymi formami a prejavmi islamského náboženstva.³¹

V konečnom dôsledku môžeme vymedziť tri významové roviny pojmu náboženský pluralizmus. V prvom význame sa tento pojem vzťahuje na rôznorodosť náboženských tradícií, ktoré spolu existujú v jednej spoločnosti a majorita vyjadruje postoj akceptovanosti, najmä vtedy, keď ich vzájomné vzťahy prebiehajú harmonicky. Táto významová rovina považuje

²⁹ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 112.

³⁰ STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000, s. 198.

³¹ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 113-114.

náboženský monopol za negatívnu črtu a podporuje stálu a mierovú spoluprácu medzi náboženskými spoločenstvami.

V druhom prejave pluralizmu je zdôraznený individuálny aspekt slobodnej voľby spomedzi rôznych názorov a náboženských skupín. Spoločná existencia náboženských denominácií je akýmsi východiskovým bodom pre autonómne rozhodnutie jedinca vstúpiť do tej a nie inej skupiny.

Tretia, radikálna verzia pluralizmu, vyzdvihuje a považuje za pozitívnu hodnotu schopnosť jedincov spájať elementy, pochádzajúce z rôznych skupín a náboženských tradícií. V tomto zmysle pluralizmus znamená slobodný transfer názorov, symbolov, ideí, praktík medzi rôznymi tradíciami a organizáciami. V konečnom dôsledku máme dočinenia so synkretizmom (*bricolage*).³²

Pozorujeme zmenu vzťahov medzi lokalizáciou a silou *sacrum*, emóciou a charizmou. Táto zmena sa uskutočňuje skrze štyri aspekty:

1. *decentralizácia sacrum*. Prijíma podobu ponuky priameho, bezprostredného prístupu k *sacrum*, ktorú ponúkajú súčasné hnutia obnovy a regenerácie ducha. Táto decentralizácia je spojená s individualizáciou a subjektivizáciou. Tieto hnutia si často prisvojujú tradičné symboly, *náboženské obrady, ktoré využívajú k uspokojovaniu potrieb jednotlivca alebo skupiny*;
2. *prevaha emócií*. Vo väčšine nových náboženských hnutí sa objavuje *osoba charizmatického vodcu, ktorá je schopná vyvolať silné emócie a zjednodušuje náboženský obsah. Tento jav má svoje miesto vo všetkých charizmatických hnutiach, pochádzajúcich z kresťanstva ako aj judaizmu, či islamu (novoevanjelická elektronická Cirkev, mediálni kazatelia). Tu sa poukazuje na určitú dereguláciu a nezávislosť od akýchkoľvek náboženských inštitúcií*;
3. *od substancie, obsahu k praxi*. Táto tendencia sa prejavuje hľadaním praktických, jednoduchých odpovedí na existenciálne otázky (ktoré prinesú dobrý pocit, spokojnosť, redukciu stresov, prekonanie psychologických blokády). Postmoderný človek sa vo svojej naivite dáva zlákať rôznym spirituálnym prúdom, lákavým ponukám, pseudo-náboženským hnutiam a sektám, ktoré sľubujú okamžité odpovede na existenciálne otázky, ľahšiu cestu spásy, život bez striktných morálnych pravidiel a záväzkov, okamžitý duchovný zážitok. V konečnom dôsledku vedú človeka do slepých uličiek, v ktorých človek namiesto jasnej orientácie prežíva chaos. Namiesto zakotveného svetonázoru prežíva tmu, kde sa namiesto rýchlej spásy dostáva do deštrukcie vlastnej osobnosti. Je to tzv. nový štýl náboženskej konsumpcie, prispôsobený postmodernému štýlu života. Väč-

³² BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 119-120

šina nových hnutí prijíma podobu tzv. náboženstva služieb, ponúka čiernobiely obraz skutočnosti, ľahké riešenie problémov, recepty na dobrý život (New Age, Hare Krišna, Transcendentálna meditácia) (Pace 2002: 2411-2412; Maier 1999: 88-89);³³

4. *nová interpretácia tradície. Ide o privlastnenie si určitej náboženskej tradície a jej reinterpretáciu v súlade s individuálnymi očakávaniami alebo etnickými, etickými, politickými požiadavkami. Sú to hnutia, ktoré sa snažia o obnovu prvotnej náboženskej tradície, zachovanie jej čistoty a nedotknuteľnosti. Sú namierené proti sekularizácii a sú reakciou na procesy modernizácie. K týmto hnutiam patria predovšetkým neofundamentalistické evanjelické hnutia v USA, neointegristi a neotradicionalisti v katolíckej Cirkvi.*³⁴

Pre súčasnú situáciu v náboženskej oblasti je lepšie používať pojem spiritualita, než náboženstvo. V tejto perspektíve podstatou náboženstva už nie je stretnutie človeka s Bohom, ktorý nás učí zrelej múdrosti a lásky. Religiozita postmoderného človeka sa stáva *zmesou rôznorodých korektných*, aj keď často rozporuplných, nespojitých elementov. Zahŕňa nevelkú dávku lásky k blížnym (najmä voči tým, ktorí sú v danej chvíli slávni a bohatí, alebo tiež vo vzťahu k sexuálnym subkultúram, a všetko sa to deje pod prikrývkou tolerancie a rešpektovania ľudských práv), prijíma často podobu priateľskej náklonnosti a prejavovania citov voči zvieratám a vonkajšiemu prostrediu (zabúdajúc však na ochranu človeka a jeho vnútorného prostredia), ideologicky korektnej psychológie (inšpirovanej najmä takými predstaviteľmi ako C. Rogers, ktorý v svojich názoroch nadväzuje na východné smery a myšlienky), ako aj parapsychológie, doplnenej ezoterickými, okultnými a astrologickými predstavami. A práve tento kontext otvára možnosť pre východné filozofie a sekty, ktoré z nich vychádzajú a ponúkajú niečo „iné“. Niečo nové, čo doteraz nebolo známe.

Jednou z najviditeľnejších čŕt sociológie osemdesiatich rokov 20. str. sa stal nárast záujmu o kultúrny rozmer spoločenského života, ktorý sociológiu kultúry posunul z okrajového do ústredného postavenia v odbore sociológia.³⁵ Postupný útlm vplyvu náboženstva na spoločenský život, ktorý súvisel s industrializáciou, racionalizáciou, urbanizáciou a spoločenskou diferenciáciou, spustil charakteristickú krízu významu, či krízu pevnosti sociálnych pút, ktoré môže účinne zmierniť iba vytvorenie alebo vznik nového

³³ PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2411-2412; MAIER, H.: *Politická náboženství*, Brno, 1999, s. 88-89.

³⁴ PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2406-2413.

³⁵ BĄK, T.: *Subkultura psychobilly*. In: *Zeszyty naukowe Instytutu Socjologii*, z. 1. Ed. P. Setlak. Tarnobrzeg, 2008, s. 30-32.

významového komplexu. Úpadok náboženstva a narušenie jeho inštitucionálnych základov zanechal za sebou prázdnotu zo zhubnými účinkami pôsobenia na jednotlivca i spoločnosť.³⁶

Rozptýlenie náboženstva na rozličné kvázináboženské a nadnáboženské významové komplexy, ktoré jednotlivcom ponúkajú „nové poznanie“, resp. pomáhajú im s hľadaním odpovedí na existencionalne otázky konečného významu, posvätná.³⁷ Tento jav vedie k neviditeľnosti náboženstva. Thomas Luckmann vo svojom diele, ktoré vyšlo v roku 1963 s názvom *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* napísal, že „cirkevné orientované náboženstvo je len jedným a pravdepodobne ani nie tým najdôležitejším prvkom v situácií, ktorá charakterizuje náboženstvo v modernej, resp. postmodernej spoločnosti.“³⁸

Podľa Maxa Webera náboženstvo kráča na trh svetských záležitostí, zatvára za sebou brány kostolov a kláštorov. V modernej spoločnosti je náboženstvo umiestnené na spotrebiteľský trh vedľa iných spotrebiteľských produktov. Diela Petra Bergera a Thomasa Luckmana popisujú selektivizáciu religiozity - jedinec si môže vybrať z mnohých vhodne a na prvý pohľad zmysluplne vymedzených kategórií. Pocit naplnenia, šťastia a konečného zmyslu života sa presúva do súkromnej sféry, kde si človek môže slobodne vybrať, samostatne sa rozhodnúť, ako naloží so svojím časom, telom či duchovným nasmerovaním.³⁹

Konzumná kultúra predstavuje nemierne veľké nebezpečenstvo pre náboženstvo, pretože zdôrazňuje hedonizmus, vyhľadáva potešenia tu a teraz, pestuje expresívny životný štýl a rozvíja narcistické a egoistické typy osobnosti. Kultúra konzumnej spoločnosti predpokladá, že posun smerom k masovej spotrebe bol sprevádzaný všeobecnou reorganizáciou symbolickej tvorby, každodenných pôžitkov a činností.⁴⁰ Mnohé štúdiá datujú jeho pôvod v do strednej vrstvy 18. str. v Británii a 19. str. v robotníckej triede v Británii, Francúzsku a USA, kedy dochádza k rozvoju reklamy, obchodných domov, rekreačných stredísk, masovej zábave a spôsobov trávenia voľného času. Iné štúdie datujú rozvoj konzumnej kultúry do medzivojnových rokov v USA. Túto kultúru sprevádza nový vkus, nové nálady, ideály

³⁶ LUŽNÝ, D.: Řád a moc. Brno, 2005 s. 265.

³⁷ LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha, 2010, s. 30-31.

³⁸ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 115-116.

³⁹ LUŽNÝ, D.: Řád a moc. Brno : Masaryková Univerzita, 2005 s. 266.

⁴⁰ PUKAŁA, R.: *The Polish insurance market in the years 2004 – 2011*. In: *Acta Oeconomica Cassoviensia*. Bratislava, 2012, s. 60-61.

propagované reklamou, filmový priemysel, módný, kozmetický priemysel, bulvárna tlač.⁴¹

Súčasnú spotrebnú spoločnosť charakterizuje záujem o zábavu, rýchlu saturáciu umelo vytvorených potrieb, vedúcu k masívnej a nediferencovanej spotrebe novodobých produktov.⁴²

Konzumný životný štýl vedie k duchovnému ochudobneniu a hedonistickému sebestvu „ži teraz a plať až potom“, ktorý je opakom odriekania, pracovitosti, či šetrnosti, ktorú zdôrazňovalo náboženstvo. Nová konzumná etika, ktorú v 20. rokoch prevzal reklamný priemysel, oslavovala život pre tento okamih, hedonizmus, kult tela, pohanstvo, vyslobodenie zo spoločenských zväzkov, či exotickosť ďalekých kultúr. Je zrejmé, že najdôležitejším znakom konzumnej kultúry je dosiahnuteľnosť veľkého množstva komodít a zážitkov...⁴³

Modernizácia je nevyhnutne spojená s privatizáciou náboženského presvedčenia. Jedinci si volia také symbolické univerzum, resp. jeho partikulárne prvky, ktoré vyhovujú ich osobnému presvedčeniu. Symbolické univerzum si vytvára každý sám z toho, čo mu ponúka „náboženský trh“, „dodávateľa“ (náboženské skupiny) sa tejto situácii nutne prispôbujú.⁴⁴

Charakteristikou postmoderného konzumenta je, že jeho túžby a návyky sú nestále. Jeho potreby nie sú nikdy úplne uspokojené. Hlavné slovo tu má prchavosť, dočasnosť všetkých záväzkov má väčší význam, ako samotná vernosť. Problémy a strach trhu vidí Bauman v tom, že uspokojenie konzumenta je okamžité, teda konzumuje sa príliš rýchlo, čas spotreby je redukovaný na minimum. Konzument sa nesústredí len na jednu vec, veľmi často sa uňho prejavuje impulzívnosť, nestálosť, ktorá vedie k nesprávnym, nepremysleným rozhodnutiam, výsledkom čoho je neustále hľadanie, resp. neustála potreba chvíľkového nasýtenia ducha.⁴⁵

Podľa niektorých autorov sekularizačná teória je v súčasnosti na ústupe pod vplyvom nového záujmu o náboženské a duchovné hodnoty. V súčasnej dobe sa veľa istôt modernej civilizácie rúti, ocitáme sa v krízach, z ktorých sa ťažko dostávame s pomocou zdedených prostriedkov modernej civilizácie. Všade sa hlásajú alternatívne riešenia: alternatívna pedagogika,

⁴¹ Tamtiež, s. 269.

⁴² NEŠPOR, Z. *Príručka k sociológii náboženstvá*. Praha, 2008, s. 282.

⁴³ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*. Brno, 2005, s. 270.

⁴⁴ NEŠPOR, Z. *Príručka k sociológii náboženstvá*. Praha, 2008, s. 280.

⁴⁵ KRIŠTOFOVIČ, K.: *Budovanie konzumizmu*. <http://nezavisli.blogspot.com/konzumizmus.html> (20.10.2013). PUKAŁA, R.: *Impact of the Financial Crisis on the Development of Polish and Ukrainian Insurance Markets*. In: *Contemporary Economy in Times of The Global Crisis. Economic, Social and legal aspects*. Eds. R. Borowiecki, A. Jaki, T. Rójek, Kraków, 2012, s. 252 – 255.

medicína, politika a pod.⁴⁶ K postmodernému kultúrnemu pohybu patrí tiež nová otvorenosť voči náboženským a duchovným záujmom. Časť mladšej generácie, podľa niektorých výskumov najmä stredoškolákov, viac v kultúrnych centrách, menej na vidieku, sa zameriava na podnety z oblasti náboženstiev a duchovných smerov. Posvätné, náboženské, namiesto toho, aby bolo skoncentrované v jednom veľkom tradičnom náboženstve, zostalo rozkúskované. Tak vzniká pozvanie k *náboženskému* kočovníctvu. Adepti menia sekty, skupiny, ako závislí drogy. Preto duchovný „turizmus“ charakterizuje novú spiritualitu cez túžbu vidieť všetko, skúsiť všetko bez toho, aby sa šlo do hĺbky, s cieľom nájsť akýsi trh náboženstva, na ktorom si možno naservírovať náboženstvo podľa lístka, chuti a rozmaru každého konzumenta. Tak dochádza k strate princípov a kontroly a ľudia sa túľajú ako žobráci so smerovaním vlastného života v rukách kadejakého jasnovidca, čarodejníka alebo vešťa.⁴⁷

Záver

Podobne ako sekularizačná paradigma aj desekularizácia je procesom, ktorý nemá univerzálnu platnosť. Vždy je závislá na konkrétnom socio-kultúrnom kontexte, ktorý ovplyvňuje mieru jej intenzity a rozsah jej prejavov. Tak napríklad Spojené štáty, niektoré krajiny latinskej Ameriky či stredovýchodnej Európy vykazujú vysokú mieru religiozity a revitalizácie náboženstva v jej rôznych podobách: tradičných alebo aj alternatívnych foriem religiozity. Na druhej strane v západnej Európe je možné pozorovať rozsiahle sekularizačné procesy v podobe individualizácie, privatizácie a deinštitucionalizácie náboženstva. Judeokresťanský tradičný náboženský kontext prestáva ovplyvňovať a regulovať morálne normy a konanie jednotlivcov.⁴⁸

Súčasný svet je teda poznamenaný hlbokým oživením náboženstva; narastá záujem o religiozitu, či spiritualitu v rôznych jej prejavoch a formách. To sa netýka len nových náboženských hnutí, ale aj tradičnej inšti-

⁴⁶ BĄK, T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-73.

⁴⁷ KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou mimocirkevnou religiozitou*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285-295.

⁴⁸ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007, s.147. BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, 1999. [cit. 2010. 03.08.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbUZu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQ-KUS7e-5L__Abj7OzdDA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CB-cQ6AEwAg#v=onepage&q=&f=false.

tucionálnej religiozity v rámci monoteistických náboženstiev: kresťanstva, judaizmu a islamu.⁴⁹

Bibliografia

- ADAMSKI, F.: *Socjologia religii*. Warszawa, 2011.
- AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: *Encyklopedia religii świata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121-2129.
- BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*. Warszawa, 2008.
- BARZ, H.: *Abschied vom christlichen Religionsmonopol. Religiöser Wandel in der Bundesrepublik*. In: *Wertediskussion im vereinten Deutschland*. Hrsg. Von A. Klein. Köln, 1998.
- BAK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis. Prešov, 2010, s. 157-162.
- BAK, T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*. Ed. T. Bak, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-84.
- BAK, T.: *Subkultura psychobilly*. In: *Zeszyty naukowe Instytutu Socjologii*, z. 1. Ed. P. Setlak. Tarnobrzeg, 2008, s. 9-32.
- BECKFORDE, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006.
- BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: *British Journal of Sociology*. 1977, č. 28 (4), s. 419-449.
- BELLAH, R.: *Ewolucja religijna*. In: *Socjologia religii*. Ed. W. Piwowarski. Kraków, 2003, s. 207-227.
- BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Eds. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 9-22.
- BERGER, P.: *Święty baldachim, elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków.
- BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*. Kraków, 2005.
- BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha, 2004.
- CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków, 2005.
- DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008.

⁴⁹ Porov. ŠTAMPACH, O.I.: *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha, 1998, s.138; JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2003, s. 169; NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007, s.146.

- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność – człowiek - wychowanie*. In: članok dostupny v internete: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html.
- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność i ewangelizacja*. In: članok dostupny v internete: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/ponowoczesnosc.html>.
- DZIEWIECKI, M.: *Wizja człowieka według gejów*. In: članok dostupny v internete: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/md_wizjag.html.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava, 2010.
- GRYGIEL, P.: *W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końca wieku*. In: *Katolicyzm polski na przełomie wieków mity, rzeczywistości, obawy, nadzieje*. Poznań, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, *La sociologie des religions en France. De la sociologie de la sécularisation á la sociologie de la modernité religieuse*. In: *La sociologie française contemporaine*. Ed. J. M. Berthelot. Paris, 2000, s. 241-250.
- <http://rodicovstvo.wordpress.com/about/ciele/>. <http://www.olga.sk/>. 11.01.2014.
- <http://www.eldhwen.sk/ideologia-gender-dotyka-sa-ma/> CEDAW - Výbor pre odstránenie všetkých foriem diskriminácie žien/OSN. 27.11.2013.
- <http://www.jetotak.sk/editorial/rodova-rovnost-ako-slameny-panak>. 27.11.2013.
- Ján Pavol II.: *Apoštolský list Spiritus et sponsa k 40. výročiu konštitúcie o posvätej liturgii Sacrosanctum concilium*.
- Ján Pavol II.: *Wobec wyzwań globalizacji. Do c złonków Akademii papieskich*. In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/ przemowienia/akadpap_08112001.html. 16. 06. 2013.
- KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií*. 1/2011 Prešov 2011.
- KARDIS, M. – KARDIS, K.: *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności. Społeczeństwo, kultura, wartości. Studium społeczne*, tom II., Warszawa, 2011.
- KARDIS, M.: *Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities*. Salem: Center for religion and society, Roanoke college, 2012.
- KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Ed. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009.
- KARDIS, M.: *Religijność alternatywna na tle społeczeństwa konsumpcyjnego*. In: *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012, Tarnów, 2012.

- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Prešov, 2009.
- KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- KARDIS, M.: *Vybrané aspekty sociológie novej religiozity*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií 1* (2012), Prešov, 2012.
- KELLER, J.: *Až na dno blahobytu*. Praha, 2005.
- KELLER, J.: *Nedomyšlená spoločnosť*. Brno, 1998.
- KELLER, J.: *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha, 1996.
- KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha, 2006.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha, 2007.
- KOLLÁR, R.: *The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Ed. J. Mierzwa. Warszawa.
- KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou mimocirkevnou religiozitou*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285-295.
- KRIŠTOFOVIČ, K.: *Budovanie konzumizmu*. <http://nezavisli.blogspot.com/konzumizmus.htm/> (20.10.2013).
- KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava, 2013.
- LE BRAS, G.: *Badanie żywotności katolicyzmu francuskiego*. In: *Sociologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 355-374.
- LUCKMANN, T.: *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków, 1996.
- LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha, 2010.
- MARIAŃSKI, J.: *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*. In: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Eds. J. Mariański, S. Zaręba. Ząbki, 2002, s. 19 – 23.
- MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MARTIN, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London, 1969.
- MATULNÍK, J., PASTOR, K.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku ako deviácia a ako výskumný problém*. „Sociológia“ 1997:29 (5).
- MATULNÍK, J.: *Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. In: <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>. 13.01.2014.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha, 2008.

- PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2406-2413.
- PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121-128.
- PIWOWARSKI, W. *Socjologia religii*. Lublin, 1996.
- PUKAŁA, R.: *Insurance and catastrophic disasters*. In: *Možnosti využitia potencialu v znevýhodnených regionoch krajín Východnej a Strednej Európy*. Ed. M. Polak. Prešov, 2012, s. 382 – 388.
- PUKAŁA, R.: *Impact of the Financial Crisis on the Development of Polish and Ukrainian Insurance Markets*. In: *Contemporary Economy in Times of The Global Crisis. Economic. Social and legal aspects*. Eds. R. Borowiecki, A. Jaki, T. Rojek, Kraków, 2012, s. 239 – 255.
- PUKAŁA, R.: *The Polish insurance market in the years 2004 – 2011*. In: *Acta Oeconomica Cassoviensia*. Bratislava, 2012, s. 56 – 81.
- RATZINGER, J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków, 1996.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369-2374.
- SHINER, L.: *Pojęcie sekularyzacji w badaniach empirycznych*. In: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Ed. F. Adamski. Kraków, 1987, s. 442-455.
- SKĄPSKA, G.: *Consensus w społeczeństwie pluralistycznym – generalizacja wartości a fundamentalizm*. In: A. Sułek, W. Winclawski, *Przełom i wyzwanie*. Warszawa – Toruń, 1991.
- STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000.
- SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: *Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008.
- TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*, 2006.
- TSCHANNEN, O.: *The Secularization Paradigm: A Systematization*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991, č. 30 (4), s. 395-415:
<http://www.institutrr.sk/elearning/>

Božie milosrdenstvo v Písme, v liturgii a v živote ako prostriedok spoznávania Boha¹

MARCEL MOJZEŠ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: In this article the author focuses the attention to the Divine mercy as a mean of knowledge of God. He is drawing from the Holy Scripture and from the byzantine liturgical tradition. The byzantine liturgy besides the apophatic theology which expresses what God is not (ineffable, beyond comprehension, invisible, beyond understanding), offers also the positive description of God who is full of mercy. The Greek and Church Slavonic terms for Divine mercy have their roots already in the Old Testament, in words *rahamim* and *hesed*. In Church Slavonic liturgy the mercy of God is expressed more often with words *blahoutrobije*, *šćedoty* and *milost*, and we can add to them also the word *čelovikolubije*. At the end of the article the author quotes Fr. M. I. Rupnik who demonstrates that the Divine mercy is not only the mean of knowledge of God but also the unique motivation for the change of human life.

Key words: God's mercy. Byzantine liturgy. *Rahamim*. *Eleos*. *Blahoutrobije*

Úvod

Cirkevnoslovanská liturgia, ktorá je dodnes praktizovaná tak v Gréckokatolíckej ako aj v Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, je považovaná za konkrétny prejav dedičstva sv. Cyrila a Metoda na našom území. Slávenie cirkevnoslovanskej liturgie je často vnímané aj ako spojivo s ostatnými slovanskými národmi, ktoré túto liturgiou používajú. Funkcia cirkevnoslovanského jazyka v liturgii je však oveľa hlbšia ako len akési kultúrne dedičstvo histórie (hoci samotné slovo kultúra pochádza z latinského slova *cultus*), či ako formálne spojivo s okolitými národmi. Ide totiž o bohoslužobný jazyk, ktorý dodnes desiatky tisícov obyvateľov Slovenska používajú ako prostriedok komunikácie s Bohom.² Pri používaní cirkevnoslovanského jazyka v kresťanskej liturgii teda môžeme hovoriť o duchovnom rozmere jazyka.

¹ Ide o upravený text prednášky, ktorá odznela na vedeckej konferencii „Vzdelávanie – súčasť misie svätých Cyrila a Metoda“ organizovanej v dňoch 3. – 4. júla 2013 v Kaštieli Mojmirovce pri príležitosti 1150. výročia príchodu svätých bratov Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu.

² Porov. ŠTEC, M.: *Cirkevná slovančina*. Prešov: PBF PU, 2005. s. 52.

Za duchovné v kresťanskom slova zmysle považujeme spolu so slovinským jezuitom otcom Markom Ivanom Rupnikom SJ všetko to, čo pôsobením Svätého Ducha človeku hovorí o Bohu, orientuje ho na Boha a napokon ho s Ním zjednocuje.³ V tomto mojom príspevku by som rád uviedol niektoré príklady, ktoré poukazujú práve na tento duchovný rozmer cirkevnoslovanského jazyka, používaného v liturgii. Samotnú cirkevnoslovanskú liturgiu tak môžeme vnímať ako prostriedok na spoznávanie Boha a odovzdávanie kresťanskej skúsenosti.

Boh túži, aby mu človek lepšie rozumel

V dejinách arménskeho národa sa uvádza udalosť spojená s prekladom Svätého písma do arménskeho jazyka za čias vzdelanca Mesropa na začiatku 5. storočia po Kristovi. Keď si Arméni vypočuli prvé slová Biblie vo svojom vlastnom jazyku, s úžasom zvolali: „Boh prehovoril po arménsky!“ Môžeme povedať, že podobný úžas naplňal aj našich predkov v 9. storočí, keď si vypočuli Božie slovo vo vlastnom jazyku. Táto snaha sprístupniť základný prameň kresťanskej viery bola rozhodujúcim hnacím motorom misijnej činnosti sv. Cyrila a Metoda. Sám Boh totiž túži po tom, aby mu človek čo najlepšie rozumel. Pekne to vyjadril emeritný pápež Benedikt XVI. vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Verbum Domini*: „Keď patristická a stredoveká tradícia kontempluje «kristológiu Slova», používa sugestívny výraz: «Slovo sa skrátilo»... večné Slovo sa stalo malým, takým malým, že sa mohlo zmestiť do jasiel. Stalo sa dieťaťom, aby sa nám Slovo priblížilo na dosah. Teraz toto slovo môžeme nielen počuť, ale má aj svoj hlas; teraz má toto Slovo tvár, ktorú môžeme vidieť: je ním Ježiš z Nazareta.“ (VD 12)

Je dôležité uvedomiť si, že originál Nového zákona bol napísaný v gréčtine a cirkevnoslovanský text je verným prekladom tejto pôvodiny. Vernosť pôvodine sa odzrkadľuje aj v liturgických textoch, ktoré v Byzancii, v harmónii s gréckym textom Svätého písma, boli takisto formulované po grécky. Cirkevnoslovanský liturgický text je teda svedkom starobylej byzantskej tradície, ktorá v sebe obsahuje, ako napísal svätý Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom liste *Oriente Lumen*, „spôsob, ako prijať, chápať a žiť vieru v Pána Ježiša. V tomto zmysle je veľmi blízka kresťanskej tradícii Západu, ktorá sa z tej istej viery rodí a živí sa ňou. Avšak na druhej strane sa od nej oprávnené a obdivuhodne odlišuje, keďže východný kresťan má svoj vlastný spôsob čítania a chápania, a teda aj originálny spôsob prežívania svojho vzťahu ku Spasiteľovi.“ (OL 5)

Bližší kontakt s cirkevnoslovanským jazykom nielen v bohoslužobnej praxi ale aj pri hlbšej odbornej analýze jednotlivých textov na akademickej

³ Porov. RUPNIK M. I: *Uvedení do duchovného života*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2003. s. 33 – 35.

pôde našej Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove činnosti nám umožňuje stále viac odkrývať bohatstvá tohto jazyka, ktorý sa tak v rámci liturgie stáva prostriedkom na spoznávanie Boha a odovzdávanie kresťanskej skúsenosti.

Svätí Cyril a Metod vzdelávali našich predkov v tej najvyššej múdrosti, ktorou je Boh sám. Pomáhali aj prostredníctvom slovanského prekladu liturgie spoznávať, aký je to vlastne Boh. Starobylé texty byzantskej liturgie na jednej strane vyjadrujú tzv. apofatickú teológiu, teda to, kto Boh nie je: „Ty si Boh nevýslovný, nepochopiteľný, neviditeľný a neobsiahnuteľný“. ⁴

Na druhej strane však byzantská liturgia obdivuhodným spôsobom pozitívne hovorí o tom, kto je Boh kresťanov. Predstavuje ho ako Boha plného milosrdenstva. Cirkevnoslovanský jazyk používa pre Božie milosrdenstvo dva základné výrazy: *blahoutróbie* a *milosť*. Tieto dva výrazy majú starozákonné pozadie.

Božie milosrdenstvo vo Svätom písme

V Starom zákone existujú dva základné termíny, ktoré vyjadrujú milosrdenstvo: *hesed* a *rahamim*, pričom každý z nich má vlastný sémantický odtieň. ⁵ Slovo *hesed* sa objavuje ako prvé, existuje v mužskej forme a znamená hlboký prístup dobroty, vernosti sebe samému a zodpovednosti za lásku. Vyjadruje krásny vzťah medzi dvoma osobami, ktoré nielen že sa majú radi, chránia sa, ale sú si aj navzájom verné. Keď sa vo Svätom písme termín *hesed* vzťahuje na Boha, je vždy spájaný so zmluvou, ktorú Boh uzavrel so svojím ľudom Izraelom a ktorá z Božej strany mala charakter daru a milosti pre Izrael. Prvotným významom tohto termínu je láska, ktorá sa dáva; láska, ktorá je silnejšia ako zrada; milosť ktorá je mocnejšia ako hriech. Táto vernosť vo vzťahu k nevernej dcére môjho ľudu (Nár 4, 3) sa stala zo strany Boha vernosťou sebe samému: „Nie kvôli vám budem konať, dom Izraela, ale pre svoje sväté meno.“ (Ez 36, 22). Ovocím tejto lásky je odpustenie a obnovenie milosti, čiže obnovenie vnútornej zmluvy.

Druhým slovom, ktoré v Starom zákone vyjadruje milosrdenstvo je termín *rahamim*, ktorý sa vzťahuje na materinskú lásku (*reham* – lono matky). Z hlbokého vzťahu, ktorý existuje medzi matkou a dieťaťom, ktoré má vo svojom lone, sa vytvára osobitný vzťah založený na nezištnej láske, добрôte, nežnosti, trpezlivosti, pochopení a schopnosti odpúšťať. Starý zákon pripisuje tieto vlastnosti Bohu, keď On sám hovorí o sebe používajúc u proka Izaiáša termín *rahamim*: „Či zabudne žena na svoje nemluvňa a nemá

⁴ Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1998. s. 50.

⁵ JÁN PAVOL II.: *La Miséricorde Divine*. Pierre Tequi 1980. s. 114 – 117 .

zľutovania nad plodom svojho lona? I keby ona zabudla, ja nezabudnem na teba.“ (Iz 49, 15).

Do gréckeho jazyka je termín *rahamim* prekladaný slovami *splanchna* e *oiktirmos*, zatiaľ čo termín *hesed* je v Septuaginte prekladaný slovom *eleos*⁶.

Novozákonná gréčtina používa na vyjadrenie milosrdenstva všetky tri termíny: *splanchna*, *eleos* e *oiktirmos*. Substantívum *splanchna* dosť presným spôsobom zodpovedá hebrejskému termínu *rahamim* a označuje vnútro osoby s osobitným zreteľom na lono ženy. V synoptických evanjeliách slovo *splanchna* vo väčšine prípadov označuje a sprevádza osobu Ježiša. V Pavlových listoch *splanchna* vyjadruje celú osobnosť človeka, ktorý vie byť milosrdný a súcitiaci⁷. Substantívum *eleos* je ekvivalentom hebrejského *hesed* a z neho pochádza sloveso *eleein*. Termín *eleein* opisuje aj jednanie Boha vo vzťahu k človeku, ktorý si je vedomý svojej úbohosti a vzyva Božie milosrdenstvo. V byzantskej liturgii veľmi časti zaznieva prosba *Kyrie eleison*, *Hospodi pomiluj*, či *Pane, zmiluj sa*. Grécky výraz *Kyrie eleison* je známy aj z latinskej liturgie. Zo slova *eleos* je odvodené substantívum *eleemosyne*, ktoré v Novom zákone znamená almužnu.

Synonymom slova *eleos* je substantívum *oiktirmos*. Dôležitou skutočnosťou je, že termíny *eleos* a *oiktirmos* sa používajú na vyjadrenie milosrdenstva v činnosti v protiklade k slovu *splanchna*, ktoré znamená skôr vnútornú schopnosť milosrdenstva, čiže súcitnosť.⁸

Božie milosrdenstvo v cirkevnoslovanskej liturgii

Pozrime sa teraz, akým spôsobom sú uvedené grécke termíny charakterizujúce Boha a jeho milosrdenstvo prítomné v byzantských liturgických textoch a ako sú prekladané do cirkevnoslovanského jazyka.

V gréckych liturgických textoch je termín *splanchna* často spájaný s predponou *eu-* (dobrý). Teda Boh je vnímaný ako *eusplanchnos*, csl. *blahoutróben* – ten, ktorý má dobré vnútro, dobré útroby. Túto vlastnosť Boha nachádzame vyjadrenú v druhom kajúcom tropári. Kým v prvom kajúcom tropári opakovane zaznieva len prosba o prejavenie Božieho milosrdenstva: „*Pomiluj (eleison) nás, Hóspodi, pomiluj nás...sijú ti molítou jáko Vladýci hříšnji prinósim: pomiluj nás.*“⁹, v druhom tropári je prosba o prejavenie Božieho milosrdenstva (*eleos*) podporená ešte aj vyjadrením Božej vlastnosti, ktorou je práve *blahoutróbie*: „*Hóspodi, pomiluj nás...neprohnívajsja na ny ziló, nižé pomjaní bez-*

⁶ Porov. STOPNICKI, L.: Miłosierdzie Boże w świetle Pisma Świętego i nasza na nie odpowiedź. In: *Powołanie człowieka*, vol. 2, Poznań 1972.

⁷ Porov. KUDASIEWICZ, J.: Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa. In: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*. Kraków 1981. s. 100 – 101.

⁸ Porov. ROMANIUK, K.: *Biblijny traktat o miłosierdziu*. Ząbki 1996. s. 11 – 12.

⁹ *Liturgikon sijest' služebnik*. Řím, 1952. s. 164.

zakónyj nášich, no prízri i nýni jáko blahoutróben i izbávi ny ot vráh nášich.“¹⁰ V treťom kajúcom tropári je spomenutá presväta Bohorodička ako tá, ktorá otvára dvere Božiemu milosrdenstvu: „Miloserdija dveri otverzi nám, blahoslovennaja Bohoródice...“¹¹. Je zaujímavé, že grécke slovo *eusplanchnia* je v tomto 3. kajúcom tropári preložené cirkevnoslovanským slovom *miloserdie*. Nie je to nič neobvyklé. V pskovskom rukopisnom liturgikone z r. 1342 napríklad nachádzame slovo *blahosérdije*¹². Je zaujímavé, že cirkevnoslovanský text nemá problém nahradiť slovo *utróba* slovom *serdce*. Ako ukázal veľký znalec kresťanského Východu kardinál Tomáš Špidlík SJ, slovanskej spiritualite je zvlášť blízky pojem srdca ako centra celej osoby.¹³

Okrem kajúcich tropárov spomeniem ešte dve miesta, kde sa nachádza pojem *blahoutróbije*. Prvým z nich je modlitba prvej antióny, v ktorej sa kňaz okrem iného modlí: „sám Vladyko, po blahoutróbiju tvojemu (kata ten *eusplanchnian* su), prízri na ny, i na svjatyj chram sej, i sotvori (gr. *poieson*) s nami, i mol'áščimisja s námi, bohátija milosti (elée) tvojá, i ščedróty (oiktirmous) tvojá.“¹⁴ Opäť vidíme, že Božie *blahoutróbije* je tu spomenuté ako dôvod na to, aby Boh zhliadol na nás a prejavil (doslova urobil) svoje milosrdenstvo.

Posledným miestom, ktoré chcem v tejto súvislosti uviesť z pokladnice byzantsko-slovanskej tradície a ktoré krásnym spôsobom vyjadruje kresťanskú skúsenosť s Božím *blahoutróbijem*, je modlitba na sklonenie hláv pred sv. prijímaním z liturgie vopred posvätených darov: „Bóže jedínij blahij i bahoutróbnij...prízri blahoutróbnym ókom na vsjá l'údi tvojá i sochraní ich...“¹⁵

Vo všetkých troch spomenutých príkladoch (kajúce tropáre, modlitba prvej antióny, modlitba z liturgie vopred posvätených darov) je zaujímavé všimnúť si, že Božie *blahoutróbije* je spájané s prosbou o Boží pohľad vyjadrenou imperatívom *prízri*. Božie *blahoutróbije* je zárukou toho, že aj Boží pohľad na človeka je plný Božieho milosrdenstva. Je to pohľad, ktorým sa Kristus pozrel na Petra, ktorý ho tri razy zaprel. Vo svetle tohto milujúceho a neodsudzujúceho pohľadu sa Peter rozpamätal na Božie slovo a rozplakal sa (Lk 22, 61 – 62). Boží milosrdný pohľad sa teda stal počiatkom jeho obrátenia. Boh je totiž ten, ktorý neodvracia pohľad od hriešnika, ale zachraňuje ho skrze ponuku obrátenia, ako je to pekne vyjadrené v modlitbe trojsvätej piesne: „Bóže svjatýj...ne prezirájaj sohrišájučšaho, no polahájaj na spasénije poka-

¹⁰ Liturgikon sijest' služebnik. Rím, 1952. s. 164.

¹¹ Liturgikon sijest' služebnik. Rím, 1952. s. 164.

¹² KOVALIV, P. (ed.): Molitovnik – služebnik. Pamjatka XIV stolittja. New York, 1960. s. 10^r.

¹³ CAMPATELLI, M.: Srdce: reлектúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu. Prešov : GTF PU, 2011. s. 31 – 40.

¹⁴ Liturgikon sijest' služebnik. Rím, 1952. s. 200.

¹⁵ Liturgikon sijest' služebnik. Rím, 1952. s. 445.

*jánije...*¹⁶ Človek tak môže právom nazývať Boha termínom čelovikoľubec – ten, ktorý miluje človeka.

Božie milosrdenstvo ako prostriedok spoznávania Boha

Veľký byzantský teológ Gregor Palamas pri obrane svätých hesychastov v 14. storočí rozlíšil Božiu podstatu, ktorá je človeku nepoznatelná a Božie energie, skrze ktoré môže človek Boha spoznávať. Môžeme povedať, že práve Božie milosrdenstvo, ktoré môže človek konkrétne „zakúsiť na vlastnej koži“ a o ktorom úžasným spôsobom svedčí aj cirkevnoslovanská liturgia, je takouto Božou energiou, Božou činnosťou, skrze ktorú môže človek lepšie spoznávať Boha, aký naozaj je. Svätá sestra Faustína Kowalska, ktorá je spolu s blahoslaveným Jánom Pavlom II. pokladaná za veľkú apoštolku Božieho milosrdenstva v súčasnosti, si do svojho Denníčka okrem iného napísala: „Boh je láska a jeho milosrdenstvo je činnosť.“ (D 651).

Svätí bratia Cyril a Metod priniesli našim predkom už v deviatom storočí zvesť o tomto Bohu, ktorý je spravodlivý no zároveň milosrdný Otec. Skúsenosť s Božím milosrdenstvom je dnes rovnako aktuálna ako bola v časoch svätých Cyrila a Metoda. Svedčí o tom už spomínaný otec M. I. Rupnik SJ, ktorý v jednej zo svojich kníh rozpráva, ako raz vo svojej pracovni hovoril s jedným študentom bezprostredne po dokončení ikony Kristovej tváre nemalých rozmerov. Išlo o tvár plnú svetla, trpiacu, ale majestátnu, s veľkými očami plnými zľutovania. „Sedeli sme,“ píše o. Rupnik, „každý na inej strane stolanu. Opýtal som sa študenta:

Podľa teba, na koho Kristus hľadí?

Pozerá sa na mňa.

Potom som ho poprosil, aby sa postavil, neprestal pozorovať Krista a krok za krokom pomaly prechádzal na moju stranu. Pýtal som sa znova:

Teraz si sám, máš hlavu plnú divokých myšlienok. A Kristus?

Pozerá sa na mňa.

Pri ďalšom kroku mu hovorím:

Si v sobotu večer s kamarátmi, opitý. A Kristus?

Pozerá sa na mňa.

Ďalší krok a pýtam sa ho:

Teraz si so svojou snúbenicou a otriasa tebou sexualita tak, ako si mi rozprával, že to tvojej pamäti nedáva pokoj. A Kristus?

Hľadí na mňa s rovnakou vlídnosťou.

Keď už prichádzal na moju stranu, hovorím:

A teraz si v chráme na liturgii a čítaš čítanie. A Kristus?

Hľadí na mňa s rovnakou vlídnosťou.

¹⁶ *Liturgikon sijéšť služebnik*. Rím, 1952. s. 208.

Pozri, hovorím mu, keď budeš vo všetkých okolnostiach svojho života vedieť, že na tebe spočíva tento súcitný a milosrdný Kristov pohľad, budeš skutočným duchovným človekom, budeš nanovo plne integrovaný, blízko tomu, čo môžeme nazývať vnútorný pokoj, vyrovnanosť duše, šťastie života. Keď sa budeš môcť nájsť v jeho milosrdnom pohľade a vnímať, že ňa jeho láska hľadá ako balzam, zmenia sa všetky situácie, o ktorých sme práve hovorili. Človek sa mení z dôvodu lásky, ktorá zaplavuje srdce. Hreší vlastne pre nedostatok lásky, či lepšie povedané kvôli neprijímaniu Lásky, ktorá ho očakáva v srdci.“¹⁷

Cirkevnoslovanská liturgia dodnes praktizovaná na našom území je spolu s ostatnými prvkami byzantsko-slovanskej duchovnosti jedinečným prostriedkom na prehĺbenie skúsenosti s pôsobením milosrdného Boha. Želám všetkým nám, aby sme stále viac spoznávali Boha ako milosrdného Otca.

Bibliografia

CAMPATELLI, M.: Srdce: reлектúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 31 – 40.

KOVALIV, P. (ed.): *Molitovník – služebník. Pamjatka XIV stolittja*. New York, 1960

Liturgikon sijest' služebník. Rím, 1952.

ROMANIUK, K.: *Biblijny traktat o miłosierdziu*. Ząbki 1996.

RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2001.

RUPNIK M. I.: *Uvedení do duchovního života*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2003.

Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1998.

ŠTEC, M.: *Cirkevná slovančina*. Prešov: PBF PU, 2005.

¹⁷ Porov. RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 27 – 28.

Reklama na slovenskom mediálnom trhu

GABRIEL PALA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: In the recently past, we r talked about media and information technology as the “music of the future, today they are an everyday reality. Media and information, which spread through them, are commonplace, as well as the amount of information and technical achievements. We can not imagine a day without mobile phone, internet, radio or television. They are nothing new for us as well, strangers in the streets. Culture of other countries overlapping with ours, mainly reflects the music scene. Cinema is marked by americanisation.

Children and young (now even adults) living more than ever their media idols. Our lifestyle is influenced by media, celebrity, information from the outside. And common language is a mirror of what we live, what we hear, what you're watching. It is simply a reflection of media company.

Keywords: Media. Media culture Information technology. Society.

Úvod

V dobe nedávno minulej sme hovorili o médiách a informačných technológiách ako o hudbe budúcnosti, dnes sú každodennou realitou. Médiá a informácie, ktoré sa cez ne šíria, sú samozrejmosťou, rovnako ako množstvo technických a informačných vymožeností. Nevieime si predstaviť deň bez mobilu, internetu, rádia či televízie. Zároveň nie sú pre nás ničím novým, cudzinci v uliciach. Kultúru iných krajín prelínajúcu sa s tou našou odzrkadľuje najmä hudobná scéna. Filmová tvorba je poznačená amerikanizáciou. Deti a mladí (dnes už aj dospelí) žijú viac ako inokedy svojimi mediálnymi idolmi. Naš životný štýl ovplyvnili médiá, celebrity, informácie zvonka. Aj bežná komunikácia je zrkadlom toho, čím žijeme, čo počúvame, čo sledujeme. Je jednoducho odrazom mediálnej spoločnosti.

Celé 20. storočie je preniknuté rozvojom masových médií – masmédií. Ide o inštitúcie, ktoré využitím technických prostriedkov šíria informácie veľkému počtu ľudí na veľkom priestore, prípadne do celého sveta. Šíria ich buď okamžite, alebo postupne. Najsilnejším masovým médiom je televízia, rozhlas, periodická tlač a dnes už samozrejme aj internet. Kedysi sa za masové médium považoval film a plagát, ktoré boli v minulosti silným zdrojom

propagandy. Analógiou plagátu sú dnes bilbordy, pretože využívajú kombináciu obrazu a textu a ich miestom šírenia je verejné priestranstvo.¹

Reklama v dnešnej dobe

Rozmach reklamy v posledných desiatich rokoch bol taký prudký a rýchly, že sme si to ani neuvedomili. Sme ňou obklopení, či sa nám to páči alebo nie. Ide však o to, ako na ňu zareaguje spoločnosť.

Môžeme sa o tom presvedčiť na vlastnej koži, predovšetkým v období blížiacich sa vianočných sviatkov, keď na nás zo všetkých strán reklama doslova útočí. Rôzne vianočné akcie, cenové trháky, mobilní operátori, ktorí sa predbiehajú v najvýhodnejších cenových ponukách paušálov a pod. Človek hltá reklamu zo všetkých strán, pričom si neuvedomuje jej obrovský vplyv, manipuláciu, ktorou dokáže pôsobiť na jeho život. Dokonca sa ani nezamýšľa nad jej vplyvom. Reklamné letáky, billboardy a iné prvky reklamy každý z nás vníma ako samozrejmu súčasť každodennosti. Všimli sme si, že predvianočná reklama sa postupne posúva už na „*podušičkový čas*“. V uliciach a stánkoch začínajú zaznievať koledy, ktoré sa snažia u ľudí navodiť vianočnú atmosféru a potrebu riešiť všetko, čo s tým súvisí. Človek stráca prehľad a vôbec si neuvedomuje stále väčšiu profanizáciu posolstva, ktoré nám majú Vianoce sprostredkovať. V tejto súvislosti sa dá súhlasiť s týmto výrokom: „*Reklama je obrazom ľudstva, najmä rozvoja tovarovej výroby, obchodu, techniky, ale aj rozvoja jeho myšlienkového sveta.*“²

Môžeme si teda legitímne položiť otázky: Naozaj sme otrokmi médií? Čo nás vedie ku konštatovaniu, že reklamy si kladú za jeden zo svojich cieľov „*zmanipulovať*“ človeka? Dobrým a jasným príkladom sú závažné sumy, ktoré sa do reklamy investujú. Ak už niekto investuje do reklamy, očakáva, aby daná reklama priniesla želaný výsledok. A preto sú v rámci týchto reklám využívané marketingové, psychologické a iné persuazívne metódy. Na ilustráciu uvedieme niekoľko súm, ktoré vynaložili súkromné spoločnosti na prezentáciu svojich produktov.

Televízia Markíza v rámci svojich predchádzajúcich ročníkov megaprojektu „*Slovensko a Česko – Slovensko hľadá SuperStar*“ mala špeciálny cenník, v ktorom sa základná cena za jeden spot pohybovala od 14-tisíc do 16-tisíc eur. Približne 16-tisíc eur stála reklama aj každý deň **po relácii Reflex. Po počasí bola cena za odvysielanie reklamy približne 10-tisíc eur.** Vo verejnoprávnej televízii, ktorá je dotovaná štátom, sa sumy za reklamu pohybovali v roku 2007 v nižších cenových hladinách. Ráno to bolo **od 400 eur** a v prime-

¹ Porov. MISTRÍK, E.: *Umenie a kultúra pre 2. ročník gymnázií*. Prievidza : EDUCO. 2009. s. 71.

² PRACHÁR, J.: *Princípy a technika reklamy*. 1. vyd. Bratislava : ALFA, vydavateľstvo technickej a ekonomickej literatúry, 1982, s. 20.

time približne 3,5-tisíc eur. Pred seriálom **Dr. House**sa platilo za odvysielanie reklamy cca 2,3-tisíc eur a pred seriálom **Klinika Grace** 3-tisíc eur. **Televízia JOJ** začínala ranné reklamy od 800 eur a vrchol bol okolo 9-tisíc eur pred športovými správami alebo športovými prenosmi Ligy majstrov. **Mojsejovci**pýtali pred ich kontroverznou reláciou cca 8-tisíc eur za odvysielanie jedného spotu. Pred **C.S.I. Miami** sa platilo tiež cca 8-tisíc eur a pred **C.S.I. New York** cca 7-tisíc eur. V televízii **TA3** je cena reklamy najlacnejšia. Delí sa na jednotlivé pásma a záleží od času vysielania. **Prvé reklamné pásmo** má cenu cca 500 eur a čas okolo **hlavných správ je cca 1500 eur za spot**.³V roku 2009 boli zaznamenané reklamné výdavky v celkovej hodnote 1,1 mld. eur. V porovnaní s rokom 2008, kedy reklamné výdavky dosiahli 1,7 mld. eur, to predstavuje pokles až o 35,3%.⁴

*TOP 5 produktových kategórií zadávajúcich reklamu
do všetkých médií v roku 2009*

	TOP 5 produktových kategórií	Suma v eurách
1	Telekomunikačné služby	112 313 093
2	Autá	80 196 296
3	Banky	72 632 673
4	Masmédiá	54 498 597
5	Detergenty	50 382 799

Toto nás iba utvrdzuje v tom, že ak firma investuje len do odvysielania reklamy takéto sumy peňazí, musí si byť istá, že jej to prinesie úžitok. Preto sa neváhajú použiť nielen tradičné marketingové techniky, ale aj tvrdo manipulačné, ktoré majú v konečnom dôsledku za následok závislosť buď na produkte (vtedy zohrávajú médiá úlohu manipulačného nástroja), alebo závislosť na samotnom médiu (keď ide o médium ako cieľ manipulácie).

³ Porov. PETRUŠ, L.: Hudba akomanipulatívny prvok v reklame. In: *Teologické súvislostimedialnej problematiky v katechéze*. Prešov : GTF, 2009. s. 202 – 203.

⁴ TNS SLOVAKIA: *V minulom roku bolo v slovenských televíziách odvysielaných viac ako 637 tisíc reklám*. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=&id=322> (15.02.2011); TNS SLOVAKIA: *Najdrahšiaminuloročnátelevízna reklama stála 46 800,- eur*. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=2010&id=299> (15.02.2011).

*Pomer výdavkov na reklamu v jednotlivých druhoch médií
v rokoch 2008 a 2012 v eurách*

Média	2008	2009	2010	2011	2012
tv	1 346 020 167	750 741 550	464 489 898	549 121 002	632 458 681
print	190 332 062	182 901 108	188 973 894	173 380 793	168 673 587
outdoor	76 597 680	7 731 823	80 745 173	76 907 603	75 012 619
rádio	70 404 321	78 535 072	85 049 843	76 693 589	81 179 634
kino	2 168 445	2 584 113	3 083 535	3 179 545	4 240 835
SPOLU	1 685 522 675	1 092 493 666	822 342 343	879 282 532	961 565 356

Média	Medziročná zmena			
	2009	2010	2011	2012
tv	-44,23%	-38,13%	18,22%	15,18%
print	-3,90%	3,32%	-8,25%	-2,71%
outdoor	1,48%	3,88%	-4,75%	-2,46%
rádio	11,55%	8,30%	-9,83%	5,85%
kino	19,17%	19,33%	3,11%	33,38%
SPOLU	-35,18%	-24,73%	6,92%	9,36%

Reklama v slovenských televíziách v roku 2010

Spoločnosť TNS Slovakia vykonala v rokoch 2008 – 2010 okrem iného aj niekoľko výskumov v oblasti médií. Podľa nich v roku 2010 odvysielali slovenské celoštátne televízie viac ako 637-tisíc reklamných spotov. Slovenského diváka tak vystavili reklamnému posolstvu na viac ako 4000 hodín, čo je takmer 5 a pol mesiaca.

Podľa monitoringu TNS Slovakia preinvestovali zadávatelia reklám v televíziách viac ako 460 mil. eur. Tento údaj však vychádza z oficiálnych cien a nezohľadňuje žiadne zľavy či bonusy. Televízie mohli podľa zákona odvysielat takmer 8500 hodín reklamného vysielania. Z monitoringu teda vyplýva, že zadávatelia využili menej ako 50 % reklamného času vo vysielaní slovenských televíznych staníc.

Percentuálny podiel predaného reklamného priestoru v slovenských televíziách

Stanica	% predaného rekl. priestoru	Stanica	% predaného rekl. priestoru
TV JOJ	60,9 %	TA3	27,4 %
TV MARKÍZA	53,4 %	JEDNOTKA	65,6 %
TV DOMA	48,2 %	DVOJKA	65,4 %
TV JOJ PLUS	38,1 %	TROJKA	83,4 %

Najviac reklám odvysielali televízie v utorok 23. novembra 2010, spolu 2522 spotov. V tento deň vysielala v *primetime* verejnoprávna Jednotka zápas Ligy majstrov, v ktorom si zmeral sily MŠK Žilina s Chelsea FC. Markíza v tom čase vysielala Ordináciu v ružovej záhrade a JOJ-ka Panelák. Najdlhší reklamný blok trval 11 a pol minúty, počas ktorých televízia JOJ Plus odvysielala 33 spotov. Tento blok bol vysielaný 24. novembra 2010 počas jednej z epizód „30 prípadov majora Zemana“. Najviac divákov si pozrelo spot na kampaň ČSOB účet zadarmo odvysielaný na Markíze 21. februára 2010 o 19:23 v reklame počas Televíznych novín. Najdrahší spot v roku 2010 bol najdrahším spotom aj v roku 2009. Kým v roku 2009 bol odvysielaný 31. decembra, v roku 2010 bol odvysielaný 1. januára o 01:11 hod na Markíze. Tento reklamný spot propagoval automobily spoločnosti Renault, trval 90 sekúnd a podľa oficiálnych cenníkových cien stál 46 800,- eur. Druhý najdrahší spot videli diváci 10. októbra 2010 a bol to šesťdesiatsekundový spot na terénny Nissan Juke, ktorý televízia JOJ odvysielala o 19:55 hod. Ak si premietneme tieto sumy do reálneho života, vychádza nám z toho, že spoločnosť Renault vynaložila na reklamu počas dvoch hodín vysielania v celkovej sume: 2 – 3 byty. Čo to znamená? Za 46 800,- eur je možné pri súčasných cenových reláciách kúpiť priamo v meste Prešov jeden dvojizbový byt. V prípade menších miest ako napr. Sabinov, Medzilaborce alebo Michalovce sa jedná o 3 trojizbové byty. Takto sa ukazuje, že technika prezentácie výrobkov musí byť naozaj účinná. V rámci už spomínaného spotu spoločnosti Renault sa prezentoval „*príbeh*“, v ktorom muž prechádzajúci sa okolo auta to auto vôbec nepotrebuje, ani pre rodinu, ani pre priateľov. On ho jednoducho iba chce. Tak sa zmenil postoj ľudského života, z potreby na chcenie. Čo je vlastne obraz čistého konzumizmu.

Reklama v slovenských televíziách v roku 2011

V roku 2011 odvysielali slovenské celoštátne televízie viac ako 651 tisíc reklamných spotov. Slovenského diváka tak vystavili reklamnému posolstvu na takmer 4038 hodín. Medziročne vzrástol počet odvysielaných spotov o 2 percentá, čo predstavuje nárast o 9 hodín vysielania reklamy.

Podľa monitoringu TNS Slovakia preinvestovali zadávatelia v televíziách v roku takmer 550 mil. eur. Objem reklamných výdavkov sa tak medziročne zvýšil o 18 percent. Tento údaj vychádza z oficiálnych cien a nezohľadňuje žiadne zľavy, barte či bonusy. Priemerná dĺžka televízneho spotu bola 22 sekúnd. Najviac využívané boli tradične 30 sekundové spoty, no medziročne ich počet klesol. Naopak, o 21 % stúpol počet odvysielaných 20 sekundových spotov.

Najviac reklám odvysielali televízie v pondelok 5. decembra 2011, spolu 2492 spotov. Najviac reklám v jednom bloku odvysielala TV JOJ a bolo to až

34 spotov v celkovej dĺžke 12 minút. Takýto blok TV JOJ odvysielala 17. a 18. februára 2011 v dopoludňajších hodinách počas repríz seriálu *Profesionáli*. Najviac divákov si pozrelo spot na produkt *Tatra banka Smart Fond* odvysielaný na Jednotke 1. mája 2011 o 20:35 v reklamnom bloku počas zápasu Slovenska s Nemeckom na Majstrovstvách sveta v ľadovom hokeji. Najdrahším spotom roka 2011 bol spot na Coca Colu. Trval 60 sekúnd a odvysielala ho TV JOJ v utorok 15. novembra o 19:57 pred športovým spravodajstvom. Druhý a tretí najdrahší spot videli diváci 30. októbra 2011 v reklamnom bloku počas filmu *Admirál* a boli to 40 sekundové spoty na Nekonečný paušál od Orange a Magio Digitálnu televíziu od Telekomu. Najviac peňazí vložili do reklamy v televízii mobilní operátori na propagáciu kampaní rôznych telekomunikačných služieb. V rebríčku ich nasledujú bankové produkty, autá, lieky a maloobchodné reťazce. Najviac reklamného priestoru využili zadávatelia na stanici JOJ, nasledovala Markíza, Doma a Plus. Päťicu uzatvára televízia TA3 a na chvoste zostávajú verejnoprávne Jednotka a Dvojka.⁵

Reklama v slovenských televíziách v roku 2012

Celoštátne slovenské televízne stanice odvysielali v roku 2012 takmer 769 tisíc spotov v celkovej dĺžke 4 770 hodín. Ak by si ich chcel slovenský divák všetky pozrieť, trvalo by mu to necelých 199 dní. Oproti roku 2011 by mu to zabralo o 18 percent viac času. Podľa monitoringu TNS Slovakia preinvestovali zadávatelia v televíziách v roku 2012 viac ako 632 mil. eur. Objem reklamných výdavkov sa tak medziročne zvýšil o 15 percent. Tento údaj vychádza tiež z oficiálnych cien a nezohľadňuje žiadne zľavy, bartre či bonusy.

Priemerná dĺžka spotu zostáva v porovnaní s rokom 2011 nezmeneaná a to 22 sekúnd. Najčastejšie vysielané boli tradične 30 sekundové spoty a v porovnaní s vývojom v roku 2011 sa v roku 2012 ich počet zvýšil o 19 percent. Najviac reklám odvysielali monitorované celoštátne televízne stanice v piatok 23. novembra 2012, spolu 3 053 spotov. V tento deň v prime time vysielala verejnoprávna Jednotka Legendy popu s Helenou Vondráckovou, stanica Plus vysielala Najväčšie hity Karla Gotta. Markíza ponúkla divákovi Farmu a JOJka Panelák. Najviac reklám v jednom bloku – 32 spotov v celkovej dĺžke 11 minút 59 sekúnd – odvysielala TV JOJ v pondelok 7. mája 2012 popoludní o 14:24 hod. Najviac divákov si pozrelo spot na Orange odvysielaný na Jednotke 20. mája 2012 o 20:32 hod. po druhej tretine finálového zápasu Fínsko – Švédsko na MS v ľadovom hokeji. Najdrahší spot uplynulého roka odvysielala TV JOJ 28. októbra po skončení spravodajských Novín o 19:49 hod. a bol to spot na Renault Clio s dĺžkou 60 sekúnd. Najviac peňazí

⁵ TNS GLOBAL: *Slovenské televízie odvysielali v minulom roku viac ako 651 tisíc reklám*. <http://www.tns-global.sk> (30.06.2013)

investovali do televíznej reklamy zadávateľa z tých istých segmentov ako v roku 2011. Výmena nastala iba na prvej pozícii – lídrom sa stali banky a stavebné sporiteľne, o priečku nižšie sa posunuli mobilní operátori. V rebríčku ich nasledujú autá, lieky a maloobchodné reťazce.⁶

Reklama v slovenských televíziách v roku 2013

Slovenské televízne stanice odvysielali v roku 2013 viac ako 883 tisíc spotov v celkovej dĺžke 5532 hodín. Ak by si ich mal slovenský divák všetky pozrieť, trvalo by mu to 233 a pol dňa, čo by znamenalo o 16 percent viac času ako rok predtým. K tomuto výsledku prispelo aj spustenie nových TV staníc Fooor a WAU v priebehu roka 2013, ktoré samotné odvysielali 462 hodín reklamy. Ak neberieme do úvahy reklamu na novovzniknutých staniaciach Fooor a WAU, odvysielali existujúce stanice v porovnaní s predošlým rokom o 300 hodín reklamy viac (nárast 6 percent).

Podľa monitoringu TNS Slovakia preinvestovali zadávateľa v televíziách v roku 2013 viac ako 709 mil. eur. Objem reklamných výdavkov sa tak medziročne zvýšil o 12 percent. Tento údaj taktiež vychádza z oficiálnych cien a nezohľadňuje žiadne zľavy, bartre či bonusy. Priemerná dĺžka spotu bola 23 sekúnd (22 sekúnd v roku 2012). Najčastejšie vysielané boli tradične 30'' spoty. Ich podiel na celkovom počte odvysielaných spotov zostal medziročne rovnaký (35%), podobne ako v prípade 25'' spotov (29%). Mierne nárast zaznamenali 15'' spoty (+1,3%), 10'' spotov sa odvysielalo o nepatrné 1% menej. Najviac spotov odvysielali monitorované celoštátne televízne stanice v stredu 27. novembra 2013, spolu 3 663 spotov. V tento deň v prime time vysielala verejnoprávna Jednotka zápas Ligy majstrov Bayer Leverkusen – Manchester United, Markíza ponúkla Modré z neba a JOJka Paneľák. Najviac reklám v jednom bloku – 30 spotov v celkovej dĺžke 12 minút – odvysielala TV JOJ v nedeľu 31. marca 2013 večer o 22:24 hod počas filmu Avatar. Najviac divákov si pozrelo 20'' spot Orange odvysielaný na Jednotke 12. mája 2013 o 20:21 hod. počas druhej tretiny zápasu Slovensko – Rusko na MS v ľadovom hokeji. Najdrahší spot uplynulého roka odvysielala TV JOJ v nedeľu 13. októbra počas show Československo má talent o 21:53 hod. a bol to 45'' spot na Nissan Note. Najviac peňazí do televíznej reklamy investovali zadávateľa pôsobiaci v tých istých segmentoch trhu ako v roku 2012. Najviac sa investovalo do reklamy bánk a bankových produktov (vrátane stavebných sporiteľní). O priečku nižšie sú služby mobilných operátorov. Na tretom mieste sú lieky, ktoré si oproti roku 2012 vymenili pozíciu s kategóriou automotive. Automotive sa posunul na štvrté miesto a maloobchodné reťazce uzatvárajú TOP 5 kategórií. Podiel TOP 5 kategórií na celkových reklamných výdavkoch v televízii bol 47 percent.

⁶ TNS GLOBAL: 199 dní televíznej reklamy. <http://www.tns-global.sk> (11.07.2013)

TOP 10 zadávateľov reklamy do televízie v rokoch 2010 – 2013

TOP zadávatelia v roku 2010 v televízii		
	Zadávateľ	Suma v €
1	Slovak Telekom	33 750 453 €
2	Orange	23 729 225 €
3	Henkel	19 723 993 €
4	Unilever	16 529 269 €
5	Procter & Gamble	12 621 930 €
6	Lidl	11 439 264 €
7	Nestlé	10 338 995 €
8	Slovenská sporiteľňa	9 241 736 €
9	L'Oreal	8 773 849 €
10	Telefonica O2	8 026 961 €

TOP zadávatelia v roku 2011 v televízii		
	Zadávateľ	Suma v €
1	Slovak Telekom	33 292 550 €
2	Orange	26 979 577 €
3	Henkel	20 426 309 €
4	Unilever	16 307 037 €
5	Lidl	12 434 901 €
6	L'Oreal	12 397 774 €
7	Nestlé	11 840 613 €
8	Procter & Gamble	10 729 964 €
9	Telefonica Slovakia	10 680 617 €
10	Slovenská sporiteľňa	10 339 418 €

TOP zadávatelia v roku 2012 v televízii		
	Zadávateľ	Suma v €
1	Slovak Telekom	42 394 626 €
2	Orange	38 158 119 €
3	Henkel	20 617 007 €
4	Unilever	20 158 032 €
5	Telefonica Slovakia	18 024 308 €
6	Lidl	16 268 841 €
7	Slovenská sporiteľňa	15 274 969 €
8	Škoda Auto Slovensko	14 258 917 €
9	Nestlé	13 486 707 €
10	Poštová banka	13 073 791 €

TOP zadávateľia v roku 2013 v televízii		
	Zadávateľ	Suma v mil. €
1	Slovak Telekom	43,3
2	Orange	33,6
3	Henkel	25,7
4	Unilever	19,2
5	Telefonica Slovakia	17,9
6	Nestlé	16,7
7	Slovenská sporiteľňa	16,4
8	Lidl	14,7
9	Tesco	13,6
10	Poštová banka	11,9

7

ZÁVER

Treba dodať, že médiá využívajú na manipuláciu s človekom jeho pocity a súkromie. Dokazuje to aj rebríček produktov, s ktorými sa divák najčastejšie v televízii stretáva. Na prvom mieste sú automobily, ďalej nasledujú GSM služby, hypotéky a úvery na bývanie, pracie prostriedky atď. Mobilné siete využívajú spoty typu: „*Bud'te blízko s rodinou...*“, vo vedomí stavu slovenskej spoločnosti, kedy sociologické prieskumy ukazujú na neprítomnosť členov rodín z dôvodu lepších zárobkov v zahraničí. Peniaze sú zároveň neustálym problémom slovenských spotrebiteľov, a preto v reklamnom priestore domína popri mobilných službách, bankový sektor. Tieto fakty si skoro vôbec neuvedomujeme, a pritom na nás mimoriadne pôsobia.

Všetky tieto skutočnosti poukazujú na to, aká nákladná je reklama, a tak je potrebné vnímať aj to, že ak spoločnosti investujú do takej finančne náročnej kampane, očakávajú aj adekvátne výsledky. Preto je nevyhnutné poukazať na manipuláciu a vplyv prostredníctvom médií.

Tie dnes ponúkajú nespočetné zdroje informácií a bezprecedentným spôsobom umožňujú komukoľvek vytvárať správy vo verejnom priestore. Orientácia v tejto obrovskej informačnej mase je čoraz zložitejšia. Pôsobenie médií môže byť pozitívne pre rozvoj osobnosti, ale aj negatívne, mysliac tým na dehonestáciu individuality, potláčanie autority a duchovnej dimenzie človeka.

⁷ TNS SLOVAKIA: *V minulom roku bolo v slovenských televíziách odvysielaných viac ako 637 tisíc reklám.* <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=&id=322> (15.02.2011); TNS SLOVAKIA: *Najdrahšiaminuloročná televízna reklama stála 46 800,- eur.* <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=2010&id=299> (15.02.2011).

Bibliografia

- MISTRÍK, E.: Umenie a kultúra pre 2. ročník gymnázií. Prievidza : EDUCO, 2009.
- PRACHÁR, J.: Princípy a technika reklamy. 1. vyd. Bratislava : ALFA, vydavateľstvo technickej a ekonomickej literatúry, 1982.
- PETRUŠ, L.: Hudba ako manipulatívny prvok v reklame. In: Teologické súvislosti mediálnej problematiky v katechéze. Prešov : GTF, 2009.
- TNS SLOVAKIA: V minulom roku bolo v slovenských televíziách odvysielaných viac ako 637 tisíc reklám. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=&id=322> (15.02.2011).
- TNS SLOVAKIA: Najdrahšia minuloročná televízna reklama stála 46 800,- eur. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=2010&id=299> (15.02.2011).
- TNS GLOBAL: Slovenské televízie odvysielali v minulom roku viac ako 651 tisíc reklám. <http://www.tns-global.sk> (30.06.2013).
- TNS GLOBAL: 199 dní televíznej reklamy. <http://www.tns-global.sk> (11.07.2013).
- TNS SLOVAKIA: V minulom roku bolo v slovenských televíziách odvysielaných viac ako 637 tisíc reklám. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=&id=322> (15.02.2011).
- TNS SLOVAKIA: Najdrahšia minuloročná televízna reklama stála 46 800,- eur. <http://www.tns-global.sk/spravy.php?type=tlacove&archive=2010&id=299>. (15.02.2011).

Svätí ako prostredníci Božích milostí

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: At the time of the Reformation, there is a serious attack on the ancient practice of the Church, which included a prayer to the saints. This practice began to question or even reject the argument that the only mediator between God and men, which is God for people speaks, the Son of God, Jesus Christ. This article explains the Catholic view of the meaning of prayer to the saints and the opposition criticized the Reformation.

Key words: Prayer. Conciliator. Saints. Merits.

Jeden z často citovaných a pripomínaných veršov, s ktorým sa môžeme stretnúť v protestantskom prostredí, je tvrdenie apoštola Pavla v jeho prvom liste Timotejovi, ktorý znie takto: „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš“ (1Tim 2,5). Tento citát býva kladený do rozporu s katolíckou náukou, podľa ktorej býva presväta Bohorodička nazývaná prostrednicou.¹ Rovnako býva tento citát stavaný aj do protikladu s katolíckou praxou, kde úcta k svätým zahŕňa aj modlitby a prosby, s ktorými sa katolícki kresťania obracajú na týchto kresťanov oslávených v nebi, aby za nich orodovali u Boha (DS 1821).

Podľa Obrany Augsburského vierovyznania „keď kráľ určí jedného určitého prímluvcu, nechce, aby mu iní prednášali prosby. Keď teda Kristus bol ustanovený za Prostredníka a najvyššieho Kňaza, načo vyhľadávať iných?“² V obrane Augsburského vierovyznania sa stretávame s tvrdením, že prosba o príhovor svätých smeruje k zatieneniu Kristovho spasiteľného diela. Kresťan sa už neobracia priamo na Krista, ale obracia sa na svätého, aby ho ten uzmiernil svojimi zásluhami s Bohom. To samozrejme vyvoláva predstavu, že svätí sú milosrdnejší, ako samotný Kristus, ktorého Boh ustanovil za uzmierniteľa a príhovorcu.

Protestantské obavy z toho, že zásluhy svätých zatieňujú Kristove zásluhy a akosi účinnejšie uzmiernujú Boha, než to dokážu Kristove záslu-

¹ Porov. KANDERA, P.: *Boh Vykupiteľ*. Košice 1992, s. 227 – 230.

² MELANCHTON, F.: *Obrana Augsburského vierovyznania*. In : *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a.s., 1992, s.129.

hy, vyplývajú z prirodzeno-náboženského chápania vzťahu Boha a človeka, ktorý je silno zakorenený v teológii reformácie. Podľa protestantskej teológie hlavný problém človeka spočíva v tom, že kvôli svojim hriechom žije pod hrozbou aktívneho Božieho hnevu, ktorý je pripravený na základe výmennej spravodlivosti trestať večnou smrťou. Riešenie teda musí spočívať v utíšení Božieho hnevu. Keď sa toto podarí, človek bude žiť pred Bohom v bezpečí. Keďže dobré skutky, ktoré by dokázali urobiť ľudia, aby tak Boha uspokojili, sú príliš málo na utíšenie Božieho hnevu, na scénu vstupuje dokonalý Boží Syn. Melancton predstavuje úlohu Ježiša Krista na tomto svete takýmto spôsobom: „Hnev Boží nemôžeme utíšiť, keď proti nemu stavíme svoje skutky, pretože Kristus je daný za Zmiercu, aby on zmieril Otca.“³ Boží Syn sa postavil na miesto nás, hriešnych ľudí, a Boh vyliat naňho svoj hnev, aby sa uspokojil. Podobné vnímanie môžeme vidieť aj u ďalšieho reformátora Kalvína.⁴

Z takéhoto chápania vyplýva, že Ježiš Kristus svojou smrťou na kríži získal tak veľké zásluhy, že vďaka nim môže utišovať Boží hnev a uzmiernovať ho.⁵ Tieto zásluhy tu hrajú rolu akejsi zmenky, ktorá je Bohu ponúknutá a ten je ochotný ju vyplatiť takým spôsobom, že človeka zahrnie svojou priazňou.⁶ Keďže Kristove zásluhy majú dokonalú a nekonečnú hodnotu, zásluhy svätých v tejto transakcii nemajú miesta. Jednak ich hodnota je veľmi malá a nedostatočná, a jednak spoliehať sa na tieto zásluhy by podľa reformácie znamenalo umenšovať hodnotu Kristovej zásluhy a vyhlasovať jej nedostatočnosť, čo je prakticky v príkrom rozpore s vierou v Krista ako jediného Spasiteľa.

Problémom tohto útoku reformácie na katolícku náuku o príhovore svätých a ich zásluhách je nepochopenie katolíckych pojmov a akými sú zmierenie, či zásluhy svätých. Keďže týmto pojmom dávajú význam podľa svojej prirodzeno-náboženskej schémy, nevyhnutne im z toho musí vyjsť interpretácia kresťanstva, ktorá je evidentne sama sebe protirečiaca a tak neprijateľná.

V prvom rade je potrebné odmietnuť tvrdenie, že vzťah medzi Bohom a človekom po tom, čo človek padol do hriechu, je vzťahom, ktorý je poznačený aktívnym a útočným Božím hnevom, ktorý je potrebné schladiť určitou

³ MELANCHTON, F.: Obrana Augsburgského vierovyznania. In : *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a.s., 1992, s.74.

⁴ Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 207.

⁵ Porov. MELANCHTON, F.: Obrana Augsburgského vierovyznania. In : *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a.s., 1992, s.128

⁶ Porov. SCHMAUS, M.: *Život milosti a Milostiplná*, Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1982, s. 190.

dávkou trestu. Predstava rozhnevaného Boha, ktorý si potrebuje trestom schladiť svoj hnev, pričom je mu v podstate jedno, či potrestaný bude vinný, alebo nevinný, je prakticky pohanská a nemá so spravodlivým Bohom nič spoločné.⁷ Kristus nám predstavil nebeského Otca ako zdroj nezištnej lásky, ktorý miluje aj nepriateľov a nie je závislý od toho, či sa mu od ľudí niečo dostane naspäť. Podobne Kristus predstavuje Boha v podobenstve o dvoch dlžníkoch, ktorí dlhovali svojmu pánovi značnú časť peňazí, a keďže ju nemali z čoho splatiť, jednoducho ju odpustil obidvom (porov. Lk 7,41-42). Pán má podľa spravodlivosti právo odpúšťať bez akejkoľvek náhrady škody aj bez adekvátneho potrestania. Rovnako to veľmi dobre možno vidieť na podobenstve o márnotratnom synovi, ktorý sa vracia k otcovi domov a je prijatý bez toho, aby otec uvažoval o nejakom treste preňho, alebo dokonca o potrestaní niekoho iného namiesto jeho hriešneho syna (porov. Lk 15,11-32). Tento postoj k márnotratnému synovi zjavne charakterizuje otca nie ako nespravodlivého, ale ako dobrého a láskavého, čo sa spravodlivosti nijako neprotiví.

Problémom je taktiež predstava, že by Boh na základe hriechu človeka mohol prejsť zo stavu priazne, do stavu hnevu voči človeku. Zmena stavu u Boha je v rozpore s jeho nemeniteľnosťou, ktorá je potvrdená nie len Svätým písmom (porov. Jk 1,17), ale aj zdravým rozumom, ak Boha definujeme ako dokonalé bytie.⁸ Zmena totiž znamená prijatie alebo ubratie nejakej dokonalosti. K Bohu však žiadna dokonalosť pridaná nemôže byť, pretože je nekonečne dokonalý. Nemôže byť však ani ubratá, lebo by prestal byť nekonečne dokonalý.

Samotná predstava Božieho hnevu ako nejakého útočného násilného citu má teda pôvod v primitívnom pohanstve. V spisoch Svätého písma sa síce môžeme stretnúť s takýmto výrazom, no v súvislosti s poznaním Božej nemeniteľnosti, Božieho charakteru i podstaty hriechu, môžeme povedať, že výraz „Boží hnev“ môžeme chápať len v analogickom zmysle. Ide teda o stav, ktorý sa navonok podobá tomu, akoby sa Boh hneval. V skutočnosti tento „Boží hnev“ je definovaný nemožnosťou Božieho súhlasu s hriechom a teda absolútnym rozporom medzi Bohom a hriechom. Boh je totožný so spravodlivosťou, ktorá je opakom hriechu. Z toho vyplýva, že ak sa nejaký človek obracia k hriechu, zároveň sa odvracia od Boha. Tým stráca Božiu priazeň i Božie požehnanie a zažíva prekliatie, ktoré je charakterizované

⁷ Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 207-208.

⁸ Porov. CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA 1.kapitola, konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborů powszechných, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księga Jezuit, 2005, s. 892. DS 3001.

absenciou užívania si Boha ako zdroja všetkého potrebného k spokojnému životu. Boh teda nijako nezmenil svoj stav a naďalej túži požehnávať človeka, no človek, ktorý sa rozhodol pre hriech, vzdal sa Boha, a tak Boh nemá ako človeka naplniť tým, čo človek potrebuje. Práve táto „absencia Boha“ v osobnom živote človeka, z ktorej vyplýva celé ľudské nešťastie, je tým spomínaným „Božím hnevom“. Boží hnev teda nie je akousi útočnou Božou aktivitou, ale naopak, je to stav človeka, v ktorom je slobodnou vôľou človeka Bohu zabránené, aby sa mohol v plnosti človeku rozdať. Z tohto hľadiska sa ukazuje ako nezmysel, pokúšať sa utišovať Boží hnev. Problémom totiž nie je Božia útočná aktivita, ale odklon človeka od Boha do hriechu. „Utišenie Božieho hnevu“, ak to chceme takto obrazne vyjadriť, nespočíva teda v zmene stavu Boha, ale v zmene stavu človeka, teda v jeho návrate zo stavu „absencie Boha“ do stavu „pobytu v Božom náručí“.

Ak je Boh k človeku priaznivo naklonený aj po hriechu, a nemôže človeka požehnávať len preto, že sa človek od Boha hriechom odvrátil, riešenie nemôže byť v tom, že sa Bohu zaplatí nejakými zásluhami, aby on na oplátku začal byť k človeku priaznivý. Tu totiž neexistuje žiaden problém s Bohom, ktorý by bolo treba riešiť a takýto problém ani existovať nemôže, keďže Boh je nemeniteľný. To nás privádza k otázke, ako potom rozumieť zmyslu Kristových zásluh v zmysle katolíckej teológie.

Apoštol Pavol v Liste Rimanom vysvetľuje, že Boh vo svojej božskej zhovievavosti v minulosti prehliadal predošlé hriechy (porov. Rim 3,25-26). Podobne v Druhom liste Korinťanom píše, že Boh ľuďom nepočítal ich hriechy (porov. 2Kor 5,19). Z toho možno veľmi dobre vidieť, že Boh nemá nijaký problém s minulým hriešnym životom človeka. Nehovorí sa tam o žiadnom nahrádzaní škody Bohu ani o uprosovaní Boha, aby netrestal za minulé hriechy. Boha nezaujíma, kto koľko hriechov urobil a nič ho nenúti aktívne sa za hriechy človeku odplácať nejakým trestom na základe výmennej spravodlivosti. Preto možno povedať, že Boh hriechy v tomto zmysle jednoducho bez všetkého odpúšťa. Veľmi dobre to možno vidieť na podobenstve o dvoch dlžníkoch: „*Keďže nemali skadiaľ dlžobu splatiť, odpustil ju obidvom*“ (Lk 7,42). Takýto pojem odpustenia je však definovaný jednoduchým prepáčením trestu. Hoci takto chápali Božie odpustenie mnohí scholastici, nie je to odpustenie v tom zmysle, ktoré pre nás získal Kristus.⁹

Podstatné je totiž to, v akom stave sa človek nachádza. Či je to stav stožnenia sa s hriechom, kedy človek v hriechu zotrúva, alebo je to stav spravodlivosti, kedy žije človek v súlade a spoločenstve s Bohom. Práve toto aktuálne zotrúvanie v hriešnom stave spôsobuje, rozpor medzi Bohom a človekom, kedy Boh nemá ako požehnávať hriešneho človeka, čo človek

⁹ Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teológie II, Vtělení Slova*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 214.

samozrejme prežíva ako preklatie a v analogickom zmysle ako „odplatu za hriech“ (porov. Rim 6,23). Vďaka Kristovi sa však takýto hriešny človek môže dostať z hriešneho stavu do stavu spravodlivosti a tak do stavu mieru s Bohom, kedy sa Boh môže človeku rozdať a človek si Boha môže užívať. Práve toto vyslobodenie z hriešneho stavu a nadobudnutie reálnej schopnosti žiť bez hriechu môžeme v tom pravom a omnoho hlbšom zmysle nazvať Božím odpustením hriechov.¹⁰

Ak človek prejde zo stavu hriešnosti do stavu spravodlivosti a v tomto stave zotrúva, jeho stav sa definitívne spečatí a stane sa večným užívaním si plnej blaženosti v spoločenstve s Bohom. Vo vyjadreniach Magistéria Cirkvi sa objavuje tvrdenie, že Kristus nám toto odpustenie, prechod do spravodlivosti a večný život zaslúžil. Podľa Tridentského koncilu je Ježiš záslužnou príčinou ospravodlivenia¹¹ a spravodlivosť môže získať výlučne ten, komu boli udelené zásluhy utrpenia Ježiša Krista.¹²

Výraz „zásluha“ je prepožičaný z profánneho života a znamená konanie, ktoré má určitú hodnotu v tom zmysle, že podľa výmennej spravodlivosti mu zodpovedá nárok na primeranú odmenu. Prakticky sa jedná o prácu, ktorej zodpovedá spravodlivý nárok na adekvátnu výplatu. Doslovné chápanie zásluhy v soteriológii zvádza k predstave, že Kristus svojim životom, utrpením a smrťou s nebeským Otcom obchodoval a prakticky kúpil od neho pre ľudí schopnosť žiť spravodlivo a sväto. Otca by takáto predstava stavala do role Boha, ktorý nechce ľuďom dať schopnosť dostať sa do neba, kým nedostane zaplatené, čo nás opäť privádza k predstave pohanského božstva, ktoré trpí akýmsi nedostatkom a ten je možné uspokojiť pohľadom na krv svojho syna. Zjavne musíme doslovné chápanie zásluhy v teológii odmietnuť a nahradiť ho chápaním v analogickom zmysle.

Musíme mať na pamäti, že nebeský Otec je neustále priaznivo naklonený k ľudstvu a spolu so Synom je zajedno v zámere ľudí zachrániť. Keďže záchrana človeka spočíva v jeho prevedení zo stavu hriešnosti do stavu spravodlivosti, Boh sa rozhodol pre konkrétny spôsob, ako tento prechod človeka zrealizovať. Tým spôsobom je vtelenie Božieho Syna, ktorý na zemi prežil spravodlivý život, ktorého dokonalosť sa prejavila v poslušnosti až na smrť na kríži. Tým, že sa Kristus ako človek z toho, čo vytrpel, naučil

¹⁰ Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 214.

¹¹ Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 7. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 296. DS 1529.

¹² Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 7. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 296. DS 1530.

poslušnosti, môže zo svojich schopností rozdávať ľuďom, ktorí by vlastnými silami takúto poslušnosť a spravodlivosť nikdy nedosiahli (porov. Hebr 5,8-9). Je teda zjavné, že Kristus svojou poslušnosťou až na smrť nám získal a vydobyl schopnosť žiť spravodlivo a sväto, čo je v pravom zmysle odpustením hriechov a podstatou stavu večného života v nebi. Ak teda chceme hovoriť o Kristovej zásluhe, nevyhnutne musíme mať na mysli Kristovo dieło, ktoré sa na zásluhu podobá nie v tom, že nám kúpilo, či zarobilo odpustenie hriechov a večný život, ale že nám ich získalo a umožnilo dosiahnuť.

Ježiš Kristus uschopňuje človeka žiť spravodlivo a sväto na princípe účasti človeka na živote Kristovho tajomného tela. Tým, že sa človek v krste vzdáva svojho hriešneho života, zaštepuje sa do Krista a tak získava účasť na Kristovom živote i na jeho schopnostiach. Tridentský koncil doslova zdôrazňuje, že „sám Ježiš Kristus neprestajne vlieva do ospravedlivených svoju silu ako hlava do údov (Ef 4,15) a ako vinič do ratolestí (Jn 15,5). Táto sila ich diela vždy predchádza, sprevádza a nasleduje.“¹³ Tak je úplne zrejmé, že Kristovu zásluhnú činnosť, ktorou je prežitie bezhriešneho života a následné umožnenie tohto života žiť ľuďom, je absolútne nemožné ani napodobniť, ani nahradiť dielom akéhokoľvek obyčajného človeka. Preto zásluhy Bohorodičky a ostatných svätých nemôžu ani nahradiť, ani zatieniť Kristove zásluhy, ba je zrejmé, že ich zásluhy musia byť úplne iného druhu, ako sú Kristove zásluhy.

Potom, čo sa človek vzdal svojho hriešneho spôsobu života a naštepením sa na Krista získal Kristove schopnosti žiť spravodlivo, Tridentský koncil pripomína, že prijatá spravodlivosť sa uchováva a vzrastá dobrými skutkami a človek si nimi zasluhuje rozmnoženie milosti, večný život a zväčšenie jeho slávy, ak sa len spravodlivosti napokon nezriekne a neodmietne ju.¹⁴

Ak koncil hovorí, že si človek týmito skutkami zasluhuje večný život, zjavne to nemôže byť myslené obchodníckym spôsobom, akoby človek ponúkal Bohu dobré skutky a Boh na oplátku dával by človeku večný život ako adekvátnu náhradu.¹⁵ Ide totiž o skutky ospravedliveného človeka, teda o človeka účastnom na Kristovom živote. Všetky tieto skutky teda vykonáva samotný Kristus prostredníctvom ospravedliveného kresťana, ktorý je jeho ratolesťou a dáva sa mu k dispozícii. Človek sa preto nemôže pred Bohom

¹³ DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 16. kapitola, dekrét Tridentského koncilu, in : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005, s. 308. DS 1546.

¹⁴ Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 24. a 32. kánon, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005, s. 316,318. DS 1574, 1582.

¹⁵ Porov. SCHMAUS, M.: *Život milosti a Milostiplná*, Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1982, s.190.

chváliť takýmito skutkami, akoby boli čisto jeho vlastným produktom, ktorý ponúka Bohu ako akúsi zmenku (porov. 1Kor 1,31; 4,7; Ef 2,8-9).

Termín „zásluha“ nachádzajúci sa v dokumentoch magistéria nevyhnutne treba chápať v analogickom zmysle. Ak vylúčime možnosť, že dobré skutky sú akýmsi druhom práce, ktorá si vyžaduje od Boha spravodlivú výplatu, neznamená to, že dobré skutky, ktoré vykonáva človek Kristovou mocou, nezohrávajú pri získaní večného života žiadnu úlohu. Dobré skutky ospravedliveného konané Kristovou mocou spôsobujú čoraz väčšiu disponovanosť človeka žiť pod Božou vládou. To, že človek dokáže konať dobré skutky, znamená, že dokáže žiť v Božom kráľovstve a dokáže sa vyhnúť posmrtnej sankcii. V tomto zmysle možno teda povedať, že dobrými skutkami si človek získava večný život v nebi, a teda „zasluhuje“ si ho.

Samotné záslužné skutky nijako nepresvedčajú Boha, aby predsa len prijal človeka do neba, akoby Boh váhal koho prijať a koho nie, a na základe skutkov, prípadne ich dostatočného množstva, by si vyberal, koho spasí. Je zrejmé, že Boh sám pre seba naše skutky nijako nepotrebuje. Boh však túži spasiť každého človeka (porov. 1Tim 2,3-4), túži ho obdarovať svojou láskou vo svojom kráľovstve, a to môže urobiť len vtedy, ak je človek schopný v jeho kráľovstve, teda pod jeho vládou, žiť. Vďaka týmto skutkom sa môže človek v spravodlivosti utvrdzovať, aby tak napokon mohla dorásť až k úplnej dokonalosti. Tieto skutky si teda „zasluhujú odmenu“ nie na základe výmennej spravodlivosti, či obchodného vzťahu s Bohom, ale na základe skutočnosti, že disponujú človeka k tomu, aby ho Kristus svojim životom mohol v konečnom dôsledku priviesť do stavu absolútnej bezhriešnosti, čo je prakticky totožné so stavom absolútneho súladu s Bohom a stavom večnej blaženosti.

Na základe tejto katolíckej teológie možno skonštatovať, že čím viac urobí človek záslužných skutkov, teda čím viac nechá vo svojom živote pôsobiť a konať Krista, tým viac je schopnejší plniť Božiu vôľu, utvrdzuje a upevňuje sa v spravodlivom živote a tým viac si ho Boh môže použiť pre svoje diela. Toto je podstatný fakt, ktorý treba vziať do úvahy, ak chceme správnym spôsobom porozumieť úlohe Bohorodičky a svätých vo forme prostredníctva.

Z bežnej skúsenosti možno veľmi jasne vybadať, že Boh mnohokrát nepožehnáva človeka priamo, ale preukazuje mu svoju lásku a požehnanie prostredníctvom stvorení. Preto skôr, ako stvoril človeka, stvoril najprv raj, aby stvorené veci na tomto svete boli znakom a svedectvom jeho lásky k človeku. Najvyšší stupeň v tejto hierarchii stvorení tvoria ľudia. Aj oni sú daní človeku ako prostriedky Božej lásky. Keď príde na svet človek, nerozdáva sa mu Boh vo všetkom priamo. Boh dieťa priamo neoblieka, nevodí do školy, nevzdeláva ho, nevychováva, nekrmí ho, ale všetky tieto veci zabezpečuje

tak, že novorodencovi dá do daru rodičov, a tých obdarí schopnosťami, aby mohli všetky tieto skutky lásky prejať dieťaťu. Podobne to býva i v staršom veku, keď Boh prejavuje lásku človeku cez jeho priateľov, kolegov, rodinné, farské, či susedské spoločenstvo, alebo cez manželského partnera. Je len samozrejmé, že čím viac títo rodičia, priatelia či manželia sú odovzdaní do Božej vôle a čím viac prúdi do ich duše Kristov život s jeho schopnosťami, tým viac si ich Boh môže použiť, aby prostredníctvom nich prejavoval lásku konkrétnemu človeku.

Stojí za úvahu, prečo Boh neudeľuje svoje dary vždy priamo, ale používa na to prostredníkov. Odpoveď je vcelku jednoduchá. Boh nestvoril človeka do pozície individualistu, ale do pozície rodinnej bytosti. Nebo je totiž rodinným spoločenstvom vzájomne sa milujúcich ľudí, a nie množinou individualistov, ktorí sa o nikoho nezaujímajú a celá ich vzťahovosť je sploštená do relácia „ja a Boh“. Vzťah k Bohu je na prvom mieste nevyhnutný, no hneď druhé najdôležitejšie prikázanie hovorí: „Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého“ (Mt 22,39). Aby vôbec mohla láska medzi ľuďmi rásť, je nevyhnutné, aby u človeka existovala možnosť konať nejaké skutky lásky druhému človeku. Ak by Boh priamo dával človeku všetko, čo potrebuje a čo ho teší, ak by to bol priamo on, kto by dieťa obliekal, krmil, vychovával, vzdelával, rodičia by nemali žiadnu možnosť dieťaťu poslúžiť a tak mu preukazovať lásku. A tak je prirodzené a Bohom ustanovené, že keď je dieťa hladné, nespolieha sa na to, že Boh mu priamo dá chlieb, ale ide za rodičmi, ktorí sú Bohom vystrojení schopnosťami, aby dokázali dieťa nakrmiť a tak mu prejať lásku. Práve vďaka tomu, že Boh na prejavy svojej lásky a svojho požehnania používa ľudí, ktorých vystrojí patričnou schopnosťou, môžu títo ľudia neodmietajúť Božie povolanie k službe učiť sa prejavovať lásku druhým ľuďom a tak rásť v schopnosti žiť nebeským milujúcim spôsobom.

Ako to býva s prejavovaním lásky na materiálnej úrovni, podobne je to aj na duchovnej úrovni. Už od apoštolov je známa prax Cirkvi, podľa ktorej si ľudia môžu vzájomne pomáhať modlitbou. Jakub vo svojom liste vyzýva kresťanov, aby sa modlili jeden za druhého (porov. Jk 5,16), apoštol Pavol prosí Kolosanov i Solúnčanov, aby sa zaňho modlili, aby sa Pánovo slovo šírilo (porov. Kol 4,3; 1Sol 5,25; 2Sol 3,1), dokonca čarodejník Šimon prosil apoštolov, aby sa zaňho modlili, aby ho nepostihlo nešťastie, ktoré si za svoje hriechy zaslúži (porov. Sk 8,24). Takáto prax nás však privádza do rozporu z už spomínanou námietkou z Obrany Augsburského vyznania: „keď kráľ určí jedného určitého prímluvcu, nechce, aby mu iní prednášali prosby. Keď teda Kristus bol ustanovený za Prostredníka a najvyššieho Kňaza, načo vyhľadávať iných?“¹⁶ Zjavne však už z apoštolských čias pochádza „vyhľa-

¹⁶ MELANCHTON, F.: Obrana Augsburského vierovyznania. In : *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a.s., 1992, s.129.

dávanie iných prímluvcov“, ktorí Bohu prednášajú prosby a zmysel toho je podobný, ako pri preukazovaní materiálnych dobier ľuďmi. Boh iste nepotrebuje, aby mu niekto vysvetľoval, aké dobro má udeliť konkrétnemu človeku. Isté to sám najlepšie vie, no predsa mnohokrát neudeľuje tieto dobrá priamo, ale na príhovor človeka, ktorý sa za svojho blížneho modlí. Tým umožňuje modliacemu sa rásť v schopnosti preukazovať lásku a rovnako obdarovaný sa môže utvrdzovať v tom, že žije v spoločenstve s človekom, ktorý ho má rád. Takto rastie vzťah lásky nielen medzi Bohom a človekom, ale aj medzi ľuďmi navzájom. Z prvokresťanskej praxe a rovnako i zo Svätého písma možno teda usúdiť, že Boh nie len že neodmieta, ale priamo vyžaduje, aby sme sa vzájomne za seba k nemu modlili a tak aby sme boli prostredníkmi udeľovania Božích milostí.

Už vyššie sme spomenuli, že čím viac sa človek dáva Bohu k dispozícii, tým viac si Boh môže takýmto človekom poslužiť. Znamená to, že čím viac nechá človek v sebe pôsobiť Boží život, ktorý sa vykazuje záslužnými skutkami, tým viac Božích darov môže prostredníctvom takéhoto človeka prúdiť na ostatných ľudí. Tento princíp platí aj pre modlitbu príhovoru za druhého človeka. Jakub vo svojom liste to vyjadruje takto: „Modlite sa jeden za druhého, aby ste ozdraveli. Lebo veľa zmôže naliehavá modlitba spravodlivého“ (Jk 5,16). Tento fakt nevyhnutne smeruje k vyjasneniu a legitimizácii chápania oslávených kresťanov v nebi ako orodovníkov.

Práve svätí, ktorí už v plnosti prežívajú spoločenstvo s Bohom, sú najdokonalejšie disponovaní k tomu, aby boli odovzdaní do Božej vôle, a tak ich modlitba za ľudí, ktorí žijú je nepochybne širokou bránou Božích milostí, ktoré chce Boh ľuďom na zemi udeliť. Kresťania, ktorí si užívajú hlboké spoločenstvo s Bohom v nebi, dorástli do tohto hlbokého vzťahu lásky k Bohu vďaka skutkom, ktoré boli počas ich pozemského života realizáciou Božieho života v ich duši, a ktoré Cirkev nazýva záslužnými skutkami. Preto možno v týchto skutkoch vidieť poklad, ktorý umožňuje svätým teraz čo najhlbšie spoločenstvo s Bohom a čo najplnšiu odovzdanosť do jeho vôle, a tak vďaka tomuto pokladu, ktorý ich disponoval k svätému stavu môžu čo najúčinnnejšie modlitbou slúžiť Bohu, aby Boh prostredníctvom ich modlitby rozdával svoje požehnanie. V tomto zmysle poklad záslužných skutkov svätých spôsobuje množstvo Božieho požehnania pre ľudí žijúcich na tejto zemi.

Bolo by síce možné uvažovať nad tým, či sa majú za seba modliť len ľudia žijúci na tejto zemi, alebo tento princíp platí aj na svätých, ktorí sú už oslávení v nebi. Ak však vezmeme do úvahy, že Boh používa ľudí ako prostredníkov udeľovania svojich milostí, aby tým budoval vzájomnú lásku medzi ľuďmi, zdá sa ako nezmyselné, aby z tohto spoločenstva lásky boli svätí vylúčení, alebo aby medzi oslávenou a putujúcou Cirkvou bola

postavená nejaká bariéra. Cirkev je jedno spoločenstvo, ktoré potrebuje rásť vo vzájomnej láske, a tak nemožno povedať, že láska ľudí, ktorí ešte žijú na tomto, svete nepotrebuje rásť k tým, ktorí sú už v nebi. Práve vedomím, že nebo obývajú kresťania, ktorí sa aktívne zúčastňujú na udeľovaní Božích darov žijúcim ľuďom, môžu sa kresťania na zemi utvrdzovať v láske k tým, ktorí ich predišli do večnosti a v tejto láske k nim rásť.

Určitou námietkou proti modlitbám k svätým, ktorí sú žiadaní o príhovor, býva tvrdenie, že takýto rozhovor s kresťanom, ktorý už opustil tento svet, je fakticky rozprávanie sa s mŕtvym, v čom možno vidieť praktiky špiritizmu. Špiritizmus je však v protiklade s kresťanskou morálkou a tak je v kresťanskej praxi nepripustný. Z toho by mal vyplývať záver, že modlitba k svätým nemá miesto v kresťanstve. Tu je však potrebné skonštatovať, že špiritizmus je určitým druhom mágie a podstata mágie spočíva v tom, že sa človek pokúša použiť duchovné mocnosti pre realizovanie vlastnej vôle. Modlitba sa podstatne odlišuje od mágie práve tým, že jej cieľom je odovzdať sa do Božej vôle. Prosby predkladané v modlitbách majú ambíciu byť vždy v súlade s Božou vôľou, a ak by človek v nevedomosti žiadal v modlitbe niečo, čo v skutočnosti v súlade s Božou vôľou nie je, praje si, aby mu to Boh neudelil. Ak človek smeruje svoju modlitbu k svätému, nežiada ho o to, aby posluhoval pri plnení jeho vôle, ale žiada ho, aby sa zaňho modlil k Bohu, aby ho ten uschopnil čo najlepšie plniť Božiu vôľu. Takáto prax v žiadnom prípade nemôže byť chápaná ako špiritizmus, ktorý je s kresťanstvom nezlučiteľný.

Napokon teda ostáva pôvodná otázka, ako možno hovoriť v kresťanstve o množstve prostredníkov, ktorí svojou modlitbou prispievajú k spásu ľudí, keď apoštol Pavol výslovne tvrdí, že „jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš“ (1Tim 2,5)? Problémom tejto námietky je, že Pavlov text nebýva citovaný v celku. Jeho celá výpoveď totiž znie takto: „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých, ako svedectvo v pravom čase“ (1Tim 2,6). Ak teda hovoríme o prostredníkovi, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých, takýto prostredník je skutočne len jeden a ním je Ježiš Kristus. Z vyššie uvedeného je zrejmé, že svätí, či na zemi žijúci modliaci sa ľudia za iných, sú prostredníkmi úplne iného druhu. Nevydávajú seba samých ako výkupné, ale svojou dobrotou a modlitbou sa natoľko odovzdávajú do Božej vôle, aby sa stali čo najúčinnnejším nástrojom, prostredníctvom ktorého sa môže realizovať Kristovo spasiteľné dielo v ľuďoch, ktorí sa ešte potrebujú vyslobodzovať zo svojej hriešnosti.

Bibliografia

- SV. PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA, konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitio-num et Declarationum*. Freiburg Br. 1965.
- KANDERA, P.: *Boh Vykupitel'*. Košice 1992.
- MELANCHTON, F.: Obrana Augsburského vierovyznania. In : *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, a.s., 1992.
- NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha: Krystal OP, 2007.
- SCHMAUS, M.: *Život milosti a Milostiplná*, Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1982.

Komunikácia Boha s človekom v homílii

LUBOMÍR PETRÍK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The author gave the lecture The communication of God with man in the homily on interdisciplinary conference of the Slovak Society for Catholic Theology, which theme was „Long ago, at many times and in many ways, God spoke to our fathers“ – Interdisciplinary perspectives on the communication of revelation. Conference was held on 16 January 2014 at the Greek-Catholic Theological Faculty of the University of Prešov in Prešov. The author proves that God speaks with man in the homily through the kerygma which has to be noticeable in homily. He invites priests – preachers to be friends of the God's people. Expression of this should also be the homiletic practice. He offers three dimensions and three depths of homily.

Key words: The Homily. The Kerygma. God's love. Priest. Preacher. Personal pastoral care. Transmission of the faith.

Úvod

Sv. apoštol Pavol v Liste Rimanom píše: „*Teda viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo*“ (Rim 10, 17). V slovenskom vydání Nového zákona s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie¹ je táto, pre homiletiku taká závažná veta, preložená takto: „*Viera sa teda rodí z počúvania a počúvanie z Kristovho slova.*“ Takýto preklad vernejšie zodpovedá gréckemu textu a má ešte väčšiu výpovednú hodnotu. Upriamuje našu pozornosť viac na aktivitu Boha, ktorý hovorí, kým od nás sa očakáva počúvanie. Zároveň jasnejšie hovorí o súvisi medzi počúvaním Božieho slova a zrodom viery. Slovo *hlásanie* viac poukazuje na kazateľa. Ale ktorýkoľvek kazateľ, aby mohol kázať, najprv musí počúvať. Nie je možné kázať homíliu, ak najprv sám kazateľ nie je zachytený Božím slovom, ktoré k nemu prehovorilo a on ho vypočul a prijal.

Homília – vrchol ohlasovania

Keď sa v roku 2008 konala Biskupská synoda o Božom slove, v poslanstve synodálnych otcov je uvedené aj to, že základným poslaním Cirkvi je ohlasovanie – evanjelizácia, „no vrcholom ohlasovania je homília, ktorá je aj

¹ *Nový zákon s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008.

dnes pre mnohých kresťanov hlavným momentom stretnutia s Božím slovom.“²

Svätý Otec František v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* pozýva Boží ľud k obnove dôvery v také kázanie, ktoré sa zakladá „na presvedčení, že sám Boh sa túži priblížiť k ľuďom prostredníctvom kazateľa a prejavuje svoju moc skrze ľudské slovo.“³ V tomto kontexte ďalej učí, že „homília prekonáva každú katechézu, pretože je najvyšším momentom dialógu medzi Bohom a jeho ľudom, ktorý predchádza sviatostnému prijímaniu. Homília je pokračovaním v dialógu medzi Pánom a jeho ľudom.“⁴

Kerygma je živý Ježiš Kristus

Keďže sa naša téma týka komunikácie Boha s človekom v homílii, nevieme si predstaviť uvažovať v nej o niečom inom ako o kerygmatickej homílii. Veľakrát sú kazatelia v pokušení myslieť si, že v chráme majú pred sebou veriacich ľudí, ktorí potrebujú už iba zdokonalenie vo viere. Toto je veľmi nebezpečný východiskový bod pre kazateľa. Ak si myslí, že tých, ktorým káže, stačí už len zdokonaľovať vo viere, môže veľmi rýchlo zabudnúť na ohlasovanie kerygmy. Podobne aj vtedy, keď vychádza z toho, že tí, ktorí sú v chráme, majú iba tradičnú vieru, a to až natoľko, že je nemožné ich viesť k obráteniu. Obidve východiská sú nesprávne.

Svätý Otec František v spomínanej exhortácii, ktorá je v podstate celá kerygmatická, doslova píše, že kerygma sa netýka len prvého ohlasovania v misiách, keď niekto je pohanom, alebo je bez akejkoľvek viery a je nutné mu ohlásiť kerygmu – ukrižovaného a vzkrieseného Pána. Prvé ohlasovanie nie je časovo prvé, že je na začiatku a keď zaznie, potom sa už možno venovať špekulovaniu, či filozoficko-teologicko-dogmatickým debatám: „Keď hovoríme, že toto ohlasovanie je «prvé», neznamená to, že stojí na začiatku a potom sa naň zabudne alebo že je možné ho nahradiť inými obsahmi, ktoré ho prevyšujú. Je prvým v kvalitatívnom zmysle, pretože je hlavným ohlasovaním, teda tým, ktoré treba vždy znovu rozličnými spôsobmi počúvať a stále nanovo ohlasovať.“⁵ Ďalej zdôrazňuje, že sa tak má diať vo všetkých etapách a vo všetkých situáciách. Kerygmatické ohlasovanie je teda prin-

² BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia Dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, čl. 7.

³ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete. Trnava : SSV, 2014, čl. 136.

⁴ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete. Trnava : SSV, 2014, čl. 137.

⁵ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete. Trnava : SSV, 2014, čl. 164.

cipiálne prvým ohlasovaním a musí zaznieť v každej homílii. František sa v *Evangelii gaudium* vo veľa článkoch venuje homílii. Minimálne pre homiletika je to oslovujúce, pretože pápež vidí homíliu ako ničím iným nenahraditeľnú súčasť novej evanjelizácie. Evidentne dáva najavo, že homíliu vníma ako vynikajúcu príležitosť, kedy kňaz môže dať priestor Bohu, aby On hovoril k svojmu ľudu. To sa uskutočňuje v kerygme.

Slovo *kerygma* sa zvyčajne prekladá ako ohlasovanie, evanjelizácia, radostná zvesť. Tieto preklady sú síce pravdivé, ale zároveň svojou opisnosťou aj zavádzajúce. Preto sa javí ako vhodnejšie toto slovo nechať aj v slovenčine v gréckom znení, lebo je ho veľmi ťažké preložiť. Svojím prekladom veľa stráca zo svojej podstaty, resp. zo svojho významu. Kerygma je predovšetkým sám ukrižovaný a vzkriesený Ježiš Kristus. Cirkev slovami Benedikta XVI. učí: „Veď slovo, ktoré ohlasujeme a počúvame, je Slovo, ktoré sa stalo telom (porov. Jn 1, 14) a má vnútorný vzťah k osobe Krista a sviatostnej podobe jeho prítomnosti. Kristus nehovorí v minulosti, ale v našej prítomnosti, tak ako je aj prítomný v liturgickej činnosti.“⁶

Sv. Pavol píše: „*Lebo keď svet v Božej múdrosti nepoznal svojou múdrosťou Boha, zapáchalo sa Bohu spasíť veriacich bláznovstvom ohlasovania*“ (1 Kor 1, 21). V gréckom texte však nie je uvedené bláznovstvom ohlasovania, ale bláznovstvom kerygmy: „*επειδη γαρ εν τη σοφια του θεου ουκ εγνω ο κοσμος δια της σοφιας τον θεον ευδοκησεν ο θεος δια της μωριας του κηρυγματος σωσαι τους πιστευοντας.*“ Teda sv. Pavol hovorí o bláznovstve tajomstva Božej lásky, ktorá sa nám zjavila v Kristovi. *Kerygma* je naozaj slovo, ktoré potrebujeme v rámci novej evanjelizácie a v rámci obnovy kerygmatickej homílie nanovo objaviť. Nová evanjelizácia nie je mysliteľná bez znovuobjavenia kerygmy.

Kerygma v Starom zákone

Kerygma je viditeľná už v Starom zákone. V Deuteronomíu čítame: „*Môj otec bol blúdiaci Aramejčan, potom v malom počte zostúpil do Egypta a býval tam; a vzrástol na veľmi veľký, silný a početný národ. Ale Egypťania nás trápili, prenasledovali a kládli na nás ťažké bremená. My sme volali k Pánovi, Bohu našich otcov, ktorý nás vypočul a obrátil svoj zrak na naše poníženie, na náš trud a na našu úzkosť, Pán nás silnou rukou a vystretým ramenom za veľkého strachu, znamení a zázrakov vyviedol z Egypta a doviedol nás na toto miesto, a dal nám krajinu, oplývajúcu mliekom a medom*“ (Dt 26, 5 – 9).

⁶ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 45.

Tomuto textu, ktorý je pravdepodobne jedným z najstarších zápiskov Starého zákona⁷ – patrí k najstaršiemu jadru dejín Izraela, – sa zvykne hovoriť historické vyznanie viery, historické krédo a v Novom zákone mu zodpovedá kerygma.⁸ Preto sa môžeme stretnúť aj s pomenovaním uvedeného starozákonného historického vyznania viery ako kerygmy Starého zákona. Patrí aj medzi najstaršie časti *Hagady* – rozprávania spojeného s odovzdávaním viery v rodinách Izraela.⁹ Uvedený text z *Deuteronomia* nie je len informáciou, ale správou, ba udalosťou, ktorá je od najstarších čias súčasťou kultu a od ktorej sa odvíjajú ďalšie udalosti viery Izraela. Obzvlášť *Šema Izrael* – לארשי עמם (Dt 6, 4).

V tomto kontexte nemôžeme prehliadnúť ani slová z knihy *Genezis*, ktorým hovoríme prvá blahozvešť, *protoevanjelium*: „Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu a ty mu zraníš päť“ (Gn 3, 15). Svätí Otcovia a exegeti vedení sv. Pavlom (Rim 16, 20) vykladajú toto slovo vzťahujúc ho na Ježiša Krista. On zvíťazil svojou smrťou nad diablom (porov. KKC 411).¹⁰ V bežne zaužívanom pomenovaní tohto textu *protoevanjelium* a v tom, čo so sebou prináša, sa skrýva kerygma, lebo evanjelium je Ježiš Kristus. Mohli by sme v podstate hovoriť o *protokerygme*.

Kerygma má teda svoj vývoj, ktorý súvisí s dejinami spásy. Samozrejme nie v tom zmysle, žeby sa vyvíjalo Božie slovo vo svojej podstate, alebo žeby sa azda vyvíjal sám Boh, ale v zmysle prípravy Božieho ľudu, aby v plnosti času sa Božie slovo mohlo stať telom (porov. Gal 4, 4). Michael Schmaus odvolávajúc sa na List Hebrejom 1, 1n hovorí, že Božie slovo bolo vyslovované v mnohých stupňoch a že boli celé dlhé obdobia Božieho mlčania. Teda Boh sa prihovárал v priebehu dejín vždy s určitou intenzitou, „až kým sa dosiahla plnosť jeho zjavenia v Ježišovi Kristovi.“¹¹ Jasne túto skutočnosť pomenoval Druhý vatikánsky koncil, ktorý o starozákonnom pláne spásy hovorí, že „bol zameraný predovšetkým na to, aby pripravil, prorocky predpovedal (porov. Lk 24, 44; Jn 5, 39; 1 Pt 1, 10) a v rozličných predob-

⁷ Aj keď knihu Deuteronomium, ktorá vznikala etapovite, môžeme datovať až do VII. storočia pred Kristom, vďaka analýze možno povedať, že uvedený text je oveľa starší. Čo sa týka formulácie pochádza určite už z XI. storočia pred Kristom, ale čo sa týka obsahu, je ešte starší. Porov. Škola kresťanskej viery 2. <http://www.slideshare.net/rkrett/skola-krestanskej-viery-2> (14.08.2013).

⁸ Porov. 02. *Vyprávění – kerygma*. <http://www.pastorace.cz/Knihovna/02-Vypraveni-kerygma.html> (14.08.2013).

⁹ Porov. MÁTEL, A.: *Pesach, Pascha a Posledná večera*. Lúčky : Alija, 2008, s. 126.

¹⁰ Porov. *Sväté pismo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 1998, s. 48. Poznámka ku Gn 3, 15.

¹¹ Porov. SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, s. 80.

razoch naznačil príchod Krista, Vykupiteľa sveta, a jeho mesiášskeho kráľovstva (porov. 1 Kor 10, 11). Teda knihy Starého zákona, primerane stavu ľudstva v časoch, ktoré predchádzali vykúpeniu uskutočnenému Kristom, všetkým dávajú poznať Boha a človeka, ale aj akým spôsobom spravodlivý a milosrdný Boh zaobchodí s ľuďmi“ (DV 15). „Boh, ktorý inšpiroval knihy obidvoch zákonov a je ich pôvodcom, múdro zariadil, že v Starom zákone sa skrýva Nový a v Novom zákone sa odhaľuje Starý. Lebo i keď Kristus uzavrel novú zmluvu vo svojej krvi (porov. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), predsa knihy Starého zákona, ktoré boli vcelku prevzaté do ohlasovania evanjelia, nadobúdajú a prejavujú svoj plný zmysel v Novom zákone (porov. Mt 5, 17; Lk 24, 27; Rim 16, 25 – 26; 2 Kor 3, 14 – 16), a ten zas objasňujú a vysvetľujú“ (DV 16).

O kerygme teda možno povedať, že patrila k procesu odovzdávania viery už v starozákonnom čase. Veď aj v Starom zákone platilo to, čo neskôr zapíše sv. Pavol, že viera je z počutia slova živého Boha, toho Slova, ktoré je od počiatku. Prípadná námietka, že o kerygme nemožno hovoriť v Starom zákone, pretože v jej jadre je Ježiš Kristus, sa stráca vo chvíli, keď si uvedomíme, že Ježiš Kristus – Mesiáš – je hlavnou postavou celých dejín spásy – v Starom zákone v očakávaní a v predobrazoch a v Novom zákone v ich naplnení. Ježiš Kristus je naplnením tejto kerygmy, tohto historického kréda, lebo v ňom – vo svojom jednorodenom Synovi – Boh v plnosti vystrel svoje mocné rameno a previedol človeka zo smrti do života. Teda, keď hovoríme o kerygme v čase Starého zákona, stále ju vnímame v kontexte Ježiša Krista. Podľa Schmausa má Starý zákon za cieľ sprítomniť v ľudských dejinách predjestvujúce Božie slovo. Je výhľadom na deň Jahveho (Iz 2, 12; 49, 8; Joel 2, 1; Mal 3, 2), keď sa sám Boh zjaví v ľudských dejinách ako konajúci subjekt. „V Ježišovi Kristovi sa Božie slovo prejavuje nielen ako dejinná pôsobiacia sila, ale ako osobná skutočnosť v dejinách. [...] Nový zákon predpokladá to chápanie Božieho slova, ktoré sa rozvíjalo v Starom zákone, preberá ho a rozvádza ďalej.“¹² Teda ak mali ľudia Starého zákona uveriť, museli počuť Boha.

Origenes na tom, že Ježiš Kristus je skrytým spôsobom prítomný v Starom zákone, postavil exegézu biblických textov. Ježiš Kristus je podľa neho živým jednotiacim prvkom medzi oboma zmluvami. Už v Starom zákone teda vidíme kerygmu. Môžeme to povedať jednou vetou – kerygma je mocný zásah Boha, zásah mocného Božieho ramena do života Božieho ľudu, do života konkrétnych ľudí, jednotlivcov, ale aj do života vyvoleného národa ako celku. Naplno sa toto mocné rameno prejaví nakoniec v plnosti časov v Ježišovi Kristovi, v jeho paschálnom tajomstve. Keď kazateľ stojí na ambo-

¹² SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, s. 95.

ne a ohlasuje kerygmatickú homíliu, podobá sa anjelovi, ktorý z odvaleného kameňa prázdneho hrobu oznámil ženám: „*Vy sa nebojte!*“ (Mt 28, 5). „*Prečo hľadáte živého medzi mŕtvymi? Niet ho tu. Vstal z mŕtvych*“ (Lk 24, 5 – 6). „*Ide pred vami do Galiley. Tam ho uvidíte.*“ (Mk 16, 8).

Znázornenie kerygmy pomocou liturgie

Ponúkam duchovný obraz z byzantského chrámu a byzantskej liturgie, na ktorom chcem ukázať hlbokú symboliku. Dovoľm si však poznamenať, že viac ako o objektívnu symboliku, ide skôr o symboliku subjektívnu.¹³ Na kráľovských dverách ikonostasu sa nachádza ikona Zvestovania Presvätej Bohorodičky, ktoré je kerygmou, pretože je to vtelenie Božieho Syna. Keď sa kráľovské dvere otvoria, na apside svätyne sa nachádza Oranta – modliaca sa Bohorodička s Ježišom vo svojom živote. Ponúka sa tu hlboký obraz duchovnej púte, ktorý sprevádza Kristovho učeníka pri liturgickom slávení. Ohlasuje sa mu najprv Božie slovo – kerygma, ktorej keď uverí, v jeho živote sa táto kerygma zviditeľní. Ježiš Kristus sa stane v jeho živote skutočnosťou, živou realitou. Je to v podstate vyjadrené aj liturgicky v malom vchode, keď Kristus v evanjeliu pozýva vstúpiť s ním do nového života.¹⁴ Liturgia katechumenov počúvajúcich Božie slovo ich pozýva k viere. Duchovná púť od počúvania slova cez jeho prijatie až po zrod viery je vyjadrená aj prechodom cez kráľovské dvere, nielen fyzicky pri malom vchode, čo konkrétne robí duchovenstvo, ale aj duchovne pri celom liturgickom slávení, v ktorom sa liturgia katechumenov – liturgia slova deje v podstate pred ikonostasom a liturgia verných – liturgia Eucharistie za ikonostasom. Ukazuje sa tu povznesenie človeka do nového života s Bohom, do jeho kráľovstva, ktoré svätyňa predstavuje. Všetci sme pozvaní byť novým stvorením v Kristovi, ktorým je *par excellence* Panna Mária. V jej živote vidíme Ježiša Krista. K tomu je pozvaný každý kresťan. K tomu má smerovať každá jedna homília.

¹³ O určitom nebezpečenstve symboliky v byzantskej liturgike, ako sa vysvetľuje v mnohých komentároch byzantskej liturgie, hovorí Alexander Schmemmann, ktorý kriticky poukazuje na ilustratívny symbolizmus. Porov. MOJZEŠ, M.: *Božia činnosť – podstata liturgie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 45 – 50.

¹⁴ Pôvodný význam malého vchodu naznačuje Modlitba malého vchodu, v ktorej sa napr. nič nehovorí o začiatku verejného účinkovania Ježiša Krista, pretože sa ju modlil konštantinopolský patriarcha pred vstupom do Chrámu Božej Múdrosti. Spolu s ním tam stál a prechádzal tými istými dverami aj byzantský cisár. Porov. MOJZEŠ, M.: *Božia činnosť – podstata liturgie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 47 – 48.

Neporozumenie kerygmy

Kňazi, ktorí sme homiletiku študovali u profesora Jozefa Vrabľeca, sme ho možno nie celkom správne pochopili, keď pod kerygmou rozumieme iba jednu krátku časť na začiatku jadra homílie, a to po pútavom úvode – antropologickej indukcií. Napriek tomu, že prof. Vrablec hovoril o kerygme jasne ako o podstatnej zložke homílie¹⁵ a že didaskália, parakléza a mystagógia prehľbujú kerygmu,¹⁶ predsa možno konštatovať neporozumenie tohto jeho učenia. Niektorí kazatelia dnes naozaj chápu kerygmu iba v noe-tickom zmysle, že je to jedna myšlienka, veta či udalosť, ktorú vyberáme z evanjelia a krátko ju na začiatku jadra homílie spomenieme, informujeme o nej poslucháčov. V ďalších častiach homílie sa už veľakrát kerygma stráca a na jej miesto nastupujú filozoficko-teologicko-spoločenské úvahy kazateľa, ľudská múdrosť namiesto Božej múdrosti, a čo je najhoršie, napriek jasnému učeniu prof. Vrabľeca ešte aj dnes niektorí duchovní moralizujú.¹⁷ Hlásajú *imperatív etického zaangažovania pred indikatívom spásy*.¹⁸ Profesor Vrablec hovorí, že veľa kazateľov kladie do popredia požiadavky a zákazy, a to až tak, že poslucháči potom nadobúdajú dojem, akoby Ježišovo poslanstvo bolo iba o príkazoch a zákazoch. „Až na druhom alebo treťom mieste alebo dokonca až v poslednej vete kázne sa spomenie aj Božia ponuka spásy. Ale tá sa iba spomenie. Hoci práve o ňu by bol u poslucháčov najväčší záujem.“¹⁹ Koľkokrát sa aj v súčasných homíliách zdôrazňuje, že sa musíme snažiť milovať Pána Boha, a to bez toho, aby sme najprv zdôrazňovali, že Boh je prvý, ktorý miluje nás. Kde sa dnes ľudia dozvedia o Božej láske, ak nie v homíliách? Kto má priam v „popise práce“ ohlasovať radostnú zvesť, ak nie kňaz? Homília má vysvetľovať Božie slovo, ale nie odtrhnúť to od kerygmy. Tú treba vysvetľovať. Podľa prof. Vrabľeca v homílii nikdy nesmie chýbať kerygmatický prvok, čiže radostná zvesť pre poslucháča, že Boh ho miluje. Skôr sa homília podľa neho obíde bez didaskálie, čiže bez náukového prvku. Tiež hovorí, že kerygma musí byť východiskom a svet-

¹⁵ Porov. VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : 1990, s. 18 – 19.

Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38.

¹⁶ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38, 48.

¹⁷ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 143 – 144.

¹⁸ Porov. BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 10.

¹⁹ VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 143.

lom pre paraklézu.²⁰ Prof. Jozef Vrablec síce hovoril aj o tom, že homília je ohybná,²¹ teda niekedy v nej možno dať dôraz na kerygmu a homília sa stane kerygmatickou, inokedy na didaskáliu, aby homília bola katechetická, alebo na paraklézu, či mystagógiu, ale vždy ide o prehĺbenie kerygmy, teda tá ako podstatná súčasť homílie stále zostáva červenou niťou každej homílie.

Počas homílie kazateľ nemôže uhášať kerygmu svojou múdrosťou, ale naopak, dáva jej príležitosť, aby sa mohla rozozvučať – aby mohol hovoriť Ježiš Kristus. Aby sa tak mohlo stať, potrebuje byť vzdelaný a sčítaný, ale nie preto, aby táto múdrosť zažiarila ako reflektor nasmerovaný na neho, ale na Ježiša Krista.

Homília bez kerygmy teda neexistuje. Nie je možná bez ohlásenia Božej lásky, jeho milosrdenstva, bez pravdy, že Ježiš Kristus je Pán a v ňom je vyriešený život človeka, On je skutočne odpoveďou na všetky otázky, On je riešením všetkých problémov.

Povzbudenie ku kerygmatickému ohlasovaniu

Keď študujeme teológiu Benedikta XVI., čítame jeho diela a počúvali sme jeho homílie a katechézy, nemôžeme sa ubrániť presvedčeniu, že nás pozyva k obnovenému kerygmatickému ohlasovaniu ukrižovaného a vzkrieseného Krista. Celá jeho teológia a ohlasovateľská služba je výsostne kerygmatická, teda kristologická.

Keď počúvame Svätého Otca Františka a čítame jeho dokumenty nadobúdame rovnaké presvedčenie. Nielen v exhortácii, v ktorej píše, že „pravá evanjelizácia nie je možná «bez otvoreného ohlasovania, že Ježiš je Pán»“,²² ale napríklad aj v interview šéfredaktorovi talianskeho jezuitskeho časopisu *La Civiltà Cattolica* povedal o dnešnom kázaní, že krásna homília, pravá homília, musí začínať prvou zvesťou, zvestovaním spásy. Nie je nič pevnejšie, hlbšie a istejšie než táto zvesť. Potom je potrebná katechéza. A nakoniec možno vyvodiť aj morálne konzekvencie. Zvesť zachraňujúcej Božej lásky však predchádza morálnu aj náboženskú záväznosť. Dnes sa občas zdá, že prevažuje obrátené poradie, hovorí pápež. Homília je skúšobným kameňom kalibrácie blízkosti a schopnosti stretnutia pastiera s jeho ľudom, pretože, kto káže, musí poznať srdce svojho spoločenstva, aby hľadal, kde je živá a vrúcna túžba po Bohu. Evanjeliové poslanstvo teda nemôže byť redukované len na niektoré, hoci dôležité aspekty, ktoré samy o sebe nezjavujú jadro

²⁰ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 38.

²¹ Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, s. 45 – 47.

²² FRANTIŠEK: *Evangélii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, čl. 110.

Ježišovho učenia. Na inom mieste tohto rozhovoru hovorí, že najdôležitejšia je prvá zvesť: „Ježiš Kristus ťa spasil!“ a že služobníci Cirkvi musia byť predovšetkým služobníkmi milosrdenstva.²³

Keď čítame knihy pápežského kazateľa Raniera Cantalamessu alebo počúvame jeho homílie, rozjímania a katechézy, tiež vidíme, že cesta Cirkvi dnes a v budúcnosti sa musí uberať týmto smerom. Napríklad jeho homílie v Bazilike sv. Petra na Veľký piatok sú jasným kerygmatickým ohlasovaním. On hovorí: „Svet potrebuje veriť v Božiu lásku. Je preto potrebné vrátiť sa k ohlasovaniu evanjelia o Božej láske v Ježišovi Kristovi. Ak to neurobíme, sme tí ľudia, ktorí ukrývajú lampu pod mericu. Okrádame svet o jeho najintímnejšie očakávanie. Iní sa vo svete podieľajú spolu s kresťanmi na hlásaní sociálnej spravodlivosti a rešpektovania človeka, ale nikto – vravím nikto – ani medzi filozofmi, ani medzi náboženstvami nehovorí človeku, že ho Boh miluje a že ho miluje ako prvý.“²⁴ Pred týmito citovanými slovami hovorí o viere na základe úžasu a obdivu nad Božou láskou a kladie priam provokatívnu otázku: „Naozaj veríme, že nás Boh miluje?“ Ďalej hovorí, že si vzal k srdcu výzvu proroka Izaiáša: „*Potešujte, potešujte môj ľud, vraví váš Boh. Hovorte k srdcu Jeruzalema a volajte mu, že sa skončilo jeho otroctvo*“ (Iz 40, 1 – 2). A potom uvádza slová ženícha, ktorými sa obracia na svoju Cirkev: „*Hor' sa, priateľka moja, krásava moja, a pod'! Lebo, hľa, už je po zime, dážď prestal, pomínul! Kvieťa sa kľúje po kraji, nadišiel spevu čas*“ (Pies 2, 10 – 12).²⁵

Ak chceme naozaj obnoviť našu dôveru v to, že v homílii hovorí Boh, nutne potrebujeme obnoviť kerygmatické ohlasovanie. Kňaz nemá moc dať vieru, ale Boh, ktorý hovorí v kerygme, môže a chce človeku darovať vieru.

Zviditeľnenie kerygmy

Sv. Pavol píše o viere z počúvania. Kerygma privádzajúca k zrodu živej viery sa však spája nielen s ohlásením a počutím, ale aj s videním. Je to veľmi dôležitý, a pritom často opomínaný rozmer kerygmatického ohlasovania.

Slovo sa vtelením stalo nielen počuteľným, ale aj viditeľným. Hoci pre slovo je vo všeobecnosti viac typická počuteľnosť ako viditeľnosť, vtelené Slovo živého Boha sa od ostatných slov odlišuje práve aj tým, že je zároveň počuteľné aj viditeľné.²⁶ Téma počutia a videnia je veľmi široká a dá sa

²³ Porov. Rozhovor s pápežom Františkom pro časopis *Civiltà Cattolica*. <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/rozhovor-s-papezem-frantiskem-pro-casopis-civilt-cattolica/> (30.09.2013).

²⁴ CANTALAMESSA, R.: *My ohlasujeme ukrižovaného Krista. Rozjímania na Veľký piatok v Bazilike svätého Petra*. Bratislava : Serafín, 2005, s. 25.

²⁵ Porov. CANTALAMESSA, R.: *My ohlasujeme ukrižovaného Krista. Rozjímania na Veľký piatok v Bazilike svätého Petra*. Bratislava : Serafín, 2005, s. 24, 26.

²⁶ Porov. SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, s. 62.

o nej uvažovať z rôznych hľadísk. Napríklad veľmi hlboko tieto skutočnosti rozoberá kardinál Tomáš Špidlík, keď sa práve v tomto kontexte venuje teológii sv. Gregora Naziánskeho. Prichádza k záveru, že *theoria* a *praxis* u sv. Gregora Naziánskeho sú vyjadrením dvoch tendencií ako dvoch motívov jedinej hudobnej symfónie, ktoré majú nakoniec splynúť v dokonalej harmónii.²⁷ Aj Michael Schmaus, keď sa zaoberá počutím a videním Slova, hovorí, že v budúcom završení počutie a videnie splynú v jedno.²⁸ Keď Boh hovorí, zároveň koná. „Slovo zjavenia a zjavené udalosti tvoria jeden nerozlučný celok.“²⁹ Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est* hovorí, že „najhlbšou podstatou Cirkvi sú jej tri úlohy: ohlasovanie Božieho slova (kerygma-martyria), vysluhovanie sviatostí (leiturgia), služba lásky (diakonia). Tieto úlohy sa navzájom podmieňujú a nemôžu byť od seba oddelené.“³⁰ V týchto troch úlohách je evidentné prepojenie s kerygmou, ktorá je už vo svojej podstate spojená so svedectvom, a konaním dobra. Tu už nemáme do činenia iba s ľudskosťou a láskou pri ohlasovaní, v našom prípade pri ohlasovaní homílie, ale so skutočnou praxou Božej lásky, ktorá keď je ohlásená, chce byť aj uskutočnená. Presvedčivosť kerygmy rastie s viditeľnosťou toho, že ona je účinnou silou v živote ohlasovateľa a tých, ktorí jej už uverili. Jednoducho, neexistuje kresťan bez toho, aby nevidel iného kresťana, aby nevidel zrealizovanú kerygmu, živého vzkrieseného Ježiša Krista v živote kresťanov, v živote svojich rodičov, kazateľa, tých, ktorí mu ohlasujú kerygmu. Aby videl – ako to hovorí Benedikt XVI. –, že to slovo, ktoré sa ohlasuje, nie je iba informatívne, ale je performatívne, teda že je to účinná moc, účinná sila, ktorá sa realizuje, ak jej človek uverí.³¹

Kerygmu môže v skutočnosti ohlasovať iba ten, kto je svedkom jej životaschopnosti a pravdivosti vo svojom živote, kto zakúsil, že Ježiš je Pán.³² Kerygma nie je ideológia, ale spásna moc. Človek, ktorý je pozvaný skrze kerygmu uveriť Božej láske, potrebuje vidieť znamenia, že je to pravda, že sa to naozaj môže stať. Aj Božie slovo potvrdzuje tento fakt: „*Oni sa rozišli a všade kázali. Pán im pomáhal a ich slová potvrdzoval znameniami, ktoré ich spre-vádzali*“ (Mk 16, 20). Na prvom mieste nám napadne, že znamenia sú fyzické

²⁷ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2010, s. 244.

²⁸ Porov. SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, s. 64.

²⁹ SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, s. 27.

³⁰ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s. r. o., 2006, čl. 25.

³¹ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský. 1. diel. Od krstu v Jordáne po premenenie*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 64.

³² Porov. KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 104.

zázraky. Boh môže a aj často sprevádza ohlasovanie takýmito znameniami. Ale ešte oveľa viac v týchto slovách ide o morálny zázrak, ktorým je spoločenstvo tých, ktorí uverili kerygme a žijú v jednote a v láske, a to napriek rôznym rozdielom. Ten, kto počúva kerygmu, potrebuje vidieť Kristových učeníkov, ktorí sa milujú a sú v jednote. Najväčším znamením dnes nie je uzdravenie chorého – aj keď to je veľké znamenie –, pretože stále sa vynoria rôzne protiargumenty, napr. čo keď ide o podvod, nevidel som to na vlastné oči, čo keď to bol iba výsledok davovej psychózy, čo keď sa choroba opäť vráti a pod. Ale keď ľudia tohto sveta uvidia kresťanov, ktorí sa milujú v rozmere kríža, ktorí sú ochotní slúžiť, nepohoršujú sa na hriechoch iných, ale ich milujú takých, akí sú, keď ich navštívi utrpenie, nerobia Bohu výčitky, keď urobia nesprávny krok, je im to úprimne ľúto a sú schopní prosiť odpustenie od tých, ku ktorým sa nezachovali s láskou, keď vidia ľudia tohto sveta tieto znaky lásky a jednoty Kristových učeníkov, to v nich minimálne spôsobuje otázky, ako je to možné, kto im dáva takúto silu. Takto môžu uvidieť Ježiša Krista v jeho mystickom tele – v spoločenstve Cirkvi. Preto aj kerygma v homílii nie je nejaký individualistický počin kňaza – kazateľa, ale je úkonom spoločenstva, pretože sa nevymedzuje iba hlásaním a počúvaním, ale aj videním ako mocne Boh koná. Kerygma nemôže byť vytrhnutá z kontextu života. Kerygma nie je statická skutočnosť, ale má svoju dynamiku preto, lebo je totožná s Ježišom Kristom, ktorý je živý a tu a teraz sprítomňuje svoju lásku, ktorou nás zachránil.

Kerygma sa vždy spája s anamnézou, aby ten, kto ju počúva uvidel Boha, ktorý nemlčí, ale mocne koná v udalostiach jeho života. Preto kerygma privádza tých, ktorí jej uverili, k svedectvu života, nie ku katechizmovým poučkám, či definíciám. „Dnešný človek počúva radšej svedkov než učiteľov, a tých počúva len vtedy, ak sú zároveň svedkami.“³³

Tento krátky pohľad na vzťah počúvania a videnia v súvislosti s kerygmou zakončíme pohľadom na sv. apoštola Jána, ktorý sám viackrát o sebe píše, ako o učeníkovi, ktorého Pán miloval. Zaiste tak robí nie preto, aby sa vyvyšoval nad ostatných, pretože Ježiš rovnako miloval aj ich, ale preto, aby sme videli, že uveril Božej láske, a to zmenilo jeho život. Práve tohto učeníka vidíme v jednej situácii, keď už po Ježišovom vzkriesení ako prvý spozná Ježiša. Ráno, po neúspešnom nočnom rybolove Ježiš stál na brehu; ale učeníci nevedeli, že je to On. Na jeho pokyn chytili 153 rýb. „Učeník, ktorého Ježiš miloval, povedal Petrovi: «To je Pán.» Len čo Šimon Peter počul, že je to Pán, pripásal si šaty – bol totiž nahý – a skočil do mora“ (Jn 21, 7). Všetci videli a počuli Ježiša, ale iba Ján ho spoznal. Podobne aj dnes Ježiš stojí blízko, hovorí a koná, ale často ani samotní učeníci – kresťania ho v skutočnosti nespoznávajú v Božom slove, vo sviatostiach, v zhromaždení Cirkvi, v blíž-

³³ PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi*. Trnava : SSV, 1999, čl. 41.

nych, v udalostiach života a v rôznych znameniach ich osobných dejín, ale aj dejín sveta. Preto Pán posielal prorokov, aby čítali znamenia čias. Sú to predovšetkým svätci. Na prvom mieste tí, ktorých svätosť Cirkev potvrdila blahorečením a svätorečením. Avšak nielen tí, ale aj ostatní, ktorí sú nezaslúžene, z Božej milosti vyvolení pre ohlasovanie. Sú to mnohí muži a ženy, ktorí zakúsili, že ich Boh miluje, a preto nemôžu mlčať. Obzvlášť si Pán pre túto službu vyvolil tých, ktorých povolal, aby boli presbytermi. Zaiste je to predovšetkým Svätý Otec a biskupi, ale aj každý kňaz. Kňazi majú aj tú možnosť, ktorú laici nemajú – ohlasovať každý deň kerygmu v homílii. Ak kňaz vo svojom živote zakúsi, že Boh sa nad ním zmiloval, môže byť podobný apoštolovi Jánovi a iným vždy aktuálne skrze kerygmu ukázať na Ježiša Krista – *To je Pán!*

„Božia láska k nám sa prejavila v tom, že Boh poslal svojho jednorodeného Syna na svet, aby sme skrze neho mali život. Láska je v tom, že nie my sme milovali Boha, ale že on miloval nás a poslal svojho Syna ako zmiernu obeť za naše hriechy“ (1 Jn 4, 9 – 10). „My milujeme, pretože on prvý miloval nás“ (1 Jn 4, 19).

Tri rozmery a tri hĺbky homílie

Na základe toho všetkého môžeme vidieť tri rozmery a tri hĺbky homílie dnes. Na prvom mieste musí obsahovať kerygmu ako radostnú správu, ktorá nielenže môže zmeniť život, dať svetlo a teplo, ale ona privádza k zdrodu viery. Teda homília musí byť kerygmatická. Ďalej je to nutnosť seriózne, aktualizovane na súčasnosť a konkrétny život človeka vysvetľovať túto ohlásenú kerygmu, teda Božie slovo, ktoré človeku dáva správnu interpretáciu života. To je to, čo profesor Vrablec na základe hlavne cirkevných Otcov a francúzskych autorov nazval didaskáliou. Avšak vysvetľovanie kerygmy nemôže byť čistou exegézou. Niekedy kňazi majú tendenciu mudrovať, lebo sa istým spôsobom „vyžívajú“ v exegéze. Ale keď nezaznie aplikácia, teda prenos kerygmy do života poslucháčov homílie, potom ide iba o plané mudrovanie a špekulovanie. To má mať priestor na vedeckej konferencii, tam má svoje opodstatnené miesto a je zmysluplné, ale nie v homílii. A po tretie je dnes nutnou súčasťou homiletickej činnosti ľudskosť, teda ľudský prístup kazateľa v homílii i mimo nej – rozmer ľudskosti, a to nielen v rovine formálnej, ale predovšetkým v tom, aby kňaz nebol vzdialený problémom súčasného človeka, aby kerygmu neohlasoval arogantne, nevšímavo, bez potrebnej dávky pokory. Pápež František hovorí o tom, že niekedy katolícki kresťania, aj kňazi, vystupujú ako vlastníci pravdy, ale v negatívnom zmysle. Preto uvádza, že „viera nie je neúprosná, ale rastie v spoložití, ktoré má v úcte druhého. Veriaci nie je arogantný. Naopak, pravda ho činí pokorným, uvedomuje si, že nie sme vlastníkami pravdy, ale skôr ona objíma a vlastní nás. Istota viery nás nerobí ani strnulými, ale dáva nás

do pohybu a umožňuje svedectvo a dialóg so všetkými.³⁴ Kňaz teda nemôže vystupovať ani v homílii v takom zmysle, že „ja viem ako to je, a vy to buď takto prijmete, alebo potom je to váš problém.“ Tento rozmer ľudskosti a milosrdenstva však nestačí v desiatich či pätnástich minútach homílie, ale je potrebný v celej pastoračnej praxi a v živote kňaza.

Dnes už neobstoí pastorácia, ktorú by sme mohli nazvať oficiálnou (úradnou). Ľudia majú uvedené, kedy sú úradné hodiny, kedy je aká náuka, kedy sú sväté liturgie, koľko mesiacov trvá príprava na krst, koľko na sobáš, kedy sa možno najneskôr prihlásiť, kedy, kde, prípadne na akom telefónnom čísle je možné nahlásiť pohreb, a pod. Toto už dnes neobstoí. Dnes je potrebná osobná pastorácia, z tváre do tváre. V Gréckokatolíckej cirkvi si to uvedomujeme možno trochu viac, pretože sme menšinová cirkev. A tak už viacerí kňazi začínajú svoju energiu vkladať napríklad do veľmi živého osobného kontaktu s veriacimi. Napríklad už nehovoria a nepraktizujú iba vzdialenú a bezprostrednú prípravu na sviatosť manželstva, ale už realizujú aj permanentnú prípravu, ktorá nasleduje po sobáši. Už pred sobášom sa dohodnú na neformálnom stretnutí niekedy po svadbe. Nemusi to byť hneď, ale po nejakom čase. Dnes sa kňaz potrebuje stať priateľom Božieho ľudu. K tomu mu pomáha osobná pastorácia. Teda nie byť na prvom mieste manažérom, vedúcim, vodcom, ale sprievodcom a priateľom ľudí.

S tým súvisia akoby tri hĺbky súčasnej homílie, ktoré kazateľovi pomôžu zostať vo vyššie uvedených troch rozmeroch. Na prvom mieste je to Božie slovo a liturgia, potom učenie cirkevných Otcov (aj apoštolských Otcov a cirkevných spisovateľov, ale aj učiteľov Cirkvi a svätcov), a nakoniec dokumenty Cirkvi a pápežov, ktoré je nutné čítať a meditovať, aby mohli byť súčasťou ohlasovania. Dnes v homíliách chýba vysvetľovanie Božieho slova pomocou toho, ako ho vysvetľovali cirkevní Otcovia, aj cirkevní spisovatelia a svätci. Benedikt XVI. v *Sacramentum caritatis* poýva kazateľov objaviť Katechizmus Katolíckej cirkvi,³⁵ v ktorom je všetko zrozumiteľne vysvetlené, a preto to možno využiť hlavne v didaskálii, ale aj v mystagógii. Napríklad je v ňom veľa hlbokých citátov cirkevných Otcov a tiež svätcov a svätíc.

Tieto tri rozmery a tri hĺbky možno jednoducho zhrnúť do slov: pravda a láska. Tie musia byť súčasťou homiletickej činnosti dnes a v budúcnosti. Pravda o Bohu, že je milosrdný Otec. A pravda o tom, že sme hriešnici. Láska nie v tom zmysle, že kňaz bude hovoriť nejakým jemným tónom v homílii, ani nie v tom zmysle, že Božiemu ľudu nebude prízvukovať aj povinnosti, alebo, že bude stále hovoriť iba o tom, že Boh ich miluje. Ide o to, aby poslucháči homílie mohli cítiť, že sa im prihovára nie administrátor, ale

³⁴ FRANTIŠEK: *Lumen fidei. Encyklika o svetle viere*. Trnava : SSV, 2013, čl. 34.

³⁵ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

nebeský Otec skrze svojho Syna Ježiša Krista v Duchu Svätom, Boh, ktorý miluje. To musí byť citeľné v homílii. Toto je kerygmatický rozmer homílie, že Boh je láska, ale veľmi konkrétna do života človeka, do jeho pochybení, pádov, ťažkostí, starostí a trápení.

Boh nás miluje ako prvý

Homília je integrálnou súčasťou liturgie a tá je kerygmou. Celá anafora a v nej hlavne anamnéza je spomienkou na veľké Božie skutky, ktoré Boh koná v živote. Ľuďom zvykneme zdôrazňovať, že je potrebné milovať Boha. Ale najprv je potrebné, aby sme im dali možnosť uveriť, zakúsiť, bytostne, existenciálne sa presvedčiť, že ich Boh ako prvý miluje, a to bez akýchkoľvek podmienok. Na tom je postavená láska k Bohu aj v Starom zákone. Šema Izrael je pre Židov ako príslušníkov národa, ale hlavne pre židov, ktorí naozaj uverili Bohu, slovo, ktoré ich sprevádza po celý život. Je také dôležité, že keď Ježiš dostal otázku: „Učiteľ, ktoré prikázanie v Zákone je najväčšie?“, odpovedal: „Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou myslou! To je najväčšie a prvé prikázanie. Druhé je mu podobné: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého! Na týchto dvoch prikázania spočíva celý Zákon i Proroci“ (Mt 22, 36 – 40).

Prvé prikázanie cituje z Dt 6, 5, ktoré je súčasťou Šema Izrael: „Počuj, Izrael, Pán je náš Boh, Pán jediný! A ty budeš milovať Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou. A tieto slová, ktoré ti ja dnes prikazujem, nech sú v tvojom srdci, poučaj o nich svojich synov a sám uvažuj o nich, či budeš sedieť vo svojom dome, či budeš na ceste, či budeš ležať alebo stáť. Priviaž si ich ako znamenie na ruku, nech sú ako znaky medzi tvojimi očami, a napíš si ich na veraje svojho domu a na dvere“ (Dt 6, 4 – 9).

Teda Počuj, Izrael! je slovo aj pre Kristovho učeníka. Znamená totiž, že Boha je potrebné milovať nadovšetko, lebo toto je najdôležitejšie. Keď bude milovať Boha, nemôže potom nemilovať blížneho a aj seba, pretože bol stvorený na Boží obraz. Keď sa však zachovávanie tohto príkazu vyžaduje tak, že ho vytrhneme z kontextu, v akom je známy židom, stane sa moralizmom, pretože človek sa bude snažiť zo všetkých svojich síl milovať Boha, lebo to takto hovorí príkaz. Aby toto prvé prikázanie, ktoré je aj podľa Ježiša podstatné, bolo skutočne prítomné v živote kresťanov, je potrebné vidieť ho v kontexte dejín Izraela. Nachádza sa v piatej Mojžišovej knihe. Teda židia počujú tento príkaz už po vyslobodení z otroctva v Egypte, keď zakúsili Božiu lásku k nim, zakúsili vo faktoch svojho života, že ich Boh zachránil svojím mocným ramenom. Šema Izrael je skutočne vsadené do kontextu Exodu: „A keď ťa Pán, tvoj Boh, voviedie do krajiny, o ktorej prisahal tvojim otcom, Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, že ti dá veľké a krásne mestá, ktoré si ty nestaval, a domy, plné všetkého bohatstva, ktoré si ty nezhrmažďoval, cisterny, čo si

nekopal, vinice a olivové sady, čo si nesadil, a keď z toho budeš jesť a nasýtiš sa, dbaj veľmi na to, aby si nezabudol na Pána, ktorý Ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva“ (Dt 6, 10 – 12).

A ďalej: *„A keď sa tvoj syn v budúcnosti opýta a povie: «Akéže sú to zákony, nariadenia a ustanovenia, ktoré vám prikázal Pán, náš Boh?», ty mu odpovieš: «Boli sme otrokmi u faraóna v Egypte a Pán nás vyviedol z Egypta silnou rukou, a robil veľké a hrozné znamenia a zázraky v Egypte proti faraónovi a proti celému jeho domu pred našimi očami. Nás však vyviedol odtiaľ, aby nás priviedol a dal nám do vlastníctva krajinu, ktorú odprisahal našim otcom. V tom čase nám Pán prikázal plniť všetky tieto zákony, báť sa Pána, svojho Boha, aby sa nám vždy dobre vodilo a darilo, ako je to dnes. A to bude našou spravodlivosťou, keď náležite zachováme všetky tieto príkazy pred Pánom, naším Bohom, tak, ako nám prikázal.»“ (Dt 6, 20 – 25).*

Teda správny kontext prikázania lásky k Bohu je skutočnosť, že Boh miluje ako prvý. Teda nie je to tak, že sa človek má zo všetkých síl snažiť milovať Boha, aby sa nakoniec Boh nad ním zmiloval, pretože to tak nie je. Boh sa nad nami už dávno zmiloval, keď poslal svojho Syna vtedy, keď sme boli ešte hriešnici, lebo jednorodený Boží Syn, jeho veľkonočné tajomstvo, je skutočným Exodom: *„Ale Boh dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešnici. Tým skôr sa teda skrze neho zachránime od hnevu teraz, keď sme už ospravedlnení jeho krvou!“* (Rim 5, 8 – 9). Teda podstatné je, že Boh nás miluje ako prvý. My môžeme už iba vstúpiť do jeho nekonečnej lásky k nám, môžeme už iba odpovedať na jeho lásku tým, že ho budeme milovať. Toto je jediný správny kontext prvého a najväčšieho prikázania. Je to podobne, ako keď nám niekto z ľudí prejaví veľké dobrodenie a my sa mu potom úplne prirodzene chceme odvdčiť a sme mu zaviazaní. Podobne aj príkaz lásky k Bohu sa dostáva do úplne inej roviny, keď najprv vo faktoch svojho života spoznáme a bytostne zakúsime, že Boh nás má rád, miluje nás konkrétnou láskou. Potom sa už človek nepotrebuje nútiť, ale úplne prirodzene ho to tiahne k Bohu, lebo spoznal aký dobrý je Pán (porov. Ž 34, 9).

Preto je po všetky časy pri ohlasovaní evanjelia Ježiša Krista nanajvýš potrebné, ba nutné ohlasovať predovšetkým kerygmu, že Boh človeka miluje ako prvý a že najväčším znakom a prejavom tejto lásky je jeho paschálne tajomstvo, jeho kríž a zmŕtvychvstanie zavŕšené zostúpením Svätého Ducha. Samozrejme, že je potrebné aj vysvetľovať Božie slovo a vkladať ho do kontextu súčasného života, ale vždy kerygmaticky a skúsenostne.

Prečo Boh prikázal Izraelu – a kresťania sú nový Izrael – dať si slová *Počuj, Izrael* ako znamenie na ruku, medzi oči a napísať si ich na veraje svojho domu a na dvere? Aby mal neustále na očiach, na pamäti, že Boh jediný je Láska a aby nezabudol, že Boh neustále koná, že ho nenecháva napospas osudu, ale miluje ho a chce ho zachrániť. Preto, keď žid vychádza z domu,

modlí sa Šema *Izrael*, aby neprepočul Boha, keď k nemu prehovorí v práci, v škole, či v iných udalostiach každodenného života. A keď sa vracia domov, opäť Šema *Izrael*, aby ho počul a stretol sa s ním vo svojich najbližších.

Ako môžeme preniesť Šema *Izrael* do Cirkvi? Práve tým, že opäť dáme na prvé miesto v ohlasovaní kerygmu Ježiša Krista, lebo ona hovorí o láske, akú nám Boh preukázal vo svojom Synovi Ježišovi Kristovi, ktorý za nás zomrel a vstal z mŕtvych. Vysvetľovanie môže prísť na rad až po ohlásení kerygmy, lebo ináč hrozí, že budeme budovať bez základu. Takáto stavba sa potom zákonite zrúti. Preto Ježiš na konci *Reči na vrchu* povie: „A tak každý, kto počúva tieto moje slová a uskutočňuje ich, podobá sa múdremu mužovi, ktorý si postavil dom na skale. Spustil sa dážď, privalili sa vody, strhla sa víchrica a oborili sa na ten dom, ale dom sa nezrútil, lebo mal základy na skale. [...] Keď Ježiš skončil tieto reči, zástupy žasli nad jeho učením, lebo ich učil ako ten, čo má moc, a nie ako ich zákonníci.“ (Mt 7, 24 – 25, 28 – 29). Tieto slová treba vnímať v kontexte celej *Reči na vrchu*. V podstate Ježiš je ten múdry staviteľ. Kerygma človeka zjednocuje s Ježišom a v pokrstenom človekovi umocňuje Ježišov život a jednotu s jeho Cirkvou.

Kerygma kazateľovi poskytuje príležitosť hovoriť s mocou, lebo v kerygme dáva priestor Ježišovi, aby On sám učil s mocou, aby ohlasovanie nebolo postavené na ľudskej múdrosti, ale na Božej múdrosti (porov. 1 Kor 1, 21 – 24).

Kerygma nie je biblicizmus

Kerygmu však musíme chápať správne, nie fundamentalisticky. Pápež Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* píše aj o šíriacej sa radikálnej nedôvere k rozumu. V tomto kontexte hovorí o návrate pre vieru nebezpečného *fideizmu*, ktorý neuznáva dôležitosť aj rozumového a filozofického poznávania pre zrod a živenie viery. Jedným z vážnych prejavov takéhoto fideistického zamerania je „*biblicizmus*“, ktorý za jedinú pravdu pokladá Sväté písmo. Božie slovo stotožňuje iba so Svätým písmom, neuznávajúc pritom tradíciu a náuku Cirkvi.³⁶ Takéto pomýlené zmyšľanie však nijako nekorešponduje ani so Svätým písmom, v ktorom je zrejmé ako Ježiš a apoštoli zakomponovali posolstvo viery do vtedajšieho spôsobu myslenia a poznávania, ani s poapoštolským a historickým vývojom učenia Cirkvi.³⁷ Tento vývoj bral

³⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Encyklika o vzťahoch medzi vierou a rozumom. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezo-v/c/fides-et-ratio>, čl. 55 (14.09.2013).

³⁷ Porov. ŠURÁB, M.: *Ohlasovanie homílie v sekularizovanom prostredí a nová evanjelizácia*. In: PALOČKO, Š. – PETRÍK, L.: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 50, 45 – 60.

vždy do úvahy nové okolnosti života človeka vo svete a bol súčasťou kontinuity cirkevného spoločenstva, ktoré ako mystické telo Ježiša Krista je ním stále sprevádzané a ožiovované Svätým Duchom. Druhý vatikánsky koncil jasne učí, že „posvätná Tradícia, Sväté písmo a Učiteľský úrad Cirkvi podľa múdreho Božieho rozhodnutia tak navzájom súvisia a sú spojené, že jedno bez druhého by neobstálo, a všetky spolu – každé svojím spôsobom – pôsobením jediného Ducha Svätého účinne prispievajú k spásu duší“ (DV 10).

Preto je pri nevyhnutnom ohlasovaní kerygmy dôležité aj rešpektovanie rôznych metodológií, ktoré kazateľovi napomáhajú v jej vysvetľovaní, aby kerygma zasiahla a osvietila človeka v celej jeho bytosti, a tak ho sprevádzala po ceste obrátenia. Kerygma však nesmie byť rozumovým vysvetľovaním zatlačená do úzadia, alebo dokonca vytlačená z homílie, ale naopak, rozumové vysvetľovanie ju má urobiť ešte žiarivejšou a pôsobivejšou.

Benedikt XVI. hovorí, že apel na rozum je veľkou úlohou Cirkvi práve v súčasnosti. Vidíme, ako si počína rozum bez viery. Stáva sa chladným, neľudským. Na druhej strane nebezpečenstvo viery, ktorá je odtrhnutá od rozumu a nenecháva mu dostatočný priestor, vidíme v zničujúcich dôsledkoch chorej religiozity v dnešnom svete.³⁸

Záver

Ak zameníme poradie, že najprv budeme vyžadovať lásku k Bohu a potom, ak vôbec, ponúkne Božiu lásku – a to sa v homíliách často deje – je to neprijateľné moralizátorstvo. Kerygmatická homília je postavená na tom, že Boh nás už dávno, od vekov miluje. Nepotrebuje nič robiť preto, aby nás miloval. Aj keď človek stroskotá, už teraz ho Boh miluje. Jedine jeho láska, ak jej uverí, mu môže pomôcť, aby ľutoval svoje hriechy a vykročil na cestu obrátenia, k zmene svojho zmysľania, postojov, života. Človek už môže iba vstúpiť do Božej lásky, ktorá tu je od vekov, resp. dať sa do nej vtiahnuť, dovoliť, aby sa rozliala v jeho srdci. Teda komunikácia Boha s človekom v homílii sa deje skrze kerygmu, lebo jedine skrze Ježiša Krista prichádza milosť a pravda (porov. Jn 1, 17).

³⁸ Porov. STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, n. o., 2010, s. 240.

Bibliografia

- BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, 230 s. ISBN 978-80-7141-658-6.
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2006, 64 s. ISBN 80-7162-594-9.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- BISKUPSKÁ SYNODA: Posolstvo Božiemu ľudu na záver Biskupskej synody o Božom slove. In: *Edícia Dokumenty Svätej stolice*. Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2009, 30 s; spolu 256 s. ISBN 978-80-7162-751-7.
- CANTALAMESSA, R.: *My ohlasujeme ukrižovaného Krista. Rozjímania na Veľký piatok v Bazilike svätého Petra*. Bratislava : Serafín, 2005, 150 s. ISBN 80-88944-93-7.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, 202 s. ISBN 978-80-8161-044-8.
- FRANTIŠEK: *Lumen fidei. Encyklika o svetle viery*. Trnava : SSV, 2013, 70 s. ISBN 97-80-7162-998-6.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio. Encyklika o vzťahoch medzi vierou a rozumom*. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio> (14.09.2013).
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II. apoštolskou konštitúciou Fidei depositum (11.10.1992), slovenský preklad, 5. vydanie – Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.
- KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, 229 s. ISBN 80-7141-036-5.
- MÁTEL, A.: *Pesach, Pascha a Posledná večera*. Lúčky : Alija, 2008, 393 s. ISBN 978-80-970083-0-7.
- MOJZEŠ, M.: *Božia činnosť – podstata liturgie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, 111 s. ISBN 978-80-555-1011-8.
- Nový zákon s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, 487 s. ISBN 978-80-7141-625-8.
- PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, 120 s. ISBN 80-7162-266-4.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský. 1. diel. Od krstu v Jordáne po premenenie*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, 391 s. ISBN 978-80-7141-579-4.
- Rozhovor s pápežom Františkom pro časopis Civiltà Cattolica*.

- <http://tisk.cirkev.cz/ze-zahranici/rozhovor-s-papezem-frantiskem-pro-casopis-civilt-cattolica/> (30.09.2013).
- SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, 520 s.
- Svätá božská liturgia nášho Otca svätého Jána Zlatoušeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, 87 s. ISBN 80-88902-03-7.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.
- STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekzeziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, n. o., 2010, 282 s. ISBN 978-80-970523-2-4.
- ŠPIDLÍK, T.: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2010, 326 s. ISBN 978-80-7412-051-0.
- ŠURÁB, M.: Ohlasovanie homílie v sekularizovanom prostredí a nová evanjelizácia. In: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 45 – 60, 288 s. ISBN 978-80-555-0779-8.
02. *Vyprávění – kerygma*. <http://www.pastorace.cz/Knihovna/02-Vypraveni-kerygma.html> (14.08.2013).
- VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.
- VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : CMBF, 1990, 107 s.

Hermeneutika ako filozofická veda **20. storočia**

DANIEL SLIVKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: Hermeneutics is the theory of text interpretation, especially the interpretation of mythological, biblical, literal wisdom, literalistic and philosophical text. Hermeneutics is a wider discipline that includes written, verbal, and nonverbal communication. Exegesis focuses primarily upon texts. The understanding of any written text requires correct rules of hermeneutics. Hermeneutics initially applied to the interpretation, or exegesis, of Scripture. It emerged as a theory of human understanding beginning in the late eighteenth and early nineteenth centuries through the work of F. E. D. Schleiermacher and others authors. Philosophical hermeneutics refers primarily to the theory of knowledge initiated by M. Heidegger, H. G. Gadamer and it sometimes refers to the theories of P. Ricoeur.

Key words: Hermeneutics. Interpretation. History of Interpretation. Philosophical hermeneutics.

Hermeneutika a Filozofická hermeneutika

V súčasnosti je známych niekoľko filozofických definícií hermeneutiky ako vedného odboru humanitných vied, pričom sa môžu uviesť len tie najdôležitejšie ako je napr.:

- V Slovníku cudzích slov z roku 1997 je pojem hermeneutika označený: „hermeneutika – y ž. <g>
- 1. *filoz. umenie a teória interpretácie, pôvodne biblická,¹ mytologická, neskôr v širšom spoločenskovednom a filozofickom zmysle*
- 2. *teol. súbor pravidiel a prostriedkov na výklad (obsahovej, lingvistickej a literárnej stránky) Biblie a iných náboženských textov*
- 3. *hub. estetická teória snažiaca sa spájať určitý mimohudobný obsah s istými danými hudobnými postupmi; hermeneutický príd.*“

¹ Tradícia písomná, ktorej autorita spočíva v slovách Písma a tradícia ústna, ktorej autorita pochádza zo židovskej komunity (život podľa Písma, zvyky a pod.)
LAŠOVÁ, M.: *Význam midrašov pri interpretácii Svätého písma* (Diplomová práca). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2005.

4. „hermeneut – a m. odborník v hermeneutike, vykladač (Biblie, histórie, literatúry)“²
- V diele *Malé dějiny filozofie* do H. J. Störiga sa píše: „Hermeneutiku, jež v teologii, v právní nauce a v klasické filologii původně znamenala „umění (správného) výkladu“. Gadamer definoval hermeneutiku jednoduše jako „umění rozumět druhému (i jeho myšlenkám, činům a dílům)“.³
- Český Slovník filosofických pojmů současnosti od J. Olšovského vydaný v roku 2005 v Prahe o hermeneutike píše ako o filozofickej náuke, ktorá sa zaoberá problémom porozumenia, chápania, výkladu a interpretácie (ars interpretandi). Je vedou k uchopeniu zmyslu fenoménov. Hermeneutika predpokladá postupy vcífovania sa a prežívania predmetu poznania. Pracuje s pojmami ako význam, zmysel, tradícia, interpretácia, porozumenie, hermeneutický kruh nekonečného pohybu, relatívne zavŕšených etáp chápania medzi celkom a jeho skúmanými časťami. Hermeneutickou metódou sa dosahuje pochopenie toho, ako sa k nám prihovára bytie, tak sa stáva hermeneutikou preložením nevysloveného do štruktúry jazyka. V hermeneutickej skúsenosti sa otvárame druhému, textu, tradícii, dejinám sprostredkujeme medzi teraz a potom, medzi ja a ty, snažíme sa porozumieť textu, reči, dejinám, subjektivite a pochopiť celok a zmysel.⁴
- Vo Filozofickom slovníku od W. Bruggera je hermeneutika definovaná takto: „Hermeneutika jako učení o rozumění zahrnuje na jedné straně filosofickou reflexi základů struktury a podmínek rozumění, na druhé straně jako praktické učení o metodě obsahuje návody ke správnému rozumění a vykládání.“⁵
- V diele *Úvod do hermeneutiky* od J. Grondina žiaka H. G. Gadamera sa píše: „Všude, kde byly nabízeny alespoň z části metodické pokyny pro interpretaci, lze v širším smyslu hovořit o hermeneutice.“⁶

Prelomový význam pre vzťahy medzi hermeneutikou a filozofiou mal takzvaný „ontologický návrat“ v hermeneutike vykonaný M. Heideggerom. M. Heidegger sa rozhodol priviesť hermeneutiku k jej existencionálnemu vrcholu. Presvedčený, že interpretáciu sa spája s exegetickou otázkou len malý kontakt, obracia sa k inému problému, k problému, ako pochopiť bytie

² SLOVNÍK CUDZÍCH SLOV: Praha : Academia, 1995. Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997. s. 350.

³ STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1995. s. 498.

⁴ OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozofických pojmů v současnosti*. Praha : Academia, 2005. s. 70.

⁵ BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994. s. 158.

⁶ GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikumené, 2011. s. 36.

ako také. Všetkým je dnes známa prvá veta jeho najvýznamnejšieho diela z roku 1927 *Sein und Zeit* – Bytie a čas:⁷ Ako hovorí „Problém bytia je dnes zabudnutý.“ Objektom nášho štúdia sa podľa neho odteraz stáva zmysel bytia, otázka, v čom spočíva existencia, čo ju udržiava, aby znova neupadla do bodu nula.⁸ Prínosom takzvaného „ontologického návratu“ bol vznik samotnej hermeneutickej filozofie, ktorá sa líši od tradičnej hermeneutiky tým, že pohlcuje témy podriadené fundamentálnemu projektu, akým je analytika ontológie bytia. V Heideggerových myšlienkach filozofická hermeneutika našla svoju paradigmu. Opierajúc sa o fenomenológiu Husserla, predsokratovsko-platónske myšlienky a vedecký étos dosiahol M. Heidegger náhradu filozofie takým spôsobom, že jej za hlavnú tému určil otázku vzťahu medzi človekom a bytím v kontexte pochopenia, porozumenia ale aj vysvetlenia. Heideggerová fundamentálna ontológia vnímaná ako filozofická hermeneutika ukazuje konštitúcie človeka a bytia tak, že ani bytie ani človek nie sú v nej podľa osobitnej reality, ale budujú fundamentálnu jednotu, ktorá je vyšším bodom od každej neskoršej, teoretickej, psychologickej alebo fyzikálnej interpretácie. Spôsob nazerania na človeka a svet ukazujú ako na nerozdielnú jednotu „bytia vo svete“ – „In-der-Welt-sein.“ To odráža hermeneutický charakter reality všetkých bytí človeka – ľudstva ako aj ich možnosti. Idea M. Heideggera ukazujúc štruktúru „bytia vo svete“ ako podmienku jeho vnímania je témou každej formy porozumenia sveta a človeka. Z toho vyplýva, že aj sám človek sa javí v štruktúre presne toho „bytia vo svete“ ako Bytia samo v sebe – Dasein. Dasein však nie je chápané ako zmyslovo vnímateľné a uvažujúce „animal rationale,“ ale ako miesto, kde sa otvára horizont všetkých bytí a ich význam. Bytie samo v sebe je momentom štruktúry Bytia-vo-svete, v ktorej svet ako celistvosť všetkých možných významov určí druhý okamih. Ak sa ono Dasein čo „je Heideggerov výraz pre človeka v jeho konkrétnych životných súvislostiach,“⁹ ako bytie odosobní, padá do neautentickej existencie, je to útek pred sebou samým a pred svojou zodpovednosťou. Ak na druhej strane prijíma možnosť byť miestom, v ktorom sa bytie realizuje a ukazuje všetky svoje možnosti stáva sa autentickou existenciou. Je to pochopenie vychádzajúce zo seba, prijatie seba samého. Úzkosť, ktorá vyrastá z možnosti vytvárať vlastnú budúcnosť sa môže stať zvlášť zoči-voči smrti, strachom, napriek tomu je našou históriou.¹⁰ Podľa

⁷ OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 32.

⁸ LEŠČINSKÝ, J.: *Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134-149.

⁹ KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : TF TU (Aloisianum), 2003. s. 26.

¹⁰ HEIDEGGER, M.: *Essere e tempo*, Torino 1969, s. 247; In: LEŠČINSKÝ, J.: *Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské*

Heideggera filozofia v hermeneutickom zmysle nemá charakter idealizmu ako prvenstva myslenia objektívnou realitou, ani realizmus chápaný ako ontologické prvenstvo časopriestorových existujúcich bytí pred danosťou ľudskej mysle. Filozofická hermeneutika je pokusom vzdialenia sa od každej formy mysle, ktorá chce uľahčiť porozumenie svetu i človeku, a preto konštruuje samostatné teoretické modely, predstavujúce základnú identitu „bytia vo svete.“¹¹

Takýto spôsob uchopenia a pochopenia filozofie nazval Heidegger hermeneutickou fenomenológiou. Tá sa pokúša hovoriť z „miesta“, kde bytosti aj samotné bytie stávajú sa, teda, kde bytie naozaj „je“. V hermeneutickej fenomenológii skutočnosť bytia bytostí je elementom štruktúry sveta a obracia sa vždy na človeka ako bytia, ktoré existuje. Bytie bytostí rozlišuje Heidegger v ich vzťahoch k človeku ako bytie bytostí pred človekom – vorhandensein alebo pre človeka – zuhandensein a nie napr. v teoretickej referencii k ich konkrétnej bytosti – essentia a ich adekvátnej existencii – esse, ktorá pozostáva sama o sebe nezávisle od rozumu. Tak rozumné bytie by sa malo rozlíšiť od bytia Dasein, ktoré je nie iba „miestom“ ich objavenia, ale taktiež ich konečnou možnosťou.¹² Pri analýze existencie Heidegger odhaľuje určitú pred-štruktúru existencie. Ňou sa vytvára poznanie, že naša existencia nie je rozvrhnutá sama od seba, to znamená, že je neautentická. Príčinou je to, že existencia je vrhnutá do existujúceho sveta. Človek si nemôže zvoliť dobu ani miesto narodenia. Človeku je dopredu dané myslenie a pocity porozumenia sveta, proti ktorým nemôže zaujať kritické stanovisko. Pri smerovaní ku svojej konečnosti si človek uvedomí svoju jedinečnosť a individualitu. Autenticita jeho existencie je to, že jedinec rozmyšľá o rôznych možnostiach ako pretvárať samého seba. Z možností si vyvolí také, ktoré sú pre neho najvhodnejšie. Tieto skúsenosti predstavujú základnú štruktúru existencie bytia. Heidegger pomenováva túto základnú štruktúru pobytu tzv. existenciálami. K nim patrí napr. časovosť, autentickosť, smerovanie k smrti a pod.¹³

Porozumenie nazval Heidegger otvorenosťou – erschlossenheit štruktúry Bytia vo svete. Otvorenosť sa týka z jednej strany skutočnosti významosti – bedeutsamkeit, ktorá odkazuje na svet z druhej strany – vnútornej štruktúry samého človeka ako bytia ktoré je, ktoré sa charakterizuje cez fakt,

historii. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134-149.

¹¹ PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 *Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 386-388.

¹² PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 *Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 386-388.

¹³ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 34.

že tejto bytosti (bytiu) ide o to, čo je. Tak uznávané „porozumenie“ nie je charakterizované ako konkrétne porozumenie, ale ako samo bytie. Uznávaná filozofická hermeneutika ako projekt a výklad nemá svoj základ v zmyslovom poznaní. Ona sama je základom pre všetky príležitosti zmyslového vnímania a ako taká zostáva záverečnou inštanciou pre človeka v jeho prirodzenom životnom prostredí sveta. Jej apriórny charakter má svoj interný poriadok, ktorý sa ukazuje vo vyššej štruktúre hermeneutickej interpretácie. Heidegger sa odvoláva na vzájomné vzťahy obidvoch momentov: bytia vo svete (človek ako existujúce bytie a celok možných vnútro svetových významov), a ktoré určuje tromi konceptami:¹⁴

1. Vorhabe – to, čo je dané ako možnosť príležitosti a tendenciu „porozumenia“, ktorá je zameraná na celistvosť vnútrosvetských významov;
2. Vorsicht – to, čo upozorňuje na podmienky, v ktorých to, čo je porozumené má byť vysvetlené a interpretované;
3. Vorgriff – to, čo je progresívnym ovocím výkladu a čo sa vďaka nemu stane mysliteľné (v nemčine hra slov: greiffen – úlovok, begreifen – myslieť, na rozdiel od Verstehen – rozumieť).

Hermeneutická štruktúra človeka a sveta načrtnutá Heideggerom má silne ontologický charakter. Ako taká musí byť tiež interpretovaná dokonca vtedy, keď je používaná v zmysle hermeneutického textu v humanistických vedách, ktoré sú súčasťou nie ontologicky chápaného miesta porozumenia, projektu, výkladu a zmyslu. Ona môže tiež nájsť aplikáciu v iných vedách, nevzdávajúc sa svojich fundamentálnych predpokladov. Toto presvedčenie nám predstavil sám Heidegger ako jeho porozumenie, hovoriac o vzájomne normatívnom špecifickom vzťahu filozofie a iných vied z jednej strany, a procesu – heremenutického kruhu (špirála) porozumenia a výkladu – zirkel des verstehens v humanistických vedách. Z druhej strany sa náuka a veda musí zakladať na fundamentálnych predpokladoch filozofickej hermeneutiky, t. j., že každé porozumenie a každý pokus vysvetlenia reality významným spôsobom sa zaoberá človekom – dokonca v prípade prírodných vied, ktorých témou je prírodné bytie a ním ovládaný poriadok. Zaujímavosťou je, že nie však iba filozofia, ale každá veda sa pohybuje v uzatvorenom hermeneutickom kruhu,¹⁵ ktorého centrálnym bodom zostáva vždy človek. F. E. D. Schleirmacher definuje hermeneutický kruh ako Dokonale

¹⁴ PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: *POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 386-388.

¹⁵ Termín „hermeneutický kruh (ang. hermeneutic circle), herm. – Technický termín, ktorým sa označuje názor, že správne pochopenie biblického textu je možné iba vtedy, ak je jeho výklad kruhový čiže celkový. To značí, že nemožno pochopiť celok bez pochopenia časti, ani časti bez

poznanie je charakterizované tým, že sa pohybuje v akomsi okruhu, podľa ktorého všetko jednotlivé môžeme pochopiť len na základe všeobecného, ktorého časťou to je, a naopak.¹⁶

Interpret a autor textu vytvárajú spolu vzťah, ktorý sa volá hermeneutický kruh. Tento jav slúži ako prostriedok nového pochopenia textu. Okruh pochopenia sa nikdy neuzatvorí, pretože genialita toho, kto tohto autora interpretuje, nachádza v jeho texte ďalšie pravdy, ktoré neboli v intencii autora a teraz v novom akte pochopenia sa stávajú pre interpreta ako by novou „historickou udalosťou“. ¹⁷ Tu sa do popredia dostáva názor, že jednotlivému rozumieme v celku a celku tak z jednotlivostí. Z toho vychádza, že porozumenie má kruhovú štruktúru, ktorá sa dodnes uchovala vo svojom zásadnom význame ako hermeneutický problém.¹⁸ Pokus uvoľniť sa z kruhu jednoty človeka a sveta, aby sa vytvorila plne objektívna forma porozumenia a je podľa M. Heideggera fundamentálnym nedorozumením reality.¹⁹

Heideggerova hermeneutická fenomenológia vplývala nie iba na filozofiu 20. storočia, ale taktiež celkovo všetky humanistické vedy. Najdôležitejším nasledovníkom hermeneutickej myšlienky v jej širokej humanistickej aplikácii bol študent M. Heideggera – H. G. Gadamer. Jeho interpretácia hermeneutickej fenomenológie zmenila ontologickú paradigmu porozumenia človeka a sveta na jazykovedno-humanistickú paradigmu porozumenia textu bez ohľadu na rozhodujúcu úlohu, ktorú pri tvarovaní hermeneutického textu mala filozofia M. Heideggera. Ku kľúčovým bodom Gadamerovej hermeneutiky patrí modifikácia Heideggerovskej koncepcie „projektu“; t. j. každé porozumenie textu predpokladá vždy projekciu pozostávajúcu z predpokladu zmyslu celého textu od samého začiatku jeho výkladu, vtedy myšlienka vstupuje do hermeneutického kruhu. Prvý zmysel vykladaného textu sa ukazuje podľa toho, či text je od začiatku čítaný s očakávaním

pochopenia celku.“ HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992. s. 451.

¹⁶ „Überall ist das vollkommene Wissen in diesem scheinbaren Kreise, dass jedes Besondere nur aus dem Allgemeinen, dessen Teil es ist, verstanden werden kann und umgekehrt.“ SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Hermeneutik*. Berlin, 1933. s. 33. In: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Dobrá kniha, 2003. s. 20.

¹⁷ LEŠČINSKÝ, J.: *Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

¹⁸ CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006. s. 75.

¹⁹ PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: *POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 386-388.

na konkrétny význam. Pravidlo projekcie, ktoré vychádza zo začiatočného porozumenia každého textu nevyjadruje iba subjektívnu ľubovôľu porozumenia, ale konečnú podmienku vstupu do jeho hermeneutického kruhu. „Človek je projekt, ako to potvrdil Heidegger, ale zároveň je prinesený z minulosti a je zviazaný s historickou tradíciou. Gadamer, v polemike s osvietenstvom rehabilituje hermeneutickú plodnosť tradície. Chápanie sa nesmie ponímať ako akcia subjektu, ale skôr ako čo najživšie začlenenie sa do procesu historického prenosu, v ktorom sa minulosť a prítomnosť neustále syntetizujú.“²⁰ „Človek je projekt, ako to potvrdil Heidegger, ale zároveň je prinesený z minulosti a je zviazaný s historickou tradíciou. Gadamer, v polemike s osvietenstvom rehabilituje hermeneutickú plodnosť tradície. Chápanie sa nesmie ponímať ako akcia subjektu, ale skôr ako čo najživšie začlenenie sa do procesu historického prenosu, v ktorom sa minulosť a prítomnosť neustále syntetizujú.“²¹ Pri ďalšom priebehu hermeneutického kruhu porozumenia nasleduje revízia pôvodne určeného – začiatočného zmyslu jednoty v zhode s tým, čo sa postupne odhaľuje ako aktuálny celý zmysel. Takáto interpretácia vylučuje nielen subjektivizmus (uzavretie kruh myslenia v hraniciach porozumenia poznávajúcej mysle), ale taktiež aj radikálny objektivizmus. Podľa H. G. Gadamera neexistuje žiadna iná objektivita ako objektivita v zmysle nepretržitého rozvíjania predporozumenia, s ktorým rozum vkročil do hermeneutického kruhu. Gadamer tak zachováva štruktúru hermeneutickej myšlienky Heideggera, podľa ktorého v konečnom horizonte každej konkretizácie bytí zostáva človek v svojej jednote so svetom ako „bytie-vo-svete.“²² Celá závislosť porozumenia poukazuje na hermeneutickú správnosť porozumenia, ktorá súvisí s podmienkami dokonalého porozumenia. Pravidlo používané v hermeneutickom texte hľadá harmóniu konkrétneho textu z vlastným predporozumením. Prvoradou úlohou interpretujúceho nie je lektúra textu očami jeho autora, ale prenesenie sa do sveta jeho predstavivosti autora s pokusom prenesenia sa do samej „reči“ a nájsť jej prvotný zmysel.

Ako už bolo spomenuté dnes je problémom hermeneutiky výklad, vysvetlenie a pochopenie textu, náuk, udalostí, faktov atď. Keď sa snažíme vyložiť, vysvetliť, pochopiť a interpretovať texty, náuky, udalosti, fakty a umelecké diela, ide vždy o niečo viac, než len o reprodukciu. H. G. Gadamer to formuluje takto: „Filozofická hermeneutika naopak dospeje k výsledku, že

²⁰ GADAMER, H., G.: *Verita e metodo*. Fratelli Fabbri, Milano 1972, s. 8. In: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 52.

²¹ GADAMER, H., G.: *Verita e metodo*. Fratelli Fabbri, Milano 1972, s. 8. In: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 52.

²² PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 386-388.

porozumenie je možné len tak, že ten, kto sa snaží porozumieť, vnáša do hry svoje vlastné predpoklady. Produktívny prínos interpretov patrí nezrušiteľne k zmyslu samotného porozumenia".²³ Predpokladom porozumenia je vždy určité predporozumenie. S týmto predporozumením pristupujeme k tomu, čomu chceme porozumieť a vnášame toto predporozumenie do porozumenia. Toto predporozumenie je rôznym spôsobom podmienené. Predovšetkým ide o dejinnosť nášho bytia vo svete, ktorá sa prejavuje v našom jazyku.

Hermeneutická fenomenológia pokračovala v 20. storočí aj P. Ricoe-rom, ktorý sa inšpiroval a vychádzal z fenomenológie a psychoanalýzy a prijímajúc projekt hermeneutickej filozofie začatej štúdiami M. Heidegga. P. Ricoeur zamietol to, čo nazval „krátka cesta“ t. j. úspechy univerzálneho (existenciálneho) horizontu hermeneutickej filozofie: pričom to definoval spôsobom, že: „Krátka cesta – je to cesta ontológie porozumenia priznanej na príklade Heideggera. Takúto ontológiu porozumenia nazýva „krátka cesta,“ pretože prelomiť úvahy nad metódou pohybuje sa na rovine ontológie konečného bytia a našiel by tam porozumenie, ale už nie ako spôsob poznania, ale ako spôsob bytia. Miesto otázky pod akými podmienkami poznávajúci subjekt môže rozumieť textu alebo histórii evokuje otázku, čo je bytie, a ktoré bytie má význam. Hermeneutický problém sa stáva analytickou provinciou tohto bytia tohto Dasein, ktorý existuje cez porozumenie.“²⁴

Námietka zameraná na hermeneutickú filozofiu M. Heideggera a H. G. Gadamera z perspektívy P. Ricoeura sa dá sformulovať nasledujúco: vzťah medzi hermeneutikou a humanistickým poznaním bude pre nás nezrozumiteľný až kým sa neobjasnia základné príležitosti tkvajúce v hermeneutiky, t. z. je nejaká postava poznania ako základná postava porozumenia. Tak tiež vzťah medzi porozumením a metódou bude nezrozumiteľný až kým sa ukážu možnosti hermeneutiky založenej na objavoch tých humanistických vied, ktoré angažujú koncepciu interpretácie ako cesty samopoznania. Vzťah porozumením a existenciou predstavuje opak stanoviska Heideggera a Gadamera je vzťahom nepriamym možným iba vďaka reflexii, ktorá sa odhaľuje ako interpretácia. Je to interpretácia ako reflexia rozumu nad cudzou existenciou pre jej zmysel, ktorý robí tak existenciu pochopiteľnú pre ňu samú. Interpretácia je spôsobom ako „ego“ artikuluje svoju existenciu, spôsobom, ktorý umožňuje „egu“ porozumieť, že jeho bytie je bytím

²³ ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha : Portál, 2004. s. 138.

²⁴ BYTNIIEWSKI, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: *POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 388-389.

„cogito.“ Interpretácia umožňuje pochopiť vzťahy medzi porozumeným znakom a vzájomným porozumením.²⁵

P. Ricoeur pod pojmom „dlhá cesta“ rozumie odpoveď na otázku akým spôsobom môže byť interpretácia kritickou inštanciou samotného porozumenia. Porozumenie je interpretácia, ktorá zaväzuje na subjekt so zmyslom podľa kritiky všetkých nesprávnych výkladov – t. z. také interpretácie, v ktorých vzťah medzi subjektom a rozumom je pre subjekt skrytý. Jediným „miestom,“ ktorom sa môže takáto kritika naplniť, je interpretácia znakov. Takto je hlavným predmetom analýzy hermeneutickej filozofie Ricoeura „dialektika významu a deja“ vyskytujúca sa v diskurze, ktorý základnou formou odhaľuje zmysel. To však znamená, že v diskurze sa viac ukazuje význam – viac o jeho autonómii rozhoduje význam, ktorý vyžaduje interpretáciu. Subjekt sa vtedy stáva viac interpretátorom výpovede-textu, čím viac sa jeho autonómia ako „ego cogito“ sa stáva problematickou. Vďaka dialekticko-kritickej forme je výklad schopný lepšie definovať samotný subjekt interpretácie tzn. umožňuje vystúpiť „ega“ z existenciálneho charakteru „cogito“.

Ricoeurovu hermeneutiku môžeme preto zhrnúť do nasledujúcich bodov:²⁶

- autor koriguje tradičnú výkladovú činnosť, priznáva textu autonómiu a nezávislosť od svojho autora,
- Ricoeur poukazuje na dynamizmus v rámci interpretácie a odmieta statické chápanie významu ako uzavretého aspektu. Používa Gadamerovu tézu na prekryvanie sa jednotlivých horizontov, poukazuje na dynamiku textu, ktorá je vždy aktuálna a sleduje určitú stopu, ktorú význam textu v dejinách zanechal,
- autor nadväzuje na Heideggera a Bultmanna tým, že biblický text je vyjadrenie existencie vo svete,
- Ricoeur poukazuje na bohatú metaforickú a symbolickú reč biblických textov, pričom táto reč sa stáva východnou oblasťou každého výkladu,
- autor poukazuje na limity historicko-kritickej metódy a kladie dôraz na to, že výklad nie je ukončený, pokiaľ interpret nie je oslovený biblickou zvesťou, ktorá je v texte.

²⁵ BYTNIEWSKI, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: *POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq*. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. s. 388-389.

²⁶ HOŠEK, P.: *Filozofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma*. In: *Evanjelikálny teologický časopis*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003, roč. II, č. 2. s. 62-63.

Bibliografia

- ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie*. Praha : Portál, 2004.
- BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994.
- BYTNIEWSKI, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: POWS-ZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.
- GADAMER, H., G.: *Verita e metodo*. Fratelli Fabbri, Milano 1972.
- GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.
- GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikumené, 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Essere e tempo*, Torino 1969.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992.
- HOŠEK, P.: *Filozofická hermeneutika Paula Ricouera a výklad Písma*. In: *Evanjelikálny teologický časopis*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003, roč. II, č. 2.
- KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : TF TU (Aloisianum), 2003.
- LAŠOVÁ, M.: *Význam midrášov pri interpretácii Svätého písma* (Diplomová práca). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2005.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia*. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004.
- OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozofických pojmů v současnosti*. Praha : Academia, 2005.
- PASTERCZYK, P.: *Hermeneutika jako filozofia hermeneutyczna*. In: POWS-ZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII 4 Go-Iq. Lublin : Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Hermeneutik*. Berlin, 1933.
- SLOVNÍK CUDZÍCH SLOV: Praha : Academia, 1995. Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1995.

(Nová) Pavlova výzva k slobode v postmodernej situácii

DUŠAN HRUŠKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The act of seizing a meaning of the world in its reality is allowing delimitation the worlds entity. Presumption of this ambition is, according to Nietzsche, our metaphysical ability for theoretical consolidating of the meaning of the world.

The way out for our criticism of Nietzsches understanding of the truth is revelation the meaning of Nietzsches destruction of the metaphysics as a destruction of a human moral self-understanding – which means – the truth is going to be untouchable and then will be permanently missing. The result about this way of destruction is nihilism – that means needing a reformulization of the answerings for the questions about the meaning of a human life.

Weak thought does not aim at metaphysical systems and global emancipatory programs but rather at weakening these strong structures. This is why hermeneutics is so important for weak thought. As the philosophy of the interpretative character of truth, hermeneutics becomes the resistance to objective philosophical structures and oppressive political actions. While the dominating classes always work to conserve and leave unquestioned the established order of the world, the weak thought of hermeneutics (in Vattimos case inspired also in st. Pauls thinking) searches for new goals and ambitions within the possibilities of the thrown condition of the human being.

Key words: metaphysics, hermeneutics, weak thought, freedom, nihilism, religion

Na úvod

O slobode už bolo povedané toľko a toľkými, že by sa hneď na začiatok mohlo zdať úplne zbytočné a nepotrebné vracieť sa opätovne takpovediac k nekonečne pertraktovanej téme. Áno, správna dikcia pre problémy, o ktorých sa domnievame, že sú spracované „spredu“ aj „zozadu“ je, že ide o *nekonečné témy*. No práve ich nekonečnosť, na prvý pohľad tak iritujúca, ukazuje, že naša konfrontácia s nimi je permanentná. Nebudeme sa preto pýtať čo *znamená sloboda?*, ale pokúsime sa otázku naformulovať osobnejšie – *sme slobodní?*, alebo, ak chcete, provokatívnejšie – *chceme vôbec byť slobodní?*

Ako sa ukáže, spôsob, akým interpretujeme samého seba, úzko súvisí s dvomi podstatnými určeními: aby sme (po)rozumeli sami sebe, potrebujeme iných – čo ukazuje, že sami sebou sa môžeme stať výlučne prostredníctvom druhých.

Človek sa tak rodí do sveta, ktorému rozumie výlučne prostredníctvom druhých. Táto odkázanosť na druhých je zo začiatku úplne zásadná. Ideálnym príkladom sú deti. Ľudská existencia si v čase vždy rozumie prostredníctvom druhých. Toto rozumenie samému sebe potom navonok „demonštrujeme“ vo forme istého (získaného) životného štýlu a názorov.

Súčasný rozumenie *slobode* sa v prevažnej miere redukuje na jedno z vyššie uvedených určení. Na jednej strane sa *sloboda* zdecimuje často na vonkajšiu manifestáciu seba samého (pre túto seba prezentáciu môžeme použiť termín *image*). Na druhej strane *slobodou* môžeme rozumieť kopírovanie správania zaužívaného v istej (väčšej či menšej) komunite ľudí (v menšej komunite môžeme hovoriť o *malomeštiactve* a vo väčšej komunite o *diktáte* – napr. o diktáte módy). Prvá krajnosť je neautentickou pre jej teatrálnosť a neúprimnosť (hollywoodski superhrdinovia demonštrujúci svoj charitatívny rozmer v reklamnom (sebaprezenačnom) spote). Druhá krajnosť je bližšia väčšine členov masovej (globálnej) spoločnosti, kde tí, ktorí chcú byť *in*, resp. *cool*, musia minimálne rešpektovať to, čo sa robí, resp. nosí (musíte byť *trendy*...). Nemecký filozof Martin Heidegger v tejto súvislosti používal termín *das Man* a spájal ho s existenciou, ktorá nie je autentická, teda *nie je slobodná* (robíme to, čo sa robí...).¹

Pavlove vyjadrenie (našej) situácie

Sv. apoštol Pavol nám hovorí: Boli ste povolani k slobode.² Vo všetkých časoch bola sloboda veľkým ľudským snom.

Pýtame sa: Čo je sloboda? Ako sa môžeme stať slobodnými? Sv. Pavol nám pomáha pochopiť komplikovanú realitu, vložením konceptu slobody do kontextu fundamentálne antropologických a teologických rozdielností. Hovorí: Nezneužívajte svoju slobodu pre príležitosť telesnej žiadostivosti³, ale prostredníctvom lásky⁴ buďte služobníkmi jeden druhému.⁵

Telesnou žiadostivosťou tu nie je myslené doslova telo, ale, v reči sv. Pavla ide o absolutizovanie vlastného ja. Ja, ktoré chce byť všetkým, chce mať všetko iba pre seba. Takto pochopené ja sa musí nevyhnutne stať *absolútnym ja*, pre ktoré potom platí, že nezávisí na ničom alebo nikom, a je presiaknuté *absolútnou slobodou*, o ktorej uvažuje aj francúzsky ateistický existencialista J. P. Sartre.

¹ Bližšie pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr. a J. Němec. Praha, OIKOYMENH 1996.

² Porov. Rim 8, 21.

³ Porov. 1Sol 4, 3 – 8.

⁴ Porov. Rim 13, 10.

⁵ Porov. Fil 2, 1 – 4.

Sartrova absolútna sloboda

Som slobodný a voľný len ak nie som na niekom závislý, ak môžem robiť čokoľvek, čo si želám. Potom to ale tiež znamená, že za svoje konanie nesiem *absolútnu zodpovednosť*. Pre Sartra je moja zodpovednosť absolútnou nie vo vzťahu k druhým, tí v jeho koncepcii predstavujú obmedzenie absolútnej slobody, ktoré Sartre nakoniec hrubo uzavrie – peklo, to sú tí druhí...⁶

Človek je absolútne slobodný, pretože pre Sartra neexistuje nikto, kto by určil obmedzenia mojej slobody. Neexistuje nikto, vo vzťahu ku komu by sme svoju zodpovednosť mohli niesť. Sme teda teda absolútne zodpovední a v Sartrovom svete *bez Boha* ostávame absolútne sami. Precízne *absolutizovanie* ja tak zostane len *telesnou žiadostivosťou*, pred ktorou varuje sv. Pavol, ostáva tak degradáciou človeka, nie víťazstvom slobody. Svojoľnosť nie je slobodou, ale chybou slobody.

Pavlov paradox

V tejto situácii nám sv. Pavol odvážne navrhuje silný paradox: Prostredníctvom charity byť v službe⁷ – inými slovami – sloboda bude, zdanlivo paradoxne, uskutočňovaná v službe. Stávame sa slobodnými, len ak sa stávame služobníkmi jeden druhému. Pavol nás pozýva k nevyhnutnosti niesť za svoje konanie *zodpovednosť* nie v Sartrovom absolútnom a egoistickom zmysle, ale vždy zásadne vo vzťahu k druhým. Pre porozumenie *slobode* to bude veľmi dôležitý moment bytostnej angažovanosti samého seba. Takýto spôsob angažovania bude vyžadovať prácu na sebe samom (na svojej *slobode*) a to na spôsob (kritickej) reflexie súčasných kultúrnych trendov, ústiacich do angažovanej (autentickej) a zodpovednej transformácie seba samého. Máme odvahu byť v takomto rozmere slobodní?

Pavol teda vkladá problém slobody do svetla pravdy o človeku. Redukovať niekoho na telesnú žiadostivosť, znamená povýšiť ho na piedestál božskosti – takéto *absolutizované Ja* nás vovádza do klamstva, pretože skutočnosť je iná: človek nie je absolútny, pretože nie je schopný izolovať seba samého od ostatných a správať sa výhradne podľa vlastnej vôle (teda bez rešpektu k iným). Nerešpektovanie iného (druhého) ide proti pravde nášho bytia.

Dekonštrukcia metafyziky a naša súčasná (postmoderná) situácia

Ako by sme mohli charakterizovať našu dnešnú situáciu? Nachádzame sa vo svete, ktorý náboženstvo odmieta? Domievam sa, že práve naopak. Náboženstvo prežíva renesanciu. Dnes, na začiatku tretieho tisícročia,

⁶ Blížšie pozri SARTRE, J., P.: *S vylúčením verejnosti*. Prel. E. Flašková. Bratislava, Drewo a srd 2003.

⁷ Porov. Rim 15, 14 – 21.

sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec umožnila práve *dekonštrukcia metafyziky (kritika metafyziky)*. Spor medzi náboženstvom a vedou je minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skoncovať sú v rozklade. Zmenilo sa ale aj samotné náboženstvo.

Znovuzrodeniu náboženstva v treťom tisícročí predchádza *smrť Boha*, teda inými slovami *kritika metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli ku konečnej *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia).⁸ Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného ja, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *kritiky metafyziky* sa v dejinách filozofie (okrem iných) stanú F. Nietzsche a M. Heidegger. Heideggerova východisková pozícia bude (spolu)určovaná Nietzscheho kritikou metafyziky a Sartrova vlastná pozícia bude potom do značnej miery „inšpirovaná“ Heideggerovou pozíciou.

Ulohou filozofie v tejto situácii bude prostredníctvom *sekularizácie* sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou minulosťou nie na spôsob odmietania a sporu, čo bol vzťah charakteristický pre predchádzajúcu metafyzickú epochu dualizmov), ale na spôsob starostlivosti o svoju náboženskú minulosť.

Najskôr však potrebujeme porozumieť *kritike metafyziky*. Venovať sa detailnej analýze Nietzscheho a Heideggerovej kritiky metafyziky je z priestorových dôvodov nemožné, ale pokúsim sa aspoň o stručné načrtnutie situácie *dekonštrukcie metafyziky*.

Nietzscheho *kritika metafyziky*

Nietzscheho snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku nebude automaticky neznamenať požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzschemu pôjde v zásade o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche popiera (neodôvodnenú) existenciu všeobecných riešení (riešenie, ktoré sa funduje metafyzicky - ako rozumovom sprostredkované uchopenie všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti).

⁸ Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 12.

Pravda sa teda stáva výsledkom procesu tvorby (Nietzscheho dôraz na umenie⁹), pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfné (Nietzscheho kritika vedy¹⁰), teda predstavuje iba spôsob asimilácie a nevzťahuje sa k veciam *osebe*. Poznanie sa uzatvára do sietí vlastných pojmov, z ktorých sa nemôže „vyslobodiť“ (transcendovať), pretože ich hranice majú arbitrárnu povahu. Poznávatel si vlastne „zakrýva“ veci, sám si stojí v ceste – výkonom abstrahujúceho a schematizujúceho myslenia je aktívne formovanie, ktoré nepoznáva, ale ovláda skutočnosť. Základné princípy poznania teda nie sú poznatky, ale regulatívne články viery. V tejto súvislosti je potrebné upozorniť, že Nietzsche síce používa kantovské termíny a rovnako formulácie, ale neuchopiteľná podstata veci (kantovská vec *osebe*) nie je primárne dôsledkom obmedzenosti našich poznávacích schopností, ale je daná samotnou povahou sveta.

Slová sa stávajú pojmami – prestávajú slúžiť jedinečnému, pôvodne individualizovanému prežívaniu a namiesto toho sa musia dať použiť na viac alebo menej podobné (a nikdy nie rovnaké) prípady – pojem tak vzniká tým, že berieme nie-rovnaké ako rovnaké.¹¹ Výsledkom takéhoto procesu je absencia (objektívnej) pravdy, ku ktorej by sa mohol akýkoľvek výklad postupne približovať. Absencia pravdy v konečnom dôsledku znamená absenciu (absolútneho) zmyslu. Čo v tejto situácii ostáva človeku?

Vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob predchádzajúcej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúcno. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie súcna, ktoré existuje samé *osebe*; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia.

Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Deleuze v tejto súvislosti píše, že v duchu pluralistickej idey, ktorá hovorí, že jedna vec má niekoľko významov, že existuje niekoľko vecí a že o jednej veci sa dá povedať toto a neskôr tamto, vidíme najvyšší výdobytok filozofie, dobytie skutočného pojmu, dôkaz zrelosti filozofie. Pretože hodnotenie toho či onoho, delikátne zvažovanie vecí a zmyslu každej veci, posudzovanie síl, ktoré definujú v každom okamihu aspekty určitej veci, toto všetko (alebo tamto všetko) podlieha najvyššiemu umeniu filozofie, umeniu interpretácie. Interpretovať, a dokonca hodnotiť, to znamená zva-

⁹ Pozri napr. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 25, 38.

¹⁰ Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 18.

¹¹ Porov. NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 12 – 15.

žovať. Pojem esencie tu nemizne, ale dostáva iný význam. Jedna vec má toľko zmyslov, koľko existuje síl schopných ju ovládnuť.¹²

Radikálnosť *záverov* Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými *začiatkami*), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy *prítomnej pravdy*, k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu *pravdy prítomnosti*.

Heidegger a miznutie Boha

Po *Kehre* u Heideggera dochádza k rezignácii na *smrť Boha* ako možnosti (politického) vzopätia k neustálej neistote sveta (Nietzsche). Pokus zaradiť do tohto vzopätia možný začiatok vyrovnania sa s odumierajúcim duchom kresťanstva sa stal neudržateľným. Cesta k novému počiatku, ktorý by bol mimo starý svet, je uzavretá. Spolu s tým ale ostal uzavretý aj návrat k viere v pôvod, ktorá patrí k starému svetu.

V týchto súvislostiach sa Heidegger začína zaoberať Hölderlinom. Vo svojej prednáške z roku 1935 ho Heidegger charakterizuje ako básnika zmiznutých bohov a prichádzajúceho Boha. Hölderlin sa pre Heideggera stáva básnikom odboženej doby. Je básnikom prítomnosti ako predchádzajúceho obdobia, teda doby medzi zmiznutím bohov a očakávaným príchodom Boha.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne. Hölderlinove básnictvo otvára prítomnosť tak ako je, smerom k bývalosti a budúcnosti. Zmiznutie bohov poukazuje na bývalosť a očakávaný príchod Boha na budúcnosť. Bohovia a Boh sa stávajú šiframi bývalosti a budúcnosti. To, že bohovia boli znamená, že sa nemôžeme chápať ateisticky bez toho, aby sme o nich hovorili; reč o bohoch je integrálnou súčasťou nášho seba porozumenia aj vtedy, keď už na nich neveríme. Keby sme chceli brať *smrť Boha* pri seba utvrdzovaní človeka vážne, tak by toto seba utvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať.¹³ Príchod Boha ostáva viazaný na budúcnosť, ale prichádzajúci Boh nie je žiadnym Bohom zjavenia – všetky zjavenia patria k tomu, čo bývalo (to sa týka aj kresťanského Boha).

V obraznej reči básnictva tak *bezprostredne* prehovára to, čo sa odtiahlo, čo zmizlo. Obraz nemá objasňovať, ale zahaľovať, nemá robiť bežným, ale vzácnym. Filozofia to zjavne nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke

¹² Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 12 – 13.

¹³ Porov. FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha, Academia 2007, s. 140 – 142.

zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Postmoderná situácia v kresťanskej perspektíve

Morálne princípy a sociálne normy nie sú ako fyzikálne zákony, nemožno ich objavovať, dokazovať alebo vyvracať racionálnymi argumentmi, podobným spôsobom, ako ľudia dokázali, že zem obieha okolo Slnka, a nie naopak. Sú zabudované v príbehoch, mýtoch a zvykoch, ktoré sme zdedili od svojich predkov. Neexistujú také princípy, normy alebo kritériá, ktoré by bolo možné považovať za neutrálne a objektívne, a pritom by neboli výsledkom vyjednávania, uzatvárania kompromisov a vymedzovania línie medzi prijateľným a neprijateľným. To, čo nám bráni vo vyjednávaní a hľadaní kompromisov, nie je nesúmerateľnosť medzi kultúrami a ich slovníkmi, ale neochota, netolerantnosť a lenivosť. Trvalo niekoľko storočí vyjednávania a kompromisov, kým sa podarilo zladiť kritériá a normy zdedené v jazyku židovsko-kresťanskej teológie s novým vedeckým obrazom sveta. Zmena hodnôt so sebou vždy prináša potrebu prebudovať slovník zdedený tradíciou, vytvárať nové slová a nové metafory, ktoré lepšie opisujú nové skúsenosti.

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k inému je dôležitejší ako racionalita. Ľudstvo vstúpilo do *veku interpretácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria výhradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva otázkou intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie filozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové apriori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splýva koniec tradičnej metafyziky s dia-

lógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijať neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s našim bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku a iróniu.¹⁴ Naša *slabosť* sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie samého seba, ktoré dosiahlo božské *Verbum, Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.¹⁵

Naša situácia je, predovšetkým, situáciou (pozitívnej) závislosti od iných. V biblickej reči to znamená, že sme stvoreniami, Božími stvoreniami a žijeme vo vzťahu s naším Stvoriteľom. Sme racionálne bytosti, ale iba akceptovaním vzťahu so Stvoriteľom (teda vzťahu s Iným s veľkým I), odkrývame pravdu svojej situácie, inak upadáme do (seba)klamstva a v konečnom dôsledku sa tým zničíme. Sme stvorenia, a sme preto závislé na Stvoriteľovi.

V časoch *smrti Boha*, teda v časoch praktického ateizmu, môže táto biblická závislosť vyzeráť ako niečo, od čoho je potrebné sa oslobodiť. To by však platilo len vtedy, ak by tento Stvoriteľ bol tyran, nedokonalé Bytie, ak by bol podobný ľudským tyranom. Stvoriteľ je ale dokonalým bytím. Nie je absolutizovanou podobou človeka so všetkými jej deformáciami.

Biblický Stvoriteľ nás miluje a naša závislosť na ňom potom naznačuje naše bytie vo sfére jeho lásky. V takomto prípade sa naša závislosť na Bohu stáva skutočnou slobodou. Prostredníctvom lásky Stvoriteľa sa s ním zjednocujeme v celou jeho realite, v jeho celej moci.

Záver

Preto v prvom rade: byť stvorením znamená byť Bohom milovaný, byť v tomto vzťahu lásky, ktorú nám dáva, ktorou nás zahrňa. Z tohto všetkého vyplýva pravda o nás samých, ktorá je zároveň volaním k láske. Skrze toto všetko môžeme vidieť Boha, môžeme sa naňho orientovať, môžeme ho poznať a prijať tak jeho vôľu, ktorá spočíva v slobode jeho lásky. Táto cesta poznávania Boha, cesta slobodného vzťahu lásky s Bohom, je mimoriadnym

¹⁴ Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 17, 22.

¹⁵ Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 17 – 18.

dobrodružstvom nášho kresťanského života. V Kristovi vidíme absolútnu formu lásky, vidíme tvár Boha, ktorý nás miluje až na smrť na kríži.

Vzťah k stvoriteľovi tak ponúka nový pohľad na medziľudské vzťahy: tým, že sme s Bohom, sme zároveň s ľudskou rodinou, sme vo vzťahu jedného k druhému. Ľudská sloboda teda – na jednej strane znamená byť v radostnej skutočnosti lásky Boha, ale na strane druhej strane znamená byť s iným a pre iného. Nie je tam žiadna sloboda v bytí proti inému. Iba zdieľaná sloboda je ľudskou slobodou; v našom bytí ako spolu-bytí môžeme vstúpiť do symfónie slobody.

Iba akceptovanie iného, akceptovanie Sartrovského obmedzenia, ktoré rešpektujeme kvôli inému, nás vovádza do slobody. Iba akceptovaním seba samého v sieti závislosti na iných (teda našej zodpovednosti k iným) nás v skutočnosti robí jednou ľudskou rodinou. Sme tak na ceste k spoločnému oslobodeniu.

Vidíme, že človek potrebuje poriadok a zákon odvíjajúci sa od zodpovednosti k iným, aby tak mohol uskutočňovať svoju slobodu, ktorá je slobodou zdieľanou spoločne. Čo je *mierou* tohto zdieľania slobody? Môžeme nájsť taký poriadok, v ktorom nikto nie je utláčaný, ale každý jeden môže svojim pričinením prispieť k formovaniu tohto druhu slobody? Ak nachádzame poriadok Stvoriteľa v našom prostredí, nachádzame poriadok pravdy, ktorý dáva každému jeho vlastné miesto.

Poriadok a zákon teda môžu byť v skutočnými nástrojmi slobody proti otroctvu egoizmu. Slúžiť inému sa stáva nástrojom slobody, ktorá nám pomáha nájsť spoločný poriadok spočívajúci v rešpektovaní iného, ktorý dáva každému jeho vlastné miesto v spoločnom živote ľudstva. Slúžiť jeden druhému potom vytvára spoločný priestor slobody, v ktorom sa slová sv. Augustína – *Miluj, a rob čo chceš!*¹⁶ – stávajú pochopiteľné.

Bibliografia

- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Hermann & synové 2004.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha, Academia 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr. a J. Němec. Praha, OIKOYMENH 1996.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007.

¹⁶ Porov. Augustinus, A.: *Komentár k listom sv. Jána 7, 8*.

Citované podľa: http://www.aug.sk/osa/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=42.

- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007.
- SARTRE, J., P.: *S vylúčením verejnosti*. Prel. E. Flašková. Bratislava, Drewo a srd 2003.
- SVĚTÉ PÍSMO. NOVÝ ZÁKON. Bratislava, Spolok sv. Vojtecha v Trnave 1986.

Internetové zdroje:

http://www.aug.sk/osa/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=42.

Náčrt histórie chasidizmu a jeho stopy na východnom Slovensku

JANA KOPRIVŇÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The Eastern European Jewry in the 18th century formed the most numerous Jewish enclave in Europe. They were mainly farmers and a small group of traders. In its habitat consisted hate group population, which differed not only religion, but also the level of religious education. The Ashkenazi Jewry itself was not quite homogeneous. Binder became his geographical area of Eastern Europe and the typical Yiddish language. However, in the context of theological reflection was the beginning of the 18th century marked the onset of a strong Rabbinic Judaism which will not make the layers easier Jewish population. This vacuum to fill the onset Hasidism.

Keywords: Galicia, The Habsburg Monarchy, The Kingdom of Hungary, Slovakia, Judaism, Hasidism - Hasidic Judaism.

Úvod

Dlhý tmavý kaftan, na hlave streimel a kučeravé pajesy. Typický obraz vyznávača chasidizmu, ktorý skôr ako žida z Mojžišových čias pripomína príslušníka poľskej šľachty 18. storočia. Napriek tomu, že s pojmom *hasid* (chasid) sa stretávame už v starozákonných textoch, vďaka koreňu tohto slova, ktorým je hesed (chesed) označujúci osobu s prívlastkom milosrdenstva i zbožnosti¹, z historického hľadiska sa termínom chasid označuje člen chasidského hnutia, ktoré vzniká v historickej Haliči koncom 18. storočia.

Korene hnutia v židovskej Haliči

Husto židmi zaľudnená Halič pripadla medzi rokmi 1772-1795 rakúskej monarchii (na krátky čas Rakúsko Halič stratilo 1809-1815). V nej platil pre židov tzv. tolerančný patent vydaný Jozefom II. z roku 1789 - *Patent, z moci ktorého sú Židom udelené všetky práva a výsady ostatných poddaných*. Zrovnoprávnenie sa však prejavilo len v tom, že židia boli podriadení všeobecnej občianskej správe a súdnictvu, za čo im však bolo zobrahané jediné hodnotné

¹ SLIVKA, D.: *Etymologický a historický význam pojmov chasid – chasidim*. In: WIERZBIE-NIEC, W.-MIERZWA, J.-KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Chasydyzm „polski“*. Jarosław: PWSTE, 2014, s. 29.

dedičstvo poľskej vlády: rozsiahla *kahal*²-samospráva, ktorá bola extrémne zredukovaná.³ Tvrdá regulácia prebehla aj v hospodárskom živote židov: nemožnosť vykonávať povolania (napr. prenájom poľnohospodárskych podnikov, pohostinstiev, pivovarov a mlynov) a využívanie pôdy len na pestovanie pre vlastnú potrebu. Vo Lvove (hlavné mesto východnej Haliče) bolo prisťahovanie nových židovských rodín zakázané a aj starousadlíci smeli mať svoje trvalé bydlisko len v určitých mestských častiach.⁴ Veľký odpor zo strany židov vyvolalo zavedenie brannej povinnosti v roku 1788. Na druhej strane tolerančný patent rušil znaky na odeve (červený kruh či pás) a taktiež bolo židom dovolené stavať murované synagógy a nahrádzať tým staré drevené, napriek nákladom, ktoré vyrubila tzv. tolerančná daň z roku 1784.⁵ „Čas delenia Poľska bol zároveň časom rozdelenia poľského židovstva. Telo poľského židovstva bolo rozdelené medzi Rusko, rakúsku monarchiu a Prusko, duša medzi rabinizmus a chasidizmus.“⁶

Ludové hnutie zbožných – chasidov sa odvolávalo na učenie⁷ charismatického učiteľa *Israela Baal Šem Tóva* (1694-1748), skrátene *Bešta*. V roku 1745 sa usadil v *Medzibrodži*⁸. Po jeho smrti sa otvorila otázka nástupcu a tým aj skutočného zakladateľa chasidského hnutia. Stal sa ním kazateľ z mesta *Mezirič*

² Židovská regionálna samospráva.

³ „Podľa štatistických údajov z roku 1803 bolo v oboch častiach Haliče 71 043 židovských rodín, v ktorých bolo dokopy 147 434 osôb mužského pohlavia, pričom keď sa napočíta rovnaký počet žien, výsledkom je 294 908 duší oboch pohlaví (približne 199 000 vo východnej a 96 000 v západnej Haliči). Toto číslo však stojí v zjavnom nepomere k počtu rodín: 71 043 rodín muselo zahŕňať pri normálnom priemere piatich členov, teda 355 215 duší a s ohľadom na množstvo detí poľských židov a nepravdepodobnosť takej silnej prevahy žien, je možné toto otázne číslo zaokrúhliť na 400 000 duší. Výsledky úradných štatistík pre Halič zaostávajú ďaleko za skutočnosťou, pretože vtedy ešte kompaktná a politicky nezrelá masa haličských židov očakávala od sčítania ľudu zvýšenie daňového zaťaženia, zvýšenie kontingentu regrútov a iných neprijemností, a preto odolávala každému pokusu úradov o sčítanie hláv.“ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 294.

⁴ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 294.

⁵ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In: Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 73.

⁶ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 388.

⁷ „V porovnaní s iným učením, vypracoval chasidizmus dogmu imanencie, alebo všade prítomnosti Boha vo stvorení, učenie, že Božstvo zjavuje a dáva sa poznať vo všetkom a vo všetkých, aj v tých najnižších činnostiach človeka.“ GÜNZIG, J.: *Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus*. Brünn: Jüdischer Buch- & Kunstverlag, 1908, s. 12.

⁸ Międzybórz, Międzybórz, Międzybórz, Ukrajina.

vo Volyni⁹ *Dov Ber*.¹⁰ Po Beštovej smrti sa jeho stúpenci rozišli a hlásali nové učenie. Najvýznamnejší z nich boli: *Elimelech z Ležajska* (Poľsko, zomrel okolo roku 1786) a *Nachum z Černobyľu* (Ukrajina, zomrel okolo 1798). Vďaka *Abrahamovi Kaliszkému* (*Abraham Ben Alexander Ha-Kohen z Kaliszka*¹¹, 1741-1810) a *Menachemovi Mendelovi z Vitebska*¹² (1730-1788) - prvých chasidov, ktorí sa v roku 1777 usadili v Palestíne - Eretz Yisrael, sa chasidizmus objavil aj v najväčších a najstarších obciach Palestíny, najmä v *Tiberias*, kde bola založená vlastná chasidská obec. Tá spopularizovala a rozšírila učenie Bešta a povýšila všetky jeho výroky na predpisy a prísne prikázania.¹³ Chasidské hnutie sa koncom 18. storočia rýchlo šírilo cez Volyň do východnej Haliče a Poľska, odkiaľ si nachádzalo cestu do Litvy, Bieloruska a Ruska. Samotné delenie Poľska, ktoré bolo spomenuté vyššie, pomohlo tomuto hnutiu presahovať hranice monarchií. Logicky sa toto nové hnutie muselo stretnúť s tradičným rabínskym judaizmom východnej Európy. Bol to stret rabinizmu s chasidizmom, ktorý predurčil hranice chasidského hnutia.

Rabínsky smer bol najtvrdšie zastúpený v Litve, kde sa začal aj prvý boj medzi rabinizmom a chasidizmom. Prvý krok ortodoxného rabiho *Elia Gaona* (*rabi Elijah ben Šlomo Zalman*, najväčší rabínsky učenec 18. storočia), hlavy *Vilniuského*¹⁴ *rabinátu*, podniknutý proti chasidizmu, ktorý dal podnet k náboženskému rozštiepeniu, spadá do roku prvého delenia Poľska (1772) a posledný rozhodujúci krok toho istého rabinátu, cez ktorý bolo rozdelenie spečatené, nasledoval rok po treťom delení Poľska (1796). Toto obdobie sa stalo víťazným pre chasidizmus.¹⁵ V roku 1781 bola vyhlásená zo strany rabinátu vyhlásená exkomunikácia chasidov. Hnutie však rástlo ďalej. V juhozápadnej marke – Volyň, Kyjev a Podolie¹⁶ okrem niektorých miest,

⁹ Międzyrzecz, Ukrajina. Volyň je označenie pre historickú oblasť dnešnej severozápadnej Ukrajiny.

¹⁰ *Dov Ber Maggid z Meziríča* (zomrel v roku 1772) bol jedným z prvých a najdôležitejších vodcov chasidizmu. Sformuloval chasidskú doktrínu ako špekulatívno-mystický systém. Zaviedol doň koncept kabaly a vytvoril špecifické organizačné štruktúry. Jednou z nich je aj inštitúcia *cadika* ako svätého vodcu. Preniesol centrum chasidizmu z Podolia, na juhovýchodnom cípe Haliče do Volyne, do centra Poľska, čo uľahčilo šírenie chasidizmu. *DOV BAER (the Maggid) OF MEZHIRECH*. In. *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Sec. Ed., Volume 5 Coh-Doz*. USA: Thomson-Gale, 2007, s. 766.

¹¹ Kalisz, Poľsko.

¹² Witebsk, Bielorusko.

¹³ GÜNZIG, J.: *Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus*. Brunn: Jüdischer Buch- & Kunstverlag, 1908, s. 49-50.

¹⁴ Wilno, Litva.

¹⁵ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 388.

¹⁶ pl. Wołyń, Kijów, Podole.

mali chasidi v obciach rozhodujúce slovo, ich bohoslužobný ceremoniál ovládol synagógy, ich *cadikovia*¹⁷ dosiahli vplyv nie len medzi veriacimi, ale aj medzi najvyšším duchovenstvom. V severozápadnej oblasti dokázal chasidizmus získať pevnú pôdu pod nohami v rovnakom čase len v *Bielorusku*. Bieloruské židovstvo, potom, čo bola krajina oddelená od Poľska, bolo dvadsať rokov (1772-1792) osamotené pod ruskou nadvládou. Vytvorilo sa tu významné a silné chasidské centrum, na špici ktorého stál *cadik rabín Shneur Zalman (Salman)* (1745-1813) z *Lyady*¹⁸ (zakladateľ *chabadu*¹⁹). Predsa sa však zatiaľ v Bielorusku nenachádzali žiadne obce pozostávajúce výlučne len z chasidov. Vo väčšine miest boli viac zastúpení ich rabínski odporcovia nazývajúci sa *misnagdim*²⁰, pričom striedavo dosahovali prevahu obe strany, čo viedlo v kahaloch a synagógach k nekonečným sporom.

¹⁷ Cadik – spravodlivý. Išlo o svätého vodcu, ktorý prakticky nie teoreticky, nahrádzal očakávanú osobu Mesiáša. Cadik mohol ale nemusel byť ordinovaný za predstaveného obce. Pri svojich rozhodnutiach sa mohol radíť so vzdelanejšou autoritou, tá však bola jemu podriadená. Inštitúcia cadika je dedičná. POTOK, CH.: *Putování*. Praha: Argo, 2002, s. 396, 400. Cadik je typom svätca, *admor* sa stal chasidským rabínom alebo predstaveným dynastie.

¹⁸ Liozno, pl. Łoźna, Bielorusko.

¹⁹ Chabad je jedným z najsilnejších chasidských hnutí. Známy tiež pod názvom *Chabad-Lubavič*, podľa mesta Lyubavichi v dnešnom Rusku. Shneur Zalman (Salman) z Lyady bol žiakom Dov Bera Maggida z Meziriča. Jeho syn *Dovber Schneuri* preniesol sídlo chabadu do Lubaviču v roku 1813. Jeho synovec a zať *Menachem Mendel Schneerson* (1789-1866) rozšíril vplyv dynastie Schneerson. LUBAVICH. In. *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Sec. Ed., Volume 13 Lif-Mek*. USA: Thomson-Gale, 2007, s. 240. Chasidizmus je dynastiami známy. Tie majú pomenovania podľa miest z ktorých vzišli a odlišujú sa aj jednotlivými nuansami prežívania chasidizmu. Je zaujímavé, že Beštova pokrvná dynastia bola vyhubená počas 2. svetovej vojny. „Medzi chasidskými učiteľmi viery sa nachádzal aj taký, ktorý (...) snažil sa o to, aby pozdvihol židovstvo na stupeň náboženskej viery a ochránil ho pred bludmi cadikizmu. Pôvodca tohto „uvedomelého chasidizmu“, alebo Chabad-u, bol Salman Schneerson. Salman a tvrdil, že štúdium Tóry je vyššia forma zjednotenia s Bohom, než len plnenie zákona, pretože tamto je sprostredkované cez rozumnú dušu, kým toto cez fyzické konanie. Tak vyústil na začiatku antirabinistický chasidizmus do pedanstvom nevysušeného, zmysluplného rabinizmu. Namiesto toho, aby všetko postavil len na náboženskej extáze, podriadil náboženský cit kontrole vedomia. A to je základný princíp Gabad-u.“ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1928, s. 396.

²⁰ V preklade *odporcovia*. Tvorili opozíciu voči chasidizmu. Hlavným predstaviteľom bol spomínaný Gaon z Vilna. Členovia tvorili prísne ortodoxný smer rabínskeho judaizmu. Hlavným strediskom bol Vilnius v Litve.

Rabinizmus považoval nevzdelaný ľud za bezvýznamnú časť ľudstva, zapríčinil rozdelenie medzi vyššími a nižšími vrstvami, medzi učencov talmudu a ignorantov. Chasidizmus sa však výslovne obrátil na nižšie vrstvy.²¹

Polovica 18. storočia bola charakteristická rozpadom tradičných foriem židovského života v západnej Európe. Židovstvo východnej Európy tápalo v *kultúrnej stagnácii*. Hlavnými odporcami sa stali paradoxne znepriatelené strany: rabinizmus a chasidizmus. Postavili sa na ochranu všetkých pilierov starého spôsobu života. Nezmenený ostal tradičný výchovný systém: *cheder* a *ješiva*, ktoré sprostredkovali výhradne talmudské vzdelanie. Vybavili síce svojich chovancov veľkou zásobou duchovnej energie, avšak ich vôbec nepripravili na praktický život.²² Na druhej strane je potrebné zdôrazniť, že chasidi sa nepostavili do priameho rozporu s existujúcim židovstvom. Nechceli vyvolať rozdelenie rabínskeho židovstva, alebo vyhlasovať nejaké nové pochopenie Boha a sveta. Čo učia oni, učili vo väčšej časti aj starí rabíni a stopy ich princípov je možné vystopovať až do staroveku.²³ Napriek tomu sa stretávame s označením *sekta*. Paradoxné je, že *haskala* „donútila“ tieto dva smery k vzájomnému zblíženiu.

Haskala, ortodoxia a chasidizmus v Rakúskej monarchii

Osvietenecké hnutie v európskom židovstve - *haskala* narazilo v polovici 19. storočia na, podľa osvietencov, „nepriateľský, nábožensko-mystický smer“- chasidizmus. Jehuda Löb Ben-Seew, zástupca novej hebrejskej literatúry v Rakúsku, povedal: „Musíme byť tým pokrytcom (chasidom) vďační, pretože bez nich by sme sa ťažko ubránili zástancom rabinizmu. Keď sa dvaja zloději dostanú do hádky, tak má statočný nádej, získať ukradnuté naspäť. Chasidi napádajú rabinistov, títo zase chasidov a kým sa diabol točí do kruhu, nechá nás (osvietencov) zatiaľ na pokoji.“²⁴ Rabinizmus, v rámci Habsburskej monarchie, mal svoje zázemie predovšetkým v Čechách, na Morave a v Uhorsku. Tam sú vo väčších obciach známe osobnosti ako: *Yechezkel ben Yehuda Landau* (1713-1793) v Prahe, na Morave *Mordechaj ben Abraham Benet* (1753-1829; je paradoxné, že vyštudoval slávnu *ješivu* v Mikulove, ktorú založil slávny a jediný rabín chasidizmu na Morave Šmu'el Šmelke ben Hirš ha-Levi Horovic z Mikulova a *Chatam Sofer* (vlastným menom Moše Schreiber; 1762-1839)

²¹ GOLCZEWSKI, F.: *Jüdische Welten in Osteuropa?* In: LANG, P.: *Jüdische welten in Osteuropa*. Frankfurt am Main: Alle Rechte vorbehalten, 2005, s. 17.

²² DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 394.

²³ GÜNZIG, J.: *Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus*. Brünn: Jüdischer Buch- & Kunstverlag, 1908, s. 13.

²⁴ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 304.

v Bratislave a iní. Na druhej strane nespornou doménou chasidizmu bola Halič.²⁵ Na rozsiahlom vidieku vnímalo židovské obyvateľstvo ovládané rabinizmom a chasidizmom osvietenstvo ako stále viac sa rozmáhajúcu nepriateľskú moc, ktorá je zameraná na zničenie starodávnych životných foriem. Napriek tomu sa rakúska vláda rozhodla osvietenstvo násilne rozšíriť, pričom bola nasmerovaná na cieľ: *vytvorenie nového židovstva s minimom národnej kultúry*. Touto misiou bol poverený žid **Herz Homberg** (1749-1841). Za svoje osvietené názory vďačil svojmu pobytu v Berlíne, počas ktorého sa pohyboval v kruhoch **Mosesa Mendelssohna** (1729-1786; ideového otca haskaly). Ponúkol rakúskej vláde svoje služby pri realizácii *reformy židovského školstva* v Haliči. V roku 1787 bol H. Homberg vymenovaný za najvyššieho inšpektora nad novo otvorenými židovskými reformovanými školami v Haliči. Išlo približne sto nemecko-židovských základných škôl. Potrebné učiteľské sily musel povolať najmä z nemeckých provincií. Návšteva týchto nových škôl bola vyhlásená za povinnú a rodičia boli upozornení na to, že mladým mužom, ktorí by nedisponovali vysvedčením o absolvovaní takejto školy, alebo o zložení zodpovedajúcej skúšky, bude odmietnuté povolenie na uzatvorenie manželstva. Systém nútenej výchovy zavedený pomocou H. Homberga vyvolal v ortodoxných masách hlboké znechutenie. H. Homberg sa sťažoval v správach zaslaných do Viedne na hlboko zakorenenú skazenosť haličských židov a žiadal zatvorenie všetkých Talmud-tóra škôl, zavedenie cenzúry pre rabínske a chasidské knihy, ako aj rad ďalších obmedzujúcich opatrení. O niekoľko rokov neskôr (marec 1806) boli žijúce nemecko-židovské školy na základe cisárskeho dekrétu zatvorené. Židovským deťom boli odteraz sprístupnené kresťanské školy, v ktorých však museli byť umiestnené v špeciálnych laviciach, mimo ich kresťanských kamarátov.²⁶ Vášnivé stranícke boje vyvolalo reformačné hnutie aj v Uhorsku, kde bola moc konzervatívneho rabínstva ešte neporušená. Na špici ortodoxie stál bratislavský rabín **Chatam Sofer**, zaprisahaný nepriateľ európskeho osvietenstva. Ďalším odporcom bol *zakladateľ uhorského chasidizmu* zázračný cadik **Moshe Teitelbaum z Újhelyu** (1759-1841). Na začiatku 19. storočia sa pokúsil **Aaaron Chorin** (1766-1844), ktorý viac ako polovicu storočia zastával úrad rabína v uhorskom Arade²⁷, o reformáciu rabinizmu. Na začiatku 40-tych rokov bola v Uhorsku stále silnejúca otázka emancipácie. Nasledovníci Chorina spojili náboženskú reformu s vtedy, medzi židmi, nastupujúcich *procesom maďarizácie*. Novo vzniknutá židovská vrstva vzdelaných sa

²⁵ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 304.

²⁶ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 294-296.

²⁷ Arad, Rumunsko.

neúprosne usilovala o asimiláciu, s nádejou na zrovnoprávnenie a splynutie s vládncim národom. Vodcom radikálne zmýšľajúcich reformátorov sa stal **Lepold Löw** (1811-1875), ktorý vyšiel z moravských a maďarských Talmud-tóra škôl, a ktorý získal všeobecné vzdelanie najprv na lýceu v Bratislave (sídle Chatama Sofera) a potom na univerzite v Pešti. Vo svojich maďarsky písaných kázňach zastával názor, že maďarizácia židov je nevyhnutnou podmienkou pre ich občiansku rovnoprávnosť. Mená Chatam Sofer a Lepold Löw označovali v Uhorsku dve protipólné smery. Uhorské židovstvo malo byť rozdelené. Ku konkrétnemu vystupňovaniu tohto boja malo dôjsť až po revolúcii z roku 1848.²⁸

Idey haskaly sa dotkli Uhorska cez pražských židovských učencov. Prvá „kultúrna vojna“ začala v Bratislave. Ortodoxný rabinát reprezentovaným *Chatamom Sóferom* sa ostro postavil voči všetkým novátorským myšlienkam, ale rovnako aj voči chasidským obciam na východnom Slovensku, nakoľko v chasidizme videl zmenu tradície. „*Pretože však chasidi boli v zásade tiež ortodoxní, videl na ich strane menšie nebezpečenstvo a spor medzi nimi nebol taký ostrý ako s osvietencami.*“²⁹ V rokoch 1848-49 vypukla v Uhorsku revolúcia pôvodne zameraná za zrovnoprávnenie v rámci monarchie, avšak stala sa vojnou za nezávislosť. Tá skončila porážkou Uhorska. V roku 1867 došlo v rámci Habsburskej monarchie **Rakúsko-Uhorskému vyrovnaniu**, ktoré zaviedlo dualizmus do štátnej správy. Obidva štáty boli spojené len osobou panovníka a spoločným ministrom zahraničia, vojny a financií. Po Rakúsko-Uhorskom vyrovnaní došlo v Uhorsku aj ku riešeniu *židovskej otázky*, nakoľko pred židmi stáli dve ťažké úlohy. Prvou bola otázka *emancipácie* alebo *asimilácie*, a druhou *otázka príslušnosti* k jednotlivým smerom judaizmu.

Je zrejmé, že v Rakúsko-Uhorsku nemohol fungovať uniformný štátny **nacionalizmus**. Každý z teritoriálnych národov vychádzal z presvedčenia o asimilácii malých národnostných skupín v rámci ich územia. S ohľadom na tieto národnostné spory bola situácia židov neistá: kým sa každá uznaná národnostná menšina dokázala oproti národnostnej väčšine príslušného územia presadiť, dostali sa židia, ktorých nebola ochota uznať ani za národ, medzi dve mlynské kolesá. Kým Česi, Poliaci a Maďari nemohli pokojne sledovať, že sa židia, žijúci v ich strede, sa nechávajú asimilovať Nemcami a tým posilňujú spoločného nepriateľa, aj Nemci kládli prekážky tomu, že niektoré židovské kruhy podliehajú počesťovaniu, popoľšťovaniu a pomaďarčovaniu. Tak boli židia vystavení tlaku zo všetkých medzi

²⁸ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band IX: Das Zeitalter der ersten Reaktion und der zweiten Emanzipation (1815 – 1881)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, s. 160 - 164.

²⁹ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 50-51.

sebou bojujúcich národných strán. Z dôvodu neexistencie uzavretého teritória neboli uznaní ako samostatný národ žiadnou stranou, bez ohľadu na to, že existoval druhý vonkajší znak národa, špeciálny hovorový jazyk - *jidiš*, nápadná charakteristika židovského národa usídleného tak v Haliči, Bukovine a z časti aj v Uhorsku. K tomu sa pridali kultúrne a sociálne rozdiely v rámci židovstva - germanizovaný viedenský žid na jednej strane a väčšinou nekultivovaný haličský chasid na strane druhej, či extrémny rozdiel medzi bohatými a chudobnými židmi.³⁰ Židovské obyvateľstvo v Rakúsku, bolo usídlené asi z 2/4 v Haliči a Bukovine, kde v čase od roku 1880 do roku 1900 vzrástlo z približne 755 000 na 900 000 osôb a predstavovalo 11 až 13% celkového obyvateľstva krajiny. Na začiatku 90-tych rokov 19. storočia sa národnostná a hospodárska situácia v Haliči obzvlášť vyostřila. Do sporu, ktorý vznikol vo východnej Haliči medzi Poliakmi a Rusínmi boli zatiahnutí aj židia. Poľská ľudová strana predstavila svoj plán pod heslom „*Katolicizmus a národná svojráznosť*“. V krajine troch národností a troch náboženských vyznaní to znamenalo znovu zobudenie starého poľsko-ukrajinsko(rusínsko)-židovského sporu, lenže teraz mal byť boj vyvolaný novodobými politickými a hospodárskymi prostriedkami. Ľudová strana vychádzala z toho, že Rusíni a židia budú z dôležitých oblastí verejného a hospodárskeho života vytlačení a nahradení Poliakmi. K dosiahnutiu tohto cieľa boli na vidieku, ale aj v mestách, zriadené poľnohospodárske družstvá, ktoré si dali za cieľ dostať celé poľnohospodárstvo a ostatné remeselnícke odbory do poľských rúk. V roku 1893 sa uskutočnil v Krakove *Katolícky deň*, ktorý viedli poľskí vlastníci pôdy a na ktorom odznelo: „*Grécko-ortodoxná viera a židovstvo – to sú naši nepriatelia!*“ Takmer polovica židovského obyvateľstva vo východnej Haliči bola v úradných štatistikách vedená ako nezamestnaná. Túto bezhraničnú chudobu nechceli regulovať ani tie najveľkorysejšie dobročinné inštitúcie, aj keď boli bohato dotované, ako napríklad tá, ktorá bola v roku 1891 zriadená známym židovským dobrodincom barónom *Móricom Hirschom*, tzv. *Baron Hirsch-Fonds*.³¹ Za takýchto podmienok boli haličskí židia nútení k emigrácii. Koniec 19. storočia je tak poznačený vysokou vlnou emigrácie do severnej Ameriky, ktorá často viedla cez Horné Uhorsko – Slovensko. Tak sa dostáva na slovenské územie už v poradí druhá vlna haličských prisťahovalcov, ktorí so sebou prinášajú aj chasidizmus. Napriek tomu sa podarilo ortodoxným rabinom „*duchovnú epidémiu*“ obmedziť.

³⁰ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band X: Das Zeitalter der zweiten Reaktion (1880 – 1914). Nebst Epilog (1914 – 1928)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, s. 88-89.

³¹ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band X: Das Zeitalter der zweiten Reaktion (1880 – 1914). Nebst Epilog (1914 – 1928)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, s. 89.

V Uhorsku tvorilo 100 000 usídlených židov kompaktnú masu, ktorej kultúrny typ predstavoval kríženie haličského a českého židovstva. Duchovný stredobod tejto masy bol *Pressburg (Bratislava)*, ktorej geto pripomínalo Pražské židovské mesto, ale aj židovské štvrte v Lvove a Krakove. Reformачné výnosy *Jozefa II.* (1741-1790) nenachádzali u židovských obcí Uhorska žiaden ohlas. Väčšími problémami ako osvietenstvo boli v tom čase boj o základné práva voľného pohybu (slobodného sťahovania sa) a slobody povolania.³² Až do pádu Rakúsko-Uhorska (1918) neboli židia ako etnická skupina samostatne sledovaná, nakoľko boli považovaní za náboženskú skupinu. Napriek tomu *E. Fényes* vo svojom *Geografickom slovníku Uhorska* z roku 1851 uvádza židov ako národnosť, z čoho vyplýva, že muselo ísť o silnú skupinu.³³ Židia tvorili približne 4% celkového počtu obyvateľstva krajiny a ktorých počet sa v rokoch 1880 - 1900 zvýšil z 638 000 na približne 850 000. S cieľom povýšenia židov do stavu plnohodnotného občana, boli ochotní plniť záväzok nechať sa pomaďarčiť. Tento tlak nútil židov pri sčítaní obyvateľstva stále častejšie uvádzať namiesto nemeckého, maďarský hovorový jazyk. Jazyk ľudových más jidiš tu nebol braný do úvahy. Počet židov, hlásiacich sa podľa jazyka k maďarskému národu, sa v období rokov 1881 - 1900 zvýšil tak rapídne, že na konci tohto časového obdobia prevýšil nemecky hovoriace židovské obyvateľstvo krajiny trojnásobne (600 000 proti 217 000). Kým ale v kompaktných chasidských masách obývajúcich Halič, si vedel poľský nacionalizmus podmaniť „len“ židovskú hornú vrstvu, prenikla vynútená asimilácia v Uhorsku oveľa hlbšie do života židovského ľudu. V prvej polovici 90-tych rokov sa podarilo maďarským liberálom a nezávislým pomôcť židovskému náboženstvu k zákonne uznanej rovnoprávnosti. V roku 1893 predložila totiž vláda parlamentu návrh zákona, podľa ktorého malo byť vyznávačom všetkých štyroch náboženstiev zastúpených v krajine: katolíckeho, reformovaného, grécko-ortodoxného, ako aj židovského, priznané neobmedzené právo prestupu z jedného náboženstva do druhého a podľa toho aj platnosť manželstiev medzi kresťanmi a židmi bez ohľadu na sobášny obrad. Rozhodnutie o navrhovanom zrovnoprávnení konfesií bolo parlamentom stále odsúvané. V roku 1895 bol tento sporný zákon v plnom rozsahu prijatý.³⁴

³² DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, s. 299-303

³³ MAJO, J.-KUSEDOVÁ, D.: *Etnické a náboženské pomery Slovenska v polovici 19. storočia podľa Geografického slovníka Uhorska od Eleka Fényesa z roku 1851*. In: *Historický časopis*, roč. 55, č. 4, 2007. Bratislava: SAV, 2007, s. 741.

³⁴ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band X: Das Zeitalter der zweiten Reaktion (1880 – 1914). Nebst Epilog (1914 – 1928)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, s. 89-90.

Druhým problémom bolo rozdelenie uhorského židovstva. Vyššie spomenutý stret ortodoxie v osobe Chatama Sófera s osvieteneckými tendenciami prerástol do podoby delenia judaizmu v Uhorsku. V rokoch 1867-1868 sa konal *Kongres uhorského Židovstva*, ktorý mal primárne riešiť kultúrnu situáciu židovských škôl a spoločenského života. Táto otázka z pozície ortodoxie bola prejednávaná už na *konferencii v Michalovciach* v roku 1865. Nakoľko uznesenia konferencie boli príliš tradicionalistické, neboli všeobecne prijaté. „Väčšina rabínov prišla z východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi a aj v ortodoxnom svete predstavovali extrémnu konzervatívnosť. (...) Konferenciu možno považovať za pokus haličského chasidského rabinátu diktovať náboženskú prax celému uhorskému židovstvu.“³⁵ Kongres chcel preto zmierniť ostrosť oboch strán a to vypracovaním stanov pre celé uhorské židovstvo. To sa ukázalo ako nemožné. Keďže 57% delegátov patrilo k *neológom* (reformistom) uzurpovali si právo väčšiny a predpisovali stanovy. Nakoľko *ortodoxní* nesúhlasili a po viacerých prehratých hlasovaniach ani nevideli nádej na dohodu, opustili kongres. Rozdelenie sa stalo skutočnosťou. Tretí smer, ktorý bol neskôr pomenovaný ako *status-quo-ante*, nebol dostatočne silný a názorovo jednotný. Preto prijal stav pred kongresom.³⁶ Všetky tri skupiny boli prijaté do roku 1872. V roku 1906 ovládala ortodoxia viac ako polovicu veľkých a 3/4 malých obcí. Keďže pre ortodoxných bola národnostná myšlienka pohltená religiozitou a u neológov potlačená túžbou po asimilácii, chýbali v Uhorsku akékoľvek predpoklady pre boj o štátne uznanie židovstva ako národnosti. Až na začiatku roka 1912 sa v Budapešti podarilo zrealizovať konferenciu, na ktorej boli zastúpené obe strany. Napriek tomu, že boli prijaté spoločné rezolúcie, nemali žiadnu záväznú silu. V obciach uhorského židovstva ostal zachovaný náboženský dualizmus.³⁷ Po kongrese možno badať, že ortodoxia a chasidizmus sa v Uhorsku zblížujú. Pre ortodoxných boli nábožní chasidi prijateľnejšou alternatívou, ako neológovia. Je zaujímavé, že v 20. storočí – nie naposledy cez Sho‘a – sa vyrovnala veľká časť rozdielov medzi rabinizmom a chasidizmom. Napriek tomu sú pozostatky tohto hnutia celkom rozpoznateľné.³⁸

³⁵ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 64.

³⁶ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 64.

³⁷ DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band X: Das Zeitalter der zweiten Reaktion (1880 – 1914). Nebst Epilog (1914 – 1928)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, s. 416.

³⁸ GOLCZEWSKI, F.: *Jüdische Welten in Osteuropa?* LANG, P.: *Jüdische welten in Osteuropa*. Frankfurt am Main: Alle Rechte vorbehalten, 2005, s. 17.

Z chasidských dynastií v Uhorsku³⁹ sú nám známe tieto:

NÁZOV DYNASTIE (spravidla podľa mesta)	ZAKLADATEĽ	SÚČASNÉ MESTO
Ungvar	<i>Yossef Elimelech Khanh</i> (1931)	Užhorod , dnešná Ukrajina
Dorog	<i>Shmuel Frenkel-Komarda Dorogský</i>	Hajdudorog , Maďarsko
Munkacz	<i>Chaim Elazar Spira</i> (1868-1937)	Mukačevo , dnešná Ukrajina
Puppa (židovský názov pre Pápa)	<i>Moshe Greenwald</i> (1853-1910)	Pápa , Maďarsko
Ujhel	<i>Moshe Teitelbaum</i> (1759-1841)	Sátoraljaújhely , Maďarsko
<i>Okolo 5 až 15 členov, často z pôvodne ortodoxných dynastií.</i>		
Erlau	Jáger , Maďarsko	
Etched	Nagyecsed , Maďarsko	
Kaliv	<i>Yitzhak Isaac Taub</i> (1744-1828); Nagykálló , Maďarsko	
Kerestir	<i>Yeshaya Steiner</i> (1851-1925); Bodrogkeresztur , Maďarsko	
Mishkoltz	Miškovec / Miskolc , Maďarsko	
Ratzfert	Újfehértó , Maďarsko	
Tosh	<i>Meshulam Feis Segal-Loewy</i> (1921); Nyírtass , Maďarsko	

Za prvého chasidského rabbiho v Uhorsku je považovaný *Yitzhak Isaac Taub* (1744-1828) pôsobiaci v obci Nagykaló. Najdôležitejším však z pohľadu chasidov na Slovensku bol vyššie spomínaný *Moshe Teitelbaum z Újhely* (*Moses Ben Zevi*; 1759-1841). Narodil sa v Przemysli v Haličine. Od roku 1808 pôsobil v Újhely. Tu zriadil chasidskú obec nezávislú od Haličských predstavených. Bol medzi prvými, ktorí šírili chasidizmus v severovýchodnej a centrálnej časti Uhorska. Bol známy aj ako *zázračný cadik*, ktorý si získal svojou nábožnosťou rešpekt aj u Chatama Sófera. Je zakladateľom chasidskej dynastie Ujhel.⁴⁰

³⁹ Porov. RABINOWICZ, T. M. (ed.): *The Encyclopedia of Hasidism*. New York: Jason Aronson, 1996, 583 s.

⁴⁰ TEITELBAUM. In. *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Sec. Ed., Volume 19 Som-Tn USA*: Thomson-Gale, 2007, s. 583.

Stopy chasidov na území Slovenska^{41*}

Napriek tomu, že prvá vlna prisťahovalcov židovského etnika alebo náboženstva bola na našom území zaznamenaná už v 1.-2. storočí po Kr., pre nás je podstatné predovšetkým prisťahovalectvo haličských židov (porov. obr. č. 1) v druhej polovici 18. storočia a následne v 19. storočí. Možno predpokladať, že práve v tomto období sa na naše územie dostáva málo početná skupina chasidov. Tá nikdy nebude predstavovať markantnú skupinu v rámci slovenského židovstva, avšak určité stopy predsa len nachádzame. „Na Slovensku sa Židia po tureckých vojnách (16.-17. storočie, pozn. autora) najmä však v priebehu 18. storočia, usídľovali podľa dvoch princípov. Na západné a severozápadné Slovensko prichádzali z Moravy a Rakúska v kompaktných celkoch (...). Na východné a severovýchodné Slovensko, do bývalých žúp Abovskej, Šarišskej, Zemplínskej a Spišskej smerovali v rozptyle jednotlivé židovské rodiny z poľskej Haliče a Ukrajiny.“⁴² V roku 1851 tvorili židia na Slovensku piatu najpočetnejšiu náboženskú skupinu, avšak priestorovo bolo židovstvo druhým najrozľahlejším, napriek tomu, že v žiadnej obci nedosahovali nadpolovičnú väčšinu.⁴³ Slovenské židovstvo možno deliť na dve časti: *Oberland* – ide o západné a z časti stredné Slovensko, v ktorom nachádzame tzv. stredoeurópsky typ, židovstvo podobné českému a moravskému s hovorovou rečou nemčinou, a „rabínskeho“ typu. *Unterland* – zasahuje severné a východné Slovensko s východoeurópskym typom židovstva podobným poľskému a ukrajinskému, s jazykom *jidiš* (porov. obr. č. 2) a s chasidizmom.⁴⁴ „Na východnom Slovensku došlo k vnútornej konsolidácii neskôr, pretože noví osadníci z Poľska a Ukrajiny sem prichádzali ešte začiatkom 19. storočia. Prinášali so sebou **chasidizmus**, ktorý našiel značný ohlas najmä u chudobnejších Židov. Centrami hnutia sa stali lokality **Seňa, Stropkov, Hanušovce, Humenné**. Židovské komunity v týchto obciach a mestách sa postupne vzdŕaľovali od ostatných východoslovenských komunít, ktoré mali svoje stredisko v Huncovciach na Spiši,

⁴¹ * Mapy slovenského územia boli spracované na základe použitej literatúry v článku ako aj: BÁRKÁNY, E.-DOJČ, L.: *Židovské náboženské obce na Slovensku*. Bratislava: Vesna, 1991, 461 s.; BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, 1. zväzok, A-K. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2009, 255 s.; BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, 2. zväzok, L-R. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, 237 s.; BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, 3. zväzok, S-T. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2012, 339 s.

⁴² KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In: Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 73.

⁴³ MAJO, J.-KUSEDOVÁ, D.: *Etnické a náboženské pomery Slovenska v polovici 19. storočia podľa Geografického slovníka Uhorska od Eleka Fényesa z roku 1851*. In: *Historický časopis*, roč. 55, č. 4, 2007. Bratislava: SAV, 2007, s. 745.

⁴⁴ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 40-41.

*ležiacich na ceste do Poľska.*⁴⁵ Ďalšími komunitami s dokázateľnou prítomnosťou chasidského obyvateľstva boli *Bardejov, Nové Mesto po Šiatrom* a ďalšie (porov. obr. č. 3). Zaujímavosťou slovenského chasidizmu, ak ho možno takto nazvať keďže tvorilo len veľmi malú a nepatrnú časť uhorského židovstva bolo to, že sa ujal pomerne pokojne. Nenasledoval cestu vzájomných bojov s rabinizmom, ako tomu bolo v Poľsku a Litve a nezapríčinil ani hmatateľný rozkol v komunitách.⁴⁶ Po rozdelení uhorského a tým aj slovenského židovstva možno konštatovať, že ortodoxní a chasidi na Slovensku vytvárali skôr uzavreté komunity. Obývali predovšetkým vidiek, často v biednych podmienkach a živili sa drobným obchodom. Komunikovali predovšetkým z Haličou a Ukrajinou.⁴⁷ Chasidi si na Slovensku stavali vlastné modlitebne tam, kde na to mali dostatok finančných prostriedkov. Tieto sa nazývali *klaus*, čo znamená *malý* (porov. obr. č. 4).

„Veľká časť chasidov na Slovensku patrila k dvoru rabínskej dynastie *Halberstam z Noweho Saczu v Haliči*.“⁴⁸ V Stropkove pôsobil *Avrohom Sholom Halberstam* (1856–1940), v južnej časti *Zemplína* dynastia *Teitelbaum* po *Moshe Teitelbaumovi z Újhelyu*⁴⁹ a poznáme aj menšiu skupinu, nazvanú podľa malej osady *Ďurkov* (*Dzírka*) pri Košiciach. Zakladateľ dynastie *Kerestir v dnešnom Maďarsku Yeshaya Steiner* sa narodil v *Zborove* blízko Bardejova na Slovensku. *Bardejovskí* a *Stropkovskí* chasidi sa sami nazývali *canzskí*, pretože pochádzali z Noweho Sanczu v Poľsku.⁵⁰ Príliv posledného židovského a medzi nimi aj chasidského obyvateľstva na naše územie z Haliče možno badať okolo roku 1938, kedy však Slovensko slúžilo len ako prechodné územie do Maďarska, odkiaľ smerovali emigranti do USA a Palestíny.⁵¹ Ako však píše *Erich Gottgetreu* v 30-tych rokoch 20. storočia: „*Židia, ktorí bývajú v hlbokých údoliach medzi šírými lesmi a širokými horskými chrbátmi Karpát a len v malom množstve malých miest východného cípu Československa (...) sú svetom zabudnutí. Chasidi odmietajú nové. Je to tak, že to, čo bolo*

⁴⁵ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In. Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 74.

⁴⁶ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s.

⁴⁷ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In. Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 75.

⁴⁸ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 44.

⁴⁹ AMSEL, M.: *Between Galicia and Hungary : The Jews of Stropkov*. Bergenfield: Avotaynu, 2002 s. 12-13.

⁵⁰ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 63.

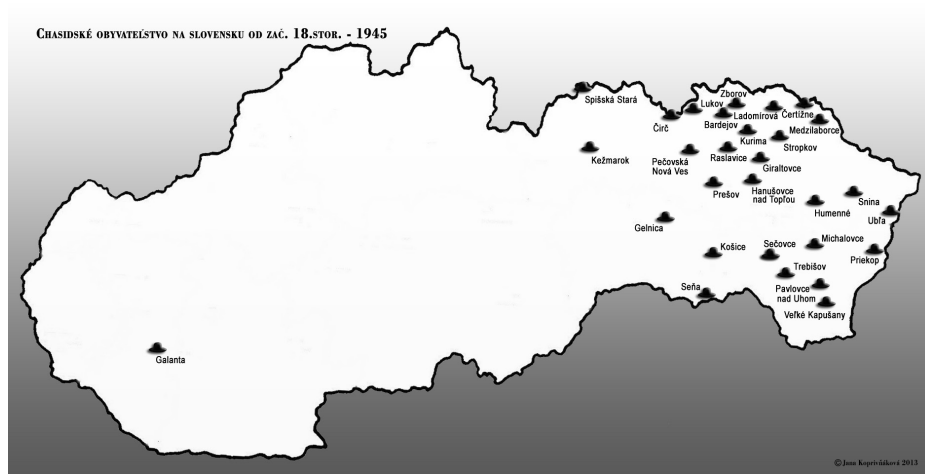
⁵¹ Porov. KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In. Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 76.

*pred dvesto rokmi ohromná duchovná revolúcia a viera, sú dnes povery (...) Tak napríklad známy ajin hora (zlý pohľad). Či je dôvodom ochorenia, prezradí uhlie v pohári vody. Deti sú pred ním chránené červenou šnúrkou. Choroby sa uriekajú, pričom svoju rolu hrajú aj kravský trus a cesnak. Niekedy by bolo skutočne lepšie zavolať lekára. Ale práve v medicínskej oblasti sa židia v tomto okolí v ničom neodlišujú od rutenských sedliakov. Títo to inak nevedia. Silne ortodoxní židia to nechcú inak poznať.*⁵² V 30-tych rokoch 20. storočia už hovoríme o *slovenskej ortodoxii*, ktorá sa delí na rabínsku a chasidskú.⁵³ Počas Šoa bolo slovenské židovstvo zdecimované. V súčasnosti môžeme vidieť len rudimenty z väčších obcí avšak chasidský element bol vyhladený úplne.

Záver

Historickým paradoxom chasidského hnutia je jeho teologická orientácia. Chasidské hnutie sa vo svojich počiatkoch vytváralo ako opozitné voči rigoróznemu rabinizmu a malo tendenciu priblížiť judaizmus masám. V súčasnosti tvoria jednotlivé chasidské dynastie často ultraortodoxné krídlo judaizmu, ktoré úzkostlivo zachováva tradíciu východnej Európy minulých stáročí prevažne v USA a Izraeli.

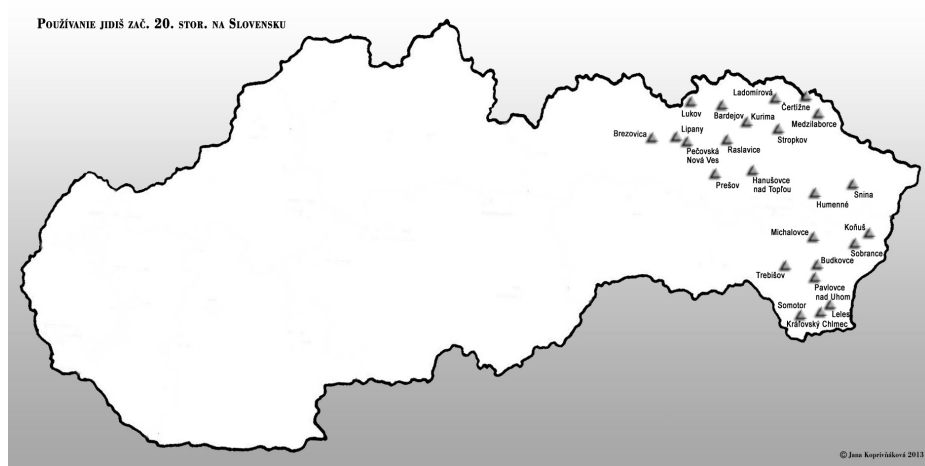
Obrazová príloha



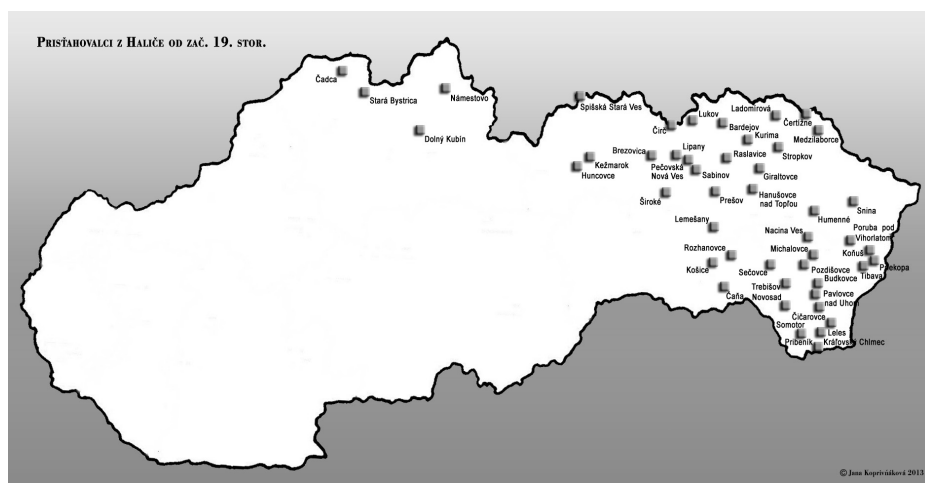
Obrázok č. 1.: Prítomnosť prisťahovalcov z Haliče na Slovensku od začiatku 19. storočia.

⁵² GOTTGETREU, E.: *Die Juden in Karpathorussland*. In: SPIELBERGER, L. (ed.): *Jüdisches Jahrbuch für das Jahr 5694 (1933-1934)*. Bratislava: Jüdischen Jahrbuches, 1934, s. 145-146.

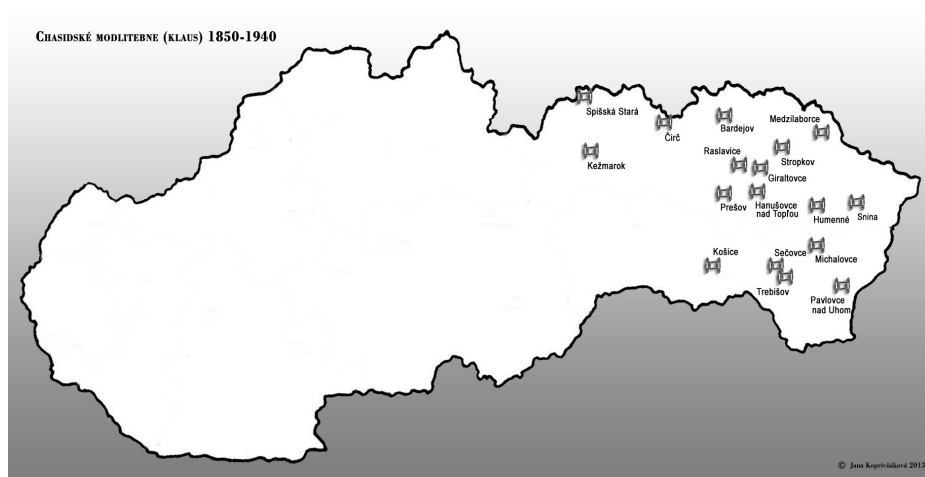
⁵³ JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeľ, 2009, s. 188.



Obrázok č. 2.: *Prítomnosť používania jidiš, ako väčšinového jazyka medzi židovskými obyvateľmi, začiatkom 20. storočia na Slovensku.*



Obrázok č. 3.: *Doložené chasidské obyvateľstvo na Slovensku od začiatku 18. storočia po rok 1945.*



Obrázok č. 4.: Chasidské klaus modlitebne, ktoré vznikli v období medzi rokmi 1850-1940. Niektoré stoja dodnes.

Bibliografia

- AMSEL, M.: *Between Galicia and Hungary : The Jews of Stropkov*. Bergenfield: Avotaynu, 2002, 204/86 s. ISBN 1-886223-13-0.
- BÁRKÁNY, E.-DOJČ, L.: *Židovské náboženské obce na Slovensku*. Bratislava: Vesna, 1991, 461 s. ISBN 80-85128-56-X.
- BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí, 1. zväzok, A-K*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2009, 255 s. ISBN 978-80-8060-220-8.
- BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí, 2. zväzok, L-R*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, 237 s. ISBN 978-80-8060-228-4.
- BÜCHLER, J. (ed.): *Encyklopédia židovských náboženských obcí, 3. zväzok, S-T*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2012, 339 s. ISBN 978-80-8060-229-1.
- DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band VIII: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789 – 1815)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1928, 443 s.
- DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band IX: Das Zeitalter der ersten Reaktion und der zweiten Emanzipation (1815 – 1881)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, 527 s.
- DUBNOW, S.: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Band X: Das Zeitalter der zweiten Reaktion (1880 – 1914). Nebst Epilog (1914 – 1928)*. Berlin: Jüdischer verlag, 1929, 573 s.

- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, *Sec. Ed., Volume 5 Coh-Doz*. USA: Thomson-Gale, 2007, 803 s. ISBN 978-0-02-865929-9.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, *Sec. Ed., Volume 13 Lif-Mek*. USA: Thomson-Gale, 2007, 831 s. ISBN 978-0-02-865941-1.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, *Sec. Ed., Volume 19 Som-Tn* USA: Thomson-Gale, 2007, 781 s. ISBN 978-0-02-865947-3.
- GOLCZEWSKI, F.: Jüdische Welten in Osteuropa? LANG, P.: *Jüdische welten in Osteuropa*. Frankfurt am Main: Alle Rechte vorbehalten, 2005, s. 13-28. ISBN 3-631-52378-5.
- GOTTGETREU, E.: Die Juden in Karpathorussland. In. SPIELBERGER, L. (ed.): *Jüdisches Jahrbuch für das jahr 5694 (1933-1934)*. Bratislava: Jüdischen Jahrbuches, 1934, s. 145-155.
- GÜNZIG, J.: *Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus*. Brunn: Jüdischer Buch- & Kunstverlag, 1908, 71 s.
- JELINEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Ipeř, 2009, 491 s. ISBN 978-80-904134-3-6.
- KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku*. In. Slovenské pohľady, r. 107, č. 8, 1991. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 71-78.
- MAJO, J.-KUSENDOVÁ, D.: Etnické a náboženské pomery Slovenska v polovici 19. storočia podľa Geografického slovníka Uhorska od Eleka Fényesa z roku 1851. In. *Historický časopis*, roč. 55, č. 4, 2007. Bratislava: SAV, 2007, s. 739-748. ISSN 0018-2575.
- POTOK, CH.: *Putování*. Praha: Argo, 2002, 450 s. ISBN 80-7203-425-1.
- RABINOWICZ, T. M. (ed.): *The Encyclopedia of Hasidism*. New York: Jason Aronson, 1996, 583 s. ISBN 1-56821-123-6.
- SCHOEPS, H. J.: *Jüdische Geisteswelt. Zeugnisse aus Zwei Jahrhunderten*. Hanau: Verlag Werner Dausien, 1986, 357 s. ISBN 3-7684-0629-6.
- SLIVKA, D.: *Etymologický a historický význam pojmov chasid – chasidím*. In: WIERZBIENIEC, W.-MIERZWA, J.-KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Chasydyzm „polski“*. Jarosław: PWSTE, 2014, s. 29. ISBN 978-83-63909-35-2.

Individualizmus európskeho človeka v socio-kultúrnych súvislostiach

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The individualism of man is a fundamental aspect of our democratic society. Thas its roots in religion, philosophical and politico – economic sphere. Individualism contributed to the understanding of man as a unique person with his personal rights. This became the basis of cultural – political system of our society. On the other hand, individualism has also a negative aspect manifested in a egoistical preference of the selves at the expense of the others. The term „self-service“ is the hallmark of our time and it became some kind of metaphor of the whole human life. A man can choose from various options and thus he creates his life solely in the individual interest of his own self-complacency. The individualism is therefore a product politico – cultural reality and it cannot be removed, but it is necessary to give it the correct meaning and the place in personal and social life.

Key words: Individualism, egotism, religion, politics, economics, ethics.

Pojem „individualizmus“ má niekoľko významov. Zväčša ho chápeme v morálnom kontexte ako postoj spájajúci sa s egoizmom alebo s narcizmom. V roku 1993 vyšla vo Francúzku kniha od súčasného francúzskeho mysliteľa a filozofa Gillesa Lipovetského, v českom preklade pod názvom *„Éra prázdnoty – Úvahy o současném individualismu“*. Spolu s Lipovetským môžeme konštatovať, že naša spoločnosť prešla premenou od modernej k postmodernej spoločnosti, ktorá nadobúda individualistické črty ako v súkromnom, tak aj vo verejnom – politickom živote.¹ Charakteristickým znakom doby je pojem „samoobsluha“², ktorý nie je len pojmom vzťahujúcim sa k hypermarketu, ale je akousi metaforou celého ľudského života. Pre človeka sa tak stáva dôležitá možnosť *výberu*, ktorý odráža ako neustále sa rozširujúce možnosti ponuky, tak aj postoj človeka voči svetu vecí, hodnôt, vzťahov atď. Ako hovorí Jan Keller: *„Zákazník sa stáva nevyspytatelným, ľubovoľne strieda svoje záľuby a kon-*

¹ Porov. LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008, s. 14 – 17.

² LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008, s. 29.

štruuje svoj životný štýl ako pestrú mozaiku prvkov pozbieraných v celku náhodne v rôznych spoločenských prostrediach.³ Vyberá si zo všetkého to, čo ho práve zaujme, aby to po krátkom čase nahradil niečím iným – novým, vrátane manželov alebo manželiek. Tento postoj, ako uvádza poľská sociologička Małgorzata Jacyno, odráža životný štýl v kultúre individualizmu, ktorý je prostriedkom sebayvyjadrenia, ale aj prostriedkom oslobodenia sa od útlaku a obmedzení, ako aj možnosťou experimentovania s hľadaním nových spôsobov sebayvyjadrovania a sebachápania.⁴ V tomto zmysle rozlišuje medzi tzv. „kvantitatívnym“ individualizmom, ktorý sa prejavuje v identifikácii s rolou a postavením, ktoré jedinec zaujíma v systéme v rámci organického celku a tzv. „kvalitatívnym“ individualizmom, ktorý predpokladá výnimočnosť jednotlivca, čo ho však neodvolateľne odsudzuje k samote.⁵

Na druhej strane je však individualizmus kľúčovým znakom západnej civilizácie a zohral dôležitú úlohu pri formovaní súčasnej podoby našej spoločnosti, ktorá kladie dôraz na hodnotu ľudských práv a na politickú a ekonomickú slobodu, ktoré považujeme za kľúčové hodnoty politického usporiadania demokratickej spoločnosti. Individualizmus ako *individualizácia jednotlivca* sa stala špecifickým kultúrnym projektom bytia človeka vo svete. Vytvára isté podmienky skúsenosti človeka so sebou samým.⁶ Individualizmus má teda niekoľko významov – od sebacentrického egoizmu až po vyzdvihnutie hodnoty a jedinečnosti individuálnej osoby človeka, ako aj jeho prístup k hodnotám.

V tomto príspevku chceme poukázať na niektoré kultúrno-náboženské a politicko-ekonomické východiská *individualizmu*, ako aj na to, ako tento fenomén individualizmu vplýval na kultúrno-ekonomické procesy v našej spoločnosti. Hoci máme tendenciu odmietať tú stranu individualizmu, ktorá sa prejavuje ako egoizmus, čo je pochopiteľné a správne, musíme vidieť aj jeho fundamentálne zakorenenie v našej kultúre, aby sme mohli účinnejšie porozumieť mnohým zmenám a problémom na politicko-ekonomickej a kultúrnej rovine našej doby.

Náboženské východiská – „osobná spása“

K prvým východiskám pre porozumenie individualizmu môžeme zaradiť náboženský aspekt. Hoci je ťažké hovoriť o akomsi chronologicky

³ KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 156.

⁴ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 53.

⁵ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 119.

⁶ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 8.

priamom vplyve na vývoj individualizmu, mnohé aspekty náboženského a individuálneho myslenia sa prelínajú a na seba nadväzujú. Je nespochybniteľné, aký vplyv malo kresťanstvo na vývoj našej západnej kultúry, ktorý súvisí aj s aspektom individualizmu. Kresťanstvo je späté s istým individualizmom na náboženskej rovine tým, že vnáša špecifický pohľad na spásu človeka. *Veriaci sa snaží o spásu svojej individuálnej duše.* To ešte neznamená, že veriaci je ľahostajný voči vzťahom s druhými, práve naopak. Podľa Biblie je spása podmienená vzťahmi s druhými, či už by sme spomenuli napríklad Matúšove podobenstvo o poslednom súde (Mt 25, 31–46), reč na vrchu (5 – 7 kap.) alebo janovskú teológiu (zvlášť Ježišovu rozlúčkovú reč Jn 15, 12–17 alebo Prvý Jánov list) a pod.

Individualistický aspekt kresťanstva spočíva v tom, že pozornosť sa sústreďuje na subjekt, ktorý bol vykúpený a bude spasený. Spása je však podmienená osobným individuálnym rozhodnutím realizovať kresťanské hodnoty podľa svedomia, za čo nesie každý individuálne zodpovednosť pred druhými a Bohom. Jednoducho povedané – moja spása alebo zatratenie nepodmieňuje spásu alebo zatratenie druhých.

Zároveň sa zdôrazňuje jedinečnosť a nepodmienenosť *osobnej hodnoty* človeka, ktorá si vyžaduje bezpodmienečné uznanie, úctu a rešpekt.⁷ Takto sa už v teológii ranného kresťanstva začína zdôrazňovať idea jednoty ľudského rodu v zmysle jedinečnosti každého jednotlivca vo vzťahu k Bohu, hoci koncept uchopenia človeka na základe jeho individuálnej slobody, ktorý bol zavŕšený konceptom ľudských práv sa rozvinul až v osvietenstve.⁸ Podľa Coretha je zásadným zlomom v dejinách náboženského myslenia práve kresťanský apel na vymanenie sa človeka zo slepej a neosobnej osudovosti gréckeho myslenia. Postupom kresťanských dejín tak dochádza k personálnej premene obrazu človeka, ktorý osobne, v slobode, stojí pred osobným Bohom.⁹ Človek sa stáva zodpovedným za svoje konanie a teda slobodným.

Je pochopiteľné, že takéto náboženské predporozumenie individuality ovplyvnilo aj vývoj ďalších aspektov spoločnosti, ku ktorým patrí aj ekonomická rovina. Práve vzťahom medzi náboženstvom a ekonomikou sa zaoberal Max Weber, ktorý videl istú súvislosť medzi určitými náboženskými ideami a rozvojom ekonomického života – *moderného kapitalizmu*. Rozvoj ekonomiky a podnikania je spätý s racionálnym uchopením situácie človeka vo svete, ktorý mu je daný ako predmet jeho realizácie. Človek je teda povolaný Bohom, aby rozvíjal túto ekonomickú rovinu. Ekonómia je teda súčas-

⁷ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 19.

⁸ Porov. HANUŠ, J. (ed.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno : CDK (Praha : Vyšehrad), 2002, s. 34.

⁹ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 25 – 26.

ťou náboženského života. Preto je podľa Webera sformovanie moderného industriálneho kapitalizmu na Západe ojedinelým fenoménom.¹⁰ Weber prichádza k záveru, že moderný kapitalizmus sa mohol rozvinúť práve len na Západe a nie v kultúrach ovplyvnených iným náboženstvom. Hospodárska etika týchto náboženstiev bola príliš tradicionalistická a preto nedovolila rozvoj kapitalizmu. Nestačila len túžba po zisku, ale na prelomenie puta tradicionalizmu bol potrebný *racionalistický duch*, ktorý sa rozvinul práve na Západe.¹¹

Špecifickým je pohľad na individualizmus podľa Ernesta Troeltscha, ktorý odkazuje na *spirituálnu rovinu* rozvinutú v mnohých náboženských hnutiach, ktoré sa dištancujú od inštitucionalizovaných cirkví a kladú dôraz na hlbšie prežívanie náboženskej viery. Podobne zdôrazňuje individualistické zameranie sa na prežívanie transcencie aj Howard Becker, ktorý takéto náboženské skupiny spája s pojmom „kult“.¹² A rovnako Robert N. Bellah, ktorý vidí vývoj náboženstva ako prechod k individuálnej náboženskej autonómii a k akýmsi osobným náboženstvám.¹³

Tento osobný aspekt v náboženskom prežívaní je zároveň vyjadrením istej spirituálnej skúsenosti, ktorá bola vždy prítomná v mystickej teologickej tradícii a výstižne ju vyjadruje Ján z Kríža na obraze matky a dieťaťa. Tento obraz symbolicky vyjadruje vzťah človeka k Bohu, ktorý ako matka „vymaňuje ho zo svojho náručia, stavia ho na zem a vedie k tomu, aby chodil po vlastných nohách, aby sa zároveň s opustením krajiny detstva vydávalo ku skutočnostiam väčším a podstatnejším.“¹⁴ Pre Jána je to proces očisťovania od seba a od falošných predstáv o Bohu, ktorý je nevyhnutný pre dosiahnutie zrelosti. Podobne tento obraz použije Jung, pre ktorého vzťah k matke zohráva kľúčovú úlohu v psychickom rozpoložení človeka. Podľa Skalického je to dôležité práve v súvislosti s náboženským prežívaním. Zrodenie znamená odtrhnutie od matky a jej lona, čo je veľmi bolestné. Ak však človek nedokáže vyjsť z tejto podvedomej závislosti, nebude sa môcť stať dospelým. Preto odpútavanie sa od matky a smerovanie k slobode, v ktorej bytosť rastie a psychicky dozrieva nazýva *individuáciou*.¹⁵

¹⁰ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007, s. 59 – 62.

¹¹ Porov. WEBER, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. (Výber textov.) Praha : Oikymen, 1998, s. 224 n.; SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámeho Boha*. Svitavy : Trinitas, 2003, s. 91 – 92.

¹² Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno : Masarykova univerzita, 2007, s. 40 – 41.

¹³ Porov. HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*. Praha : Oikymen, 1994, s. 42.

¹⁴ JAN OD KŘÍŽE, sv.: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 40.

¹⁵ Porov. SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámeho Boha*. Svitavy : Trinitas, 2003, s. 75.

Filozofické východiská – „obrat k subjektu“

Ďalším kľúčovým aspektom pre porozumenie fenoménu individualizmu v našej spoločnosti je obdobie moderny, ktoré súvisí s osvietenským *obratom k subjektu*. Obdobie moderny prinieslo pre západnú spoločnosť veľkú zmenu spoločenskej paradigmy týkajúcej sa autonómie myslenia a konania jednotlivca, politickej situácie, hospodárstva, kultúry, vedeckého spôsobu myslenia, ako aj rodiny. Tento *obrat k subjektu* odmietol nekritické sa prispôbovanie zaužívaným kultúrnym, vedeckým, politickým a pod. vzorcom a začal zdôrazňovať osobné angažovanie sa človeka v spoločnosti. Ako hovorí Stanley J. Grenz: „*Moderný ideál stavia do popredia nezávisle „ja“, subjekt, ktorý sa slobodne rozhoduje sám za seba a existuje mimo akúkoľvek tradíciu a spoločnosť.*“¹⁶

Človek ako subjekt sa stáva stredom pozornosti. Je samo seba mysliace bytie (ego cogitans) a teda sa už nechápe ako nejaká časť akéhosi vopred daného celku.¹⁷ Kľúčové postavy tohto obratu sa spájajú s menami ako René Descartes, John Locke, David Hume, či Immanuel Kant, ale aj mnoho ďalších¹⁸, ktorí vnímajú človeka ako *oslobodenú individuálnu osobu*, ktorá sa domáha možnosti slobodne utvárať svoj život. Z vedomia tejto subjektivity sa rodí ako typický znak novoveku viera v ľudský rozum, v schopnosť utvárať budúcnosť a v pokrok ľudstva.¹⁹

Heslom osvietenstva sa stáva *sloboda individua*. V osvietenstve dochádza k oslobodeniu sa od tradičných autorít. Zdôrazňuje sa potreba používať svoj vlastný rozum. Neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez usmerňovania inými nazýva Kant *nezrelosťou*, ktorú si človek zapričiňuje sám. Preto charakterizuje osvietenstvo ako „*vykročenie človeka z jeho, ním samým, zavinennej nedospelosti. Nedospelosť je neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez cudzieho vedenia. Táto nedospelosť je zavinená nami samými, keď jej príčinou nie je nedostatok rozumu, ale nedostatok rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia.*“²⁰

Tento obrat k subjektu sa týkal predovšetkým dvoch základných rámcov, ktorými bol *vzťah človeka k prírode* a *vzťah človeka k spoločnosti*. Vychádzalo sa pritom z presvedčenia, že ľudský rozum je schopný *objektívne odhaliť pravdu*²¹ v skúsenostnom svete; samozrejme za predpokladu, že sa

¹⁶ GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernizmu*. Praha : Návrat domů, 1997, s. 14.

¹⁷ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 29.

¹⁸ V súvislosti s filozofickou etikou by sme ešte mohli spomenúť aj napríklad A. Smitha a J. Benthamu.

¹⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 46.

²⁰ KANT, I.: *Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?* In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3, s. 381.

²¹ Porov. HABERMAS, J.: *Moderna – nedokončený projekt*. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991, s. 307.

pridržiava správnej metodológie. Cieľom intelektuálneho hľadania sa stalo – rozlúštiť *tajomstvo sveta*; myslením ovládnuť prírodu pre blaho človeka a takto vytvoriť lepší svet. Viera, že veda *odhalením zákonov*, ktorými sa riadi príroda a ľudská spoločnosť, prispeje k „vyriešeniu“ problémov ľudstva a zbaví nás našej bezradnosti voči prírode, sa prejavila aj v utopickej literatúre, ktorá predstavovala projekt novej spoločnosti, napríklad v *Utópii* (1516) Thomasa Mora, v *Slniečnom štáte* (1602) Tomasa Campanellu alebo v *Novej Atlantíde* (1627) Francisa Bacona.²² Človek, hlásiaci sa k osvieteniským ideálom, sa pokúša zobrať svoje dejiny do vlastných rúk, čo sa prejavilo vo vedeckej aj politickej oblasti.

• Vo *vzťahu k prírode* dochádza k prelomeniu istej „*nedotknuteľnosti prírody*“ a jej podrobenia vedeckému preskúmaniu. Človek začína prírodu viac chápať, technicky ovládať a využívať vo svoj prospech. Takto sa do popredia dostáva prírodovedecké poznanie, ktoré Francis Bacon a Thomas Hobbes považujú za určitú *moc*.²³ Táto *moc* má však slúžiť človeku. Ľudia by mali mať na pamäti pravé ciele vedy a neusilovať o ňu len kvôli svojmu duchu, ani pre nejaké vedecké spory, ani preto, aby mohli opovrhovať ostatnými, ani pre zisk a slávu, ani preto, aby dosiahli moc, ani pre nejaké iné nízke úmysly, ale preto, aby bol obohatený sám život.²⁴

Toto prelomenie prírody vedeckým prístupom mení náš pohľad na svet. Aplikácia experimentu a matematiky na svet skúsenosti sa stala účinnou pri formulovaní fyzikálnych zákonov, avšak za cenu *zredukovania* celej skutočnosti na to, čo je matematicky počítateľné, merateľné, prerátateľné – t. j. na *kvantitatívne* veličiny. Od iných, totiž od *kvalitatívnych* aspektov a dimenzií sa odhlíada, pretože z fyzikálneho pohľadu sú bez významu. Takto sa realita uchopuje prevažne z tohto ohraničeného aspektu. V exaktnej vede je to však úplne oprávnené. No ak sa táto metóda stanoví ako absolútna, prenesie sa na ostatné oblasti poznania a podáva sa ako jediná platná metóda vedeckého poznania, tak sa z hypotetickej abstrakcie stáva apodiktická negácia. To znamená, že to, čo sa takýmto vedeckým spôsobom poznania nedá dosiahnuť a dokázať, nemá reálnu platnosť.²⁵

Tento redukcionistický prístup sa neskôr stal terčom kritiky mnohých filozofických prúdov, zvlášť fenomenológie, ktorá poukazuje na istú krízu exaktných vied súvisiacu s ich neschopnosťou povedať čokoľvek podstatné k otázkam existenciálnej reality *prírodného sveta*. Význam vedy sa potom

²² Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*. Brno : CDK, 2004, s. 46.

²³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*. Brno : CDK, 2004, s. 46.

²⁴ Porov. BACON, F.: *Nové organon*. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006, s. 252 – 253.

²⁵ Porov. ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Fenomenológia náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF PU, 2013, s. 27.

pre ľudský život vytráca v tom zmysle, že veda nie je schopná vzhľadom k svojej vymedzenosti, riešiť problémy týkajúce sa *hodnoty a zmyslu ľudskej existencie*. Úspechy pozitívnych vied tak výrazne prispievajú k „oslepeniu“ moderného človeka v jeho vzťahovaní sa k sebe samému, a tak odvádzajú pozornosť od možnosti porozumieť vlastnej ľudskosti, vlastnému zmyslu bytia.²⁶ Ako uvádza Husserl vo svojom neskorom spise: „*Vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty.*“²⁷ Veda zotrváva pri svojich špecifických problémoch, a tým hrozí nebezpečenstvo, že svet, ktorý je takto vedecky konštruovaný, sa vzdaluje prirodzenej skúsenosti sveta, ako ho každý deň prežívame – stáva sa *umelým svetom*, prispôbeným záujmom a potrebám ľudí.²⁸ To má za následok istú ľahostajnosť voči individuálnemu existenciálnemu spytovaniu sa, ľahostajnosť voči vzťahom k spolublížnym a celému mimoludskému okoliu, ako aj ľahostajnosť voči tvorivosti vychádzajúcej zo slobody a zodpovednosti.²⁹

• Vo *vzťahu subjektu k spoločnosti* zase dochádza k významnému posunu k univerzalizácii ľudstva, ktorá ukončuje jednu veľkú etapu stavovského a feudálno-kastovného usporiadania spoločnosti. Objav subjektivity, ako hovorí Anzenbacher, viedol k presvedčeniu, že „*každý človek je subjekt a má ako človek prirodzené, nedotknuteľné práva na slobodu.*“³⁰ Tento obrat a spôsob chápania slobody osoby vyústil (sčasti aj skrze veľmi dramatické okolnosti revolučných hnutí v Európe a Amerike) do špecifického chápania ľudských práv v našom priestore. To zásadne ovplyvnilo celú sociálnu paradigmu týkajúcu sa oblasti politiky, hospodárstva, svetonázoru, vedy, ako aj rodiny.

Politický aspekt – „demokratizácia spoločnosti“

Obrat k subjektu mal vážny vplyv na politickú paradigmu spoločnosti. Aspekt *racionalizácie*, ktorú považuje Weber za charakteristický znak novovekého procesu, viedol nielen k oddeleniu a osamostatneniu rôznych oblastí ako je veda, hospodárstvo, rodina, politika a náboženstvo, ale aj k radikálnej zmene politického zriadenia. Zároveň tento aspekt spôsobil, že človek sa stal ústredným bodom vlastného vedomia. Stáva sa pre seba objektom

²⁶ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 24.

²⁷ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 27.

²⁸ Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997, s. 20 – 21.

²⁹ Porov. HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 28.

³⁰ ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 47.

vlastného konania. Táto racionalizácia zväčšuje autonómiu človeka a domnanciu v rôznych oblastiach života.³¹

Tento obrat sa vzťahuje k tzv. *kultúrnej buržoázii*, ktorej korene siahajú až k ére stredovekých univerzít. Išlo aj o triedu, ktorá v doterajšom politicko-právnom systéme nemala vplyv na angažovanie sa v politickej oblasti, pretože nepatrila do šľachtického stavu, hoci disponovala primeraným vzdelaním. Jej cieľom sa stala požiadavka kultúrnej slobody, ako na rovine vedy, tak aj na rovine politickej slobody. Individualizmus sa tu prejavuje v požiadavke *právneho statusu slobody*. Tento proces vedie k vzniku *étosu ľudských práv*, ktorý nielen, že vyjadruje presvedčenie o dôstojnosti a svojprávnosti ľudskej osoby, ale má aj inštitucionálne dôsledky v politicko-právnej oblasti.³²

Postupne tento proces formovania a prijatia ľudských práv vedie k zmene politického usporiadania štátu. Dochádza k prechodu od feudálneho systému postaveného na vazalskom princípe, ktorého moc kulminuje v kráľovi, cez absolutisticko-monarchický štát, až k demokraticky usporiadanej spoločnosti. Preto k základným princípom demokratického štátu patrí akceptovanie ľudských práv, ku ktorým patrí aj možnosť zúčastnenia sa na politickej moci a zároveň jej regulácia tým, že *politická moc je rozdelená* na legislatívnu, exekutívnu a judikatívnu moc. Účasť na tejto politickej moci je zabezpečená *volebným právom*, ktoré sa pokladá za bezpodmienečne nutnú podmienku legitimizácie štátu.

Koncept individualizmu človeka teda na politickej úrovni sformoval aspekt neodcudziteľných práv subjektu a demokratického, liberálneho štátu, ktorý má za cieľ zaručovať maximum formálnej slobody pre všetkých. To by sa neudialo bez konceptu chápania človeka ako *individuá*.

Ekonomický aspekt – „sloboda podnikania“

Súčasne so zmenami na politickej úrovni dochádza k zmenám v ekonomickej oblasti, kde aspekt individualizmu zohráva kľúčovú úlohu. Požiadavka slobody a autonómie viedla k presadeniu *slobody podnikania*. Nová forma ekonomiky, oproti stredovekému, feudálnemu, vazalskému a stavovskému systému, kládla dôraz na osobnú slobodu, ktorá sa týkala schopnosti neobmedzene disponovať svojou pracovnou silou, slobody uzatvárať pracovné zmluvy a používať svoj súkromný majetok v ekonomickej oblasti. Prevádzkovanie živnosti bolo oslobodené od nátlaku cechov a tým ekonomicko-podnikateľsky liberalizované.³³

³¹ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 10.

³² Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 46 – 47

³³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 43-44.

Táto liberalizácia viedla k tomu, že na jednej strane oslobodenie roľníkov spôsobilo, že vzrástla poľnohospodárska produktivita, ktorá musela uživiť rastúce obyvateľstvo a tovariši oslobodení od závislosti na cechových majstroch mohli zakladať vlastné podniky.

Na druhej strane však odstránenie povinnosti poddanstva odstránilo aj povinnosť panovníkov poskytovať podporu, pomoc a ochranu obyvateľstvu. Vysoké poplatky, dane, kolísanie cien a rast obyvateľstva viedlo k vytvoreniu *vidieckeho proletariátu*, ktorý začína prenikať do miest za prácou. Zrušenie cechov viedlo k možnosti vzniku mnohých nezávislých podnikov v mnohých remeselníckych odvetviach. Vyčlenenie tovarišov z domácnosti majstra, strata sociálnej ochrany cechov a konkurencia priemyselnej výroby zase viedli k rozsiahlemu zbedačeniu remeselníkov.

Za zakladateľa moderného hospodárstva je považovaný morálny filozof Adam Smith (1728 – 1790), ktorý presadzoval slobodnú hospodársku činnosť občanov založenú na deľbe práce a voľnej výmene tovarov na trhu. Predpoklad, že blahobyť a sociálny pokrok sa bude rozvíjať len v súťaži, keď sa jednotlivci môžu slobodne usilovať o svoj vlastný úžitok a záujmy bol však postavený na predpoklade morálneho vymedzenia hraníc a to ovládaním egoizmu a sympatiami k druhým.³⁴ Podľa Amartya Sena až Smithovi interpretátori a obdivovatelia z neho urobili zástancu výlučne vlastného záujmu. Tento zjednodušený pohľad celkom nezodpovedá skutočnosti, pretože Smith neprisobil uspokojovaniu vlastných záujmov nadradenú úlohu. Napriek podpore súťaže súcitiť a sebadisciplína zohrávajú u Smitha dôležitú úlohu v ekonomických vzťahoch. Smith teda neoddeľuje etiku od ekonomiky,³⁵ ako sa to čoskoro prejavilo v tzv. sociálnej otázke.

K logike uvoľneného kapitalistického ducha podnikateľov v priemysle patrilo chápať prácu len ako *tovar*, ktorý má byť čo najúčinnnejšie využitý v podnikovom hospodárstve, ktoré sa orientuje výlučne na zisk. Ostatné ciele hospodárstva³⁶, ako sa o nich začalo hovoriť neskôr, neboli zvlášť reflektované. Celá pozornosť sa sústredila na trh v kontexte *trhového princípu ponuky a dopytu*, ktorý sa stal kľúčovou normou pre reguláciu hospodárstva.

³⁴ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 215 – 216.

³⁵ Porov. SEN, A.: *Etika a ekonomie*. Praha : Vyšehrad, 2002, s. 28 – 32.

³⁶ Z pohľadu sociálnej etiky nemôžeme, v súvislosti s cieľom hospodárstva, hovoriť len o zisku. K cieľom patrí: **1. Zisk**; **2. Participácia** (zahŕňa spravodlivú mzdu, podiel na kapitále, rešpektovanie subjektu práce v súvislosti s jeho hodnotou, čo zahŕňa aj primerané pracovné podmienky a v súčasnosti môžeme hovoriť aj o participatívnom svetovom hospodárstve, ktoré sa dotýka problémov nespravodlivého rozdeľovania medzi rozvinutým severom a chudobným juhom, ako aj medzinárodnú hospodársku politiku); **3. Ekológia** (vyjadruje solidaritu s prírodou, ktorej nerešpektovanie (napr. pri priemyselnej výrobe) môže viesť k ekologickým problémom). Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*. Brno : CDK, 2004, s. 79 – 80.

Nanešťastie bol trhový mechanizmus doslova aplikovaný aj na prácu, ktorá sa takto oddelila od samotného zamestnanca. Ako hovorí Ketteler³⁷ „*To je situácia nášho robotníckeho stavu: je odkázaný na mzdu, táto mzda je tovarom, jeho cena sa denne určuje ponukou a dopytom, osou, okolo ktorej sa pohybuje je životná potreba. Ak je dopyt väčší než ponuka, cena trochu vystúpi nad túto os; ak je ponuka väčšia, spadne pod ňu. Všeobecnou tendenciou však je, ako u tovaru, čo najlacnejšia výroba; lacná výroba tu znamená obmedzenie životných potrieb. A tak pri tomto úplne mechanicko-matematickom pohybe nemôže nastať prípad, že niekedy cena práce nemôže pokryť ani najkrajnejšie životné potreby a že začnú chradnúť celé robotnícke triedy a robotnícke rodiny a pomaly zomierať hladom. [...] Už nie je možný žiadny klam o tom, že celá materiálna existencia takmer celého robotníckeho stavu, teda prevažne najväčšej časti obyvateľstva v moderných štátoch, existencia ich rodín, denné úsilie o nevyhnutný chlieb pre muža, ženu a deti, je vystavená všetkým výkyvom trhu a ceny tovaru. Nepoznám nič žalostnejšie než toto.*“³⁸

Na druhej strane však kapitalistické hospodárstvo v spojení s rozvojom priemyslu vytváralo nové hodnoty a možnosti, ktoré umožňovali prekonávať biedu. Naplno sa to prejavilo až v dvadsiatom storočí, a to aj vplyvom politickej regulácie, ktorá prijímala kapitalistický spôsob hospodárenia, ale postavila sa proti kapitalistickému spoločenskému poriadku, podľa ktorého vlastníci mohli v hospodárskych procesoch jednostranne presadzovať svoje záujmy a držať námezdných pracovníkov v závislosti.³⁹

Problémy a hranice individualizmu

Z toho, čo sme doteraz povedali vyplýva, že naša kultúra zahrňujúca koncept ľudských práv, demokratické usporiadanie spoločnosti, ekonomický a duchovný rozmer spoločnosti je možná práve preto, že vychádza z individuálneho prístupu k človeku, ako hodnote samej „osebe“. Samotný koncept individualizmu má však aj druhú stránku, ktorou je uprednostňovanie osobných záujmov neraz na úkor spoločného dobra. Tieto vedľajšie efekty individualizmu sa prejavujú na všetkých spomínaných rovinách spoločenského života.

- **V náboženskej oblasti** môžeme napríklad hovoriť o obrate k výlučnému zameraniu sa na svoje „duchovné dobro“, ktoré je oddelené od dobra druhých. Z toho narastá na jednej strane *formalizmus* a neraz aj akási *strata solidarity* na strane druhej, keď veriaci človek môže byť spokojný s vlastným

³⁷ Mohučský biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler paril k jedným z predchodcov sociálnej náuky Katolíckej cirkvi, ktorý vo svojich vyjadreniach odsudzoval nespravodlivé pomery druhej polovice 19. storočia, týkajúce sa útlaku robotníckej triedy.

³⁸ Zdroj: ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 130.

³⁹ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 218.

náboženským životom vo sfére „sagrálna“, ktoré je oddelené od „profánneho“ sveta medziľudských vzťahov. Podľa všetkého sa ukazuje, že individualizmus ľudského života na ekonomickej rovine, kde sa v súčasnosti zvlášť zdôrazňuje osobný rast a prospech v súťaži, vplýva aj na náboženské prežívanie. Je pravdou, že (kresťanské) náboženstvo má nástroje kontroly a neustále vyzýva k ovládaniu osobného egoizmu, avšak táto výzva sa dotýka prevažne morálnej roviny, čo ešte nie je dostatočným motivujúcim činiteľom pre osobnú „kenózu“. Preto sa nestačí obmedziť len na morálny aspekt a očakávať, že to *automaticky povedie k hlbšiemu a intenzívnejšiemu vzťahu s Bohom*.

V súčasnosti tento individualistický aspekt náboženského spirituálneho prežívania sa stáva stále viac dôležitejším a je pozitívnym znakom istého narastajúceho hladu po duchovnom naplnení, avšak môže naberať aj negatívne formy prežívania viery z pohľadu etablovaných náboženských spoločenstiev alebo cirkvi. Objavuje sa akýsi koncept *náboženstva na mieru*. Ako hovorí Lipovetsky: „*Ludia sú veriaci, ale akosi podľa vlastného výberu: v nejaké dogmy veria a iné zavrhujú, miešajú evanjelia s koránom, s budhizmom alebo zen-budhizmom – i duchovnosť prešla do kaleidoskopického veku supermarketov a samoobslúh.*“⁴⁰ Táto mentalita je odrazom postmodernej individualistickej logiky, pre ktorú je príťažlivosť posvätného neodmysliteľná od narcistickej straty podstaty, teda od nestálosti v rozhodnutí, ktorá odráža individuálneho jedinca, hľadajúceho výlučne samého seba. Preto Lipovetsky poznamenáva, že náboženskosť sa potom veľmi nelíši od krátkodobého, i keď intenzívneho záujmu o nejaký šport, diétu alebo techniku partnerskej komunikácie.⁴¹ Nová spirituálna forma náboženského prežívania sa môže stať len odrazom uspokojovania individuálnych potrieb a túžob jednotlivca. Podobne píše Jacyno: „*Dokonca i príslušnosť k náboženským a nábožensko-terapeutickým skupinám sa vo väčšine prípadov obmedzuje na to, že jedinec sa stáva len ich okrajovým účastníkom a má povahu životného dobrodružstva.*“⁴²

Individualizmus týkajúci sa náboženskej oblasti má ešte jednu, pre náboženstvo negatívnu rovinu, ktorou je *ateizmus*. Korene ateizmu, okrem iného, totiž súvisia so spomínanou racionalizáciou spoločnosti, ktorá sa zrodila v kresťanskom prostredí. To vytvorilo istý paradox, pretože po tom, ako náboženstvo naučilo človeka racionálne a logicky myslieť, človek náboženstvo odmietol ako neracionálne a nelogické.

⁴⁰ LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizmu*. Praha : Prostor, 2008, s. 186.

⁴¹ Porov. LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizmu*. Praha : Prostor, 2008, s. 187.

⁴² JACYNO, M.: *Kultura individualizmu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 53.

• *V ekonomickej oblasti* je fenomén individualizmu zvlášť významným. Na jednej strane vedie k vytvoreniu nového ekonomického systému, o ktorom sme hovorili a ktorý nepochybne bol prínosom (spolu s vedeco-technickou revolúciou) pre ekonomický rozvoj spoločnosti. Na druhej strane však viedol k defraudovaniu solidarity a bol jednou z kľúčových príčin problému známeho aj ako „sociálna otázka“, ktorý vrcholil v 19. storočí a podľa reflexie aktuálnych problémov v súčasnosti dochádza k jeho istej renesancii.

Hlavným problémom bolo povýšenie trhového mechanizmu na úroveň priam „fyzikálneho zákona“, ktorý platí ako taký a nevyžaduje si žiadnu reguláciu. Tento koncept však naivne predpokladal, že ľudia sa budú správať spravodlivo a pre tých, ktorí by to nerešpektovali bude uplatnené vymáhanie spravodlivosti zákonom. Tento predpoklad je sám osebe dobrý, ale nepočíta s možnosťou svojvoľnej interpretácie spravodlivosti, ako aj skutočnosti, že zákon nedokáže zachytiť všetky možnosti ľudského konania. To viedlo v kontexte ďalších historických súvislostí k vytvoreniu *sociálne slepého trhu*, ktorý odmeňuje len podľa ekonomických pravidiel a tým sa z človeka stáva len nástroj ekonomického zisku. Tí, ktorí majú nejaké znevýhodnenie (podmienené sociálnym postavením, zdravým, intelektuálnymi a fyzickými schopnosťami a pod.) nemôžu pochopiteľne v súťaži, kde vyhráva najlepší, uspieť.

Samotný trh je podriadený princípom tzv. komutatívnej (výmennej) spravodlivosti, ktorá riadi vzťahy dávania a prijímania medzi rovnocennými subjektmi. V sociálne spravodlivej spoločnosti sa však nezaobídeme bez distributívnej spravodlivosti a sociálnej spravodlivosti, ktoré sú pre trhovú ekonomiku významné, pretože trh ponechaný len na princíp ekvivalencie hodnôt vymieňaného tovaru, nedokáže vytvoriť takú sociálnu súdržnosť, ktorá zaisťuje jeho fungovanie. Bez vnútorných foriem solidarity a vzájomnej dôvery, hodnôt výsostne morálnych, trhovú ekonomiku nedokáže udržať sociálne stabilnú, prosperujúcu spoločnosť.⁴³

Na tieto riziká trhu upozorňoval už v 18. storočí Smith, ktorý poukazuje na problém aplikácie trhového mechanizmu na prácu, čo môže spôsobiť hladomor bez toho, aby bol spôsobený reálnym nedostatkom: *„Každý rok by dopyt po služobníkoch a robotníkoch vo všetkých rôznych triedach zamestnania bol menší, než bol v predchádzajúcom roku. Mnohí, ktorí vyšli z vyšších tried a nemohli si nájsť zamestnanie vo svojom vlastnom povolání, by ho radi hľadali v najnižších. V najnižšej triede, ktorá by bola preplnená nielen vlastnými robotníkmi, ale i prebytkami všetkých ostatných tried, súťaž po zamestnaní by bola tak veľká, že by znížila mzdy práce na najubohejšiu a najskromnejšiu výživu robotníka. Mnohí by nemohli nájsť zamestnanie ani za týchto krutých podmienok, ale by buď zomierali hladom,*

⁴³ Porov. KMECOVÁ, J.: *Investovanie v sociálnej práci*. Prešov : DARE, o. z., 2011, s. 37.

alebo by boli dohnaní k hľadaniu výživy žobraním, alebo snád' páchaním najväčších zločinov. Bieda, hlad a úmrtnosť by v tejto triede ihneď vzrástli a odtiaľ by sa rozšírili do všetkých vyšších vrstiev."⁴⁴

Ak pripustíme, že my sme od takéhoto dramatického hladomoru uchránení ešte istým sociálnym poistením, predsa Smithova časť o trhu práce je výstižná aj pre našu postindustriálnu spoločnosť, v ktorej na trhu práce dominujú prevažne služby, čo vedie k stále väčšiemu nedostatku pracovných miest pre robotnícku triedu, ktorá sa v podstate stráca odlivom priemyselného kapitálu do cudziny kvôli lacnejšej pracovnej sile. Na trhu práce sa opäť objavuje fenomén, ktorý popisuje Smith, keď sa aj o jednoduchšie práce na trhu strháva boj, do ktorého sa zapájajú aj ľudia s vyšším vzdelaním, čo znevýhodňuje tých, ktorí vzdelanie nemajú a preto, čoraz častejšie, ostávajú bez možnosti nájsť si prácu v službách.

Ďalší súvisiaci problém, na ktorý upozorňuje sociológ Keller sa týka rozdelenia spoločnosti na tzv. „tri sociálne svety“, ktoré zastrešujú tri základné skupiny podľa ekonomickej úrovne od najbohatšej – tzv. diskkrétnej elity, cez stredné vrstvy až po nízkopríjmové (sociálne) skupiny. Toto rozdelenie nie je rozdelením len podľa stupňujúcej sa výšky príjmov, ale radikálnym oddelením troch skupín, zvlášť elity. Stredné vrstvy a nízkopríjmové skupiny sú si v našich pomeroch ekonomicky blízke, ale oddelenie má špecifický psychologický charakter, ktorý sa prejavuje napr. nevraživosťou voči nízkopríjmovým skupinám, ktoré sú predstavované ako príživníci spoločnosti, na ktoré dopláca predovšetkým stredná vrstva. Tu je oddelenie skupín vytvárané práve individualizmom, ktorý Ulrich Beck nazýva „*vynútenou individualitou*“. Z pozície moci sa presadzuje stratégia, že ekonomická súťaž a individualizovaná stratégia životného štýlu a práce je tým najlepším spôsobom ako si udržať svoje postavenie a dôstojnosť napr. v strednej vrstve. Človek je utvrdzovaný v tom, že má čeliť trhovým rizikám len svojimi vlastnými silami.⁴⁵

Riešenie problému tým, že sa upozorňuje na nevyhnutnosť *mobility* a *aktivizácie*, prehliada antropologické a kultúrne obmedzenia jednotlivcov (nie každý je schopný podnikateľ, získať vyššie vzdelanie, nie každý môže odísť za prácou mimo domova, zvlášť ak sa napr. stará o malé deti, starých rodičov a pod.). Takto sa zodpovednosť politikov (štátu) za situáciu prenáša na zodpovednosť obyčajných ľudí, ktorí sú na jednej strane motivovaní byť *manažérmi svojho života*, ale na druhej strane prípadný neúspech pri strate zamestnania sa prenáša na nich – na obeť neúspechu istého ekonomického usporiadania našej spoločnosti. Inými slovami povedané, ak napríklad člo-

⁴⁴ SMITH, A.: *Blahobyť národů. Vybrané kapitoly*. Praha : Jan Laichter, 1928, s. 89.

⁴⁵ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 159 – 160.

vek (nezávisle od jeho vôle) príde o prácu, dostane sa do zlej ekonomickej alebo sociálnej situácie, má plnú slobodu vyriešiť si svoju situáciu *sám*. Ak to nedokáže, vina za jeho sociálnu situáciu sa pripisuje výlučne jemu.⁴⁶

Dôraz na kvalitu a jedinečnosť v zmysle *konkurencie*⁴⁷ akoby bol spojený so zámerom zbaviť človeka väzieb s druhými a tým ho oslabiť – oslabiť jeho kolektívnu silu. Tento apel na mobilitu sa ospravedľňuje ako podmienka individuálneho rozvoja a presadenia – predat sa na trhu práce, sveta. Ako hovorí Václav Bělohradský človek je zredukovaný na obyčajný *ľudský zdroj*. Dochádza k prechodu od človeka k zdroju, ktorý je po vyčerpaní nahraditeľný iným. Dokonca sa mu vyčíta, že je drahší, než čínsky ľudský zdroj. Každý ľudský zdroj sa preto musí sebaoptimalizovať na vlastné náklady, aby bol k použitiu, ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.⁴⁸ Osoba už nepredstavuje hodnotu sama „osebe“, ale je vyjadrená vo „vecných“ a „racionálnych“ cieľoch.⁴⁹ „Osobnostný rozvoj ľudského zdroja pripúšťa rozvoj pracovníka presne v tej miere, v akej prináša danej firme profit.“⁵⁰

Tento zákon súťaže, postavený na ponuke a dopyte pre tovar a služby, sa stáva aj zákonom spoločenských vzťahov, s ktorým sa, cez vyzývanie na neustálu konkurencieschopnosť *vytráca solidarita* a *sociálny súcit*. Apel na individualitu ako podmienku zdôraznenia hodnoty a výnimočnosti jednotlivca vedie k spájaniu jeho hodnoty s úspechom. Dochádza k oddeleniu osobného úspechu od úspechu kolektívu, komunity. Hodnota človeka je tak meraná výkonom a jeho funkčnosťou, použiteľnosťou a úžitkovosťou pre systém. Kto potom zastáva funkciu už nie je dôležitý, ale dôležité je, aby bol lepším. Výstižne túto situáciu spája Konrad Lorenz zo *strachom* alebo ako *usi neistotou*, ktorá núti ľudí súťažiť: „*Strach, že budem predstihnutý v súťaži, strach z chudoby, strach, že sa zle rozhodnem a nebudem už na vyčerpávajúcu situáciu stačiť.*“⁵¹ Táto stratégia, ktorá sa spája s individualizmom má paradoxne

⁴⁶ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 161 – 162.

⁴⁷ Keller upozorňuje, že presadzovanie individualizmu súvisí so stratégiou znemožniť nižším skupinám vytvárať organizované skupiny. Individualizmus tak umožňuje, aby uprostred spoločnosti i na jej dne mohol každý úplne slobodne súperiť s každým druhým a tak si navzájom znižovali šance. Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 158.

⁴⁸ BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)

⁴⁹ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 163.

⁵⁰ KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 161.

⁵¹ LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000, s. 28.

za následok to, že človek, neustále sa ponáhľajúci, hnaný záujmami o presadenie sa v súťaži (nielen v práci, ale aj v životnom štýle, obliekaní, konzumovaní atď.), prestáva byť pre seba predmetom reflexie a úzkostne sa vyhýba každej možnosti sa nad sebou zamyslieť a ponoriť sa do svojho vnútra, možno aj pred obavou čo by mu mohla reflexia ukázať.⁵²

V tomto zmysle upozorňuje Ján Pavol II. na prevrátené chápanie človeka, nie ako subjektu práce, ale ako jej objektu – ekonomického prospechu. Hoci sme mnohé problémy týkajúce sa sociálnej oblasti na západe vyriešili, alebo v ich riešení značne pokročili „napriek tomu nebezpečenstvo považovať ľudskú prácu za „tovar svojho druhu“ alebo anonymnú „silu“ potrebnú na výrobu (hovoriť sa dokonca o „pracovnej sile“) jestvuje stále, a to zvlášť vtedy, keď celkový pohľad na ekonomickú problematiku vychádza z predpokladov materialistického ekonomizmu.“⁵³ Je to prevrátený poriadok a omyl kapitalizmu, ktorý sa objavuje všade tam, kde sa s človekom zaobchádza len ako s prostriedkom.

• *Na politickej úrovni* môžeme vidieť negatívne prejavy individualizmu v absencii solidarity, ktorá sa v našich podmienkach týka postojov politikov k občanom, postojov občanov k politike, ako aj postojov obidvoch skupín k ekológii. V politickom priestore prevláda *korupcia*, ktorá je dôsledkom zekonomizovania politickej oblasti. Je pravdou, že politika a ekonomika sú neoddeliteľné aspekty jednej a tej istej „mince“. Problémom je, že osobné, individuálne záujmy začínajú dominovať nad záujmami verejnými a to, podľa Kellera, istým spôsobom súvisí aj s vpádom súkromnej sféry a trhového mechanizmu do politickej sféry. Dochádza k privatizácii štátu a spoločné dobro sa čoraz viac distribuuje podľa pravidiel, ktoré zvýhodňujú súkromný sektor na úkor solidarity so sektorom verejným.

Ďalší zaujímavý fenomén, na ktorý poukazuje Lipovetsky a ktorý sa týka individualizmu, súvisí s *apatiou voči politickému životu*. Aj keď majú občania možnosť voliť, nevyužívajú ju. Nedá sa povedať, že ľudia už politické strany a voľby nezaujímajú, ale že sa stávajú skôr divákmi politického diania a zaujíma ich to asi tak, ako lotéria, predpoveď počasia alebo športové výsledky.⁵⁴ Pričom sa podľa Bělohradského mnohé problémy, týkajúce sa sociálnej stability a kultúrnej úrovne politiky, môžu zmeniť až vtedy, keď si ľudia uvedomia, že *voľby majú dôsledky*. Tento fenomén vystihol už Tocquevill, podľa ktorého je súčasťou procesu demokratizácie a individualizmu neustále sa prehĺbujúca *privatizácia* a *lahostajnosť*. „Jednotlivci, sústredení predovšetkým na vlastný život a zastupovaní byrokraciou, prestávajú byť

⁵² Porov. LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000, s. 29.

⁵³ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 7. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, s. 435.

⁵⁴ Porov. LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008, s. 62.

občanmi vo verejnej sfére a prijímajú voči nej postoj konzumenta.⁵⁵ Možno to súvisí aj s prílišnou byrokratizáciou spoločnosti, ktorá vytvára akúsi „železnú klietku“ systému, v ktorej sa človek cíti byť pohltený. Demobilizácia, ktorej príčinou je „železná klietka“ je tak spojená s alternatívou vyzývajúcou k samostatnému riadeniu vlastného života, vymaneného zo štruktúr, byrokratických inštitúcií. Apatia voči politickému životu je toho prejavom.⁵⁶

Tu by sme mohli spomenúť problém *oddelenia práva od morálky*, čím sa zároveň oddeľujú kultúrne hodnoty od politickej moci. Do popredia sa dostáva technický prístup k životu, ktorý sa prejavuje v zdôraznení dominantného postavenia systému nad konkrétnym jedincem. Vzhľadom k tomu, že systém môže fungovať, len keď sa riadi presnými pravidlami, morálka je nahradená právom. Rozhodujúcou sa stáva otázka: „*Je vykonaný čin v súlade so zákonom?*“ Morálna reflexia v podstate nie je rozhodujúca a zdá sa ani globálne možná. Potom sme svedkami ako sa v mene princípu „*v súlade so zákonom*“ ospravedlňujú mnohé nemorálne postupy a činy, ktoré absentujú princíp spoločného dobra.

S politikou nakoniec súvisí aj *ekologický aspekt*, ktorý sa týka postoja človeka k vonkajšiemu svetu, ale v neposlednom rade aj k vonkajšej forme svojho osobného života. Podľa Konrada Lorenza politické rozhodnutia a zamerania podporujú a stimulujú každú motiváciu, ktorá núti ľudí súťažiť.⁵⁷ Ekonomický rast a zvyšovanie životnej úrovne sa stali základným zákonom, ktorému je všetko podriadené. Neustály kruh ponuky a dopytu sledujúci uspokojenie zákazníka a odmenenie spotrebiteľa vyššou životnou úrovňou podľa Lorenza zruinujú západný svet. Okrem toho „*samotné ekonomické preteky človeka so sebou samým stačia k tomu, aby ho úplne zničili.*“⁵⁸ Spotrebúvanie je považované za hlavný princíp ekonomického rastu, čo je na jednej strane dôležité, ale na strane druhej so sebou prináša nové problémy a riziká, či už podobe odpadov, alebo aj v zrýchlení života a poriadení aj osobného života ekonomickému rastu. Je na diskusiu, či ekonomická stabilita musí byť podmienená neustálym rastom. Odpoveď sa bude odvíjať od priorit a túžob človeka, ktoré sú s ekonomikou spojené.

Antonio Baggio vo svojej knihe *Eros, sila lásky* píše, že druhá polovica dvadsiateho storočia bola charakteristická práve ekonomickým myslením, ktoré rástlo úmerne vplyvu médií. Skrže ne sa vytvárala konzumná mienka, ktorú by sme mohli označiť aj ako „*psychológiu zostarnutia*“. Predajca sa snažil presvedčiť kupujúceho o potrebe nového výrobku, hoci starý ešte spoľah-

⁵⁵ JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 103.

⁵⁶ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012, s. 103.

⁵⁷ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000, s. 28.

⁵⁸ LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000, s. 28

livo slúžil. To vytvorilo konzumné zmýšľanie, ktoré podľa Baggia „*nespočíva vo fakte konzumu, blahobytu a dostatku, ktoré sú pozitívnymi cieľmi v histórii, ale naopak, v psychologickom pociťovaní nedostatku, a to i napriek materiálnemu prebytku*“.⁵⁹ Človek je vtiahnutý do kolotoča, ktorý neustále prináša nové výrobky, novú módu, nové hity a ak nechce ostať na periférii spoločenskej akceptácie, je „nútený“ prispôbiť sa štýlu. Podporovanie individuálneho uspokojovania (aj umelo vytváraných) potrieb je tak cez spotrebovávanie hybnou silou ekonomiky. Energia na kvantitatívne a kvalitatívne vyššiu úroveň spotreby musí byť získavaná dlhšou a intenzívnejšou prácou, ktorá už vstupuje do života rodín, ubera čas pre voľnočasové aktivity a priateľské stretnutia. Veta „*Nemám čas*“ sa stala sloganom doby, napriek tomu, že sme v našich pomeroch ekonomicky na omnoho vyššej úrovni, ako boli naši predkovia.⁶⁰

Záver

Problém individualizmu v našej spoločnosti by bolo možné analyzovať v oveľa hlbších súvislostiach a samozrejme zahŕňa aj mnoho ďalších problémov, ktoré sme nespomenuli (aktuálnou témou je napr. problém vzdelávania, kultúry, obchodu, práce, rodiny atď.), avšak ich analýza presahuje rámec toho príspevku. Mnohí autori sa tejto problematike venovali v samostatných publikáciách. Môžeme však skonštatovať, že individualizmus človeka patrí k „fundamentálnym kameňom“ našej demokratickej spoločnosti, ale môže byť aj „kameňom úrazu“ a preto musí byť vždy regulovaný. Najviac priestoru sme venovali ekonomickej rovine, ktorá je dominantným aspektom ľudského života, prepája a istým spôsobom podmieňuje fungovanie a rozvoj ostatných spoločensko-kultúrnych štruktúr našej spoločnosti. Individualizmus je teda produktom politicko-kultúrnych skutočností a nie je ho možné odstrániť, ale je potrebné dať mu správny význam a miesto. Jeho užitočnosť spočíva predovšetkým v uznaní jedinečnosti človeka a jeho osobných práv. To však nepôjde bez posilňovania solidarity a spolupatričnosti (ako na kultúrnej, vzdelávacej rovine, tak aj na rovine zákona), ktoré nebudú oddeľovať osobný úspech od úspechu kolektívu. A práve na úrovni vzdelávania a legislatívy vidíme veľký priestor a možnosti pre odstraňovanie negatívnych dôsledkov individualizmu.

⁵⁹ BAGGIO, A. M.: *Eros, sila lásky*. Bratislava : Nové mesto, 1993, s. 15.

⁶⁰ Problém nedostatku času v súvislosti s intenzívnejšou prácou však nie je spôsobený len konzumnou mentalitou, ale aj vynútenými výdavkami zo strany štátu, inštitúcií a nárastu ceny energií, ako aj z prehlbovaním nespravodlivej distribúcie zisku, čo vedie k tomu, že mnohí napriek tomu, že aktívne pracujú, nachádzajú sa len tesne nad hranicou chudoby. Ak si chcú prílepiť, musia pracovať viac – napríklad ďalšou prácou.

Bibliografia

- ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
- BAGGIO, A. M.: *Eros, síla lásky*. Bratislava : Nové mesto, 1993.
- BACON, F.: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006.
- BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
- GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů, 1997.
- HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa.
- HANUŠ, J. (ed.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno : CDK (Praha : Vyšehrad), 2002.
- HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*. Praha : Oikoymenh, 1994.
- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972.
- JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012.
- JAN OD KŘÍŽE, sv.: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- KANT, I.: Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993.
- KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010.
- KMECOVÁ, J.: *Investovanie v sociálnej práci*. Prešov : DARE, o. z., 2011.
- LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008.
- LORENZ, K.: *Osm smrtelných hřichů*. Praha : Academia, 2000.
- NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997.
- SEN, A.: *Etika a ekonomie*. Praha : Vyšehrad, 2002.
- SKALICKÝ, K.: *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy : Trinitas, 2003, (třetí vydání).
- SMITH, A.: *Blahobyť národů. Vybrané kapitoly*. Praha : Jan Laichter, 1928.
- SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999.
- ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Fenomenológia náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF PU, 2013.
- TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011.
- VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno : Masarykova univerzita, 2007.

WEBER, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. (Výber textov.) Praha : Oikymenh, 1998.

WEBER, M.: *Sociologie náboženství*. Praha : Vyšehrad, 1998.

Tento príspevok bol odprezentovaný na medzinárodnej vedeckej konferencii „Európa ako kontinent rizika v perspektíve nových výziev neskorej modernity“ na GTF PU 4. apríla 2014.

Aktuálne výzvy k legislatívnym zmenám v oblasti mediácie v podmienkach Slovenskej republiky

RENÁTA DOLANSKÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: Since 2004, when for the first time in the Slovak legislation, in the f has undergone dynamic development. Legislation progressively introduced the institute of mediation to various laws namely in different contexts and connections. Despite indicating positive trends, however, the real benefit of this institute is still lagging behind in the civil sphere in practice. According to the author, one of the reasons is the current legislation as well, which is little motivating in terms of use of mediation in the civil sphere, it contains provisions that prevent its flexible and efficient use and it is not sufficiently linked to civil procedure. In the article, therefore, the author analyzes the actual legislation of mediation in civil area and points to some possible legislative changes.

Key words: Legislation, mediation, a mediator, civil proceedings, Judge, Act No. 420/2004 Coll. on mediation ield of civil law, there was mentioned the concept of mediation, the institute

Úvod

Mediácia ako právny nástroj mimosúdneho riešenia sporov v oblasti civilného práva bola do právneho poriadku Slovenskej republiky vnesená zákonom č. 420/2004 Z.z. o mediácii a o doplnení niektorých zákonov */v d'alšom texte len ako zákon o mediácii/*. Návrh zákona o mediácii bol predložený ako iniciatívny návrh ministra spravodlivosti, pričom pri jeho vypracúvaní boli účastní experti z Veľkej Británie rámci bilaterálnej spolupráce v projekte „Posilnenie prístupu k spravodlivosti“. Ako vyplýva zo všeobecnej časti dôvodovej správy k návrhu zákona o mediácii *Mediácia je organickou súčasťou politiky zameranej na zlepšenie prístupu k spravodlivosti. Zavedenie mediácie do právneho poriadku Slovenskej republiky je potrebné aj z dôvodu rastúceho objemu súdnych žalôb a predlžovania súdneho konania.* (Dôvodová správa k zákonu o mediácii). Mediáciu definuje zákon v § 2 ods. 1 ako mimosúdnu činnosť, pri ktorej osoby zúčastnené na mediácii pomocou mediátora riešia spor, ktorý vznikol z ich zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu, pričom osobou zúčastnenou na mediácii sa v zmysle § 2 ods. 2 písm. a) zákona rozumie fyzická alebo právnická osoba, ktorá je v spore týkajúcom sa zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu s inou fyzickou alebo právnickou

osobou. V zmysle § 1 ods. 2 zákona sa zákon o mediácii vzťahuje na spory, ktoré vznikajú z občianskoprávných, rodinnoprávných, obchodných záväzkových a pracovnoprávných vzťahov. Ako zdôrazňuje samotná dôvodová správa *Zákon má tendenciu byť rámcový a hlavne pripraviť legislatívne prostredie pre mediáciu ako novú formu mimosúdneho riešenia sporov* (Dôvodová správa k zákonu o mediácii). Tento cieľ zákon bezpochyby splnil. Napriek niektorým počiatočným skeptickým pohľadom na opodstatnenosť tohto inštitútu najmä z radov právnických profesií sa už pomerne krátko po prijatí zákona o mediácii potvrdilo, že uprednostnenie mediácie pred súdnym konaním pozitívne hodnotila väčšina osôb zúčastnených na mediácii. Rámcový charakter zákona bol zároveň v počiatkoch naozaj postačujúci. Pre laickú verejnosť bol zárukou jeho zrozumiteľnosti a mediátorom umožňoval jeho flexibilné využitie. Už pomerne krátky čas po prijatí zákona o mediácii sa ukázalo, že hodnotová základňa, na ktorej je inštitút mediácie vystavaný, je potrebná a zároveň aj uplatniteľná pri mnohých iných rozhodovacích procesoch, či pomoci pri riešení konfliktov a sporov, a to na rôznych úrovniach spoločenského života, na základe čoho sa inštitút mediácie ako odbornej metódy zameranej na riešenie konfliktov začal postupne presadzovať v rôznych kontextoch spoločenského života a sociálnej práce. Na to zareagovala aj legislatíva, ktorá mediáciu postupne zaviedla do ďalších právnych predpisov a to v rôznych súvislostiach. Takto sa mediácia, ako súčasť opatrení sociálnoprávnej ochrany a sociálnej kurately na predchádzanie vzniku krízových situácií v rodine a na obmedzenie a odstraňovanie negatívnych vplyvov, zakotvila do zákona č. 305/20005 Z.z. o sociálnoprávnej ochrane detí a sociálnej kurately a o zmene a doplnení niektorých zákonov, ako odborná metóda na riešenie konfliktných situácií v rodine. Mediáciu ako formu právnej pomoci poskytovanej osobám v materiálnej núdzi si následne osvojil aj zákon č. 327/2005 Z.z. o poskytovaní právnej pomoci osobám v materiálnej núdzi a o zmene a doplnení zákona č. 586/2003 Z.z. o advokácii a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov. Zároveň je nutné podotknúť, že mediáciu resp. metódy obdobné mediácii využívajú na napĺňanie svojich poslání a cieľov aj rôzne organizácie pôsobiace v oblasti tretieho sektora ako napr. združenia na ochranu spotrebiteľov, občianske združenia zamerané na podporu a ochranu rodiny a podobne. Pokiaľ ide o budúci legislatívny vývoj, s ohľadom na trendy práva Európskej únie možno predpokladať začleňovanie mediácie do ďalších oblastí. V tomto smere možno nadväznosti na Smernicu Európskeho parlamentu a Rady 2013/11/EÚ z 21. mája 2013 o alternatívnom riešení spotrebiteľských sporov, ktorou sa mení nariadenie (ES) č. 2006/2004 a smernica 2009/22/ES (smernica o alternatívnom riešení spotrebiteľských sporov) očakávať najmä novú úpravu

alternatívneho riešenia spotrebiteľských sporov. V tejto súvislosti možno tiež poukázať aj na Koncepciu ochrany spotrebiteľov na finančnom trhu, ktorá bola vypracovaná Ministerstvom financií Slovenskej republiky, ktorú schválila vláda Slovenskej republiky dňa 8.1.2014. Táto koncepcia okrem iného predpokladá v oblasti riešenia sporov vyplývajúcich zo vzťahov medzi finančnými inštitúciami a ich klientmi zriadenie Centra pre riešenie finančných sporov, vrámci kompetencií a činností ktorého sa bude koncentrovať rozhodcovský súd a mediálne centrum pre všetky sektory finančného trhu. Z naznačeného vývoja teda vyplýva, že tak Európska únia ako aj spoločenská objednávka podporuje širokospektrálny prístup k chápaniu a využívaniu inštitútu mediácie v civilnej oblasti. Aj keď tento trend rozširovania možností uplatnenia mediácie možno vnímať pozitívne, je nutné zároveň zdôrazniť, že takýto širokospektrálny prístup k využitiu mediácie kladie zvýšené nároky na aplikačnú prax a to najmä vo sfére rozlišovania tej – ktorej dimenzie mediácie, jej právnych účinkov, ako aj statusu a kompetencií osôb vykonávajúcich mediáciu. Zároveň, pri presadzovaní rozširovania mediácie netreba zabúdať na prvotnú dimenziu legislatívne upravenej mediácie ako mimosúdnej činnosti vykonávanej mediátormi zapísanými v registri mediátorov vedenom MSSR, ktorí mediáciu vykonávajú ako svoje povolanie na základe osobitného zákona, ktorým je zákon č. 420/2004 Z.z. o mediácii a o doplnení niektorých zákonov. Aj keď za takmer desať rokov jeho platnosti a účinnosti sa mediácia ako forma mimosúdneho riešenia sporov stala v podmienkach Slovenskej republiky už dostatočne známou tak medzi odbornou ako aj laickou verejnosťou, pričom záujem o výkon povolania mediátora má stále vzostupné tendencie / k mesiacu marec 2014 je do registra mediátorov vedenom Ministerstvom spravodlivosti Slovenskej republiky zapísaných takmer 900 mediátorov/ , využitie tohto inštitútu v civilnej oblasti však reálne v praxi stále zaostáva. Domnievam sa, že príčiny tohto stavu nemožno hľadať len v nedostatku tradícii v neautoritatívnych spôsoboch rozhodovania v našom prostredí, ale aj v právnej úprave, ktorej rámcový charakter v súčasnosti už nie je postačujúci. Ani čiastkové právne úpravy, ktoré boli prijaté najmä v posledných rokoch, napriek snahe zákonodarcu, nedokázali odstrániť výrazné problémy aplikačnej mediálnej praxe a zabezpečiť efektívnu spoluprácu súdov s mediátormi, bez ktorej sa naplnenie myšlienky spravodlivého urovnávania sporov a odbremenenia súdov javí ako utópia. Pre dosiahnutie spoločného cieľa, ktorým je zlepšenie prístupu k spravodlivosti, zabezpečenie spravodlivého urovnávania sporov so súčasným vyriešením konfliktného stavu, ktorý je najlepšou prevenciou pred ďalšími súdnymi konaniami je nevyhnutná komplexné prepracovanie súčasného zákona o mediácii a jeho prepojenie so zákonom č. 99/1963 Zb. Občiansky súdny poriadok, čím sa zabezpečí efektívna spolupráca sudcov

s mediátormi a skutočné odbremenenie súdov. Potreba prepracovania zákona o mediácii sa odzrkadlila aj v Legislatívnom pláne vlády SR na rok 2013, v rámci ktorého bola na mesiac december 2013 naplánovaná príprava návrhu zákona, ktorým sa mení a dopĺňa zákon č. 420/2004 Z.z. o mediácii a o doplnení niektorých zákonov v znení neskorších predpisov, a to v tomto rozsahu: Podstatná zmena právnej úpravy a precizovanie viacerých inštitútov zákona, vrátane vzdelávania mediátorov, registrácie mediátorov, zavedenia dohľadu nad mediátormi, mediáčnymi centrami a vzdelávacími inštitúciami v záujme zlepšenia služieb občanom. Podľa verejne dostupných informácií tento návrh zákona doposiaľ pripravený nebol. Bolo by vhodné, ak by sa do jeho prípravy aspoň formou verejnej diskusie zapojila odborná verejnosť. Tento príspevok má byť podnetom v tejto diskusii a preto v ďalších častiach v stručnosti analyzuje aktuálnu právnu úpravu zákona o mediácii a s tým súvisiacich predpisov a následne predkladá podnety k možným legislatívnym zmenám.

1. Stručná analýza zákona č. 420/2004 Z.z. o mediácii a doplnení niektorých zákonov.

Zákon č. 420/2004 Z.z. o mediácii a o doplnení niektorých zákonov ako rámcový predpis upravujúci výkon mediácie, ako mimosúdnej činnosti zameranej na riešenie sporov, jej základné princípy, organizáciu a účinky nadobudol účinnosť dňa 1.9.2004. Mediáciu zákon definuje ako mimosúdnu činnosť, pri ktorej osoby zúčastnené na mediácii pomocou mediátora riešia spor, ktorý vznikol z ich zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu, pričom osobou zúčastnenou na mediácii sa rozumie fyzická alebo právnická osoba, ktorá je v spore týkajúcom sa zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu s inou fyzickou alebo právnickou osobou. V zmysle § 1 ods. 2 zákona sa zákon o mediácii vzťahuje na spory, ktoré vznikajú z občianskoprávných, rodinnoprávných, obchodných záväzkových a pracovnoprávných vzťahov. Novela zákona o mediácii, prijatá pod č. 141/2010 Z.z., s účinnosťou od 1. júla 2010, rozšírila predmet úpravy zákona tak, že tento zákon sa vzťahuje aj na cezhraničné spory, ktoré vznikajú z obdobných právnych vzťahov okrem tých práv a povinností, s ktorými strany nemôžu podľa právneho poriadku, ktorým sa tento právny vzťah podľa osobitných predpisov spravuje, nakladať.

1. 1. Dobrovoľnosť mediácie

Jedným zo základných atribútov mediácie, ktorý sa premietol aj do právnej úpravy je dobrovoľnosť. Právny poriadok Slovenskej republiky toho času neumožňuje, aby mediácia bola povinnou obligatórnou predsúdnou resp. súdnou fázou aspoň u niektorých súdnych sporov. Možnosť

zavedenia povinnosti absolvovať mediáciu či už pred súdnym konaním alebo počas neho však nevylučuje legislatíva a prax iných štátov ani Smernica Európskeho parlamentu a Rady o určitých aspektoch mediácie v občianskych a obchodných veciach č. 2008/52/ES.

V snahe o nasmerovanie účastníkov súdnych sporov k mediátorovi zákonodarca s účinnosťou od 1.1.2012 novelizoval ustanovenie § 99 ods.1 zákona č. 99/1963 Z.z. Občiansky súdny poriadok */v ďalšom len ako OSP/*, ktoré dovtedy umožňovalo súdom súd len to, aby účastníkom konania odporučili, aby sa pokúsili o zmier mediáciou. Nakoľko forma odporúčania sa neosvedčila, zákonodarca zvolil možnosť, aby v prípade, ak to umožňujú okolnosti prejednávanej veci, pred prvým pojednávaním a počas konania súd vyzval účastníkov, aby sa o zmier pokúsili mediáciou a zúčastnili sa na informatívnom stretnutí u mediátora zapísaného v registri mediátorov. Predpokladalo sa, že forma výzvy bude mať na účastníkov konania väčší vplyv ako predošlé odporúčanie. V záujme priblíženia mediácie účastníkom súdneho konania ako aj súdom samotným následne vstúpila dňa 1.4.2012 do účinnosti ďalšia právna úprava, a to v podobe novelizácie Vyhlášky Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky č. 543/2005 Z.z. O Spravovanom a kancelárskom poriadku pre okresné sudy, krajské sudy, Špeciálny súd a vojenské sudy, ktorá v § 75a, označeného ako Zmier mediáciou stanovila: *Účastníkom konania treba umožniť, aby sa po predchádzajúcej dohode a so súhlasom sudcu pred prvým pojednávaním a počas konania zúčastnili na informatívnom stretnutí s mediátorom a pokúsili sa o zmier mediáciou. Predseda súdu vytvára vhodné podmienky na to, aby sa mohlo informatívne stretnutie s mediátorom uskutočniť v priestoroch súdu.* Napriek nepopierateľnej snahe zákonodarcu je nutné konštatovať, že ani tento model sa v praxi veľmi neosvedčil. Na niektorých súdoch na území Slovenskej republiky síce vznikli informatívne miesta pre mediátorov, pričom aj zo strany predsedov súdov bolo vynaložená snaha o vytvorenie vhodných predpokladov na to, aby sa informatívne stretnutia účastníkov konania s mediátormi mohli uskutočňovať priamo v budove súdu, avšak zo skúseností mediátorov možno konštatovať, že počet informatívnych stretnutí bol minimálny.

1.2. Mediátor

Mediátorom v zmysle § 3 zákona o mediácii môže byť každá fyzická osoba zapísaná v registri mediátorov, na ktorej sa osoby zúčastnené na mediácii dohodnú a ktorá s osobami zúčastnenými na mediácii uzavrie dohodu o začatí mediácie podľa § 14 ods.1 zákona. Register mediátorov vedie Ministerstvo spravodlivosti SR, ktoré zároveň vedie aj register mediačných centier a register mediačných vzdelávacích inštitúcií.

Základné požiadavky na výkon činnosti mediátora v zmysle zákona o mediácii sa premietli do zákonných požiadaviek pre zápis osoby mediátora do registra mediátorov, ktoré sú upravené v § 8 ods. 2 zákona. V zmysle uvedeného ustanovenia, ministerstvo do registra mediátorov zapíše toho, kto je spôsobilý na právne úkony v plnom rozsahu, získal vysokoškolské vzdelanie druhého stupňa na vysokej škole v Slovenskej republike, alebo má uznaný doklad o vysokoškolskom vzdelaní druhého stupňa vydaný zahraničnou vysokou školou, je bezúhonný a má osvedčenie o úspešnom absolvovaní odbornej prípravy mediátora. Každý mediátor musí absolvovať vzdelávací proces akreditovaného programu odbornej prípravy mediátora, ktorý je zameraný na oblasť interpersonálnej komunikácie, teórie konfliktov a psychologické aspekty riešenia konfliktov, ako aj na oblasť pravidiel správania sa mediátora. V prípade neprávnických profesií je odborná príprava mediátora navyše zameraná aj na výučbu o základoch právneho poriadku a poznatkoch týkajúcich sa získania základnej orientácie v právnych predpisoch v oblastiach spadajúcich pod možnosť riešenia mediáciou. V zmysle § 9 ods. 3 zákona sa odborná príprava mediátora končí odbornou skúškou, ktorou sa posudzujú odborné vedomosti a zručnosti mediátora. Novela zákona o mediácii, prijatá pod č. 141/2010 Z.z. zaviedla v § 10a povinnosť ďalšieho vzdelávania mediátorov, ktoré má podľa aktuálneho znenia zákona zabezpečovať Ministerstvo spravodlivosti SR organizovaním odborných seminárov. Podľa terajšieho znenia zákona o mediácii má mediátor povinnosť zúčastniť sa aspoň dvoch odborných seminárov počas piatich rokov, inak môže ministerstvo nariadiť jeho preskúšanie.

Podľa § 4 ods. 1 zákona, je výkon činnosti mediátora podnikaním, ktoré nespadá pod pôsobnosť zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní. Mediátora možno teda považovať za podnikateľa, ktorý podniká na základe iného než živnostenského oprávnenia podľa osobitných predpisov a ktorý mediáciu vykonáva ako svoju sústavnú činnosť samostatne, vo vlastnom mene a na vlastnú zodpovednosť za účelom dosiahnutia zisku. Je prirodzené, že mediátor ako podnikateľ vykonáva svoju činnosť za odmenu. Výška odmien a náhrad za služby poskytované mediátorom nie je v súčasnosti upravená žiadnou právnou normou, riadi sa výlučne dohodou uzatvorenou medzi mediátorom a osobami zúčastnenými na mediácii s výnimkou prípadov, v ktorých bol mediátor určený Centrom právnej pomoci.

Ustálenie statusu mediátora ako podnikateľa, v čase prijatia zákona o mediácii, je pochopiteľné a to najmä s ohľadom na skutočnosť, že v profesii mediátora ako stavovského povolania absentovala historická skúsenosť.. Zároveň bolo v danom čase ťažké odhadnúť záujem o výkon tejto profesie ako aj dopyt po službách mediátorov. Takmer desaťročné skúsenosti s uplatňovaním mediácie na Slovensku však dokazujú, že záujem o výkon

činnosti mediátora stále narastá, na základe čoho mediácia môže reálne prispieť k odbremeneniu súdov. To však so sebou prináša aj otázky prehodnotenia statusu mediátora .

1.3. Nezavislosť a nestrannosť mediátora

Zákon o mediácii v základnej rovine upravuje povinnosti mediátora vo vzťahu k výkonu mediácie ako aj osobám zúčastneným na mediácii, pričom dôraz kladie na nezávislosť a nestrannosť mediátora, ako aj kvalifikovaný a odborný postup pri výkone jeho činnosti. Podľa § 4 ods. 2 zákona, mediátor je povinný vykonávať svoju činnosť nezávisle, nestranne, dôsledne, s náležitou odbornou starostlivosťou, poučiť osoby zúčastnené na mediácii, o ich právach, ktoré môžu byť mediáciou dotknuté a bez zbytočného odkladu informovať osoby zúčastnené na mediácii o všetkých skutočnostiach, pre ktoré by mohol byť z výkonu mediácie vylúčený, ak so zreteľom na jeho pomer k veci alebo k osobám zúčastneným na mediácii možno mať pochybnosti o jeho nezáujatosti. Ak mediátor poruší tieto povinnosti resp. iné povinnosti stanovené zákonom, zodpovedá účastníkom mediácie za škodu, ktorú spôsobil pri výkone svojej činnosti a to podľa všeobecných ustanovení o zodpovednosti za škodu (§ 415 až 450 Občianskeho zákonníka). Súčasná právna úprava nevyžaduje povinné poistenie zodpovednosti za škodu spôsobenú mediátorom pri výkone jeho činnosti, čo však nevylučuje možnosť jeho dobrovoľného komerčného poistenia.

1.4. Dôvernoscť a neformálnoscť mediácie

Dôvernoscť a neformálnoscť už tradične bývajú označované ako výhody mediácie. Na rozdiel od súdneho konania je mediácia neverejná, preto okrem mediátora a strán sa na nej môžu zúčastniť len osoby, s ktorými súhlasia samotné strany a mediátor. **Povinnoscťou mlčanlivosti**, ktorú zákon v § 5 ukladá mediátorovi, osobám zúčastneným na mediácii ako aj ďalším fyzickým osobám prizvaným k mediácii mediátorom alebo osobou zúčastnenou na mediácii má byť zárukou nezverejnenia informácií získaných v priebehu mediačného procesu. Zásada neformálnosti mediácie bola do istej miery narušená novelou zákona o mediácii, č. 141/2010 Z.z., ktorá s účinnoscťou od 01.07.2010 viaže začatie mediácie na uloženie Dohody o začatí mediácie v Notárskom centrálnom registri listín.

1.5. Začiatok a koniec mediácie

Podľa pôvodného znenia zákona o mediácii sa mediácia začínala dňom, keď sa osoby zúčastnené na mediácii písomne dohodli na účasti na mediácii konkrétneho sporu a osobe mediátora, pričom takúto dohodu bolo možné nahradiť súhlasom s riešením sporu mediáciou zaznamenaným do zápisní-

ce spisovanej mediátorom. Táto pôvodná úprava začatia mediácie sa v praxi osvedčila, pričom z pohľadu mediačnej praxe a praktického vedenia mediácie bola pomerne často využívaná práve možnosť zápisničného zaznamenania súhlasu s mediáciou. V súvislosti s transpozíciou Smernice Európskeho parlamentu a Rady o určitých aspektoch mediácie v občianskych a obchodných veciach č. 2008/52/ES, bol priamou novelou zákona č. 420/2004 Z. z., s účinnosťou od 1.7.2010, v záujme zabezpečenia prerušenia plynutia premlčacích a prekluzívnych lehôt zakomponovaný mechanizmus začatia mediácie formou uloženia dohody o začatí mediácie, s úradne overenými podpismi osôb zúčastnených na mediácii v Notárskom centrálnom registri listín. Prijatie takejto úpravy pripomienkovala značná časť mediátorskej obce už počas medzirezortného pripomienkového konania. Napriek tomu, že mediátori z praxe poukazovali na skutočnosť, že takto prijatý mechanizmus nabúra základné atribúty mediácie ako sú jej neformálnosť, rýchlosť, dôvernosť a nízka finančná nákladnosť, záujem na zabezpečení právnej istoty právnych vzťahoch v danom prípade prevýšil. Po prijatí novely č. 141/2010 Z.z. však obavy mediátorov potvrdila aj samotná mediačná prax. Značná časť mediátorov potvrdzuje výrazný úbytok mediačných prípadov po prijatí tejto novely.

Spôsob ukončenia mediácie závisí od priebehu a výsledkov celého mediačného procesu a možno ho rozlíšiť na prípady, keď sa mediácia končí uzatvorením dohody, ktorá je výsledkom mediácie /§ 14 ods. 5 písm.a)/ a ďalej na prípady, keď sa mediácia končí bez uzatvorenia dohody niektorým zo spôsobov uvedených v § 14 ods. 5 písm. b) až d) zákona /*dňom písomného vyhlásenia mediátora po konzultácii s osobami zúčastnenými na mediácii, že mediácia nebude pokračovať; dňom doručenia písomného vyhlásenia osoby zúčastnenej na mediácii adresovaného mediátorovi, že mediácia je skončená; dňom doručenia písomného vyhlásenia jednej z osôb zúčastnených na mediácii adresovaného druhej osobe zúčastnenej na mediácii a mediátorovi, že mediácia je skončená*/.

1.6. Mediačná dohoda

V prípade, ak výsledkom mediácie je dohoda, je z hľadiska platnosti tejto dohody nevyhnutné, aby spĺňala predpoklady stanovené v § 15 ods. 1 zákona, t.j. musí mať písomnú formu, pričom je pre osoby zúčastnené na mediácii záväzná. Zákon nestanovuje, že túto dohodu musí spísať mediátor. Dohoda, ktorá je výsledkom mediácie nie je sama o sebe exekučným titulom. Vykonateľnosť tejto dohody si však strany môžu poistiť spôsobom vymedzeným v § 15 ods 2 zákona, v zmysle ktorého, na základe dohody, ktorá vznikla ako výsledok mediácie, môže oprávnený podať návrh na súdny výkon rozhodnutia alebo návrh na vykonanie exekúcie, ak je táto dohoda podľa podmienok ustanovených v osobitných predpisoch spísaná vo forme

notárskej zápisnice alebo schválená ako zmier pred súdom, rozhodcovským orgánom.

V snahe o prepojenie činnosti mediátorov so súdnymi konaniami podľa ustanovenia § 99 ods. 2 OSP v znení účinnom od 1.1.2011, ak ide o dohodu o mediácii, rozhodne súd prednostne o tom, či dohodu o mediácii ako súdny zmier schvaľuje. Ak OSP stanovuje lehotu, v ktorej má súd rozhodnúť o návrhu účastníka vo veci samej, rozhodne súd o tom, či dohodu o mediácii ako súdny zmier v tejto veci schvaľuje najneskôr v tejto lehote. Týmto ustanovením je síce ošetrené schvaľovanie mediačnej dohody v prípadoch, v ktorých súčasne prebieha súdne konanie, avšak v zákone stále absentuje úprava procesu schvaľovania mediačnej dohody uzatvorenej v prípadoch, v ktorých súdne konanie vôbec nezačalo.

2. *Uvahy de lege ferenda*

V nadväznosti na vykonanú analýzu súčasnej právnej úpravy mediácie v civilnej oblasti vyvstáva do popredia akútna požiadavka komplexného prehodnotenia zákona č. 420/2004 Z.z. o mediácii a jeho prepojenia na zákon č. 99/1963 Zb. Občiansky súdny poriadok. Zároveň je žiadúce, aby mediácia a jej prepojenie s občianskym súdnym konaním bola podchytená aj v aktuálne prebiehajúcich rekodifikačných prácach v oblasti civilného práva procesného. Pri koncipovaní legislatívnych zmien je vhodné vychádzať z praktických skúseností praktizujúcich mediátorov s aplikáciou aktuálnej právnej úpravy pri uplatňovaní mediácie a to tak v podmienkach Slovenskej republiky ako aj v zahraničí.

Za prvoradé považujem zmenu statusu mediátora, pričom je potrebné hľadať optimálny model právneho postavenia mediátora, od ktorého sa následne odvíjajú ďalšie otázky súvisiace s registráciou, vzdelávaním mediátorov ako aj dohľadom nad činnosťou mediátorov. Napriek skutočnosti, že medzi mediátormi sa objavujú hlasy po zákonom zriadení stavovskej organizácie mediátorov, osobne zastávam názor, že pre právne postavenie mediátora a dohľad nad jeho činnosťou je vhodné, aby mediátor podliehal pri výkone svojej činnosti priamo a výlučne len Ministerstvu spravodlivosti Slovenskej republiky. Istou inšpiráciou pri legislatívnych zmenách z hľadiska postavenia, registrácie a dohľadu nad činnosťou mediátorov v podmienkach Slovenskej republiky by mohla byť právna úprava týkajúca sa postavenia a činnosti konkurzných správcov, s praktickým uplatňovaním ktorej sú už skúsenosti aj z úrovne Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky. Postavenie správcov ako pomocnej výkonnej zložky súdov v konkurze a reštrukturalizácii je zároveň aj víziou o efektívnom prepojení súdneho konania s mediáciou. Mám za to, že aj mediátori by mohli obdobne ako správcovia pôsobiť ako pomocný, výkonný prvok súdov pri dosahovaní zmiernu.

O reálnosti tejto vízie ma presviedča aj skutočnosť, že z historického hľadiska má naše legislatívne prostredie dostatok obdobných inštitútov, na ktoré by mediácia vykonávaná zmysle zákona č. 420/2004 Z.z. mohla nadviazať. Jedná sa napríklad zmierovacie konanie upravené ako predbežné konanie v rámci činnosti súdu pred začatím konania v ust. § 67 – 69 zákona č. 99/1963 Zb. Občiansky súdny poriadok, ktoré sa v praxi už vôbec nevyužíva a preto sa uvažuje aj o jeho vypustení zo zákona, čo by však bolo na škodu. Podľa môjho názoru sa tieto ustanovenia dajú po malých legislatívnych úpravách ideálne využiť na vykonanie pokusu o zmier mediáciou pred začatím súdneho konania ako aj na schvaľovanie mediačnej dohody uzatvorenej v prípadoch, kde súdne konanie neprebíha. Podstatou zmierovacieho konania je, že v prípade, ak to povaha veci pripúšťa, možno na ktoromkoľvek súde, ktorý by bol vecne príslušný navrhnúť, aby vykonal pokus o zmier (zmierovacie konanie), a ak došlo k jeho uzavretiu, aby rozhodol o jeho schválení. Jednoduchou legislatívnou úpravou by bolo možné zabezpečiť, aby v takýchto prípadoch sa zmier dosahoval mediáciou, pričom zároveň by toto ustanovenie mohlo byť upravené aj v smere úpravy jednoduchého postupu súdu pri schvaľovaní dohody o mediácii formou zmieru v prípadoch, v ktorých súdne konanie ani nezačalo.

Ďalším vhodným prepojením činnosti sudcov a mediátorov by mohlo byť včlenenie mediácie do činnosti súdu takým spôsobom, aby sudca mal z titulu svojej autority možnosť využiť ju vždy, keď to s ohľadom na povahu veci uzná za vhodné. Mám za to, že v danom prípade by nešlo o obligatórnu mediáciu ale o činnosť súdu v rámci už začatého súdneho konania pri vykonávaní pokusu o zmier, o ktorý sa má súd aj podľa súčasného znenia zákona vždy pokúsiť. Žiadalo by sa teda novelizovať § 99 OSP a inšpirovať sa v tomto smere českou právnou úpravou. Terajšiu výzvu na zúčastnenie sa na informatívnom stretnutí u mediátora by bolo vhodné upraviť na možnosť sudcu uložiť účastníkom povinnosť účasti na takomto informačnom stretnutí za súčasného prerušenia konania na dobu 3 mesiacov bez možnosti podania odvolania voči takémuto uzneseníu. Som toho názoru, že zo začlenenia mediácie do činnosti súdov nie je potrebné mať veľké obavy, nakoľko v podmienkach SR už máme dlhodobo k dispozícii osvedčený model začlenenia činnosti notára ako súdneho komisára do činnosti súdu v konaniach o dedičstve. Obdobne ako notár, ktorý vykonáva úkony smerujúce k tomu, aby dedičia uzavreli dohodu o vyporiadaní dedičstva, mohli by mediátori vykonávať úkony smerujúce k uzatvoreniu dohody účastníkov konania v iných ako dedičských veciach. Ak by došlo k uzatvoreniu dohody súd by ju následne schválil vo forme súdneho zmieru, ak by sa dohoda nezavrela, súd by pokračoval v začatom súdnom konaní.

V záujme rozšírenia a upresnenia predmetu úpravy zákona o mediácii, s ohľadom na názory časti mediátorov o tom, že nie všetky konflikty musia zákonite prejsť do právneho sporu resp. o tom, že je náročné určiť hranicu, kedy sa z konfliktu stáva právny spor, považujem za vhodné rozšírenie predmetu úpravy zákona v tom smere, že priamo v zákone s zadefinuje, že zákon sa vzťahuje na riešenie konfliktov ako aj právnych sporov, ktoré vznikajú najmä z občianskoprávných, rodinnoprávných, obchodných záväzkových a pracovnoprávných vzťahov, okrem tých práv a povinností, s ktorými strany nemôžu podľa právneho poriadku nakladať.

V ďalšom považujem za potrebné zákonnou úpravou pojmovo odlíšiť mediátorov registrovaných Ministerstvom spravodlivosti Slovenskej republiky od iných osôb vykonávajúcich mediáciu na základe iných predpisov, napr. zavedením pojmu REGISTROVANÝ MEDIÁTOR. V ďalšom je žiaduce upresniť základné pojmy a v záujme zvýšenia kvality poskytovaných mediačných služieb aj upraviť základné povinnosti mediátora a podrobnejšie sa venovať problematiku mlčanlivosti. Je len prirodzené, že takáto úprava si následne vyžiada aj úpravu kompetencií Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky vo vzťahu k mediátorov a to tak v rámci registračného konania ako aj dohľadu nad výkonom činnosti mediátorov. Nie je vylúčené ani zavedenie povinného zákonného poistenia zodpovednosti mediátora za škodu spôsobenú pri výkone povolania. Z hľadiska začiatku a ukončenia mediácie je vhodné súčasnú úpravu tiež výraznejšie prepracovať tak, že mediácia začína už dňom uzatvorenia písomnej dohody o začatí mediácie medzi účastníkmi mediácie a mediátorom, ktorá môže byť nahradená aj súhlasom zaznamenaným v zápisnici. V záujme relevantného a transparentného zaznamenania okamihu začatia a ukončenia mediácie je vhodné medzi povinnosti mediátora upravené v zákone včleniť povinnosť mediátora, hneď po prijatí veci túto vec zaevidovať vo svojej evidencii, vyznačiť dátum jej prijatia a prideliť jej spisovú značku, ako aj na výzvu resp. žiadosť vydať súdu alebo účastníkom mediácie potvrdenie o tom, kedy bola mediácia začatá a kedy a akým spôsobom bola ukončená.

V záujme motivácie účastníkov súdneho konania uprednostniť mediáciu pred súdnym konaním navrhujem zníženie súdneho poplatku pre účastníkov konania, ktorý sa preukázateľne pokúsili o dosiahnutie zmiernu mediáciou.

Za účelom zvyšovania kvalifikačných a odborných predpokladov na výkon činnosti mediátora, je vhodné prehodnotiť požiadavky kladené na získanie odbornej spôsobilosti na výkon činnosti mediátora a to zvýšením hodinovej dotácie odbornej prípravy mediátora z doterajších sto na dvesto hodín, pričom polovica z navrhovanej hodinovej dotácie odbornej prípravy mediátora má byť zameraná na výučbu v oblasti základov

občianskeho práva, obchodného práva, pracovného práva, rodinného práva, práva na ochranu spotrebiteľov a základných ľudských práv a slobôd a druhá polovica na oblasť interpersonálnej komunikácie, teórie konfliktov a psychologické aspekty riešenia konfliktov ako aj na oblasť pravidiel správania mediátora, znalosti z oblasti mediácie a ďalších spôsobov mimosúdneho riešenia sporov. V ďalšom je vhodné prehodnotiť spôsob vykonania odbornej skúšky mediátora, ktorú by bolo možné vykonať až po riadnom absolvovaní odbornej prípravy najneskôr do jedného roka od jej ukončenia, pričom táto skúška by sa konala pred trojčlennou skúšobnou komisiou, z ktorých dvoch členov komisie a ich náhradníkov vymenúva a odvoláva vzdelávacia inštitúcia a jedného člena a jeho náhradníka vymenúva a odvoláva Ministerstvo spravodlivosti Slovenskej republiky. Povinnosť ďalšieho vzdelávania mediátorov je vhodné rozšíriť o ďalšie možnosti, ako sú aktívna účasť mediátora na prednáškach, seminároch a vedeckých konferenciách, prednáškovej činnosti, publikačnej činnosti a praktického výkonu mediácie a mediačnej činnosti.

V prípade akceptácie týchto podnetov možno predpokladať aj úpravu vyhlášky o odmeňovaní mediátorov v súvislosti s možnosťou súdu nariadiť povinnosť zúčastniť sa informatívneho stretnutia s mediátorom, prípadne aj vydanie vyhlášky, ktorou sa upravuje vedenie agendy mediátora a podrobnejšie sa riešia ďalšie povinnosti pri výkone mediačnej činnosti.

Záver

Ako vyplýva z vykonanej analýzy právnej úpravy mediácie v civilnej oblasti a jej vývoja možno predpokladať, že mediácia sa aj v budúcnosti bude dynamicky rozvíjať a včleňovať do rôznych sfér a právnych úprav. O to viac je nutné prehodnotiť a skvalitniť právnu úpravu základnej dimenzie mediácie ako mimosúdnej činnosti zameranej na riešenie sporov, ktoré vznikli zo vzťahov spadajúcich do sféry civilného práva. Autorkou prezentované podnety majú poslúžiť k odbornej diskusii o ďalšom postavení a pôsobnosti mediátorov ako aj širšom využívaní inštitútu mediácie v podmienkach Slovenskej republiky, nakoľko má za to, že len kvalitné legislatívne zmeny, opierajúce sa o poznatky a skúsenosti odbornej verejnosti mediátorov sú spôsobilé umožniť plné využitie inštitútu mediácie a jeho potenciálu v prospech celej spoločnosti a posilniť profesiu mediátora.

Ustanovenie Novej zmluvy a jej jednotlivé časti. II

MARTIN TKÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: The article deals with different parts and characters of the New Testament. It uses analytical-synthetic method and comparison of different perspectives on the topic under consideration. The article describes the participants, place and time of the award and how promulgation of the New Testament. Thus gradually reveals its significance and importance. The New Testament thus presents not only as something new, but still in first place and the eternal.

Key words: New testament, Eucharisty, promulgation, Golgota

Úvod

Prvá časť príspevku pod názvom *Ustanovenie Novej zmluvy a jej jednotlivé časti* bola uverejnená v *Theologose* v roku 2013 v jeho prvom čísle. Článok sa zaoberal jednotlivými časťami a znakmi Novej zmluvy. Popisoval účastníkov, miesto a čas uzatvorenia Novej zmluvy. Druhá časť príspevku si zase berie na zreteľ verbálne prevedenie a promulgáciu tohto zmluvného vzťahu. V tomto pokračovaní sa tak postupne odhaľuje význam a dôležitosť novej zmluvy, ktorá sa tak prezentuje nielen ako niečo nové, ale v prvom rade stále a večné.

Slová ustanovenia¹

V Písme sa nám zachovali štyri správy o ustanovení novej zmluvy, kto-

¹ »„Vezmite a jedzte: toto je moje telo.“ Potom vzal kalich, vzdával vďaky a dal im ho, hovoriac: „Pite z neho všetci: toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých na odpustenie hriechov.« (Mt 26, 26-29).

»„Vezmite, toto je moje telo!“ Potom vzal kalich, vzdával vďaky, dal im ho a všetci z neho pili. A povedal im: „Toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých.« (Mk 14, 22-24).

»„Toto je moje telo, ktoré sa dáva za vás. Toto robte na moju pamiatku.“ Podobne po večeri vzal kalich a hovoril: „Tento kalich je nová zmluva v mojej krvi, ktorá sa vylieva za vás.« (Lk 22, 19-20).

»Ved' ja som od Pána prijal, čo som vám aj odovzdal, že Pán Ježiš v tú noc, keď bol zradený, vzal chlieb, vzdával vďaky, lámal ho a povedal: „Toto je moje telo, ktoré je pre vás; toto robte na moju pamiatku.“ Podobne po večeri vzal kalich a hovoril: „Tento kalich je nová zmluva v mojej krvi. Toto robte, kedykoľvek ho budete piť, na moju pamiatku.“ A tak vždy, keď budete jesť tento chlieb a piť tento kalich, zvestujete Pánovu smrť, kým nepríde.« (1 Kor 11, 23-26).

rú nazývame Eucharistia²: Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Lk 22, 15-20; 1 Kor 11,23nn. Na novosť zmluvy upozorňujú Lukáš a Pavol³ tým, že použili slovné spojenie «nová zmluva» (ἡ καινὴ διαθήκη), ktoré sa v takomto tvare nachádza len u proroka Jeremiáša (porov. Jer 31, 31). On ňou sľubuje nový zmluvný vzťah medzi Bohom a Izraelom. Novosť tejto zmluvy tak neznamená nejaké opakovanie v priebehu času, ani oživenie niečoho starého, ba ani pohľad do blízkej budúcnosti. Táto novosť poukazuje na nové usporiadanie z hľadiska obsahu. Je to nový spôsob spásy, ktorý znamená bytostnú premenu, ktorá časovo aj kvalitatívne ukončuje starú zmluvu. Je naplnením, prekonaním a završením všetkého doteraz platného usporiadania. Nová zmluva je tak stavom konečného eschatologického naplnenia.⁴

Pavol vo svojej správe hovorí, že odovzdáva to, čo sám predtým prijal. Z toho sa usudzuje, že sa jednalo o liturgickú tradíciu. To isté sa dá povedať aj o synoptických správach. Odráža sa v nich spôsob, akým prvotné cirkvi slávili Pánovu večeru, no stručnosť týchto textov neuberá ich zmyslu. Jednotlivé podobnosti a rozdielnosti medzi danými ustanovujúcimi správami sa vysvetľujú práve týmto liturgickým pôvodom. Podľa príbuznosti ich môžeme zaradiť do dvoch základných tradícií. Markova a Matúšova správa patrí pravdepodobne k palestínskej (jeruzalemskej tradícii), zatiaľ čo Lukášova a Pavlova redakcia sleduje a podáva tradíciu cirkví v Antiochií a v Malej Ázii – tzv. helenistická tradícia. Lukášovu správu však niektorí exegeti pokladajú za samostatnú starobylú tradíciu, dosť odlišnú od ostatných. Ich tvrdenia hovoria o tom, že verše 15-18 Lukáš prebral od Marka, zatiaľ čo verše 19-20 treba považovať za autentické, no niektorí v nich vidia kombináciu Markovej a Pavlovej správy.⁵

² Eucharistia grécky *eucaristein*, in (*eucharistein*) – ďakovať; *eu* – dobrý; *charis* – dar. Podľa zmyslu slova a pôvodného použitia vďakyvzdania toho, kto je „dobře obdarovaný“. Znamená tiež vďačnosť, ale aj ďakovnú modlitbu. V našom kontexte sa opierame o posledný neskorší význam a to ako o telo a krv Ježiša Krista, v podobe chleba a vína. Táto skutočnosť je založená na poslednej večeri, kde Ježiš dáva seba za život sveta. Kristus túto hostinu chápe aj ako predzvesť konečnej slávnostnej radosti. Takisto ide o aspekt spoločenstva s priateľmi. Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996. s. 84-85.

³ Vo Vulgáte aj Matúš a Marek. Porov. ŽURICA, J.: *Nový zákon s komentáři Jeruzalemské Bible*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 62.

⁴ Porov. CHALUPA, P.: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci Cyrilometodějská teologická fakulta, 2008. s. 120.

⁵ Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblické teologie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 172.

Medzi exegetmi trvá spor, ktorá z týchto správ je najstaršia⁶ a aké presné slová Ježiš pri Poslednej večeri použil. Problém je v tom, že máme k dispozícii len grécky text, pričom Ježiš používal prevažne aramejštinu. Druhým už spomenutým dôvodom je, že tieto správy nie sú protokolárnymi záznamami, ale sú ovplyvnené liturgiou a prvokresťanským ohlasovaním.⁷

Pre exegetov bolo problémom zosúladiť Lukášov opis Poslednej večere s ostatnými opismi. On ako jediný spomína dve požehnania nad kalichom. Prvé pred lámaním chleba a druhé po ňom (porov. Lk 22, 17.20). Túto nezhodu sa pokúsili v minulosti zosúladiť a tak prvé alebo druhé požehnanie nad kalichom vynechali, alebo obrátili poradie, čím sled večere lepšie zodpovedal Markovi a Matúšovi. No ako už bolo povedané vyššie a potvrdzuje nám to aj najstaršie rozprávanie o veľkonočnom pokrme v Mišne Pesachim 10, 1-7, pri paschálnej večeri boli štyri kalichy a každý mal svoje vlastné požehnanie.⁸ Slová nad chlebom a vínom, ktoré nám zachytili synoptici a Pavol, by sa týkali chleba po druhom požehnaní pohára a tretieho pohára s vínom podľa poriadku veľkonočnej večere.⁹

Základný rozdiel medzi týmito tradíciami je práve v slovách o kalichu. Marek a Matúš spomínajú: „*Toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých*“. Matúš k tomu dodáva „*na odpustenie hriechov*“. Lukáš a Pavol však obsah kalicha vyjadrujú takto: „*Tento kalich je nová zmluva v mojej krvi*“ a Lukáš dodáva: „*ktorá sa vylieva za vás*“. „Krv“ a „zmluva“ sú v týchto textoch gramaticky spojené: „*krv zmluvy*“ a „*v mojej krvi*“. Ďalším rozdielom je, že len Matúš a Marek používajú výraz „*za mnohých*“. Obe línie sa tak zakladajú na tradíciách Starého zákona, čo sa týka zmluvy, ale každá má vlastný postup. V rámci celku o ustanovení Eucharistie sa základné idey o zmluve stretávajú a spájajú do novej jednoty.¹⁰

Slová, ktoré Ježiš pri večeri predniesol nad chlebom a vínom, ktoré sa stali telom a krvou, nie sú len symbolickým rozprávaním. Uvedomíme si to, ak ich terminologicky a lingvisticky posúdime. Chlieb a víno sú súhrnnými pojmami pre pokrm a nápoj nutných pre život. Chlieb ako pokrm, ktorý nie

⁶ Literárne najstaršia je správa 1 Kor, čo však nevylučuje, že niektorý evanjelista (pravdepodobne Mk) použil staršiu podobu podania, hoci svoj spis písal neskôr ako Pavol. Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 1174.

⁷ Porov. TICHÝ, L. a kol.: *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2007. s. 106-110.

⁸ Porov. JOHNSON, L. T. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 353.

⁹ Porov. DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. s. 1087.

¹⁰ Porov. RATZINGER, J.: *Pavol, apoštol národov*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. s. 67.

je len darom, ale človek si ho musí vyrobiť spolu za účasti slnka a zeme. Patrí aj k zázračným darom neba zeme (Ž 104, 15).¹¹ Chlieb ako základná potrava patrí všetkým ľuďom, predovšetkým chudobným. Predstavuje pokoru jednoduchého každodenného života. Víno naproti tomu je sviatočným nápojom. Preto je užívané na Pasche či svadbe. Dáva pociťiť niečo z konečnej slávnosti Boha s ľuďmi (Iz 25, 6). Pre Ježiša znamenal na jednej strane samozrejme pokrm (Mt 4, 3n), no tiež aj dar vykúpenia (Jn 6, 35). Biblické slovníky dávajú chlebu a vínu charakter spoločenstva (*communio*), ktoré sa vytvorilo aj s Kristom pri Poslednej večeri.¹² Slovo telo¹³ v Biblii neznamená len jednu zložku, časť človeka, ktorá spolu s dušou a duchom tvorí celého človeka. To by bol trichotomizmus, ale v biblickej reči, reči Ježiša a Pavla, znamená telo celého človeka, ktorý žije svoj život v tele a to v telesnom či smrteľnom stave.¹⁴ Človek „je telo“, a nie „má telo“, alebo „je duša“ a nie „má dušu“. Človek „je z mäsa“ a nie „má mäso“. Tak chápe aj Pavol termín *soma*. Ako neurčitý, ktorý je pozitívny alebo negatívny vo vzťahu k *sarx* alebo k *pneuma*.¹⁵

Krv je v Biblii použitá predovšetkým v súvislosti so životom alebo so smrťou. Starozákonné texty spomínajúce krv v drvinej väčšine vyvolávajú asociáciu smrti. Rozšírený názor, že krv v Starom zákone znamená život, stojí na jednom z mála miest, ako je Lv 17, 11, ktorý hovorí, že v krvi je život tela a obeť krvi zvierat je prostriedkom uzmierenia.¹⁶ Je tak vyhra-

¹¹ Porov. LUKRER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 79-81.

¹² Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 265.

¹³ Telo po grécky *sw/ma (soma)* alebo *sarc (sarx)*, v latinčine *caro, corpus*. Primerané vysvetlenie je problematické. Význam slova sa však prekladá ako „mäso“. Rozdiel medzi *soma* a *sarx* je v tom, že *soma* sa používa väčšinou pre telo, na rozdiel od mäsitšieho *sarx*. Podľa gréckej filozofie, ktorú zastával Platón, sa telo v extrémnej forme chápalo ako zloženie tela a duše – dualizmus. Biblické poňatie bolo vyjadrené už v Starom zákone. Výraz človek z „mäsa a kostí a duša = dych života“ vyjadrujú pôvodne jedného, vždy celého človeka. Pavol používa *soma* pre telo, čo v jeho prípade znamená pozemské aj nebeské telo, jednotu celého človeka. Na zemi je však podrobené žiadostivosti, hriechu a smrti, ale skrze *pneumu* určenú k vyvýšeniu a premene. *Sarx* u neho môže znamenať smrteľnú stránku tela, miesto hriechu v človeku – pozemsky zmýšľajúceho človeka. Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996. s. 350-351.

¹⁴ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. s. 30.

¹⁵ Porov. PITTA, A.: *Synopsa Listov sv. Pavla*. Kapušany : Vydavateľstvo Ing. Štefánia Beňová – Bens, 2001. s.189.

¹⁶ Porov. DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. s. 534-535.

dená na bohoslužbu a k očisťovaniu od viny¹⁷. Nikde sa však nestretneme s vysvetlením, prečo je to tak. Pravdepodobne použitie krvi v bohoslužobných obradoch malo svoj pôvod ešte v nekultúrnej minulosti národa¹⁸, slúžilo na odháňanie zlých duchov a odvrátenie ich činnosti, čo robilo značné rozpaky aj pre Starý zákon. Preto použitie krvi v týchto prípadoch je dovolené len z vôle a rozkazu Boha. To nás privádza do Nového zákona, ktorý chápe krv v spojení takisto po väčšine so smrťou a nositeľkou života.¹⁹ Ježiš, ktorý dal svoje telo, dal aj svoju krv. Ona podľa Biblie neznamena súčasť tela, nejakú časť človeka, ale znamená udalosť, ktorou je smrť. Tá sa znázorňuje vyliatím krvi.²⁰ Kristova krv však znázorňuje jeho osobnú obeť života a nie magickú silu krvi. Hoci sa v niektorých textoch Nového zákona stretávame s výrazom zmierna obeť krvi, jedná sa o dobový výraz prevzatý zo Starého zákona a nenaznačuje rozhnevaného Boha, ktorý požaduje krv.²¹ Zatiaľ, čo Marek a Matúš hovoria: „*toto je moja krv*“, „*ktorá sa vylieva*“, Lukáš a Pavol pridávajú zmienku o kalichu Ježišovej krvi a evanjelista dodáva „*ktorá sa vylieva*“. Tým viac zdôrazňujú krv, ktorá je vyliata, teda na Kristovu smrť, ktorá je obsahom kalicha. V Pavlových slovách sa nikde v Novom zákone o Poslednej večeri nehovorí o víne, ale vždy o kalichu. A o ňom nikdy nehovorí, že je krvou, ale novou zmluvou v Kristovej krvi. Tak je v jeho podaní pozornosť obrátená na udalosť uzatvárania zmluvy v Ježišovej smrti. Nejde mu o tajomnú podstatu nápoja v kalichu, ale o konkrétnu Kristovu smrť na kríži takto obrazne vykreslenú.²² Tým nadväzuje na starozákonné výroky o kalichu ako výrazu požehnania alebo naopak, pohromy určenej osobe či národu, alebo sa jedná o Bohom stanovený údel (porov. Ž 16, 5; 116, 13; Iz 51, 17; Mt 26, 39nn; Jn 18, 11).²³

¹⁷ Napríklad porov. kropenie oltára Ex 29, 12; Lv 3, 13; kropenie ľudu Ex 24, 6-8; vylievanie krvi pred oltárom Ex 29, 12; Lv 8, 15; potieranie rohov oltára krvou Lv 4,18; potieranie verají dvier Ex 12, 7; Ex 12, 22.

¹⁸ Pre pohanské národy bolo bežnou praxou konzumovať krv obetovaných zvierat. Tým dostali podiel na ich životnej sile. Židovský zákon síce isté druhy zvierat povoloval a určoval k obetovaniu, no nikdy sa nesmela piť ich krv. Lv 17, 14. Piť zvieraciu krv by znamenalo podieľať sa na jeho živote. Konzumácia obetovaného mäsa bola povolená, lebo to znamenalo umierať živočíšnej prirodzenosti. Porov. GRAY, T.: *Poslanie mesiáša*. Bratislava : Lúč, 2006. s. 107-108.

¹⁹ Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 354.

²⁰ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. s. 30-31.

²¹ Porov. LUKRER, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 145.

²² Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 1174.

²³ Porov. DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. s. 788.

Po vysvetlení symbolov chleba a vína a termínov tela a krvi, ktoré v Ježišových slovách a gestách v gramatickej a vetnej skladbe samé ukazujú na spojenosť a realistickú totožnosť²⁴ so samým Ježišom, stojí za zmienku tento fakt ešte viac podporiť. Kristus, dávajúc chlebu a vínu ich nový zmysel, ich nevysvetľuje, ale ich pretvára. Nevysvetľuje, ale koná a nariaďuje: „*toto je moje telo*“, teda odteraz ním bude. Sloveso „je“ v aramejskom origináli určite chýbalo. Grécky text používa slovo *εστιν*, ktoré sa používalo aj na vysvetlenie obrazov. V tomto prípade sa však nepredkladá nejaké podobenstvo, ale udeľuje pokrmom hodnota vyššieho rádu. Tá ma neslýchanú šírku a realizmus, ktorý pochádza z vykupiteľskej smrti, ktorá cez zmŕtvychvstanie vyúsťuje do eschatologického života.²⁵ Vďaka liturgickej praxi máme tendenciu pripisovať chlebu a kalichu odlišné významy, avšak „*moje telo*“ a „*moja krv*“, „*(krv) novej zmluvy*“ sú dva spôsoby, ako jednoducho vyjadriť sebaobetovanie Ježiša „*za všetkých*“. Ako už bolo spomenuté, v hebrejčine či aramejčine sa v takejto väzbe nevyskytuje príslušná forma slovesa „byť“. V pôvodine by táto väzba znela: „*Toto moje telo*“. V gréčtine sa už slovo „je“ (*estin*) nachádza. To malo vplyv na vznik rôznych nedorozumení. Niektorí bádatelia sa domnievajú, že Ježiš iba ukazoval na chlieb. Iní však hovoria, že táto veta môže znamenať: „*toto som ja*“ alebo „*toto je, či predstavuje moje telo*“.²⁶

Niektoré podania o ustanovení Eucharistie zahŕňujú aj vysvetľujúcu zložku. Tá im dodáva soteriologickú dimenziu. Marek a Matúš ju nad slovami chleba nemajú, Pavol dodáva „*ktoré je pre vás*“ alebo iné preklady uvádzajú „*ktoré sa za vás láme*“, či ako u Lukáša „*ktoré sa dáva za vás*“. Vysvetľujúca vsuvka nad kalichom krvi spočíva v jej vyliati „*za vás*“ alebo „*za všetkých*“. Matúš dodáva „*na odpustenie hriechov*“. Keďže niektorí považujú Pavlov text za najstarší (pôvodný) a on vysvetľujúcu zložku nemá, predpokladá sa, že rozšírené formy u synoptikov mali svoj základ v reflexii rannej cirkvi o význame eucharistických prvkov v súvislosti s Ježišovou smrťou. To z pohľadu viery v neho po Ježišovom zmŕtvychvstání. Ale tento soterio-

²⁴ *Transsubstanciácia* – predpokladanie. Teda zmena podstaty chleba a vína na podstatu tela a krvi Ježiša Krista. Táto jeho prítomnosť v eucharistickom dare je: opravdivá, skutočná a podstatná. Prítomný je celý Kristus s telom, krvou, spolu s jeho dušou a božstvom. Keďže sa jedná o zmenu podstaty, táto zmena sa nedá zmyslami zachytiť. Túto náuku, ako stálu prítomnosť v Božej Cirkvi, zhrnula a vysvetlila Katolícka cirkev na Tridentskom koncile. Porov. KKC 1374-1376.

²⁵ Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 173.

²⁶ Porov. DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 398.

logický aspekt bol známy a bol súčasťou pred-pavlovskej kerygmy (porov. 1 Kor 15, 3; 1 Sol 1, 10).²⁷

Formula účelu smrti je u Lukáša použitá dvakrát a to po slovách nad chlebom a následne aj nad vínom. Ide o slovné spojenie τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (*hyper hymon*). Predložku *hyper* s genitívom môžeme chápať vo význame: 1. za; 2. pre niekoho, v prospech; 3. miesto; 4. so zreteľom na; 5. kvôli. Táto formulácia pripomína starozákonného Božieho služobníka, ktorý položil svoj život v obeť za vinu a ktorý tým, čo zakúsil, získal spravodlivosť mnohým (porov. Iz 53, 10-11). Tak možno chápať aj Ježišovu smrť ako zástupnú zmiernu smrť. *Hymon*²⁸ ešte dáva najavo, že Ježiš sa obetuje za prítomných. Lukáš tak kladie dôraz na spoločenstvo²⁹ Ježiša a apoštolov. Pomocou tohto slova akcentuje každému účastníkovi, aby si uvedomil, že pri Poslednej večeri za neho osobne zomrel Kristus. Tým, že im Ježiš ponúkol dar seba samého, dal im aj účasť na novej zmluve a na jej ustanovujúcej moci.³⁰ Iní zase nevidia nutnosť spájania tejto formulácie so služobníkom Jahveho. Ale opierajú sa čisto o text. Predložku *hyper* prekladajú vo význame „pre niekoho, pre dobro niekoho“ a nie ako „za“ alebo „namiesto“. V takomto prípade je interpretácia taká, že Kristus zomrel pre náš prospech, pre naše dobro.³¹ Matúš a Marek po slovách nad kalichom použili výraz τὸ περὶ πολλῶν (*peri pollon*), čo sa prekladá „za všetkých, mnohých“. Grécka väzba odráža predmarkovskú formulu, v ktorej je Ježišova smrť vždy smrťou za druhých (napr. 1 Kor 11, 24; Rim 5, 8; 8, 32; Gal 1, 4; 2, 20). Je tiež ozvenou Mk 10, 45, kde Syn člo-

²⁷ Porov. FITZMYER, J. A.: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 78-79.

²⁸ *Hymon* – vás. Jedná sa o osobné zámeno druhej osoby, plurál, genitív.

²⁹ Apoštolí boli povolaní do spoločenstva, do jednoty s Ježišom. Najdôležitejším znakom tejto jednoty je spoločne požívaný pokrm pri jednom stole. Jednota rodiny sa ešte viac posilňuje a vyjadruje delením sa s pokrmom. O to išlo aj pri lámaní chleba a pitia z jedného kalicha. Spoločné zdieľanie, ktoré je naznačené u Lukáša aj pri prvom požehnaní kalicha pred slovami nad chlebom, má komplexným spôsobom naznačiť úlohu učeníkov po Ježišovej smrti. Majú sa rozdeliť, lebo sú na jednej rovine, pri ktorej je ustanovená právomoc a spoločenstvo. Táto právomoc a jednota patrí postaveniu tých, ktorí pili z toho istého kalicha ako kráľ. Iná úroveň vyplývajúca z toho istého spoločenstva kalicha označuje podiel na utrpení Mesiáša, lebo neskôr sa dozvedáme, že je to kalich utrpenia, do ktorého sa nalieva jeho krv. Porov. GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. s. 368 a JOHNSON, L. T. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 356-357.

³⁰ Porov. TICHÝ, L. a kol.: *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2007. s. 119 a 124-125.

³¹ Porov. HUDYMAČ, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*. Košice : Verbum, 2000. s. 184.

veka prichádza, „aby dal svoj život ako výkupné za mnohých“.³² Táto formulácia neznamená nevyhnutne obmedzenie univerzálneho zmyslu. Slovo πολλοί (polloj) síce nesie so sebou obmedzujúci význam «mnohí», ale treba dodať, že sa jedná o doslovný hebrejský preklad, ktorý však môže mať tiež aj zahrnutý význam «mnohí, veľký zástup, všetci».³³

Slová ustanovenia sú u Lukáša a Pavla ukončené Ježišovým príkazom obsahujúcim dva pokyny: „*Toto robte na moju pamiatku*“. Evanjelista to uvádza po slovách nad chlebom. Apoštol aj po slovách nad kalichom. U ostatných synoptikov tento príkaz chýba asi preto, že sprítomnenie osoby a dielo Ježiša Krista³⁴, keďže sa jedná o liturgické texty, bolo považované za samozrejmosť.³⁵ Ukazovacie zámeno sa vzťahuje nie na celú večeru, ale iba na Ježišove slová a činy pri tejto večeri. To znamená na požehnanie, lámanie a rozdávanie chleba, rovnako aj na žehnanie a podávanie kalicha. Tu musíme zahrnúť aj vysvetľujúce slová, skrze ktoré dostávajú tieto dary hostiny nový význam. K podporeniu tvrdenia, že Ježiš sám dáva tento príkaz, je, že sa večera koná na pozadí Paschy. Starý zákon nám poskytuje dve správy o slávení týchto židovských sviatkov (Ex 12, 1-14; Dt 16, 1-8). Obe texty obsahujú význačné napomenutie ku spomienke (Ex 12, 14; Dt 16, 3), ktorá neodkazuje iba na pripomínanie minulých udalostí, ale aj na ich znovusprítomnenie. Na základe podobnosti Lukášovej správy s týmito starozákonnými textami vychádza najavo charakter eucharistickej hostiny ako kultového slávania pamiatky podľa starozákonného vzoru.³⁶ Pavol tento imperatív dopĺňa časovými údajmi, ktoré sú jeho ohraničením. Pomáha si výrazmi „kedykoľvek“, „vždy“, „pokiaľ nepríde“. Tieto slová sotva poukazujú na blízkú parúziu. Pavol vidí tento eucharistický obrad ako spôsob zvesťovania soteriologickej smrti Ježiša ako vzkrieseného Pána. Tak opakovať

³² Porov. DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 399.

³³ Porov. TICHÝ, L. a kol.: *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2007. s. 124-125.

³⁴ Sprítomnenie obety Ježiša Krista v Eucharistii vychádza z jeho príkazu robiť to na jeho pamiatku. Pamiatka v biblickom zmysle neznačí iba spomienku, ale oslavné vyrozprávanie Božích skutkov, ktoré sú sprítomňované tu a dnes kultovou slávnosťou (Ex 13, 3). Takto si Izrael pripomínal vyslobodenie z Egypta pri veľkonočnej večeri. Novozákonná pamiatka je však oveľa hlbšia. Pri eucharistickej obete vďakyvzdávania nad chlebom a vínom si pripomína a sprítomňuje vyslobodenie z moci hriechu a smrti skrze celé Ježišovo spásenosné dielo, kríž a zmŕtvychvstanie. Porov. MATEJE, A. H.: *Viem, komu som uveril*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1990. s. 352.

³⁵ Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 1174.

³⁶ Porov. TICHÝ, L. a kol.: *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2007. s. 120-121.

konanie Poslednej večere sa nemalo obmedziť iba na prvú generáciu kresťanov, ale ich nástupcovia v tom mali pokračovať.³⁷ Sv. Ján Pavol II. sa vo svojej eucharistickej encyklike pýtal, či pochopili apoštoli slová, ktoré vyšli z Ježišových úst pri Poslednej večeri. Na čo odpovedal, že pravdepodobne nie, lebo eucharistické tajomstvo sa v plnosti dokonalo až na kríži a zavrášilo sa vzkriesením.³⁸

Tu sme sa dostali k otázke, prečo Ježiš ustanovuje pamiatku svojej smrti ešte skôr, ako skutočne zomrie. Je tu takisto paralela, ktorá je zámerná s Ex 12, kde sa pamiatka vyslobodenia, večera baránka, tiež zriaďuje v noci pred tým, ako skutočne Izrael vyšiel z Egypta. Tento starozákonný text poslužil evanjelistom, ale pravdepodobne aj Ježišovi samému, ako východisko a predloha k ustanoveniu chleba a kalicha, ktoré sprítomňujú čin novej zmluvy.³⁹

Jánovo evanjelium o večeri

Ján opisuje Poslednú večeru vo svojom evanjeliu v stati 13, 1-17, 26. Tento dlhší oddiel obsahuje správu o umývaní nôh učeníkom (13, 1-20), Ježišovu rozlúčkovú reč (13, 31- 16, 33) a veľkňazskú modlitbu (17, 1-26). Jeho večera však nie je paschálnou veľkonočnou večerou. Evanjelistu Ježišovu smrť datuje na 14. nisana, čo bolo práve v čase jej konania. Preto tí, čo obžalovali Ježiša, nevošli do vládnej budovy k Pilátovi, aby sa nepoškvrnili a mohli jesť veľkonočného baránka (Jn 18, 28). Jánovo podanie tejto večere opomína ustanovenie Eucharistie. Je však nemysliteľné, aby Ján nepoznal tento obrad, alebo aby sa nepraktizoval v prostredí, kde malo toto evanjelium svoj vznik. Proti týmto mienkam stojí charakter rozprávania o veľkonočných udalostiach, ktorý vychádza z eucharistickej liturgie tamojšieho prostredia a prežívania.⁴⁰ Ďalším mylným tvrdením bolo, že Ján sa snažil vyhnúť prílišnému

³⁷ Porov. FITZMYER, J. A.: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 80-81.

³⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003. s. 2.

³⁹ Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 1174.

⁴⁰ Oddiel 13, 1 – 17, 26 má svoju históriu v ústnom podaní janovskej obce, z čoho sa zrodilo aj evanjelium. V tejto časti sú zachytené spomienky tejto tradície a biblické texty, ktorých motív dostal nový kontext (relektúra). V tomto dôsledku je kánonická forma poslednej reči umelecký hodnotným a významným útvarom vyznačujúcim sa ucelenou a súdržnou literárnou štruktúrou a vývojom, ucelenou a súdržnou orientáciou a charakteristickou rétorickou polohou. Tento oddiel má podobné črty ako jeden literárny druh židovského písomníctva, ktorý bol bežne v náboženských spisoch prvých troch storočiach po Kristovi. Panuje zhoda, že táto evanjeliová časť bola verziou závetnej praxe. Porov. MOLONEY, F. J. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009. s. 393.

zverejneniu kresťanského tajomstva. Skôr je pravdou, že jeho skutočným zámerom bolo zdôrazniť *udalosť* pred *sviatosťou*, teda viac *obsah* ako *znak*. Ján tak začína Veľkú noc skôr na kríži, kde sa uskutočňuje skutok, ktorý si treba pripomínať, ako vo večeradle, kde sa ustanovuje obrad, ktorý ju má pripomínať.⁴¹ Pre autora štvrtého evanjelia sú veľké sviatky vôbec, a medzi nimi Veľká noc, pozadím Ježišovej cesty, z ktorej sa dvíha jeho poslanstvo.⁴² Ježišova cesta sa začína a končí Paschou (porov. Jn 2, 13nn; 12, 1nn). Na začiatku evanjelia je označený Jánom Krstiteľom za Božieho Baránka (porov. Jn 1, 29), aby poslednej Veľkej noci bol ako veľkonočný baránok obetovaný. Potvrdením toho, že táto večera, ktorej venoval toľko priestoru a ktorú synoptici označujú ako veľkonočnú, sú spoločné momenty, ktoré spomínajú súhlasne, ako napríklad označenie zradcu (porov. Jn 13, 21-30 a paralelné texty Mt 26, 20-25; Mk 14, 18-21; Lk 22, 1-6).⁴³ Keďže sa Ján pravdepodobne obával formalizmu vo viere a chápania sviatostí ako magických prostriedkov ku spásu, preto vynechanú časť o ustanovení Eucharistie nahrádza oddielom o umývaní nôh učeníkom. Naznačuje tým, že účinné slávenie tejto sviatosti nutne vedie k vzájomnej službe.⁴⁴ Na tento aspekt vlastného príkladu sám upozornil (porov. Jn 13, 14-15). Akoby týmto spôsobom zhrnul celý zmysel svojho života, ktorý bol jedným umývaním nôh.⁴⁵ Po Petrovom počiatčnom zdráhaní sa a Ježišom slove o podiele s ním vykoná úlohu sluhy⁴⁶, opäť si sadne za vrch stola ako Pán a Učiteľ a položí otázku, a zároveň podáva vysvetlenie a príkaz: „*Keď som teda ja, Pán a Učiteľ, umyl nohy vám, aj vy si máte jeden druhému nohy umývať.*“ (Jn 13, 14). Takto im povedal, aby opakovali to, čo urobil on im. Majú nasledovať jeho príklad láskyplného sebadarovania, ktoré ide až na smrť. Bádateľia skúmali, čo znamenal obrad umývania nôh v Jánovej obci. Došli k možným variantom ako: umývanie nôh bolo spojené s odpúšťaním hriechov⁴⁷; čiastočná alebo úplná iniciácia učeníkov Jána

⁴¹ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. s. 71-72.

⁴² Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 253-254.

⁴³ Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 1174.

⁴⁴ Porov. POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 136.

⁴⁵ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. s. 73-74.

⁴⁶ Umývanie nôh patrilo k práci otrokov – poznámka k veršu 13,5. Porov. ĎURICA, J.: *Nový zákon s komentármí Jeruzalemskej Biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 187.

⁴⁷ Takýmto motívom mohla byť aj skutočnosť, že na začiatku Jánovho evanjelia a jeho prvého listu sa poslanie Ježiša spája s odpúšťaním hriechov. Ján Krstiteľ ho označuje za Božieho Baránka, „*ktorý sníma hriech sveta*“ (Jn 1, 29). Svet a ľudstvo sú naplnené hriechom a tak Boh poslal svojho Syna, aby svet oslobodil. Autor prvého Jánovho lis-

Krstiteľ, ktorí sa stali kresťanmi; slúžilo ako príklad Ježišovej smrti.⁴⁸ Akýkoľvek význam, či symbol tejto udalosti, očisťujúci kúpeľ nôh, teda Ježišova pokorná služba, tak umožnila ľuďom sadnúť si k stolu na Božej hostine.⁴⁹ Ukazuje aj to, že pre dôstojnú účasť na nej sa vyžaduje poníženosť a láska.⁵⁰

Hoci slová ustanovenia Eucharistie (Toto je moje telo...) v stati o večeri a ani v Jánovom evanjeliu nenájdeme, sú v tejto zvesti obsiahnuté v 6. kapitole a najmä v eucharistickej reči Jn 6, 51-59. Ján tak rozvíja svoju teológiu, keď hovorí najprv o vtelení Logosu, ktorý sa stáva ľuďom prístupný v tele. Následne sa však toto telo, ktoré je „*živým chlebom*“, vydáva pre „*život sveta*“. Takto presahuje moment vtelenia a naznačuje konečné uskutočnenie v kríži. Ešte zreteľnejšie to naznačuje v slovách o krvi, ktorú nám Ježiš dáva „*piť*“. Je to očividný odkaz na Eucharistiu, ale predovšetkým na jeho obetu.⁵¹ Dať piť svoju krv a jesť svoje telo bolo pre Ježišových poslucháčov, ale i tých, ktorí si to vysvetlili materiálne, naozaj problémom (6, 52). Ako už bolo spomenuté o používaní krvi obetovaných zvierat, Žid nesmel piť zvieračiu krv, lebo to bolo nedôstojné, nie to ešte krv Ježišovu (ľudskú). Piť však jeho krv znamená podieľať sa na živote Bohočloveka, teda značí, byť povýšený k zdieľaniu božskej prirodzenosti. Mať účasť na Kristovej krvi a tak mať účasť aj na božskej prirodzenosti znamená mať vzťah s Bohom na novej úrovni, úrovni Božích detí.⁵² Takto vtelenie Slova, ktoré je vykreslené v Prológu, smeruje k obetovaniu a stáva sa prístupné vo sviatosti, ktorá bola tamjšej cirkvi takto vysvetľovaná. Zároveň sa v Eucharistii ukazuje veľkolepé stretnutie človeka s Bohom, pri ktorom sa Kristus dáva ako pokrm, aby sme žili z neho, ako on žije z Otca.⁵³ Ján tu pripomína, že opravdivé slávenie Eucharistie znamená vnútorne sa zblížiť s celým dielom a s celou Ježišovou osobnosťou.⁵⁴

tu zasa konštatuje, že „*Krv Ježiša, jeho Syna, nás očisťuje od každého hriechu*“ (1 Jn 1, 7). Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 143.

48 Porov. MOLONEY, F. J. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009. s. 398-403.

49 Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 259.

50 Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 261.

51 Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 285-287.

52 Porov. GRAY, T.: *Poslanie mesiáša*. Bratislava : Lúč, 2006. s. 108.

53 Porov. RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. s. 285-287.

54 Porov. POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. s. 136.

Spojenie večere a kríža

Správy o ustanovení Eucharistie, ako ich zaznamenali jednotliví autori, nás akosi prirodzene priviedli k jednote Poslednej večere a kríža. Ide o podstatný rozmer Eucharistie, ktorým je spojenie ustanovenia Eucharistie s drámou Ježišovej obety na kríži, teda ich jednota. Teologická interpretácia si pomáha aj tzv. prorockým znakom⁵⁵, ktorý použil Ježiš pri lámaní chleba. Ten predstavoval dar, obetu jeho samého. Vyriekol nad ním slová premenenia, aby toto gesto vysvetlil. O niekoľko hodín sa toto obetovanie stalo skutočnosťou, keď Ježiš reálne zomrel na kríži, čo potvrdila krv a voda z jeho boku. Nekrvavá obeta Poslednej večere sa tak stala anticipáciou krvavej obety na kríži.⁵⁶ Tento vzájomný súvis nemôže byť rozviazaný, a preto sa nesmie oddeľovať eucharistická obeta od obety Golgoty. Toto je jedna, jediná obeta, vykonaná v obetnom úkone Krista.⁵⁷

Táto obeta je novou zmluvou, ktorá je podobná zmluve na Sinaji tým, že i tam, i tu bola preliata krv. Na znak a pripomienku starozákonnej zmluvy sa konala Pascha a jej večera. Na nej bol dôležitým pokrmom baránok, ktorý sa mal aj zjesť. Správy opisujúce alebo aj upozorňujúce, či stotožňujúce Poslednú večeru s veľkonočnou však baránka na večeri nespomínajú. Tak kľúčový bod a symbol sprítomnenia záchranu Izraela pri Poslednej večeri chýba, aby bol zdôraznený nový baránok – Kristus.⁵⁸ Ján to ešte viac zdôraznil, keď Ježiš zomiera práve v čase obetovania baránkov v chráme. Tým sa uskutočnila nová zmluva, nový vzťah Boha s človekom v synovstve. Vďaka tomu sme pokrvnými bratmi a sestrami Krista a tak zachránení od hrie-

⁵⁵ Proroci Starého zákona často používali na ohlásenie Božej vôle výroky a spisy; vo forme podobenstva alebo alegórie (porov. Iz 5, 1-7, Ez 16 a 23), ale aj konaním pomocou znamenia – prorocký znak. Jednalo sa o zdramatizovaný výrok, čo bol najmimoriadnejší spôsob proroctva. Nešlo pri tom len o nejakú vizuálnu pomôcku, ale v hebrejskom význame o potvrdenie účinnosti slova. Slovo vyjadrené symbolom je mimoriadne účinné a nemôže sa stať, že sa nenaplní. Stane sa presne to, čo naznačil symbol. Proroci Izraela používali tieto znaky, lebo pochádzali od Boha, nie ako pohanskí proroci, ktorí ich používali, aby zmenili vôľu ich boha. Medzi prorocké gestá starozákonných prorokov patrí napríklad rozbitie hlinenej nádoby Jeremiášom, aby ukázal trestajúce konanie Boha (Jr 19), Ahiáš roztrhal svoj plášť na 12 kusov, aby naznačil rozpad dvanástich kmeňov (1 Kr 11, 29nn), chodenie Izaiáša nahého a na boso po Jeruzaleme, čo bolo znamením, že takáto hanba postihne Egypt (Iz 20). Porov. DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrát domů, 2009. s. 819 a TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 214-215.

⁵⁶ Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte Roka kňazov*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2010. s. 25-26.

⁵⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003. s. 16.

⁵⁸ Porov. GRAY, T.: *Poslanie mesiáša*. Bratislava : Lúč, 2006. s. 106.

chu. Jeho smrť posväčuje definitívnu zmluvu a zrod určitého nového ľudu a zaručuje vykúpenie. Vidíme tak kontinuitu oboch zákonov, no hodnotou Božieho Syna, jeho dokonalej obety a univerzálnym účinkom, jeho obeta presahuje Starý zákon a jeho obety.⁵⁹

Bibliografia

- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 126 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo poslednej večere*. Bratislava : Serafín, 2002. 126 s. ISBN 80-88944-48-1.
- DOHMEN, CH. – STEMBERGER, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. 288 s. ISBN 978-80-7021-874-7.
- DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 495 s. ISBN 80-7192-915-8.
- DOUGLES, J. D. a kol.: *Nový Biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. 1243 s. ISBN 978-80-7255-193-4.
- ĎURICA, J.: *Nový zákon s komentáři Jeruzalemské Bible*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 513 s. ISBN 978-80-7141-625-8.
- FITZMYER, J. A.: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. 167 s. ISBN 80-7192-454-7.
- GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. 416 s. ISBN 80-7165-534-1.
- HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. 469 s. ISBN 80-7192-423-7.
- CHALUPA, P.: *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci Cyrilometodějská teologická fakulta, 2008. 170 s. ISBN 978-80-244-2143-8.
- JOHNSON, L. T. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 458 s. ISBN 80-7192-560-8.
- LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. 1094 s. ISBN 80-7141-414-X.
- LUKREK, M.: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha : Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.
- MOLONEY, F. J. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina : Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009. 614 s. ISBN 978-80-7192-991-8.

⁵⁹ Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003. s. 483.

- NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 1400 s. ISBN 80-900881-1-2.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 254 s. ISBN 978-80-7162-751-7.
- RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský*. Trnava : Dobrá kniha, 2007. 391 s. ISBN 978-80-7141-579-4.
- RATZINGER, J.: *Pavol, apoštol národov*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. 83 s. ISBN 978-80-7162-735-7.
- Sväté písmo*. Trnava : Spolok svätého Vojtech, 1998. 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.

Využitie midrášov v súčasnej exegéze

MONIKA LAŠOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: Midrash as the specific form of the Jewish exegetic method may be well used in present catechesis, by the interpretation of the Holy Scriptures, mainly the Old Testament. In research the knowledge from the past centuries as well as from the present days were used. By here made analysis we tried to gather as much pieces of knowledge as possible and later the effort to show the importance, spiritual depth, symbolism and beauty hidden in the midrashim so much needed for the present interpretation of the Holy Scriptures in the Church.

Key words: Midrash. Jewish exegetic method. Division of midrashim. Use of midrashim. Catechesis.

1 Čo je midráš?

Midráše tvoria celú knižnicu tradícií Izraela. Nie sú systematickým sumárom náboženskej doktríny, ale živým osvetlením veľkého náboženského myslenia a zákona v rovine života a skúseností.

Čitateľ *midráša*, sedí akoby bol na rozhovoroch vedených v akadémiách Palestíny a Babylonu. Ustavične sa venuje porozumeniu zákona, vášnivému snaženiu sa za spravodlivosť, uvedomeniu si tragických limitácií ľudského života a zrazu je okúzlený pochopením počiatku a posledného cieľa vecí. Všetko toto čitateľ dosvedčí s bezprostrednosťou a živosťou tak zriedkavou v náboženskej literatúre ľudstva.¹

Podľa názoru viacerých biblistov je *midráš* prerozprávaním biblických príbehov a okomentovaním biblických veršov. Je to literárny druh židovského výkladu a aktualizácie Biblie, ktorý Židia začali používať po babylonskom zajatí. Jadrom rozprávania je spravidla skutočná udalosť, ktorá je však voľne spracovaná a okrášlená vymyslenými historkami s jasnými narážkami na paralelné biblické texty.² Je to akoby lámanie biblických textov – Božieho slova. Tak ako sa láme chlieb, aby poskytol pokrm človeku, vyjad-

¹ Porov. GLATZER, N. N.: *Hammer on the Rock : A Midrash Reader*. New York, USA : Schocken Books, 1989, s. 130, (preložila Monika Lašová).

² Porov. *Sväté písmo*. Trnava : SSV, 1996, s. 865.

rené metaforicky, aby dal život, podobne, aj Božie slovo sa láme, aby dávalo život, aby poskytovalo pokrm tým, ktorí ho počúvajú.³

K niektorým biblickým príbehom či veršom existuje viacero *midrašov*. Prečo je tomu tak? Vysvetlenie nájdeme v jednom z *midrašov* o Božom slove. Istý *midraš* takto komentuje biblický verš Jer 23, 29. Hovorí: «Či nie je moje slovo ako... kladivo, ktoré drví skalú na kúsky?»⁴ Ako kladivo štiepi skalú na veľa úlomkov, tak bude aj verš Písma dávať mnoho významov.⁵ Teda na základe mnohorakosti významov jednotlivých veršov tóry, následne v priebehu dejín, vznikali rôzne komentáre na ne.

Biblia si pre svoj pôvod a bohatú orientálnu duchovnú myšlienkovú náplň získala jedinečné miesto vo svetovej literatúre a oprávnenie jej patrí meno „Kniha kníh“.⁶ *Midraše* ako komentáre k Starému zákonu alebo jeho častiam – tóre, by si teda právom zaslúžili pomenovanie „Komentáre komentárov“.

2 Midraš ako literárny druh

Midraš – hebr. מדרש [*midraš*, pl. *midrašim*] znamená výklad, výskum. Je to technický termín označujúci metódu a literárny druh židovského výkladu a reлектúry Biblie, ktoré sa začali uplatňovať v období po babylonskom zajatí⁷. Slovo je odvodené od slovesa דרש [*dáraš*] (= hľadať, vykladať, skúmať,; iné významy⁸ sú ešte interpretovať, učiť).⁹ Toto slovo má všeobecný význam „hľadať“, ale po duchovnej stránke môže znamenať i „hľadať Boha“ alebo „hľadať Božiu odpoveď“ (k aktuálnemu problému) vo Svätom písme, porov. Ezd 7, 10.¹⁰ Takže *midraš* ako „štúdium interpretácie“¹¹ označuje metódu exegetického výkladu tóry¹², v širšom zmysle celého Svätého písma, vzťahujúcu sa na súčasnosť.

³ Porov.: JÁGER, R.: *Diplomová práca : Breaking the Word and the Life of the Community (Thesis)*. Prešov : GBF PU, 1998, s. 1, (prel. M. L.).

⁴ Porov. «Či nie je moje slovo ako oheň – hovorí Pán, ako kladivo, ktoré drví skalú?» (Jer 23, 29).

⁵ Porov. GLATZER, *Hammer on the Rock : A Midrash Reader*, 1989, s. 7, (prel. M. L.).

⁶ Porov. *Sväté písmo*, 1996, s. 9.

⁷ Babylonské zajatie – obdobie od r. 586 do r. 539 pr. Kr., v ktorom júdski obyvatelia žili ako zajatci v Babylonskej ríši.

⁸ Porov. NEWMAN, J., SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z : Slovník pojmů a termínů*. Praha : Vydavatelství Sefer, 1992, s. 116.

⁹ Porov. HERIBAN, J.: *Průručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosca, 1998, s. 695.

¹⁰ HERIBAN, *Průručný lexikón biblických vied*, 1998, s. 695.

¹¹ NEWMAN – SIVAN, *Judaismus od A do Z : Slovník pojmů a termínů*, 1992, s. 116.

¹² Tóra – dosl. „vodítka, návod, učenie“. Tradičné označenie Pentateuchu (Piatich kníh Mojžišových) alebo prvej časti hebr. Biblie. V širšom slova zmysle môže tóra

Teda *midraš* je na súčasnú situáciu sa vzťahujúci výklad Písma. Poväčšine má homiletický¹³ charakter. Na rozdiel od mišny¹⁴ vykladá vždy len jeden verš alebo jednu perikopu¹⁵. Plurál *midrašim* sa používa na označenie literárnych diel, v ktorých sú zozbierané *midrašské* výklady.¹⁶

Poslaním rôznych *midrašim* je odvodzovať a vykladať zmysel skrytý v biblických textoch v zhode buď s *halachou*, alebo *haggadou*. Po historickej stránke siaha *midrašická* literatúra od dôb tannaim¹⁷ (1. stor. n. l. – kedy dosiahla aj svoj vrchol) až do raného stredoveku (14. stor.). *Midraš halacha* alebo *halachický midraš* sa zapodieva hlavne predpismi a detailami ich dodržiavania na základe odvodu z biblických textov. Príkladmi *halachického midraša* sú mehilta¹⁸ a Exodus, sifra¹⁹ k Levitikusu, a sifre²⁰ k Numeri a Deuteronómiu. *Midraš haggada* alebo *haggadický midraš* je homiletická metóda a žáner, ponúkajúci povzbudivé hlboké morálne a náboženské pochopenie biblických textov. Diela *midrašového* typu vznikali asi počas tisíc rokov. Obsahujú rozmanitý materiál výkladov a kázaní, ktorých účelom je poskytovať poslucháčovi alebo čitateľovi nádej a útechu. Príkladmi *haggadického midraša* sú *Midraš raba*²¹ k Piatim zvitkom a k Piatim knihám Moj-

označovať rovnako celú Bibliu (Tanach).

¹³ Homiletický – rečnícky, kazateľský.

¹⁴ Mišna – „opakovanie, štúdium, výuka“. Obsahuje učenie raných mudrcov, pisárov a talmudských učencov prvých dvoch stor. n. l. Mišna spolu s gemarou (t. j. komentármi a diskusiami) tvoria talmud.

¹⁵ Perikopa – vymedzená časť, úsek biblického textu, ktorý tvorí samostatný myšlienkový, obsahový a formálny celok.

¹⁶ Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 1998, s. 695.

¹⁷ Doby tannaim – z tejto doby pochádza aj *midraš tannaím* (hebr. *midraš tannaím* = tannaitský *midraš*), žid. – *midrašim*, tannaiti.

¹⁸ Mekilta – (hebr.-aram. = šnúra, smernica, pravidlo). Exegetický *midraš* ku Knihe Exodus. Existuje v dvoch formách: mekilta Rabbiho Jišmaela (Ex 12, 1n.) a mekilta Rabbiho Simona ben Jochaja (Ex 3, 1n.).

¹⁹ Sifra – (hebr. kniha). Tannaitský *midraš* ku Knihe Levitikus, obsahujúci takmer výlučne *halachický* materiál. Pripisuje sa škole Rabbiho Aqibu.

²⁰ Sifre – (alebo tiež sifrej = hebr. hnihy). Tannaitský *midraš* ku Knihám Numeri a Dt s *halachickým* a *haggadickým* materiálom. Sifre k Numeri sa pripisujú škole Rabbiho Jišmaela, kým sifre k Dt poväčšine škole R. Aqibu.

²¹ *Midraš rabba* – (hebr. *midraš rabbah* – veľký *midraš*), žid. – *Midraš s haggadickým* obsahom k *Pentateuchu* a k piatim megillót (= zvytkom, t. j. Pies, Rút, Nár, Kaz, Est). Má desať sekcií. Každá z nich je nezávislou skladbou s vlastnými charakteristickými črtami a z iného časového obdobia.

žišovým, tanchuma²² či jellammedenú²³ a *Midraš* tehilim²⁴ k Žalmom a. i. Poprední židovskí učenci zhromaždili v posledných dvoch storočiach veľa fragmentárnych *midraším* objavených v mnohých knihovniach a múzeách. Taktiež kazatelia vo svojich kázaniach v synagógach často citujú rovnako biblické texty ako aj *midrašické*.²⁵

Literárny druh *midraš*, bol zvyčajnou formou vysvetľovania Písiem u starých Izraelitov. Držali sa slov proroka Amosa 5, 6: «*Hľadajte Pána a budete žiť.*»

I dnes rabíni počúvajúci s plnou vážnosťou Božie slovo, robia tak v postoji plnom lásky a duchovnej pozornosti. Aby „poznali Pána“, skúmajú Písma a hľadajú v nich hlboký zmysel, presvedčení, že v nich nájdu život. Vychádzajú z mienky, že každé slovo Písma treba brať vážne, lebo ani jediné nebolo napísané náhodou! Preto trpezlivo a pozorne načúvajú ozvene každého „slova, ktoré vychádza z Božích úst“. Rovnaké stanovisko vyjadruje aj Ježiš Kristus v Reči na vrchu, keď hovorí: «*Kým sa nepominie nebo a zem, nepominie sa ani jediné písmeno, ani jediná čiarka zo Zákona, kým sa všetko nesplní*» (Mt 5, 18).²⁶

3 Rozličné kritériá delenia *midrašov*

Midraše označuje rozsiahlu exegetickú literatúru rabínskeho judaizmu zaoberajúcu sa výkladom Biblie. Časové obdobie, v ktorom prekvitala *midrašská* literatúra siaha od konca biblického judaizmu²⁷ (r. 70 po Kr.) až do raného stredoveku (14. stor.). Veľké množstvo materiálu tejto literatúry sa klasifikuje podľa rôznych kritérií. Jozef Heriban vo svojom *Príručnom lexikóne biblických vied* uvádza tieto:

²² Tanchuma – *midraš* tanchúma (hebr. *midraš tanhúmä* = Tanchumov *midraš*).

²³ Jellammedenú – (hebr. „nech nás poučí“). Hebr. výraz, ktorým sa začína charakteristická úvodná fráza na začiatku homílie v *midraši* tanchuma. Tento typ homílie sa sústreďuje na vopred prečítaný sz text; po ňom nasleduje poučný výklad sz textov.

²⁴ *Midraš* tehilim – *midraše* ku Knihe Žalmov.

²⁵ Porov. NEWMAN, J., SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z : Slovník pojmů a termínů*. Praha : Vydavatelstvo Sefer, 1992, s. 116.

²⁶ Porov. COSTA, M.: *Keď sa Ťa tvoj syn opýta* (Dt 6, 20). Petrova : Petrus, 2000, s. 9.

²⁷ Judaizmus – v najširšom slova zmysle je to celý kultúrny, sociálny a náboženský systém ľudu Izraela, „židovská kultúra.“ V náboženskom zmysle je to vyznanie inšpirované Bibliou, či viera v jedného Boha, Stvoriteľa a Vládcu všetkého.

1. **Časové kritériá:** podľa dvoch období rabínskeho judaizmu sa *midrašim* rozdeľujú na tannaitské²⁸ a amoraitské²⁹.

2. **Obsahové kritériá:** podľa toho, či v nich prevláda *halachický* alebo *haggadický* výklad Biblie, rozdeľujú sa na *halachické* a *haggadické midrašim*.

3. **Literárne kritériá:** podľa literárnych druhov sa rozdeľujú na exegetické³⁰ a homiletické *midrašim*³¹.

Je potrebné podotknúť, že ide o čisto teoretické rozdelenie. V skutočnosti jednotlivé *midrašim* patria súčasne do dvoch alebo troch skupín. Podľa uvedenej klasifikácie sa medzi tannaitské *midrašim* zaraďujú: mekilta (k Ex), sifra (k Lv), sifre (k Nm a Dt) a *midraš tannaím* (hebr. *midraš tanná'im*, k Dt); všetky obsahujú prevažne *halachický* materiál a z literárneho hľadiska sú to exegetické *midrašim*. Z amoraitského obdobia rabinizmu³² pochádzajú *midrašim* k Pentateuchu a k piatim megillót³³ (tzv. *midraš haggádôl* alebo *midraš rabbáh*), ako aj *midraš tanchúma* (hebr. *midraš tanhúma*); obsahujú prevažne *haggadický* materiál a majú homiletický ráz. Tieto *midrašim* sledujú sobotné perikopy³⁴ (seder), kým pesikta rabbati³⁵ a pesikta deRab Kaha-

²⁸ Tannaitské – (hebr.-aram. – opakované, podávané). Utvárané boli asi v r. 10 – 200 po Kr. Opakovaním a vyučovaním uchovávali učenci tieto tradície týkajúce sa predpisov Zákona. Po tannaitských *midrašoch* prišli amoraitské.

²⁹ Amoraitské – (aram. rozprávačské, poučné) komentáre. Židovskí učitelia (rabíni) sa v r. 200 – 500 n. l. ako pokračovatelia tannaitov venovali v rozličných rabínskych školách komentovaniu mišny a spísaním gemary a talmudu.

³⁰ Exegetické *midrašim* – ich cieľom bolo vysvetliť náboženský obsah a posolstvo, ktoré autor bibl. textu chcel podať čitateľovi.

³¹ Homiletické *midrašim* – komentáre k *tóre* využívajúce sa počas homílií.

³² Rabinizmus – Učenie a vedúci smer žid. učencov, ktorý vznikol v judaizme po zničení Jeruzalema r. 70 po Kr. a mal rozhodujúci vplyv na náboženský život židovských spoločenstiev až do podmanenia Palestíny Arabmi na zač. 7. stor. Cieľom rabinizmu bolo, viesť Židov k tomu, aby zachovávali Božie prikázania zaznačené v Biblii v rámci presného, logického a kauzuistického systému.

³³ Päť megillót = päť zvitkov. Je to päť krátkych spisov, ktoré sa čítali na významné sviatky: Pieseň piesní (na Veľkú noc), Rút (na Turíce), Náreky (počas spomienky na zničenie chrámu – 9. ab), Kniha Kazateľ (na sviatok Stánkov) a Kniha Ester (na sviatok Purím).

³⁴ Sobotné perikopy – state biblického textu určené na liturgické čítanie pri sobotných bohoslužbách.

³⁵ Pesikta rabbati (t.j. veľká pesikta); obsahuje 48 homílií; jej definitívna redakcia je neskoršieho dáta ako v prípade pesikta deRab Kahana.

na³⁶ (pesikta) sa zakladajú na sviatočných perikopách. Najdôležitejšie literárne formy homiletických *midrašim* sú petícha³⁷ a jellammedenú.³⁸

V slovníku A Dictionary of Biblical Interpretation, [Slovník biblickej interpretácie], SMC, 1994 nájdeme delenie *midrašov* len na dve kategórie a to:

- a) na *halachické* alebo *haggadické*;
- b) *exegetické* alebo *homiletické*.³⁹

Klasifikácia *midrašových* textov

Halachický midraš je v podstate tým, ktorý komentuje juridické časti Biblie; a *haggadický midraš* zasa tým, ktorý komentuje časti naratívne. Exegetický *midraš* vysvetľuje značnú, nasledujúcu časť Biblie (napr. biblickú knihu) verš po verši, často slovo za slovom. Homiletický *midraš* vysvetľuje jednotlivé samostatné verše Biblie súvisiace s lekciónarovým⁴⁰ cyklom. Kategórie, ktoré sú zoširoka používané, sú skôr neopracované a do istej miery sa navzájom ovplyvňujú. V princípe takýto *midraš* by mohol byť aj *halachický* a exegetický, a rovnako aj *haggadický* a homiletický.

Nasledujúce skupiny zobrazujú hlavné delenie *midrašovej* literatúry:

I. *Halachické midrašé*

Tento názov sa najlepšie aplikuje na mekiltu de Rabbi Jišmael (k Exodu), sífru (k Levitikum) a sífrei (k Numeri a Deuteronomiu), ktoré sa obmedzujú do značnej miery na *halachické* časti Pentateuchu. Táto skupina je tiež niekedy vzťahovaná na tannaitské *midrašé* pretože text cituje len tannaim (učencov obdobia mišny /od 1. do zač. 3. stor. n. l./) ako autority. Na základe ich exegetickej terminológie *halachické midrašé* môžu byť rozdelené na dva typy:

- **Typ A**, obsahuje mekiltu de R. Jišmael a sífrei k Numeri;
- **Typ B**, sífru a sífrei k Deuteronomiu. D. Hoffmann tvrdí, že *midraš* typu A dáva prednosť citovaniu podobne ako autoritatívni študenti R.

³⁶ Pesikta de Rab Kahana – jedna z najstarších palestínskych homiletických *midrašim*.

³⁷ Petícha – hebr. = úvod, začiatok. Literárna forma homiletického *midrašá* zakladajúca sa na umeleckej kombinácii dvoch biblických veršov. Pozostáva v tom, že určitý verš vybraný zo sobotnej alebo sviatočnej perikopy sa zaujímavým spôsobom komentuje ľubovoľne použitým veršom z iného bibl. spisu.

³⁸ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 695 – 696.

³⁹ Porov. COGGINS, R. J. a kol.: *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Londýn : SMC, 1990, s. 453-454, (prel. M. L.).

⁴⁰ Lekcionár – kniha obsahujúca čítanie z Biblie na celý rok.

Jišmaela⁴¹ a na využitie exegetických metód charakteristických pre ich školu. Naopak typ B zvyčajne cituje žiakov R. Aqibu⁴² a používa exegetické metódy charakteristické pre túto školu. Preto typ A môže byť pridelený škole Jišmaela a typ B ku škole Aqibu. Ďalej bolo navrhnuté, aby pôvodne obe školy vytvorili súbor štyroch *midrašových* zbierok na posledných päť kníh Pentateuchu, chýbajúce texty sa teraz zachovali len vo fragmentoch.⁴³

II. Exegetické *midraš*e

Genezis Rabba je bežne používaný ako klasický príklad exegetického *midraš*a. Je podelený na paraše (časti) ktorých počet sa pohybuje medzi 97 a 101, závisiac od rukopisu. Základ paraší zostáva nejasný, nezhoduje sa žiadnym zvyčajným spôsobom s časťami buď troj- alebo jednoročného lecionárového cyklu. Každá paraša (časť) sa delí ešte na dve časti: začína petichou⁴⁴ alebo skupinou petichot⁴⁵, ktoré majú prvý verš paraše ako základný verš; potom nasleduje podrobný komentár na biblický text. Ak by bol odstránený druhý prvok z každej paraše, je diskutabilné, či to, čo by bolo ponechané, bolo by typom homiletického *midraš*a. Tento postreh ukazuje, že je nebezpečné robiť príliš ostré rozlišovanie medzi homiletickým a exegetickým *midraš*om. Ďalším skorým exegetickým *midraš*om sú Náreky Rabba (rabínske náreky). Tieto prechádzajú do série tridsaťštyri petichot, za ktorými nasleduje komentár verš po verši na biblický text.

⁴¹ Rabbi Jišmael – významný učenec – tannaita, (pôsobil okolo r. 100 po Kr.), pripisuje sa mu autorstvo trinástich žid. exegetických pravidiel – middót Rabbiho Jišmaela. Na rozdiel od exegézy R. Aqibu zastával jednoduchý slovný zmysel bibl. textov. Porov. In: HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 1998, s. 541.

⁴² Rabbi Aqiba – Rabbi Aqiba (hebr. rabbi Aqibä ben Yosef, asi 50-135 po Kr.), žid. – Jeden z najvýznamnejších židovských učencov. Naznačil hlavné línie spísania ústnej tradície Zákona známej pod menom mišna. Počas židovského povstania proti Rimanom pod vedením Bar Kochbu (r. 132-135 po Kr.) Rabbi Aqiba bol jedným z jeho najhorlivejších podporovateľov a zohral úlohu duchovného vodcu Židov v boji proti nadvláde Rimanov. In: HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 1998, s. 877.

⁴³ Porov. COGGINS, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 1990, s. 453-454, (prel. M. L.).

⁴⁴ Peticha – (úvod, začiatok). Literárna forma homiletického *midraš*a zakladajúca sa na umeleckej kombinácii dvoch biblických veršov. Pozostáva v tom, že určitý verš, vybraný zo sobotnej alebo sviatočnej perikopy, sa zaujímavým spôsobom komentuje ľubovoľne použitým veršom z iného bibl. spisu. In: HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 1998, s. 818.

⁴⁵ Petichot – množ. č. od peticha.

III. Homiletické *midráše*

Môžeme ich rozdeliť na tri typy:

- **Typ A**, Levitikus Rabba. Tento je rozdelený na tridsaťsedem paraší, objavuje sa výlučne, aby dal do súladu rozdelenie Knihy Levitikus na trojročný pentateuchový lekcionár. Vysvetlený je iba prvý verš alebo verše paraše (časti) a každá paraša začína petíhou alebo skupinou petíh.

- **Typ B**, Pesikta deRab Kahana a Pesikta Rabbati. Pesikta deRab Kahana vysvetľuje skupinu veršov prevzatých z obidvoch – z *pentateuchových* i prorockých čítaní na slávnosti a špeciálne sabaty.

- Pozostáva z 28 *pisquaot*⁴⁶, každá *pisqua* obsahuje množstvo petíh a prísloví, ktoré sú spájané do úzko zostavených výpovedí na jednotlivú tému. Päť z *pisquaot* sú zdieľané s Levitikus Rabba. Pesikta Rabbati vyplýva z podobného modelu, vzoru k pesikta deRab Kahana. Avšak jej *pisqaot*, hoci tematicky sú v jej obsahu, sú menej podrobne komentované.

- **Typ C**, Tanhuma – *jelammedenú*.

Tanhuma – *jelammedenú midáše* pokrývajú celý Pentateuch a vysvetľujú otvorený verš alebo časti pre trojročný lekcionárový cyklus. Charakteristickým vzorom je: formula *jelammedenú* („Nech nás náš Pán poučí“ – hebr. *jelammedenú rabbenu*); série petíh; exegéza otvoreného verša na pentateuchovú časť a mesiánsky záver (*hatimah*). Vyskytuje sa tam veľké množstvo nejasných Tanhuma – *jelammedenú* homílií, ktoré boli skombinované do rôznych zbierok.⁴⁷

IV. Antológia (Jalqutim) a zozbierané diela.

V stredoveku boli zozbierané obrovské zbierky *midrášových* materiálov. Môžeme v nich rozlíšiť dva rozsiahle typy.

- **Typ A** prehodnocuje svoje zdroje a znovu ich zhromažďuje vo forme prehľadného usporiadania podľa biblických veršov. Dva najdôležitejšie príklady tohto druhu sú Jalqut Šim'oni (12. stor.), ktorý pokrýva celú Bibliu a *midráš ha-gadol* (13. stor.), ktorý pokrýva *Pentateuch*.

- **Typ B** má množstvo textov široko rozdielneho datovania a charakteru a spája ich za účelom vytvorenia *midrášovej* zbierky. *Midráš Rabba*, ktorý obsahuje *Pentateuch* a päť *megillót* (t. j. päť zvitkov = Pieseň piesní, Rút, Nárek, Kroniky, Ester) reprezentuje tento typ. Ako zbierka, *midráš Rabba* nemôže byť skoršieho dáta, než je datovanie poslednej časti (z 12. stor.). V skutočnosti nesmie byť definovaný ako zbierka, pokiaľ nebolo publikované prvé kompletne tlačené vydanie, a to v Benátkach roku 1545.⁴⁸

⁴⁶ *Pisquaot* – množ č. od *pisqua*.

⁴⁷ Porov. COGGINS, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 1990, s. 454, (prel. M. L.).

⁴⁸ Porov. COGGINS, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 1990, s. 454, (prel. M. L.).

4 Používanie midrášov v súčasnej pastorácii

Prv než začneme používať *midráše* v pastorácii – v kázňach, katechézach a pod., je potrebné vziať do úvahy niekoľko pravidiel, ako čítať a používať *midráše*. Michi Costa vo svojej knihe *Keď sa ťa tvoj syn opýta (Dt 6, 20)*, Petrova, 2000, spomína niektoré z týchto pravidiel používania *midrášov*:

1. Používať ich v rovnakom duchu, v akom boli napísané.
2. S veľkou láskou k Písmu, lebo ono osvetľuje dejiny, ktoré robí Pán s nami.
3. Dokázať s pohotovosťou prejsť od lektúry k osobnému dialógu.
4. S odhodlaním vyrozprávať vlastné svedectvo o Bohu, ktorý sa zjavuje v udalostiach nášho osobného života.
5. Pri rozprávaní sa opierať o biblické verše a príbehy, nakoľko je to možné. S tým zámerom je pri každom *midrášovom* príbehu uvedené k akej udalosti Písma sa vzťahuje.
6. Pre kazateľov, katechetov i rodičov je to príležitosť, aby vzali do rúk Bibliu a znovu si ju prečítali. A to prv, než budú rozprávať svojim poslucháčom, či svojim deťom *midrášové* príbehy.
7. Nie je podmienkou čítať, prednášať všetky *midrášové* príbehy. Stačia tie, ktoré sa uznajú za vhodné vzhľadom na tému, a iné okolnosti ako vek detí, vospelosť poslucháčov, či časová náročnosť.⁴⁹
8. Treba pamätať na to, že *midráš* je len inšpiratívnym textom. Nie každý *midráš* je použiteľný v kresťanskej (či katolíckej) exegéze či katechéze.

Anton Tyrol vo svojej knihe *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*⁵⁰ uvádza, že sa biblicko-teologický výklad, (v ktorom sa samozrejme použijú *midráše* alebo ich vybrané časti) môže podať na viacerých úrovniach:

1. na osobnej rovine (čítanie, štúdium, meditácia, osobná modlitba);
2. na rovine kultu (spoločná liturgia – homília);
3. na rovine pastoračnej služby (sviatosti, duchovné a morálne vedenie, katechéza);
4. na rovine činnosti mimo Cirkvi ako organizácie alebo mimo jednotlivých kresťanov;
5. na rovine teologického výskumu.⁵¹

Tu treba podotknúť, že pri rôznych druhoch rovín i katechéz nie je potrebné používať celé *midráše*. Ba dokonca je možné použiť len niektoré *midrášové* myšlienky (*halachu*), ktoré sú najzaujímavejšie a pre duchovný život najdôležitejšie, najobohacujúcejšie, či najvhodnejšie na meditáciu a pod.. Iný zorný uhol podáva navyše tieto možnosti interpretácie Svätého

⁴⁹ Porov. COSTA, *Keď sa ťa tvoj syn opýta (Dt 6, 20)*, 2000, s. 8-9.

⁵⁰ TYROL, A.: *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*. Svit : KBDS, 1999, s. 83.

⁵¹ Porov. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*, 1999, s. 95.

písma, kedy by sa dali použiť *midrášové* príbehy ako zdroj dávnovej múdrosti, i vyše tisíc rokov starej, a to pre rôzne skupiny poslucháčov:

1. antropologická interpretácia (pre každého, bez rozdielu náboženstva, týka sa rôznych oblastí života [morálka, výchova]),
2. náboženská interpretácia (podáva náboženský význam faktov),
3. kresťanská interpretácia (základným faktom je vtelenie a vykúpenie).⁵²

Na záver spomenieme postup pri exegéze (výklade) Svätého písma s poukázaním na priamu aplikáciu *midrášového* príbehu do nej. V úvode exegezy sa vysvetľuje význam⁵³ biblického textu z formálnej stránky. Je to klasický, komentár k textu: vysvetľujú sa jednotlivé sekcie, vety a slová. Ďalej sa vysvetľuje text po obsahovej stránke: lexikálny a sémantický význam slov rôzne iné danosti v texte – geografické údaje, osobnosti, historické údaje a pod.. Nakoniec nasleduje vysvetlenie významu teologických ideí – a práve do tejto časti by sme mohli vsunúť *midrášové* príbehy, či jednotlivé myšlienky z nich. Druhou fázou v postupe je výklad⁵⁴. Ten sa môže v tomto postupe podať podľa ktorejkoľvek z vyššie uvedených možností: antropologický, náboženský, kresťanský a katolícky výklad.⁵⁵

5 Dokument Interpretácia Biblie v Cirkvi o metódach a prístupoch k výkladu

Dokumentu Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* z r. 1995, sa v prvej kapitole „Metódy a prístupy interpretácie“ zmieňuje o prístupoch založených na tradícii – o židovských výkladových tradíciách, teda aj *midrášoch*. Spomínaná kapitola nás nabáda, aby sme si vážili rôzne druhy interpretácií, lebo práve ony nám umožňujú správne pochopiť zmysel Písma. Hovorí sa tu: «*Bohatstvo židovskej erudície*⁵⁶, ktorá sa dáva do služby Biblie od antiky až podnes, predstavuje pre exegézu Nového i Starého zákona pomoc najvyššej hodnoty». ⁵⁷ Nie je možné, aby každý kresťan sám poznal všetky polia

⁵² Porov. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegezy*, 1999, s. 96.

⁵³ Význam – tal. «*spiegazione*». Pod týmto pojmom sa rozumie také vysvetlenie významu jednotlivých slov, ich kombinácií a celých textov, ktoré tieto slová a výrazy obsahujú samy v sebe. Porov. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegezy*, 1999, s. 93.

⁵⁴ Výklad – tal. «*interpretazione*». Chápeme ho ako «výklad pre...», čiže aplikovaný výklad, taktiež výklad textu v jeho celistvosti pre niekoho, niekomu. Porov. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegezy*, 1999, s. 93.

⁵⁵ Porov. TYROL, *Poznámky k štúdiu biblickej exegezy*, 1999, s. 96.

⁵⁶ Erudícia – dôkladné vzdelanie, dôkladná zbehosť v nejakom vednom alebo umeleckom odbore. In: IVANOVÁ–ŠALINGOVÁ – MANÍKOVÁ, *Slovník cudzích slov*, 1979, s. 259.

⁵⁷ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. (prel. M. Kocúr). Spišská kapitula – Spišské Podhradie : pre KBDS vydal Kňazský seminár J. Vojtaššáka, 1995,

výskumu, ktoré sú nevyhnutné pre lepšie pochopenie biblických textov. Táto úloha je zverená exegetom, ktorí sú na tomto poli zodpovední za dobro pre všetkých.⁵⁸ Ďalej sa tento dokument zmiňuje o vplyve židovského prostredia na vznik Písma a preto o opodstatnenom neskoršom čerpaní zo židovskej biblickej erudície:

«Jedným z najstarších svedectiev židovskej interpretácie Biblie je antický grécky preklad Septuaginta⁵⁹. Aramejské targumy⁶⁰ predstavujú ďalšie svedectvo toho istého úsilia, ktoré pokračuje dodnes. Židovstvo vypestovalo nezvyčajné množstvo vedeckých prostriedkov⁶¹, ktoré poslúžili uchovaniu textu Starého zákona a vysvetľovaniu zmyslu biblických textov. Vo všetkých dobách sa najlepší kresťanskí exegeti, už od Origena⁶² a Hieronyma⁶³, snažili využiť židovskú biblickú erudíciu pre lepšie porozumenie Písma. Mnohí moderní exegeti tento príklad nasledujú.»⁶⁴

Opäť nastáva návrat ku koreňom. Pri exegetických diskusiách sa siahajú po starších židovských exegetických dielach. Veľa exegetov Starého zákona sa obracia na židovských komentátorov, gramatikov a lexikografov⁶⁵ stredoveku a novších čias s cieľom lepšieho pochopenie nejasných statí; menej používaných slov alebo slov, ktoré boli použité iba raz. Nakoniec nás dokument *Interpretácia Biblie v Cirkvi*⁶⁶ upozorňuje, aby sme prv než začneme čerpať zo židovskej vzdelanosti (erudície) pri našich výkladoch Písma:

1. konali s rozvážnosťou;

s. 57.

⁵⁸ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 135.

⁵⁹ Septuaginta – židovská Biblia v gréckom jazyku, ktorá predstavovala minimálne počas prvých štyroch storočí Cirkvi prvú časť kresťanskej Biblie.

⁶⁰ Targum – aramejský preklad Biblie (hebr. targum Onkelos) alebo biblické parafrázovanie (ostatné targumy). Porov. In: SCHUBERT, K.: *Židovské náboženstvo v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad, 1994, s. 240.

⁶¹ V českém preklade nájdeme: «...Bylo naschromážděno úctyhodné množství vědeckých postupů pro zachování textů Starého zákona...» Tento preklad sa zdá byť presnejší a výstižnejší. In: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad bible v Cirkvi*, 1993, s. 45-46.

⁶² Origenes (185 – 254) V mladosti pôsobil ako katechéta, neskôr bol alexandrijským učencom a vykladačom Písma. Preslávil sa vytvorením šesťstĺpcovej Biblie nazvanej *Origenova hexapla*. Porov. In: KRAFT, H.: *Slovník starokresťanskej literatúry*. Trnava: Dobrá kniha, 1994, s. 336-338.

⁶³ Hieronym – (340 ? – 419 ?) Plným menom Euzébius Hieronymus. Preslávil sa revíziou latinskej Biblie – Vulgáty, ktorá trvala asi 20 rokov. Touto úlohou ho poveril pápež Damaz. Mal vypracovať spoľahlivejší latinský text Biblie. Porov. In: KRAFT, *Slovník starokresťanskej literatúry*, 1994, s. 215-216.

⁶⁴ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 56.

⁶⁵ Lexikograf – (gréc.) slovníkár, zostavovateľ slovníka. Porov. In: IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ – MANÍKOVÁ, *Slovník cudzích slov*, 1979, s. 520.

⁶⁶ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 137.

2. staré židovské texty chronologicky usporiadali, prv než ich začneme porovnávať;
3. zohľadnili celkový rámec židovského a kresťanského spoločenstva, ktorý je zásadne rozdielny (na židovskej strane ide o náboženstvo, ktoré definuje národ a praktický život založený na zjavenom Písme a na ústnej tradícii, zatiaľ čo kresťanská komunita je založená na viere v zomrelého, zmŕtvychvstalého a žijúceho Krista – Mesiáša).⁶⁷

6 Význam midrášových príbehov pre súčasnú interpretáciu Svätého písma a katechézu

Súčasná kresťanská exegéza⁶⁸ si musí uvedomiť, že Židia sú pôvodnými adresátmi Biblie, oslovení a vyzývaní týmito spismi. Existujú dva spôsoby ako čítať Starý zákon a to: predkresťanský spôsob a kresťanské chápanie SZ. Preto prevzatie židovských posvätných spisov do kresťanskej Biblie neznamená len kontinuitu, ale z určitého hľadiska tiež diskontinuitu.⁶⁹ Musíme sa vysporiadať s otázkou, komu je určená židovská Biblia. Lebo ak kresťania prijali Bibliu Izraela ako svoj Starý zákon, potom sa považujú za ďalších adresátov týchto spisov. Totiž slovami Svätého Otca, Jána Pavla II., je Izrael chápaný ako náš starší brat vo viere. Kontinuitu s prvotným adresátom predstavuje hlavne osoba Ježiša, ktorý patrí k Izraelu a ktorý je ohlasovaný ako Mesiáš. Práve kvôli tomuto špecificky kresťanskému posolstvu je potrebné dbať na Bibliu Izraela. Nejedná sa tu len o prvú časť kresťanskej Biblie, je treba hermeneuticky⁷⁰ využiť pochopenie týchto spisov v Izraeli, aby bolo kresťanom jasné, na čom sa v súčasnosti podieľajú, po čom túžia a s kým ich dvojdielne Písmo spája.⁷¹

Vrátili by sme sa ešte k židovskej hermeneutike – výkladu Písom. Nakoľko hebrejský text nie je vokalizovaný⁷², dáva množstvo významov. Isté obrazné vysvetlenia k biblickému textu to opisujú nasledovne. Biblický text je predstavovaný ako množstvo tehličiek, stavebného materiálu, ktorý je možné vždy inak zostaviť, ale ktorý nakoniec rovnako poukazuje na Boha. Iné podobenstvo hovorí, že Písmo je ako krásna dievčina bez očí; ten, kto

⁶⁷ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 57-58.

⁶⁸ Exegéza – tu slovný výklad textu Svätého písma.

⁶⁹ Porov. CHALUPA, P.: *Význam židovských interpretačných tradíc pro současnou exegezy*. In: *Studia Theologica*. Roč. 2002., č. 1, s. 12, (prel. M. L.).

⁷⁰ Hermeneutika – náuka o pravidlách a prostriedkoch výkladu textov starých písomných pamiatok. Porov. In: IVANOVÁ –ŠALINGOVÁ, M., MANÍKOVÁ, Z.: *Slovník cudzích slov*, 1979, s. 353.

⁷¹ Porov. CHALUPA, P.: *Význam židovských interpretačních tradic pro současnou exegezy*. In: *Studia Theologica*. Roč. 2002., č. 1, s. 11-12, (prel. M. L.).

⁷² Vokalizovaný – doplnený samohláskami.

Bibliu študuje, je naopak plný očí; objavuje jej krásu a dodáva jej zafarbenie.) Najsamprv čitateľ činí Bibliu tým, čím je.⁷³ Písmo samo o sebe nie je ničím konečným, hotovým, presne a jasne určeným ako je to u exaktných vied. Naopak sám adresát ho musí pomocou správneho výkladu (napr. aj skrze *midráše*) pochopiť, privlastniť si a nakoniec aplikovať do svojho života. Aký je teda význam *midrášových* príbehov pre súčasnú interpretáciu Svätého písma?

Pre nás kresťanov – princípom používania *midrášov* (napr. na vysvetľovanie niektorých nejasných statí Svätého písma; na ich oživenie a sprítomnenie; pre objasnenie významu určitých mien a udalostí; či pre lepšie uvedomenie si morálnej náuky v nich ukrytej a pod.) bude všetko to, čo nepopiera a neodvádza od Krista. Treba tiež pamätať, že nie je dovolené robiť z *midráša* kresťanskú literatúru. Preto nie každý *midrášový* text možno aplikovať na NZ. Z toho dôvodu nie všetky *midráše* sú vhodné pre použitie v pastoračii, pre interpretáciu Svätého písma v katechéze a pod.

Katechéza nie je exegézou Svätého písma, ale používa plody exegézy. Použitie *midráša* je pre katechézu značne inšpiratívne a preto má právo inšpirovať sa aj *midrášovým* textom. Ako hovorí dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi*,⁷⁴ pravá úcta k Písmu znamená nepodceňovať žiadne námahy, ktoré umožňujú správne pochopiť jeho zmysel.⁷⁵

Bibliografia

a) monografie:

- COGGINS, R. J. a kol.: *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Londýn : SCM, 1990, 751 s. ISBN 033400294X.
- COSTA, M.: *Keď sa ťa tvoj syn opýta (Dt 6, 20)*. Petrova : Petrus, 2000, 100 s.
- GLATZER, N. N.: *Hammer on the Rock : A Midrash Reader*. New York, USA : Schocken Books, 1989, 130 s. (bez ISBN)
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, 1366 s. ISBN 80-88933-07-2.
- IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M., MANÍKOVÁ, Z.: *Slovník cudzích slov*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1979, 944 s.
- JÁGER, R.: *Diplomová práca : Breaking the Word and the Life of the Community (Thesis)*. Prešov : GBF PU, 1998, 174 s.
- KRAFT, H.: *Slovník starokresťanskej literatúry*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, 441 s. ISBN 80-7141-048-9.

⁷³ Porov. CHALUPA, P.: Význam židovských interpretačních tradic pro současnou exegezy. In: *Studia Theologica*. Roč. 2002., č. 1, s. 12, (prel. M. L.).

⁷⁴ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 137.

⁷⁵ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1995, s. 135.

NEWMAN, J./SIVAN, G.: *Judaismus od A po Z : slovník pojmů a termínů*. Praha : Vydavatelstvo Sefer, 1992, 285 s. ISBN 80-900895-3-4.

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Katolícke biblické dielo na Slovensku, 1995, 137 s. ISBN 80-7142-024-7.

SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 1994, 285 s. ISBN 80-7021-075-3.

Sväté písmo Starého a Nového zákona. Slovenský preklad z roku 1955 (Starý zákon) a z roku 1986 (Nový zákon). Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1996, 2623 s. ISBN 80-7162-152-8. TYROL, A.: *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*. Svit : KBDS, 1999, 103 s. (bez ISBN)

b) časopisecké články:

Studia Theologica: Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého a Teologické fakulty Jihočeské univerzity ve spolupráci s Teologickou fakultou Trnavské univerzity. Šéfredaktorka Lenka Zajícová. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci – Cyrilometodějská teologická fakulta, roč. 2002/1 (7 priebežne). ISSN 1212-8570.

Problém rodiny z aspektu krízy otcovstva

ANTON PARILÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstrakt: In the world of the 21st century we can observe a very interesting phenomenon. A female is the authority of a child from his birth to twenty years of life almost in hundred-percent. Men and women do not know exactly who they are and what are their roles and therefore they are confused and torn by anxiety. Fathers often do not make clear decisions, keep from responsibility. And because nature absorbs vacuum, women were drawn into areas that fathers left. Consequently, the men, women and children are angry, frustrated and facing in a growing number „the paternal identity crisis“. We own cannot create an idea how should our fatherhood look like, but God is that, who is the measure of every fatherhood.

Key words: Fatherhood, the crisis of fatherhood, sonhood, good father, Jesus Christ

Premeny rodinného života

Oslabovanie funkčnosti a roly rodiny, ktorú po roku 1989 spôsobilo na jednej strane množstvo protirodinných tlakov (tlak médií, tlak na konzumnú orientáciu a flexibilnú a disponzibilnú pracovnú silu) a nových rizík (chudoby, nezamestnanosti), bolo na druhej strane ovplyvnené tiež postupnými zmenami rozdelenia rolí muža a ženy v rodine, zvlášť oslabenou úlohou muža ako živiteľa rodiny a otca. Z hľadiska postavenia žien na trhu práce došlo k zmenám v zmysle ich väčšej emancipácie, avšak toto postavenie je i naďalej v súvislosti s postavením matky, znevýhodnené. Preto je podiel žien medzi nezamestnanými vyšší. Taktiež ich zárobky, napriek tomu, že vykonávajú rovnakú prácu ako muži, sú nižšie. Treba brať do úvahy aj vysokú rozvodovosť a vysoký podiel neúplných rodín s nezaopatrenými deťmi. Súčasná rodina sa považuje za rodinu zamestnanej ženy.

Zamestnanie ženy je pre väčšinu rodín stále ekonomickou nutnosťou, máloktorá rodina dnes vystačí žiť z jedného platu. Žena je preťažená súbežnými požiadavkami zamestnania a domácnosti. Je v rodine častejšie nespokojná než muž a častejšie tiež dáva podnet k rozvodu. Muž sa v práci viac angažuje ako žena, má v práci väčšiu zodpovednosť, má v priemere viac podriadených, je za svoju prácu výrazne lepšie platený, je v nej spokojnejší a očakáva preto od ženy, že bude jeho pracovné nadšenie chápať a podporovať. Žena naopak očakáva od muža okrem pomoci v domácnosti a hmot-

ného zabezpečenia rodiny predovšetkým citový súzvuk a porozumenie vo vzťahu.¹

Vďaka zmenám v súčasnej spoločnosti sa jednotlivci i rodiny dostali do silného konkurenčného prostredia životného spôsobu a preferujú osobný rozvoj. Zvýšila sa snaha po dosiahnutí osobného úspechu, vyšších pracovných príjmov a lepšieho sociálneho postavenia, ktoré boli skôr pre väčšinu ľudí nedostupné alebo možnosti ich získania značne sťažené. Pri súčasnom obmedzení spoločenskej podpory rodinám s deťmi sa znížil rozsah sociálnych istôt a ako nová skutočnosť sa objavila nezamestnanosť, pôsobiaci negatívne zvlášť vo vekových skupinách potencionálnych snúbencov a rodičov. Vzhľadom k ekonomickým a sociálne zabezpečovacím zmenám vo funkcii rodiny spolu s emancipáciou žien sa tak zásadne zmenili i vzťahy v rodine.

V súčasnej dobe sa stále častejšie hovorí o fenoméne zamestnaných a samými sebou zaneprázdnených rodičov a citovo deprivovanom dieťati.

Kríza otcovstva

V literatúre venujúcej sa rodinným problémom sa dnes často zdôrazňuje kríza otcovstva. Otec je považovaný za takmer zbytočného. Panuje všeobecné presvedčenie, že neexistujú rodičovské povinnosti, ktoré by boli spojené nerozlučne s jeho osobou. Výpovede rôznych autorov podčiarkujú zmenu, ku ktorej došlo v prežívaní otcovstva u mužova v ich vplyve na deti, zvlášť synov. Všetky názory svedčia o tom, že otcovstvo už nie je spontánnym, prirodzeným darom, ktorý si človek prináša z vlastnej rodiny. Mladí muži ho musia najprv odhaliť, uvedomelo si ho zvoliť, kultivovať ho a uvádzať do života. Kríza otcovstva sa prejavuje na jednej strane pretrhnutím, či oslabením puta medzi otcom a deťmi, kedy sa otec stráni rodinného života, utieka sa k práci a alkoholu. Na druhej strane sa prejavuje tým, že pri výchove detí používa silu – obmedzuje ich slobodu, nadmerne ich trestá alebo používa formy násilia.²

V súvislosti s krízou otcovstva sa tiež hovorí o kríze materstva, ku ktorej kríza otcovstva nutne vedie. Zrelé, plné materstvo totiž neexistuje bez otcovstva, rovnako ako zrelé otcovstvo nie je možné bez materstva. Zrelé materstvo sa má prejavovať snahou o správny vývoj vzťahu medzi dieťaťom a otcom, podobne ako zrelé otcovstvo má viesť k tesnejšiemu putu medzi dieťaťom a matkou.³

¹ Porov.: MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. s.62

² ² Porov.: AUGUSTYN, J.: *Být otcem, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004, s. 16 -21*

³ Porov.: Tamtiež, s. 21.

Vzor otcovstva bol v minulosti spojený s odlišným prístupom spoločnosti k mužovi i žene. Zvýhodnenie muža v spoločnosti mu zaisťovalo nad ženou určitú prevahu, bez toho aby o to musel nejako usilovať, pretože samotné spoločenské usporiadanie vyžadovalo, aby žena bola mužovi podriadená. Byť v takejto spoločnosti hlavou rodiny bolo pre muža pomerne jednoduché. Jeho spoločenská rola bola jasne určená zvykmi, tradíciami, zákonom a náboženstvom. Takéto usporiadanie však vďaka civilizačnému prevratu, ktorý ženy dosiahli, postupom rokov vymizlo a muž si svoje popredné miesto musí vo všetkých spoločenských oblastiach zaslúžiť sám. Závažnou súčasťou krízy otcovstva sa stala tiež ekonomická rivalita medzi oboma pohlaviami. V súčasnosti, keď sa zárobok žien k zárobku mužov približuje, začali sa ženy podieľať s mužmi na nákladoch na domácnosť, čím muž stratil svoje výnimočné postavenie hlavy rodiny.⁴

Niektoré príčiny krízy otcovstva

Jednou z hlavných príčin krízy otcovstva, na ktorú sa dnes často poukazuje, je nepochybne civilizačný a technický vývoj. „V uplynulých sto rokoch došlo na Západe k najväčšej premene profesií v histórii. Úpadok remesiel a poľnohospodárstva viedol k zániku tradičných zamestnaní. Zmena činností vzdialila deti od rodičov, zvlášť od otcov.“⁵ Dokiaľ sme žili v roľníckej kultúre bola dôležitým a hybným faktorom v rodinnom živote a vo výchove dieťaťa osobnosť otca, pretože jeho práca sa sústreďovala okolo domu, vďaka čomu mal väčší kontakt s deťmi, najmä ak deti pracovali s ním. Dnes len málo otcov pracuje doma alebo v jeho blízkosti a za prácou väčšinou dochádza. Deti tak nielenže s otcom takmer nepracujú, ale ani nevedia, čo robí. Väzba s rodinou a zvlášť s deťmi sa tak značne oslabil.⁶

Ďalšou príčinou, ktorá je de facto len predĺžením predchádzajúcej je medzigeneračná nedôvera. Ak má syn len slabý kontakt s otcom a nevidí jeho každodennú prácu, ale len jeho frustráciu a nespokojnosť so sebou, rodí sa v ňom nedôvera voči otcovi. Táto nedôvera má za následok podozrievavosť voči všetkým starším. Vzťah mladších k starším je narušený. To je príčinou ich vzájomnej rivality a konfliktov v období dospievania. Duch rivality sa medzi otcom a synom odstráni tým, že budú spolu tráviť viac času, aby syn nevidel len frustráciu svojho otca, ale aby ho videl pri jeho tvorivej práci. Dospievajúci chlapci od svojich otcov neočakávajú, že budú neomylní, ale očakávajú od nich predovšetkým dôveru a vieru v ich túžby a možnosti.

⁴ Porov.: Tamtiež, s. 23-24.

⁵ ZOJA, L.: *Soumrak otců*, Prostor, Praha, 2005, s. 191.

⁶ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Být otcem*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004, s. 30-31

Viera otca v syna je základom pravého otcovstva. Otec však môže synovi dôverovať len vtedy, keď dôveruje aspoň trochu sám sebe.⁷

Veľký vplyv na formovanie totožnosti muža a otcovstva mal u nás komunistický systém. Komunizmus bol postavený na tvrdom, agresívnom, mužskom správaní. Mužov udržiaval v ustavičnom pocite ohrozenia, pretože vyžadoval absolútnu podriadenosť. Lámal ich svedomie, keď ich nútil zriekať sa vlastných politických, spoločenských a náboženských názorov. Mnohí muži vyviazli z obdobia komunizmu so zlomenou psychickou a morálnou chrbticou. Zlomenie morálnej a psychickej chrbtice muža otca sa stávalo prameňom hlbokého zranenia pre jeho deti, najmä pre synov.⁸

Náboženská príčina krízy otcovstva

Najhlbšou príčinou krízy otcovstva je nepochybne globálne spochybnenie náboženskej a duchovnej skúsenosti, ktoré svojimi koreňmi siaha hlboko do čias osvietenstva. Osvietenstvo zničilo vieru a tak odstránilo základy bezpečnosti týkajúcej sa poznávania. Osvietenstvo zásadne charakterizuje nepriateľstvo ku kresťanskej tradícii. Zavrhnutie viery v Boha ako prvotný prameň ľudského bytia a ľudskej lásky zasahuje človeka a jeho základné vzťahy, ktoré boli a sú základom jeho života: manželské, rodinné, otcovské a materské putá. Produktom osvietenstva devätnásteho storočia je takzvaná teológia smrti Boha. Ak zomrel Boh Otec, prestal existovať prameň lásky a života.⁹ Smrť Boha so sebou prináša aj smrť človeka. Bez Boha Otca človek prestáva chápať seba a svoje povolanie na lásku a odovzdávanie života.

Zavrhnutie Boha ako Otca vrhá tiež na rodičovskú lásku: materskú aj otcovskú. Všetky, aj tie najprirodzenejšie zásady a práva, ktorými sa dosiaľ riadila ľudská láska, sa stávajú relatívne. Kráčanie po ceste proti Bohu a jeho zákonom sa obracia proti človeku samotnému a jeho šťastiu.¹⁰

Katechizmus Katolíckej Cirkvi však hovorí: „Ľudská osoba má účasť na svetle a sile Božieho Ducha. Svojím rozumom je schopná pochopiť poriadok vecí stanovených Stvoriteľom. Svojou vôľou je sama od seba schopná smerovať k svojmu pravému dobru. Nachádza svoju dokonalosť v tom, že hľadá a miluje pravdu a dobro.“¹¹ Človek teda nie je schopný vytvárať nové zásady a zákony manželskej a rodičovskej lásky. Môže len objavovať, prijímať a uskutočňovať v živote tie, ktoré Boh doňho vstúpil svojím stvoriteľským aktom. A iba takýmto spôsobom môže sa sámstávať šťastný a iných robiť šťastnými. Preto musíme znova nájsť Boha ako Otca a hľadať skúse-

⁷ Porov.: Tamtiež, s. 32-33.

⁸ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Otcovstvo*, Trnava: Dobrá kniha, 2002, s. 34

⁹ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Boh, svet a my*. Trnava: Dobrá kniha, 2000, s.19

¹⁰ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Otcovstvo*. Trnava: Dobrá kniha, 2002, s. 35-36

¹¹ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: SSV, 1998, čl. 1704

nosť synovstva. Ak sa kríza otcovstva prijme ako výzva, a to tak zo strany mužov ako aj žien, stane sa zvláštnou príležitosťou na dozretie na otcovstvo.

Boh je Otec

V náboženstve Izraelitov je pojem Božieho otcovstva jasne odlišený od fyzického otcovstva. Človek bol stvorený, nie však splodený, na Boží obraz. Byť synom Božím nie je niečo prirodzené, ale je to vec milosti.¹² Boh je Otec, pretože počal a porodil národ (por. Nm 11,12), riadil jeho dejinné udalosti, ktoré prispeli k jeho utváraniu. V knihe Deuteronomium sa píše: „či nie je on (Boh) твоjim otcom, ktorému patíš, on, ktorý ňa utvoril a upevnil“ (Dt 32,6), u proroka Izaiáša potom čítame, ako ľud vyznáva: „Teraz však, Pane, ty si náš otec, my sme len hlina a ty si náš tvorca (Iz 64,7). Vidíme, že Boh prevyšuje naše ľudské otcovstvo. Boh splodil národ tým, že ho stvoril a tento jeho stvoriteľský čin dáva jeho otcovstvu najvyššiu hodnotu.¹³

Boh ako otec prijíma úlohu vychovávať národ a pomáhať mu, aby rástol (por. Dt 8,5-6). Na jeho otcovstve nie je nič studeného ani vzdialeného, naopak vyjadruje sa starostlivou jemnocitnou láskou: „Keď bol Izrael mladý, miloval som ho...A ja som vodil Efraima, vzal som si ich na ramená... Povrazmi ľudskosti som ich tiahol, lanami lásky. Bol som im ako otec, čo dvíha dieťaťko ku svojim líciam. Nakláňal som sa k nemu, dával mu jesť“ (Oz 11,1.3-4)¹⁴

Boh ako otec tiež odpúšťa chyby svojmu ľudu (por. Jer 31,20) a neprestáva byť otcom tých, ktorí sa vzdialili (por. Jer 3,22). Národ teda môže vzývať svojho Boha a má istotu, že v ňom našiel otca, ktorý ho chce zachrániť (por. Iz 63,16), pretože je milosrdný a milostivý (por. Ž 103,8).¹⁵

Boh je na jednej strane otcom celého národa, na druhej strane sa tiež prejavuje ako otec každého jednotlivca. Každý je osobne Bohom milovaný ako jeho dieťa (por. Prísl 3,12; Sir 22,27-23,1.4).¹⁶

Boh sa v pozemskom živote stará o všetkých jednotlivcov a zahŕňa ich rovnakou láskou bez akéhokoľvek rozdielu, pretože on učinil každého človeka a ako o svojho tvora sa tiež stará (por. Múdr.6,7).

Ježiš nadväzuje na Starý zákon a ukazuje Boha ako otca. Ide o Otca, ktorý sa v Ježišovi Kristovi obracia na každého jednotlivca.¹⁷ Tento Otec je vzorom dokonalosti a teda aj pravého otcovstva. Ježiš hovorí: „Buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Ježiš nám hovorí o doko-

¹² NOVOTNÝ A, *Biblický slovník*, Kalich, Praha, 1956, s. 571.

¹³ Porov.: GALOT, J.: *Otče kdo jsi, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 5.*

¹⁴ Porov.: Tamtiež, s. 9-11.

¹⁵ Porov.: Tamtiež, s. 12-13.

¹⁶ Porov.: Tamtiež, s. 13-14.

¹⁷ Porov.: NOVOTNÝ A, *Biblický slovník*, Kalich, Praha, 1956, s. 571.

nalostiach Otca podrobnejšie. Najtypickejšími vlastnosťami Otca sú jeho láska a milosrdenstvo. Veď Otec „dáva slnku vychádzať nad zlých i dobrých a posiela dážď na spravodlivých i nespravodlivých“ (Mt5,45). Nemiluje teda len tie zo svojich detí, ktoré plnia alebo sa snažia plniť jeho vôľu, ale jeho láska je bez podmienok pre každého. Pokiaľ sa niektoré z jeho detí stratí, hľadá ho ako pastier zatúlanú ovečku (Lk 15,3-7; Mt 18,12-14). Už v Starom zákone vidíme, že hriech sa pokladá za urážku otcovskej lásky a s tými, ktorí sa ho dopúšťajú sa zaobchádza ako s nevernými deťmi, či rebelmi. Napriek tomu, že Boh reaguje na túto zradu svojich detí, predsa ich neustále privádza späť a ponúka im odpustenie a spásu, pretože jeho otcovská láska je silnejšia než odpor, na ktorý naráža.

Ježiš opisuje túto milosrdnú lásku najdojemnejšie v podobenstve O márnotratnom synovi (Lk 15,11-32), v ktorom je krásne vyjadrená Otcova láska i milosrdenstvo. Po tom, čo syn opustí svoj domov, je otcom stále trpezlivo čakaný, a keď nastane okamih jeho návratu, otec mu nevyčíta to, čo urobil, ale vracia mu jeho synovskú dôstojnosť a raduje sa, lebo jeho stratený syn sa našiel.

Toto podobenstvo by sme skúr mali nazvať „podobenstvo o milosrdnom otcovi“, pretože v ňom Ježiš chce ukázať predovšetkým otcovo veľkodušné odpustenie. Ukazuje, ako ďaleko ide otcova láska a pochopenie voči synovi, ktorý zblúdil a vracia sa späť.¹⁸ „Na jeho strane je teda len добрota, otec nečaká na svojho syna ako nejaký mladík, ktorý sa chystá dať vinníkovi poriadnu lekciu. Vrhne sa k tomu, ktorého neprestal milovať a ktorého stále považuje za svoje dieťa. Nebojí sa dať najavo svoju horúcu túžbu po jeho nájení. Ani zďaleka sa netvári chladne a neukáže, ako zavrhnutiehodné bolo správanie jeho syna. Celkom jednoducho sa nechá strhnúť svojím súcitom. Predovšetkým chce zakryť úbohosť toho, ktorý zablúdil... Na vyznanie viny neodpovie žiadnou výčitkou. Všetko je v okamihu odpustené“.¹⁹

Boh prejavuje svoju lásku v našom živote svojou prozreteľnosťou. Pod prozreteľnosťou rozumieme starostlivosť s akou Otec riadi beh udalostí vo svete a tiež v živote každého jednotlivca. Zvlášť starostlivosť s akou sa stará o potreby každého. Tento dobrý Otec ukazuje svoju lásku tiež tým, že sa o svoje deti stará, dáva im to, čo naozaj potrebujú, aby neboli naplnené úzkosťou.²⁰ Ježiš nám prikazuje: „Nebudte teda ustarostení a nehovorte ‚Čo budeme jesť?‘ alebo: ‚Čo budeme piť?‘ alebo: ‚Čo si oblečieme?‘! Veď po tomto všetkom sa zhŕňajú pohania. Váš nebeský Otec predsa vie, že toto všetko potrebujete“ (Mt6,31-32).

¹⁸ Porov.: GALOT, J.: *Otče kdo jsi, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 53.*

¹⁹ GALOT, J.: *Otče kdo jsi, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 54.*

²⁰ Porov.: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník, Kalich, Praha, 1956, s. 571.*

U Matúša čítame, ako Ježiš hovorí: Tvoj Otec...ti odplatí (Mt 6,6). Slovanami „tvoj Otec“ nám Ježiš naznačuje osobnú lásku, ktorá z Otca vyžaruje. Otec teda nie je iba Otcom celého ľudstva, ale je tiež osobným Otcom toho, kto sa modlí a prijíma ho s celou nehou svojej otcovskej lásky.²¹ Je zaujímavé si všimnúť, že jeho láska nespočíva v tom, žeby ušetril tých, ktorých miluje všetkého utrpenia.²² Naopak skrze kríž a zmŕtvychvstanie svojho Syna učí, že utrpenie môže byť spásenosné a vedúce k pravému šťastiu.

Synovstvo- otcovstvo

Objaviť obraz Boha ako Otca je pre muža tým najdôležitejším, na čom môže vystavať vedomé, zodpovedné a zrelé povolanie k láske manželskej i rodičovskej. Aby bol muž dobrým otcom, musí v sebe najprv objaviť otcovstvo Božie, otvoriť sa mu a učiť sa o ňom. Ak muž túži po hlbšom prežívaní svojho otcovstva a nechce sa obmedziť len na oblasť fyzickú alebo psychickú, musí preniknúť až ku koreňom svojej existencie.²³

„Kto verí v Krista stáva sa Božím synom. Toto adoptovanie za syna ho premieňa a umožňuje mu nasledovať Kristov príklad. Robí ho schopným správne konať a robiť dobro.“²⁴ Nie je možné byť dobrým otcom, ak muž nedospel vo vzťahu synaotec. Synovský vzťah k Bohu je kľúčový pre možnosť stať sa dobrým otcom pre svoje deti. „Keď Ježiš povedal, že ktokoľvek vidí jeho, vidí Otca, jeho poslucháči tomu nemohli uveriť a boli šokovaní. Pre tých z nás, ktorí počúvame tieto slová často, už stratili schopnosť šokovať. A predsa je v nich obsiahnutá sila otriasť všetkými našimi predstavami a falošným poňatím Boha. Ježiš tvrdil, že je vtelením všetkých Otcových pocitov a postojov voči ľudstvu.“²⁵ Ježiš vo všetkom, čo robí a koná, vychádza zo svojho vzťahu s Bohom ako Otcom.

Dôležitou úlohou muža v čase prípravy na otcovstvo je také prebudovanie jeho vzťahu k rodičom, ktoré mu umožní, aby si bol plne vedomý vlastného spôsobu správania a reagovania. Muž sa stáva čoraz zrelší, samostatnejší a zodpovednejší za iných nielen premáhaním svojich slabostí, ale aj tým, že v sebe upevňuje dobré postoje a dobré správanie, ktoré dostal ako dedičstvo od svojich rodičov, zvlášť od otca. Otec reprezentuje Boha svojej rodine v každom prípade. Môže to chcieť robiť, môže to robiť dobre alebo zle, avšak robí to vždy, či si to uvedomuje alebo nie.

²¹ Porov.: GALOT, J.: *Otče kdo jsi, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 108.*

²² Porov.: Tamtiež, s. 89.

²³ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Být otcem, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004, s.76-80.*

²⁴ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: SSV, 1998, čl. 1709

²⁵ MANNING, B.: *Otcovo dítě, Praha, Návrat domů, 2010, s.82*

Psychiatri, sociológovia i teológovia sa zhodujú v tom, že dieťa si normálne utvára prvú predstavu o Bohu podľa svojho otca. Jedna z najzodpovednejších úloh, ktorú Boh mohol dať človeku, je reprezentovať Jeho samého druhým. To, akého mal kto otca, je veľmi dôležité pre jeho prvú odpoveď a reakciu na Boha. Ak mal niekto láskavého, vrúcneho a privetivého otca, s ktorým ľahko komunikoval, bude pre neho samého ľahké predstaviť si Boha v týchto pojmoch a takto k Nemu pristupovať. Pokiaľ však mal neláskavého, kritického otca, ktorý mal stále neprimerané požiadavky, pravdepodobne bude takto uvažovať aj o Bohu. Bude vidieť Boha, ktorý má stále nároky, ktoré ľudstvo nemôže naplniť: nerealistické, zákonnícke a tvrdé. Tieto deti mávajú k Bohu negatívny postoj, ktorý má jediný dôvod, správanie sa ich vlastného otca.²⁶

Vytvorenie atmosféry bezpodmienečnej lásky

Boh ako vzor každého otcovstva a sám dokonalý Otec každého človeka v prvom rade nielen nadovšetko miluje, ale miluje ho stále.²⁷ Jeho láska je dokonalá, stála a bezvýhradná. Nie je možné si ju zaslúžiť, nie je možné jej uniknúť, nemožno ju vymazať. Mnoho ľudí si neuvedomuje, že Boh ich miloval skôr, ako sa stali kresťanmi. Keď sme boli ešte v tme, keď sme boli nepriateľmi, Boh nás miloval a zomrel za nás.²⁸ On nás miloval prvý.²⁹ A nielen to, On svoju lásku k nám i prejavil. Vyjadril svoju lásku Slovom³⁰; prejavil ju na kríži; napísal ju pre nás vlastnou krvou.

Pre otca nie je nič dôležitejšie, ako naučiť sa bezpodmienečne milovať a akceptovať. Deti, nezávisle od veku, majú nevýslovný pocit túžby po uznaní, akceptovaní a láske. Boh chce, aby túto prirodzenú potrebu naplnili v rodine rodičia, otec a matka. Ak obidvaja rodičia nenaplnia túto potrebu po láske a akceptovaní, mladí ľudia sa budú snažiť uspokojiť svoju citovú prázdnotu v niekom alebo niečom inom, čo môže priviesť k nesprávnym návykom, ktoré môžu mladých ľudí zničiť, alebo ich vážne ochromiť.

Otec, ktorý neprejavuje lásku svojmu dieťaťu a neakceptuje ho, nevytvára neutrálny, ale negatívny vplyv. Ak dieťa nebude cítiť bezpodmienečnú lásku a akceptovanie, nebude sa cítiť isté. Neisté dieťa nebude transparentné a ochotné pripustiť svoju zraniteľnosť. Dieťa potrebuje mať pocit osobnej hodnoty. Otec môže vyjadriť osobnostnú hodnotu dieťaťa rôznymi spôsobmi.

²⁶ Porov.: PRINCE, D.: *Otcovia, píšem Vám*, s.18-19

²⁷ Porov.: Jer 31,3

²⁸ Porov.: Ef 5,8; Rim 5,8

²⁹ Porov.: 1Jn 4,19

³⁰ Porov.: Jn 1,14

Jedným z najdôležitejších spôsobov je stráviť s dieťaťom určitý čas. Časom vyjadrujeme dôležitosť. Ide tu skôr o kvalitne naplnený čas, ako o jeho kvantitu. Deti potrebujú rastúce vedomie svojej schopnosti. Dospelí merajú schopnosť dieťaťa meradlami dospelých. Nemôžu očakávať, že dieťa bude konať so schopnosťou dospelých. Musia brať do úvahy úroveň ich momentálneho poznania a chápania. Otec dieťa pri zadaní určitej úlohy usmerňuje a zároveň mu poskytuje možnosť neurobiť to dobre. Ak sa mu to nepodarí, povzbudzuje ho. Pochváli ho za to, čo urobilo, a motivuje ho, aby dokončilo, čo ešte zostáva urobiť. Otec má jedinečnú príležitosť vytvárať doma pozitívne prostredie; on môže povzbudzovať silné stránky u detí, pochváliť ich a vstúpiť im zmysel, ich nekonečnú hodnotu, cenu a dôstojnosť.³¹

Profil dobrého otca

Otec, ktorý miluje svoje deti

Láska je tou najdôležitejšou citovou potrebou každej ľudskej bytosti. V Novom zákone nachádzame štyri rôzne grécke slová, ktoré opisujú slovo „láska“. Jedno z týchto slov je *storge*. *Storge* – láska je ochraňujúca a opatrujúca rodinná láska. Je to láska, ktorá vyplní emocionálnu nádrž. Sú štyri spôsoby ako vyplniť túto nádrž:³²

- **milujúci dotyk** – príliš málo milujúcich dotykov vytvára emocionálne a fyzické poruchy. Fyzický kontakt predstavuje integrálnu súčasť vzťahu medzi otcom a dieťaťom. „Otcovia si musia uvedomovať, že dieťa potrebuje fyzický kontakt nielen s matkou, ale aj s otcom: maznanie otcovské prítulenie, bozk, podržanie na kolenách či v objatí otcovských ramien.“³³
- **očný kontakt** – oči sú zrkadlom duše. Je zjavné, že bábätká sa dívajú na rodičov, „kúpu sa v ich láske“. Dieťa vidí v očiach otca, či je milované alebo nie.
- **slová** – deti sledujú pozorne tón hlasu a emócie za tým skryté.
- **sústredená pozornosť** – mnoho tínedžerov vie, že ak chcú zaujať pozornosť svojho otca „musia“ urobiť niečo zlé. Tínedžeri nie sú schopní dať úplnú lásku, oni ju len odrážajú ako echo. Ak chcú deti niečo povedať, otec to nemá brať ako vyrušovanie.

³¹ Porov.: McDOWELL, J.: *Porozumenie s otcom*. Bratislava: Creativpress: 2005, s. 24-30

³² Porov.: PRINCE, D.: *Otcovia, píšem Vám*, s.35-36

³³ AUGUSTYN, J.: *Otcovstvo*. Trnava: Dobrá kniha, 2002, s. 208

Otec, ktorý svedčí svojim deťom o Kristovi

„Milosťou sviatosti manželstva rodičia dostali zodpovednosť a výsadu evanjelizovať svoje deti.“³⁴ „Rodičia majú začať s výchovou detí k viere už v ich najútlejšom veku. Táto výchova sa uskutočňuje už vtedy, keď si členovia rodiny pomáhajú rásť vo viere svedectvom kresťanského života podľa evanjelia.“³⁵ „To, čo deti najviac poznamená, je dôslednosť otcovho života: keď vidia, že myslí a jedná ako kresťan nielen v nedeľu ráno alebo pri spoločnej modlitbe, ale za všetkých okolností. O tom, čo je Kristova láska, ich otec poučí najlepšie svojim vlastným príkladom.“³⁶ Otcovstvo prežívané v duchu viery sa prejavuje tým, že umožní vlastnému dieťaťu mať účasť na skúsenosti Boha, ktorou človek žije každý deň. Deje sa to spontánne, nielen plánovane. Otec sa prirodzeným spôsobom delí o to, čo mu je drahé a čo naplňa jeho život. Jeho viera preniká život jeho dieťaťa.

Otec, ktorý je prítomný

„Bola vypracovaná klasická štúdia, ktorá mala zistiť, či sa deti správajú lepšie na ihrisku, ktoré je oplotené, alebo na ihrisku bez oplotenia. Výsledok bol: deti sa cítili menej isté a menej sa venujú hre, keď ihrisko nie je oplotené. Zhlukujú sa doprostred a len veľmi málo z nich je natoľko odvážnych, že sa pustia i na miesta mimo ihriska. To, o čom si psychológovia mysleli, že sa ponížujúce, deťom vyhovuje.“³⁷ Životné pravidlá deťom pomáhajú. Mať otca, ktorý je prítomný a aktívny je ako mať plot okolo ihriska. Jeho prítomnosť poskytuje istotu a pokoj a znamená veľmi mnoho. Preto deti potrebujú byť spoločne s celou rodinou, i s otcom väčšinu dní v týždni. Iba rutina, kvalita a pravidelnosť môžu vybudovať zdravý pocit spolupatričnosti.

Otec, ktorý miluje svoju manželku, matku svojich detí

Svätý Ján Pavol II. píše: „Láska k manželke ako matke, ako aj láska k deťom sú pre muža prirodzenou cestou k pochopeniu a uskutočňovaniu svojho otcovstva.“³⁸ Muž nemôže dať deťom väčší dar ako ten, že miluje svoju manželku. Vytváranie jednoty prináša do rodiny atmosféru istoty a bezpečia. Syn sa v prvom rade učí od otca, čo znamená byť mužom a ako sa správať k žene. Dcéra získava sebaúctu a váži si svoju ženskosť, keď počuje od otca ako si ju váži. „Otec, ktorý sa k svojej manželke správa stále

³⁴ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: SSV, 1998, čl.2225

³⁵ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: SSV, 1998, čl.2226

³⁶ PONSARDOVÁ, CH.: *Víra v rodině, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří*, 2008, s. 34.

³⁷ LEMAN, K.: *Na otci záleží*, Praha: *Návrat domů*, 2008, s.55

³⁸ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, čl.25 in : <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>

milu, podporuje jej ženskosť a ctí si ju ako životného partnera, vytvára silný základ emocionálnej stability svojich detí.“³⁹

Otec, ktorý má pochopenie

Pochopenie vyžaduje niečo oveľa viac ako je napravovanie. Pochopenie znamená, že muž odloží to, čo práve robí na tak dlho, aby mohol vstúpiť do sveta svojich detí. Namiesto toho, aby vyvodzoval okamžité závery a odpovede, musí byť ochotný prejsť spolu s deťmi ich neistotami.⁴⁰ Dieťa nadšene objavuje svet iba vtedy, keď ho pritom sprevádzajú rodičia, zvlášť otec, a utvrdzujú ho v tom, čo prežíva. Dieťa od rodiča vyžaduje nielen pasívnu prítomnosť, ale aj aktívnu účasť na poznávaní sveta. Kladie otázky, prosí o vysvetlenie, ochotne počúva odpovede. Deti, ktoré majú pocit bezpečnosti a cítia záujem otca, vedia sa hrať osamote a prežívať radosť tvorivého života už od najmladších rokov.⁴¹

Otec, ktorý si váži svoje deti

Sebahodnotenie detí závisí do veľkej miery na spôsobe, ako otec s deťmi hovorí a jedná. Dieťa začne byť presvedčené buď, že je vzácne, zvláštne a dobré, alebo že je len bezcenný odpad a to kvôli slovám, ktoré počuje od svojho otca. Deti potrebujú uznanie a ocenenie, aby si vytvorili dobrý pocit sebahodnoty.⁴²

Záver

„Muž, ktorý tu na zemi znova robí zjavným a prežíva Božie otcovstvo, je povolán na to, aby zabezpečoval harmonický rozvoj všetkých členov rodiny. Túto úlohu splní, ak si bude veľkodušne uvedomovať zodpovednosť za život počatý pod matkiným srdcom, ak sa bude vo zvýšenej miere usilovať zúčastňovať sa spolu s manželkou na výchove, ak bude vykonávať prácu, ktorá nerozvracia, ale povznáša rodinu v jej súdržnosti a pevnosti, a napokon ak bude vydávať svedectvo zrelého kresťanského života, ktoré účinnejšie privádza deti k živému stretnutiu s Kristom a s Cirkvou.“⁴³

V tejto práci sme sa pokúsili bližšie pozrieť na ľudské otcovstvo. Môžeme vidieť, že kríza, v ktorej sa v súčasnej dobe nachádza, nie je beznádejnou tragédiou, ale šancou, aby sa otcovstvo stalo v istom zmysle viac autentické, než otcovstvo minulosti. To však vyžaduje účasť každého otca na svojom

³⁹ McDOWELL, J.: *Porozumenie s otcom*. Bratislava: Creativpress: 2005, s. 39

⁴⁰ LEMAN, K.: *Na otci záleží*, Praha: Návrat domů, 2008, s.58

⁴¹ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Otcovstvo*. Trnava: Dobrá kniha, 2002, s. 191

⁴² Porov.: PRINCE, D.: *Otcovia, píšem Vám*, s.29

⁴³ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, čl.25 in : <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>

osobnom zrení. Len zrelý muž bude schopný vytvoriť správne fungujúcu rodinu a pripraviť svoje deti na budúci život. Pre muža je objaviť obraz Boha ako otca tým najdôležitejším, na čom môže vystavať vedomé, zodpovedné a zrelé povolanie k láske manželskej a rodičovskej.

Byť v dnešnej dobe dobrým otcom nie je ľahké. Táto úloha však nebola ľahká v žiadnej dobe. Výhodou súčasnosti je paradoxne kríza, v ktorej sa otcovstvo nachádza a ktorá núti každého zodpovedného muža sa opäť pýtať na podstatu a vzor otcovstva. Týmto vzorom hodným nasledovania je Boh Otec, ktorý je mierou každého autentického otcovstva. Pokiaľ sa bude otec v sile Svätého Ducha snažiť nasledovať nebeského Otca, ktorého definitívne zjavenie nám priniesol Ježiš Kristus, stane sa naozaj dobrým otcom.

Bibliografia

- AUGUSTYN, J.: *Otcovstvo*, Trnava: Dobrá kniha, 2002, ISBN 80-7141-382-8
- AUGUSTYN, J.: *Byť otcom*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004, 235 s.
- GALOT, J.: *Otče kdo jsi*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1999, s.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, dostupné na: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>
- LEMAN, K.: *Na otci záleží*, Praha: Návrat domú, 2008, ISBN 978-80-7255-175-0
- MANNING, B.: *Otcovo dítě*, Praha, Návrat domú, 2010, ISBN 978-80-7255-227-6
- MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN 80-86429-19-9.
- MCDOWELL, J.: *Porozumenie s Otcom*, Bratislava: Creativpress, 2005, ISBN 80-7131-056-5
- NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1956,
- PONSARDOVÁ, CH.: *Víra v rodině*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008, 239 s.
- PRINCE, D.: *Otcovia, píšem Vám*, ISBN 978-80-89204-50-2
- SVĚTÉ PÍSMO, Trnava, SSV, 2009, ISBN 978-80-7162-777-7
- ZOJA L.: *Soumrak otců*, Prostor, Praha, 2005, 306 s.

Gerhard Ebeling a Ernst Fuchs a ich prínos v hermeneutike

SILVIA NOVÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: Hermeneutics is an integral part of our lives, because each of us every day sends messages about a certain situation and wants to be understood by the recipient of this report. Hermeneutics begins with the birth of man, because the newborn is sending signals with a certain sense that parents should understand and respond to. Authors Ernst Fuchs and Gerhard Ebeling are representatives of a new hermeneutics. Emphasize the mutual influence of text and reader and the text distinguishes between meaning and significance.

Keywords: Hermeneutics. New hermeneutics. Verbal process. Speech event. Hermeneutical theology. Existential interpretation.

Hermeneutická činnosť sa v priebehu života stále viac rozvíja hovorením, písaním, čítaním, ale ustavične si zároveň uchováva svoj veľmi praktický význam: pomáha nám pri orientácii v živote a pri hľadaní jeho zmyslu.¹

Pojem hermeneutiky

Hermeneutika sa niekedy v minulosti nazývala aj všeobecná introdukcia. Hlavne v 20. storočí zaznamenala veľký rozvoj a dnes sa chápe ako veda, ktorá skúma zmysel v medziľudských spôsoboch komunikácie.²

Hermeneutiku môžeme definovať ako pomocnú biblickú vedu, ktorá pomáha čitateľovi Svätého písma nájsť správny zmysel jeho textov. Systematizuje celú teóriu spôsobov rozoznávania zmyslu. Zohľadňuje pri tom mentalitu, psychológiu autora, kultúru, históriu a epochu napísania textov. Niektorí odborníci zastávajú názor, že hermeneutika nie je biblická disciplína, ale skôr filozofická. Slovo hermeneutika pochádza z gréckeho *hermeneuein*, čo znamená interpretujem, vysvetľujem, je to teda veda o interpretácii Svätého písma. Hermeneutika chce zhromaždiť teoretické poznatky a prak-

¹ Porov. OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001. s. 9.

² Porov. VUKA, T.: *Metodológia Starého zákona. Historicko kritická exegetická metóda*. Dostupné na internete: nj.nv.wz.cz/Subory/download/MSZ.doc (27.02.2014)

tické normy, ktoré musíme mať na pamäti pri snahe dobre pochopiť biblické spisy a a vyložiť správne ich význam. V tomto zmysle môžeme hermeneutiku chápať ako posvätnú vedu, aj keď často pracuje s profánnymi kritériami a technikami interpretácie. Dnes sa hermeneutika zaoberá so svojím objektom na spôsob špekulatívnej vedy a skúma fenomén stretnutia sa človeka ako historického bytia s Božím slovom, ktoré je napísané a trvalé.³

Hermeneutika chce pomôcť človeku dnešnej doby naučiť sa pracovať s textami, rozumieť im a poznať pravidlá, ako ich vykladať, ako s nimi v exegeze narábať a ako ich vedieť vhodnejšie aplikovať. Po druhej svetovej vojne a najmä po Druhom vatikánskom koncile sa stala módnou témou. Je potrebnou najmä vtedy, keď sa máme zaoberať textami, ktoré sú nám časovo veľmi vzdialené a ktorých pochopenie a vysvetľovanie nám môže spôsobiť ťažkosti. Podobne je to s písomnými prejavmi, napríklad filozofické a teologické texty, ktoré sú obsahovo ťažko prístupné a bez výkladu sa im nedá rozumieť. Biblická hermeneutika je potrebná práve preto, že ide o texty, ktoré sú nielen časovo, ale aj obsahovo a rečovo vzdialené a ťažko prístupné. O jej potrebe sa vedie spor. Niektorí autori nevidia rozdiel medzi zásadami teologickej hermeneutiky a profánnej hermeneutiky. Podľa ich tvrdenia by sa bez teologickej hermeneutiky dalo zaobišť. V 20. storočí sa tento postoj prejavil u protestantských autorov Karla Bartha a Bultmanna. Biblia sa podľa nich vraj vysvetľuje sama. Bultmann tvrdí, že biblická hermeneutika je len obmenou tej všeobecnej ako náuky o chápaní. Jeho žiaci G. Ebeling a E. Fusch ho v tom nasledujú.⁴

Dnes strácajú všetky staré spory o potrebe hermeneutiky na svojej aktuálnosti. Ak má byť filozofia a teológia niečím viac ako len súkromná záležitosť pre jednotlivca, potom musia byť schopné viesť dialóg so súčasnými kultúrami, ktorý predpokladá schopnosť počúvať, počutému rozumieť a správne to interpretovať, lebo v opačnom prípade sa dialóg zmení na monológ.

Dejiny hermeneutiky

Vývoj hermeneutiky bol veľmi nerovnomerný. Obdobie staroveku a stredoveku až po začiatok novoveku je veľmi dlhá doba. V 19. storočí sa hermeneutika začala vyvíjať súčasne a implicitne s vývojom dogiem, nebola však tematizovaná ani reflexne rozpracovaná. Od 19. storočia môžeme hovoriť o modernej hermeneutike. Celé dejiny hermeneutiky je vhodné rozdeliť do dvoch nerovnomerných etáp. Prvá etapa tradičnej hermeneutiky sa nazýva aj klasická a datuje sa od staroveku do stredoveku. Moderná her-

³ Porov. TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : KBD, 2000. s. 75.

⁴ Porov. KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. s. 7-9.

meneutika je druhou etapou a trvá od roku 1830 dodnes. Rozliční autori samozrejme delia hermeneutiku podľa iných kritérií, napríklad hermeneutika staroveká, patristická, reformačná, novoveká, osvietená, katolícka a protestantská, z hľadiska konfesného, biblická a profánna z hľadiska obsahu a podobne.

V 19. storočí získava filozofické smerovanie hermeneutiky prevahu nad teologickým určením. Prichádza obdobie, kedy jej ďalší rozvoj podnecuje filozofia. Hermeneutika sa postupne stáva plnohodnotnou filozofickou disciplínou s ontologickými, gnozeologickými, antropologickými a estetickými črtami. Od tohto obdobia sa ústrednou témou stáva chápanie v dejinách a nájdenie a pochopenie miesta človeka v dejinách. Nositeľom tajomstva bytia je reč a zároveň je kľúčom k porozumeniu.⁵

Prúd, ktorý sa nazýva „nová hermeneutika“ predstavujú hlavne autori Ernst Fuchs a Gerhard Ebeling. Títo autori zdôrazňujú vzájomný vplyv textu a čitateľa a v textoch rozlišujú zmysel a význam. Zmysel je to, čo chce autor vyjadriť a to aj so svojim podvedomím a vplyvom svojho prostredia. Pri čítaní textu potom nastáva akt čítania. Úlohou exegézy je objaviť zmysel a za ním nasleduje interpretácia, čiže objasnenie významu pre čitateľa.⁶

Gerhard Ebeling a hermeneutika ako slovný proces

Gerhard Ebeling a Ernst Fusch pokračujú v línii, ktorú naznačil Heidegger v snahe uskutočniť v ľudskom povedomí obrat k reči ako k niečomu tajomnému a odvrhujú chápanie reči ako iba nástroj, ktorý neposkytuje nič viac ako sa naučil človek. Ich úsilie rešpektovať reč ako neoddeliteľnú súčasť ontológie a gnozeológie vynáša reč na najvyššiu pozíciu akú umenie výkladu za celé svoje dejiny dosiahlo. Postavenie reči v hermeneutickom myslení nebolo vždy rovnaké. Vo svojich počiatkoch v antike mala iný význam, ktorý Platón vo svojej teórii dialógu označuje ako „*logos*“, teda niečo, čo má mimoriadnu dôležitosť, zmysel, ktorý priebeh celého dialógu určuje. V náboženskej hermeneutike, ktorá nastúpila po zániku antickej, reč túto funkciu stráca a pozerá sa na ňu ako na prostriedok k vyjadrovaniu. Zlom prichádza, keď sa reč dostáva do popredia záujmu, a to z hľadiska jej schopnosti vyjadrovať aj nepovedané. Reč umožňuje rozumieť nielen textom, ale aj nám samým a okolitému svetu. Za určitých podmienok, ktoré musí človek splniť, je dokonca schopná odhaliť mu tajomstvo bytia. Na týchto myšlienkových pilieroch stojí aj hermeneutická teória Ernsta Fuchsa a Gerharda

⁵ Porov. KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).

⁶ Porov. VUKA, T.: *Metodologie Starého zákona. Historicko kritická exegetická metoda*. Dostupné na internete: nj.nv.wz.cz/Subory/download/MSZ.doc (27.02.2014).

Ebelinga. Obaja sa opierajú o vybrané aktuálne filozofické tézy a tým ju obohacujú a ovplyvňujú.⁷

Ebeling a Fuchs chápu reč ako „logos“, ktorá nás v poznávaní vedie a určuje nám pre neho pravidlá. Tieto pravidlá sú dané tým, že myslíme v reči, čo znamená, že reč potrebujeme pre naše pojmové uvažovanie a abstraktné myslenie, bez neho by sme neboli schopní robiť úsudky. Chápanie je spojené s rečou. Z hermeneutických koncepcií Fuchsa a Ebelinga vyplýva, že tiež reč, ktorej nerozumieme, v podstate mlčí. Vzťah medzi rečou a chápaním je teda obojstranný.⁸

Gerhard Ebeling patrí spolu s Ernstom Fuchsom ku žiakom Rudolfa Bultmanna. Istým spôsobom mu ostali verní, ale pod tlakom kritiky sa začali vyvíjať samostatne. Gerhard Ebeling sa stal všestranným exegetom a systematickým teológom v oblasti fundamentálnej teológie. Medzi protestantskými teológmi sa pokladá za jej zakladateľa. Katolícky autori ho uznávajú pre jeho pozoruhodné diela *Slovo a viera* a *Podstata kresťanskej viery*. Považuje sa za autora najlepšieho článku o hermeneutike v encyklopédii *Náboženstvo v dejinách a prítomnosti*.⁹

V novej hermeneutike reč už nie je predmetom skúmania. V reči sa už neschováva pravda o tajomstve bytia. Reč sa stáva tým, kto informuje a odhaľuje bytie. V hovorení je obsiahnuté oveľa viac, než koľko je schopný autor dať a tak ho presahuje. Reč sa stáva pomocníkom, učí nás, ako správne rozumieť. Pôvodné chápanie reči je nahradené chápaním skrze reč. V centre pozornosti stojí reč ako živel, ktorý v sebe obsahuje ľudské otázky a odpovede týkajúce sa bytia, Boha, sveta okolo nás a v nás samých. Hovoríme o hovorení ako rečovým dorozumievaní a predávaní informácií medzi ľuďmi, prípadne medzi človekom a Bohom. Pomerne problematické je určiť, čo vlastne autori rečou myslia. Nikto z mysliteľov ju presne nedefinuje. Napriek tomu vieme na základe používania týchto pojmov v bežnej komunikácii rozlíšiť podstatný rozdiel medzi rečou a jazykom. Reč môžeme chápať ako aktuálne prehovorenie v konkrétnej situácii a jazyk sa chápe ako útvar tvorený štruktúrou výrazov a im prideleným významom, z ktorých vyplývajú prirodzené pravidlá k jeho používaniu. Tieto výrazy sú slová.

⁷ Porov. KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).

⁸ Porov. *Kapitola z knihy Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

⁹ Porov. KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. s. 38.

Vo svojej aktuálnosti je reč akoby jazyku nadradená a robí s ním to, čo sama uzná za vhodné. Ak budeme chápať reč tak, ako sa to bežne traduje, tak by jej najbližším významom bolo vyjadrovanie a to nielen na základe jazyka. V komunikácii sa predsa okrem slov objavuje aj reč tela, getá, mimi-ka, tón hlasu. Jazyk tiež nemusí byť tvorený iba slovami ale akýmkoľvek súborom znakov či symbolom, ktoré slúžia na vyjadrenie.¹⁰

Predstavitelia Gerhard Ebeling a Ernst Fuchs sú si vedomí výlučného postavenia reči v hermeneutike. Reč a slovo sú ústredným motívom ich teologických téz. Sú považovaní za predstaviteľov teológie slova. Spracovávajú už konkrétne metódy interpretácie, ktoré by bolo možné aplikovať pri výklade Písma.

Ebeling sa domnieva, že sama reč, samo slovo by nám malo podávať skutočnosť takým spôsobom, aby sme mu okamžite rozumeli. Skutočnosť, že tomu tak ale skutočne nie je, vysvetľuje tým, že ľudia reč používajú nesprávne, poškodzujú ju aj jej dorozumievaciu schopnosť. Preto je potrebná interpretácia a tým aj hermeneutika, ak je z akéhokoľvek dôvodu narušené dianie slova. Úloha hermeneutiky spočíva v odstránení rušivých vplyvov, kedy sa snažíme o hlboké vniknutie do reči, aby sme skrze reč mohli rozumieť. Vlastným predmetom hermeneutiky potom nebude výklad, ale rečové dianie – dianie slova. „*Ked' sa slovo správne deje, presvitá existencia (a to znamená neustále: existencia v spoločnom)*.“¹¹

Ebeling sa v tejto súvislosti zamýšľa nad predmetom hermeneutiky a dospieva k názoru, že hermeneutika je skôr ako teória výkladu textu teóriou chápania skrze reč, pretože primárnym fenoménom chápania nie je chápanie reči, ale práve chápanie skrze reč. Túto myšlienku dopĺňa názorom, že samotné slovo ma hermeneutickú funkciu. Má funkciu nielen toho, kto podáva informácie, ale tiež toho, kto človeka vedie k pochopeniu. Slovo je svetlom, ktoré človeku ukazuje, vysvetľuje a osvetľuje tajomstvá bytia. Tak je to s každým slovom, a rovnako aj so slovom Božím. Cieľom hermeneutiky je spôsobiť, aby sa uchované slovo stalo slovom súčasným, ktoré bude slúžiť ako akýsi ukazovateľ do budúcnosti, a tak získa svoj pôvodný zmysel. Týmto Ebelingovými názormi hermeneutickej koncepcie môžeme vysvetliť ich ideovú zakotvenosť v kresťanskej tradícii, kde sa kladie dôraz na slovo a kde reč, ktorá sa nám ponúka, je evanjelium – radostná zvesť. Aby sme podľa Ebelinga mohli dosiahnuť hermeneutické poznanie, musí dianie

¹⁰ Porov. KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).

¹¹ Porov. *Kapitola z knihy Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

slova v sebe zahrňať rečovú tradíciu, ale aj skutočnosť, s ktorou sa práve stretávame. Ak túto požiadavku aplikujeme na reč ako písaný text, môžeme dôjsť k záverom, ktoré by mohli byť pre modernú teologickú exegézu Písma aj hermeneutiku veľmi zaujímavé.¹²

Východiskom pre Ebelinga je Martin Heidegger a jeho existenciálna ontológia. Základom pre jeho hermeneutiku a exegézu mu poslužil Rudolf Bultmann vo svojich hermeneutických, historických a teologických dielach. Teológia Ebelinga sa pohybuje v oblasti reflexie na slovo, reč, slovný výraz. Od svojich predchodcov a učiteľov sa odlišuje. Od Heideggera vo filozofii, od Butmanna v teológii a exegéze a je prínosom aj z hľadiska hermeneutiky Hansa Georga Gadamera. U Ebelinga je človek bytosť sama o sebe problematická, ktorá si kladie otázky týkajúce sa vlastnej existencie, sveta a celej skutočnosti. Človekovi sa tieto otázky nanucujú či chce alebo nie. Je v nich obsiahnutá túžba po odpovedi a v nej sa prejavuje aj Boží hlas a Božie poslanstvo pre človeka.

Ebeling v protestantskej oblasti ako prvý rozpracoval fundamentálnu teológiu. Človek je hľadajúca bytosť. Odpoveď nachádza v dejinách, ku ktorým má existenciálny vzťah, ale radikálnu odpoveď na jeho otázky mu dáva Slovo a Osoba Ježiša Krista. Teológia má za úlohu zaoberať sa týmto slovom a skúmať ho. Človek odpovedá na počuté slovo svojou vierou, ktorá je primeranou odpoveďou na Božie slovo vyslovené v dejinách. O tejto problematike píše Ebeling vo svojom hlavnom diele Slovo a viera. Celé duchovné úsilie G. Ebeling sa krúti okolo slova a viery, rovnako aj celá jeho teológia.

Ebeling sa odvoláva na princípy výkladu svätého písma Martina Luthera – Sväté písmo sa vysvetľuje samo. Nie je potrebná tradícia, Cirkev ani hierarchia, aby sme pochopili čo nám chcel Pán Boh v Písme povedať. Ebelingovi ale uniklo, že takéto vysvetľovanie Písma vedie v protestantizme vzniku siekt, z ktorých si každá robí nárok na to j vysvetlenie Božieho slova. Tu sa otvára priestor pre hermeneutiku. Je úlohou je pomôcť vyriešiť sporné problémy, ktoré sa objavujú pri výklade Písma, najmä v slovnej komunikácii Na ich riešenie je potrebné poznať zásady chápania a výkladu a dialóg s tými, ktorí to nechápu. Ebeling argumentuje takto: *„Človek sa koncentruje na poznanie sveta, seba, Boha atď. Reč je pre neho len komunikatívnym prostriedkom, netvorí však prvoradý objekt poznania. Svet poznávame a chápeme skrze reč – ako prostriedok. Rečou si vyjasňujeme nejasné miesta a v reči utvárame komunikatívnu jednotu.“*¹³

¹² Porov. Kapitola z knihy Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

¹³ KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. s. 39-40.

V týchto názoroch sa Ebeling vzdialil od Bultmanna, pre ktorého hermeneutika patrí k filozofickej báze existenciálnej ontológie a teda aj existenciu človeka chápe v Heideggerovskom zmysle. Ebeling posúva existencialitu do roviny slova. Už samotné slovo je existenciou. Bez využívania slova, bez vyjadrovania by človek nebol schopný prežiť. Svoju samotnú existenciu človek rozvíja na základe slova. Môžeme teda skonštatovať, že slovo alebo oslovenie má pre človeka existenciálny charakter.

Problém Ebeling vidí v slovnom diani, to je stredobodom jeho hermeneutiky. Východiskom pre hermeneutiku sú ťažkosti, s ktorými sa stretávame pri pochopení a výklade samotných textov. Cieľom je súlad medzi Bohom a človekom, ktorý sa prejaví v slovom vyjadrení ako odpoveď, oslava Boha a predovšetkým vyznanie viery.

V záveroch hermeneutiky Ebeling presahuje svojich učiteľov Bultmanna a Heideggera. Tvrdí totiž, že ani slovné dianie nestačí na to, aby sa človek stretol s Bohom. Je nutné nájsť ďalší princíp, ktorým je podľa Ebelinga svedomie. Až keď tento princíp objavíme, zistíme, že práve svedomie je miestom, kde sa človek stretáva s Bohom. Práve vo svedomí sa bude rozhodovať o osude človeka. V týchto svojich tvrdeniach ale Ebeling nenachádza podporu u svojich súčasníkov. Napriek tomu ale môžeme povedať, že Ebeling prekonal svoju školu. Vyzýva všetkých teológov, aby sa zodpovedali vo svedomí za svoju teologickú prácu. Na Ebelingovej práci je najcennejšie a najprekvapujúcejšie to, že jeho hermeneutika vo svojom závere dostáva etický rozmer. Môžeme u neho sledovať rôzne stupne vývinu cez hermeneutický okruh, predpochop a rozličné existenciály až k etickej zodpovednosti.¹⁴

Rečová udalosť

V hermeneutike Ebelinga a Fuchs môžeme nájsť súvislosti medzi konkrétnou životnou situáciou človeka a výkladom evanjelia na základe čítania Písma. Ich veľkým prínosom v tejto oblasti je práve prehodnotenie problému výkladu Písma. Predchádzajúca teologická hermeneutika sa usilovala o výklad Písma, nechýbal ani výklad na základe konkrétnej situácie čitateľa. Ebeling s Fuchsom v pozícii vykladaného a toho, kto vykladá, zamenili Písmo a konkrétnu situáciu človeka. Prichádzajú s myšlienkou, že k celkovému pochopeniu a porozumeniu, ktoré človek potrebuje a z ktorého čerpá, nie je primárne nutný výklad Biblie, ale výklad dnešnej aktuálnej situácie, v ktorej sa nachádzame. Ide o existenciálnu interpretáciu. Ebeling usudzuje, že najhlbšie problémy v dorozumívaní majú svoju príčinu v tom, že sa nachádzame s našimi teológmi na nesprávnom mieste, teda, že sa pokúša-

¹⁴ Porov. KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. s. 38.

me o interpretáciu Písma sterilne bez človeka, jeho situácie a potrieb. Samotnú interpretáciu Písma ale neodsudzujú.

Rovnako Ebeling si myslí, že sa protestantská teológia odpútala od tradície ešte pôvodnej nie celkom rozdelenej cirkvi, a pripúšťa, že toto chápanie tradície malo a má akýsi interpretujúci charakter. Upozorňuje, že Luther predpokladal, že Písmo nie je temné, aby bola nutná k jeho výkladu tradícia, skôr Písmo samo vrhá svetlo na tradíciu. Aj keď sa v ďalšom dejinnom vývoji ukázalo, že ani princíp sola scriptura nie je celkom vyhovujúcim spôsobom interpretácie, podľa Ebelinga si týmto protestantská teológia vytvorila jasný základ, ktorý potrebovala pre svoju identifikáciu.

Ebeling aj Fuchs zdôrazňujú nezávislosť Písma a jeho význam vo svete. Boh a jeho slovo nám pomáha pri interpretácii nás samých a situácií, v ktorých sa nachádzame. Božie slovo nemá byť interpretované, ale samo interpretuje. Ak sa rozhodneme pre interpretáciu našej situácie, musíme sa pokúsiť nájsť niečo, na základe čoho by bolo možné urobiť situáciu zrozumiteľnou. V rečovej udalosti sa nám objavuje možnosť otvorenia sa situácii a jej chápania. Každá rečová udalosť nám odhaľuje bytie. Naučiť nás rozumieť nášmu bytiu môže podľa Fuchsa a Ebelinga rečová udalosť – Ježiš Kristus.

Pomocou rečovej udalosti máme demytologizovať našu skutočnosť. Musí sa to uskutočniť pomocou jazyka, ktorý sa v danej situácii, ktorú chceme interpretovať, bežne používa. Ebeling uvádza, že základná situácia človeka abstraktne neprichádza do úvahy, odlúčená od konkrétnosti, za ktorými je skrytá, nepoznaná alebo zabudnutá. Slovo Božie privádza základnú situáciu v týchto konkrétnostiach. Je presvedčený, že Biblia človeka v týchto konkrétnostiach oslovuje a tým vyplýva na povrch to, čo by inak ostalo v abstrakcii skryté. Práve tým, že evanjelium oslovuje človeka v jeho základnej situácii ako rečovej situácii sa dokazuje, že ide o slovo Boha. Tým je človek postavený pred Boha. K tomu všetkému ešte pridáva aj úvahy o význame slova Boh. Ak je zmysel slova Boh základná situácia človeka ako situácia slova, potom je človek pri svojej reči zaťažený slovom Boh. Berie slovo Boh na zreteľ.¹⁵

Ebeling v súvislosti so svojimi tézami o pochopení a interpretácii uvádza, že „*kázaním sa text stáva hermeneutickou pomocou pri chápaní súčasnej skúsenosti.*“¹⁶

¹⁵ Porov. Kapitola z knihy *Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

¹⁶ Kapitola z knihy *Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

Ernst Fuchs – hermeneutická teológia a existenciálna interpretácia

Jeho hermeneutická teológia vykazuje podobné znaky ako teologická hermeneutika Ebelinga. Vo svojich úvahách sa zaoberá takmer výlučne rečou na základe jazyka. Domnieva sa, že teológia je v kríze, pretože je narušený vzťah podávania informácií a chápania evanjelia. Riešením tohto problému je hermeneutika a jej vzťah k reči, pretože práve v nej ide o zrozumiteľnosť. Usiluje sa o chápanie teologickej hermeneutiky ako jazykovej viery. Reč tu ale nemá iba úlohu jazyka. Fuchs rovnako ako Ebeling usudzuje, že človekom vnímaná skutočnosť sa odohráva v reči. Reč a rečová udalosť sú kľúčom k porozumeniu evanjelia, radostnej zvesti, ktorá je určená od Bohu k človeku. Reč má pomôcť pochopiť súvislosti medzi životom a evanjeliom, má odhaľovať základnú podstatu bytia. Podľa Fuchsa umenie interpretácie, teda hermeneutika, svojou rečovou podstatou získava v teológii výnimočné postavenie.¹⁷

Existenciálna interpretácia je v podstate akékoľvek čítanie Písma. Môžeme povedať, že existenciálna interpretácia je podľa Fuchsa jadrom celého výkladu Písma. Jej pravosť a plnú schopnosť oslovovať človeka v najrôznejších situáciách má byť preskúšaná a určená existenciálnou interpretáciou. existenciálna interpretácia sa pýta existencie na to, čo je jej zrejme a zrozumiteľné zo seba samej a snaží sa tak osvetliť význam vymáhaného dôvodu existencie pre existenciu. V tomto samozrejmom splýva dohromady dianie a chápanie diania. Takýto typ porozumenia zastrešuje tradičné používanie reči. Na tomto mieste je nutné upozorniť na zaujímavosť, že Gadamer aj Ebeling chápanie berú ako určitý myšlienково-prežívaci proces, ale iba Fuchs, keď hovorí o samozrejmom, otvára možnosť zaradiť do hermeneutiky také chápanie, ktoré sa neuskutočnilo prostredníctvom tohto procesu a ktoré by bolo možné označiť psychologickým termínom aha-efekt.¹⁸

Záver

Tento nový filozofický prúd významným spôsobom ovplyvňuje filozofiu aj teológiu. Okrem svojich predstaviteľov a priaznivcov má rovnako ako každý iný smer aj svojich kritikov. Jadrom hermeneutickej metódy Ebelinga a Fuchsa je otvorenosť, chcenie. Pripravenosť počúvať ostáva stále výzvou. Menovaní teológovia kladú dôraz na to, že reč človeku interpretuje také situácie, v ktorý sa práve nachádza a pomáha mu tým porozumieť nielen

¹⁷ Porov. KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).

¹⁸ Porov. *Kapitola z knihy Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

danej reči, ale tiež sebe samému. Na tejto metóde novej hermeneutiky nie je fascinujúci jej obrat celkom opačným smerom voči predchádzajúcim spôsobom prístupu k reči. Dochádza k vyzdvihnutiu všeobecne známej skutočnosti, že otvorenosť a vôľa načúvať sú tým najlepším východiskom porozumeniu nielen textu, ale aj rôznym názorom navzájom.¹⁹

Bibliografia

- KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003. 68 s. ISBN 80-7141-409-3.
- KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).
- OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001. 261 s. ISBN 80-7021-518-6.
- SLIVKA, D.: *Hermeneutický zmysel posvätných spisov kresťanstva*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2010. 157 s. ISBN 978-80-555-0189-5.
- STEMBERGER, CH.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. 288 s. ISBN 978-80-7021-874-7.
- TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : KBD, 2000. 110 s. ISBN 80-968345-3-3.
- VUKA, T.: *Metodológia Starého zákona. Historicko kritická exegetická metóda*. Dostupné na internete: nj.nv.wz.cz/Subory/download/MSZ.doc (27.02.2014).
- Kapitola z knihy *Řeč a rozumění : poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Dostupné na internete: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/rec-a-rozumeni-2/> (13.02.2014).

¹⁹ Porov. KONEČNÁ, M.: *Řeč a hermeneutika*. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Dostupné na internete <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/2001/07konecna.html> (13.02.2014).

Hermeneutická funkcia predpochopu v teologickej interpretácii

BOHUMIL ZACHAR

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: Hermeneutics is devoted to methods of the proper comprehension, understanding and interpreting the theological, philosophical, legal, and literary texts. From the philological point of view, hermeneutics is devoted to the interpretation of historical texts. In addition to the process of interpretation it brings the process of exegesis that seeks to collect all possible materials available and historical data related to a particular examined text. The problem that arises in explaining the understanding, is the problem so-called pre-understanding. For a long time in modern philosophy and theories of text there has not been used term pre-understanding, because it was associated with subjectivism and certain prejudice. Despite an attempt at objectivity we can not deny hermeneutical prejudice. The so-called open-minded science does not exist even in the positive sciences. Therefore, every time the interpretation occurs personal prejudice is present. This personal prejudice can be eliminated by the recognition that interpreter acknowledges, but does not deny. Pre-understanding reflects the reality of historical experience of understanding.

Keywords: Hermeneutics. Hermeneutical function of pre-understanding. Hermeneutical circle. Interpretation. Pre-understanding. Judgment and prejudice.

Úvod

Hermeneutika je vo všeobecnosti považovaná za vednú disciplínu ktorá sa venuje metódam správneho chápania, porozumenia a výkladu teologických, filozofických, právnych a v širšom význame aj umeleckých textov. Z filologického hľadiska sa hermeneutika venuje výkladu historických textov. Okrem procesu interpretácie prináša aj proces exegézy, ktorá sa usiluje zozbierať všetky možné dostupné materiály a historické údaje vzťahujúce sa na konkrétny skúmaný text.

Hermeneutika

Pojem hermeneutika sa objavuje už v Platónových (427 pred Kr. – 347 pred Kr.) a Aristotelových (384 pred Kr. – 322 pred Kr.) dielach. Platón píše o hermeneutike, ako o umení interpretácie – ars interpretandi. Predmetom tejto hermeneutiky sú diela náboženské aj profánne. Dualizmus Platónovho poznania spočíva v poznaní sveta tieňov, ktorý človek pozoruje, ktorý

je v skutočnosti len odrazom respektíve tieňom skutočného sveta. Z tohto dualizmu sveta tieňov a skutočného sveta sa neskôr vyvinie nový prúd upozorňujúci na predpojatosť a schematizmus zmyslu, ktorým sa dobrý interpretátor nesmie nechať spútať, ale z takýchto omylov sa musí oslobodiť.¹

Samostatnou filozofickou disciplínou sa hermeneutika stala až v 19. storočí, v tomto čase sa začali oddeľovať duchovné vedy od prírodných vied. Schleiermacher (1768 – 1834) svojim učením o chápaní a výklade položil základy hermeneutiky. Proces chápania vníma ako reproduktívne opakovanie rečovo sprostredkovanej myšlienky. Podľa tohto chápanie spočíva v kongeniálnosti alebo zhode myšlienok. Schleiermacher do svojich úvah zahŕňa aj vzťah medzi textom a čitateľom, hovoriacim a poslucháčom. Hermeneutika tým, že reflektuje základy porozumenie, stáva sa fundamentálnou vedou pre všetky historické duchovné vedy. Problém ktorý nastoľuje pri vysvetľovaní chápania, je problém takzvaného predporozumenia, ako bol neskôr nazvaný Martinom Heideggerom (1889 – 1976). Heidegger kladie otázku: či nepotrebujeme na pochopenie nejakej udalosti, nejakého oznamu, posolstva, správy alebo textu určité vedomosti, skúsenosti, poznatky a zručnosti, aby sme ho vôbec mohli postihnúť? Jestvuje potom z tohto hľadiska vôbec nejaké nepredpojaté, bezpredpokladové vnímanie a chápanie? Ako potom môžeme zaručiť správnosť chápania?²

Hermeneutickú predpojatosť, alebo zaujatosť, nemôžeme poprieť aj napriek snahe o objektívnosť, ktorú biblisti tak veľmi zdôrazňujú. Takzvaná nezaujatá veda neexistuje ani v pozitívnych vedách. Preto aj u každého biblistu sa vyskytuje osobné zaujatie. Negatívny vplyv takehoto zaujatia sa dá eliminovať už tým, že si ho uvedomuje a pripúšťa, a dôležité je to, že ho nepopiera.³

Výsledky súčasnej filozofickej hermeneutiky prinášajú závery o subjektivitve poznania a zvlášť historického poznania. Súčasný výklad textov preto musí vziať do úvahy tieto výsledky. Rôzni autori nezávisle od seba rozšírili použitie súčasnej hermeneutickej teórie aj na sväté písmo. Hermeneutika je prínosom do exegézy a preto sa nesmieme uzatvárať pred žiadnou hermeneutickou teóriou, ktorá umožňuje zaradiť historické a literárno-kritické metódy do širšieho výkladu a interpretácie.⁴

1 Porov.: SLIVKA, D.: *História interpretácie spisov kresťanstva I.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 7.

2 Porov.: DELFOVÁ, H., a kol.: *Lexikón filozofie.* Bratislava: Vydavateľstvo Obzor, 1993, s. 105-106.

3 Porov.: HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, s. 873.

4 Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA.: *Interpretácia biblie v Cirkvi.* s. 77 – 79.

Teologická hermeneutika

Hermeneutická teológia obsahuje zásady teologickej a biblickej hermeneutiky, ktorá z hľadiska teologickej interpretácie spája niekoľko oblastí. Jednou z oblastí sú zásady dogmatickej a teologickej hermeneutiky. Je to oblasť, ktorá predstavuje interpretáciu biblických a teologických textov, dokumentov Katolíckej cirkvi, protestantských cirkví, aj iné teologické či cirkevné diela a dokumenty. Úlohou hermeneutiky teológie, ako teologickej interpretácie je: čítať Božie slovo v ľudskej reči, ktorá je poznačená prostredím a podmienkami danej situácie v historickom, etnickom aj územnom, teda zemepisnom zmysle. Najevidentnejšie to môžeme vnímať na osobe Ježiša Krista ako najdôležitejšom nositeľovi a uskutočnovateľovi zjavenia.

Špeciálne kategórie tvoria židovská a biblická hermeneutika, ktorá navzájom prepája jednotlivé teologické hermeneutiky.

Teologická hermeneutika pojednáva o:

- *interpretácii teologických výrokov a reči* – podlieha ľudským zákonitostiam a je viazaná na komunikáciu, na základe tézy ktorú vyslovil už G. Ebeling, že hermeneutika je slovný proces, ktorý je umožnený na základe reči ako elementárneho dorozumievacieho prostriedku;
- *interpretácii teologických výrokov a pojmov vyjadrujúcich vieru* – sleduje oblasť, ako je možné ľudským spôsobom (slovami) vyjadriť Božie veci, čo pochopiteľne predstavuje hermeneutický problém tak filozofie, ako aj teológie, pretože v týchto prípadoch ide o pochopenie a vysvetlenie teologických výrokov;
- *interpretácii teologických výrokov a hermeneutickej funkcii predpochopu* – téma predpochopu je daná už F. E. D. Schleiermacherom. Prostredníctvom predpochopu sa uzavrie hermeneutický kruh, čím dôjde k pochopeniu veci a fenoménu;
- *teologická interpretácia a dejinnosť* – táto téma sa opäť dotýka štúdie M. Heideggera o existencii a ako sa ľudská bytosť v nej prejavuje.⁵

Interpretácia

V interpretácii musíme mať na mysli základnú skutočnosť, ktorou je motivácia nášho záujmu o text, ktorý interpretujeme. Pri práci s textom pre takúto motiváciu väčšinou používame pojem ktorý bol prevzatý z nemčiny (*vorverständnis*) – *predbežné vedomie*, alebo častejšie používaný termín – *predporozumenie*. V novej filozofii a v teórii textu dlho nebol zaužívaný význam *predporozumenie*, pretože bol spájaný so subjektivismom a určitou predpojatosťou. Až kým fenomenológia a filozofia existencie nezačali kritizovať

⁵ Porov.: SLIVKA, D.: *Hermeneutika univerzálna*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 53-54.

predsudky, ktoré malo dovtedajšie myslenie proti predsudkom. Predbežné vedomie je súčasťou našej dejinnosti. Odráža realitu historickej skúsenosti poznania, ktoré je spojené s rozhodovaním. Ak predsudky majú podobu vžitých, zaužívaných súdov, je potrebné pozrieť sa na nich s odstupom a pomenovať ich. Ak tieto „predsudky“ pomenujeme, prestanú nás obmedzovať. Nemôžeme ich ignorovať ani sa ich zbaviť, pretože úplne „nezaújatý“ človek neexistuje. Predporozumenie vyrastá z tradície umožňujúcej zorientovať sa v prirodzenej realite. Sprostredkovať nám ho môže pôsobenie vykladaného textu v dejinnosti, alebo vplyv inej literatúry, určite však tento vplyv nemá literárny pôvod.

Predbežné vedomie sa stáva motiváciou a súčasne aj začiatkom práce s textom. Už samotné prvé čítanie zvyčajne pozmení čo to z predstáv spojených s predbežným vedomím a otázky výkladu budú kladené presnejšie. Aj ďalšia práca s textom ešte niekoľkokrát otázky poopraví tak, že z pôvodného vedomia ostane len motivácia vo vzťahu medzi textom a interpretátorom. Na konci tohto procesu neostáva správna odpoveď textu, ktorou sa problém vyriešil, ale čitateľove rozhodnutie a konanie, teda jeho aktivita. Čítanie textu totiž nie je pasívna činnosť, ale ani aktívna v tom zmysle, že čitateľ sa snaží interpretáciou získať správnu odpoveď významu textu. Samotný text aktivizuje čitateľa v zaangažovaní sa pri hľadaní „ideí“ textu.⁶

Nové hermeneutické prístupy poukazujú na problém, ktorému sa nevyneme, ak medzi interpretáciou a exegézou nie je správny vzťah. Stáva sa to vtedy, ak hermeneutika predbieha exegézu a snaží sa podať výklad v ktorom hľadá odpovede na otázky modernej existencie bez exegetického základu. Je to prístup mnohých dnešných „hermeneutík“, ktorý môžeme označiť ako pomýlený, ktorý slúži sekularizmu. Takto sa zrodil aj obraz Ježiša Krista ako sekulárneho človeka a jeho posolstvo ako proletárske posolstvo s požiadavkou relatívnej sociálnej rovnosti a spravodlivosti a komunizmus sa interpretuje ako spôsob života prvých kresťanov, ako aj politická interpretácia evanjelia, a podobne.⁷

Schleiermacherov hermeneutický kruh

Z tradícií filologickej hermeneutiky, ktorú sa usiloval obohatiť podnetmi romantickej estetiky, vychádzal nemecký filozof a protestantský teológ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834). Schleiermacherova hermeneutika sa usilovala o prekonanie dovtedajšieho jednostranného zamerania hermeneutickej interpretácie buď na filologický rozbor textov predo-

⁶ Porov.: POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 106.

⁷ Porov.: SLIVKA, D.: *História interpretácie spisov kresťanstva II*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 111-112.

všetkým z obdobia antiky, alebo na výklad náboženských textov, hlavne Starého a Nového zákona. Zároveň Schleiermacher formuloval základný hermeneutický princíp interpretácie, takzvaný *hermeneutický kruh*, podľa ktorého porozumenie verbálnemu textu, napríklad literárnemu umeleckému dielu, vychádza z porozumenia významu jednotlivých slov. Súčasne ale z opačnej strany, sa porozumenie jednému slovu vytvára predpoklad porozumenia textu ako celku. Hermeneutický kruh popisuje postup porozumenia, výkladu textov a udalostí. Čitateľ si najskôr musí vytvoriť určitú predbežnú predstavu, takzvané predporozumenie, potom nasleduje hermeneutická skúsenosť, ktorá však nezodpovedá interpretovmu predporozumeniu. Nakoniec sa s novým poznaním vracia k prvotnému kroku a potom znova rozvíja nové myšlienky. Interpret vďaka predtuche zmyslu celku nadobúda na porozumení jednotlivým častiam, a potom porozumenie jednotlivých častí spresňuje, a tak objasňuje význam celku.⁸ Neexistuje východisko bez akéhokoľvek predpokladu. Zmysel slova sa vyjasní len vtedy, ak sa úplne pochopí vzťah medzi slovami, ktoré sú umiestnené okolo daného slova a veta sa tak stane uceleným systémom. Princíp kruhu je založený na neexistujúcej hierarchii jednotlivých častí. Len takýmto spôsobom je možné dosiahnuť jednotu celku. Hermeneutický kruh sa neustále snaží zabezpečiť spočívajúce alebo vyvrátenie čitateľovho pochopenia zmyslu textu, a tým napomáha postupnému vývoju interpretácie. Kruh sa môže až vtedy uzavrieť, keď bude dosiahnuté úplné pochopenie textu. Hermeneutický rozbor však Schleiermacher nechápal len ako mechanickú aplikáciu zaužívaných pravidiel výkladu, ale aj ako nevyhnutný predpoklad schopností interpreta, ako by ponoriť sa, vstúpiť do vnútorného duševného života autora skúmaného historického prameňa respektíve umeleckého diela. V Schleiermacherovom ponímaní sa hermeneutika stáva umením tak gramatickej, ako aj psychologickej interpretácie textu, ktorý je chápaný ako *životný prejav* individuality a subjektivity osobnosti tvorcu.⁹

Gramatická interpretácia je spätá s lingvistickou analýzou, snaží sa nájsť význam slov a neprihliada na tvorivú osobnosť autora textu. V tomto prípade si to ale vyžaduje potrebu, mať dostatočne bohatú slovnú zásobu, poznať fonetiku, morfológiu, syntax jazyka, v ktorom tak ako v každom inom, existujú určité pravidlá, ktoré ho umožňujú aj zmechanizovať. Predpoklad, že aj keď poznáme zákony a pravidlá konkrétneho jazyka, to nám ešte nemusí postačiť na to, aby sme iným v tomto jazyku porozumeli. Podľa Schleiermachera porozumieť tomu, čo ľudia o svete hovoria je dané prirodzenou

⁸ Porov.: POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s.277.

⁹ Porov.: POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 273-279.

schopnosťou poznávania človeka. Táto schopnosť existuje u všetkých ľudí vo všeobecnosti, aj vo všetkých národoch či etnikách bez výnimky, ináč by toto porozumenie nebolo možné.¹⁰

Práve z tohto dôvodu venuje Schleiermacher veľkú pozornosť kategóriám *spontaneity* a *receptivity*. Spontaneita je podľa neho aktivitou myslenia, ktorá umožňuje subjektu vnímať svet a porozumieť mu. Receptivita je zase podľa Schleiermachera spôsob, akým subjekt svet chápe a prijíma ho. Spontaneitu a receptivitu nemožno od seba oddeliť. O týchto kategóriách uvažuje Schleiermacher v súvislosti s kategóriou rozumu, ktorá v sebe nesie potenciál pre využitie princípu jednoty, ktorého cieľom je uchopenie pravdivého poznania. Stále však ostáva problémom, ako stanoviť objektívne zákony, ktoré by vysvetľovali, prečo sa svet stáva subjektívne zrozumiteľným.

Medzi základné metódy hermeneutiky má však patriť podľa Schleiermachera predovšetkým takzvaná psychologická interpretácia, pre ktorú je jazyk prostriedkom porozumenia tvorivej individuality autora. Táto interpretácia má pozitívny charakter, pretože sa snaží vystihnúť proces myslenia, ktorý autora priviedol k vytvoreniu skúmaného textu. Schleiermacher však zároveň zdôrazňuje, že v psychologickej interpretácii je potrebné odlišovať dve stránky: prvá je rýdzo psychologická a tá druhá je technická. V prvom prípade ide o porozumenie celej osobnosti autora v jeho slobodnej tvorivo-umeleckej produktivite, prostredníctvom *divinatorického* charakteru interpretácie. V tom druhom sa usilujeme vystihnúť autorovu individualitu, cestou empiricky ponímanej kritickej metódy porovnávania a kontrastu, so zreteľom na porozumenie technike umeleckého diela, jeho výstavbe a kompozícii ako zámeru koncipovaného celku.¹¹

Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) poukázal na Schleiermacherov význam pre hermeneutiku. Dilthey napádal pozitivistickú metódu. V jednej zo svojich štúdií prezentuje ideu, že hermeneutika má obsahovať všeobecné pravidlá výkladu, na ktorých by sa vybudovali základy všetkých duchovných vied, pretože všetky vychádzajú z výkladu poznania. Hermeneutika by potom mohla plniť funkciu garanta nároku všeobecnej platnosti duchovných vied. Dilthey chcel pomocou hermeneutiky zabezpečiť duchovným vedám ich nezávislosť na metódach prírodných vied, ktorým je vlastné metodické porozumenie (*Verstehen*), životným prejavom človeka v ich úplných súvislostiach. Toto porozumenie sa dosahuje z vnútra, vcítením sa (*Erleben*) interpreta, do prežívania kontextu súvislostí, ktoré ovplyvňovali

¹⁰ Porov.: GADAMER, H.-G.: *Pravda a metóda. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha: Nakladatelství Triáda, 2010, s. 236-240.

¹¹ Porov.: POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 171-181.

autora vykladaného diela a sekundárnym znovuprežívaním (Nacherleben), jeho duševných pochodov.¹²

Heideggerova hermeneutika

Martin Heidegger (1889 – 1976) sa zaoberal problematikou historickej hermeneutiky a kritiky preto, aby z nej s ontologickým zámerom rozvinul pred-štruktúru porozumenia. Hermeneutiku začal chápať ako teóriu pochopenia a porozumenia vôbec, ako univerzálnu hermeneutiku fakticity. Stalo sa to vtedy, keď si uvedomil aký je dosah hermeneutickej otázky a hermeneutických postupov. Tvrdil, že niečomu porozumieť znamená porozumieť sebe. Privlastnením slova nachádzame novú možnosť svojho konania aj svojho seba pochopenia, a tým aj zmysel svojho pobytu. Slovo by sme nepočúvali, keby sme nevedeli, že ho môžeme nejako použiť, alebo nám prinesie aspoň nejaké, hoci aj okrajové „posolstvo“ pre usporiadanie života. Porozumením je prijatie výkladu, ktorým sa výrok jasne prejaví ako objav, spresnenie, alebo obohatenie zmyslu života. Heidegger hovorí skôr o slove ako o texte, pretože text mu pripadá ako niečo neosobné, lebo text sa od svojho autora môže emancipovať. V každom prípade však môžeme aj po tomto upozornení o texte povedať, že k nemu pristupujeme s istým predporozumením.

Porozumenie textu je vlastne spracované samotné predporozumenie. Nie však v tom zmysle, žeby čitateľ do textu vkladal svoje predstavy, ale preto lebo sám si musí uvedomiť svoju hermeneutickú situáciu, a tak lepšie pochopiť inakosť textu.¹³

Otázkou ostáva, čo z Heideggerovho zásadného odvodenia kruhovej štruktúry porozumenia a z časovosti pobytu vyplýva pre humanitno-vednú hermeneutiku. Význam nemusí spočívať v použití určitej teórie pre určitú prax, ani v tom aby sa táto prax vykonávala iným spôsobom, teda v zhode s náukou. Mohol by spočívať v tom, aby seba porozumenie neustále vykonávaného porozumenia, bolo upravované a očisťované od neprimeraných prispôsobení – teda proces, ktorý by umeniu porozumenia prospieval nanajvýš sprostredkovane. Heidegger píše, že tento kruh nesmie byť znížený respektíve ponížený na bludný kruh, ani vtedy ak by sme ho chceli ako takýto strpieť. Uchováva v sebe totiž najpozitívnejšiu možnosť najpôvodnejšieho poznania, ktoré je však pravým spôsobom uchopené len vtedy, keď výklad chápe, čo je jeho prvoradou a jedinou úlohou: Nenechať si ovplyvniť pred-sa-vzatie, pred-vídanie, pred-porozumenie ľubovoľnými nápad-

¹² Porov.: GRONDIN, J.: Úvod do hermeneutiky. Praha: Oikúmené, 1997, s. 19.

¹³ Porov.: POKORNÝ, P a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 201-202.

mi a populárnymi pojmami, ale zabezpečiť si vedeckú tému vypracovaním toho „pred-“ z vecí samotných.¹⁴

Bultmanovo sebaepochopenie a predporozumenie

Rudolf Bultmann (1884 – 1976) hovorí o odstupe, kvôli ťažkostiam pri práci s textom, ktorý si vyžaduje niekoľko zdĺhavých etáp. Ak vykladáme staré texty, potrebujeme najprv dosiahnuť určitý odstup voči vykladanému textu. Navrhol priamejšiu cestu, akúsi interpretačnú skratku. Svet textu vzhľadom k jeho posolstvu vyhlásil za niečo druhotné tak, ako bola u apoštola Pavla obriezka z pohľadu rituálneho úkonu. Takto zásadne relativizoval tento „Svet textu“. Nešlo len o biblickú predstavu trojstupňového kozmu (nebo, zem ako plávajúca doska, podsvetie ako jej pivnica), ale aj o predstavy liturgických výrokov o Kristovej zástupnej obete skôr, ako vznikli Pavlove listy. Tieto výroky predpokladali poznanie kultových obetí. Podľa Bultmanna je to všetko svetské (Weltlich) vyjadrenie toho, čo svet presahuje a čo si môžeme privlastniť len vtedy, ak upustíme od predstavy reality a štruktúr vtedajšieho sveta. Postačí vedieť, že išlo o obraz sveta, ktorý sa líši od toho nášho. Bultmann hovorí, aby sme sa nesústredili na predstavy s ktorými sa stretávame vo vykladaných textoch, ale na sebaepochopenie (Selbstverständnis), ktoré text človeku ponúka. Biblické kerygmatické posolstvá, ich texty ponúkajú pre človeka otvorené sebaepochopenie, ktoré počíta s tým, čo sa doposiaľ zdalo nemožnosťou.¹⁵

Bultmann poukazoval vo svojej teórii na tzv. predporozumenie, ktoré je nevyhnutné pre každé porozumenie. V tomto zmysle vypracoval aj existencionálnu interpretačnú teóriu novozákonných textov. Poukazuje na to, že exegéza biblického textu nie je možná bez určitých predpokladov, ktoré podmieňujú pochopenie. Predporozumenie spočíva v živom vzťahu medzi interpretom a problematikou, o ktorej text hovorí. Predporozumenie sa však musí prehĺbiť a rozšíriť, dokonca ho musí byť možné aj zmeniť a korigovať tým, o čom text hovorí. Bultmann usudzuje, že iba tak sa interpret vyhne subjektivismu.¹⁶

Biblické texty sa dajú čítať rôznymi spôsobmi, ale ak sa nám z biblického teritória má prihovoriť samotná zvesť, potom je potrebné vstúpiť do textov a stať sa účastnými ich deja, čo v súčasnosti predstavuje dosť veľký problém. Takto Bultmann poukazuje na to, ako vyzerá problém hermeneutiky z hľadiska výkladu biblických textov.

¹⁴ Porov.: GADAMER, H-G.: *Pravda a metoda. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Nakladatelství Triáda, 2010, s. 236-240.

¹⁵ Porov.: POKORNÝ, P a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 202 – 203.

¹⁶ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA.: *Interpretácia biblie v Cirkvi*. s. 77 – 78.

Novozákonná predstava architektúry zmysluplného sveta, ktorá vykresľuje spásonosné dielo, nezodpovedá predstavám dnešnej doby. Mytologická reč je nedôveryhodná, preto ju treba modernému človekovi vysvetliť. Bultmann si kladie otázku, či je pravda novozákonnej zvesti závislá na tomto mýtickom obraze. Myslí si, že nie. Nedá sa však vymazať, preto ju musíme demytologizovať a nanovo tlmočiť, a takto sa tá pravda o ktorej hovorí mýtus ukáže. Mýtus je tu len prostriedkom na vyjadrenie skúsenosti. Vzkriesenie pre neho nie je žiadnou objektívnou udalosťou, len vyjavením zmyslu tejto udalosti, ktorá vyjadruje určité porozumenie ľudskej existencie. Demytologizácia tohto starovekého uvažovania sa deje kvôli existenciálnej interpretácii, pretože mýtus sám chce byť vyložený existenciálne. Porozumenie tu v sebe zahŕňa súčasne vzťah k Bohu, k svetu a k sebe, pretože táto interpretácia má byť existencialistická. Vecou textu je porozumenie ľudskej existencii, ako je určovaná vzťahom k Bohu. Reč o Bohu musí byť rečou o vlastnej existencii nesenej vierou, a teda vyznaním viery. A kritika mýtu je kritikou toho, že zvesť opisuje nejaké objektívne dianie, alebo odhaľuje nejakú náuku. Táto „pravda“ mýtu má byť udalosťou stretnutia sa so slovom Boha. Dôvodom interpretácie je nastolenie pôvodnej situácie, keď sa zvestuje Slovo. Táto interpretácia má preskočiť časovú priepasť, medzi svedkami Ježišovými a našou súčasnou situáciou, a tak umožniť posolstvu vstúpiť do súčasnej situácie. Slovo Božie je slovom vysloveným, ktoré má byť aj počuté. Podľa Bultmanna Božiemu slovu sa v Starom zákone rozumie ako tomu, čo prikazuje a je zároveň činom. V Novom zákone sa opiera o židovsko-kresťanskú tradíciu, kde nemá zmysel oddeľovať slovo od činu. Interpretovať text pre Bultmanna neznamena odhaľovať predmet. Kerygma je predmet textu a tá interpretáciou oživa a ide o to či zvestované sebaurčenie Bohom, ktoré predstavuje stretnutie s ním, či pohne človeka k rozhodnutiu.¹⁷

Gadamer a otázky predporozumenia

Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) nemecký filozof a fenomenológ, v teórii porozumenia vychádzal z pravidla hermeneutického kruhu, ktoré ako prvý formuloval Schleiermacher a neskôr z neho vychádzal Dilthey, ktorý toto pravidlo upravil na orientáciu do stredu, čo znamená že porozumenie textu vychádza priamo zo samotného textu. **Gadamer** tvrdil, že tento kruh začína v akomsi určitom predporozumení textu, s ktorým čitateľ pristupuje k prijímaniu, konzumácii samotného textu. Ak by sme to chceli preložiť do zrozumiteľnej jednoduchšej reči, predporozumenie textu by znamenalo zaujať postoj respondentu, ktorý má odpovedať na určité otázky. Čita-

¹⁷ Porov.: POKORNÝ, P a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 322 – 326.

teľ ešte predtým, ako knihu otvorí a začne ju čítať, mal by sa pokúsiť odpovedať na nasledujúce otázky: Prečo si vybral práve túto knihu? Čo v nej chce nájsť? Čo si už teraz o nej myslí? Ďalším významným bodom hermeneutického prístupu, ktorý sa nachádza v hermeneutickom kruhu, je podľa Gadamera nájdenie spoľahlivého, pokiaľ možno pôvodného textu daného literárneho diela. Interpret sa má následne pokúsiť o porovnanie pôvodného textu a jeho ďalších vydaní. Potom má vyhľadávať a vyselektovať čo najviac informácií o historickom kontexte ktorý charakterizuje dobu vzniku, alebo zdroje vzťahujúce sa smerom k autorovi literárneho diela. Hneď ako spoznáme autora, dobu vzniku alebo účel vzniku daného textu, potom nám tieto informácie poslúžia na to, aby sme text mohli lepšie pochopiť. Tento vyššie spomenutý hermeneutický prístup sa opakuje v hermeneutickom kruhu. Pre lepšie porozumenie konkrétnemu textu je dobré tento postup niekoľkokrát opakovať.

Predsudky ako podmienky porozumenia

Jednou z hlavných kategórií, s ktorými Gadamer pracuje je porozumenie (Verstehen). Pozumenie Gadamer vníma ako „*ontologický základ života človeka*“, ktorý má štruktúru projektovania do budúcnosti. Preto podstatu skúsenosti leží definitívne v otvorenosti, ktorej logická štruktúra udáva charakteristiku hermeneutického vedomia. Čo presne znamená táto logická štruktúra otvorenosti? Ak sa hovorí o logickej štruktúre otvorenosti, je potrebné mať na pamäti, že je úzko spojená so štruktúrou otázky. Štruktúra otázky sa predpokladá v každej skúsenosti, pretože iba jej prostredníctvom je možné vôbec uskutočniť samotnú skúsenosť. Jedine prostredníctvom skúsenosti získame poznanie, že vec nie je taká, ako sa nám na začiatku javila. To podľa všetkého predpokladá zistenie, určité preniknutie k podstate, prostredníctvom otázky, či je to tak alebo onak, teda či je vec taká alebo iná akou sa nám zdala byť. Keďže k podstate skúsenosti patrí otvorenosť, ktorá má štruktúru otázky, možno ju vidieť ako otvorenosť rôznych možností, toho, či je vec taká alebo nie.¹⁸ V tomto prípade sa nám vec vyjavuje prostredníctvom otázky, čo je viditeľný náznak ovplyvnenia Platónovou dialektikou rozhovoru pri hľadaní pravdy a fenomenologického hľadiska. „*Porozumenie je pôvodný charakter bytia samotného ľudského života*“.¹⁹

Človek, ktorý chce porozumieť nejakému textu, musí ho pochopiť ako odpoveď na istú otázku. Úlohou hermeneutiky je ísť práve až za sféru povedaného alebo napísaného a rekonštruovať možné otázky. Zmysel textu sa

¹⁸ Porov.: GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha: Nakladatelství Triáda, 2010, s. 368.

¹⁹ Porov.: GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha: Nakladatelství Triáda, 2010, s.246.

potom v podstate objavuje až na základe spolupráce toho, kto text napísal a toho, kto sa s ním snaží pracovať. Každý výklad je samozrejme viazaný na predsudky.

Ďalším pojmom, s ktorým Gadamer pracuje je teda pojem predsudok (Vorurteil). Gadamer zdôrazňuje predovšetkým jeho významnú hermeneutickú funkciu v procese porozumenia. Tento pojem Gadamer na rozdiel od jeho interpretácie v dejinách filozofického myslenia nechápe pejoratívne, ani negatívne. Podľa Gadamera predsudky predchádzajú každému súdu a úsudku, a práve preto predstavujú fakticky nevyhnutné východisko každého poznávacieho procesu. Platí, že neexistuje porozumenie, ktoré by bolo jednoducho a úplne pozbavené predsudkov. Stále v tomto procese bude pôsobiť nejaký vplyv, ktorému sa nedá vyhnúť, ako je napríklad vzdelanie, skúsenosť, tradícia, zážitok a pod. Predsudky sú v skutočnosti podstatnou súčasťou kategórie porozumenia. Neexistuje žiadne porozumenie bez predsudkov, a práve vtedy, keď sa v tejto súvislosti hovorí o takzvanom hermeneutickom kruhu. Hermeneutický kruh ukazuje, že ak máme porozumieť, musím vždy už predtým niečo vedieť, mať určité poznanie. Proces neustáleho vytvárania predsudkov konštituuje takzvané predporozumenie, teda predpochop. Do rámca tohto predporozumenia je každý výklad už nevyhnutne zasadený a z tohto uhla pohľadu musí byť aj vnímaný. To čo už bolo vyššie konštatované, je len letným prehľadom niektorých základných pojmov a kategórií, s ktorými Gadamer pracuje. Niektoré problémy Gadamerovho ponímania hermeneutickej interpretácie niekedy však vyvolali dlhodobo trvajúce diskusie. Profesor Hroch vo svojej práci *Filozofická hermeneutika v dejinách a súčasnosti* (1997), kladie prvú etapu týchto diskusií do rokov 1960-1965. V tomto období Gadamerovu základnú prácu prijímali skôr reli-giózne a konzervatívne orientovaní predstavitelia nemeckého filozofického myslenia šesťdesiatych rokov.

Hans-Georg Gadamer určil vo svojom spise *Pravda a metóda* okrem iného aj ďalšiu zložku správnej interpretácie textu. Touto zložkou je tradícia. Gadamer tradíciu definoval ako živý prúd skúseností odovzdávaný z generácie na generáciu, ktorý sa odovzdáva pomocou reči a tým sa stáva súčasťou nášho jazykového sveta. Gadamerova teória hovorí, že pri interpretácii textu pristupujeme vyzbrojení rovnakou, alebo aspoň podobnou výbavou tradície, akou bol vybavený autor v dobe písania textu. Pri výklade textu je samozrejme nutné snažiť sa dištancovať od tradície. Táto nutnosť vyplýva z toho, aby sme sa mohli postaviť do pozície pozorovateľa, čím umožníme jej kritiku.²⁰

²⁰ Porov.: POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, s. 98.

Záver

Hermeneutika nás presviedča, že skutočnosť môžeme adekvátne interpretovať len za pomoci aktu porozumenia. Jedným z problémov hermeneutického prístupu je problém platnosti interpretácie. Zdá sa, že jedna interpretácia môže byť rovnako dobrá ako tá druhá. Preto je potrebné povedať, že ťažko môžeme dosiahnuť úplnú a správnu interpretáciu. Interpretácie majú v podstate dočasný charakter a sú podrobované revízií v rámci hermeneutického kruhu. Je však nutné zdôrazniť, že vedecký interpretátor, ak pracuje hermeneuticky, má sa snažiť vysvetliť predpoklady a metódy svojho postupu.

Bibliografia

- DELFOVÁ, H., GEORG-LAUEROVÁ, J., HACKENESCHOVÁ, Ch., LEMCKEOVÁ, M.: *Lexikón filozofie*. Bratislava: Vadavateľstvo Obzor, 1993, 408 s. ISBN 80-215-0263-0.
- GADAMER, H-G.: *Pravda a metoda. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha: Nakladatelství Triáda, 2010, 416 s. ISBN 978-80-87256-04-6.
- GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikúmené, 1997, 247 s. ISBN 80-86005-43-7.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vadavateľstvo Don Bosco, 1998, 1374 s. ISBN 80-88933-07-2.
- HROCH, J.: *Filozofická hermeneutika v dejinách a v súčasnosti*. Brno: Masarykova univerzita Brno, 1997. 204 s. ISBN 80-210-1709-0.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia biblie v Cirkvi*. Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. 139 s. ISBN 80-7142-024-7.
- POKORNÝ, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o., 2006, 512 s. ISBN 80-7021-779-0.
- SLIVKA, D.: *Hermeneutika univerzálna*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, 146 s. ISBN 978-80-555-0925-9.
- SLIVKA, D.: *História interpretácie spisov kresťanstva I*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, 137 s. ISBN 978-80-555-0390-5.
- SLIVKA, D.: *História interpretácie spisov kresťanstva II*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, 137 s. ISBN 978-80-555-0891-7.

Úvodný príhovor

MONS. JÁN BABJAK SJ
prešovský arcibiskup a metropolita

Spectabilita, vážený pán dekan, páni profesori, milí hostia, vážené audi-tórium!

Srdečne vás všetkých pozdravujem a teším sa, že každý z nás máme otca i matku, že nie sme dielom náhody ani nehody a že si vážime svojich rodičov, ktorí nás splodili a dovolili nám narodiť sa.

Dnes, skoro už na každom kroku, vnímame rôzne útoky na rodinu. Často sú rafinovane zamaskované, skryté, inokedy zas priame a tvrdé, najmä v médiách a vo filmoch, taktiež sa vtlačajú do mysli ľudí aj cez rôzne správy zo sveta i z domova. Najmä však Európsky parlament predkladá vo svojej agende jasný frontálny útok na prirodzenú rodinu, ktorú chce rozbiť a nahradiť ju čímsi nenormálnym až zvráteným. Skrýva ho za presadzova-nie práv LGBTI. Ale aj náš štát sa správa nezodpovedne. Politici preberajú potichu názory i postoje z EU, čím ubližujú svojej vlasti.

Pred tým, na čo sa dnes podujímajú ľudia, – (ktorí sú korunou tvor-stva, lebo sú obdarení rozumom a slobodnou vôľou) – sa zastavuje zdravý rozum človeka. Každý z nás musíme v tom vidieť veľkú zlobu Zlého, ktorý cez týchto pomýlených a vykoľajených ľudí, sa snaží rozvrátiť ľudskú spo-ločnosť. Žiaľ, že sa dnes nájde dosť slabých ľudí, ktorí v mene bezhraničnej slobody sa správajú deštruktívne sami k sebe i k druhým. Tento trend, ak ho necháme pokračovať takým smerom, aký mu udáva Zlý, zničí celú ľudskú spoločnosť, rozvráti ju a privolá katastrofu ľudstva. Verím však, že je ešte stále dosť zdravo zmýšľajúcich ľudí, ktorí sa vedia a musia vedieť postaviť proti zvrátenosti a vedia pomenovať veci také aké v skutočnosti sú. O tom, čo je biele stále musíme tvrdiť, že je to biele, aj keby všetci hovorili, že je to čierne. A naopak, to, čo je čierne, aj keby o tom všetci hovorili, že je to bie-le, mi musíme v pravde tvrdiť, že je to čierne. Musíme byť pravdiví. V tom vidím cestu ľudstva do budúcnosti. Čnosť zostáva čnosťou a hriech hrie-chom a nedajme sa pomýliť tým, že si ktosi pojmy zamieňa.

Pán Ježiš nás upozorňuje na pravdivosť našich skutkov, ale i našich slov, keď hovorí: „Vaša reč nech je áno – áno, nie – nie. Čo je navyše, pochádza

od Zlého“ (Mt, 5, 37). A apoštol Jakub vo svojom liste adresovanom dvanásťtisťm kmeňom v diaspóre, t.j. kresťanom zo židovstva roztrúseným v grécko-rímskom svete a tiež aj všetkým kresťanom bez rozdielu napísal: „Vaše áno, nech je áno a nie nech je nie, aby ste neprepadli súdu“ (Jak 5, 12).

Nedávno som dostal emailom správu s týmto textom: Smútočné oznámenie matkám a otcom. So zármutkom v srdci vyjadrujeme úprimnú sústrasť všetkým matkám a otcom, ktorých jedinečné postavenie vo vzťahu k deťom a vlastnej rodine náš štát degradoval na bezpohlavné označenie rodič a rodič.

Dôkazom je prihláška na vysokoškolské štúdium na portáli VŠ Ministerstva školstva, vedy výskumu a športu SR:

Prihláška na vysokoškolské štúdium doktorandské – tretí stupeň		Evidenčné číslo: Pečiatka VŠ, fakulty:
Akademický rok: 20 / 20		Dátum doručenia:
Štátne občianstvo:		Akademický titul:
Meno:	Priezvisko:	Rodinný stav:
Rodné priezvisko:		Pohlavie ¹⁾ : muž žena
Dátum narodenia: deň mesiac rok	Miesto narodenia: Štát:	
Rodné číslo ²⁾ :	E-mailová adresa ³⁾ :	
Tel. čísla ⁴⁾ :	Rodné priezvisko:	
Rodič: meno a priezvisko:	Rodné priezvisko:	
Rodič: meno a priezvisko:	Rodné priezvisko:	
Adresa trvalého bydliska:		
Ulica a číslo:		
Mesto (obec):	PSČ:	
Okres:	Štát:	
Korešpondenčná adresa (ak je iná ako adresa trvalého bydliska):		
Ulica a číslo:		
Mesto (obec):	PSČ:	
Okres:	Štát:	
Miesto pobytu u cudzinca²⁾:		
Ulica a číslo:		
Mesto (obec):	PSČ:	
Okres:	Štát:	
Vysoká škola:		
Fakulta:		
Detašované pracovisko:		
Študijný program:		
Študijný odbor:		
Forma štúdia ⁴⁾ :	Metóda štúdia ⁵⁾ :	
Externá vzdelávacia inštitúcia:		
Téma dizertačnej práce:		
Školiteľ:		

VYPLŇTE ČITATELNE VEĽKÝM TLAČENÝM PÍSMOM.
Vysvetlivky sú na 4. strane.

Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu SR, 09/2013

1.strana

Pýtam sa, aká to hrubá arogantnosť niektorých ľudí z Ministerstva školstva takto manipulovať našu spoločnosť? Pýtam sa, kto a kedy na Slovensku zmenil, že otca a matku nahradil slovom rodič? Tu nemôžeme mlčať, ale všetci by sme mali reagovať proti tejto hrubej arogancii a to priamo u ministra školstva. Naberme odvalu a žiadajme nápravu. Po tejto konferencii je k tomu veľmi vhodná príležitosť. Adresovať to ministrovi školstva a žiadať nápravu.

Milí priatelia, vidiac všetko toto zlo, ktoré sa na ľudstvo valí, najmä cez plánované a programované zničenie prirodzenej rodiny, tej najzákladnejšej bunky ľudskej spoločnosti, rozhodol som sa v Prešovskom arcibiskupstve ustanoviť tento rok *Rokom rodiny*. Počas neho chcem spolu s kňazmi a laikmi všemožne aktivizovať a povzbudzovať naše rodiny k ich vnútornej obnove. Rodina musí cítiť podporu, tak zo strany Cirkvi, osobne z mojej strany ale i zo strany všetkých našich kňazov, bohoslovcov i laikov.

Obnovu kresťanských rodín vidím cez putovanie ikony Svätej rodiny po našich rodinách, cez náš časopis Slovo, ktorý je tohto roku tematický zameraný na rodinu, a cez mnohé pro-rodinné aktivity, ktoré pripravujeme v tomto roku rodiny. Tiež som vyzval zodpovedných za naše pútnické miesta v Ľutíne a v Litmanovej, ako aj zodpovedných za formačné centra v Juskovej Voli, v Čičave a na Sigorde, ale aj predstavených Kňazského seminára a Teologickej fakulty, aby v tomto roku všetko svoje úsilie zamerali na obnovu rodiny, a tak, aby sme všetci prispeli k posilneniu, k upevneniu a k záchrane našich rodín. Na úvod tohto Roka rodín som vydal Pastiersky list, kde som tiež jasne pomenoval nebezpečenstvá, ktoré hrozia dnešným rodinám.

Musím povedať, že som sa stretol s viacerými pozitívnymi ohlasmi, ale tiež som dostal jeden negatívny ohlas, ktorý vám prečítam. Augustín mi napísal: *„Je potrebné prehodnotiť a zamyslieť sa nad absurdnosťou – nútiť veriacich do modlitieb v domácom prostredí v prítomnosti kňaza pred putujúcou ikonou.“* podpis Augustín. Myslím, že je to vymyslené meno, ako aj celá emailová adresa, ale to nič.

Odpovedal som mu takto: *„Vážený pane, nikto vás k ničomu nenúti. Jedno-ducho nepožiadajte o putujúcu ikonu a je to v poriadku. Či nevnímate, že mi záleží na vašom dobre? Tu bytostne ide o vás a vy sa rozhodnite a zostaňte slobodný v rozhodovaní sa. Zo srdca vám žehnám + Ján“*

V predvečer konferencie som sa dozvedel, že aj Česká biskupská konferencia vyhlásila rok 2014 Rokom rodiny, a argumentujú tým, že v roku 2014 si pripomenieme 20. výročie Roka rodiny vyhláseného Organizáciou spojených národov. Českí biskupi chcú svoju pozornosť zamerať na rodinu, ktorá je dnes vystavená mnohým tlakom, ktoré ju ohrozujú. Upozorňujú, že rodina je zároveň miestom, kde chce Ježiš priniesť uzdravenie a spásu. Viac

k tejto téme sa venoval aj Pastiersky list olomouckého arcibiskupa a metropolitu Jána Graubnera, ktorý bol čítaný v chrámoch na 1. adventnú nedeľu minulého roku.

Emeritný pápež Benedikt XVI., keď bol ešte v úrade, napísal: *„Útok na autentickú formu rodiny – zloženej z otca, matky a dieťaťa – ktorému sme teraz vystavení, nadobúda čoraz väčšie rozmery.“*

Kardinál Francis George z Chicaga napísal veľmi zrozumiteľne vyhlásenie: *„Sexuálne vzťahy medzi mužom a ženou sú prirodzené a nevyhnutne odlišné od sexuálnych vzťahov medzi partnermi rovnakého pohlavia. Táto pravda je súčasťou zdravého rozumu ľudskej rasy. Bolo to pravdou pred existenciou akejkolvek cirkvi alebo štátu, a bude to pravdou, aj keď tu nebude žiadny štát Illinois alebo Spojené štáty americké.“*

Návrh na zmenu tejto pravdy o manželstve v občianskom práve je menšou hrozbou pre náboženstvo, ako je to urážkou ľudského rozumu a spoločného dobra spoločnosti. Znamená to, že všetci máme predstierať niečo, o čom vieme, že je fyzicky nemožné. Legislatíva môže rovnako dobre zrušiť aj gravitačný zákon.“

Denis Prager tvrdí: *„Rodina nie je len jednotkou danou prírodou; naopak, je dobrom, ktoré musíme kultivovať a neprestajne chrániť. Gréci útočili na rodinu v mene krásy a erosu. Marxisti útočili na rodinu v mene pokroku. A dnes na ňu útočí homosexuálne hnutie v mene súcitu a rovnoprávnosti.“*

Lenže nesmieme sa dať pomýliť. Ak nebudeme brániť rodinu, všetko sa nám začne rozpadáť, až môže nastať skutočná anarchia v živote človeka i spoločnosti. Dnes už vidíme veľký posun k anarchii v školách, kde si žiaci začínajú veľa dovoľovať a sú priam nezvládnuteľní, kde učiteľ už nie je vážený a prestal byť autoritou, kde zvládnuť deti a to najmä z neúplných rodín a z rozvrátených rodín je veľkým umením.

Porozumejme jasným slovám Svätého Otca Františka, ktorý 29. decembra 2013 na Námestí sv. Petra povedal: *„Dnes náš pohľad na Svätú rodinu upútava aj jednoduchosť života, aký vedie v Nazarete. Je to príklad pre naše rodiny a pomáha im stavať sa stále viac spoločenstvami lásky a zmierenia, v ktorých sa zakusujú: dobrotivosť, vzájomná pomoc a vzájomné odpúšťanie si. Spomeňme si na tri kľúčové slová pre pokojný a radostný život v rodine: prosím, ďakujem a prepáč. Chcel by som povzbudiť rodiny, aby si boli vedomé dôležitosti, akú majú v Cirkvi a v spoločnosti.“*

Akú jednoduchú, ale hlbokú pravdu povedal Svätý Otec. Podčiarkol jednoduchosť života, ktorý si mi tak veľmi komplikujeme. Zároveň podčiarkol rozmer spoločenstva lásky a zmierenia v rodine. V takých rodinách sa skutočne zakusuje: dobrotivosť, vzájomná pomoc a vzájomné odpúšťanie.

Svätý Otec povedal tieto slová iste preto, lebo bez nich dochádza k rozpadu rodín. Áno, tam kde chýba láska, tam bujnie egoizmus a sebecko. A dnešný moderný človek, keď hovorí o láske, myslí často sebecky na egoiz-

mus. Láska spočíva v dávaní sa druhému, ale dnešný moderný človek nepozera na druhého a na jeho potreby, je naučený iba brať, preto lebo je egoista.

Tiež sme svedkami, že neodpustené urážky stoja manželom v ceste ako neprekonateľný balvan. Preto sa často rozhodnú ukončiť tento problematický manželský vzťah a vstupujú do iného, ktorý môže byť a často aj je ešte horší. Príčinu treba hľadať v srdci človeka. Srdce musí byť naplnené láskou a nie egoizmom a vtedy človek obstoí a vie ponúkať lásku tomu druhému, vie budovať vzťahy a vie byť verným. Preto kultivujme svoje srdce sviatosťami, aby sme v ňom prechovávali lásku a nie egoizmus a tým prispejeme k upevneniu svojej vlastnej rodiny. Zároveň prispejeme obnovou rodín k obnove celej našej spoločnosti.

V závere by som chcel zdôrazniť, že Svätý Otec František zveril Svätej rodine aj tohtoročnú mimoriadnu synodu o rodine, ktorá sa bude konať v októbri v Ríme, na ktorej sa zúčastním. Podľa generálneho sekretára synody Lorenza Baldisseriho prebehne synoda v dvoch častiach. Prvou je mimoriadne zasadanie, ktoré sa uskutoční v októbri tohto roku a kladie si za cieľ zhromaždiť informácie a svedectvá o súčasnej situácii rodín vo svete. Druhé riadne zasadanie, je naplánované na rok 2015 a má stanoviť pracovné smernice pre pastoračiu rodín.

Lenže, aj keby obidve synody o rodine priniesli neviem aké vynikajúce smernice, predsa bude záležať len a len od každého z nás, ako sa nimi budeme riadiť, každý pre dobro vlastnej rodiny. Ďakujem za pozornosť.

VÝZNAM RODINY, OTCA A MATKY, V RANOM DETSTVE ČLOVEKA

JOZEF MIKLOŠKO

Vysoká škola zdravotníctva a sociálne práce sv. Alžbety, Bratislava

Ronald Laing: „Svet je moje lono. Lono mojej matky bol môj prvý svet.“

Veľká časť utrpenia vo svete má svoj pôvod v prenatálnych zážitkoch detí, ktoré ich ovplyvňujú po celý zvyšok života – špeciálne ak sa vyvíjali v ovzduší konfliktov a traumy, intenzívnych a neustálych stresov a úzkosti. Preto je tak naliehavé a dôležité informovať budúcich rodičov o poznatkoch v oblasti prenatálnej psychológie a rozširovať tak ich obzory.

Kontakt rodičov s dieťaťom pred jeho narodením je veľmi dôležitý – dieťa sa necíti osamotené pri svojom raste, cíti, že pri ňom sú mama, otec a všetci ostatní – od príbuzných až po priateľov, ktorí mu pomáhajú čeliť stavom nepohody a napätia. Všetci dobre vieme, ako nám dobre padne, keď nemusíme sami odolávať nepriaznivým okolnostiam života – čo pre nás znamená cítiť vtedy blízkosť inej osoby, počuť slovo podpory a povzbudenia. Dieťa už v lone svojej matky prežíva podobné pocity a práve oni sú potom základom jeho životnej sily, alebo slabosti. Dôležité výskumy ukázali, že jednota a správne chovanie sa rodičov vo vhodnom prostredí môžu priniesť veľké dobrodenia dieťaťu i jeho rodine. Dieťa pre svoj rast a formáciu má potrebu lásky a prítulnosti, poznania a prítomnosti svojich rodičov. Tieto elementy sa nedajú v jeho živote nijako nahradiť. Ak uznávame, že život nemá začiatok v momente zrodenia, ale v momente počatia, nerobí nám problém stotožniť sa s myšlienkou, že rodičia majú byť schopní od samého začiatku tehotenstva prijať svoje dieťa, zahŕňať ho pozornosťou, spoznávať ho a poskytnúť mu priestor a podporu, ktorú potrebuje ku svojmu rastu a zdravému vývinu.

Dieťa odmietnuté svojimi rodičmi v prvých dňoch svojho života žije s pocitom veľkého prázdna v hĺbke svojho vedomia. Toto sa často prejavuje neskôr na problematických vzťahoch a zlých výsledkoch v škole, a to i napriek tomu, že inteligenciou je na úrovni svojich vrstovníkov. V prie-

behu puberty sa tieto problémy len prehlbujú, čo časom môže viesť ku alkoholizmu, problémom s drogami a asociálnemu správaniu, ktorým len demonštrujú svoju nespokojnosť s vlastným životom. Takíto ľudia môžu mať tiež sklon ku sebevražde. V iných prípadoch sa ľudia odmietnutí vlastnými rodičmi môžu prejavovať tak, že nepociťujú potrebu nikoho a ničoho. Nikomu sa nepodariť naozaj sa k nim priblížiť. Môžu sa tiež stať veľmi silní a extrémne žiarliví a ľahko strácajú kontrolu nad svojim správaním. Nenávidia seba samých pre pocity, ktoré prežívajú. Často sú to chorobné stavy, ktoré majú svoje príčiny v prvotnom odmietnutí vlastnými rodičmi. Je to veľké zranenie, ktoré môže pretrvávať aj vtedy, ak rodičia po prvotnom odmietnutí dieťa neskôr, po jeho narodení, prijali s láskou. Naopak ľudia, ktorí boli prijatí s láskou od prvého počiatku ich bytia, neporovnateľne lepšie vedú odolávať stresu a frustrácii, ak sa s ňou vo svojom živote potýkajú.

Od 13. týždňa tehotenstva (a ešte viac od 16. a 17.) už prenatálne dieťa prejavuje svoje prednosti a povahové črty, ktoré potom môžeme u neho pozorovať aj po jeho narodení. Dieťa je stále viac citlivé, komunikatívne, inteligentné a spoločenské, čo je zjavné hlavne z jeho reakcií.

Rozvoj mozgu dieťaťa závisí od interakcie medzi génmi a skúsenosťami. Skúsenosti prvých troch rokov majú rozhodujúci vplyv na štruktúru mozgu. Rozvoj mozgu nie je lineárny – niektoré obdobia sú viac dôležité pre získavanie kapacity mozgu. Do troch rokov dieťaťa je mozog dvakrát aktívnejší ako mozog dospelého človeka. Nedá sa oddelovať myseľ od ducha dieťaťa, preto i dieťa v tele matky posudzujeme a vnímame takto globálne. Vieme, že duševný stav vplýva na fyzické zdravie človeka. Je nezanedbateľný fakt, že v tehotenstve všetko čo prežíva matka dieťaťa, jej dieťa prežíva s ňou. Jej psychika veľmi vplýva na dieťa v jej lone, ona priamo ovplyvňuje a podmieňuje proces formácie dieťaťa. Tu je rozhodujúci i vplyv otca, ktorý prispieva k pohode svojej tehotnej partnerky. Dieťa veľmi potrebuje svoju matku i otca, aby sa mohlo plne rozvíjať. Ako pred pôrodom, tak i po ňom, je veľmi dôležitý telesný kontakt s otcom, dieťa môže prijímať jeho energiu skrze jeho dotyky. Skrze telesný kontakt so svojimi rodičmi sa prenatálne dieťa cíti byť rešpektované, prijíma od nich silu a energiu, ktorú potrebuje k životu. Dieťa veľmi uspokojuje, keď cíti, že je akceptované, ľúbené a chápané svojimi rodičmi. Toto mu v budúcnosti umožňuje byť samým sebou a manifestovať vlastnú podstatu. Nezanedbateľný je i fakt, že dieťa cez fyzický dotyk svojich rodičov pociťuje ich ochranu a zažíva pocit bezpečia. Rodičia počas tehotenstva často zisťujú, že úplne stačí položiť ruku na bruško mamy a dieťa sa upokojí. Zistilo sa, že dieťa má tiež tendenciu nasledovať svojím telom zónu, kde rodičia práve praktizujú svoje dotyky. Hmat dieťaťa sa rozvíja ako prvý z jeho zmyslov, skrze neho dieťa dostáva najviac informácií z vonkajšieho sveta. Je tiež bežné, že ak rodičia zvyknú

nadväzovať kontakt so svojim dieťaťom v určitú hodinu, ono takisto v tomto čase dá o sebe vedieť, a to hlavne v treťom trimestri tehotenstva. Už prenatálne dieťa bytostne túži po komunikácii a hre so svojimi rodičmi. Je veľmi dôležité, aby sa na týchto interakciách aktívne zúčastňoval aj otec. Niekedy okrem hry dieťa prejavuje aj svoje emócie – šťastie, radosť, silu, lásku, dobrotu, pokoj, ale aj zlosť, trápenie, smútok.

Prenatálne dieťa je veľmi citlivá bytosť. Za deväť mesiacov tehotenstva dieťa prijíma prvé skúsenosti, ale znáša tiež prvé traumy a stresy, ktoré ak sa neeliminujú, môžu v budúcnosti spôsobovať človeku stavy nepohodlia a tiesne. Deti narodené v nešťastných manželstvách sú vo všeobecnosti viac bojazlivé. Ako ukazuje nasledujúci príklad – stres tehotnej matky môže mať na jej dieťa fatálne následky: 17 ročné zdravé dievča priviedlo na svet zdravé dieťa. Jej tehotenstvo prebiehalo bez zdravotných problémov. Po dvadsiatich hodinách však dieťa začalo vracť krv, hodinu nato náhle zomrelo. Ukázalo sa, že matka žila počas tehotenstva vo veľkom napätí a úzkostiach – hlavne v poslednom trimestri žila v mimoriadnom strese. Donútená rodičmi vydať sa za otca dieťaťa žila s alkoholikom, ktorý ju veľmi bil. A tak sa vrátila žiť k rodičom, avšak jej manžel aj tam často chodil robiť scény, až kým nebol zatknutý políciou. Príčinou smrti dieťaťa boli tri žalúdočné vredu.

Ako sme už spomenuli, dieťa je úzko späté s emocionálnym naladením matky. Vonkajšie prostredie celkovo veľmi vplýva na vývin plodu. Zo skúseností vieme, že tehotná žena, ktorá sa nachádza v rušnom prostredí, často pociťuje intenzívne pohyby dieťaťa. Keď však žena zmení prostredie a je už na pokojnejšom mieste, dieťa sa tiež upokojí.

Traumy v tehotenstve majú vplyv na zdravie dieťaťa. Výskumy ukazujú, že u detí, ktorých matky v treťom trimestri tehotenstva zažívali stres, sú až v 76% diagnostikované syndrómy neurotického správania. Stres počas tretieho trimestra môže viesť k poruchám nervového systému plodu, predovšetkým k hyperaktivite. Stres takisto spôsobuje u detí nízku pôrodnú hmotnosť, často sa u nich neskôr vyskytujú poruchy výživy a trávenia. Existuje domnienka, že stres ženy počas tehotenstva môže spôsobiť aj neskoršiu homosexuálnu orientáciu u mužov. Stres žene – matke totiž spotrebúva viac testosterónu, a tak základný podklad pre mužské sexuálne chovanie jej dieťaťa vlastne neexistuje.

Je zaujímavý tiež výskum ako zlá výživa matky, najmä v prvých mesiacoch tehotenstva, nepriamo spôsobuje obezitu v dospelosti jej dieťaťa. V mozgu – v centre riadiacom výživu – u takýchto ľudí je vlastne naprogramované, že treba jesť viac ako je potrebné.

Tehotenstvo sú prvé dni, ktoré rodičia trávajú so svojimi deťmi. Dnes sa budúcim rodičom otvárajú veľké možnosti skrze tzv. prenatálne výchovné

programy. Deti rodičov, ktorí absolvovali tento druh vzdelávania, vo všeobecnosti po narodení preukazujú väčší záujem o okolitý svet, sú viac schopné sa o seba postarať. Taktiež preukazujú väčšiu emocionálnu stabilitu, sú lepšie schopné nadväzovať nové vzťahy, sú komunikatívnejšie, motoricky zdatnejšie, majú lepšiu pamäť a sú inteligentnejšie. Výhodou týchto programov je tiež vzájomná interakcia partnerov a ich zbližovanie sa. Veľmi blahodárnou pri dozrievaní nervového systému prenatálneho dieťaťa sa v praxi ukazuje systematická prenatálna stimulácia, ktorá je veľkou príležitosťou na komunikáciu rodičov s ich deťmi už počas tehotenstva. Táto stimulácia pomáha dieťaťu rásť a formovať sa harmonickým spôsobom, v pokoji a vyrovnanosti. Je viac možnosti ako stimulovať prenatálne dieťa – najbežnejšia je stimulácia sluchová, hmatová a vizuálna. Každý z týchto typov stimulácie má pozitívny vplyv na fyzický, motorický a sociálny rozvoj dieťaťa a tiež na jeho integráciu v rodine. Deti, ktoré boli počas tehotenstva takto stimulované sú podľa výskumov už na druhý deň po narodení viac citlivé na vizuálne a sluchové vnemy, motoricky zdatnejšie, disponujú väčšou kapacitou v orientácii, sú pohotovejšie. Tieto deti v 18. mesiaci preukazujú lepší rozvoj reči, lepšiu vizuálno-motorickú koordináciu a tiež schopnosť riešiť problémové situácie. Majú menšie poruchy v správaní.

Je známy výskum žien a ich detí, ktoré počas tehotenstva každý deň spievali svojmu dieťaťu rovnakú pieseň. Tieto deti po narodení, na rozdiel od detí, ktorým matky počas tehotenstva piesne nespievali, jasne dávali prednosť ich rodinnej melódii, a tiež lepšie vnímali akúkoľvek inú pieseň. Spev v tehotenstve, hudba vôbec je výborným prostriedkom ako nadviazať vzťah s prenatálnym dieťaťom a vytvárať tak harmonický trojuholník matka – otec – dieťa. Dieťa v tele matky jasne rozoznáva hlasy oboch rodičov, pozorne ich počúva a orientuje sa podľa nich.

Veľmi prospešná pre všetkých zúčastnených je tiež napríklad neverbálna tzv. hmatová komunikácia. Žena citlivá na pohyby svojho prenatálneho dieťaťa mení svoje pozície a brušné napätie, snaží sa tak harmonizovať svoje správanie s chovaním svojho dieťaťa. Dieťa má možnosť ísť naproti rukám svojej matky a otca, čo rozvíja vzájomný vzťah a náklonnosť medzi nimi. Je veľmi dôležité aj po pôrode pokračovať v tomto tesnom fyzickom kontakte – tesná intimita dieťaťa s telom milovanej osoby mu dáva veľký pocit bezpečia. Ak má dieťa strach, nie je mu dobre alebo je nahnevané, pritúlenia a dotyky blízkej osoby ho upokoja a dodajú mu stratenú rovnováhu.

Je veľmi potrebné, aby rodičia v čo najväčšej miere išli naproti svojim deťom s otvoreným srdcom a dušou, bez strachov a znepokojení, vysielajúc svoju podstatu a lásku a boli tak pre nich platnými modelmi vzťahov. Pomáhajú im tak realizovať projekt ich života, pre ktorý boli splodené.

Bibliografia

- FEDOR – FREYBERGH, P. G. *Prenatálne dieťa – Psychosomatické charakteristiky prenatálneho a perinatálneho obdobia ako prostredia dieťaťa*. Trenčín: Vydavateľstvo F, 2013
- VERNY, T. R. – WEINTRAUB, P. *Rodičovstvo od počatia. Čo by ste mali vedieť o svojom očakávanom a narodenom dieťati*. Bratislava: Pozsony/Pressburg/Bratislava, 2013
- MATĚJČEK, Z. – LANGMEIER, J. *Počátky našeho duševního života*. Praha: Panorama, 1986
- BRISCH, K. H. *Bezpečná vzťahová väzba (Attachment v tehotenstve a prvých rokoch života)*. Trenčín: Vydavateľstvo F, 2011
- HAŠTO, J. *Vzťahová väzba*, Trenčín: Vydavateľstvo F, 2005

Tradičný európsky model manželstva a súčasná európska kultúra

FRANTIŠEK ČITBAJ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Úvod

V posledných desaťročiach sme zaznamenali v Európe, ale i v celom sves-
te búrlivý vývoj nových technológií, ktoré zásadne ovplyvnili život jednot-
livca, ale i celej ľudskej spoločnosti. Nové trendy sa objavili nielen v oblasti
technických vymožeností, ale i v pohľade na život a jeho jednotlivé inštitú-
cie. Tento trend ovplyvnil aj pohľad na tú najintímnejšiu bunku ľudského
života, ktorou je manželstvo a rodina. Pojmy, donedávna jednoznačne jas-
né, sa začali spochybňovať a za manželstvo sa začali považovať aj zväzky,
ktoré sa v ľudskej histórii nikdy nepovažovali za legitímne, alebo dokonca
za prirodzené. Je jasné, že homosexuálny vzťah nemôže nikdy rovnocenne
nahradiť manželstvo a že dve ženy, ktoré si adoptujú dieťa nikdy nemôžu
vytvoriť plnohodnotnú rodinu. Človek je prirodzene nastavený tak, že je
mužom a ženou a spolu tvoria dokonalý pár, v ktorom sa spája mužskosť
a ženskosť. Týmto vzájomným doplnením potom vzniká prostredie, ktoré
je jediné najprirodzenejšie pre zrodenie a výchovu nového človeka. Všetky
ostatné „formy rodín“ túto prirodzenú dokonalosť postrádajú.

Európsky model manželstva, ktorý je na tomto kontinente dodnes pova-
žovaný za prirodzený, nie je výsledkom nejakých trendov, alebo módných
výstrelkov niektorých skupín. Vytváral sa totiž tisícročia a vyplynul z pova-
hy národov, ktoré sa počas histórie na území Európy etablovali a našli tu
svoj domov. Jeho špecifickosť vidíme najmä vtedy, ak ho porovnáme s man-
želstvami v iných kultúrach. Stačí vedľa seba postaviť model európskeho
a islamského manželstva. Možnosť polygamie, nedôstojné postavenie ženy,
úplne iné chápanie rodiny v islamskej kultúre. Stačí len týchto niekoľko fak-
tov, aby sme videli diametrálne rozdiely v chápaní manželstva v Európe
a islamských krajinách. Podobne by sme narážali na inakosti aj v modeloch
manželstva a rodiny v iných kultúrach, ak by sme ich porovnali s modelom
európskym. Skúsme sa preto nad európskym modelom manželstva zamys-
lieť trochu hlbšie.

Pôvod Európskeho manželstva – krátky historicko-teologický exkurz

Fenómén Európskeho manželstva má svoje zákulisia a prechádzal svojím vývojom. Pri tomto uvažovaní treba mať na pamäti premisu, ktorá hovorí, že Európska civilizácia a teda aj Európske manželstvo je dedičstvom helénsko – rímskej a židovsko – kresťanskej kultúry. Druhým faktom, o ktorý sa budeme pri našom uvažovaní opierať je predpoklad, že v Európe manželstvo nevzniklo ako nahodila inštitúcia, ale ako výsledok permanentného niekoľko storočného až tisícročného vývoja, ktorý dospel až k tej forme manželstva, ktorú konštituovalo kresťanstvo, predovšetkým v svojej katolíckej forme. Katolícku formu manželstva treba zdôrazniť predovšetkým preto, lebo reformácia manželstvo desakralizovala a považuje ho za ľudskú inštitúciu, kým v katolicizme je manželstvo súčasťou náboženského systému. Ono je aj originálnou platformou pre modely protestantských a koniec koncov aj civilného manželstva.

Kresťanstvo sa spočiatku stotožnilo s Rímskou formou manželstva. Bolo to vcelku pochopiteľné, veď sa etablovalo v Rímskom impériu, ktoré samé seba považovalo za celý civilizovaný svet. Kresťania spočiatku uzatvárali manželstvo výlučne podľa formy, ktorú predpokladali rímske zákony. S rozvojom kresťanstva sa však aj manželstvo stalo témou cirkevných otcov, cirkevných spisovateľov a teológov. Medzi prvých, ktorí rozvinuli teológiu manželstva patril sv. Augustín, filozof a teológ z prvých storočí kresťanstva. Stále viac sa v tej dobe zdôrazňoval duchovný a náboženský rozmer manželstva. Postupne sa preto stretávame s tým, že v materii manželstva sa stále viac angažuje aj samotná Cirkev. Najprv to bolo požehnanie biskupa, ktoré Cirkev vyžadovala pre platnosť manželstva po civilnom uzavretí manželstva pred rímskymi orgánmi a nakoniec bola Cirkvi odovzdaná nad materiou manželstva plná moc. Túto dlhú niť prerušila až reformácia 15. storočia, ktorá hlásala, že manželstvo je čisto ľudskou záležitosťou. Počas následných storočí sa v záležitostiach manželstva stále viac angažoval štát. V totalitných komunistických krajinách nakoniec to nakoniec dospelo až k tomu, že za jedinou legitímnu formu bolo uznané len manželstvo civilné.

V situácii dnešnej Európy sa manželstvo považuje za miešanú záležitosť, Cirkev i štát sa považujú za kompetentných v materii manželstva a na dobre manželstva a rodiny spolupracujú.

Spolu s prenikaním kresťanstva do európskej kultúry, manželstvo dostáva stále viac biblicko – teologický charakter. Vychádzajúc z biblickej správy Knihy Genезis sa poukazuje na človeka, muža a ženu, ako na Božie stvorenie. Z ich následného spojenia v manželstve vyplýva zároveň božský pôvod manželstva.

Manželstvo je teda súčasťou prirodzeného usporiadania sveta, ktoré bolo založené samotným Stvoriteľom. Jeho najvyšším poslaním je zrodenie a výchova potomstva. Boh, ktorý je jediným autorom zákona prírody, tak stvoril manželstvo spolu so stvorením človeka. Človek, ktorý vstupuje do manželstva preto naplňuje odveké Božie volanie, ktoré mu je vstúpené do srdca aby tak, možno aj neuvedomelo, naplnil Boží zákon. Boží zákon sa však dotýka nielen aktu uzavretia manželstva, ale má byť v manželstve napĺňaný počas celého jeho trvania. Vernosť Božiemu zákonu v manželstve znamená následne vernosť samotnému Bohu, ktorý je jeho Tvorcom.¹

Novosťou, ktorú do inštitúcie manželstva prinieslo kresťanstvo je fakt, že Ježiš Kristus ho spojil so svojim úkonom spásy. Akoby manželstvu vrátil jeho prvotnú dokonalosť a zároveň ho ustanovil za jeden zo znakov svojej prítomnosti v Cirkvi. Východná cirkev tento fakt vidí v samotnom úkone ustanovenia sviatosti manželstva. Stalo sa to počas neobyčajnej udalosti na svadbe v galilejskej Káne, kde Kristus premenil vodu na víno. Tento obraz je symbolický. Má manželom poukázať na nový charakter manželstva, ktorého prirodzenosť prostredníctvom viery dostáva novú dimenziu tak, ako voda premenená na víno dostáva novú, dokonalejšiu formu svojej existencie.²

Pojem Európskeho manželstva

Ako potom vyzerá typické Európske manželstvo? Čím je charakteristické? Pokúsme sa dať na túto otázku odpoveď.

Z Božieho posolstva vyplývajú aj všetky skutočnosti, ktoré sú s Európskym manželstvom spojené. Keď totiž uvažujeme nad pôvodom európskeho manželstva, nemôžeme nepoukázať na jeho základnú vlastnosť, ktorou je monogamia. Monogamia znamená zväzok dvoch osôb, muža a ženy. Jeho opakom je polygamia, kde vstupuje muž do manželského zväzku s viacerými ženami, alebo aj opačne, žena s viacerými mužmi, čo je polyandria. Pri tomto uvažovaní treba zdôrazniť, že monogamia je historicky považovaná na základ spoločenského života a siaha až k prvotným časom ľudskej civilizácie. To, že sa historicky stretávame aj s polygamiou, dokonca aj v biblickom posolstve, neznamena jej potvrdenie. Je považované za výnimku, ktorá mala zabrániť väčšiemu zlu. Šlo napríklad o také situácie v histórii vyvole-

¹ Katolícka cirkev dodnes učí o Božskom pôvode manželstva. Toto učenie je aj súčasťou jej práva. V kán. 776 § 1 CCEO výslovene uvádza, že manželská zmluva je ustanovená Stvoriteľom a je vybavená jeho zákonmi.

² O tom pojenáva kódexové právo v CIC kán. 1055 § 1 a CCEO v kán. 776 § 2. Z učenia týchto kánonov vyplýva, že Katolícka cirkev platné manželstvo medzi pokrstenými automaticky považuje aj za sviatostné, čiže za také, ktoré je súčasťou duchovného života kresťana.

ného národa, v ktorých mnohí muži zostávali mŕtvi vo vojnách a tak vznikla početná prevaha žien, ktoré však nemali šancu na vydaj. Status ženy však v biblických časoch závisel na jej otcovi, bratovi a predovšetkým manželovi. Ženy, ktoré zostávali samé boli pri zabezpečovaní svojich životných záujmov odkázané na nedôstojné nevoľníctvo, alebo dokonca na prostitúciu. Z toho dôvodu preto bola dovolená v určitých časoch Starého zákona polygamia. Nikdy však v posolstve Písma nebola považovaná za normálny stav. Práve naopak, už v obraze stvorenia muža a ženy je vyjadrený prvotný Boží plán manželstva ako zväzku jedného muža a ženy. Aj vtedy, keď bola polygamia dočasne dovolená boli v platnosti biblické slová: „Preto opustí muž svojho otca a svoju matku, pripúta sa k svojej žene a stanú sa jedným telom“ (1Moj. 2,24). Toto potvrdzuje v svojom učení aj Ježiš Kristus a rozvíja aj svätý Pavol. Keďže našu civilizáciu a teda aj manželstvo považujeme za dedičstvo židovsko helénskej kultúry, spomeňme ešte, že už v starom Grécku bolo manželstvo ako zväzok jedného muža a jednej ženy chránené právom. Deti, pochádzajúce z nemanželských zväzkov a nemanželské sexuálne partnerky mužov boli pozbavené privilégií, ktoré boli priznávané zákonným manželkám a deťom. Podobne to bolo aj v starovekom Ríme. Rímske manželstvo a rodina sa tešili veľkej priazni celej spoločnosti a boli veľmi podporované. Monogamia bola prijímaná v celej histórii ľudstva ako normálna situácia pre manželstvo všetkými národmi.³

Pre Európsku kultúru je typická dobrovoľnosť pri uzatváraní manželstva. Tí, ktorí hodlajú uzavrieť manželstvo musia byť pri svojom rozhodnutí úplne slobodní pred akýmkoľvek fyzickým, ale aj psychologickým nátlakom. Tento faktor je považovaný za taký dôležitý, že v prípade čo len náznaku donucovania je ohrozená samotná platnosť manželstva.

V Európskej kultúre je manželstvo inštitucionalizovaným zväzkom, ktorý sa riadi právom. Je heterosexuálnym zväzkom, čiže zväzkom muža a ženy. Z toho dôvodu je pre tradičné Európske manželstvo neprípustný legítimný zväzok dvoch osôb rovnakého pohlavia. Akákoľvek forma polygamie alebo polyandrie je neprípustná.

Pre Európske manželstvo je typická aj jeho trvácnosť. Manželia, ktorí do manželstva vstupujú v ňom majú zotrvať až do smrti. V katolíckych krajinách sa platne uzavreté manželstvo považuje za nerozlučiteľné ľudskou autoritou. V pravoslávnych a protestantských cirkvách sa manželstvo nepovažuje za nerozlučiteľné, pričom sa odvolávajú na slová Matúšovho Evanjelia, kde Kristus hovorí: „*A hovorím vám: Každý, kto prepustí svoju man-*

³ Szymański, A.: *Przymioty i dobra małżeństwa z uwzględnieniem orzecznictwa sądu duchownego w Opolu jako trybunалу I instancji dla diecezji Opolskiej i Gliwickiej w latach 1994 – 2004*. In: *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa*. Wydawnictwo KUL, Lublin: 2011.

želku pre iné ako pre smilstvo a vezme si inú, cudzoloží“ (Mt 19,9). Nekatolícke cirkvi sa odvolávajú na tento text ako na výnimku nerozlučiteľnosti manželstva a pravoslávne cirkvi sa na tento text odvolávajú pri zdôvodnení rozvodu, ako právnej inštitúcie svojej cirkvi. Szymański vysvetľuje tento text analýzou J. Bonsirvena z r. 1948. Tento učenec sa opiera o rabínsku literatúru a slová z Matúšovho evanjelia analyzuje z gramaticko – filologického uhla. Následne poukazuje na to, že grécky termín *porneia* ktorým je smilstvo u Matúša v originálnom gréckom texte, fakticky znamená prostitúciu, alebo tiež zdanlivé, alebo neplatné manželstvo. Podľa Bonsirvena skutočný význam Matúšovho textu je: Každý, kto prepustí svoju manželku okrem prípadu neplatného manželstva a vezme si inú, cudzoloží. Prastará tradícia Západu sa stotožňuje s týmto vysvetlením Matúšovho evanjelia a oň opiera svoje učenie o nerozlučiteľnosti manželstva.⁴

Poslaním Európskeho manželstva je vzájomné spoločenstvo manželov, z ktorého pochádza rodina. Manželia sú na základe tohto princípu povinní žiť spolu a spoločne vychovávať svoje deti. Manželia sú si povinní nekonať nič, čo by mohlo byť proti záujmom manželského partnera. Veľkým znakom európskeho manželstva je rovnocennosť muža a ženy v manželstve. Muž a žena sú si navzájom rovní a rovnakým dielom zodpovední za osud svojho manželstva a rodiny.

Kríza manželstva v súčasnej Európe

O človekovi, ktorý uzatvára manželstvo sa v našej kultúre predpokladá, že ak sa nachádza v svojom prirodzenom vývoji, nie je pre neho ťažké vedieť si inštitúciu manželstva reálne predstaviť a zároveň ju rešpektovať, čiže človek si vie predstaviť práva aj povinnosti, ktoré z uzavretia manželstva vyplývajú, ale vie si predstaviť aj nebezpečenstvá, ktoré môžu nepriaznivo narušiť manželský život. V situáciách, ktoré priamo ohrozujú existenciu manželstva vie potom takýto človek aj správne reagovať pri ich riešení, vie byť veľkodušný a vie ak treba aj odpúšťať previnenia, ktoré z každodenného spolužitia a slabosti človeka nutne vyplývajú.

Vstup do manželstva teda znamená v kultúre Európy zároveň aj začiatok nového životného štýlu. Prevzatie zodpovednosti nielen za svoj osud, ale aj za osud toho druhého. Prijatie nielen manželského partnera, ale aj celej jeho rodiny.

Pre súčasnú európsku spoločnosť je však typický zánik hodnôt, ktoré budovala počas stáročí. Snáď najviditeľnejšie je to v oblasti vzťahu muža

⁴ Porov. SZYMAŃSKI, A.: *Przymioty i dobra małżeństwa z uwzględnieniem orzecznictwa sadu duchownego w Opolu jako trybunału I instancji dla diecezji Opolskiej i Gliwickiej w latach 1994 – 2004*. In: *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa*. Wydawnictwo KUL, Lublin: 2011, s. 223 – 224.

a ženy, manželstva a rodiny. Kým v tradičnej európskej kultúre bol tieto relácie jasne zadefinované a spoločnosťou chránené v inštitúcii manželstva, dnes prestávajú mať jednoznačný obraz. Tradičné manželstvo sa už dnes neponúka ako jediný model legitímneho spolužitia muža a ženy. Spoločnosťou je čím ďalej tým viac akceptované nezáväzné spolužitie obidvoch pohlaví bez akýchkoľvek právnych väzieb, na druhej strane homosexuálne skupiny zápasia o možnosť uzatvárať manželstvo medzi osobami rovnakého pohlavia. Aký to bude mať dopad pre život spoločnosti ukáže len budúcnosť. V každom prípade však zdravý ľudský rozum hovorí, že to čo je neprirodzené, nemôže byť pre spoločenský život nikdy prínosom. V samotnom manželstve sa hovorí o partnerskom vzťahu manželov, pričom sa neberú do úvahy prirodzené dispozície muža a ženy. Do podvedomia spoločnosti sa snažia vstúpiť nové ideológie, ktoré spochybňujú samotnú pohlavnosť človeka, čiže jeho mužskosť alebo ženskosť.

Zdá sa, akoby tradičný model rodiny, v ktorom dominantnú úlohu plnil muž, ako jej hlava, postupne zanikal. Zaniká tiež tradičné delenie povinností muža a ženy v rodine, ktoré rešpektuje ich prirodzené predispozície. Rola muža a ženy ako keby sa vzájomne prekrývali. V tomto procese rastie úloha ženy a matky. Biologické a psychologické vlastnosti muža sú zanedbávané, čo vedie k jeho frustrácii a pocitu poníženia. Muž akoby prestával byť mužom. Stráca sa u neho prirodzený pocit zodpovednosti za osud jeho rodiny. Na druhej strane žena v tomto chaose musí plniť úlohy, ktoré sú pre ňu neprirodzené. V praxi to prináša ustavičný pocit únavy, pocitu nedocenenia a tak isto osobnú frustráciu obidvoch manželov. Toto často vedie ku krízam, z ktorých sa hľadá únik v inštitúcii rozvodu. Nakoniec sa však často zisťuje, že ani rozvod nebol najšťastnejším riešením, čo prináša človekovi len ďalšiu frustráciu a pocit bezvýchodiskovosti života. Človek akoby si neuvedomoval, že jedinou alternatívou je byť v manželstve tým, čím skutočne je. Muž mužom a otcom a žena ženou a matkou.

Človek je bytosť obdarená rozumom a citom. Má vrodenuú schopnosť svoje životné rozhodnutia vykonávať v harmonickej spolupráci všetkých prirodzených daností, čo mu umožňuje kriticky hodnotiť obsah svojho poznania a dosahovať vyváženosť a adekvátnosť svojich životných rozhodnutí. Keď to aplikujeme na manželstvo, súčasný človek akoby tieto vlastnosti stratil. Často nielenže nepozná práva a povinnosti týkajúce sa manželstva, ale aj keď ich pozná, akoby nebol schopný ich plniť. Keď v takejto osobnostnej pozícii vstúpi do manželstva, správa sa ako zaskočený. V situáciách, v ktorých už zodpovedá nielen za seba, ale aj za iného človeka sa na prvý pohľad správa nezodpovedne, problém je však v tom, že on si to ani neuvedomuje. Manželská kríza je prirodzenou súčasťou manželstva, ktorú je potrebné normálnym spôsobom riešiť. Súčasný človek, tak ako ho modelu-

jeme, však krízu vníma ako čosi tragické, ako čosi, čo spôsobuje zánik manželskej lásky a často aj samotného manželstva. Problémom je aj to, že takto „disponovaný“ človek následne v manželstve prežíva nielen jednu, občasnú krízu, ale kritické momenty v manželstve prichádzajú jedna za druhou a frustrácia, ktorá ich doprevádza ich počet len namnožuje.

Keď sa takto na súčasného človeka pozeráme, tak jeho problém vidíme v tom, že sa u neho nejedná len o nejakú akcidentálnu nevedomosť o podstatných právach a povinnostiach v manželstve, ale o vážny nedostatok týkajúci sa povahy a významu týchto práv a povinností. Človek má absenciu základných schopností vykonať sám svoje vlastné ľudské rozhodnutie, ktoré by bolo adekvátne situácii, ktorou je manželstvo. Je to psychický stav človeka, ktorý sa sám nevie uvedomele rozhodnúť, nemá ten psychický komfort, aby sám o sebe rozhodol na celý život, je neschopný vykonať slobodné rozhodnutie, keďže nie je schopný poznať obsah a predmet inštitúcie, ktorou je manželstvo.

Problémom súčasného človeka je aj jeho psychologická, duševná a duchovná nepripravenosť žiť v manželstve. Je to spojené s učitým paradoxom. Súčasný človek využíva veľký prístup k vzdelaniu a aj ho dosahuje na všetkých stupňoch. Na druhej strane sa však vo vzťahu k manželstvu javí ako zaskočený. Správa sa bezradne a nevie zvládať situácie, ktoré sú bežného charakteru. Pozná svoje práva a povinnosti ktoré z uzavretia manželstva vznikajú, ale nevie ich plniť. Jeho neschopnosť v tejto oblasti sa dotýka buď intelektu, čiže chýba mu schopnosť správne ohodnotiť situáciu po stránke poznávacej, alebo mu chýba samotná vôľa manželské problémy riešiť a preto ani nie je schopný manželské záväzky prijať. Na vine je viacero faktorov. Možno spomenúť súčasné spoločenské konvencie, ktoré sa k inštitútu manželstva nesprávajú zhovievavo, ale tiež častou nepripravenosťou manželských párov vziať na seba povinnosti, ktoré pre nich uzavretím manželstva začínajú. Vyplýva to predovšetkým z neschopnosti súčasného človeka správať sa v manželstve empaticky. Mladá generácia je vychovávaná skôr k prijímaniu životných hodnôt, ako k schopnosti ich darovať, najmä ak to vyžaduje aj osobné obete.

Ešte horšie je to, ak je človek, ktorý uzatvára manželstvo, v moci niektorého z civilizačných návykových neuhov. Alkoholizmus, narkománia alebo patologické hráčstvo sú veľmi negatívne vklady do manželstva.

Nakoniec tento chaos ohrozuje aj samotnú výchovu detí, u ktorých následne zaznamenávame psychickú nezrelosť a neochotu až neschopnosť žiť vo vlastnom manželstve. Rozvod manželstva sa už u mladej generácie vníma ako čosi normálne. Nie je potom na prvý pohľad žiadnou tragédiou, riešiť svoju vlastnú situáciu definitívnym rozchodom. Deťom často chýbajú pozitívne vzory vlastných rodičov, preto následne napodobňujú

svojich spolužiakov, kamarátov, alebo nereálnych romantických hrdinov z filmov alebo počítačových hier. Otec a matka zabúdajú na to, že ich vlastné deti potrebujú aj ako morálne autority. Manželstvo a rodina prestávajú mať systém. Je zaujímavé, že potreba systému a poriadku sa pociťuje v celej škále spoločenského života, v hospodárstve, zamestnaní, školstve, v každej oblasti ľudského života. V oblasti manželstva a rodiny však ako keby sme prestávali veriť potrebe systému, ktorým by sa mali riadiť. Celý tento trend je obrazom krízy európskeho manželstva a rodiny, ktoré sa vyvinuli ako jedinečný a teplý domov. Ak človek prežije svoj život v prostredí milujúcich sa rodičov a súrodencov, dostáva základ na celý život a aj pre svoje vlastné manželstvo a rodinu.⁵

Zdá sa, že súčasný európsky človek stratil v oblasti manželstva základnú orientáciu. V jeho predstavách je stáročiami prirodzene vykonštitovaná inštitúcia manželstva prinajmenšom zdeformovaná. On tak isto ako všetky generácie pred ním svojou prirodzenosťou túži po sexuálnom spoluzití, zdá sa však, že zabudol na to, že spoločný život muža a ženy nie je len o tom. Akoby si nevedel vychutnať fakt, že krása tohto spoluzitia spočíva aj v celej škále rozličných situácií, v ktorých sa rozdielnosť pohlavia prejavuje v svojej neopakovateľnej rozmanitosti. Tak ako každá generácia aj on prežíva v manželstve kritické situácie, správa sa však takým spôsobom, akoby nevedel v týchto situáciách obstať.

Problémom v tejto oblasti je však dnes nedostatok pozitívnych vzorov, ktoré by človekovi v prvých desaťročiach jeho života pomohli spoznať obraz pozitívneho manželstva. Európsky človek sa nemusel manželstvu učiť, ani sa naň špeciálne pripravovať. On ho totiž už predbežne prežíval v skúsenosti manželstva vlastných rodičov, s ktorými prežil život až do uzavretia vlastného manželstva. Táto skúsenosť bola ešte v nedávnej minulosti základným prvkom pri príprave mladej generácie na vlastné manželstvo.

Východisko?

Túto neutešenú situáciu rodiny a manželstva treba riešiť. Toto si uvedomujú aj tí, ktorí majú v rukách politickú moc. Často počujeme bedákanie nad neutešenou situáciou manželstiev a rodín, ale aj nad demografickou krízou v Európe. Rodí sa čím ďalej, tým menej detí. Je ohrozená samotná budúcnosť tradičných národov Európy, radikálne sa mení jej tvár. V Európe sa čím ďalej tým viac hlásia o práva prisťahovalci z iných kontinentov a dnes aj ich potomkovia. Tým však Európa v svojej pôvodnej podobe zaniká. Za niekoľko desaťročí sa úplne zmení tvár a podoba niektorých krajín, pretože

⁵ Porov. Makowska J.: *Wielospektowość spraw rodziny i małżeństwa*. In: Syryjczyk J.: *Duszpasterstwo w świetle nowego kodeksu prawa kanonicznego*: Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, s. 227-228.

zaniká pôvodné majoritné obyvateľstvo. Podobná situácia je aj u nás na Slovensku. Vyše štyridsaťpercentná rozvodovosť, málopočetné rodiny. Je obava, že v krátkej budúcnosti zanikne samotný dôchodkový systém, pretože doň nebude mať kto prispievať. Jedinou možnosťou, ako zvrátiť tento stav a tým aj nepriaznivý vývoj je vrátiť sa k hodnotám Európskeho manželstva a rodiny. Kým v minulosti sa človek na manželský životný štýl nejako osobitne nepripravoval, pretože ho videl a učil od svojich rodičov, starých rodičov, príbuzných, susedov, dnes je už jasné, že súčasný človek sa musí na manželstvo osobitne pripravovať. Je bezprecedentné, že táto situácia sa konštatuje všeobecne, avšak pre jej zvrátenie sa v podstate nič nerobí. Politické spoločenstvo sa totiž okrem samotného aktu uzatvárania manželstva na špeciálnej príprave mladých párov nepodieľa. Sociálna situácia mladých manželstiev je taká, že sa boja mať viac detí. Neexistuje faktická ekonomická motivácia zo strany štátu a pravdepodobne sa to nezmení ani v krátkej budúcnosti, ktorá by pomohla najmä mladým manželom a rodinám. Je zaujímavé, že ak treba, tak sa dokážu pozaháňať peniaze na všetko, pre manželstvo a rodinu však nedokážeme ušetriť, pričom práve zlá sociálna situácia mladých rodín je častou príčinou rozvodov. Mladí mnoho krát potom hľadajú svoju budúcnosť mimo vlastnej krajiny a svojej vlasti.

Zdá sa, že v oblasti ochrany manželstva dnes zostáva zodpovednosť na Cirkvi. Určite nemôže zásadným spôsobom sociálnu situáciu, môže však byť viac počuť jej apel na politické špičky, aby sa aj v tejto oblasti viac angažovali. Okrem toho sa vyžaduje, aby sa viac angažovala v príprave na manželstvo. Už sme si uviedli vyššie, že najčastejšou príčinou zániku manželského spolužitia je absencia poznania o manželstve u mladých, ktorí do manželstva vstupujú. Dnes sa preto čím ďalej tým viac javí potrebné organizovať predmanželské školy, ktoré by mladým ľuďom podali pravdivý obraz manželstva. Hovoríme o pravdivom modeli manželstva, čiže tieto školy musia mať schopných prednášajúcich, odborníkov nielen z oblasti teológie, ale aj sociológie, psychológie, ľudí, ktorí sami žijú v úspešnom manželstve a sú schopní presvedčiť a pútavo snúbencov oboznámiť so situáciami, ktoré ich v manželstve očakávajú, poukážu na pozitíva, ale aj riziká, ktoré zo spolužitia v manželstve môžu vyplynúť. Nejedná sa teda o neformálne stretnutia, ktoré sú dodnes doménou niektorých farárov, ale o vážne konferencie, ktoré prednášajúcich priamo zainteresujú do zodpovednosti za budúci manželský život snúbeneckých párov, ktoré pripravujú na manželstvo.

Pápež Ján Pavol II. však o príprave na manželstve skôr hovorí ako o ustavičnom procese. Človek má byť na manželstvo pripravovaný už od útleho detstva, cez vek dospievania až do bezprostredného prijatia manželstva.⁶ Toto je pre Cirkev skutočnou výzvou. Dnes sa vo farnostiach môžeme už len

⁶ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*.

nostalgicky opierať o tradičný model pastorácie, v ktorom bol farár šéfom a ostatní ho poslúchali. Súčasný človek je vzdelaný, ustavične informovaný cez masmédiá a možno často krát je na úrovni poznania na tom lepšie, ako sám farár. Ak Cirkev, ktorú farár konkrétne vo farnosti predstavuje, má mať skutočný vplyv na dianie v manželstvách a rodinách, potom farár musí veriacim slúžiť v pravde a získať ich dôveru. Až potom môže vstupovať do ich problémov a pomôcť im riešiť problémy v ich manželstvách, alebo vo výchove detí.

Záver

Európa s prijatím kresťanstva prijala aj kresťanský model manželstva. Manželstvo a rodina sa stali v Európe základom jej života a pre každú generáciu aj jej budúcnosťou. Dodnes je tento model manželstva legitímne chránený vo všetkých európskych krajinách, aj napriek excesom, ktoré prináša nová liberálna ideológia. Nie je nezaujímavé, že podstatné hodnoty katolíckeho manželstva si uchováva aj civilný model manželstva. S našim zákonom o rodine č.36/2005 sa môže stotožniť každý katolík, samozrejme, ak vynecháme inštitúciu rozvodu. Totižto bez hodnôt, ktoré do manželstva priniesla helénska civilizácia ovievaná kresťanským učením sa v Európe o manželstve dá hovoriť len veľmi ťažko.

V závere preto možno konštatovať, že aj napriek „novým trendom“ v oblasti pohľadu na manželstvo a rodinu v Európe, je európsky model manželstva, tak ako sa vykryštalizoval za uplynulé tisícročia, nenahradiateľný. Európa bude aj naďalej musieť žiť a život to je predovšetkým nové generácie, ktoré budú prichádzať v nových manželstvách a rodinách. Manželstvo a rodina sa však bez pravidiel nezaobíde, ak chce existovať a prinášať ovocie spokojného a perspektívneho spolužitia. Problém skôr spočíva v otázke, či vôbec bude schopný Európan v manželstve žiť, ak trend, ktorý je už započatý, bude pokračovať ďalej.

Bibliografia

- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1996.
- CODEX IURIS CANONICI, AUCTORITATE IOANIS PULI PP. II PROMULGATUS. Kódex kánonického práva, Latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, Bratislava 1996. ISBN 80-7162-061-0
- KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVÍ, CODEX CANONUM ECCLESiarum ORIENTALIUM. Lublin: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s fakultou práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II., Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2002. ISBN 978-83-7548-090-0
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*
- SZYMAŃSKI, A.: *Przymioty i dobra małżeństwa z uwzględnieniem orzecznictwa sadu duchownego w Opolu jako trybunału I instancji dla diecezji Opolskiej i Gliwickiej w latach 1994 – 2004*. In: *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa*. Wydawnictwo KUL, Lublin: 2011. ISBN 978 – 83 – 7702 – 282 – 5
- MAKOWSKA J.: *Wieloaspektowość spraw rodziny i małżeństwa*. In: Syryjczyk J.: *Duszpasterstwo w świetle nowego kodeksu prawa kanonicznego: Akademia Teologii Katolickiej*, Warszawa 1985

Spoločenské zmeny a poslanie rodiny v kontexte budúcnosti, resp. rýchlomeniacej sa súčasnosti

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Úvod

Rodina, ako najstaršia spoločenská skupina či spoločenstvo, je najtesnejšie prepojená najrozličnejšími vzťahmi, funkciami a činnosťami zabezpečujúcimi potreby svojich členov aj potreby spoločnosti ako celku. Rodina sa adaptuje na najrozmanitejšie spoločenské zmeny a vývojové štádia a udržuje život človeka vo všetkých sférach. V najširšom poňatí môžeme rodinu chápať ako biologický-sexuálny (muž a žena) a generačný (starí rodičia, rodičia, deti) priesečník vzťahov jej členov s najrôznejšími komponentmi blízkeho, vzdialeného, prírodného a hlavne spoločenského prostredia

Pohľad na akýkoľvek predmet je v prvom rade podmienený situáciou, v ktorej sa nachádza pozorujúci subjekt, čo v plnom rozsahu platí aj pre reflexiu tak významného fenoménu ako je rodina. Z toho vyplýva, že veľmi vážnou súčasťou rozmyšľania o rodine je rozmyšľanie o situácii, v ktorej sa človek nachádza ako pozorujúci subjekt, teda aj ako člen rodiny a spoločenstva. Skúmanie filozofických a teologických súvislostí rodiny ukazuje, že predmetná problematika je spojená s otvárajúcou sa budúcnosťou, nakoľko „*k atributívnym dimenziám človeka patrí jeho schopnosť neustále sprítomňovať vlastnú minulosť a aj na tomto základe konštruovať projekty svojej budúcnosti.*“¹ V predložennom príspevku nebudeme podrobne analyzovať situáciu pozorujúceho subjektu, ktorý je účastníkom zmien a nebudeme analyzovať príčiny súčasného postavenia rodiny, ale vyjdúc z dostupných skúmaní upriamime pozornosť na zmeny v rodine a na budúcnosť rodiny v súvislosti s poslaním a zmyslom rodiny *pro futuro*, pričom výchova v pôvodnom zmysle sa ukazuje ako najpodstatnejšie poslanie rodiny

¹ MIHINA, F.: *Kríza „konca storočia“ alebo philosophiae pro futuro? In: Filozofia výchovy a problém vyučovania filozofie*. Bratislava : Slovenské filozofické združenie, 1998, s. 24.

Sociálne zmeny a rodina

Spoločenské pomery po skončení druhej svetovej vojny charakterizovala konjunktúra rodinného života, nebývalý vzrast natality, hospodársky rast a s ním spojené zvyšovanie životnej úrovne širokých vrstiev obyvateľstva, osobitne v USA a v krajinách západnej a severnej Európy. Stredná a východná Európa bola ovplyvňovaná fenoménom totalitného socializmu. Kresťanstvo a duchovnosť v rodinách boli potláčané a funkcie v rodine boli ideologizované. V rodine západnej aj východnej spoločnosti sa objavili javy s reálnou možnosťou „*novej rodiny v novom rodinnom dome*“ a nový pojem „*nukleárna rodina*“ sa začína chápať ako označenie štandardného spôsobu rodinného života v modernej spoločnosti.²

V rýchlomeniacom sa svete sa menia niektoré charakteristiky inštitútu rodiny. Slovenská rodina v dôsledku transformačných zmien sa značne vzdialila tradičnému modelu. Žena v priebehu 20. storočia získala značnú osobnú, ekonomickú a spoločenskú samostatnosť a zmenilo sa aj postavenie muža. Ekonomický tlak na rodinu si čoraz častejšie vyžaduje ekonomickú aktivitu obidvoch partnerov mimo rodiny a prirodzenú starostlivosť o deti vytláča na okraj, resp. ju zveruje iným subjektom. Skúsenosť však ukazuje, že výkon prirodzených funkcií rodiny nie je uspokojivo nahraditeľný voľajakým iným subjektom. Všetky pokusy totalitných režimov prevziať niektoré prirodzené funkcie rodiny mali veľmi negatívne dôsledky na výchovu detí, na stabilitu rodiny a na percepciu základných morálnych princípov. O. Matoušek charakterizuje súčasnú rodinu ako rodinu zamestnanej ženy, nakoľko zamestnanie ženy je zatiaľ pre väčšinu rodín ekonomickou nutnosťou. Máloktorá rodina by dnes vystačila s jedným platom³ a tak žena je preťažená súbežnými požiadavkami zamestnania a domácnosti. Sociologické prieskumy ukazujú, že žena v rodine je častejšie nespokojná a častejšie dáva podnet k rozvodu. Muž je v zamestnaní viac angažovaný ako žena, má väčšiu zodpovednosť, má v priemere viac podriadených, je za svoju prácu lepšie platený, je v nej spokojnejší a od ženy očakáva, že bude chápať jeho pracovné nasadenie a bude ho v ňom podporovať. Žena od muža očakáva okrem pomoci v domácnosti a materiálneho zaistenia rodiny aj citový

² Porov. MOŽNÝ, I.: *Sociologia rodiny*. Praha 2002, s. 44.

³ Popri viditeľnej chudobe, kde bezdomovci predstavujú vrchol ľadovca, jestvuje aj skrytá chudoba, ktorá uniká pozornosti spoločnosti, nakoľko sa neobjavuje v oficiálnych štatistikách. Ide o chudobných, ktorí neuplatňujú nárok na sociálnu pomoc a sociálne služby. Skrytá chudoba existuje v dôsledku neznalosti a neschopnosti chudobných uplatniť svoje právo, ale aj v dôsledku obáv chudobných zo spoločenskej stigmatizácie, z ich hrdosti, alebo z ich nezáujmu o pomoc majoritnej populácie. Navyše systém dávok sociálnej pomoci zvyčajne jedinca či domácnosť podrží nad hranicou sociálneho minima, ale neodstráni chudobu. Porov. MAREŠ, P.: *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha 1999, s.58-59.

súlada a vzťahové porozumenie. Muži aj ženy neočakávajú, že by sa žena mala výraznejšie či rovnako ako muž angažovať v mimorodinnej sfére – v zamestnaní a v politike. Napriek tomu, že sa niektoré ženy úspešne venujú podnikaniu a verejnej činnosti, nie je ich veľa a očakávania mužov zostávajú tradičné, konzervatívne.⁴

Sociológ I. Možný ponúka prehľad zmien, ktoré zasiahli rodinu v druhej polovici 20. storočia, a ktoré viedli k súčasným problémom.⁵

1. Pokles viacgeneračného spolužitia spôsobil diskontinuitu generácií a zmenu v štruktúre rodiny. Zmeny sa týkajú veľkosti rodín. Veľké a viacpočetné rodiny sú ojedinelé, čo spôsobuje dlhodobý pokles pôrodnosti. Zvyšovanie veku matiek pri pôrode.
2. Zmeny v sexuálnom správaní. Tradičná rodina mala monopol na legitímne plodenie a socializáciu detí, ktorý sa držal pomerne dlho. Moderné technológie pomocou rôznych druhov antikoncepcie umožnili oddelenie plodenia detí od sexu. Zvyšuje sa vek rodičov, keď sa stávajú rodičmi a počet detí narodených detí mimo manželstva rastie.
3. Liberalizácia a legalizácia partnerského spolužitia spôsobuje pokles sobášnosti. V tradičnej rodine mali veľký vplyv pri výbere partnera rodičia, cirkev a komunita. Dnes dochádza k erózii tohto vplyvu a jedinec sám rozhoduje o výbere svojho budúceho partnera, ako aj o forme, ako bude tento vzťah prežívať.
4. Sekularizácia spôsobuje obmedzenie vplyvu cirkví na rodinu a presadzovanie svetského spôsobu života a ateistických názorov. Manželstvo dvoch ľudí v tradičnom systéme sa najmä vplyvom kresťanského učenia cirkví dalo zrušiť len vo výnimočných prípadoch. V súčasnosti sa manželstvo vníma ako občianska, ktoroukoľvek stranou vypovedateľná zmluva. Spôsobuje to rozvodovú explóziu v rôznej miere a rozsahu.
5. Rodina prichádza vďaka rozvoju rôznych špecifických inštitúcií o množstvo svojich tradičných funkcií a priestor vplyvu. Najmä škola prevzala od rodiny úlohu a veľký podiel vo vzdelávaní a výchove detí. Tiež masmédiá zrušili monopol rodiny na socializáciu detí a mládeže. Výrazne formujú ich názory a postoje k hodnotám a správne životnému štýlu.
6. Rola ženy sa zmenila tým, že je zamestnaná a chce v živote dosiahnuť pracovný úspech, na materstvo jej preto veľa času nezostáva.

⁴ Porov. MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha 1997, s. 35.

⁵ Porov. MOŽNÝ, I.: *Společnost a rodina*. Praha 2008, s. 20 – 23. Cf. POTOČÁROVÁ, M., BARANYAI, L.: *Rodina a výchova*. In: KUDLÁČOVÁ, B., RAJSKÝ, A. (eds.): *Európske pedagogické myslenie od moderny po súčasnosť*. Trnava 2012, s. 143.

Celoživotné materstvo ženy sa mení na krátku epizódu v jej živote. Konzekvenciou vzdelanosti, kvalifikovanosti, ale aj finančnej situácie a zabezpečenia rodiny je, že sa ženy zamestnávajú rovnako ako muži. Dvojkarierové manželstvá sú časté a sú prirodzeným dôsledkom tohto trendu.

Zmeny, ktoré zasiahli rodinu, vytvorili situáciu, v ktorej zlyhávajú doteraz úspešné riešenia problémov, čo je spojené s prelínaním bezmocnosti a otváraním nových možností. Profesorka M. Potočárová predstavuje tri najmarkantnejšie príčiny problémov a ťažkostí v súčasnej rodine:

1. zmeny v osobnostnej výbave postmoderného človeka; osobnostné zmeny manželov, rodičov a ostatných osôb, ktoré vytvárajú rodinu,
2. celospoločenské zmeny,
3. zmeny v charaktere samotnej inštitúcie rodiny, v chápaní manželstva, úlohy partnerstva a rodičovstva.

Zmeny v živote rodiny spôsobili zmenu usporiadania manželských vzťahov:

1. od hierarchického k egalitnému vzťahu medzi partnermi.
2. od vzťahu normatívneho definovania rolí ku vzťahu rešpektujúcemu individualitu partnerov a individuálnych rolí.
3. dôraz sa kladie skôr na zisky z manželstva, na branie zo vzťahu viac ako na darovanie, dávanie, sebadarovanie sa jedného druhému.⁶

Zmeny v rodine a v chápaní manželstva však nie sú len záležitosťou súčasnosti, ale naopak, tieto zmeny sprevádzajú ľudstvo kontinuálne celými dejinami. Otázkou však zostáva ich kvalita, teda či zmeny sú dobré alebo zlé. Keď Aristoteles kritizoval Platónove totalitné reformy rodinného života, tak za centrálnu otázku si kládol, či Platónove návrhy boli dobré alebo zlé pre *polis*, teda pre spoločnosť, nakoľko človek môže svoj život žiť iba v spoločenstve a spoločnosti, teda s druhými. Podľa Aristotela rôznorodosť v rodine je podmienená zabezpečením základných potrieb pre život, reprodukciu a výchovu detí. Rodina, v ktorej vzťahy sú určované láskou⁷, nedokáže uspokojivo zabezpečiť elementárne potreby, a preto sa spája do *kóme* (dedina, rodové spoločenstvo, mestská štvrť) a viacero *kómai* sa prirodzene zlučuje do *polis*, ktoré je dovŕšeným a dokonalým spoločenstvom a z hľadiska potrieb takmer úplne sebestačným.⁸ Spájanie má za cieľ prežitie, a nie zisky.

⁶ POTOČÁROVÁ, M., BARANYAI, L.: *Rodina a výchova*. In: KUDLÁČOVÁ, B., RAJSKÝ, A. (eds.): *Európske pedagogické myslenie od moderny po súčasnosť*. Trnava 2012, s. 147 – 148.

⁷ Porov. ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava 2009, I. 12 – 13.

⁸ Porov. ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava 2009, 1252b27.

Zmeny v chápaní manželstva spôsobili aj kresťanstvo a to tým, že položilo dôraz na mravne čistý život, slobodu a zodpovednosť. V Liste Diognetovi z 2. storočia čítame: „Kresťania sa nelíšia od iných ľudí ani miestom bývania, ani jazykom, ani oblečením. Prijímajú všetky povinnosti ako občania a znášajú všetky ťažkosti ako cudzinci. Každá cudzia zem je im vlasťou a každá vlasť je im cudzou. Ženia sa ako ostatní a plodia deti, ale nemluvňatá neodhadzujú. Stôl majú spoločný, ale lôžko nie... Vydané zákony poslúchajú, a svojím životom prevyšujú zákony... Jedným slovom: čím je duša v tele, tým sú kresťania vo svete.“⁹

Ak sme dnes svedkami zmien v otázke rodiny a manželstva, tak tieto zmeny musíme vyhodnotiť presne ako voľakedy to urobil Aristoteles, teda z hľadiska celku. Najproblematickejší sa javí tretí dôsledok zmien: dôraz sa kladie skôr na zisky z manželstva, na branie zo vzťahu viac ako na darovanie, dávanie, sebadarovanie sa jedného druhému. Je paradoxné, že nechota deliť sa a udržať zisk iba pre seba vedie zainteresovaného k ohrozeniu chudobou, nakoľko sa stráca synergický efekt. Odlišné štruktúry rodiny a domácnosti sú spojené s odlišnými sociálno-ekonomickými výsledkami. Riziko chudoby je vyššie medzi tzv. iba spolubývajúcimi ako medzi zosobášenými dvojicami; taktiež rozvod a oddelené spolužitie sú spojené s posunom k chudobe. Táto situácia je riziková osobitne pre ženy, alebo rodiny s jedným rodičom. Dokonca kto pracuje, má vyššiu mieru chudoby ako domácnosti s dvoma rodičmi, kde je zamestnaný len jeden rodič. Mladí ľudia ak, ak bývajú s rodičmi, čelia podstatne nižšiemu riziku chudoby, ale aj deti v rodinách s jedným rodičom čelia zvýšenému riziku chudoby.¹⁰ Sobášom dochádza k spájaniu dvoch rodinných tradícií. Dieťa sa správa podľa rodičovského vzoru, napodobňuje rodiča rovnakého pohlavia – syn otca, dcéra matku. Proces identifikácie s rodičom však prebieha jednoduchšie len tam, kde sa dieťa s rodičovským vzorom mohlo a chcelo stotožniť. Rodič je nielen bytosť milujúca, ale je aj autoritou a dieťa je na ňom závislé veľmi dlho, preto rodič nutne vzbudzuje dvojznačné city. Skoro nikdy sa s rodičom nestotožní slepo, skoro každý s rodičom vedie dialóg. Nepriateľnosť rodičovského vzoru predstavuje pre dieťa vážny psychologický, výchovný a sociálny hendikep.¹¹ Práve k tomuto problému sa viaže vystúpenie personalistov v 20. storočí, ktorých ústrednou témou je persona uskutocňujúca sa v *communio personarum*. Pre subjekt je nevyhnutné „pro futuro“ reflektovať základnú požiadavku lásky, byť „spolu s inými“, konať „spolu s inými“ a tak vytvárať spoločenstvo osôb, od čoho závisí uskutočňovanie a završovanie bytia subjektu.

⁹ List Diognetovi. In: *Liturgia hodín II*. Vatican 1988, s. 813 – 814.

¹⁰ Porov. OECD (ed): *The Future of Families to 2030*. Paris 2011, s. 17.

¹¹ Porov. MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha 1997, s. 55.

Zmeny v štruktúre rodiny a rodinných vzťahov majú dôležitý účinok na neformálne siete podpory pre starších ľudí, nakoľko nemať deti môže znamenať väčšiu odkázanosť na profesionálnu starostlivosť vo vyššom veku. Rozvedení, oddelení a opäť zosobášení rodičia majú väčšie ťažkosti udržiavať dlhotrvajúce vzťahy so svojimi deťmi, čo v budúcnosti povedie k nižšej miere schopnosti poskytovať neformálnu starostlivosť na úrovni rodiny. Údaje prezrádzajú, že v nasledujúcich rokoch 20 rokoch budú pokračovať a dokonca sa budú zrýchľovať všetky spomínané zmeny v štruktúre domácností a rodín, preto problematika rodiny si vyžaduje hlbokú reflexiu, zreteľný postoj a rozhodné konanie. Jestvujú zmeny, ktoré život človeka a rodiny ovplyvňujú pozitívne a jestvujú aj zmeny s negatívnym vplyvom, zmeny podstatné a akcidentálne, preto je potrebné znova a znova odhaľovať zmysel rodiny. Vychádzajúc zo sociologických výskumov v súčasnosti je mimoriadne aktuálne poukázať na najzávažnejšie ohrozenia stability manželstva a rodiny a zároveň objasniť možnosti spoločenskej podpory rodín.

Apoštolská stolica 22. októbra 1983 predložila *Chartu práv rodiny* medzi národným inštitúciám a úradom, ktoré majú na starosti záležitosti týkajúce sa rodiny. Charta sa obracia predovšetkým na vlády a tento dokument sa im ponúka ako model a východisko pre zákonodarné úpravy týkajúce sa rodinnej politiky. Zdôrazňuje spoločenský rozmer ľudských práv, ktoré sa životne dotýkajú tak jednotlivca ako aj rodiny. Rodina je reflektovaná ako spoločenstvo lásky a solidarity, jedinečná pokiaľ ide o možnosti vyučovania a odovzdávania kultúrnych, etických, spoločenských, duchovných a náboženských hodnôt, dôležitých pre rozvoj a úspech vlastných členov i celej spoločnosti.

V súčasnej slovenskej legislatíve je rodina definovaná ako jednotka založená na monogamnom manželstve. V novelizovanom zákone o rodine č. 36/2005 Z. z. sa píše, že manželstvo je zväzkom muža a ženy, ktorý spoločnosť všestranne chráni, že hlavným účelom manželstva je založenie rodiny a riadna výchova detí, rodina založená manželstvom je základnou bunkou spoločnosti, spoločnosť chráni všetky formy rodiny. Rodičovstvo je spoločnosťou mimoriadne uznávaným poslaním muža a ženy. Spoločnosť poskytuje rodičovstvu nielen svoju ochranu, ale aj potrebnú starostlivosť, najmä hmotnú podporu rodičov a pomoc pri výkone rodičovských práv a povinností.¹² Rodina bola vždy a v každých podmienkach je primárnym zdrojom zabezpečenia biologických potrieb dieťaťa a usmerňovania jeho vývinu do podoby integrovanej osobnosti, schopnej žiť v spoločnosti a ďalej odovzdávať jej kultúru.

¹² Porov. GABURA, J.: *Sociálna práca s rodinou*. Bratislava 2006, s. 5.

Rodina a výchova v rýchlo meniacej sa spoločnosti

Z rôznych socializačných vplyvov, podieľajúcich sa na formovaní jedinca v priebehu života, rodina hrá rozhodujúcu a nezastupiteľnú úlohu. Pôsobí na neho od najútľejšieho veku, ktorý je zároveň aj najtvárnejším obdobím. Toto pôsobenie je veľmi intenzívne, silne emocionálne podfarbené, osobné a dlhotrvajúce. Ako najmenšia sociálna jednotka vytvára rodina pre väčšinu ľudí najdôležitejší vzťahový systém, na pôde ktorého sa realizujú podstatné aspekty psychického vývinu všetkých jej členov, zvlášť detí. Jej úlohou je zabezpečovať podmienky pre vývin a podporu členov rodiny na biologickej, sociálnej, psychologickkej a spirituálnej úrovni.

V psychologickom slova zmysle je rodina aj v modernej spoločnosti útočiskom a priestorom stability, ktorú jednotlivec potrebuje pre udržanie svojej rovnováhy vo vysoko mobilitej spoločnosti. Ľudia si v rodine uvoľňujú napätie z ostatných sociálnych vzťahov, hľadajú v nej zdroj sily. Úspešní prenášajú v rodine zodpovednosť a rozhodovanie na iných členov rodiny, zväčša na manželských partnerov, neúspešní kompenzujú v rodine nedostatok svojej autority alebo hľadajú pocit, že konečne riadia svoje záležitosti. Svet rodiny sa stal najsúkromnejším priestorom, na ktorom je cenené najviac to, že členovia sú v suverénnej kompetencii. Suverénom v modernej rodine je každý jednotlivec, ktorý ju založil. Moderná spoločnosť si osobuje právo zasahovať do vnútorných záležitostí len v prípade, keď sú poškodzované práva a zdravie jednotlivých členov rodiny.

Rodina je významným a jedinečným prostredím výchovy a vzdelávania mládeže aj podľa Z. Baumana, ktorý zohľadňuje, že s vývojom spoločnosti sa menili aj niektoré vlastnosti a úlohy rodiny, ale zároveň si zachovala základné znaky, ktoré ozrejmuju zmysel rodiny:

- rodina je spoločensky schválená forma trvalého spolužitia,
- rodina sa skladá z osôb navzájom spojených tým, čo vládnuce zvyky uznáva za zväzky krvi, manželstva alebo adopcie,
- členovia rodiny obyčajne bývajú pod jednou strechou,
- členovia rodiny spolupracujú medzi sebou v rámci spoločensky uznávanej delby úloh, pričom jedna z najdôležitejších úloh tejto spolupráce je výživa a výchova detí.¹³

Rodina je všeobecne považovaná za základnú jednotku sociálnej organizácie, ale je ťažké ju výstižne definovať. Rodina je inštitucionalizovaný sociálny útvar, z ktorých je časť členov vzájomne spojená pokrvným alebo adoptívnym, sociálnym vzťahom rodič-dieťa, druhá časť vzťahom matka-otec, tretia časť, ktorá sa nemusí vždy objavovať, vzťahom pokrvným alebo adoptívnym, súrodeneckým, všetci vzťahom príbuzenstva v sociálne sankcionovanom viac či menej trvalom sociálnom vzťahu.

¹³ Porov. BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha 1995, s. 47.

Rodina nie je abstraktným výtvorom zákonodarcu, ale nesmierne zložitým a obsiahlym zriadením. Napriek prirodzenosti rodinného života je rodinná výchova najväčším experimentom ľudského rodu. V rodine sa výchova odvíja v trojuholníku otec-matka-dieťa; všetky pokusy redukovať výchovný vzťah na vzťah pána a poddaného, rozumného a nerozumného, učiteľa a žiaka, nás odvádzajú od pôvodného zdroja výchovy, ktorým je *filia* – láska, priateľstvo, priazeň. Uznať z prafenomenu *filia* „kozmicitu“ rodiny idúcu za každý úzus, za všetky dejinné podoby spoločenstva, znamená chrániť spoločnosť pred skazou, do ktorej nás môžu priviesť všetky rozhodnutia a myšlienky, všetky plány, ktoré nepočítajú s nedobytnosťou, neuchopiteľnosťou a nepredmetnosťou bytia. Výchova nie je iba vyučovanie, je to učenie životu.¹⁴

Pôvodná vlastná výchova vždy patrí do oblasti lásky, priateľstva, priazne, a starosti; byť vychovávať vychovávať patrí k bytnosti človeka, ako tvrdí nemecký filozof a pedagóg Eugen Fink: „*Ľudské bytie je bytostne spoluurčené prafenomenom výchovy*“. Vychovávať znamená potvrdzovať, že človek sa nezaobíde bez človeka. Na rozdiel od pôvodnej paideia moderné myslenie znížilo výchovu na „nutné zlo“, ktoré pomáha premeniť slovo na výrobnú značku a výchovu na prostriedok či nástroj podobný kladivu, ktoré je možné odložiť, keď je dielo dokončené. Ak sa človek pokúša odložiť výchovu dochádza k oddialeniu, oddeleniu, odcudzeniu sa životu a sebe navzájom.¹⁵

Veľmi dôležitý optimizmus do oblasti výchovy prinieslo kresťanstvo. Zlo vo svete nemá pôvod v metafyzickom praprincípe, ale jeho pôvod je v osobnom a slobodnom rozhodnutí človeka, ktorý odmietol Boha. Boh nie je podriadený nutnosti, je Láska a človek dostáva druhú možnosť v Ježišovi Kristovi. Človek je stvorený na podobu Boha. Kresťanská výchova neprijíma delenie spoločnosti a totalitné črty platónskej výchovy, lebo Kristus sa stará nielen o vyvolených Židov a vzdelaných Grékov, ale stará sa o všetkých ľudí. Príchod Krista na svet je vrcholným prejavom výchovného úsilia zo strany Boha. Ježiš Kristus – Logos, je vzorom aj autoritou, cieľom aj zmyslom, „Ja som cesta pravda a život“ (Jn 14, 6). Prví kresťanskí myslitelia predstavujú Krista ako jediného Vychovávateľa a Učiteľa. Celý vesmír, dielo stvorenia a vykúpenia, každý človek a celé ľudstvo je zapojené do univerzálneho procesu výchovy, ktorá vlastne predstavuje vykúpenie k dokona-

¹⁴ Porov. RAJSKÝ, A.: *Ideál a ideály európskeho človeka v procese dejín vlastného sebanazera-
nia (antropologicko-teologický context)*. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Európske pedagogické
myslenie od antiky po modernu*. Trnava 2010, s. 35-67. Porov. MICHÁLEK, J.: *Topologie
výchovy*. Praha 1996, s. 68-79.

¹⁵ Porov. MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy*. Praha 1996, s. 54.

losti človeka žijúceho s Bohom. K správne mu konaniu nestačí len poznanie, ale je potrebná aj milosť Božia. Výchova kresťana je *imitatio Christi*.¹⁶

Rodina je prvým prirodzeným výchovným prostredím. V rodine človek prežíva svoje prvé radosti, utrpenia chuť práce, nadobúda schopnosť dávania. Podľa J. Maritaina funkcia rodiny je dvojaká: biologicko-kreatívna a psychologicko-výchovná. Prirodzená jednota týchto funkcií má exkluzívne pozitívny vplyv na deti aj rodičov. Najtrvalejší vplyv na človeka zanechávajú prvé skúsenosti, preto príklad rodičov, dobrý alebo zlý, sprevádza človeka po celý život. Špeciálnu úlohu rodiny Maritain vidí v morálnej výchove detí.¹⁷ Základným zdôvodnením exkluzivity rodiny je láska, ktorá uschopňuje človeka k vnútornej akceptácii hodnôt a prirodzene ho vedie k rešpektovaniu etických noriem. Bez autentickej manželskej a rodičovskej lásky nemôžeme hovoriť o výchove. Láska nie je výsledkom naučenej vedy alebo tréningu, ale je darom – človeka alebo Boha.¹⁸ Láska v rodine má rôzne formy: manželská, rodičovská, synovská, súrodenecká. Dôležitá je aj rozmanitosť výchovných podmetov zo strany otca, matky aj ďalších príbuzných. Ich úlohy sú odlišné, ale dieťa emocionálne aj duchovne obohacujú. Rodinná láska je prototypom akejkoľvek lásky ako spoločenského životného postoja. Významné miesto v rodine patrí aj náboženstvu,¹⁹ lebo láska je z Boha a až láska k Bohu vytvára atmosféru pre integrálnu výchovu človeka.²⁰ Integrálny humanizmus je teocentrickým humanizmom, rešpektujúcim slobodu človeka aj nadprirodzenú milosť, lebo práve milosť zjednocuje ľudí s Bohom. Biblické posolstvo prináša posolstvo spásy, ktoré je určené konkrétnemu človekovi, žijúcemu v dejinách a v týchto dejinách má človek vydať svedectvo o naddejinnom svete, ku ktorému patrí.²¹ Rodina môže podliehať rôznorodým deviáciám. Maritain varuje pred prehnaným autoritatívnym prístupom rodičov a zanedbávaním ich povinností (ekonomických, spoločenských, výchovných...). Odporúča cieľavedomé prehlbovanie rodinných vzťahov, lebo rozpad rodiny vedie k demoralizácii, a jednostrannosti výchovy.²² *Familiaris consortio* v článku 17, predstavuje rodinu kde výchova je podmienená dôverným spoločenstvom života a lásky. Rodina dostáva poslanie „strážiť, prejavovať a sprostredkovať lásku ako živú ozve-

¹⁶ Porov. JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Bydgoszcz 1997, s. 103.

¹⁷ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959, s. 118-120.

¹⁸ Porov. MARITAIN, J.: *Education at the Crossroads*. New Have 1943, s. 117-121.

¹⁹ Porov. REMBIERZ, M.: *Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego – wzrastanie w mądrości, czy utwierdzanie się w dziedzicznych uprzedzeniach i stereotypach?* In: KOZUBEK, M. T. (ed.): *Jaka rodzina takie społeczeństwo. Wspólnototwórczy wymiar wychowania integralnego*. Katowice 2012, s. 240.

²⁰ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959, s. 120.

²¹ Porov. MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha 1947, s. 254.

²² Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959, s. 42.

*nu a skutočnú účasť na Božej láske k ľudskému pokoleniu a na láske Ježiša Krista k Cirkvi, jeho neveste“.*²³

Keď chceme vychovať človeka k úcte k životu, musíme ho vychovať k opravdivému chápaniu a prežívaniu slobody. Výchova k opravdivému prežívaniu slobody musí mať miesto zároveň v rodine, v škole, ale aj v ďalších výchovných inštitúciách, ale „*najdôležitejší je tu opäť človek a jeho morálna autorita, ktorá je výsledkom pravdivosti princípov a ich zhodnosti s jeho skutkami*“.²⁴ Zvláštny primárny význam v kultúre a vo výchove k skutočnému človečenstvu má výchova v rodinnom prostredí. Dôležitosť tejto výchovy silne zdôrazňuje sv. Otec, keď píše: „*Rodina splňa svoje poslanie ohlasovania evanjelia života predovšetkým výchovou detí. Slovom i príkladom, každodennými kontaktmi a rozhodnutiami, konkrétnymi prejavmi a znakmi rodičia učia svoje deti autentickej slobode, ktorá sa uskutočňuje nezištným sebadarovанím a rozvíja v nich úctu k druhým, zmysel pre spravodlivosť, postoj srdečného prijímania druhých, dialógu, obetavej služby a solidarity, ako aj všetkým ostatným hodnotám, ktoré pomáhajú prijímať život ako dar*“.²⁵ Nie menej dôležitá úloha pripadá v tejto oblasti aj učiteľom a vychovávateľom. „*Od nich vo veľkej miere závisí, či mladí, vychovávaní k pravej slobode, dokážu zachovať a okolo seba šíriť životné ideály a formovať v sebe postoj úcty a služby každej osobe v rodine i v spoločnosti*“.²⁶

Cieľom integrálnej výchovy je príprava človeka k životu v spoločnosti. Človek je spoločenskou bytosťou a patrí do rôznych spoločenských skupín (rodina, škola, práca, profesia, národ, politika, náboženstvo...). Výchova musí reflektovať sociálny charakter ľudského bytia a viesť deti a mládež k spolupráci s druhými ľuďmi. Maritain odmieta individualizmus a sociologizmus²⁷. Extrémny individualizmus minimalizoval úlohu spoločenských väzieb človeka a jeho zodpovednosť voči iným ľuďom. Slobodu chápal abstraktne a jednostranne. Správne pochopená sloboda je zodpovedná sloboda, ktorá nekoliduje s požiadavkami spoločenského života. Duchovne zrelý človek sa slobodne rozhoduje pre nevyhnutné obmedzenia kvôli spoločenskému životu. V personalistickom pohľade spoločenský život nie je ohrozením osoby, ale práve naopak, spoločenské vzťahy obohacujú a aktualizujú integritu osoby. Ohrozenie človeka a jeho slobody prichádza zo strany niektorých sociologických koncepcií spoločenského života.²⁸ Maritain vystríha pred kolektivismom, ktorý spoločenskému priznáva absolútne prá-

²³ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava 1993, 17.

²⁴ JAN PAWEŁ II.: *W imię przyszłości kultury, Przemówienia w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara i kultura, Rzym 1986*, s. 72.

²⁵ JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava 1995, 92.

²⁶ JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava 1995, 98.

²⁷ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959, s. 31-34.

²⁸ Porov. KOWALCZYK, S.: *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*. Lublin 1992, s. 51.

vo v axiologickej sfére. Utilitarizmus a pedagogický pragmatizmus vedú k výchove, ktorá ignoruje vnútorné potreby a individuálne aspirácie človeka. Zmyslom spoločenského života je rozvoj ľudskej osoby, a nie jej obmedzenie. Dynamický charakter spoločenského života si vyžaduje kontinuálnu adaptáciu meniacich sa medziľudských vzťahov, čo spôsobuje chvíľkové napätia medzi jednotlivcom a spoločenstvom, ale to ešte neznamená popretie individuálnej slobody. Najčastejšie ohrozenie adekvátnej výchovy predstavujú rôzne antropologické deviácie, absencia výchovného cieľa, nesprávne chápanie cieľa, pragmatizmus, sociologizmus, intelektualizmus a voluntarizmus.²⁹

Záver

Úvahy o budúcnosti rodiny sú spojené s výchovou v tom najvlastnejšom zmysle, pričom je nevyhnutné mať na zreteli, že „ide o to, aby sme sa dotkli ľudskej reality v tom najvlastnejšom bode – v bode, na ktorý poukazuje skúsenosť človeka a z ktorého nemôže človek nejakým spôsobom ustúpiť bez toho, žeby zničil seba samého.“³⁰ Bodom, z ktorého sa nedá ustúpiť je skutok, dobrý skutok, ktorého pôvodcom je človek.³¹ Rodina na začiatku 21. storočia má stále aktuálne zadanie: viesť ku konaniu dobra, a preto výchova sa nemôže obmedziť na tieňové záležitosti, povedané platónsky, ale musí sa koncentrovať na kladenie otázky, na túžbu po pravde a hlas svedomia, na povinnosť, na slobodu a zodpovednosť, hraničné situácie, utrpenie, smrť, vinu, nádej, starosti, stretnutia, prácu, ... teda na základnú skúsenosť, pomocou ktorej sa odhaľuje podstata a zmysel človeka.

Bibliografia

- ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava 2009.
 BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha 1995.
 GABURA, J.: *Sociálna práca s rodinou*. Bratislava 2006.
 JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Bydgoszcz 1997.
 JAN PAWEŁ II.: W imię przyszłości kultury, Przemówieni w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 64 – 81.
 JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Trnava 1995.
 JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava 1993.
 KOWALCZYK, S.: *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*. Lublin 1992.
 List Diognetovi. In: *Liturgia hodín II*. Vatican 1988, s. 813 – 814.

²⁹ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959, s. 17-39.

³⁰ WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 1994, s. 70.

³¹ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 1994, s. 60.

- MAREŠ, P.: *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha 1999.
- MARITAIN, J.: *Education at the Crossroads*. New Have 1943.
- MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha 1947.
- MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris 1959.
- MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha 1997.
- MIHINA, F.: Kríza „konca storočia“ alebo philosophiae pro futuro? In: *Filozofia výchovy a problém vyučovania filozofie*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie, 1998, s. 21 – 30. MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy*. Praha 1996.
- MOŽNÝ, I.: *Sociologia rodiny*. Praha 2002.
- MOŽNÝ, I.: *Společnost a rodina*. Praha 2008.
- OECD (ed): *The Future of Families to 2030*. Paris 2011.
- POTOČÁROVÁ, M., BARANYAI, L.: Rodina a výchova. In: KUDLÁČOVÁ, B., RAJSKÝ, A. (eds.): *Európske pedagogické myslenie od moderny po súčasnosť*. Trnava 2012, s. 128 – 152.
- RAJSKÝ, A.: Ideál a ideály európskeho človeka v procese dejín vlastného sebanazerania (antropologicko-teologický context). In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Európske pedagogické myslenie od antiky po modernu*. Trnava 2010, s. 35-67.
- REMBIERZ, M.: Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego – wzrastanie w mądrości, czy utwierdzanie się w dziedziczonych uprzedzeniach i stereotypach? In: KOZUBEK, M. T. (ed.): *Jaka rodzina takie społeczeństwo. Wspólnototwórczy wymiar wychowania integralnego*. Katowice 2012, s. 225 – 255.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 1994.

Dôstojnosť kňazského manželstva a jeho poslanie v pastorácii

MICHAL ONDERKO

Gréckokatolícke arcibiskupstvo, Prešov

Kňazské manželstvo je fenomén v cirkvi, ktorý je rovnako starý ako cirkev samotná. Je jej nespochybniteľnou súčasťou a bohatstvom cirkvi v celých jej dejinách. Počiatky kňazského manželstva nevidíme iba v starozákonnom ženatom kňazstve, ale najmä v osobe Ježiša Krista, ktorý si slobodne za svojich učeníkov vyberá aj ženatých mužov. Týmto povolaním ženatých mužov potvrdzuje oprávnenosť tejto praxe aj v samotnej cirkvi. Napriek týmto nespochybniteľným faktom, stretávame sa s mnohými nesprávnymi názorami a predsudkami voči sviatostnému manželstvu kňaza, nielen počas dejín cirkvi, ale aj dnes mnohí považujú prežívanie kňazského života vo sviatostnom manželstve za čosi nie celkom normálne alebo za niečo druhoradé.

S týmto „prenasledovaním alebo podceňovaním“ kňazského manželstva a snahou uzatvoriť túto kapitolu sa stretávame neustále v dejinách. Je otázne, či by vôbec kňazské manželstvo prežilo v katolíckej cirkvi, ak by nedošlo k oddeleniu byzantskej cirkvi v roku 1054.

Kde sa stala chyba? Mnohí začali slová Ježiša Krista, alebo sv. Pavla vysvetľovať bez súladu s tradíciou a samotným konaním Ježiša Krista. Nikto nepopiera, že pôvodcom zasväteného života je sám Ježiš Kristus. Preto teda vznikajú pochybnosti o tom, že Ježiš Kristus je pôvodcom nielen sviatostného manželstva, ale aj sviatostného ženatého kňazstva?

Akoby si cirkev v dejinách z tých dvoch veľkých a vzácných darov, ktoré dostala od Boha, vybrala iba jeden, ktorý sa neustále preferuje. O dôstojnosti celibátu kňaza máme tisíce kníh, ale o tom, ako prakticky prežívať sviatostné manželstvo a sviatostné kňazstvo nepozná ani jednu. Zlyhanie kňaza vo svojej rodine či výchove detí však totálne znehuje všetku jeho pastoračnú činnosť. Máme príklady aj pastoračne horlivých kňazov, ktorí prišli o svoje kňazské povolanie len preto, lebo prišli o svoje rodiny.

Položme si teda otázku, je sviatosť manželstva dostatočne vznešená vo všetkých svojich prejavoch natoľko, aby mohla byť v plnosti spojená so sviatosťou kňazstva? Je potrebné aj tento talent od Boha zveľadiť, alebo ho

stačí zakopať ako prežitok do dejín cirkvi? Zamyslime sa, či azda celosvetový veľký nedostatok kňazov a kríza manželstva nie je aj dôsledkom toho, že sme tento talent kdesi v dejinách zakopali.

Jeden z nekatolíckych pozorovateľov na Druhom vatikánskom koncile povedal: *„Svet sa ešte nikdy na katolícku Cirkev nepozeral s takým obdivom a láskou, ako v koncilovom a pokoncilovom období. Pred Koncilom sa zdalo, že katolícka Cirkev neurobila nijakú chybu, že nemá čo naprávať, že všetko najlepšie vie a všetkých môže spokojne súdiť. Avšak na Koncile sme znenazdania uvideli inú tvár Cirkvi: priznáva sa k vine a omylom, pokorne robí sebakritiku, u odlúčených bratov, ba dokonca aj u neveriacich nachádza mnoho dobra. Jedným slovom: ukázala sa nám evanjeliová vzia Cirkvi: skromná, pokorná, oblečená do šiat ľudskej slabosti, hoci nesie Boží poklad pravdy“*.¹

Táto sebareflexia cirkvi je znakom pokory a prítomnosti Sv. Ducha v cirkvi.²

Jednou z otázok, ktorú cirkev rieši od svojho vzniku a ktorá sa neustále vracia na prehodnotenie, je zavedenie praxe „povinného“³ celibátu kňazov pre katolícku cirkev latinského obradu, ale v dejinách sa stretávame aj s „nedobrovoľným“ zavedením celibátu v niektorých východných katolíckych cirkvách, napríklad v USA.

Aký je teda historický pohľad na ženaté kňazstvo? Prvé formálne kroky k zákonodarstvu, ktoré malo regulovať manželský život kňazov, boli urobené v 4. storočí. Bol to španielsky biskup Himerius z Tarragony, ktorý poslal pápežovi do Ríma katalóg otázok, medzi ktorými boli aj konkrétne požiadavky, ako má vyzeráť zdržanlivosť klerikov. Z listu zo Španielska možno vyrozumieť, že: *„veľmi veľa kňazov kresťanov a levitov (diakonov) dlhú dobu po svojom vysvätení plodilo so svojimi manželkami hanebným pohlavným stykom deti“*.

Požiadavku, aby aj ženatí kňazi a diakoni žili úplne zdržanlivo, zdôvodňoval aj biskup Sirícus v prvom rade každodennou eucharistiou. Do tej doby spadá aj slávny kánon 33, nesprávne pripisovaný španielskej synode v Elvire, ktorý hovorí: *„Biskupi, presbyteriáni, diakoni a ostatné osoby, ktoré sú v službách cirkvi, sa nesmú so svojimi manželkami (pohlavne) stykať a plodiť deti. Kto by sa proti tomu previnil, musel by opustiť klérus navždy.“*

Neskoršie snemy španielskych biskupov požadovali už od kandidátov kňazského svätenia, pokiaľ boli ženatí, aj od ich manželiek sľub trvalej

¹ GRUDNIOK, F., Mons. TKÁČ, A.: *Byť kňazom*. Levoča : Polypress, 2009. s. 233.

² „Cirkev zahŕňa vo svojom lone hriešnikov, je svätá a zároveň stále potrebuje očisťovanie, ustavične kráča cestou pokánia a obnovy“. DRUHÝ Vatikánsky KONCIL, dogm. Konšt. *Lumen gentium*, 8: AAS 57 (1965) 12

³ Celibát je stále dobrovoľným celoživotným záväzkom kandidáta na kňazstvo, je to však nevyhnutná (povinná) podmienka pre prijatie kňazstva.

zdržanlivosti. Predpisy o kňazskom živote, schválené najprv v Ríme, potom v jednotlivých španielskych a severoafrických provinciách, boli postupom času zverejnené a uvedené do platnosti v celej západnej cirkvi. To, že zdržanlivé kňazské manželstvo v mnohých prípadoch zostávalo zbožnou predstavou, dosvedčujú nespočetné nabádania, zákazy a tresty.

Pre účastníkov synody v Tourse v roku 567 nebolo žiadnym tajomstvom, že predovšetkým kňazi na dedinách žijú so svojimi ženami normálnym manželským životom. Aby bol tento „neblahý“ stav odstránený, mal byť každému kňazovi pridelený lektor alebo nejaký nižší klerik ako stály dozorca, prípadne aj v spálni. Pokiaľ nejaký kňaz nechcel tieto ochranné opatrenia akceptovať, bol na tridsať rokov exkomunikovaný a navyše zaťažený ťažkým pokáním.

Vo východnej cirkvi vývoj postoja k ženatým kňazom prebiehal úplne inak. Tam požadovali synody sexuálnu zdržanlivosť spočiatku od kňazov, ktorí boli vysvätení ako neženatí, a až neskôr tiež od ženatých kňazov, ale vždy len v priebehu ich chrámovej služby.⁴ Inak všeobecne platilo, že kňaz, ktorý sa oženil až po vysvätení, musel klérus opustiť.

Prvý pokus predpísať zdržanlivosť kňazov, či už ženatých, alebo slobodných, zásadne a navždy bol uskutočnený na prvom ekumenickom koncile v Nikaji v roku 325. Keďže sa koncil zaoberal zásadnejšou otázkou (či je Ježiš iba človek, alebo má s Bohom Otcom rovnakú podstatu), bol tento pokus odmietnutý. Naopak, proti manželstvu kňazov koncil nič nenamietal za predpokladu, že bolo uzavreté pred prijatím vysvätenia.

Významný zvrät nastal na konštantinopolskom koncile v roku 691 v tom, že od každého ženatého kňaza, ktorý sa uchádza o biskupský úrad, vyžaduje, aby sa odlúčil od svojej ženy a vstúpil do kláštora. Tento nový kánon viedol potom k tomu, že biskupi boli volení takmer výhradne z mníšskych radov. Táto tradícia sa zachováva až dodnes. Pre vysvätenie na diakona alebo kňaza nevidel však ani tento koncil v manželstve žiadnu prekážku a od ženatých kňazov nepožadoval trvalú zdržanlivosť, ako sa to dialo v západnej cirkvi. Najneskôr od tohto snemu, ktorému prikladajú východné cirkvi ekumenický význam, sa cirkvi na východe a západe, pokiaľ ide o otázku celibátu pre kňazov, uberajú rôznymi cestami.

Novú fázu zákonodarstva začína v západnej cirkvi rímska synoda za pápeža Leva XI. (1049-1054) a Mikuláša II. (1058-1061), ktorí vzišli z mníšskych radov a pokúšali sa vtlačiť monastickú pečať nielen kléru, ale aj celej cirkvi (k čomu patrilo aj dôraz na neženatosť a nevydatosť).

⁴ „Kňaz s úmyslom sláviť božské tajomstvá je predovšetkým povinný byť zmierený so všetkými a nemať nič proti nikomu, pričom aj srdce, nakoľko len vládze má si chrániť od zlých myšlienok, od večera má byť zdržanlivý a zotrvať v striedmosti až do chvíle svätého tajomstva.“ (Liturgikon sv. Jána Zlatoústeho, Prešov 1998)

Medzi ďalšími reformnými pápežmi tej doby vyniká svojou tvrdou nekompromisnosťou Gregor VII. (1073-1085). K jeho hlavným cieľom patrilo oddeliť ženatých biskupov a kňazov od ich žien a pre ďalšie prípady, pre vyššie vysvätenie, prijímať už len celibátnych kandidátov. Počas jeho pontifikátu sa vytvorilo nové právne povedomie o nezlučiteľnosti manželstva s kňazským úradom. A tak cesta k zodpovedajúcemu zákonu už nebola ďaleko. Prvý lateránsky koncil (1123), prvý pápežský všeobecný koncil po cirkevnej schizme najprv zakázal spolužitie kňazov s ich legítimnými manželkami.⁵

V roku 1139 sa v Ríme na II. lateránskom koncile zišlo vyše 1 000 kňazov. Z 30 disciplinárnych kánonov sa celibátu týka kánon VII., v ktorom sa zakazuje uzatvoriť manželstvo po vysvätení a doterajšie existujúce manželstvá vyhlasuje za neplatné. Na rozdiel od synody v Piacenze a Urbana II. sa manželky nebudú predávať do otroctva, „iba“ musia vstúpiť do kláštorov. Ohľadom majetku sa nezmenilo nič, ten prepadol v prospech cirkvi. Od tej chvíle už nebol život kňaza v legítimnom manželstve možný a povinný kňazský celibát tak vstupuje aj zákonne do života západnej cirkvi.⁶

Čo vlastne spôsobilo, že spojenie manželstva a kňazstva bolo v latinskej cirkvi odsúdené na zánik? Aké teologické a historické dôvody viedli k násilnej likvidácii legítimných kňazských manželstiev?

Pri hľadaní a skúmaní pravdy je nevyhnutné, aby sme nanovo objavovali Božiu vôľu a pravdu o človeku skrze učenie cirkvi, Sv. písmo a tradíciu cirkvi, ktoré sú pre nás zdrojom objektívnej pravdy o človeku. V tomto hľadaní pravdy má výnimočné postavenie pápež sv. Ján Pavol II., ktorý vo svojich katechézach O ľudskej láske podľa Božieho plánu zdôraznil, že návrat k počiatku, k božskému plánu s človekom od okamžiku stvorenia je východiskovým bodom z krízy hodnôt.⁷

Sv. pápež Ján Pavol II. priznáva, že manicheizmus sa stále snažil vstúpiť na pôdu cirkvi. Tento blud odsudzoval v človeku všetko, čo je telesné. A pretože sa telesnosť v človeku najviac prejavovala skrze pohlavie, bolo odsúdenie vzťahnuté aj na manželské spolužitie, ale aj na iné oblasti, v ktorých sa vyjadruje telesnosť. Manicheické vysvetľovanie Sv. písma má sklon k odsudzovaniu tela ako skutočného zdroja zla.⁸

⁵ Porov. Katolícky týdeník č. 36 / 2002 Podľa knihy Georgea Denzlera *Dějiny celibátu* (CDK 2000). Autor, katolícky kňaz a cirkevný historik, je profesorom na univerzite v nemeckom Bamberku. <http://www.krestan.info/index.php/celibat>

⁶ TIMKO, P.: *Dejiny pápežov; Banská Bystrica 1944: J. Havelka 1944.*, s. 193-200. Nihil obstat. Dr. Augustin Dokupil m.p. censor dioc. Num. 3.915/1943 Imprimatur Andreas m.p. episcopus

⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Teologia tela, Praha : Paulínky, 2012. s. 14.*

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Teologia tela, Praha : Paulínky, 2012. s. 211.*

Podobne aj my, ak chceme hľadať pravdu, musíme ísť k samotnému zdroju – k Ježišovi Kristovi, ktorý je Pravdou samou. Teda človek nie je a nemôže byť objektívnym určovateľom morálnosti či nemorálnosti skutkov. Východiskovým bodom je znovuobjavenie Božieho plánu s človekom. Tento plán má podstatný význam aj pri rozoberaní témy ženatého kňazstva, či pochopení poslania kňazského manželstva, lebo povolania, ktoré sme od Boha dostali si nemôžu protirečiť. Túto logiku Božích povolaní Ježiš potvrdil aj výrok: *„Každé kráľovstvo vnútorne rozdelené spustne a nijaké mesto ani dom vnútorne rozdelené neobstoja.“* (Mt12,25b)

Preto, aby sme nanovo objavili Boží úmysel s človekom, manželstvom a kňazstvom, musíme najsamprv ísť na počiatok a pochopiť, kto je človek a prečo bol stvorený. Prvým povolaním, ktoré sme od Boha dostali, je byť človekom – bytosťou, ktorá je viditeľným Božím obrazom v tomto hmotnom svete. Duša človeka spolu s jeho telom tvorí z Božieho určenia neoddeliteľnú súčasť ľudskej podstaty, a preto musí byť nevyhnutne dobrá.

*„Telo človeka má účasť na dôstojnosti „Božieho obrazu“, je ľudským telom práve preto, že ho oživuje duchovná duša, a celá ľudská osoba je určená na to, aby sa v Kristovom (tajomnom) tele stala chrámom Ducha.“*⁹

Preto každé ďalšie povolanie, ktoré človek od Boha dostáva, je iba nadstavbou toho prvotného poslania – byť človekom, bytosťou telesno-duchovnou. Jednota duše a tela je taká hlboká, že dušu človeka je potrebné považovať za „formu“ tela. To znamená, že vďaka duchovnej duši je telo, zložené z hmoty, ľudským a živým telom. Túto úzku jednotu zdôrazňuje aj to, že duch a jednota nie sú v človeku dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jednu jedinú prirodzenosť.¹⁰

Tak, ako Božie povolania si vo svojej podstate nemôžu vzájomne protirečiť, ani Boh si nemôže sám sebe protirečiť. Preto naplnenie jednotlivých povolaní, ktoré od Boha dostávame, musia byť vo vzájomnom súlade.

V prvom rozprávaní o stvorení človeka Boh hovorí: *„Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!“* (Gn 1,27a) Je zaujímavé, že vo Sv. písme je použité jednotné číslo: *„urobme človeka na náš obraz“* (Gn 1,26) – nie ľudí a ďalej: *„na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril.“* (Gn 1,27b) Toto striedanie jednotného čísla – „človek“ a množného čísla – ich „muža a ženu“ vyjadruje, že Božím obrazom je človek, presnejšie spoločenstvo muža a ženy. Sv. písmo vyslovene nehovorí, že Boh stvoril muža na svoj obraz a potom ženu na svoj obraz, ale človeka muža a ženu.

Aj tento detail nám odhaľuje, v čom teda spočíva podstata Božieho obrazu v človekovi. A tou je tajomstvo jednoty človeka, ktorou je spoločenstvo muža a ženy. *„Človek je úplným bytím prostredníctvom spoločenstva muža*

⁹ KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 364, s. 97

¹⁰ Porov. KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 365, s. 98

a ženy, čím sú obaja bytostne rovnocenní.“¹¹ Na túto jednotu sa odvoláva aj Ježiš Kristus v rozhovore s farizejmi o nerozlučiteľnosti manželstva: „*Preto muž opustí otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele.*“ (Mt 19,5)

Dve bytosti sa stávajú jedným telom bez toho, aby bola potlačená osoba muža alebo ženy. „*Jedno telo*“ je hebraizmus a vyjadruje jednu morálnu bytosť.

Ďalším veľmi dôležitým detailom, ktorý v dejinách podnietil spísanie mnohých kníh a článkov je otázka, prečo Boh hovorí zrazu v množnom čísle: „*Nato Boh povedal: **Urobme** človeka na náš obraz a podľa **našej** podoby!*“ (Gn 1,26)

Sv. Tomáš Akvinský hovorí: „*Musí sa povedať, že nemôžeme rozumieť, že to anjelom Boh povedal: „Učiniť človeka“, ako niektorí prevrátené rozumeli. Ale toto sa hovorí na označenie možnosti Božských Osôb, ktorých obraz sa výraznejšie pozoruje práve v človeku.*“¹² Kresťania tradične videli v tomto verši zahalenú Najsvätejšiu Trojicu.¹³

Vystupovanie Boha v množnom čísle „*urobme, na náš obraz*“ bolo zámerné a má hlboký teologický význam pre pochopenie Božieho obrazu, ktorým je človek. Ak teda prijmeme vysvetlenie sv. Justína, sv. Tomáša Akvinského a tradičnú vieru kresťanov, že v tomto verši sa nám zjavuje zahalená Najsvätejšia Trojica, zrazu dostávame odpoveď na to, čím je vlastne človek výnimočný uprostred stvorenstva a v čom spočíva jedinečná podoba Boha. Napriek tomu, že tajomstvo Najsvätejšej Trojice pre nás stále ostáva zahalené, môžeme vnímať medzi Najsvätejšou Trojicou a človekom veľmi významnú a jedinečnú podobnosť.

Boh je jeden v troch osobách, všetky osoby Otec, Syn i Svätý Duch sú si rovnocenné, aj keď každá osoba je iná, Trojica ma jednu a tú istú prirodzenosť, „*Božia jednota je trojjediná*“¹⁴, Božské osoby sú vo vzájomnom vzťahu – lásky.¹⁵

Gregor Naziánsky hovorí: „*Vďaka tajomstvu v nás skrytému v sebe nosíme odraz neuchopiteľného božstva.*“¹⁶ V čom človek je teda Božím obrazom? Aké paralely môžeme hľadať medzi tajomstvom Božej Trojice a človekom?

¹¹ BUJKO, P. a kol.: *Komentáre k Starému zákonu: I. zväzok – Genesis*. Trnava, 2008, s. 72

¹² Porov. SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická summa I.*, Olomouc: Profesori bohovédneho učilište rádu Dominikánskeho, 1937., s. 819

¹³ Porov. BUJKO, P. a kol.: *Komentáre k Starému zákonu: I. zväzok – Genesis*. Trnava, 2008, s. 72

¹⁴ Porov. KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 254, s. 73

¹⁵ Porov. KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 255, s. 73

¹⁶ RUPNIK, M.P.: *Vybrané otázky z antropológie: Človek a vzkříšení*. Olomouc – Velehrad, 2003, s. 12

Človek (muž a žena) je osobou, ľudské bytosti sú si svojou prirodzenosťou rovnocenné, majú tú istú ľudskú prirodzenosť, muž a žena sa stávajú jedným telom (porov. Gn 2,24), túto jednotu muža a ženy potvrdil Ježiš nerozlučiteľnosťou manželstva: „Čo Boh spojil, nech človek nerozlučuje.“ (Mt 19,6b)

Sv. apoštol Ján vo svojom liste píše: „Boh, ktorý stvoril človeka z lásky, povolal ho aj k láske, ktorá je základným a vrozeným povolaním každej ľudskej bytosti. Lebo človek je stvorený na obraz a podobu Boha, ktorý sám „je Láska.“ (1 Jn 4,8.16)¹⁷

Zo vzájomnej lásky, podľa Božieho príkazu: „plodte sa a množte sa a naplňte zem!“ (Gn 1,28b), vzniká aj tretia ľudská osoba – dieťa.

„Ba aj sami môžeme nájsť v sebe obraz Boha, t. j. Najsvätejšej Trojice, hoci nedokonalý obraz a veľmi ďaleký, nie súvečný, krátko: nie tej istej podstaty ako Boh, ale taký, že zo stvorených vecí nie je nič prirodzenosťou bližšie.“¹⁸

Toto zdôrazňuje aj sv. Ján Pavol II. v Teológii tela, keď hovorí, že človek sa nestáva Božím obrazom ani tak v momente samoty, ako v momente spoločenstva. Pochopenie Trojičného obrazu tvorí dokonca najhlbší teologický aspekt, čo sa dá o človeku povedať.¹⁹

To znamená, že človek – manželské, nerozlučiteľné spoločenstvo lásky muža a ženy, z ktorého vzniká tretia rovnocenná osoba – dieťa, je viditeľným a jedinečným obrazom Najsvätejšej Trojice v tomto viditeľnom stvorení svete. Preto bolo vhodné, aby Boh pri stvorení človeka hovoril v množnom čísle, aby jasnejšie poukázal na to, že obraz človeka je viditeľným obrazom troch osôb Najsvätejšej Trojice.

Podľa cirkevných Otcov sa obraz vzťahuje na človeka v spoločenstve, ale aj na človeka ako takého – duša a telo. Cirkevní Otcovia nachádzali jednotu božského a ľudského aj v samotnej štruktúre človeka, v ktorej sa spojuje viditeľné i neviditeľné.²⁰

Kým anjelské bytosti, ako Boží synovia, sú stvorení na duchovnú podobu Boha, človek má podobu druhej Božskej osoby Ježiša Krista.²¹ Podobnosť človeka s Bohom nie je len v osobe Ježiša Krista, ale svojou podstatou bol rovnako stvorený aj na podobu celej Najsvätejšej Trojice. Tým sme aj jedineční od anjelov, lebo sme nielen na obraz Boží, ale aj na obraz spoločenstva Božej Trojice. Máme tu zdanlivo dva obrazy, podoby človeka, ktoré si vzájomne nielen neodporujú, ani neumenšujú, ale práve naopak nám lepšie

¹⁷ KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 1604, s. 406

¹⁸ Sv. AUGUSTÍN, A.: *Boží štát I.*, Trnava: SSV, 1948, s. 328-329

¹⁹ JÁN PAVOL II.: *Teologia těla*, Praha : Paulínky, 2012. s. 59

²⁰ RUPNIK, M.P.: *Vybrané otázky z antropologie: Člověk a vzkříšení*. Olomouc – Velehrad, 2003, s. 12

²¹ Porov. KKC, Trnava : SSV, 1999. čl. 1701, s. 437

odhaľujú veľké tajomstvo obrazu človeka. Je to dokonalá jednota tak, ako je jeden Boh v troch osobách a tri osoby sú v jednom Bohu bez toho, aby sa vzájomne nejakým spôsobom umenšovali.

Nedá sa preto naplno pochopiť poslanie ľudskej existencie bez vzájomnej prepojenosti týchto dvoch obrazov človeka, ktorý je stvorený na obraz druhej Božskej osoby Ježiša Krista a človeka, ktorý je zároveň stvorený aj ako spoločenstvo muža a ženy na obraz Najsvätejšej Trojice.²²

Človek, ktorého Boh stvoril „ako muža a ženu“, nesie „od počiatku“ božskú podobu vtlačenú do tela. Muž a žena tvoria akoby dva rôzne spôsoby ľudského „bytia telom“ v jednote onoho (Božieho) obrazu.²³

Z vyššie uvedeného vyplýva, že človek nie je len stvorený na obraz Ježiša Krista, ale zároveň je stvorený ako obraz tajomstva Najsvätejšej Trojice. Dokonalosť tohto obrazu nie je v samote človeka, ale v spoločenstve muža a ženy. Je to nespochybniteľný Boží zámer s človekom, aby žil v manželskom spoločenstve. Teda túžbu človeka po manželskom spoločenstve nesmieme vysvetľovať ako dôsledok nezriadenej žiadostivosti medzi mužom a ženou, ale ako bytostné, podstatné povolanie dané samotným Bohom, ktoré je zakorenené v samotnej podstate človeka. Toto predovšetkým dokazuje fakt prvotnej samoty človeka, kedy sám Boh napriek neporušenej prirodzenosti prvého človeka, napriek spoločenstvu s Bohom, ktoré človek prežíval, a napriek tomu, že zažíval rajskú blaženosť, napriek všetkému hovorí: „Nie je dobre byť človeku samému.“ (Porov. Gn 2,18a) Tým Boh tvrdí, že človek „sám“ neuskutoční úplne svoju podstatu. Uskutoční ju jedine vtedy, ak existuje „s niekým“, alebo ešte lepšie povedané „pre niekoho“.²⁴

Aj keď sám človek ako jediniec je stvorený na Boží obraz – obraz Ježiša Krista, Boh tento obraz nepovažuje za dokončený, ale pretvára ho na obraz spoločenstva osôb Najsvätejšej Trojice. Boh na mnohých miestach vo Sv. písme potvrdzuje tento svoj zámer s človekom: „Užívaj život so ženou, ktorú miluješ, po všetky dni svojho nestáleho života, ktorý ti dal (Boh) pod slnkom, po všetky dni svojej márnosti. Lebo to je tvoj podiel zo života a zo všetkých tvojich námah, ktorými sa ustávaš pod slnkom.“ (Kaz 9,9)²⁵

Ďalej žena pre muža je od počiatku znázorňovaná ako dar od Boha: „Kto našiel dobrú ženu, našiel (niečo) znamenité a dostal milostný dar od Pána.“

²² „Musí sa teda povedať, že je v človeku obraz Boží i čo do prirodzenosti božskej, i čo do Trojice Osôb, lebo i v samotnom Bohu v troch osobách je jedna prirodzenosť.“ (SV. TOMAŠ AKVINSKÝ: *Teologická summa* I., Olomouc : Profesori bohovédneho učilište řádu Dominikánského, 1937., s. 832)

²³ JÁN PAVOL II.: *Teologia těla, Praha: Paulínky, 2012. s. 74*

²⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Teologia těla, Praha: Paulínky, 2012. s. 78-79*

²⁵ Kaz 9,9, porov.: Prís 5,15-23, Prís 6,26b,

(Prís 18,22)²⁶ Vo Sv. písme nachádzame však aj iný ako telesný dôvod, a to dôvod duchovný, prečo je lepšie byť človeku v manželskom spoločenstve ako človekovi samému: „*Dvaja sú na tom lepšie ako sám človek: za svoju námahu môžu dostať väčšiu odmenu, a keď padnú, jeden zdvihne druhého. Beda však samému, keď padne!*“ (Kaz 4,9-10)

Tento obraz človeka na podobu Trojjediného Boha sa završuje v Božom príkaze človeku: „*Boh ich požehnal a povedal im: „Plodte a množte sa a naplňte zem!”*“ (Gn 1,28a) Boží obraz je však v úzkom vzťahu s pohlavným životom. Boží dôraz je na splnení požehnania týkajúceho sa plodnosti. Tento príkaz nesie so sebou aj príslub, že Boh urobí človeka schopným ho splniť.

Sv. Augustín ďalej hovorí, že hriech nezničil požehnanú ľudskú plodnosť, ale do života človeka vstúpila žiadostivosť, ktorá je trestom za hriech, lebo ju zbadali až po pádu do hriechu.²⁷ Na inom mieste však sv. Augustín zdôrazňuje: „*Plodnosť nie je trestom, ale slávou a požehnaním manželstva, lebo bola nariadená pred hriechom.*“²⁸

Môžeme teda tvrdiť, že tento Boží príkaz pre človeka nestratil svoju záväznosť ani po pádu do hriechu a je pre nás záväzný až dodnes. V ňom môžeme vnímať stále dve dôležité poslania. Prvým poslaním je plodenie detí a tým druhým vytváranie manželskej telesnej a duchovnej jednoty, ktorou sa muž a žena vzájomne darujú a nanovo tak obnovujú Boží obraz. Z vyššie uvedeného vyplýva, že prvým naším povolaním, ktoré sme dostali od Boha, je byť ľuďmi podľa Božieho obrazu. To znamená prijať celú ľudskú prirodzenosť ako Boží dar.

Mnohí sa vo svojej nesprávnej „horlivosti“ snažili zrieknuť svojej ľudskej prirodzenosti a za ideál považovali akúsi „anjelskú prirodzenosť“ zbavenú všetkého telesného. Takéto teologické rozmyšľanie je nielen nesprávne, ale zatemňuje obraz človeka a vedie nás do slepej uličky. Následkom toho bolo odmietanie kňazského manželstva ako čohosi príliš pozemského a nedôstojného napriek tomu, že samotný Ježiš nikde nielenže nezakázal ženaté kňazstvo, ale práve naopak, sám si slobodne vyvolil slobodných i ženatých učeníkov.

Katechizmus katolíckej cirkvi, ktorý sa odvoláva na dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, učí, že tí, ktorí zachovávajú celibát: „*.....sú povolaní, aby sa s nerozdeleným srdcom zasvätili Pánovi a jeho veciam, a teda sa celí oddávajú Bohu a ľuďom. Celibát je znakom tohto nového života.*“²⁹ Tento výrok sa odvoláva na Prvý list sv. apoštola Pavla Korinťanom, kde sv. Pavol vyslovene

²⁶ Prís 18,22, porov. Tob 6, 18

²⁷ Porov. Sv. AUGUSTÍN, A.: *Boží štát II.*, Trnava: SSV, 1948, s. 31

²⁸ Sv. AUGUSTÍN, A.: *Boží štát II.*, Trnava: SSV, 1948, s. 31

²⁹ KKC, str. 401 bod 1579

hovorí: „ale ženatý sa stará o svetské veci, ako sa páčiť manželke a je rozdelený.“³⁰ Takže jednoduchý logický záver z tejto argumentácie je, že ženatý muž nie je ideálny kandidát pre kňazstvo, lebo je to muž s „rozdeleným“ srdcom – teda s nedokonalou službou.

Koľko cirkevných dokumentov počas 2000 rokov bolo venovaných ženatým kňazom, aby vedeli naplno a podľa Božej vôle naplňovať Božie poslanie, na ktoré boli povolani? Je aj ženatý kňaz dostatočným Božím darom, alebo ho máme vnímať ako človeka „s rozdeleným srdcom“?³¹

Ďalej Katechizmus o ženatých kňazoch hovorí: „...títo kňazi vykonávajú užitočnú službu vo svojich spoločenstvách.“³² Avšak o kňazoch, ktorí prijali celibát, hovorí: „oni pôsobivo ohlasujú Božie kráľovstvo.“ Kvalitatívny rozdiel pomenovania kňazskej služby ženatého kňaza, ktorý koná „užitočnú“ službu, a celibátneho kňaza, ktorý „pôsobivo“ ohlasuje Božie kráľovstvo, je zrejmý.

Na základe takejto argumentácie môžeme logicky vydedukovať, že manželstvo nie je ideálnym stavom pre prijatie sviatosti kňazstva, lebo ubera kňazstvu na jeho kvalite a dokonalosti. Pri takýchto vyjadreniach takého závažného dokumentu, ako je Katechizmus katolíckej cirkvi, však cítime krivdu, ktorá má za následok pokrivenie pohľadu na dôstojnosť kňazského manželstva. Výsledkom je, že mnohí kňazi považujú svoje manželstvo iba za druhoradú sviatosť. Ale môže jedna sviatosť umenšovať dôstojnosť inej sviatosti?

Katechizmus sa dopustil dvoch vážnych nepresností, citujem: „...a táto prax sa oddávna považuje za oprávnenú.“³³ Položme si otázku: „Odkedy je táto tradícia oprávnená?“ Odpoveď: „Od počiatku cirkvi.“ Tento citát si vyžaduje ešte jednu otázku: „Prečo je oprávnená?“ „Lebo pochádza od samotného Ježiša Krista.“

Historicky teda môžeme tvrdiť, že tradícia „volby“ – vysvätenia za kňaza ženatého alebo slobodného kandidáta je nielen o viac ako 1100 rokov staršia, ale je tradíciou od samotného počiatku cirkvi pochádzajúca od samotného Ježiša Krista.

³⁰ 1Kor 7,33

³¹ „Chcem, aby ste vy boli bez starostí. Kto je bez ženy, stará sa o Pánove veci, ako sa páčiť Pánovi. Ale ženatý sa stará o svetské veci, ako sa páčiť manželke a je rozdelený.“ (Kor 7,32-34a)

CIC Kán. 277 – § 1. Klerici sú povinní zachovávať dokonalú a doživotnú zdržanlivosť pre nebeské kráľovstvo, a preto ich viaže celibát, ktorý je osobitný Boží dar, pomocou ktorého sa posvätní služobníci môžu nerozdeleným srdcom ľahšie privinúť ku Kristovi a slobodnejšie sa oddať službe Bohu a ľuďom.

³² KKC, str. 401 bod 1580

³³ KKC, str. 401 bod 1580

Ježiš v Jánovom evanjeliu hovorí: „*Nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás.*“ (Jn 15,16a) Teda Ježiš si sám a slobodne vybral a povolal apoštolov, akých chcel: slobodných i ženatých. Ak by pre Ježiša bol celibát jedinou alternatívou, tak by si prirodzene vyvolil iba slobodných mužov a dnes by sme túto dilemu neriešili. Tradíciu cirkvi však sv. Pavol opisuje v Liste k Timotejovi takto: „*Nech biskup je mužom jednej ženy..... musí dobre viesť svoj dom a deti držať v poslušnosti a v celkovej mravnej čistote.*“ (1 Tim 3,2 -4) Ba dokonca sv. Pavol v Prvom liste ku Korinťanom podáva svedectvo o živote samotných apoštoloch, keď hovorí: „*Nemáme právo brať so sebou ženu, sestru, tak ako ostatní apoštoli a Pánovi bratia i Kéfas?*“ (1 Kor 9,5)

Zaujímavá je poznámka vo Sv. Písme k tejto stati: „Žena – kresťanka, ktorá sa starala o materiálne potreby apoštola.“³⁴ Ak slovo žena máme chápať iba ako kresťanka, ktorá sa starala o materiálne potreby apoštolov, ako potom máme chápať slovo „sestra“? Je zjavné, že ten, ktorý vysvetľoval túto stať, sa snažil, aby sme slovo žena nestotožňovali so slovom manželka.

Mnohí dodnes vysvetľujú slová o povolani apoštolov „*opustili všetko a išli za ním*“ (porov. Lk 5,11) doslovne tým, že opustili aj svoje manželky a rodiny a viac sa o nich nestarali. 31. mája oslavujeme mučenicu sv. Petronelu, ktorá patrí medzi prvých mučeníkov rannej cirkvi a je patrónkou Ríma. Na základe legendy z 5. až 6. storočia sa Petronela považuje za dcéru sv. Petra, ktorá údajne zomrela v Ríme za cisára Diokleciána.³⁵ Ak je Petronela skutočne dcérou sv. Petra, je zrejmé, že slová sv. apoštola Pavla je potrebné vysvetľovať doslovne. To znamená, že apoštoli spolu so svojimi rodinami chodili a ohlasovali evanjelium.

To nepriamo potvrdzuje aj sv. Lukáš, keď vo svojom evanjeliu pridáva poznámku, že s Ježišom chodili v sprievode aj mnohé ženy. (Porov. Lk 8,1-3) Ak v Ježišovom sprievode chodili „cudzie“ ženy, bránilo niečo tomu, aby tam mohli byť aj ženy apoštolov? Teda tradícia cirkvi je jasná a nespochybiteľná!

Toto potvrdzuje aj dekrét Presbyterorum ordinis: „*Povaha kňazstva si ju (dokonalú a trvalú zdržanlivosť) sama o sebe nevyžaduje, ako je zjavné z praxe prvej Cirkvi a z tradície východných cirkví, v ktorých popri tých, ktorí z daru milosti volia spolu so všetkými biskupmi zachovávať celibát, sú aj vynikajúci ženatí kňazi. Keď teda tento posvätný koncil odporúča cirkevný celibát, vôbec nemá v úmysle pozmeniť odlišnú disciplínu, ktorá legitímne platí vo východných cirkvách. Naopak, s láskou povzbudzuje tých, ktorí prijali kňazstvo v manželstve, aby vytrvali vo svä-*

³⁴ Sväté Písmo, SSCM, Rím 1995, str. 2405

³⁵ <http://www.zivotopisysvatych.sk/petronela-mucenica/>,
http://modlitba.sk/htm/zaujem/svatci/svatci_all/petronela.htm

*tom povolání a nadálej plně a velkodušně venovali svoj život stádu, které im bolo zverené.“*³⁶

„V roku 1993 pápež Ján Pavol II. vyhlásil: „*Celibát nie je podstatný pre kňazstvo.*“ Ešte pred ním II. vatikánsky koncil (1962-1965) vydal vyhlásenie, že celibát je iba vecou cirkevnej disciplíny, nie je teologicky nariadený a ani nevyhnutný pre kňazstvo.“³⁷

To, že v cirkvi nastávajú aj v tejto otázke veľké zmeny, dokazuje správa, ktorá bola zverejnená 10. apríla 2014, v ktorej biskup Erwin Kräutler z Xingu v brazílskom dažďovom pralese hovoril s pápežom o zúfalom nedostatku kňazov v biskupovej obrovskej diecéze. Podľa rozhovoru, ktorý poskytol biskup Kräutler, pôvodom Rakúšan, listu Salzburger Nachrichten 5. apríla, bol pápež otvorený v hľadaní riešenia tohto problému a povedal, že biskupská konferencia by mala mať rozhodujúce slovo.

„Povedal som mu, že ako biskup najväčšej brazílske diecézy, ktorá má 800 farností a 700 000 veriacich, mám iba 27 kňazov, čo znamená, že naše farnosti môžu sláviť Eucharistiu maximálne raz až trikrát ročne,“ povedal biskup Kräutler. „Pápež mi vysvetlil, že nemôže riešiť všetko osobne z Ríma. My, miestni biskupi, ktorí sme najlepšie oboznámení s potrebami našich veriacich by sme mali byť ‘corajudos’, čo je španielsky ‘gurážny’, a robiť konkrétne rozhodnutia. Biskup by nemal konať sám,“ povedal Kräutler a naznačil, že „regionálne a národné konferencie biskupov by mali hľadať konsenzus o reforme a návrhy potom priniesť do Ríma.“

Na otázku, či pri audiencii vzniesol otázku na svätenie ženatých mužov, biskup odpovedal: „Otázka svätenia osvedčených ženatých mužov (viri probati) prišla vo chvíli, keď sme hovorili o neutešenej situácii našich farností. Pápež sám mi povedal o diecéze v Mexiku, v ktorej má každá farnosť diakona, ale nie každá kňaza. Je tam okolo tristo diakonov, ktorí samozrejme nemôžu sláviť Eucharistiu. Otázkou je, ako táto situácia bude pokračovať. Je na biskupoch, čo navrhnú, opakoval pápež.“

Na otázku denníka, či teda teraz záleží na biskupských konferenciách, či reformy budú alebo nebudú pokračovať, odpovedal biskup Kräutler: „Áno, po osobnom rozhovore s pápežom som o tom úplne presvedčený.“³⁸

Kňazské manželstvo nesmieme vnímať ani v tomto kontexte ako z núdze cnosť, ale ako rovnocennú Božiu alternatívu, ktorú nám Ježiš Kristus ponúka od počiatku cirkvi. Pod vplyvom pokriveného pohľadu na kňazské manželstvo aj mnohí gréckokatolícki kňazi považujú svoje manželstvo

³⁶ Porov. PIUS XI., encyklika *Ad catholici sacerdotii*, 20. decembra 1935: AAS 28 (1936), s. 28.

³⁷ <http://bigg.host.sk/rodina/celibat.htm>

³⁸ <http://www.umlaufoviny.com/index.php?a=umlaufoviny/papez-zenati-muzi-mohou-byt-sveceni-na-kneze-pokud-se-na-tom-usnesou-biskupove>

iba za druhoradú sviatosť. Ale môže jedna sviatosť umenšovať dôstojnosť inej sviatosti?

Vznešenosť manželstva Ježiš nepotvrdil len tým, že ho ustanovil za sviatosť, ale aj tým, že manželstvo uznal dôstojným spojiť sa v osobe muža – kňaza so sviatosťou kňazstva. Obidve tieto sviatosti majú jeden cieľ – *sú zamerané na spásu iných*.³⁹ Teda aj spojenie manželstva a kňazstva je vznešené a úctyhodné, lebo pochádza od samotného Krista.

Ba dokonca môžeme povedať, že je svojím spôsobom jedinečným obrazom manželstva. Na túto originalitu poukazuje aj učiteľ cirkvi sv. Tomáš Akvinský, ktorý poznamenáva, že vdova po kňazovi sa už nemôže druhýkrát vydať.⁴⁰ Vnímanie tejto Bohom danej dôstojnosti a vznešenosti spojenia manželstva a kňazstva považujem za duchovný základ aj plodnej kňazskej služby. Sú to dve spojené nádoby, cez ktoré preteká tá istá Božia milosť.

Ak nemáme teologické dôvody pre zákaz či podceňovanie kňazského manželstva, mnohí poukazujú na praktické dôvody, prečo je lepšie, aby bol kňaz slobodný. Je vôbec možné prakticky zladiť časovo neobmedzenú službu kňazstva s manželstvom a rodinou tak, aby sme sa nedopúšťali akejsi sprenevery voči jednému či druhému povolaniu?

Na internete som si prečítal zaujímavú diskusiu na tému: „*Mať za muža kňaza*.“⁴¹ Jedna diskutujúca napísala zaujímavú poznámku: „*Ak je muž šikovný, si doma stále sama*.“⁴² Položme si otázku: „*Nemalo by byť manželstvo kňaza aj vzorom manželského života?*“ Máme právo my, ženatí kňazi, napomínať manželov a otcov, aby trávili viac času so svojimi rodinami, keď často ani my si nevieme nájsť čas na svoje rodiny?

Istý rehoľník, ktorý koná misie po našich gréckokatolíckych farnostiach, povedal: „*Najopustenejšími veriacimi vo farnosti sú manželky kňazov*.“ Znovu si položíme otázku – prečo? Lebo mnohí kňazi si na svoju rodinu nenájdu čas, a pritom sa vyhovávajú na pastoračiu. Vyzerá to sväto, ale od svätosti to má ďaleko. Vypĺňame slová Sv. písma: „*Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu?*“ (porov. Ef 5,25) Svätý znamená byť spravodlivý a spravodlivý znamená dať každému to, čo mu patrí. Dať Bohu, čo patrí Bohu, rodine, čo patrí rodine a farnosti, čo patrí farnosti.

Sv. apoštol Pavol nám dáva aj v otázke, ako zladiť duchovnú službu a manželstvo, praktické ponaučenie: „*Biskup....musí dobre viesť svoj dom a deti držať v poslušnosti a v celkovej mravnej čistote. Ved' kto nevie viesť svoj dom, ako sa bude starať o Božiu cirkev?!*“ (1Tim 3,4-5) Vyjadruje tu podstatnú zásadu, kňaz, aby dobre vedel viesť a starať sa o cirkev, najsamprv musí dobre viesť

³⁹ Porov. KKC str. 389, bod 1534

⁴⁰ Porov. Sv. Tomáš Akvinský, Summa Teologická IV., (Olomouc 1940), s. 306

⁴¹ <http://www.zdravie.sk/forum/1191171/mat-za-muza-knaza/>

⁴² <http://www.zdravie.sk/forum/1191171/mat-za-muza-knaza/>

a starať sa o svoju vlastnú domácnosť. Teda dobre fungujúce kňazské manželstvo a rodina je základným predpokladom aj dobrej pastorácie kňaza. Nie naopak! Horlivá starostlivosť kňaza o vlastnú rodinu je základnou zásadou horlivej starostlivosti aj o farnosť.

Vzniká tu otázka: „Nie je čas, ktorý kňaz venuje svojej rodine, stratou času, ktorý by mohol venovať pastorácii?“ „Určite nie!“ Lebo kňazská rodina je najdôležitejším prostriedkom pastorácie farnosti. Efektivita pastorácie farnosti skrze manželku, či dobrý príklad kňazských detí je oveľa väčšia, ako mnohé pastoračné aktivity bez príkladu kňazskej rodiny.

Rozdelenie služby kňaza medzi jeho rodinu a farnosť neznamená nevyhnutne rovným dielom, ale podľa skutočnej potreby. Toto je spravodlivosť. Samozrejme, na to je potrebná osobná pokora kňaza, aby neuprednostňoval svoje osobné záujmy pred záujmami Božími.

Ježiš najviac času venoval svojim učeníkom. To bola jeho rodina. Ale to nebola strata, to bola investícia do budúcnosti. Či nemôžeme parafrázovať slová Svätého písma? *Aj keby kňaz celý svet získal a svoju vlastnú rodinu by duchovne stratil, či by nakoniec neprišiel aj tak o všetko?!* Veď práve kňazská rodina pred týmto svetom odhaľuje pravdivosť či nepravdivosť kňazskej služby.

Povstáva posledná, tak trochu ľudská otázka, čo je viac? Kým dôstojnosť a vznešenosť zasväteného života a kňazského celibátu odvádzame od väčšej podobnosti s osobou Ježiša Krista, tak vznešenosť sviatostného manželstva môžeme odvádzat' od väčšej podobnosti obrazu Najsvätejšej Trojice. Tieto dva obrazy nemôžu existovať jeden bez druhého tak, ako aj vznešenosť kňazského celibátu a kňazského manželstva. Aj sv. Pavol nám nakoniec dáva odpoveď na túto otázku: *„Chcel by som, aby boli všetci ľudia tak, ako som ja, lenže každý má svoj vlastný dar od Boha, jeden tak, druhý inak.“* (1 Kor 7, 7) Otázka teda nezní, čo je viac, ale čo je Božia vôľa pre mňa.

Ježiš nám však v evanjeliu ukazuje ešte niečo väčšie, ako je panenstvo, celibát či manželstvo. Za hlavu cirkvi si nevyberá slobodného sv. apoštola Jána, ale ženatého muža sv. Petra. Otázka zní prečo? Je vari ženatý apoštol „s rozdeleným srdcom“ lepší ako apoštol slobodný? Pri čítaní pasáže od sv. Jána nám Ježiš hovorí to, čo je rozhodujúce: *„Šimon, syn Jánov, miluješ ma väčšmi ako títo?“* (Jn 21,15b) Ježiš sa ho pýta, či ho miluje viac ako ostatní apoštoli. Peter dostal pastiersky úrad jednoducho preto, lebo ho najviac miloval. Z toho vyplýva, že pravá láska k manželke, deťom, rodičom, blíznemu vo svojej podstate nemôže ukracovať Boha o lásku. Toto dokazuje aj historický fakt z 50. rokov minulého storočia, keď naši gréckokatolícki kňazi boli schopní z lásky k Bohu opustiť svoje manželky i deti a šli radšej do väzenia či vyhnanstva, ako by zradili svoju vieru.

Boha ukracujeme o lásku iba vtedy, ak niečo milujeme nezriadené – vlastnícky. A to môže byť nielen láska k ľuďom, ale aj k sebe samému, moci, sláve, bohatstvu a pod. Ak kňaz nemiluje Boha nadovšetko, má rozdelené srdce.

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku si od počiatku udržiava tento vzácny dar spojenia kňazstva a manželstva pochádzajúci od samotného Krista. Máme ho naďalej chrániť a zveľaďovať ako vzácny poklad. Dovolím si povedať, že práve kňazské rodiny, tak ako to bolo v minulosti, sú aj dnes základom budúcnosti gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.

Bibliografia

- BUJKO, P. a kol.: *Komentáre k Starému zákonu: I. zväzok – Genezis*. Trnava, Dobrá kniha, 2008. 72 s. ISBN 978-80-7141-626-5
- CODEX IURIS CANONICI, AUCTORITATE IONANIS PULI PP. II PROMULGATUS. Kódex kánonického práva, Latinsko – slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, Bratislava 1996. ISBN 80-7162-061-0
- GRUDNIOK, F., Mons. TKÁČ, A.: *Byť kňazom*. Levoča : Polypress, 2009. 233 s. ISBN 978_80-88704-70-6
- JÁN PAVOL II.: *Teologia tela*, Praha : Paulínky, 2012. 14 – 74 s. ISBN 978-80-7450-041-1
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, Trnava : SSV, 1999. čl. 364, 97- 437 s. ISBN 80-7162-259-1
- PIUS XI., encyklika *Ad catholici sacerdotii*, 20. decembra 1935: AAS 28 (1936), s. 28.
- RUPNIK, M.P.: *Vybrané otázky z antropológie: Člověk a vzkříšení*. Olomouc – Velehrad, 2003, 12 s. ISBN 80-86045-99-4
- SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická summa I.*, Olomouc : Profesoři bohovědného učiliště řádu Dominikánského, 1937., s. 819
- TIMKO, P.: *Dejiny pápežov*; Banská Bystrica 1944: J. Havelka 1944., s. 193 -200.
- SV. AUGUSTÍN, A.: *Boží štát I.*, Trnava: SSV, 1948, s. 31 – 329
- SVATÉ PÍSMO STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995

O celibáte

<http://www.krestan.info/index.php/celibat> (26.3.2006)

Životopisy svätých – mučenica Petronela

http://modlitba.sk/htm/zaujem/svatci/svatci_all/petronela.htm (20.5.2014)

Nepoznaný celibát

<http://bigg.host.sk/rodina/celibat.htm>

Papež: ženatí muži mohou být svěceni na kněze, pokud se na tom usnesou biskupové
<http://www.umlaufoviny.com/index.php?a=umlaufoviny/papez-zenati-muzi-mohou-byt-sveceni-na-kneze-pokud-se-na-tom-usnesou-biskupove> (13.4.2014)

Téma: Mať za muža Kňaza

<http://www.zdravie.sk/forum/1191171/mat-za-muza-knaza/> (29.8.2010)

Nová tolerancia

PETER JAKUB

Centrum pre rodinu – Sigord

Môj hodnotový systém

V dnešných rodinách sa často stretávame so situáciou, kde deti nejakým spôsobom nerešpektujú rozhodnutia svojich rodičov. Rovnako nezachovávajú hodnoty, ktoré mali v úcte ich rodičia. Akoby si sami vytvárali svoj rebríček hodnôt na základe kontaktu s hodnotami, ktoré im ponúka dnešná spoločnosť.

Život v takejto rodine je plný protikladov. Môže to vyzeráť takto: „Mami, v mnohých ohľadoch mám rovnaké názory ako ty. S otcom ste ma naučili veľa, ale sú niektoré oblasti, v ktorých sa rozhodujem inak. Pre teba a otca by bolo zlé spať spolu pred manželstvom. Ale ja to tak nevidím. Bola by som rada, keby ste to pochopili. Vy máte svoj hodnotový systém a ja mám svoj. To, že sú odlišné, neznamená, že jeden je správny a ten druhý je zlý. A ani to neznamená, že nemôžeme rešpektovať názory jeden druhého. Vlastne len o toto tu ide. Musíme rešpektovať a cítiť si odlišné hodnotové systémy – tvoj, môj a kohokoľvek iného – presne tak, ako si vážime náš vlastný. Čokoľvek iné by bolo netolerantné. Nemôžeme vnucovať svoje hodnoty či presvedčenia druhým ľuďom.“

O čom to svedčí? Na čo poukazuje táto výpoveď dcéry? Poukazuje na kultúrnu zmenu, v ktorej sa nachádzame. Hovoríme tu o takzvanej novej tolerancii. Tolerancia je dnes chápaná úplne inak ako pred desiatimi rokmi. Vtedy tolerancia znamenala úsilie spoznať a rešpektovať presvedčenie, zvyky iných ľudí bez nutnosti podieľania sa na nich. Znášať niekoho alebo vychádzať s niekým, kto nám čímsi prekáža. Váži si, rešpektuje a prijíma jednotlivcov bez nevyhnutnosti schvaľovať či zúčastňovať sa na ich presvedčeniach, alebo správani. Vidí rozdiel medzi tým, čo si človek myslí a koná, a človekom samotným.

Čo hovorí o tolerancii Biblia? Napríklad: „Ak je to možné a závisí to od vás, žite v pokoji so všetkými ľuďmi.“ (Rim 12, 18) „Preto prijímajte jeden druhého, ako aj Kristus prijal vás, na Božiu slávu.“ (Rim 15, 7) „... znášajte sa navzájom v láske.“ (Ef 4, 2) „Buďte k sebe navzájom láskaví a milosrd-

ní, navzájom si odpúšťajte, ako aj vám odpustil Boh v Kristovi.“ (Ef 4, 32) Keď si všimneme správanie Ježiša Krista, rešpektoval slobodné rozhodnutia človeka, miloval ľudí, ale mal jasný postoj k nesprávnemu konaniu, jasný postoj k hriechu, ktorý odmietal.

Tolerancia ako termín dnešnej doby je ale často mylne chápaný ako to, že presvedčenie, hodnoty, životný štýl a pochopenie pravdy každého jednotlivca sú rovnocenné. Neexistuje žiadna hierarchia pravdy. Tvoje presvedčenie a moje presvedčenie sú rovnocenné a pravda je relatívna. Toto myslenie „novej tolerancie“ teda tvrdí, že čo je zlé pre jedného človeka, nemusí byť nevyhnutne zlé aj pre niekoho iného.

Zároveň nestačí, aby ste uznali, že iní ľudia majú právo veriť či hovoriť to, čo si oni sami myslia, že je správne. Nestačí, aby ste druhým ľuďom dovolili nesúhlasiť s tým, v čo veríte alebo čo robíte vy. Aby ste boli tolerantným človekom, ako si to predstavuje nová tolerancia, musíte súhlasiť s tým, že postoje druhého človeka sú práve také opodstatnené a správne ako vaše vlastné. Musíte schvaľovať, prijímať a úprimne podporovať ich presvedčenie a správanie.

O čom hovorí Lunacek?

Veľmi pekne to vidno napríklad v presadzovaní myslenia určitých osôb v Európskom parlamente. Pozrime sa bližšie na správuk plánu Európskej únie na boj proti homofóbii a diskriminácii na základe sexuálnej orientácie a rodovej identity vo ýbore pre občianske slobody, spravodlivosť a vnútorné veci od spravodajkyne Ulrike Lunacekovej. V správe núti všetky členské štáty Európskej únie prijímať a podporovať určité veci bez toho, aby sa vopred pýtala, či s tým súhlasia, alebo nie. Nielen uznať, ale aj prijať.

V 14. bode zdôrazňuje význam uznania občianskych práv LGBTI osôb bez diskriminácie na základe ich sexuálnej orientácie či rodovej identity a naliehavo vyzýva členské štáty, aby v súlade s predpismi Európskej únie uznávali všetky formy manželstva, partnerstva a rodičovstva, ktoré boli uzavreté v inom štáte osobami, ktoré majú bydlisko alebo pracujú na jeho území, a vyzýva komisiu, aby zakročila proti členským štátom, ktoré tak nekonajú.

Správa nerieši to, že existujú členské štáty, ktoré neuznávajú napríklad uzatváranie homosexuálnych partnerstiev alebo adopciu detí takýmito párami. Nepýta sa, ale núti prijať tieto skutočnosti bez toho, aby s tým súhlasili. Inak sa stanú trňom v oku. A ako sa píše v správe, navrhuje, aby Európska únia proti takýmto štátom zakročila.

O čom to vlastne je? O slobode? O akej slobode?

Správa v 15. bode vyzýva členské štáty, aby uvažovali o spôsoboch, ako prispôsobiť svoje rodinné právo súčasným meniacim sa štruktúram a for-

mám rodiny, a aby doň zahrnuli možnosť, že deti môžu mať viac ako dvoch rodičov (alebo zákonných poručníkov), pretože tým by sa otvorila cesta pre väčšie uznanie tzv. dúhových rodín a LGBTI rodín, ako aj rodín so zmeneným zložením.

V 16. bode vyzýva členské štáty, aby zabezpečili prístup slobodných žien a lesbičiek k liečbe neplodnosti a k asistovanej reprodukci. Lesbičky sa rozhodnú pre život v partnerstve, ktoré podľa prirodzenosti neumožňuje darovať nový život. Nie je to žiaden problém. Veď preto tu máme asistovanú reprodukciu. Nie je to prevrátené?

17. bod zdôrazňuje, že „právo na slobodu prejavu treba v praxi dodržiavať tým, že sa zaručí možnosť prijímať a ďalej odovzdávať informácie o otázkach týkajúcich sa sexuálnej orientácie a rodovej identity akoukoľvek formou prejavu, vrátane tlače, publikácií, ústnych a písomných vyhlásení, umenia a médií; zdôrazňuje potrebu rešpektovať slobodu pokojného zhromažďovania a združovania všetkých LGBTI osôb; domnieva sa, že miestne a regionálne orgány by to mali napomáhať.“

Čo však v tom prípade, ak s takýmito praktikami obyvateľstvo tej-ktorej krajiny nesúhlasí?

Netolerantný Boh

Kultúrna zmena, v ktorej sa nachádzame, mení zmysel slova tolerancia. Tá už neznamenať spoznať a rešpektovať iných ľudí, presvedčenie, zvyky..., ale vnucuje sa nám jej nový obsah, a to, že presvedčenie, hodnoty, životný štýl a pochopenie pravdy každého jednotlivca sú rovnocenné. Tento nový obsah tolerancie však vedie k potláčaniu práv človeka, tak ako ich poznáme. A núti človeka meniť svoje názory, ktoré sú zrazu podľa mnohých nesprávne, ba priam protizákonné.

Povieme si, že sa nás to netýka. Sexuálna výchova na Slovensku v podaní Spoločnosti pre plánované rodičovstvo hovorí, že v slovenskej spoločnosti sa prejavujú homofóbne postoje. Pod pojmom homofóbia rozumie negatívne cítenie, myslenie a konanie vo vzťahu k lesbickým ženám, bisexuálom a gejom. Podľa tejto organizácie sú diskriminovaní v rodine a Cirkvi, na pracovisku, v armáde... *Coming out*, teda zverejnenie svojej sexuálnej orientácie, podľa nej sťažuje netolerantný a negatívny postoj okolia k homosexualite a nedostatok homosexuálnych vzorov, s ktorými by sa mladí ľudia mohli identifikovať. Táto spoločnosť je presvedčená, že každá skupina si hravou formou uvedomí, že existujú stereotypné presvedčenia o vybraných skupinách ľudí.

„Stereotypná“ Biblia

Čo znamená stereotyp? To, že verím, že Boh stvoril človeka ako muža a ženu? To, že budúcnosť rodiny vidím v rodine, ktorá je založená na tomto Božom princípe? Som teda stereotypný, ak nesúhlasím s uzatváraním homosexuálnych zväzkov? Ak tvrdím, že je zlé, ak niektorá žena zamení prirodzený styk za protiprirodzený a muži zanechajú prirodzený styk so ženou a zahoria žiadostivosťou jeden k druhému? Je Biblia stereotypná? (porov. Rim 1, 26 – 25) Biblia to označuje ako poblúdenie. Je stereotypná? Tu môžem poukázať na prioritný cieľ **odboru rodovej rovnosti a rovnosti príležitostí na Ministerstve práce, sociálnych vecí a rodiny SR** na rok 2013, ktorý vedie Oľga Pietruchová. Ním bolo „implementovanie programov a osvetových aktivít, ktoré zabezpečia *vykorenenie* tradičných *stereotypov*“.

Žijeme vo svete a niekedy ani nevieme, čo sa okolo nás deje. Dnešná spoločnosť a rodina si potrebuje uvedomiť, čo sa vlastne stalo: spoznať a porozumieť znameniam časov, ako hovorí Božie slovo. Prečo sa tieto často nelogické veci dostávajú dopredu a prečo neprirodzené sa akoby stávalo prirodzeným, nenormálne označujeme za normálne. Možno by sa to dalo zdôvodniť tým, že toto sa môže stať vtedy, ak odstránime zo života človeka Božie pravdy, hodnoty, a nahradíme ich svojimi vlastnými.

Posuny v myslení

Teizmus, teda viera v Boha, zo spoločnosti vymizol. Etický teizmus je termín pre vieru, že dobro a zlo sú absolútne a nemenné pojmy, a že ich určuje sám Boh. Tieto pravdy považujú kresťania za zjavné. Podľa nich sú všetci ľudia stворení rovnocenne. Sú svojím Stvoriteľom obdarení určitými neodcudziteľnými právami na život, šťastie, slobodu, na hľadanie šťastia... To, čo Boh dal, je pravdivé, univerzálne a trvalé.

Neskôr prišla doba modernizmu a zatienila etický teizmus. Obdobie renesancie vyzdvihlo človeka a jeho schopnosti, dôstojnosť. Zároveň sa človek stal stredobodom všetkých vecí, pánom svojho osudu a správcom svojej duše. Muži a ženy postupne strácali vnímanie zdroja pravdy a morálky. Ale vnímanie a dôležitosť Boha človek v tom období ešte vždy uznával. V osvietenstve, vo veku rozumu, sa radikálne mení pohľad na Boha, ktorý síce stvoril svet, ale už s ním nemá kontakt, nestará sa o neho. Preto ak človek chce spoznať pravdu, potrebuje sa spoľahnúť na silu vlastného rozumu. Kritérium dobra a zla sa stáva výsledkom ľudského uvažovania. Priemyselná revolúcia s vynálezmi a pokrokom len uistí myslenie, že človek má istotu sám v sebe a nepotrebuje sa pozeráť hore. Darwinizmus, marxizmus a leninizmus, socialistická revolúcia a snaha „oslobodiť človeka“, napríklad ženu od toho, čo doteraz žila v manželstve a rodine, od materstva a vedenia mužom jasne pripomína dnešné tvrdenie o potrebe odstrániť zo spoloč-

nosti rodinné stereotypy, týkajúce sa aj tradičných postojov k úlohám muža a ženy v rodine.

Dnešný postmodernizmus prináša myslenie, že pravda nikdy neexistuje v objektívnom zmysle slova. Pravda sa vytvára konkrétnou kultúrou, komunitou a je pravdivá iba v danej kultúre a pre ňu. Osoby sú produktom ich vlastnej kultúry. Takže to, čo považujeme za pravdy, hodnoty, sú jednoducho ľubovoľné presvedčenia, ktoré sme boli nútení prijať spoločnosťou, v ktorej sme. Akýkoľvek systém alebo vyhlásenie, ktoré tvrdia, že majú objektívnu pravdu, alebo nepriaznivo posudzujú hodnoty, presvedčenia, životný štýl, alebo tvrdenia o pravde nejakej inej kultúry, je dnešnou spoločnosťou považovaný za mocenský prístup, snaha jednej kultúry dominovať ostatným kultúram.

Univerzálna „cnosť“

Takže máme tu nejaké hodnoty, pravdy a osobu človeka. Podľa novej tolerancie je to, kto som (osoba), neoddeliteľné od toho, čo robím, ako myslím, v čo verím. Moja identita je obalená v kultúre, v konaní a správaní. Podľa tohto myslenia, ak niekto nesúhlasí s mojím presvedčením, potom priamo znevažuje mňa samého, moju osobu. Ak nevie prijať moju kultúru, môj životný štýl, potom je netolerantný voči mne samému.

V protiklade je biblická pravda, ktorá tvrdí, že to, čo robíme, nie je to isté, čím sme. Sme stvorení na Boží obraz ako muž a žena. Máme ale slobodu a môžeme sa rozhodnúť konať správne alebo nesprávne. Ak niekto nekráča podľa správnej cesty a ja odmietam jeho konanie, pričom toto konanie nazvem hriechom, neznamená to, že túto osobu neprijímam ako človeka, Božie stvorenie. Neprijímam len jeho konanie, ktoré nie je totožné s tým, kým on sám skutočne je. Postmoderná spoločnosť presadzuje myslenie, že všetky hodnoty, presvedčenia, štýly, tvrdenia o pravde sú rovnako hodnotné. Existuje len jedna univerzálna cnosť – tolerancia. Iné tvrdenia sú netoleranciou.

V tomto duchu postmodernej spoločnosti sa na kresťanstvo môžeme pozrieť postmodernými očami: my kresťania veríme v Boha pravdy a čerpáme z knihy pravdy. No absolútna objektívna pravda v novej tolerancii je považovaná za škodlivú, urážlivú a netolerantnú. Rovnaký pohľad je na Ježiša Krista, ktorý sám o sebe povedal: „Ja som cesta, pravda a život. Nik nepríde k Otcovi, iba skrze mňa.“ (Jn 14, 6) Takéto tvrdenia o objektívnej pravde sú obmedzujúce a neúnosné. Mohli by sme pokračovať učením o hriechu, misijným poslaním Cirkvi, ktoré je často chápané ako fanatické úsilie vnucovať sa iným kultúram a svetonázorom ako túžba ich ovládnuť.

Následky novej tolerancie

Postmoderná spoločnosť presadzuje myslenie, že všetky hodnoty, presvedčenia, štýly, tvrdenia o pravde sú rovnako hodnotné. Existuje len jedna univerzálna cnosť – tolerancia. Iné tvrdenia sú netoleranciou. Aj Boh ako absolútna objektívna pravda je v novej tolerancii považovaný za škodlivého, urážlivého a netolerantného.

Každý človek, ktorý prestane veriť v objektívnu pravdu – absolútnu pravdu, stratí svoj morálny kompas, svoju schopnosť správne rozlišovať medzi dobrom a zlom.

Aké sú následky takéhoto myslenia?

Smrť pravdy. Biblia nám oznamuje, že Boh zjavil pravdy pre všetkých. Vraždiť, cudzoložiť, kradnúť či klamať je zlé. Naopak skromnosť, vládnuť a súcitiť je dobrý. No keďže v „novej tolerancii“ neexistuje absolútny morálny štandard, nikto nemôže teda tvrdiť, že je niečo správne alebo nesprávne. Pravda ako objektívna realita už neexistuje. Nemáš právo určovať, čo je dobré a zlé. Cirkev nemá právo na morálku. Ak sa opieraš o objektívnu pravdu, môžeš byť označený za fanatika, za fundamentalistu a ako netolerantného ťa budú chcieť umlčať.

Vymiznutie čností. Ak sú všetky presvedčenia, životné štýly a tvrdenia o pravde rovnocenné, čnosti strácajú svoj význam. Statočnosť, čnosť, bezúhonnosť, úcta, rešpekt nemajú potom zmysel.

Zánik spravodlivosti. Spravodlivosť je nemožná bez pravdy a morálneho poriadku. Spravodlivosť je dnes zatienená požiadavkami záujmových skupín (často environmentalistov, homosexuálov, ochrancov ľudských práv, ľudí žiadajúcich potrat, pedofilov) a toho, kto dokáže viac kričať, lobovať, vyvolávať strach a hnev. Spravodlivosť je ovplyvňovaná verejnou mienkou a náladami spoločnosti. Ak sa spoločnosť vo svojich zákonoch uznesie, že vražda „nadbytočného“ dieťaťa je spravodlivá, bude ju aj takto vnímať a hodnotiť. No naozaj je spravodlivá?

Strata presvedčenia. Hovorí sa, že tisíckrát opakovaná lož sa stáva pravdou. Sme o niečom presvedčení, no ak naše okolie tvrdí niečo iné, dennodenne sme s tým konfrontovaní, postupne naše presvedčenie stráca silu a často sme tlačení k tomu, že sa mýlime a musíme výroky o pravde ostatných ľudí považovať za rovnocenné s vlastnými, aj keď im napríklad protirečia.

Privatizácia viery hovorí o otvorenom nepriateľstve voči verejnému vyznaniu a vyjadreniu viery. Už aj v štátoch Európskej únie. Napríklad vo Francúzsku sú zakázané tričky s rodinou (ak o tom rozhodne komunita alebo riaditeľstvo školy), istý čas bol zakázaný kríž na stene v školách. Uprednostňované sú skôr tie náboženstvá, ktoré neprinášajú presvedčenie o absolútnej pravde.

Diktatúra jednotlivca je často opieraná o zákon o porušovaní občianskych práv. Nie je podstatné, či bola konkrétna situácia spravodlivo posúdená, ale o to, či boli zranené niečie pocity.

Zmena pohľadu na ľudské práva. Podľa Božích biblických princípov vieme posúdiť pozitívnosť alebo negatívnosť konania. Podľa novej tolerancie sa to ale nedá, keďže pozitívnosť či negatívnosť sa určuje podľa konkrétnej kultúry. Morálku jednej kultúry nemožno z pohľadu inej kultúry posudzovať, nakoľko pravda a morálka sú výtvorom tej-ktorej kultúry. Nemožno považovať iné hodnoty za lepšie alebo horšie. Upaľovanie vdov po zosnulom, nútené potraty, zákon o reprodukcii, zákon o dovolenom počte detí či zabíjanie novorodencov sa stáva prijateľným.

Nadvláda pocitov. Pocity nahrádzajú fakty. Dôležité je to, čo cítim. *Gender* filozofia tvrdí, že fyziologická rozdielnosť (muž a žena) neurčuje, kto si, ale že to určuje tvoje sociálne cítenie (transsexuál, homosexuál, bisexuál, heterosexuál ...). Cítiš sa ako žena, hoci vyzeráš ako muž! Potom si pohlavím muž, ale rodom žena.

Zvelebovanie prírody. Som ochrancom prírody a mám ju veľmi rád, no dnes dochádza k veľkým extrémom vo vzťahu k stvorenstvu. Na jednej strane tu máme plač nad púšťou, ktorá sa zmenšuje, alebo nad hmyzom, ktorého druh je ohrozený. Na ich záchranu sa použijú nemalé financie. Na druhej strane sa tí istí ľudia ani len nezamyslia nad potratom zabíjanými deťmi. Naopak, budú tvrdiť, že je to právo ženy. A tak tu máme nerovnováhu púšť a hmyz verzus človek ako osoba.

Posledným následkom je pád do extrémov. V štátoch, ktoré prijali legalizáciu homosexuálnych partnerstiev, došlo k následnej postupnosti. Z uznania práv homosexuálov, teda ich právneho zväzku, sa neskôr uznali ich práva na adopciu a ich rovnocennosť s inštitúciou manželstva. Pokračovaním má byť registrovaný zväzok viacerých ľudí a potom návrh uznania práv ľudí, ktorí chcú žiť v polygamii. V štáte Utah v USA je organizácia *National Organization of Woman*, ktorá sa začala zaoberať myšlienkou polygamie a jej prínosu pre rodinu: „... pre profesionálne ženy to môže byť veľmi dobrý nápad, pretože môžu pokračovať vo svojej kariére a doma sa o ich deti postará niekto, komu môžu dôverovať. Rieši to problém detskej škôlky. Pomôžeme tak niektorým ľuďom s výchovou detí a matkám s kariérou a materstvom.“

Môžeme si dať otázku, ako prekonať tieto postoje doby, ako vydržať a zachovať si hodnoty založené na Božích princípoch? Odpoveď nám dáva List Rimanom (12, 21): „Nedaj sa premôcť zlu, ale dobrom premáhaj zlo.“ Nenechať sa vťahnuť touto filozofiou, ale jasne rozpoznať to, čo je v dnešnej dobe zlé – odmietnuť to a snažiť sa žiť podľa evanjelia.

Biobliografia

Správa <Titre>k plánu EÚ na boj proti homofóbii a diskriminácii na základe sexuálnej orientácie a rodovej identity, </Titre><Commission>{LIBE}Výbor pre občianske slobody, spravodlivosť a vnútorné veci</Commission>, Spravodajkyňa:<Depute>Ulrike Lunacek</Depute> (7.1.2014)
Nová tolerancia, Josh McDowell a Bob Hostetler
Spoločnosť pre plánované rodičovstvo, Sexuálny vývhova v rámci výchovy k manželstvu a rodičovstvu, metodiky, <http://rodicovstvo.wordpress.com/metodiky/metodiky/>
<http://www.gender.gov.sk>

***Tirpák Peter a Gabriel Paľa:
Tajomstvo spásy vo svetle katechézy
Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.
Počet strán: 308
ISBN 978-80-555-0887-0***

JOZEF JARAB

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Moji vzácní kolegovia, priatelia a bratia doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD a doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD patria dnes k tomu dobremu jadrú, ktoré profiluje slovenský pedagogický a katechetický priestor a aj predloženou prácou „Tajomstvo spásy vo svetle katechézy“, (vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, počet strán 308) dokázali aká blízka je im problematika katechézy a náboženskej výchovy, ale aj ľudskej formácie človeka. Programovo už dobré desaťročie sa venujú tejto problematike, ktorá žiaľ, ako všetky oblasti „formácie“ života jedincov prechádzajú v dnešnej spoločnosti jej turbulentnosťou, pre ktorú na prvom mieste sú hodnoty úspechu, moci, majetku, sexu a pod.

Môj dobrý priateľ a doktorand, ktorý už dávno prerástol svojho majstra, nedávno pre Cestu+ v rozhovore uviedol: „*Deti si nevedia zaviazať šnúrkou, ale majú poznať techniku,*

ako navliecť kondóm?“ (Publikované: 21.02.2014 o 10:54 Autor: Martin Ližičiar / Petra Babulíková) s vysvetlením, že témou, ktorá rezonuje aj na Slovensku, je sexuálna výchova detí na školách. Cesta+ sa rozprávala s psychiatrom o tom, aký vplyv môže mať táto výchova na deti, ako môže ovplyvniť ich budúce rodiny a manželstvá a o pohľade kresťanov na sex. Detský psychiater a premonštrátsky diakon Prof. PaedDr. ThDr. MUDr. et Dr. Jaroslav Max Kašparů, PhD., Dr. h.c. odpovedal týmto výrazným titulom článku.

Preto možno len uvítať, že v čase dnešných náročných zápasov o „mentalitu“ ducha pedagogickej a katechetickej služby prichádza táto monografia - manuál, ako chápať a praktizovať katechézu a náboženskú výchovu jednotlivcov i spoločnosti. Ak sa pri formácii dnešnej „vedomostnej“ spoločnosti a teda i po pedagógoch – špecialistoch hlas-

no volá po tom, aby sme do našich študentov „nehustili“ encyklopedické vedomosti, ale aby sme ich naučili ako s nimi praktický „narábať“, tak potom prichádzajúca publikácia je práve o tom, ako narábať, aký prístup a postup zvolíť v katechéze pre objasňovanie tajomstiev spásy.

Dnes, keď z množstva diskusných relácií v médiách a rovnako zo stránok bulvárnej tlače sme „zasy-pávaní“ nechutnými až neetickými konfrontáciami v prístupe k výchove a formácii, ktoré sú bez vnútorného zmyslu nachádzať pravdu, dobro, spravodlivosť a lásku (priznajme, že často o tieto hodnoty ani ich autorom nejde...), tak potom čitateľovi tejto publikácie je od počiatku zrejmé o aké hodnoty autorom ide.

Takto chápaná katechetická služba je dielom lásky, pravdy, solidarity i spravodlivosti, čnosťou, „ktorá spočíva v stálej a pevnej vôli dať Bohu a blížnemu to, čo im patrí“ (KKC, č.1807). Podľa pápeža Benedikta XVI. platí princíp, podľa ktorého „láska prevyšuje spravodlivosť“ (Caritas in veritate, č. 6). „Každý skutok autentickej lásky obsahuje nevyhnutné odvolanie sa na spravodlivosť, o to viac v našom prípade. „Láska“ – „caritas“ – je mimoriadna sila, ktorá podnecuje ľudí, aby sa odvážne a veľkodušne angažovali na poli spravodlivosti a pokoja (CV 1). „Kto miluje druhých slúžiacou láskou, je voči nim predovšetkým spravodlivý. Jedno z najkrajších predstavení tejto hodnoty lásky ako „motora“ každej služby, i tej katechetickej je v naj-

krajšej pasáži Nového zákona a celej Biblie: je to „veľpieseň lásky“ apoštola Pavla (1 Kor 12,31-13,13). Vo svojom Prvom liste Korintanom, po tom, čo s pomocou obrazu tela vysvetlil, ako rôzne dary Ducha Svätého prispievajú k dobru jedinej cirkvi, Pavol ukazuje „cestu“ dokonalosti. Táto cesta, podľa sv. Pavla, nespočíva vo vlastnení výnimočných kvalít, ako je hovorenie novými jazykmi, poznanie všetkých tajomstiev, obrovská viera alebo heroické skutky. Spočíva však v láske agapé, to znamená v autentickej láske, ktorú nám Boh zjavil v Ježišovi Kristovi. Láska je „najväčším“ darom, ktorý dáva hodnotu všetkým ostatným, a predsa sa „nevypína, nevystatuje“, ale „raduje sa z pravdy“ a z dobra druhých. Kto skutočne miluje, „nehľadá svoje vlastné záujmy“, „zabúda, keď mu niekto ublíži“, „všetko odpúšťa, všetko verí, všetko dúfa, všetko vydrží“ (porov. 1 Kor 13, 4-7). Na konci, keď sa stretneme z tváre do tváre s Bohom, všetky ostatné dary pominú a tým jediným, ktorý zostane naveky, bude láska, pretože Boh je láska a my mu budeme podobní v dokonalom spojení s Ním.

Pokiaľ sme na tomto svete, je láska rozpoznávacím znamením kresťana. Je syntézou celého jeho života: toho čo verí a čo robí. Láska je podstatou samotného Boha, je zmyslom stvorenia a dejín, je svetlom, ktoré dáva dobrotu a krásu existencii každého človeka. Súčasne je láska takpovediac „štýlom“ Boha i veriaceho človeka. Je správaním sa toho, kto odpovedajú

na Božiu lásku robí z vlastného života dar seba samého Bohu a blížnemu.

Toto je parafráza slov pápeža Benedikta XVI. (31.1.2010) sa v plnej miere vzťahuje na prácu doc. Tirpáka a doc. Paľa. Predstavujú „tajomstvo spásy“ vo svetle katechézy. Táto práca „vonia“ posvätným...je hlasom ľudí (autorov i v dodatku tvorcov katechézy) ukotvených svojou vierou v živote Cirkvi a v jej riadkoch a viac medzi riadkami je skrytá láska autorov k svojmu povolaniu a rovnako aj k tým, ku ktorým je svojim povolaním poslaná.

Po úvode v prvej kapitole sa nám dostáva poznania základných znakov katechézy. Hoci to navzájom súvisí venuje sa pozornosť identite katechetiky a katechizácie. V druhej kapitole sa autori venujú prepojeniu dejinného rozvoja katechézy od prvých počiatkov Cirkvi až po súčasnosť. Tretia kapitola sa venuje katechéze v rôznych formách a priestoroch tejto výchovy (rodina, škola, farnosť, špeciálna katechéza a pod.).

Predkladaná monografia spĺňa požiadavky kladené vo vzdelávacích inštitúciách na prácu, ktoré prezentujú vedecký prístup k danému problému, majú prispieť k jeho objasneniu a napomôcť na základe získaných poznatkov k lepšej informácii v tej - ktorej oblasti vedeckého poznania.

Prácu možno považovať za podnetnú aj pre odbornú diskusiu, akým smerom sa má uberať prezentácia pohľadov na katechézu. Autori k tomu dopomohli tým, že vo svojej práci využili bohaté osobné

skúsenosti, zhromaždili množstvo teoretického materiálu, zhodnotili ho a presne interpretujú východiska k praktickej práci (porovnaj 3. kapitola a prílohy).

Záverom môžem napísať, že autori venovali veľkú pozornosť pri spracovaní výsledkov svojho štúdia, praxe a bádania v každej kapitole svojej práce. Heuristika práce je veľmi dôkladná a obohacujúca, interpretácia prameňom správna a tak konečná syntéza dala práci podobu logický uceleného a pre čitateľa zaujímavého diela.

Preto rád vítam publikáciu **„Tajomstvo spásy vo svetle katechézy“** v akademickom i cirkevnom priestore a rovnako aj ako vhodnú študijnú pomôcku pre študentov katechetiky našich teologických fakúlt. Víтам ju nový prostriedok obohatenia hlavne kňazov a našim seminaristom. Všetci v nej nájdeme vzácny materiál na štúdium, ale aj duchovné obohatenie priestoru života osobnej viery každého z nás.

Pri príležitosti Dňa katechetov v nedeľu 29. septembra 2013 na Námestí sv. Petra vo Vatikáne si Svätý Otec František položil otázku: „Kto je katechéta?“ A odpovedá: „Katechéta je ten, kto si v pamäti uchováva a živí pamiatku Boha, uchováva ju v sebe a dokáže ju prebudiť v druhých. **Katechéta je teda kresťan, ktorý v sebe nosí Božiu pamiatku, nechá sa ňou viesť v celom svojom živote a dokáže ju prebúdzajť aj v srdci druhých.** Toto je náročné! Toto kladie nároky na celý

život! Čím je samotný katechizmus, ak nie pamiatkou Boha, pamiatkou jeho konania v dejinách, pamiatkou toho, že sa nám stal blízkym v Kristovi, prítomným v jeho slove, vo sviatostiach, v jeho Cirkvi, v jeho láske? Drahí katechéti, pýtam sa vás: sme pamiatkou Boha? Sme naozaj ako hliadky, ktoré v druhých prebúdajú Božiu pamiatku, ktorá rozohrieva srdce?“

Sme vďační za túto publikáciu, lebo prebúdza v nás Božiu pamiatku, ktorá rozohrieva srdce. A riadky knihy „Tajomstvo spásy vo svetle katechézy“ „zohrievajú srdce“ aj preto, lebo život viery, radosť, láska, nádej sa živia kontempláciou Ježiša Krista: ako kráčaľ, ako učil, ako liečil, ako sa

pozeral... Kňaz, seminarista, zasvätený muž a žena, každý povoláný v Kristovej Cirkvi si musia vo svojom živote ujasniť základnú otázku a tou je priateľstvo s Ježišom, budovať život v priateľstve s Ním. Priateľstvo sa rodí, rastie a posilňuje sa v spolu-
nažívaní: z toho nakoniec vyplýva potreba kontemplácie Ježiša Krista. Ale toto všetko je darom duchovného základu viery, ktorý musíme najprv poznať (scio) a potom uveriť (credidi), ako to vyjadril sv. Pavol: „*Viem komu som uveril a som presvedčený...!*“ (2Tim 1,12) Z vedomosti mať osobnú skúsenosť a podávať ju vo svedectve svojho života.

Prajem všetkým čitateľom obohatenie ich duchovného života viery.

Bohács Béla:
Blahoslavený Vasiľ Hopko
a božská svätá liturgia
Szent Atanáz Görög katolikus Főiskola, 2012,
Nyíregyháza

IVANCSÓ ISTVÁN
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza

A földi liturgia a mennyei liturgiának csak az előképe (visszatukröződése). A liturgia lényege isteni alapítású. Az Egyház alapításától kezdve minden síkon nagy figyelemmel kísérte és kíséri ma is a helyes liturgikus gyakorlatot. Kiemelt figyelmet szentelt és szentel elsősorban az eukarisztikus liturgia ünneplésének, amelyet a bizánci liturgikus hagyomány csak a *szent és isteni liturgia* néven ismer. A szent és isteni liturgia iránt érzett kiemelt figyelem kíséri Hopkó Bazil eperjesi segédüspök igyekezeit is az Egyház által megkívánt helyes és egységes liturgia végzési gyakorlata iránt. Kiemelt figyelmet érdemel a monográfia második fejezete, ahol a boldog Hopko püspök két eukarisztikus műve nyer bemutatást. E két mű a katolikus hívő részére előbb gyakorlatiasan és aprólékosan kínálja fel az Eukarisztia lelki haszonra felhasználható értékeit.

A harmadik fejezetben mutatja be a szerző azokat a liturgikus előírásoktól eltérő gyakorlatot, amelyeket a püspök pasztorációs küldetése folyamán szerzett. Észrevételeit megoldásra a megyés püspök elé terjesztette. A megyés püspök Gajdics Pál Péter a kérdéseket illetően kikérte a Káptalan véleményét amelyet Russnák Miklós egyetemi tanár dolgozott ki. A liturgikus előírások helyes gyakorlata, az eperjesi gyakorlat eltérései és a papok saját alkalmazásai összehasonlítása a mű eredetiségére val. Ez valójában a Második Vatikáni Zsinat *Orientalium ecclesiae* dekrétuma és az *Instrukció* praktikus alkalmazhatósága és alkalmazása az Eukarisztia jelenlegi ünneplésére is. Ez a megállapítás annál inkább is fontosabb, mert a Görögkatolikus Egyház a volt Csehszlovákiában 1950-től 1968-ig a be volt tiltva és ezáltal liturgikus fejlődése sem tarthatta magát a Zsinati doku-

mentumok liturgikus követelményeinek a megvalósításához. Ez az alkalmazás a jelenlegi eukarisztikus rítusra a szerző aktív és eredeti hozzájárulása a már korábban is észlelt helytelen liturgikus előírások eltávolítására. A mű igyekezete olyan szintre emelni a papok részéről a szent és isteni liturgia végzését, hogy minden esetben elérje a XVI. Benedek pápa által is megkövetelt „*ars celebrandi*” nivóját. Az említett nívó mércéjéhez minden olvasónak segítségére van a mellék-

letként csatolt Aranyszájú szent János szent és isteni liturgia teljes egyházi szláv nyelvű szövege, ami azért fontos, mert a Hopkó okmány eredetije is az egyházi szláv szövegekkel dolgozik. A publikáció felépítése logikus és szervesen kapcsolódik egymásra.

A szerző **Blahoslavený Vasil’ Hopko a božská svätá liturgia** címu monográfiája kinyomtatását ellenvetés nélkül javaslom.

Nyíregyháza, 2013. február 3.

**JEŠIČ, M. – LEŠKO, V., a kol.:
Patočka a grécka filozofia.
Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2013.**

DUŠAN HRUŠKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Predkladaná kolektívna monografia *Patočka a grécka filozofia* je prezentáciou spoločného výstupu prvej etapy (07/2012–07/2013) riešenia projektu *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*. Projekt s názvom *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie* podporila Agentúra na podporu výskumu a vývoja (č. APVV-0480-11). Túto skutočnosť hneď v úvode (nielen z povinnosti) zdôrazňuje akademický tandem Ješič – Leško, ktorý nasleduje početný riešiteľský kolektív zložený hlavne z členov *Katedry filozofie a dejín filozofie* UPJŠ v Košiciach, teda z pracoviska, ktoré projekt rieši. Čo sa ale riešiteľom podarilo hneď v prvej etape riešenia projektu, bolo nadviazanie spolupráce s päťcou zahraničných bádateľov (I. Chvatík, I. Blecha, D. Beben, M. Cajthaml a M. Ritter), ktorých mená významne rezonujú v patočkovsky zameraných štúdiách medzi odbornou vernosťou.

Monografia je rozvrhnutá do troch systematických blokov. *Grécka filo-*

zofia ako filozofický a historicko-filozofický problém je názov úvodného bloku, ktorý obsahuje iba jeden text, a to z pera vedúceho košickej katedry filozofie a editora zborníka *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* **Vladimíra Leška**. V každej dobe sa filozofi usilujú o vlastné pochopenie dejín filozofie, osobitne však najmä o pochopenie gréckej filozofie. V tomto zmysle, domnieva sa Leško, je práve grécka filozofia permanentne otvoreným filozofickým a historicko-filozofickým problémom. Spomínanú skutočnosť potvrdzuje aj Patočkovo filozofické dielo. Porozumieť mu predpokladá uvedomiť si fakt, že vzniklo a formovalo sa najmä v kritickej konfrontácii s Hegelovým a Heideggerovým filozofickým i historicko-filozofickým učením.

Text **Štefana Juska**, ktorý je úvodnou štúdiou druhého bloku monografie nazvaného *Základné problémy predsokratovskej filozofie*, ukazuje, že Patočkova koncepcia prieniku do sveta mýtu predstavuje fenome-

nologický rozbor pohybu existencie človeka, ktorý je založený na fenomenalite zjavovania sa. Samotná otázka *zjavovania sa* tvorí filozofickú platformu interpretácie mýtického obrazu sveta, ako aj interpretácie ideových podmienok vzniku filozofie. Patočka, zdôrazňuje Jusko, kladie dôraz predovšetkým na tretí pohyb existencie, ktorý zakladá reflexívne myslenie ako podstatný znak vzniku filozofie.

Ivan Blecha, profesor na Univerzite Palackého v Olomouci, ktorý (okrem iného) počas prednáškového pobytu na katedre filozofie v Košiciach vydal knihu *Husserlova fenomenológia*, si vo svojom texte všima, že Patočkov pohľad na filozofický význam mýtu v antickej filozofii sprevádzala po určitý čas (aj) jeho snaha o interpretáciu Sofoklovej tragédie *Antigona*. Stret Kreona a Antigony Patočka nevníma ako stret sebavedomého občianstva s anachronickou túžbou po uctievaní rodových tradícií (ako to chápal napr. Hegel), ale ako stret racionálneho ideológa (ktorý chce všetko uchopiť a popísať) s pokorou pred faktom ľudskej konečnosti, ktorá je tým *nezjavným* na pozadí všetkého *zjavného*.

Dariusz Bęben, viceprezident *Fenomenologickej spoločnosti Jana Patočku* (*Stowarzyszenie fenomenologiczne im. Jana Patočki*) a odborný asistent na Katedre dejín novovekej a súčasnej filozofie Inštitútu filozofie Sliezskej univerzity v Katowiciach, si vo svojom texte všima, že Patočka prikladá veľký význam analýze myšlienok a následným úvahám prvých

filozofov, ktoré určujú ducha celej neskoršej filozofie. V prípade Anaximandra Patočka zavrhol klasickú, aristotelovskú interpretáciu, ktorá Aristotela charakterizovala výhradne ako filozofa prírody. Patočka svoje úvahy zasadzuje do širšie koncipovaného kozmologického kontextu mýtu.

Milovan Ješič, vedúci projektu, vníma Patočkovu recepciu Herakleitovej filozofie ako realizáciu priamej cesty k Herakleitovmu mysleniu, analýzou jeho zlomkov. Patočka sa domnieva, že v osobe Herakleita máme pred sebou prvú filozofickú osobnosť v dejinách západnej filozofie, v ktorej sa odráža neodlučiteľnosť jeho filozofovania od jeho osobnosti. Svojím myslením sa Herakleitos podľa Patočku stáva tým, čím je a je tým, čo myslí. Ješičova analýza vrcholí konštatovaním o dosiahnutí základného impulzu pre pokus o prienik do susedstva Herakleitovho myslenia analýzou po jeho zlomkoch (Patočka), z ktorého až je možné naplniť priamočiarosť (Heidegger) zmysluplným obsahom.

Podľa **Kristíny Bosákovej** Patočka číta Parmenidovu náučnú báseň a zlomky ďalších dvoch eleatských filozofov, Zenona a Melissa dvoma spôsobmi – jednak interpretuje eleatskú filozofiu priamo prostredníctvom textov a zlomkov eleatov a rovnako berie do úvahy aj Platónovu a Aristotelovu recepciu eleatskej filozofie. Všima si nielen Aristotelovu kritiku parmenidovského jedného nehybného bytia, ale aj Platónovu,

omnoho pozitívnejšiu interpretáciu eleatsky chápaného bytia ako základného predpokladu všetkej premenlivosti a mnohosti, ktorá sa premietla aj do Platonovho dialógu Parmenides. Patočka napokon prichádza k zisteniu, že sa celá tradícia eleatského myslenia od svojho zakladateľa, Parmenida, cez negatívne ladeného Zenona, až po svojho završiteľa Melissa, stala základom a východiskom budúceho metafyzického myslenia od Platona až po súčasnosť.

Katarína Mayerová upozorňuje na špecifiká Patočkovho skúmania gréckej predsokratovskej filozofie – Patočka si uvedomuje, že predsokratovská filozofia nekončí Parmenidom, ale pokračuje novým obdobím, ktoré nie je možné ani vynechať, ani ho nie je možné ignorovať. Toto nové myslenie pre Patočku otvára Empedokles a pokračuje v ňom Anaxagoras. Empedoklov pokus prekonať parmenidovskú myšlienku javu ako čirej konvencie definuje ako snahu o prekonanie Parmenida prostredníctvom neho samého. Anaxagora chápe ako Empedoklovho protikladného mysliteľa. Jeho filozofia sa Patočkovi ukazuje ako druhý pokus o prekonanie učenia eleatskej školy o jedinom nemennom bytí.

Podľa **Ingrid Rodákovej**, autorky dizertačnej práce s názvom *Patočka, predsokratovská fyzika a Demokritos*, Patočka v istom zmysle mení dodnes zaužívané klišé – zaraďovať Demokrita jednoznačne medzi predsokratovcov. Tento Patočkov neheideggerovský postoj však u neho prešiel

značným vývojom a Rodákovej ambíciou je hľadať odpovede na otázky kde a ako dochádzalo k tejto preмене, a v čom táto premena spočívala. Začiatkom 50. rokov Patočka Demokrita klasifikuje už ako spoluzakladateľa metafyziky a rozhnevaného brata Platona. V 70. rokoch prichádza s recepciou demokritovského druhu starostlivosti o dušu, ktorú stavia do ostrého kontrastu k platonskej starostlivosťou o dušu.

Text **Eugena Andreanského**, ktorý je úvodnou štúdiou posledného, tretieho bloku monografie *Sokrates, Platon a Aristoteles*, zdôrazňuje, že Sokrates je v Patočkovom myslení prítomný nenahraditeľným spôsobom ako filozof, čo pre Patočku znamená prijímať predovšetkým sokratovskú myšlienku vedenia nevedenia. Práve túto myšlienku postupne rozpracováva v rôznych obdobiach svojej filozofickej práce. Sokratovské vedenie nevedenia, pretransformované cez problematizáciu a moment negativity prechádza postupne do princípu dejinnosti, ktorý pre Patočku predstavuje zásadné východisko jeho vlastnej koncepcie filozofie dejín. V rámci tejto koncepcie sa pokúša o nové, dejinné pochopenie zmyslu ľudského života, ako aj samotného zmyslu dejín. Dejiny sú Patočkom pochopené ako neustála problematizácia, dejiny sú neukončené, nedoriešené a otvorené – a takými musia aj zostať za podmienky, že o konci dejín nemáme uvažovať.

Róbert Stojka, autor dizertačnej práce *Patočkova filozofia dejín*, vníma Patočkov interpretáčny prístup k Sokratovej a Platonovej filozofii v druhej polovici 40. rokov 20. storočia ako odrazový mostík na ceste k pochopeniu základných rysov Patočkovho projektu *negatívneho platonizmu*. Úvaha o rozdieloch medzi Sokratom a Platonom je neoddeliteľná od Patočkovej vlastnej systematickej koncepcie, ako ju predstavuje v texte *Večnosť a dejinnosť*. V ňom sa ukazuje, že pozitívnu stránku Patočkovho kritického postoja voči platonskej, t. j. metafyzickej reinterpretácii sokratovskej skúsenosti je jeho vlastná, existenciálna interpretácia Sokrata, konkrétne rozvinutá ako dialektika ducha. Štúdia *Negatívny platonizmus* je potom vysvetľovaná ako kritické prehodnotenie tejto koncepcie – najskôr ako stotožnenie idey so slobodou, následne ako postulovanie idey už ako svojbytnej entity.

Martin Ritter, premýšľal o Patočkovi v kontexte problému starostlivosti o dušu u Sokrata. Tejto téme sa Patočka najintenzívnejšie venuje v povojnových prednáškach z r. 1947. V nich Patočka považuje za potrebné starať sa o dušu u Sokrata neustávajúcim pýtáním sa na ľudské dobro. Toto pýtanie síce nikdy nenachádza definitívnu odpoveď, napriek tomu je však nakoniec schopné pozitívnym spôsobom formovať ľudský život – odovzdať mu práve jemu vlastné arete.

Martin Cajthaml, autor monografie *Evropa jako péče o duši. Patoč-*

kovo pojetí duchovních základů Evropy z r. 2010, vo svojej štúdii predstavuje Patočkovu chápanie starostlivosti o dušu u Platona, ktoré rozpracoval v textoch zo 70. rokov minulého storočia. V nich vychádza z existencialistickej interpretácie Platonovej nauky o duši ako samopohybe a vlastným obsahom Patočkovho premýšľania je popis objektívne metafyzickej, politickej a vnútorne eschatologickej modality starostlivosti o dušu.

Ivan Chvatík, snáď najprominentnejší autor kolektívnej monografie, je zakladateľom a vedúcim Archívu Jana Patočku v Prahe. Pôsobí v Centre pre teoretické štúdiá v Prahe a riadi vydávanie zobraňovaných spisov J. Patočku. Podľa Chvatíka v Patočkovom uvažovaní nie je možné obísť otázku, prečo sa po napísaní práce *Kacírske eseje o filozofii dejín*, ktoré dokončil v roku 1975, opätovne vracia k Masarykovej filozofii, teda k téme, s ktorou sa už predtým viackrát kriticky vyrovnával. Odpoveď je obsiahnutá v zistení, že Patočka od začiatku (a do konca) svojho filozofického uvažovania premýšľal o probléme *krízy európskeho ľudstva*, teda o probléme, ktorý zdedil od Husserla, a ktorý zdieľal spoločne s Masarykom. Spoločným menovateľom je podľa Chvatíka to, že korene krízy sa nachádzajú v náboženskej oblasti. Patočkova analýza krízy a jeho odpoveď je však na konci jeho života natoľko odlišná od toho, ako k nej pristupujú obaja spomínaní predchodcovia, že sám Patočka ju označuje ako *kacírsku*. Chvatík ukazuje, že zatiaľčo

prvú polovicu 20. storočia je Patočka veriacim kresťanom, v ďalších rokoch jeho vzťah k náboženstvu nadobúda bytostne inú podobu. Prekonanie krízy vidí sám Patočka v možnosti návratu k predplatonskemu Sokratovi – ale prostredníctvom Platona s jeho *starostlivosťou o dušu*, ktorá by však nemala byť rádlovským a masarykovským sokratovským humanizmom, ale post-metafyzickým (nie post-moderným) hľadaním zmyslu v situácii, kedy absolútny zmysel, v ktorý verilo kresťanstvo, už nie je k dispozícii.

Kolektívnu monografiu uzatvára posledná štúdia **Pavla Tholta**, autora monografie *Patočka a vznik matematickej prírodovedy* z r. 2003 a tiež editora zborníkov *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie a Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Vo svojej štúdii Tholt vníma Patočkovu porozumenie problému miesta a významu Aristotelovej filozofie prírody výslovne v kontexte systému jeho filozofie. Aristotelova Fyzika je, na jednej strane, vnímaním pohybu ako premiestňovania, všeobecnejšie, pohybu ako zmeny (metabole) a zároveň, na druhej strane, je práve tak hľadaním zdroja pohybu, pôsobiacej sily, pretože všetko, čo sa pohybuje, musí byť pohybované niečím. Patočka potom potvrdzuje skutočnosť, že Aristotelova Fyzika ho zaujala najmä v tom, ako je možné tieto (druhoradá) fyzikálne pojmy *Fyziky* vzťahovať k rôznym aspektom ľudských aktivít, kde môže naplno prejať ich pôvodný grécky

obsah a zmysel. Tholt zdôrazňuje, že v Patočkovej reflexii ide o požiadavku, resp. *princíp starostlivosti o dušu*, ktorý podstatne odkrýva túto možnosť.

Predkladaná kolektívna monografia nie je iba súborom štúdií. Ako spomínajú v úvode editori – predstaveniu Patočkovho mimoriadneho filozofického odkazu – jeho recepcie gréckej filozofie sa doteraz venovala najmenšia vedecko-výskumná pozornosť. Patočka sa vo svojej recepcii gréckej filozofie ako v špecifickom filozofickom priestore ukazuje byť mysliteľom, ktorý síce pochopiteľne prijíma inšpirácie z Hegelovej a Heideggerovej tvorby, no zároveň ich *originálnym spôsobom* prekonáva vo vlastnej filozofickej a historicko-filozofickej koncepcii.

Aj keď si autori jednotlivých statí nenárokujú na definitívne odpovede Patočkovej recepcie gréckej filozofie, ich prioritou je predovšetkým reflexia Patočkových gréckych dejinno-filozofických inšpirácií a následné posúdenie prínosov, ktoré zohrávajú (nielen) v Patočkovom myslení.

Ako (nielen) editori opakovane prízvukujú - vzťah Patočku k antickej filozofickej tradícii bol celoživotným procesom hľadania *súzvuku s logom*, ktorý bol pôvodne *dejinnno-obmedzene* mysleným práve v tradícii *gréckeho filozofovania*. Tento moment sa autori snažili zásadným spôsobom identifikovať. Som presvedčený, že kolektívna monografia *Patočka a grécka filozofia* je dobrým dôkazom toho, že sa im to podarilo.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

JUDr. Renáta Dolanská

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
dolanska.advokat@gmail.com

ks. dr hab. Szymon Drzyżdzyk

The Pontifical University of John Paul II,
Kraków
Kanonicza 9
31-002 Kraków, Poľsko
drzyzdzyk@upjp2.edu.pl

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
dusan.hruska@unipo.sk

prof. Ivancsó István

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19
H-4400 Nyíregyháza, Maďarsko

Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
jarab@kapitula.sk

doc. Mgr. Kamil Kardis, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
kamil.kardis@unipo.sk

ThDr. Jana Koprivňáková, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
jana.koprivnakova@unipo.sk

PaedDr. Monika Lašová

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
monika.lasova@smail.unipo.sk

ks. prof. Józef Marecki

The Pontifical University of John Paul II,
Kraków
Kanonicza 9
31-002 Kraków, Poľsko

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

PhDr. Silvia Nováková

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
silvia.novakova@smail.unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
gabriel.pala@unipo.sk

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.palocko@unipo.sk

PaedDr. Anton Parilák

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
anton.parilak@smail.unipo.sk

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrik, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

PaedDr. Martina Petriková, PhD.

Katedra knižničných a informačných štúdií
Inštitút slovakistických, mediálnych
a knižničných štúdií
Filozofická fakulta PU v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov
mpetrikova9@gmail.com

dr Lucyna Rotter

The Pontifical University of John Paul II.
Kanonicza 9
31-002 Kraków, Poľsko
lucyna.rotter@upjp2.edu.pl

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

ks. Wacław W. Szetelnicki

Legnica / Wrocław
szetelnickiw@pwsz-legnica.eu

ThLic. Martin Tkáč

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@smail.unipo.sk

Mgr. Bohumil Zachar

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
bohumil.zachar@smail.unipo.sk

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalitz
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Štúrovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina