

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 oblasti 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 Pala, PhD.

ČLENOVIA: prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada
prof. dr. hab. Andrzej Baczyński, UPJPII Krakow
ks. dr hab. Henryk Sławiński, prof. UPJPII Krakow
prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło, Uniwersytet Śląski w Katowicach
prof. dr. hab. Tadeusz Ząsepa, Katolícka univerzita, Ružomberok
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
dr hab. Bogdan Węgrzyn
Mons. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: prof. Tprof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.; PhDr. Dušan Hruška, PhD.; doc. PaedDr. ThDr. Ing. Ferdinand Kubík, PhD.; doc. ThDr. PhDr. Daniel Slivka, PhD.; Ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW; Ks. dr hab. Janusz Mierzwa, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski; doc. ThDr. Róbert Sarka PhD.; sac. prof. dr.hab. Artur Jerzy Katol

REDAKCIA: THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 77 32 567

E-mail: theologos@unipo.sk

Web: <http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: Juraj Gradoš

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením.

Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č. j. 1659/2008.

ISSN 1335-5570

OBSAH

<i>JANUSZ MIERZWA – STANISŁAW SORYS</i> <i>Vzdelanie národnostných a etnických menšín</i> <i>v kontexte politiky Európskej únie</i>	7
<i>MAREK KLUZ</i> <i>Poslannictwo Kościoła we współczesnym świecie</i>	22
<i>TOMASZ PYZIK</i> <i>Wychowawcze aspekty filozofii</i>	38
<i>JANA SVOBODOVÁ – RUDOLF SVOBODA</i> <i>Církev bratrská v Čechách: Sonda do historie,</i> <i>teologických základů a zpusobi náboženské výchovy</i>	47
<i>JOZEF JURKO</i> <i>Aplikácia Katechizmu Katolíckej cirkvi na Slovensku</i>	61
<i>JURAJ JURICA</i> <i>Zákon a milosť v Katechizme Katolíckej cirkvi</i>	76
<i>OLGA GAVENDOVÁ</i> <i>Nihilizmus ako východisko pre náboženskú skúsenosť</i>	86
<i>MARTINA PETRÍKOVÁ</i> <i>Vianočný biblický príbeh v literárnych realizáciách</i>	97
<i>VOJTECH BOHÁČ</i> <i>Prejav chápania reformných požiadaviek koncilu v gréckokatolíckych</i> <i>liturgických knihách na Slovensku v rokoch 1968 – 2012</i> <i>I. časť</i>	109
<i>PETER BORZA – PETER JAMBOR</i> <i>Náčrt histórie Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove</i> <i>od 19. storočia do prvej dekády 21. storočia</i>	123
<i>FRANTIŠEK ČITBAJ</i> <i>Civilné účinky uzavretia kánonického manželstva</i> <i>v právnom poriadku Slovenskej republiky</i>	142
<i>PETER TIRPÁK</i> <i>Stavovské prijímanie Eucharistie</i>	158

<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>Fenomenologická reflexia mystickej skúsenosti</i>	168
<i>EMÍLIA HALAGOVÁ</i> <i>Komunikácia Boh – človek ako fundament biblickej komunikácie</i>	181
<i>VERONIKA LIPTÁKOVÁ</i> <i>Sviatosť pokánia – uzmierenie Boha alebo obrátenie človeka?</i>	194
<i>LUKÁŠ VARHOL</i> <i>Poruchy komunikácie v procese vyučovania náboženskej výchovy</i>	214
<i>MARTIN KAKALEJ</i> <i>Pápeži a neplatnosť manželstva z dôvodu psychickej prirodzenosti</i>	228
<i>NIKOL VOLKOVÁ</i> <i>Poslanie a rola ženy v učení Jana Pavla II.</i>	244

RECENZIE

<i>MARTIN WEIS</i> <i>ŠTURÁK, P.: Pavol Peter Gojdič OSBM, prešovský gréckokatolícky biskup (1926 – 1960) Prešov: GTF PU, 2013, S.127. ISBN 978-80-555-0903-7</i>	259
<i>JOZEF JARAB</i> <i>TIRPÁK, P.: Teologicko-katechetické impulzy pre pastoračnú prax vysluhovania iniciačných sviatostí. Prešov : GTF PU, 2013, 196 s. ISBN 978-80-555-0883-2.</i>	263
<i>STANISŁAW NABYWANIEC</i> <i>ZABRANIAK, S.: Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660-1763), Rzeszów : 2012, s. 405, ISBN: 978-83-7338-728-7</i>	265
<i>ADRESÁR AUTOROV</i>	268

CONTENT

JANUSZ MIERZWA – STANISŁAW SORYS	
<i>Education of national and ethnic minorities in the context of European Union policy</i>	7
MAREK KLUZ	
<i>Mission of the church in the contemporary world</i>	22
TOMASZ PYZIK	
<i>Educational aspects of philosophy</i>	38
JANA SVOBODOVÁ – RUDOLF SVOBODA	
<i>The Church of the Brethren in the Czech Republic: A probe into history, the theological bases and ways of religious education</i>	47
JOZEF JURKO	
<i>Application of the Catechism of the Catholic Church in Slovakia</i>	61
JURAJ JURICA	
<i>Law and blessing in the Catechism of the Catholic Church</i>	76
OLGA GAVENDOVÁ	
<i>Nililism as a starting point for the religion experience</i>	86
MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>Biblical Christmas story in the literary realizations</i>	97
VOJTECH BOHÁČ	
<i>Expression of understanding of the reform requirements of the council in Greek Catholic liturgical books in Slovakia in 1968 – 2012. part I.</i>	109
PETER BORZA – PETER JAMBOR	
<i>Outlines of the history of Greek Catholic Theological Faculty in Presov from 19nd century to the first decade of the 21st century</i>	123
FRANTIŠEK ČITBAJ	
<i>Civil effects of the canon marriage in canon law in the Slovak Republic</i>	142
PETER TIRPÁK	
<i>Estates communion of Eucharist</i>	158

<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>Phenomenological reflection of mystical experience</i>	168
<i>EMÍLIA HALAGOVÁ</i> <i>Communication God – man as a fundament of biblical communication</i>	181
<i>VERONIKA LIPTÁKOVÁ</i> <i>Sacrament of Penance – reconciliation of God or reversing a man?</i>	194
<i>LUKÁŠ VARHOL</i> <i>Poruchy komunikácie v procese vyučovania náboženskej výchovy</i>	214
<i>MARTIN KAKALEJ</i> <i>Popes and nullity of marriage because of the psychological nature</i>	228
<i>NIKOL VOLKOVÁ</i> <i>Mission and role of women in the doctrine of John Paul II.</i>	244

REVIEWS

<i>MARTIN WEIS</i> <i>ŠTURÁK, P.: Pavol Peter Gojdič OSBM, prešovský gréckokatolícký biskup (1926 – 1960) Prešov: GTF PU, 2013, S.127. ISBN 978-80-555-0903-7</i>	259
<i>JOZEF JARAB</i> <i>TIRPÁK, P.: Teologicko-katechetické impulzy pre pastoračnú prax vyshuhovania iniciačných sviatostí. Prešov : GTF PU, 2013, 196 s. ISBN 978-80-555-0883-2.</i>	263
<i>STANISŁAW NABYWANIEC</i> <i>ZABRANIAK, S.: Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660-1763), Rzeszów : 2012, s. 405, ISBN: 978-83-7338-728-7</i>	265

<i>ADDRESSES OF AUTHORS</i>	268
-----------------------------	-----

Vzdelanie národnostných a etnických menšín v kontexte politiky Európskej únie

JANUSZ MIERZWA

*Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove
Fakulta spoločenských vied, Inštitút sociálnej práce*

STANISŁAW SORYS

Univerzita kardinála Stefana Wyszyńskiego vo Varšave

Abstract: *The poorest and at the same time the most despised group among Gypsies are the Upland Romani (Highlanders), who were settling Podkarpackie and the Carpathian Mountains którzy up to the Tatras; mainly the area and the town called Nowy Targ, Limanowska Region nad Nowosądecki Region, both at the Polish and Slovakian border. They belong to one of the four Romani groups called, "Bergitka Roma". The newly opened Polish-Slovakian Multicultural Center is going to take care of it, its aim is the attempt to activate the national and ethnic minorities. The actions taken for the restoration of the minorities identity is a relatively „young” and new undertaking, and their present situation needs preparation, working out and implementing programmes and development projects that will change their social and economic situation.*

Key words: *Romani. Gypsies. Roma ethnicum. Bergitka Roma.*

Úvod

Pred analýzou v oblasti vzdelania národnostných a etnických menšín v členských štátoch Európskej únie treba v prvom rade zaujať postoj k záznamom Traktátu o fungovaní Európskej únie [ďalej: TFEU]. Z nich totiž vyplývajú určené programy, vytvárajúce reálne možnosti realizácie konkrétnych projektov. V rovine vzdelania národnostných a etnických menšín, ktorej sa týka táto analýza, hodno sa odvolať na čl. 18-25 z druhej časti Traktátu pod názvom Nediskriminácia a obyvateľstvo únie, čl. 67-76 v tretej časti TFEU pod názvom Priestor slobody, bezpečia a spravodli-

vosti, čl. 165 a 166 z 12. časti pod názvom Vzdelanie, odborné rozvíjanie, mládež a šport a čl. 167 z 13. časti pod názvom Kultúra¹.

Vzdelávacie projekty sú najčastejšie realizované rôznymi teritoriálnymi inštitúciami, samosprávami, vedeckými zložkami, mimovládnymi organizáciami, združeniami, zväzmi, spolkami atď. Podstatným prvkom v realizácii týchto projektov je poznanie. Tu nestačí iba prístup k báze údajov s definovaným javom (najčastejšie kvantitatívnych údajov), ale sú nevyhnutné informácie s jeho kvalitatívnymi rozmermi. Ak sa beneficianti projektu usilujú vecne realizovať predpokladané efekty podujímaných aktivít, musia mať mnohorozmerné (kvantitatívne i kvalitatívne) poznanie o danom jave alebo probléme.

Tretím detailom, často najdôležitejším, pretože rozhoduje o efektívnosti projektu, je skúsenosť. Nejde tu o skúsenosť vo vyúčtovaní únijských projektov, ale o praktickú (životnú) skúsenosť, súvisiacu s konkrétnym javom alebo problémom, ktorému môže napomôcť autorský projekt pod influenciou určeného programu únijskej politiky. Tieto tri súčasti, zlúčené do jedného celku (právo – poznanie – skúsenosť), môžu vyvolávať nádeje na úspech v realizácii veľkých predsavzatí.

Jedným z veľkých predsavzatí je pokus vytvoriť poľsko-slovenské Centrum multikulturality. Nejde tu o vytváranie medzikulturality, ktorá nie je možná v praktickej realizácii, ale o priestor stretnutia a dialógu rôznych kultúr.² Jedine cez takéto stretnutia je možné vzájomné poznanie kultúrneho dedičstva národnostných a etnických menšín žijúcich vedľa seba, ich vzájomná úcta a preukazovanie vlastnej „pozostalosti“ pre budúce generácie. Rozmanitosť v jednote je možná, dokonca žiaduca v dobe integrujúcej sa globálnej spoločnosti, a zároveň je možná aj jednota v kultúrnej rozmanitosti.

Spomenuté cezhraničné Centrum multikulturality má zámer zaoberať sa otázkou vzdelania dospelých obyvateľov Poľska a Slovenska a je usmernené na národnostné menšiny – na Rómov a Rusínov a etnických Lemkov a Bojkov. Tieto spoločenstvá, žijúce storočia popri sebe, sa stále obávali o poukázanie vlastného kultúrneho dedičstva. V ňom zakorenené hodnoty môžu jedine obohatiť rozmanitosť v jednote a jednotu v rozmanitosti.

V prospech tohto článku sa budeme sústrediť len na rómsku menšinu – pre jedných ide o národnostnú, pre druhých etnickú menšinu. Napokon, samotná rómska menšina je z tohto hľadiska vnútorne rozdelená, takže nevnikajúc do podstaty sporu budeme sa zaoberať analýzou a interpretá-

¹ *Traktát o fungovaní Európskej únie, Komentár LEX*, WROBEL, A. [ed.]: Varšava 2012, Zväzok I, s. 351-502; s. 1021-1119; Zväzok II, s. 1011-1040.

² SLIVKA, D.: Biblia ako fundament sociálnych a kultúrnych hodnôt. In: PETRO, M.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 7.

ciou informácií rozptýlených v početných vedeckých publikáciách. Vzniká tak otázka, na ktorú budeme hľadať odpoveď počas skúmania: „Akú úlohu môže zohrať vzdelanie dospelých predstaviteľov národnostných (etnických) menšín, ktorá bude realizovaná v poľsko-slovenskom Centre multikulturality?“ Odpovede na túto otázku budú obsiahnuté *in corpore* článku.

Transformácia a Rómovia

Transformácia zriadenia po r. 1989 v krajinách stredno-východnej Európy svojím dosahom ovplyvnila takmer všetky oblasti spoločenského, hospodárskeho a politického života. Tieto prerody neobišli nijakú spoločenskú skupinu a dynamika zmien potiahla za sebou premeny vo sfére vedomia, spravila, že niektoré spoločenské skupiny sa cítili ohrozené a vyobcované z vlastného prostredia. Najťažšie bolo nájsť sa v novej situácii takým, ktorí si zvykli na opatrovnícky štát³.

Na tento historicko-spoločensko-kultúrny moment transformačných procesov upozorňovali medziiným L. Dyczewski a A. Zoll. Prvý z nich už v r. 1995 zdôrazňoval, že o smere ich zmien nemôže rozhodovať ich dynamika, lež kultúra, tzn. hlboko zakorenený systém hodnôt, noriem a ideí v spoločenskom vedomí, vzťah človeka k človeku a svetu, zmysel významov používaných slov, pochopenie správania osôb a pochopenie udalostí a predmetov významných v danej spoločnosti⁴. V r. 2002 A. Zoll zároveň varoval: „... dnes pozorujeme jav oslabenia občianskej aktivity, návrat k očakávajúcemu a nárokuje si postoj; čoraz viac občanov je pasívnych, taktiež voči takým problémom, ktoré sa týkajú ich samotných. Čoraz viac občanov nedokáže dbať o svoje záležitosti – v dobrom význame tohto slova. Občianskym organizáciám je čoraz ťažšie konať. (...) Ak nepotlačíme tento trend, pôjdeme v smere úbohého a zároveň veľmi nákladného opatrovníckeho štátu. Niet inej cesty na potlačenie týchto neprospešných javov ako budovať občiansku spoločnosť, a teda aktivizovať samotných občanov a ich organizácie.“⁵

Pokus o aktivizáciu národnostných (etnických) menšín na poľsko-slovenskom pohraničí sa stal inšpiráciou k vypracovaniu cezhraničného projektu Centrum multikulturality, kde bude vykonávaný prieskum vzájomných relácií, vystupujúcich medzi náboženstvom, kultúrou a politikou, ale aj hospodárstvom, prácou, rodinou a hodnotami každodenného života. V prvom rade sa upozorní na rómske spoločenstvo, ktoré sa zdá najviac

³ MIERZWA, J.: *Spoločensko-náboženské postoje poslucháčov* Ludovej katolíckej univerzity Przemyskiej arcidiecézy. Sociologická štúdia, Rzeszów 2007, s. 11; Taktiež ZAREBA, S.: *Dynamika nábožensko-morálneho vedomia mládeže v podmienkach premien zriadenia v Poľsku (1988-1998)*, Varšava : 2003. s. 5.

⁴ DYCZEWSKI, L.: *Poľská kultúra v procese premien*. Lublin : 1995. s. 9.

⁵ ZOLL, A.: *Proti bezradnosti*. Nedelňý hosť, č. 27/2002.

marginalizované v tejto prihraničnej oblasti. „Aby došlo k spoločensko-ekonomickému zlepšeniu v rómskej menšine, podujímané aktivity musia byť zintegrované horizontálne, inovačné, realizované rôznymi spoločenskými partnermi s rozličným formálno-právnym statusom (verejná správa, mimovládne organizácie či hospodárske organizácie). Takéto aktivity by mali byť z praktického hľadiska odpoveďou na reálne potreby tejto etnickej skupiny a efekty aktivít by mali trvalo vplývať na zlepšenie spoločensko-ekonomického postavenia rómskeho spoločenstva.“⁶

Stereotyp „zlého Cigána“, často hlboko zakorenený vo vedomí spoločenskej väčšiny, vytvoril negatívne postoje voči celej rómskej menšine, charakteristické neochotou, bojazlivosťou či priam nevraživosťou. A hoci tieto animozity vo vzťahu k Rómom sa v každodenných reláciách neprejavujú v drastických formách, jednako nivelizovanie neochoty spôsobuje „uzatváranie sa“ rómskej menšiny vo vlastnom prostredí⁷. Napriek tomu, že sa v poslednom období (2007-2013) uskutočnilo mnoho rozličných programov (vládne, samosprávne či realizované mimovládnyimi organizáciami), za účelom zmeny ekonomicko-spoločenskej situácie rómskej menšiny, predsa len sa tieto aktivity koncentrovali najmä na prinavrátenie tradičných rómskych povolání. „Pri zvážení účinnosti realizácie týchto projektov treba potvrdiť, že je to proces, čo si naisto vyžaduje mnoho rokov práce, aby sa mohlo hovoriť o uspokojivých efektoch týchto aktivít. Určite je najdôležitejšie presvedčiť samotných Rómov o zamestnaneckých aktivitách, zmeniť vnímanie niektorých profesií či povolání ako nečistých, kompletne sa postarať o vybudovanie pozitívneho vzorca práce zohľadneného vo voľnotrhovom hospodárstve. Taktiež sa treba kompletne postarať, aby rómske tradície, kultúra alebo identita boli naďalej udržiavané a kultivované.“⁸

Rómske spoločenstvo – odhliadnuc od vnútorných prerozdelení – je totiž naďalej koherentné z hľadiska vedomia svojej odlišnosti, identity a kultúrneho dedičstva. Vo viac než šesťstoročnej histórii na území Európy bolo toto spoločenstvo vždy vnímané Europánmi ako marginálny kolektív, ktorý nedisponuje nijakou silou či politickými ambíciami; ktorý je zbavený vplyvu či spolurozhodovania o osude vlastnej skupiny⁹. Ako tvrdí B. Geremek, „storočiami upevnené predpojatosti a stereotypy ospravedl-

⁶ SORYS, S.: *Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám. In: Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Łódzka univerzita : 2011.

⁷ Tamtiež.

⁸ SORYS, S.: *Rómske spoločensko-ekonomické bariéry v budovaní partnerstva. In: Partnerstvo, spolupráca a hospodársko-spoločenská kríza v strednej a východnej Európe*. Zväzok II, Ved. red. J. Mariański, W. Mokanu, G. Sańko, Wydawatelstwo KUL, Lublin : 2010.

⁹ MIRGA, A.: *Rómovia v histórii najnovšieho Poľska*. [pozr.:] KURCZ, Z. (ed.): *Národnostné menšiny v Poľsku*. Wrocław : 1997. s. 153.

ňujú spoločenskú nevraživosť ne-Rómov vo vzťahu k tejto menšine. Pri pohľade v rovine európskych štátov možno postaviť tézu, že Rómovia sú vnímaní ako kontrakultúrna, odporujúca skupina, dokonca odhadzujúca prijaté normy či hodnoty spoločnosti.¹⁰ Tú kontrakultúrnosť treba chápať v kategóriách rómskej mentality, tzn. ako snahu vykoreniť „cigánskosť“ ne-Rómni, v súvislosti s najtragickejším momentom tohto procesu, ktorý sa odohral počas 2. svetovej vojny.

Zmeny zriadenia v stredno-východnej Európe po r. 1989 sa podstatným spôsobom dotkli taktiež Rómov. Jednako mali ako pozitívny, tak aj negatívny rozmer. K negatívnemu rozmeru patria najmä spoločensko-hospodárske problémy, vyvolávajúce také javy ako nezamestnanosť, zhoršenie podmienok, existenčných a zdravotných, i základné vzdelávacie problémy. Obdobie transformácie zriadenia v Poľsku je obdobím nárastu vedomia kultúrnej odlišnosti rómskej menšiny a tvorenia pocitu vlastnej národnej (etnickej) identity. Zvlášť mladí Rómovia, ktorí sa otvárajú na svet a využívajú rôzne programy v prospech svojej komunity, môžu vyvolávať nádeje na zlepšenie rómskej existenčnej situácie.

Podujímané aktivity v prospech obnovy rómskej identity sú relatívne „mladým“ a novým predsavzatím. Aktuálna situácia Rómov si vyžaduje prípravu, vypracovanie a zavádzanie programov a vývojových projektov, ktoré by spôsobili zmenu ich spoločensko-ekonomického postavenia. Jednako sa do tohto diela musia zaangažovať rómske elity, ako v príprave nových projektov, tak aj v ich neskoršej realizácii či vo vyúčtovaní, zvlášť v kontexte získať tzv. „pridanú hodnotu“. „Rómske elity musia pripraviť, spropagovať a zrealizovať také novátorské projekty, ktoré toto spoločenstvo vyvedú z niekoľkostoročnej marginalizácie a diskriminácie. Potešujúce je to, že vzniká skupina rómskej inteligencie púšťajúcej sa do aktivít v prospech udržania vlastnej identity, kultúry alebo participácie na spoločensko-ekonomickom živote. I oni sú inšpirátori aktivít v prospech investovania do vzdelania, do činnosti mladých Rómov v prospech tohto spoločenstva, pre dobro komunity, využívajú šancu, akú dávajú európska komunita či štátne vládne programy. Do činnosti, ktorá môže podstatným spôsobom zmeniť súčasnú spoločensko-ekonomickú situáciu tohto spoločenstva.“¹¹

¹⁰ GEREMEK, B.: *Cigáni v stredovekej a novovekej Európe*. In: *Historický prehľad, 1984, vol. 75:3*; cit. z: SORYS, S.: *Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám*. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita 2011.

¹¹ SORYS, S.: *Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám*. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita 2011.

Poľsko a Rómovia

Po páde komunizmu v stredno-východnej Európe bolo možné pozorovať mnohé antirómske správania a postoje, často pôsobiace aj ako akty násilia. To danému spoločenstvu spôsobilo potrebu organizovať sa, mobilizovať za účelom obrany vlastného bezpečia, povedzme prostredníctvom väčšej účasti v diskusiách alebo konferenciách, týkajúcich sa rómskych otázok. Vznikli mnohé rómske združenia a mimovládne organizácie na regionálnej, národnej a medzinárodnej úrovni. Ich členovia začali zohrávať čoraz väčšiu úlohu v diskusiách o rómskych problémoch a čoraz hlasnejšie sa domáhali zohľadnenia rómskych problémov v národných či medzinárodných programoch¹². Dnes sú rómske záujmy zohľadnené vo väčšine regionálnych a európskych programov, v takých organizáciách ako Rada Európy, Európska únia či Organizácia pre bezpečnosť a spoluprácu v Európe.

Rómske elity, vzniknuté v období transformácie, sú vedomými výnimkami času, ktorý tejto menšine dáva možnosť využívať podporné programy. Rómske spoločenstvo je jednou z posledných skupín zápasiacich o priestor pre seba. Nejde však o jednoduchú úlohu, keďže Rómovia sú nielen rozptýlení po rôznych krajinách, ale aj rozvrstvení z hľadiska vlastných, rozporných spoločenských pohľadov, národných (etnických) či kultúrnych. Zostávajú tradičným spoločenstvom, opierajúcim sa o neformálnu štruktúru reprodukčných rodín¹³. Súčasná situácia spoločensko-hospodárskeho života úniijných štátov je priveľmi zbyrokratizovaná. To núti rómske spoločenstvo budovať si vlastné byrokratické štruktúry, schopné pustiť sa do účinných aktivít na rôznych priečkach života jednotlivých lokálnych spoločenstiev. Množstvo vzniknutých spoločenských organizácií, navzdory podstatným rozdielom v oblasti vzdelania či ekonomického postavenia, má vhodnú odozvu v očakávaniach zriadenia za účelom organizovať sa ako na lokálnom, tak aj celoštátnom stupni. Efektom týchto aktivít je vznik rómskych médií ako rádio, televízia či rómska tlač, kde sa tvorí správna atmosféra, na podnecovanie vedomia rómskeho spoločenstva. Napriek podstatným rozdielom medzi jednotlivými skupinami sa lídry pokúšajú tvoriť spojenectvá na štátnej i medzinárodnej úrovni za účelom artikulovať rómsku problematiku, ktorej efektom bude medzinárodná pomoc alebo spolupráca v kontexte riešenia rómskych problémov.

V rámci analýzy populačnej situácie v Poľsku treba upozorniť, že podľa informácií Ministerstva vnútra a správy predstavujú národnostné a etnic-

¹² MIRGA, A.: *Rómovia a procesy vzdelávania politickej subjektivity*. In: MADAJCZYK, P.: *Národnostné menšiny v Poľsku: Štát, poľské spoločenstvo a národnostné menšiny v obdobiach politických zvrátov, 1944-1989*. Varšava : 1998. s. 9.

¹³ MIRGA, A.: *Rómovia a procesy vzdelávania politickej subjektivity*. s. 11.

ké menšiny v Poľsku zhruba 2,5-3% z celej populácie, t.j. približne 1-1,2 mil. občanov, pričom asi 20-30 tisíc osôb sú Rómovia. Je to vnútorne prerozdelené spoločenstvo a kritérium prerozdelenia sa opiera o príslušnosť do určitých skupín príbuzenstva, ktoré sú zvyčajne hierarchicky usporiadané¹⁴. Pri rešpektovaní spoločensko-ekonomického odstupňovania možno tvrdiť, že len nevelké percento tohto spoločenstva sa dá zaradiť medzi osoby, ktoré si radia v novej hospodárskej situácii. Prevedený prieskum jednoznačne ukazuje, že takmer 90% z celkového súhrnu Rómov tvoria nezamestnaní. V takej situácii rozhodná väčšina tejto populácie je odsúdená na spoločenskú pomoc a pomocné aktivity nasmerované k nej zvonku¹⁵.

Z informácií zozbieraných počas národného verejného sčítavania populácie a bytov v roku 2002 vyplýva, že príslušnosť k rómskej národnosti deklarovalo 12 731 občanov PR, z toho 1 678 na území Malopoľského vojvodstva.¹⁶ Možno odlíšiť štyri základné skupiny Rómov bývajúcich na území poľského štátu. Sú to:

- Polska Roma – (nížinní Cigáni) – ich predkovia prišli do Poľska v 16. storočí, utekali z nemeckého územia pred prenasledovaním. V dialekte tejto skupiny si možno všimnúť mnoho nemeckých prvkov.
- Kalderaši – pochádzajú z územia súčasného Rumunska. Prišli do Poľska po zrušení otroctva, pod ktorým sa nachádzali v 16. storočí a ktoré bolo záväzné do 60. rokov 19. storočia. Boli najmä remeselníkmi zaoberajúcimi sa kotlárstvom.
- Lovari – prišli do Poľska spolu s Kalderašmi z územia Maďarska a Rumunska. Ich hlavnou prácou bolo kedysi obchodovanie koňmi, dnes autami.
- Bergitka Roma (karpatskí Rómovia, vysočinní Cigáni) – najpočetnejšia skupina v poľsko-slovenskom pohraničí.

Všeobecne možno roztriediť Rómov na tých, ktorí vedú tradičný, kočovnícky spôsob života, a tých, ktorí po mnohých storočiach, v osídľujúcom spôsobe života, rezignovali na nomádizmus. Kalderaši, Lovari či Polska Roma sú skupiny so silnými kočovníckymi tradíciami. Nepísané morálne zákony, tradície, zákazy v rámci tabu Mageripen, silne súvisiace s putovným spôsobom života, formujú ich identitu. Skupina Bergitka Roma sa zasa v najväčšej miere stala obeťou osídľovacieho procesu ako vo veľkých (Nová Huta, Varšava, Poznaň), tak aj v malých mestách či dedi-

¹⁴ MIRGA, A., MRÓZ, L.: *Cigáni. Odlišnosť a netolerancia*. Varšava : 1994. s. 265.

¹⁵ SORYS, S.: Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita 2011.

¹⁶ www.mswia.gov.pl.

nách, kde predstavuje najhoršie materiálne situovanú spoločenskú skupinu.¹⁷

Hranice rómskych kolektívov často podliehajú zmenám a sú presúvané. Podobným zmenám podliehajú aj ich pregnantnosť, skupinová exkluzivita, zostávajú však vo funkčnom zväzku s požiadavkami bezpečnosti či životnými potrebami rómskeho spoločenstva. Jednako na druhej strane: „Cigáni sú skupinou relatívne hermetickou – odolnou voči poznaniu ne-Cigánmi, ukrytou pred pozorovaním, uzatvorenou vo vlastnom svete.“¹⁸ Toto spoločenstvo na území jednotlivých štátov sa mnohé roky nedokázalo asimilovať s lokálnym spoločenstvom, neprijíma jazyk, vzorce organizovania spoločenského života či náboženstva. Odlišnosť týchto etnických skupín obsahuje tri rozmary: a.) štrukturálny – charakteristický vysokou nezamestnanosťou, čo súvisí s veľmi nízkou úrovňou života, b.) rozmer s nízkou úrovňou spoločenskej prestíže, chýbajúcim prístupom k verejnej správe, ako aj c.) so vzdelanostným poznačením a vysokým percentom negramotných osôb¹⁹. Rómovia ako nekvalifikovaná pracovná sila nevydržali konkurenciu voľného trhu a ako prví sa stali nezamestnanými osobami. Keď jednotlivé štáty zároveň upustili od plnenia školských povinností u rómskej mládeže, toto spoločenstvo tiež od nich upustilo. To vyvolalo ďalšiu vlnu nevyučených osôb. Nakoniec to do dnešných čias viedlo k takej tragickej situácii, kde rómski nezamestnaní sú väčšinou analfabetmi²⁰.

Súčasná spoločenská situácia Rómov vyplýva nielen z ich ekonomickej disproporcie vo vzťahu k lokálnemu spoločenstvu, ale aj z chýbajúcej subjektivity v orgánoch na rôznych priečkach, ako v samosprávnych, tak aj vo vládnych. Sú to paberky veľmi nízkej úrovne vzdelania. Rómovia, bývajúcí mnohé pokolenia na území Poľska, sa nedokázali integrovať s jeho spoločnosťou, istým spôsobom sa jedine vedeli prispôbiť lokálnym realitám²¹.

Kalderaši a Lovari sú uznávaní ako cigánska aristokracia; prisudzujú sa im také vlastnosti ako zámožnosť, podnikavosť či život v prepychu. Lenže bohatí Rómovia a podnikatelia predstavujú nevelké percento voči takým, ktorí sú v zlej materiálnej situácii. Zdá sa, že problémom, ktorý vo veľkej miere rozhoduje o ich ekonomickej situácii, sú tradičné profesie, vykonávané v minulosti, a chýbanie aktivít smerujúcich k transformácii profesií v tejto komunite. V posledných rokoch si môžeme všimnúť mno-

¹⁷ BARTOSZ, A.: *Neboj sa Cigána. Na dara Romestar*. Sejny : 2004. s. 152.

¹⁸ MIRGA, A., MRÓZ, L.: *Cigáni. Odlišnosť a netolerancia*. s. 19.

¹⁹ LEŚNIAK, M.: *Rómovia. Blízki, či vzdialení?* Krakov : 2009. s. 10.

²⁰ SZEWCZYK, M.: *Rómovia a Sintovia v systéme Európskej únie*. In: BOREK, B. (ed.): *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2007. s. 190.

²¹ LEWANDOWSKI, E.: *Etnická krajinomalba Európy*. Varšava : 2004. s. 409.

hé pozitívne zmeny, vedúce k zlepšeniu životných podmienok rómskeho spoločenstva v Európe. Vyplyva to zo značného záujmu nerómskeho spoločenstva, medzinárodných inštitúcií či vlád jednotlivých štátov o osud rómskeho spoločenstva na území danej krajiny. Rómsky problém prestal byť problémom úzkych samosprávnych skupín či lokálnych spoločenstiev, ale sa stal medzinárodným problémom. Bola postrehnutá aj unikátna kultúra tohto spoločenstva ako hodná ochrany. Rozhodcov to presvedčilo k aktivitám v prospech integrácie či spoluexistencie, namiesto izolácie či asimilácie. V rómskom spoločenstve sa zároveň rodí národné (etnické) vedomie i začiatky nacionalizmu. Prerozdeľovanie tohto spoločenstva na lepších a horších podlieha postupnej nivelizácii i nadobúda význam. Víťazí proces budovania spoločného národa.

Zmena spoločensko-ekonomického postavenia rómskej menšiny si vyžaduje pustiť sa do aktivít zintegrovaných horizontálne, inovačných, realizovaných rôznymi spoločenskými partnermi s rozličným formálno-právnym statusom (verejná správa, mimovládne či hospodárske organizácie).²² Takéto aktivity by mali byť z praktického hľadiska odpoveďou na reálne potreby tejto menšinovej skupiny a efekty aktivít by mali trvalo vplývať na zlepšenie spoločensko-ekonomického postavenia rómskeho spoločenstva.²³ Nezvyčajne dôležitou záležitosťou je fakt, aby podstata podujímaných aktivít spočívala najmä vo vytváraní a posilňovaní reálnych šancí, ako aj možností členov konkrétneho rómskeho spoločenstva v oblasti budovania ich materiálneho postavenia, a to prostredníctvom vykonávania zárobkovej činnosti alebo spravovania živnosti.

Bergitka Roma

Skupinu Bergitka Roma tvoria veľmi scelené zhromaždiská umiestnené hlavne v dedinách južného Poľska. Potomkovia rodov, ktoré do Poľska prišli medzi 15. a 18. storočím, žijú v najťažšej sociálno-existenčnej situácii, sú skupinou najviac pranierovanou ostatnými rómskymi skupinami pre svoj osídľovací spôsob života. Problémom tejto skupiny je značne voľné zachovávanie tzv. zakalení, neexistencia inštitúcie Baro Šero v ich každodennom živote či staršínovej rady. Takáto liberalizácia rómskych mravov skupinou Bergitka Roma vyvoláva u iných rómskych skupín pohrdanie. Pre rómske spoločenstvo sú veľmi dôležité príkazy či zákazy rôzneho druhu, ale aj určité zakaľujúce činnosti a predmety, ktoré uvádza kódex

²² SLIVKA, D.: Church and Society in Slovakia. In: SLIVKA, D. – VALČO, M.: *Christian Church in Post-Communist Slovakia*. Salem : Center for Religion and Society. Roanoke College, 2012. p. 50-51.

²³ SORYS, S.: *Rómske spoločensko-ekonomické bariéry v budovaní partnerstva*. In: *Partnerstvo, spolupráca a hospodársko-spoločenská kríza v strednej a východnej Európe*. Zväzok II, Ved. red. J. Mariański, W. Mokanu, G. Sańko, Wydawateľstwo KUL, Lublin : 2010.

Megaripen. Ten zároveň určuje isté pravidlá spoločenského života, za účelom najmä zachovať identitu a kultúrne dedičstvo. Je svojským príkazom v otázkach samosprávnosti a sebestačnosti v právno-mravných otázkach; vylučuje účasť cudzincov v riešení konfliktov medzi členmi rómskej komunity. Netyka sa však konfliktov medzi Rómami a ne-Rómami²⁴.

Podľa kódexu Megaripen problémy medzi členmi komunity, ako z hľadiska veľkosti zakalení, tak aj v oblasti zodpovednosti, rieši Baro Šero, čiže Veľká hlava (najvyšší rómsky sudca). Tento úrad je známy od najstarších čias a je doživotne dedený. Udanie nerómskym úradom, okradnutie Cigána, podvod či zabitie iného Róma, trestný čin proti spoločenskej solidarite – to všetko spôsobuje doživotné a úplné vylúčenie Róma z tejto komunity²⁵. Medzi malé zakalenia patria povedzme spoločovanie sa s prostitútkami, alebo ženami, ktoré vedú neviazaný spôsob života, zvädzanie manželky sediaceho vo väzení, mytie potravín v nádobách na pranie bielizne, pitie stojacej vody na konzumné ciele, keďže sa v nej mohli kúpať zvieratá alebo ľudia. Pravidlo zakalení sa opiera o filozofické predpoklady, že svet sa delí na dve sféry – čistú a nečistú (*sacrum* a *profanum*). Nečistota môžu spôsobovať isté časti tela a jeho sekrety; všetko, čo sa od tela oddeľuje, i porušovanie určitých pravidiel. Osoba s výčitkou veľkého zakalenia by mala byť separovaná od ostatného rómskeho spoločenstva na čas, ktorý určí Baro Šero. Taká osoba môže naďalej zostať v rómskom spoločenstve, ale bez možnosti spoločného konzumovania za jedným stolom; nesmie s ňou byť udržiavaný fyzický kontakt, ale môže byť taktiež vylúčená z rómskeho spoločenstva na dobu určitú alebo doživotne.

Veľkým problémom rozdeľujúcim rómske spoločenstvá je neznalosť kategórií zakalení (*Mageripenu*) spoločenstvom v skupine Bergitka Roma. Zásadným prejavom marginalizácie pravidiel čistoty je povolenie a nerešpektovanie konzumovania zvierat nevhodných na jedenie, napr. psov alebo koní. Kôň je verný druh „cigánskej púte“, čisté zviera, ktorému patrí náležitá úcta. Pes, mačka či potkan sú nečisté zvieratá, keďže majú kontakt so zložkami, ktoré pochádzajú z vonkajšieho a vnútorného prostredia týchto zvierat. Tieto zvieratá, keďže si lížu vlastnú srst, pohlcujú telo zvonku dovnútra. Nečisté sú taktiež mäsožravé zvieratá, keďže jedia ako vonkajšie telo, tak i vnútro iných zvierat. Preto nížinní Cigáni nazývajú Cigánov zo skupiny Bergitka Roma nečistými (*labanca*)²⁶.

²⁴ NOWICKA, E.: *Rómovia a súčasný svet*. In: BOREK, P.: *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2007. s. 128.

²⁵ PASZKO, A.: *Historicko-kultúrne pozadie vývoja rómskeho spoločenstva v Poľsku*. In: ZAWICKI, M.: (ed.) *Rómovia na trhu práce – problémy a spôsoby ich riešenia*. Krakov : 2007. s. 40.

²⁶ BARTOSZ, A.: *Neboj sa Cigána. Na dara Romestar*. s. 94.

Najbiednejšou a zároveň najpohrdanejšou skupinou sú vysočinní (horskí) Rómovia, ktorí pred storočiami osídlili Podkarpatsko a vysočiny Karpát, až po Tatry; najmä okolie a mesto Nový Targ, limanovské a novo-soudecké územie. Sú pohrdaní inými Rómami pre zanechanie putovania pred mnohými pokoleniami, ako aj pre odtrhnutie sa od tradícií a rómskej mravnosti. Väčšinou ide o nezamestnaných, udržiavajúcich sa hlavne dôchodkami alebo sociálnymi dávkami. Nie je to najväčšia skupina Cigánov, avšak najčastejšie ukazovaná a opisovaná v médiách – to môže vytvoriť klamný obraz o celom rómskom spoločenstve. Takýto prístup môže naďalej upevňovať negatívny stereotyp, ako aj brzdiť ich spoločenský vývoj.

Vzdelanie a Rómovia

Aby sa zabráňovalo a predchádzalo nebezpečným trendom v živote celého spoločenstva, treba v prvom rade vyzdvihnúť hlboké vzdelanie, a to nielen v rómskej menšine. Jednou z najpodstatnejších úloh je zrušiť vzdelanostné bariéry. Príčinou vysokého percenta nezamestnaných Rómov je predovšetkým nízka úroveň ich vzdelania alebo analfabetizmus, ako aj chýbanie spoločenských zručností, odbornej kvalifikácie a slabá znalosť poľského jazyka. Okrem toho hlavnou bariérou v zabráňovaní týchto problémov je spoločenská a kultúrna dezintegrácia, aj predpojatosti a stereotypy fungujúce vo vedomí spoločenskej väčšiny sú prekážkou vo vyrovnávaní šancí rómskej menšiny na lokálnom trhu práce i mimo neho. Jednako sa zdá, že najväčším problémom rómskeho spoločenstva, ktoré generuje gro iných záležitostí, je téma obmedzenej účasti na procese vzdelávania. V tomto spoločenstve si môžeme všimnúť všeobecnú neochotu posilať deti do školy. Rómovia to vysvetľujú obavami zo spojitosti vlastnej skupiny, ktorá môže byť ohrozená porušovaním kódexu Mageripen. Obávajú sa aj šikanovania alebo priam diskriminácie, ako zo strany učiteľov, tak aj samotných žiakov. Neochota prehľbovať poznanie je spôsobená najmä neznalosťou poľského jazyka. Okrem toho samotní rómski žiaci „sa odlišujú“ veľmi nízkou frekvenciou na hodinách vzdelávania, ktorých sa zúčastňujú, a to spôsobuje, že časť rómskych detí vzdelanostne končí na úrovni prvých tried základnej školy, a v niektorých spoločenstvách časť detí vôbec nerealizuje vzdelávaciu povinnosť²⁷. Nivelizácia vzdelávacích bariér je základnou a prvoplánovou úlohou v realizácii akýchkoľvek projektov nasmerovaných k tomuto spoločenstvu.

Rómska menšina sa prakticky nezúčastňuje politického života. Vyplýva to nielen z nízkej úrovne vzdelania, ale aj z dištancie voči formám fun-

²⁷ Rómovia v Poľsku – popis situácie, dodatok č. 6. In: *Program v prospech rómskeho spoločenstva v Poľsku*. Varšava : 2003. s. 4.

govania štátu, daným spoločenským skupinám, a z neochoty k lokálnym či regionálnym lídrom. Navyše, ako už bolo spomenuté skôr, rómske spoločenstvo nie je zorganizované vnútorne, to spôsobuje, že sa nezaujíma aktívne o spoločenský život. Určite ide o efekt nedôvery voči lokálnemu spoločenstvu, od ktorého často zakúsili nedostatok dôvery, pochopenia, nevraživosť či priam nenávisť. Na druhej strane vlastná tradícia, zaväzujúca ich budovať a udržiavať rodinné (rodové) zväzky, zapríčinila, že zostávajú „hermeticky“ uzavretí na vonkajší svet²⁸.

Naše poznanie o Rómoch je veľmi nedostačujúce. Informácie o nich získavame predovšetkým z mediálnych odkazov; tie sa zasa zaoberajú nimi hlavne pri príležitosti veľkých (kultúrnych, historických) udalostí alebo v prípade extrémnych udalostí na rozhraní kriminality či spoločenských alebo susedských konfliktov. Môžeme prijať, že vytváraný obraz o tomto spoločenstve ako v prvom, tak aj v druhom prípade, je pokrivený a chýba mu objektívnosť. Ukazovanie Rómov, žijúcich vo veľkej biede, alebo aj ako prelietavých trúdov, žijúcich len z hudby a tanca, „vtláča“ ich do už existujúcich stereotypov.

Stereotypy sa neanalyzujú. Stereotypy formulujú jednoduché odpovede podľa pravidla: alebo-alebo. Takým spôsobom sa pokúšame hľadať ospravedlnenie pre vlastný postoj. Často od týchto stereotypov nie sú voľní ani tí, ktorí sú naklonení ponáhľať sa s pomocou pre rómske spoločenstvo, čím podujímané aktivity nie sú vždy trefné. Nedostatok patričného poznania vyplýva aj z faktu, že Rómovia majú starosti, aby sa poznanie o nich nedostalo mimo ich vlastné prostredie do sveta „gadžov“. Je to istý obranný mechanizmus, sformovaný cez mnohé pokolenia, ktorého úlohou je najmä zachovať vlastnú kultúrnu identitu. Táto „vnútorná“ obrana súvisí aj s asimiláciou cez marginalizáciu. Rómske osady, vzniknuté v časoch PLR, napriek vôli obyvateľov daného lokálneho spoločenstva a taktiež proti vôli samotného rómskeho spoločenstva, boli stavané na periférii obce, často v ústraní, aby – ako sa tvrdilo – nespôsobiť spoločenské napätia. Tieto osady boli zbavené akejkolvek komunikačnej siete s centrami týchto obcí; dokonca doteraz chýbajú príjazdové cesty. Preto si rómske spoločenstvo viedlo vlastný život na izolovanom, často malom povrchu daného táborišťa. Táto marginalizácia vyvolávala a upevnila neochotu Rómov k vonkajšiemu svetu, k jeho pravidlám, k hodnotám, dokonca k hodnotám zárobkovej činnosti. Preto sa nemožno čudovať, že práca ako hodnota má v súčasnosti veľmi nízku pozíciu v hodnotovej hierarchii Rómov – toto cúva napr. pred dosť bežne fungujúcim presvedčením, že „život je priveľmi krátky, aby Cigán musel pracovať“.

²⁸ BARTOSZ, A.: *Neboj sa Cigána. Na dara Romestar*, Sejny 2004. s. 41.

Na tomto mieste treba zdôrazniť, že vstupom Poľska do Európskej únie bol štát zatažený záväzkom realizovať náležitú politiku štátnymi orgánmi a samosprávami na rôznych priečkach voči rómskej menšine. O túto menšinovú skupinu sa zaujíma nevelká skupina „romológov“, ktorí predmetom svojich skúmaní a vedeckých analýz urobili práve ju. Na dosiahnutie uspokojivých výsledkov ich úsilia sú ešte potrebné odvážne, verejne činné osoby na obidvoch stranách, tzn. na strane realizujúcej projekt, i na rómskej strane, aby sa prácou od základov bojovalo proti stereotypom a likvidovali bariéry v ťažisku realizácie programov, ktorých cieľom je zmeniť životné podmienky tejto komunity²⁹. Bez pomoci zvonku a bez angažovanosti ako „žičlivých“ osôb, pripravujúcich Rómov na prijatie pomoci, tak aj rómskeho spoločenstva do využitia tejto pomoci ako šance na zlepšenie jeho životných podmienok, bude toto spoločenstvo, storočia na periférii spoločenských zmien, naďalej marginalizované, čo napokon, pre putujúcich Rómov, môže znamenať plnú asimiláciu a pre skupinu Bergitka Roma fyzické zničenie³⁰. A práve o tú skupinu sa treba zaujímať najviac. Bez opory vo vlastnej tradícii, s pocitom svojej odlišnosti budú susedmi vnímaní ako „iní“, budú odkázaní na život medzi svetom „gadžov“ a svetom putujúcich Rómov, súčasne ničiac skutočný obraz Róma-nomáda.

Záver

Aktuálne je rómske spoločenstvo predmetom záujmu Európskej únie, keďže ide o najpočetnejšiu menšinu, bývajúcu takmer v každej krajine EU. Bola ukázaná potreba radikálnej zmeny medzi rómskym spoločenstvom a lokálnymi spoločenstvami, zvlášť v kontexte rozvetkovania jazyka i kultúry tohto spoločenstva. Súčasne bolo uznané, že proces zmien bude dlhodobým procesom a bude trvať mnoho rokov. Bolo prijaté, aby v dlhšej časovej perspektíve došlo k zlepšeniu vzdelania Rómov, vďaka tomu môže byť dosiahnutý efekt zlepšenia úrovne vzdelania daného spoločenstva ako nevyhnutný krok k zamestnaniu, zvlášť k samozamestnaniu³¹. Navyše, boli vyvolané tlaky na orgány nových krajín EU, aby sa vyriešila rómska otázka, keďže neriešenie týchto problémov môže viesť k prílivu týchto spoločenstiev do štátov tzv. starej únie. Rómske spoločenstvo, zúčastňujúce sa verejného diskurzu, vzbudzuje záujem nielen Európskej únie, ale aj mnohých medzinárodných organizácií, takých ako Amnesty International či Svetová banka, ktoré intervenujú do porušovania práv

²⁹ NOWICKA, E.: *Rómovia a súčasný svet*. s. 134.

³⁰ ZAWICKI, M.: *Rómovia na trhu práce – problémy a spôsoby ich riešenia*. Krakov : 2007. s. 116.

³¹ SZEWCZYK, M.: *Legislatívna aktivita Európskej únie voči rómskemu problému po jej poslednom rozšírení*. In: BOREK, B. (ed.): *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2009. s. 53.

rómskeho spoločenstva či jeho diskriminácie, tak ako napr. počas stavby múru v Ústí nad Labem, oddelujúceho Cigánov od Čechov, či v prípade sterilizácie rómskych žien na Slovensku.³²

Bibliografia

- BARTOSZ, A.: *Neboj sa Cigána*, Sejny 1994.
- BARTOSZ, A.: *Neboj sa Cigána. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- DYCZEWSKI, L.: *Polská kultúra v procese premien*. Lublin : 1995.
- GEREMEK, B.: *Cigáni v stredovekej a novovekej Európe*. In: *Historický prehlad*, 1984, vol. 75:3; cit. z: SORYS, S.: Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita 2011.
- http://www.mswia.gov.pl/index_a.html. 29.03.20010.
- LEŚNIAK, M.: *Rómovia. Blízki, či vzdialení?* Krakov : 2009.
- LEWANDOWSKI, E.: *Etnická krajinomalba Európy*. Varšava : 2004.
- MIERZWA, J.: *Spoločensko-náboženské postoje poslucháčov Ludovej katolíckej univerzity Przemyskiej arcidiecézy. Sociologická štúdia*. Rzeszów 2007, s. 11; Taktiež ZARĘBA, S.: *Dynamika nábožensko-morálneho vedomia mládeže v podmienkach premien zriadenia v Poľsku (1988-1998)*, Varšava : 2003.
- MIRGA, A., MRÓZ, L.: *Cigáni. Odlišnosť a netolerancia*. Varšava : 1994.
- MIRGA, A.: Rómovia a procesy vzdelania politickej subjektivity. MADAJCZYK, P.: *Národnostné menšiny v Poľsku: Štát, poľské spoločenstvo a národnostné menšiny v obdobiach politických zvrátov, 1944-1989*. Varšava : 1998.
- MIRGA, A.: *Rómovia v histórii najnovšieho Poľska*. [pozr.:] KURCZ, Z. (ed.): *Národnostné menšiny v Poľsku*. Vroclav : 1997.
- NOWICKA, E.: *Rómovia a súčasný svet*. In: BOREK, P.: *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2007.
- PASZKO, A., SUŁKOWSKI, R., ZAWICKI, M. (ed.): *Rómovia na trhu práce*. Malopolská škola verejnej správy Ekonomickej akadémie v Krakove, Krakov : 2007.
- PASZKO, A.: *Historicko-kultúrne pozadie vývoja rómskeho spoločenstva v Poľsku*. In: *Rómovia v Poľsku – popis situácie, dodatok č. 6*, [pozr.:] *Program v prospech rómskeho spoločenstva v Poľsku*, Varšava 2003.

³² SORYS, S.: *Rómske spoločensko-ekonomické bariéry v budovaní partnerstva*. In: *Partnerstvo, spolupráca a hospodársko-spoločenská kríza v strednej a východnej Európe Zväzok II*, ved. red. J. Marianiški, W. Mokanu, G. Saňko, Vydavateľstvo KUL, Lublin : 2010. *Traktát o fungovaní Európskej únie, Komentár LEX*, WROBEL, A. [ed.]: Varšava 2012, Zväzok I, s. 351-502; s. 1021-1119; Zväzok II, s. 1011-1040.

- SLIVKA, D.: Church and Society in Slovakia. In: SLIVKA, D. – VALČO, M.: *Christian Church in Post-Communist Slovakia*. Salem : Center for Religion and Society. Roanoke College, 2012.
- SLIVKA, D.: Biblia ako fundament sociálnych a kultúrnych hodnôt. In: PETRO, M.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti*. Prešov : GTF PU, 2010.
- SORYS, S.: *Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám*. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita 2011.
- SORYS, S.: *Rómske spoločensko-ekonomické bariéry v budovaní partnerstva*. In: *Partnerstvo, spolupráca a hospodársko-spoločenská kríza v strednej a východnej Európe* Zväzok II, ved. red. J. Mariański, W. Mokanu, G. Sańko, Wydawateľstwo KUL, Lublin : 2010.
- SORYS, S.: *Rómske formy hľadania identity*. In: *Kto som? Kto sme? Antropologické a sociologické kontexty súčasnej identity*, ved. red. D. Cze-kan, M. Boruty, Vedecké vydavateľstvo Pedagogickej univerzity, Krakov 2012.
- SORYS, S.: *Rómovia voči spoločensko-ekonomickým premenám*. In: *Premeny práce, postojov a zamestnaneckých rolí*. Ved. red. D. Walczak-Duraj, Lodzka univerzita : 2011.
- www.mswia.gov.pl.
- SZEWCZYK, M.: *Legislatívna aktivita Európskej únie voči rómskemu problému po jej poslednom rozšírení*. In: BOREK, B. (ed.): *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2009.
- SZEWCZYK, M.: *Rómovia a Sintovia v systéme Európskej únie*. In: BOREK, B. (ed.): *Rómovia v Poľsku a Európe*. Krakov : 2007.
- Traktát o fungovaní Európskej únie, Komentár LEX*, WROBEL, A. [ed.]: Varšava 2012, Zväzok I, s. 351-502; s. 1021-1119; Zväzok II, s. 1011-1040.
- ZAWICKI, M.: *Rómovia na trhu práce – problémy a spôsoby ich riešenia*. Krakov : 2007.
- ZOLL, A.: *Proti bezradnosti*, Nedelný host, č. 27/2002.

Posłannictwo Kościoła we współczesnym świecie

MAREK KLUZ

Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove

Abstract: *John Paul II repeatedly emphasized in his teachings that the Church has its place in society and cannot be deprived of the possibility of shaping various dimensions of social life. The Church, in its social teachings, shows not only various problems of the present but at the same time stresses that they are a call for the entire Church in the world. These problems become in some measure a field of work for its particular states: priests, consecrated persons and lay people. Thanks to their apostolate, saving word of the Gospel reaches all social strata. The Church helps man and the world in discovering the primacy of spiritual values in order to respond to the deepest longing of the human soul and open new perspectives in the social dimension of human life. The Church is also aware of the necessity for special spiritual formation of those states to bravely take the challenges posed by the world.*

Key words: *Mission of the Church. Contemporary world. Priests. Consecrated persons. Lay people*

Kościół ustanowiony przez Chrystusa choć nie jest „z tego świata”, jest jednak „w świecie” i „dla świata”. „Kościół żyje rzeczywistością tego świata. Żyje tą prawdą o człowieku, która pozwala mu przekraczać granice doczesności, a równocześnie ze szczególną miłością i troską myśleć o tym wszystkim, co w wymiarach samej tej doczesności stanowi o życiu człowieka, o życiu ludzkiego ducha, w którym człowiek wyraża swój odwieczny niepokój [...]. W tym twórczym niepokoju tętni i pulsuje to, co jest najgłębiej ludzkie: poszukiwanie prawdy, nienasycona tęsknota za pięknem, głos sumienia”.¹ Kościół służy więc ludziom w tym, co dla nich najcenniejsze i najważniejsze. Służy także wspólnotom, ich prawdziwemu dobru.

¹ RH 18.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* powiedział wyraźnie, że problemy życia społecznego chrześcijan nie są i nie mogą być Kościołowi obojętne.² Kościół „nie może więc czuć się obcym” w świecie, ani traktować świata jako wroga, którego należy zwalczać, lecz powinien być sprzymierzeńcem we wszystkim co dobre, szlachetne i piękne. Powinien czynić wszystko, aby doprowadzić ludzi do Chrystusa i zbawienia, które On im ofiaruje. W to dzieło – jak przyjdzie to dokładnie prześledzić w niniejszej publikacji – włączone są wszystkie stany Kościoła: kapłani, osoby konsekrowane i ludzie świeccy. Miarą zaangażowania w świecie poszczególnych stanów Kościoła jest ostatecznie godność człowieka, który jest powołany do pełnej jedności z Bogiem. Sobór jednocześnie podkreśla, że tam gdzie brakuje religijnych fundamentów i nadziei życia wiecznego, godność człowieka łatwo zatracić lub nie można jej nigdy w pełni odkryć.³ W pełnionej misji człowiek odkrywa też prawdziwe przeznaczenie świata, w który jest zaangażowany. Świat ten w planach Bożych ma stać się „nowym niebem i nową ziemią”.⁴ Wychowawcze oddziaływanie Kościoła jest zatem dla człowieka żyjącego w świecie nie do zastąpienia.

1. Kapłan obecny w świecie – posłany do świata

Odpowiedzialność za świat i każdego człowieka jest w pierwszej kolejności zadaniem kapłanów. Ta odpowiedzialność, mając swe korzenie we włączeniu w Chrystusa i w uczestnictwie w Jego kapłaństwie, jest ściśle związana z tożsamością kapłańską.⁵ Jan Paweł II w *Liście do Kościoła w Polsce* podkreślił, że „obecne czasy naznaczone nasiloną presją kultury laickiej i materializmu praktycznego, wymagają od kapłanów pogłębienia swej tożsamości kapłańskiej [...]. Rosnące ciągle zadania duszpasterskie wymagają od wszystkich pasterzy – biskupów i kapłanów – rozpatrzenia na nowo tej właśnie miłości (pasterskiej), co wyrazi się w gorliwym i odważnym poszukiwaniu ciągle nowych środków i metod apostołstwa. Potrzeba dzisiaj duszpasterstwa naprawdę misyjnego, które nie czeka bierne, lecz wyrusza na poszukiwanie zagubionych owiec”.⁶

Zgonie z sugestiami Jana Pawła II wszyscy kapłani winni mieć więc misyjne serce i umysł, powinni być otwarci na potrzeby Kościoła w świecie. Troska duszpasterska kapłana urzeczywistnia się poprzez znajomość

² Por. S. Olejnik, *Wkład Kościoła w życie społeczności świeckich*, „Chrześcijanin w Świecie” 23(1993), nr 2, s. 144.

³ Por. KDK 21.

⁴ Por. KKK 1042-1050.

⁵ Por. M. Lukoszek, *Tożsamość kapłana i jego postawa wobec świata w nauczaniu Jana Pawła II*, „Horyzonty Wychowania” 9(2010), s. 188-203.

⁶ Jan Paweł II, *List do Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 61(1993), nr 13, s. 15-16.

problematyki osobistej, rodzinnej i społecznej wiernych. Kapłan powinien uczestniczyć we wszystkich zadaniach związanych z nauczaniem, kształceniem i wychowaniem. Potrzeba, aby kapłani znali tradycje historyczne i dziedzictwo różnych kultur. Nic więc dziwnego, że papież z takim naciskiem apeluje do kapłanów: „Musicie być bliscy ludowi, być obok ludu, przeżywając intensywnie jego codzienne problemy, szczególnie gdy cierpi i znajduje się w sytuacjach trudnych. A obecnie chwile są naprawdę trudne”.⁷ Niewątpliwie człowiek dzisiejszy okazuje silne pragnienie Boga i jego miłości. Bóg jedynie wyjaśnia człowiekowi sens życia. Nie może tego uczynić ani nauka, ani dobrobyt zbudowany przez technikę. W człowieku tkwi głębokie pragnienie transcendencji.

Kapłani powinni zatem starać się o chrześcijańską formację osób powierzonych ich opiece. Winni starać się tworzyć laikat prawdziwie światły i gorliwy, zdolny do podjęcia z wielką gorliwością odpowiedzialności za świat. Pracując na rzecz poprawy społecznych, ekonomicznych i politycznych struktur społeczeństwa, świeccy stają się dla świata zaczynem. Wspólnie ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, niezależnie od wyznania, winni oni pracować nad tworzeniem sprawiedliwego porządku społecznego. Pośród nich powinni być kapłani, jako słudzy i przewodnicy, którzy przynoszą natchnienie, kształtują, wiodą Lud Boży drogami Pana.⁸ Kapłani winni wspierać ruchy, organizacje i stowarzyszenia religijne skupiające świeckich. Szczególnie jednak powinni otaczać troską rozwijającą się w Kościele Akcję Katolicką.⁹ Jest ona urzędem koniecznym w Kościele i winna doznawać poparcia od wszystkich, szczególnie jednak od kapłanów. Jej celem jest formacja ludzi świeckich i ich aktywne uczestnictwo w życiu społecznym. To oni powinni przyczyniać się do uspołecznienia wiary.

Ponieważ posłannictwo kapłańskie urzeczywistnia się w Kościele, dlatego każdy kapłan jest sługą Kościoła w świecie. Kapłan ma być człowiekiem, którego serce otwarte jest ku wszystkim. Nie może więc nie zauważać problemów wspólnoty, której przewodzi. W poczuciu i rozumieniu ludzkiej solidarności winien mieć serce szeroko otwarte na potrzeby Kościoła i świata. Zaangażowanie kapłana w sprawy społeczne to

⁷ Cyt za: J. Warzeszak, *Miejsce i rola kapłana w społeczeństwie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994-1995*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 162. Por. Z. Sobolewski, *Kapłan w służbie ubogich*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 6(2009), s. 65-67.

⁸ Por. M. Doldi, *Nauka społeczna jako część nauczania i życia Kościoła*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo” 21(2011), nr 3, s. 72-74.

⁹ Por. K. Jeżyna, *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji*, w: *Akcja katolicka w społeczeństwie polskim*, red. R. Podpora, Lublin 1999, s. 44-83.

podstawowy wymóg ewangelizacji, w której on swoją posługą w sposób szczególny uczestniczy, i za którą jest odpowiedzialny. Dlatego też kapłan ma prawo zabierać głos w ważnych sprawach społecznych, pamiętając jednak, że Kościół stara się przede wszystkim o urzeczywistnianie w świecie zasad moralnych, które we właściwy sposób winny kształtować wymiar życia społecznego (zasada dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności). To zaś, jeśli ma służyć człowiekowi, musi być oparte na trwałych zasadach.

Każdy kapłan jest obywatelem swojego państwa i jako taki ma naturalne prawo wypowiedzania się w sprawach społecznych, Tego prawa nie może zostać pozbawiony. Korzystając z niego (np. biorąc udział w wyborach parlamentarnych) kapłan w sposób bezpośredni bierze udział w życiu politycznym. Czyniąc tak, nie powinien jednak zapomnieć, że jego szczególnym zadaniem, odpowiadającym realizowanemu przezeń powołaniu, jest nieustanna troska o kształtowanie ludzkich sumień.¹⁰

Do owocnej służby w świecie kapłani potrzebują permanentnej formacji. Formacja stała kapłanów wynika z samej natury przyjętego daru i sakramentalnej posługi, a więc godności i odpowiedzialności za przyjęty sakrament, a zatem jest konieczna w każdym czasie. Dzisiaj jednak jest szczególnie pilna, tak ze względu na szybkie przemiany społeczne i kulturowe, jak i w perspektywie „nowej ewangelizacji”, która stanowi najistotniejsze i nie cierpiące zwłoki zadanie Kościoła. Wszyscy kapłani winni być świadomi konieczności ich formacji, bowiem „nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii, to znaczy kapłanów, którzy starają się przeżywać swoje kapłaństwo jako szczególną drogę do świętości”.¹¹

Formacja stała znajduje swą podstawę i uzasadnienie w dynamice sakramentu kapłaństwa. Wiąże się to z naturalną dążnością człowieka do samorealizacji. Życie każdego jest bowiem nieustannym dążeniem do dojrzałości, a to wymaga stałej formacji. Istotniejsze uzasadnienie stałej formacji jest jednak natury teologicznej. Powołanie kapłańskie ma charakter dynamiczny, można mówić o powołaniu „w” kapłaństwie. Bóg nieustannie powołuje i posyła. Zadaniem kapłana jest wiązać na nowo rozeznawać i wypełniać owo nieustanne powołanie, czyli wolę Bożą. Ponadto stała formacja jest warunkiem dochowania wierności kapłańskiej posłudze, choć wiąże się z procesem nieustannego nawracania się. Natomiast „duszą i zewnętrznym kształtem formacji stałej jest miłość pasterska”.¹²

¹⁰ Por. T. Borutka, *Wrażliwość kapłana na sprawy społeczne – wymogiem ewangelizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6(2003), s. 29-30.

¹¹ PDV 82.

¹² W. Słomka, *Oblicza kapłańskiej posługi*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Homo medians XIV*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 33-41.

Formacja kapłańska, zmierzająca do pogłębienia, powinna objąć integralnie wszystkie wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i duszpasterski. Oznacza to, że wzrastanie ku dojrzałości wymaga od kapłana zarówno pogłębiania różnych wymiarów formacji, jak i umiejętności harmonijnego ich łączenia, a nawet wewnętrznej jedności, to zaś możliwe jest dzięki pasterskiej miłości. Dzięki stałej formacji kapłan może „przezwyciężyć pokusę sprowadzania swej posługi do jałowego aktywizmu będącego celem samym w sobie, do bezdusznego świadczenia usług, nawet jeśli mają one charakter duchowy czy sakralny, do pracy zawodowej wykonywanej na zlecenie organizacji kościelnej”.¹³

Można w końcu mówić o głębokim sensie stałej formacji kapłana w związku z jego obecnością Kościoła w świecie, który jest tajemnicą, komunią i misją. W kontekście odpowiedzialności za uobecnianie Kościoła w świecie istotne wydaje się podkreślenie obecności kapłana w Kościele-komunii. Formacja stała ma doprowadzić do świadomości, że ostatecznym celem posługi kapłańskiej jest jedność Bożej rodziny w braterskiej społeczności, zjednoczonej z Bogiem. Szczególny wkład w budowanie kościelnej wspólnoty wnoszą kapłani zachowując jedność wspólnoty kapłańskiej. Poprzez stałą formację kapłan ma wzrastać w jedności własnego *presbyterium* i wraz z nim, a także w jedności z biskupem. Jedność *presbyterium* mająca źródło sakramentalne znajduje kontynuację w posłudze kapłańskiej: od *mysterium* do ministerium.¹⁴ Kapłańska jedność przeżywana w duchu pasterskiej miłości przyczynia się do budowania wspólnoty Kościoła.

2. Osoby konsekrowane w urzeczywistnianiu posłannictwa Kościoła w świecie

Z misją Kościoła w świecie w szczególnie sposób zespolone jest życie konsekrowane, albowiem wyraża ono samą istotę powołania chrześcijańskiego. *Kodeks Prawa Kanonicznego* w następujący sposób definiuje ten stan życia: „Życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego naśladowując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowanemu nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni z nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata – osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i, stawszy się w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadać niebieską chwałę”.¹⁵ Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie podkreślał, że odnowa Kościoła i świata wiąże się

¹³ PDV 72.

¹⁴ Por. tamże, nr 74.

¹⁵ KPK, kan. 573, par. 1.

ściśle i nierozzerwalnie z powołaniem osób konsekrowanych, które mają w tym względzie niezwykle ważną rolę do spełnienia.¹⁶ Szczególne miejsce, jakie osoby konsekrowane zajmują we wspólnocie Kościoła, zobowiązuje je do podjęcia odpowiedzialności za misję Chrystusa w świecie.

W czasach duchowego zagubienia i zamętu, gdy szerzą się tendencje liberalne i laickie, sekularyzm i relatywizm moralny, potrzebne jest Kościołowi i światu zdecydowane świadectwo. Moc świadectwa wpisane jest w powołanie każdego chrześcijanina, ale szczególnie wpisane jest w powołanie osób konsekrowanych.¹⁷ Dlatego słuszne jest wołanie papieża Benedykta XVI: „Kościół potrzebuje waszego świadectwa, potrzebuje życia konsekrowanego, które z odwagą i w sposób twórczy podejmuje wyzwania naszych czasów. Wobec szerzenia się hedonizmu od was oczekuje się odważnego świadectwa czystości, będącej wyrazem serca znającego piękno i cenę Bożej miłości. Wobec dominującego dziś powszechnie pragnienia pieniądza waszym skromnym życiem i gotowością służenia najbardziej potrzebującym przypominacie, że Bóg jest prawdziwym bogactwem, które nie niszczy. Wobec indywidualizmu i relatywizmu, prowadzących do tego, że człowiek staje się dla siebie jedyną normą, wasze braterskie życie zdolne poddać się kierownictwu, a więc gotowość do posłuszeństwa, potwierdza, że realizację samych siebie składacie w ręce Boga. Jakże nie wyrazić życzenia, żeby kultura rad ewangelicznych, będąca kulturą Błogosławieństw, mogła szerzyć się w Kościele, by podtrzymywać życie i świadectwo ludu chrześcijańskiego?”¹⁸ Trzeba powiedzieć, że życie konsekrowane i profesja rad ewangelicznych są proroczą odpowiedzią na wszystkie te wyzwania i ukazują ludziom świadectwo ewangelicznych wartości zapomnianych lub odrzucanych przez świat.¹⁹

Ważnym zadaniem we współczesnym świecie jest przywrócenie wiary w idealną wspólnotę braterską, dlatego cały Kościół tak bardzo liczy na świadectwo zakonów. Oczywiście wspólnoty zakonne, ukazując ludziom piękno braterskiej komunii, wymagają uczestnictwa wszystkich w duchu solidarności i sprzeciwu. Dzięki nim „Kościół chciałby ukazywać światu przykłady wspólnot, w których wzajemna troska pomaga przewy-

¹⁶ Por. J. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 258.

¹⁷ Por. B. Rozen, Świątość w życiu konsekrowanym, „Ateneum Kapłańskie” 578(2005), t. 145, s. 130-134.

¹⁸ Benedykt XVI, *Kościół i świat potrzebują waszego świadectwa. Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej* (Watykan – 10 grudnia 2005), „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 3, s. 35-36.

¹⁹ Por. R. Biel, Życie konsekrowane wobec prowokacji współczesnego świata, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka, J. Stala, Tarnów 2007, s. 327-337.

ciężać samotność, więź braterska budzi we wszystkich poczucie współodpowiedzialności, a przebaczenie zbliznia rany, umacniając w każdym dążeniu do komunii”.²⁰

Zaangażowanie osób konsekrowanych w społeczny wymiar życia Kościoła obejmuje także szereg innych dziedzin. Papież Jan Paweł II rysuje dosyć szeroką perspektywę tej działalności, zachęcając do pracy nad pogłębianiem wiary i odnową życia religijnego wiernych, nad wychowaniem chrześcijańskim dzieci i młodzieży, formacją duchowieństwa, na niwie misyjnej ‘aż po krańce ziemi’ (Dz 1, 8), w różnych dziedzinach duszpasterstwa i apostołatu społecznego, na polu ekumenizmu, szkolnictwa, kultury, nauki, środków społecznego przekazu. Osoby konsekrowane powinny uczestniczyć we wszystkich współczesnych „areopagach” które stwarzają szanse odnowy Kościoła, jednak bez wątpienia ich udział jest konieczny w sferze odnajdywania duchowego wymiaru życia. Wobec pogrążania się całych społeczności w konsumistycznym materializmie potrzebą czasu staje się przybliżenie dziedzictwa duchowego Kościoła. Życie wspólnot zakonnych powinno być „chrześcijańską drogą, która prowadzi do spotkania z Bogiem, do modlitwy, ascezy, do odkrycia sensu życia”.²¹

Wyjątkowy charakter ma troska o najbardziej potrzebujących, czyli wezwanie, by miłować człowieka tam, gdzie inni już tego nie potrafią: rodziny znajdujące się w trudnym położeniu, ubogich, opuszczonych, cierpiących, ludzi odrzuconych przez wszystkich. Opcja na rzecz ubogich stanowi wyjątkowe wyzwanie dla osób konsekrowanych, gdyż „szczerą odpowiedź na miłość Chrystusa każe im żyć tak, jak żyją ubodzy i opowiedzieć się po stronie ubogich”.²² Szczególną wartość stanowi tu ślub ubóstwa składany przez osoby konsekrowane, który zobowiązuje do świadectwa miłości. „To świadectwo – jak pisze Jan Paweł II w *Vita consercata* – winno łączyć się ze szczególnym umiłowaniem ubogich”.²³ Papież zachęca wspólnoty zakonne, które w swoich konstytucjach mają jako jeden z celów opiekę nad ubogimi, do odnowienia swego charyzmatu i do realizacji tego zadania z pewną nową gorliwością, opartą na wpatrywaniu się w przykład życia swoich założycieli.²⁴

²⁰ VC 45.

²¹ RMi 38.

²² VC 82. Por. A. Derdziuk, *Osoby konsekrowane rzecznikami ludzi ubogich*, „Życie Konsekrowane” 4(2001), s. 90-91.

²³ VC 90.

²⁴ Por. B. Rozen, *Świętość w życiu konsekrowanym...*, s. 134-136; W. Surmiak, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009, s. 234-244.

Do tak szeroko ujętej misji apostołowania osoby konsekrowane potrzebują odpowiedniej formacji, tym bardziej, że duszą misji ewangelizacyjnej Kościoła w świecie jest życie wewnętrzne.²⁵ Zasadniczym celem procesu formacyjnego jest przygotowanie człowieka do całkowitego poświęcenia się Bogu przez naśladowanie Chrystusa w służbie misji. Formacja, która jest ostatecznie włączeniem się w dzieło uświęcenia Trójjedynego Boga, wymaga wyrzeczeń, duchowych zmagani i pracy nad sobą, gdyż procesy laicyzacyjne zachodzące w społeczeństwie nie omijają osób poświęconych Bogu. Wzrost życia duchowego wymaga priorytetu modlitwy i życia liturgicznego, prowadząc do doskonałości wiary, doskonałości nadziei i doskonałej miłości.

Dlatego cel życia konsekrowanego oznacza, że formacja powinna mieć charakter integralny: „musi to być formacja całej osoby, obejmująca całość jej istoty, wszystkie aspekty jej tożsamości, jej czyny i intencje”.²⁶ Co więcej formacja, aby była pełna, musi obejmować wszystkie dziedziny życia chrześcijańskiego i konsekrowanego. Papież w *Vita consecrata* podkreśla wartość formacji początkowej i stałej. Formacja początkowa winna uwzględnić „formację osobową, kulturową, duchową i duszpasterską, dążąc wszelkimi środkami do harmonijnego połączenia różnych aspektów”.²⁷ Warto zauważyć w procesie formacyjnym rolę formatorów i formacyjnego znaczenia wspólnoty zakonnej.

Istotna jest również formacja stała. Nikt bowiem nie może zaniedbać własnego rozwoju lub zaniechać troski o wierność charyzmatowi, dlatego głównym celem będzie wspomaganie rozwoju każdej osoby konsekrowanej przez całe jej życie. Na miarę nowych wyzwań życie konsekrowane wymaga nowych odpowiedzi poprzez służbę i miłość. Podmiotem formacji jest osoba w kolejnych fazach swojego życia, natomiast celem formacji jest cały człowiek, powołany do świadczenia miłości Boga i bliźniego. Formacja stała, w jakiś sposób paralelnie do formacji początkowej, ma obejmować wymiar duchowy, ludzki i braterski, apostołowski, kulturowy i zawodowy oraz wymiar charyzmatyczny. Stanowi ona także podstawę odpowiedzialnej troski o formację i posłannictwo katolików świeckich.²⁸

²⁵ Por. S. Urbańska, *Mistyka życia konsekrowanego*, w: *Vita consecrata. Adbortacja. Tekst i komentarze*, red. J. A. Nowak, Lublin 1999, s. 355-372; T. Paszkowska, *Dojrzałość chrześcijańska w postawie zakonnej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska. Homo meditantis XI*, red. A. J. Nowak. W. Słomka, Lublin 1994, s. 102-104.

²⁶ VC 75. Por. M. Megier, *Dojrzałość chrześcijańska osoby zakonnej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska...*, s. 69.

²⁷ VC 75. Por. J. Misiurek, *Vita consecrata w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II o życiu zakonnym*, w: *Vita consecrata. Adbortacja...*, s. 176-178.

²⁸ Por. VC 71.

3. Wierni świeccy w misji uobecniania Kościoła w świecie

Chociaż posłannictwo chrześcijan w świecie nie wyklucza wszystkich innych członków Kościoła, to jednak misja uobecniania Kościoła Chrystusowego w świecie została w szczególny sposób powierzona ludziom świeckim.²⁹ Kim są wierni świeccy? Sobór Watykański II mówi, że ludzie świeccy są „pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem, którego celem w sposób szczególny jest szukanie Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”.³⁰ Wierni, a ściślej świeccy, zajmują więc miejsce szczególne i nie do zastąpienia w szeregach Kościoła. Dla nich Kościół stanowi życiową zasadę ludzkiej społeczności. Dlatego też powinni oni coraz wyraźniej uświadamiać sobie nie tylko tę prawdę, że są w Kościele, ale że sami są Kościołem. Celem egzystencji ludzi świeckich jest dochodzenie do poznania radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z chrztu po to, ażeby móc wypełniać swoje życiowe obowiązki zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem. I nie ma tutaj żadnej przesady, albowiem chrzest „odradza [...] do życia dzieci Bożych, jednoczy [...] z Jezusem Chrystusem i Jego Ciałem, którym jest Kościół, namaszcza w Duchu Świętym czyniąc każdego [...] duchową świątynią”.³¹

Z tytułu swej przynależności do Chrystusa, ludzie świeccy, są wezwani do budowania Królestwa Bożego i do jego rozszerzania w świecie. Świeccy mają być więc tym ewangelicznym zaczynem, który sprawia, że w świecie uobecnia się coraz wyraźniej Królestwo Boże. To budowanie Królestwa Bożego dokonuje się przede wszystkim przez duchową walkę z grzechem, a następnie przez dar z siebie, aby wprowadzać Boga do dusz innych ludzi. W szczególny sposób powołanie wiernych świeckich dotyczy jednak troski o przywracanie stworzeniu całej jego pierwotnej wartości. Świeccy bowiem, „poddając stworzenie prawdziwemu dobru człowieka poprzez działalność wspieraną życiem łaski, uczestniczą w sprawowaniu owej władzy, na mocy której Zmartwychwstały Jezus przyciąga wszystkie rzeczy do siebie i poddaje je, jak i siebie samego Ojcu, aby był wszystkim we wszystkich” (por. J 12, 32; 1 Kor 15, 28).³²

Kościół posiada zatem autentyczny wymiar świecki. Choć nie jest ze świata, to jednak żyje w świecie i w nim kontynuuje odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa, które mając „zasadniczo na celu zbawienie ludzi, obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego”.³³ Oczywiście

²⁹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1: Świat i wspólnota*, Lublin 1998, s. 95-99.

³⁰ KK 31.

³¹ ChL 10.

³² Tamże, nr 14. Por. także: J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie...*, s. 97.

³³ DA 5.

rzecz jasna, że wszyscy jego członkowie mają swój udział w jego świeckim wymiarze. Sobór Watykański II przedstawił stan świecki jako miejsce, w którym dociera do nich wezwanie Boga. Świeccy „żyją [...] w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja”.³⁴ I w tym też świecie prowadzą normalne życie, podejmują naukę, pracę zawodową, utrzymują ze sobą różnorakie kontakty. Wykonują więc właściwe sobie zadania. A ta ich obecność w świecie osiąga swój pełny sens w Jezusie Chrystusie.³⁵ W taki oto sposób świat staje się polem i narzędziem wiernych świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania. Dlatego świeccy nie mogą wyrzekać swojego miejsca w świecie, ale tam mają odnaleźć swoje miejsce, do realizacji planu Bożego względem świata. A zatem fakt bycia i działania w świecie posiada dla chrześcijan świeckich znaczenie nie tylko antropologiczne i socjologiczne, ale także ściśle teologiczne i kościelne.³⁶

Ludzie świeccy uczestniczą także w zbawczej misji Kościoła w świecie. *Kodeks Prawa Kanonicznego* uczy, że tam, gdzie zachodzi konieczność „z braku szafarzy również świeccy, chociażby nie byli lektorami ani akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, a mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa”.³⁷ Ale Kościół, któremu Duch Święty powierza różne posługi, równocześnie zostaje przez Niego ubogacony w poszczególne dary i zdolności, nazywane charyzmatami. Charyzmaty mają służyć temu, co od wieków zamierzył Bóg. Mają pomagać w urzeczywistnianiu wielkiego planu zbawienia człowieka.

Trzeba jednak pamiętać, że uczestnictwo świeckich w życiu Kościoła nie ogranicza się tylko do realizowania ich zadań i charyzmatów. Wyraża się ono na wiele innych sposobów przede wszystkim w życiu Kościołów partykularnych, diecezji, w których prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy. Wierni świeccy powinni zatem brać czynny udział w życiu własnego Kościoła i ochotnie angażować się we wszystkie poczynania duszpasterskie. Mówi o tym wyraźnie Sobór Watykański II: „Wierni świeccy powinni być zawsze uwrażliwieni

³⁴ KK 31.

³⁵ Por. tamże, nr 48. Por. także J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie...*, s. 98; I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992), z. 3, s. 69-71.

³⁶ Por. ChL 15.

³⁷ KPK, kan. 230, par. 3.

na sprawy diecezji, gotowi zawsze na wezwanie swego pasterza zaangażować własne siły w przedsięwzięcia diecezjalne”.³⁸

Należy zauważyć, że chociaż wspólnota kościelna posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii. Parafia jest wspólnotą wiernych, wspólnotą wiary, rodziną Bożą, a poniekąd nawet samym Kościołem „zamieszkującym pośród swych synów i córek”.³⁹ Wspólnota parafialna wymaga apostołskiego zaangażowania wszystkich wiernych. Działalność świeckich jest tak istotna, że apostołstwo samych pasterzy nie może być zwykle w pełni skuteczne. „Parafia dostarcza naocznego przykładu apostołstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła”.⁴⁰ Dlatego powinna ona działać pozostając zawsze w jedności ze społecznością, w której bardzo często zachodzą procesy rozkładu i dehumanizacji. Winna też być otwarta na wszystkich ludzi i gotowa służyć każdej osobie ludzkiej.

W tym kontekście trzeba dalej wskazać, że każda osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny. Została powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi ludźmi oraz do dawania siebie innym. „Bóg troszcząc się po ojcowsku chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie w duchu braterstwa”.⁴¹ Społeczeństwo więc, jako owoc i znak społecznej natury człowieka ukazuje swoją pełną prawdę we wspólnocie osób. Te dwie wartości, osoba ludzka i społeczeństwo, pozostają względem siebie w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko cokolwiek czyni się na rzecz osoby, jest dobrem wyświadczonym na rzecz społeczeństwa i odwrotnie, wszystko co czyni się dla społeczeństwa, czyni się zarazem na rzecz osoby. Dlatego istnieje obowiązek angażowania się wszystkich ludzi w dziedzinę życia społecznego. Jest to szczególnie zadanie dla świeckich katolików, którzy zawsze powinni się kierować jednym tylko sumieniem chrześcijańskim.

Pomoc, jaką świeccy mogą i powinni nieść w dziedzinie życia społecznego, obejmuje bardzo wiele różnorodnych zadań. Takim podstawowym przejawem społecznego wyrażenia osoby jest małżeństwo i rodzina. Stanowią one pierwszą płaszczyznę społecznego zaangażowania wszystkich ludzi. Troską więc wszystkich ludzi powinno być to, aby rodzina była świadoma swej zasadniczej roli w społeczeństwie, a także, by ona sama stawiała się bardziej aktywnym promotorem swojego rozwoju i uczest-

³⁸ DA 8.

³⁹ KL 42.

⁴⁰ DA 10.

⁴¹ KDK 24.

nictwa w życiu społecznym. Od tego bowiem jak będzie się przedstawiać rodzina, zależeć będzie przyszłość społeczeństwa. Zaangażowanie w sprawę rodziny ma więc ogromne znaczenie społeczne.

Istotnym działaniem na rzecz rodziny ludzkiej, za które jest odpowiedzialny Kościół, a w którym szczególna rola przypada świeckim katolikom jest krzewienie poszanowania godności osoby ludzkiej, ochrona prawa do życia, zwłaszcza dzieci nienarodzonych, oraz praktykowanie miłości bliźniego, które jest wyrazem autentyczności wiary w Boga. Zadaniem katolików świeckich jest też angażowanie się na rzecz obrony pokoju. Boży pokój świeccy mają wprowadzać w każde środowisko, a zwłaszcza we wspólnotę rodzinną i miejsce pracy.

Inną płaszczyzną zaangażowania świeckiego i dawania dobrego świadectwa jest praca. Wierni świeccy powinni wykonywać pracę z uczciwością i w duchu chrześcijańskim, traktując ją jako drogę do uświęcenia siebie i innych. Zaangażowanie społeczne wyraża się także w tworzeniu i przekazywaniu kultury. I trzeba przyznać, że jest to jedno z najważniejszych zadań ludzkiego współżycia. Bez rozwoju kultury nie ma prawdziwego rozwoju moralnego człowieka. Dlatego katolicy świeccy są wezwani do rozwoju kultury i do ubogacania wszelkich przejawów kultury bogactwem Ewangelii i elementami chrześcijaństwa.

Trzeba jednak pamiętać, że podejmowanie zadań apostolskich domaga się dobrego i wielostronnego przygotowania. Jednym z wymiarów takiego przygotowania jest, według nauczania soborowego, formacja doktrynalna z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności.⁴² Uzupełnia ona przygotowanie duchowe i wprowadza harmonię w relacjach między *fides i ratio*.⁴³ Przesłanie o potrzebie formacji katolików świeckich jest również zawarte w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* Jana Pawła II. Papież wraz z ojcami synodalnymi, podkreślił, że „formacja świeckich powinna się znaleźć wśród zadań priorytetowych diecezji i wejść do programów duszpasterskich tak, aby ku niej zmierzały wszystkie wysiłki wspólnoty (kapłanów, świeckich i osób zakonnych)”.⁴⁴

Formacja ludzi świeckich, ma zatem być działaniem pomagającym ludziom świeckim w odkrywaniu ich powołania oraz by mogli podejmować swoją własną misję. Jednak nie chodzi o to, aby przeciwstawiać życie duchowe prowadzonemu życiu świeckiemu. Ważne jest, by pomóc tak ukształtować poszczególnych wiernych świeckich, by w ramach integral-

⁴² Por. DA 29.

⁴³ Por. J. Przybyłowski, *Apostolat ewangelizacyjny szansą odnowy duszpasterstwa młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” 558(2002), t. 138, s. 341.

⁴⁴ ChL 57.

nej formacji mogli podjąć realizację własnego powołania i misji w Kościele.⁴⁵

Wspomniana adhortacja wskazuje na kilka aspektów formacji ludzi świeckich, która w swym założeniu powinna być całościowa. Po pierwsze, formacja powinna być kształtowaniem ku pełni wiary i pogłębieniem zażyłości z Jezusem Chrystusem. Dalej dokument wskazuje na potrzebę doktrynalnej formacji świeckich katolików, którzy mają być zdolni do uzasadniania swej nadziei we współczesnym świecie (por. I P 3, 15). Ważną rolę w takim procesie wzrastania pełni wszelkiego rodzaju katechetyczna działalność w duszpasterstwie. Niezbędnym wymiarem takiego nauczania winno być wprowadzenie w znajomość nauki społecznej Kościoła, szczególnie pomocną wszystkim, angażującym się w sprawy społeczne i polityczne. Rozwój wartości ludzkich jest kolejnym elementem takiej formacji. Podkreślić też należy potrzebę formacji tych, którzy mają formować innych. Ważne jest tutaj zakładanie różnego rodzaju szkół i prowadzenia specjalnych kursów. Skuteczność w dotarciu do szerokiej rzeszy świeckich chrześcijan uzależniona jest od przygotowanych osób, którzy będą mogli służyć w Kościele w różnych miejscach i stowarzyszeniach, w szczególnie sposób zaś przy parafiach.⁴⁶

Jedną z form przygotowania doktrynalnego w procesie formacji świeckich do podejmowania różnych posług Kościoła w świecie jest katecheza dorosłych. W powszechnej opinii jest to działalność edukacyjna przeznaczona dla dorosłych chrześcijan, która ma dopełnić ich rozwój dojrzałości wiary oraz odpowiedzialności w podejmowaniu apostołatu.⁴⁷

* * *

Widać więc wyraźnie, jak wielkim dobrem dla posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie jest apostołstwo kapłanów, osób konsekrowanych i ludzi świeckich. Dzięki temu apostołstwu zbawcze słowo Ewangelii dociera do wszystkich miejsc i środowisk, jest obecne we wszystkich kręgach społecznych. Samo zwrócenie uwagi na specyfikę odpowiedzialności poszczególnych stanów Kościoła w świecie nie oznacza jakiegokolwiek pomniejszenia, ani tym bardziej odrzucenia prawdy, że chodzi ostatecznie o jedną wspólną odpowiedzialność (współodpowiedzialność) za Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Ta jedność odpowiedzialności za urzeczywistnianie Kościoła w świecie znajduje ostatecznie

⁴⁵ Por. D. Stankiewicz, *Duchowa formacja świeckich do apostołstwa w funkcji kapłańskiej*, „Studia Warmińskie” 38(2002), s. 395-397.

⁴⁶ Por. T. Borutka, *Stała formacja obowiązkiem każdego człowieka wierzącego*, „Polonia Sacra” 2(1999), nr 4, s. 25-30.

⁴⁷ Por. J. Przybyłowski, *Wychowanie i formacja chrześcijańska ludzi dorosłych a misja duszpasterska Kościoła*, „Studia Gdańskie” 23(2008), s. 227.

swoje źródło w prawdzie, że każdy ochrzczony uczestniczy w powszechnym kapłaństwie Chrystusa⁴⁸ i z racji tego „odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego, każdy zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego”.⁴⁹

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Kościół i świat potrzebują waszego świadectwa. Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej* (Watykan – 10 grudnia 2005), „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 3, s. 35-36.
- Biel R., *Życie konsekrowane wobec prowokacji współczesnego świata*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka, J. Stala, Tarnów 2007, s. 327-337.
- Borutka T., *Stała formacja obowiązkiem każdego człowieka wierzącego*, „Polonia Sacra” 2(1999), nr 4, s. 15-31.
- Borutka T., *Wrażliwość kapłana na sprawy społeczne – wymogiem ewangelizacji*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6(2003), s. 2-38.
- Derdziuk A., *Osoby konsekrowane rzecznikami ludzi ubogich*, „Życie Konsekrowane” 4(2001), s. 87-95.
- Doldi M., *Nauka społeczna jako część nauczania i życia Kościoła*, tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo” 21(2011), nr 3, s. 62-83.
- Jan Paweł II, *Adbortacja apostolska „Christifideles laici”*, w: *Adbortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 269-377.
- Jan Paweł II, *Adbortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, w: *Adbortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 407-538.
- Jan Paweł II, *Adbortacja apostolska „Vita consecrata”*, *Adbortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2..., s. 633-751.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2007, s. 5-76.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1..., s. 509-616.
- Jan Paweł II, *List do Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 61(1993), nr 13, s. 15-17.
- Jeżyna J., *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002.
- Jeżyna K., *Udział Akcji Katolickiej w nowej ewangelizacji*, w: *Akcja katolicka w społeczeństwie polskim*, red. R. Podpora, Lublin 1999, s. 44-83.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

⁴⁸ Por KK 34.

⁴⁹ KPK, kan. 208.

- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Lukoszek M., *Tożsamość kapłana i jego postawa wobec świata w nauczaniu Jana Pawła II*, „Horyzonty Wychowania” 9(2010), s. 188-203.
- Megier M., *Dojrzałość chrześcijańska osoby zakonnej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska. Homo meditans XI*, red. A. J. Nowak. W. Słomka, Lublin 1994, s. 65-76.
- Misiurek J., *Vita consecrata w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II o życiu zakonnym*, w: *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. J. A. Nowak, Lublin 1999, s. 159-178.
- Mroczkowski I., *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992), z. 3, s. 61-72.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1: Świat i wspólnota*, Lublin 1998.
- Olejniki S., *Wkład Kościoła w życie społeczności świeckich*, „Chrześcijanin w Świecie” 23(1993), nr 2, s. 144-159.
- Paszkowska T., *Dojrzałość chrześcijańska w postawie zakonnej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska...*, s. 77-105.
- Przybyłowski J., *Apostolat ewangelizacyjny szansą odnowy duszpasterstwa młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” 558(2002), t. 138, s. 332-348.
- Przybyłowski J., *Wychowanie i formacja chrześcijańska ludzi dorosłych a misja duszpasterska Kościoła*, „Studia Gdańskie” 23(2008), s. 215-236.
- Rozen B., *Świętość w życiu konsekrowanym*, „Ateneum Kapłańskie” 578(2005), t. 145, s. 119-138.
- Słomka W., *Oblicza kapłańskiej miłości*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Homo meditans XIV*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 33-41.
- Sobolewski Z., *Kapłan w służbie ubogich*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 6(2009), s. 53-74.
- Sobór watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1968, s. 379-405.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II...*, s. 105-166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II...*, s. 537-620.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański II...*, s. 40-70.
- Stankiewicz D., *Duchowa formacja świeckich do apostołstwa w funkcji kapłańskiej*, „Studia Warmińskie” 38(2002), s. 395-405.

- Surmiak W., *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009.
- Urbańska S., *Mistyka życia konsekrowanego*, w: *Vita consecrata. Adhortacja...*, s. 355-372.
- Warzeszak J., *Miejsce i rola kapłana w społeczeństwie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994-1995*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 161-167.

Wychowawcze aspekty filozofii

TOMASZ PYZIK

Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku Białej

Wydział Nauk Humanistycznych i Studiów Międzynarodowych

Abstract: *Philosophy is primarily a kind of the completion of the essential content of the objects mandatory. Sometimes the content of the philosophical are insufficiently extracted on the surface understanding, this deprives its educational dimension. The philosophy is closest to the literature, history and debates in classrooms. Philosophy is worth to be present between the lines as a part of an object in matter. The most important aspect of parental dimension of philosophy is to draw attention of young people on the metaphysics and spirituality. Teachers work should be based on aspects of philosophy, which affect the inalienable values enshrined in a christian mainstream. The conservation of axiological succession between generations is one of the most important objectives of education. It will help to keep humanity in the traditional ideas leading to the universal and timeless truths.*

Keywords: *Philosophy. Education. Metaphysics. Religion. Spirituality.*

Filozofia jako odrębny przedmiot praktycznie w szkole nie istnieje. Sporadycznie można się z nią spotkać tylko tam, gdzie skądinąd niespodziewanie utworzy się grupa uczniów zainteresowanych czymś, co a priori wydaje im się być mądre, lekko snobistyczne, pozytywnie wyróżniające. Tworzy się wówczas nieformalne kółko filozoficzne, na których materiał realizowany jest według chronologii lub problemowo wokół określonej tematyki. Filozofia stanowi głównie pewnego rodzaju dopełnienie zasadniczych treści przedmiotów obowiązkowych, bywa ona tłem do przedstawienia zjawisk i prądów literackich, niewątpliwie przydaje się w interpretacjach utworów, niejednokrotnie rozjaśniając ich sens i przesłanie. Przez to jednak, że jest niejako na drugim planie głównego przedmiotu, grozi jej utrata bardzo ważnej roli – funkcji wychowawczej. Bywa, że treści filozoficzne zostają niedostatecznie wydobyte na powierzchnię zro-

zumienia, a to pozbawia ich wymiaru wychowawczego. Z kolei główny przedmiot traci wówczas swój wymiar filozoficzny. Pisał bowiem Jan Legowicz: „Genetycznie filozofia i pedagogika pozostają względem siebie współrzędne, jak teoria i praktyka, obie stanowią dla siebie źródło zasad i kryterium postaw. Swymi odniesieniami pryncypialnymi filozofia służy pedagogice, zaś [...] pedagogika spełnia zadania filozofii. [...] źle, jeśli filozof przestaje być wychowawcą, a nauczyciel w swej szkolnej pragmatyce wyobcowuje się z kręgu pryncypialności filozoficznej”¹.

Nowa podstawa programowa dla szkół ponadgimnazjalnych, która wejdzie w życie od roku szkolnego 2012/2013, określa, że filozofia będzie możliwa do samodzielnej realizacji jedynie na IV ponadgimnazjalnym etapie edukacyjnym, ale i tak jako przedmiot rozszerzony², czyli tylko dla uczniów szczególnie zainteresowanych tematem. Zepchnięcie filozofii do kategorii przedmiotów niszowych z pewnością zubaża możliwości rozwoju ducha i charakteru młodych ludzi. Wprowadzenie jej jako fakultatywnego rozszerzenia do ostatniego etapu edukacyjnego wydaje się być działaniem opóźniającym kształtowanie wewnętrznych postaw wśród uczniów. Sukcesywne spychanie filozofii na margines powinno skłonić pedagogów do sięgnięcia do jej bogactwa znacznie wcześniej, bo już w najtrudniejszym III etapie edukacyjnym, czyli w okresie podejmowania pierwszych ważnych wyborów w życiu młodego człowieka. Wybory te, inkrustowane moralnością, etyką, wartościami duchowymi, będą dawały szansę wewnętrznego szczęścia. Nauka o umiłowaniu mądrości powinna być więc zespolona z głównym torem pracy wychowawczej, który oscyluje wokół nauczania treści literackich, historycznych oraz tzw. godziną do dyspozycji wychowawcy klasy. Filozofii najbliższej bowiem do literatury i wychowawczych dysput klasowych. Warto, aby była ona obecna między wierszami jako część przedmiotu w przedmiocie. Skoro nie może być obecna odrębnie wśród przedmiotów podstawowych, warto aby wspierała treści i wnioski po interpretacjach, aby była subtelnym akompaniamentem towarzyszącym literaturze i historii. Taka metoda wychowania poprzez filozofię przypomina Sokratesową metodę majeutyczną, zgodnie z którą – jak czytamy w książce Adolfa Szoltyśka – „wychowawca tylko pomaga wychowankowi rzetelnie wydobyć człowieczeństwo w nim

¹ J. LEGOWICZ: *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe, 1975, s. 4.

² Zob. tabela „Przedmioty nauczane na III i IV etapie edukacyjnym”. W: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dziennik Ustaw 2009 nr 4, poz. 17, s. 274.

tkwiące, przy czym owo wydobyć uzyskuje status uświadomionej wiedzy tkwiącej w duchowości duszy”³.

Filozofia ma być suplementem edukacyjnym pełniącym funkcję przewodnika po zagmatwanym i pełnym pułapek świecie, w którym zdają się królować relatywizm, moralna ambiwalencja, niczym nieskrępowana wolność, brak autorytetów, komercja, materializm i nastawienie na „mieć”. Współczesne wychowanie w szkole niewątpliwie stanowi krytykę powyższych pseudowartości, które dla znacznej liczby osób są jednak pozytywną normą. Wydaje się, że dziś możemy powtórzyć słowa za poetą Tadeuszem Różewiczem, który w znanym utworze *Ocalony* pisał:

*Pojęcia są tylko wyrazami:
cnota i występki
prawda i kłamstwo
piękno i brzydota
męstwo i tchórzostwo.*

*Jednako waży cnota i występki*⁴.

Różewicz charakteryzował świat po katastrofie jaką była II wojna światowa. Czasem można odnieść wrażenie, że aktualnie też mamy do czynienia z zanikiem elementarnych pojęć konstytuujących relacje międzyludzkie. Niejednokrotnie istnieje potrzeba nazwania rzeczy na nowo, uporządkowania systemu wartości, zbudowania nowych fundamentów, bo współczesny świat cechuje się semantycznym chaosem. Zacytujmy ponownie Różewicza, który w dalszej części *Ocalonego* pisał:

*Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemności*⁵.

Podmiot liryczny szuka tak naprawdę filozofa, dramatycznie poszukuje prawdy, przyczyny, początku wszystkiego co jest, bo początek był zrozumiały, pojęcia odsyłały do rzeczywistych desygnatów, zło było złem a dobro dobrem. Nie było niszczącego pomieszania światła z ciemnością. Filozofia jawi się tu jako nauka ratująca przed całkowitym rozpadem

³ A. SZOŁTYSEK: *Filozofia wychowania*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1998, s. 229.

⁴ T. RÓŻEWICZ: *Niepokój*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1980, s. 15.

⁵ Tamże, s. 15-16.

określonego paradygmatu postrzegania świata, jest to nauka pozwalająca na poskładanie rozbitej mozaiki przedstawiającej piękno doczesności, mozaiki będącej jednocześnie palimpsestem odsyłającym do innej, naocznie ukrytej, transcendentnej, duchowej rzeczywistości. W książce Hanny Buczyńskiej-Garewicz czytamy, że „Filozofia jest mową transcendencji. Gdy filozofia milknie, wtedy pewien wymiar świata znika również z ludzkiego horyzontu. [...] Człowiek zamknięty na doświadczenie transcendencji, człowiek niezdolny do myślenia i mówienia filozoficznego, jest istotą, która traci swą właściwą ludzką egzystencję”⁶.

Dochodzimy tu do być może najważniejszego aspektu wychowawczego, jaki stoi przed filozofią, do zwrócenia uwagi młodzieży na istnienie tkanki podskórnej świata, przeczuwanego i nieuchwytnego zmysłowo głębszego kręgu skrywającego najważniejszy sens. Filozofia ma skłonić do refleksji metafizycznej tak potrzebnej w stechniczowanym, często zdemoralizowanym laickim świecie. Wpisujemy się tu w jeden z prądów współczesnego wychowania, teorię kierunku etyczno-społecznego Fryderyka Wilhelma Foerstera, który, analizując przerażającą niewspółmierność między postępem materialnym ludzkości a jej stanem duchowym, jedyny ratunek widział w wychowaniu moralnym opartym na nauce religii⁷. Pisał bowiem André Malraux: „Wiek XXI będzie wiekiem religii albo nie będzie go wcale”. Ta znana sentencja mająca wymiar profetyczny sprawia, że troska o stan duchowości młodzieży XXI wieku powinna dotyczyć nie tylko nauczycieli katechetów. Religia jednak nie jest przedmiotem obowiązkowym, pewne istotne treści nie docierają do uczniów, którzy na nią po prostu nie uczęszczają. Z tej przyczyny odkrywa się pole do wychowawczej działalności w sferze filozofii, która może uchodzić za swoistą formę świeckiej teologii. Filozofia staje się zatem istotnym czynnikiem wychowania duchowego i moralnego, przekazuje treści synonimicznie wpisujące się w definicję Boga. Filozofia może „przemycać” naukę o „tamnym świecie”, o konieczności dążenia do prawdziwego dobra i piękna. Jacques Maritain pisał o potrzebie wprowadzenia do szkół filozofii moralności, która implikuje życie nadprzyrodzone i oparta jest na wierze: „Nauczanie moralne, o ile jest kształceniem rozumowania praktycznego, nie może religii odrzucić; inspiracja religijna musi być jej motorem”⁸.

⁶ H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ: *Milczenie i mowa filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2003, s. 31-32.

⁷ Por. S. KOT: *Historia wychowania*, t. II. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 2010, s. 378-380.

⁸ J. MARITAIN: *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*. Tłum. M. Michalik. W: *Człowiek – wychowanie – kultura*. Wyb. F. ADAMSKI. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993, s. 142.

Nauka o umiłowaniu mądrości musi zatem meandrycznie przepływać przez treści nauczania u tych pedagogów, którzy sami kierują się powyższymi wartościami. Rola nauczyciela urasta tu do rangi misji, jest ona sprawdzianem prawdziwego powołania pedagogicznego, które nie może funkcjonować w oderwaniu od przekazywania idei skłaniających uczniów do poszukiwań odpowiedzi na najważniejsze pytania. Janusz Czerny w książce *Filozofia wychowania* napisał: „To powołanie, to szczególne posłannictwo zaświadcza jak dalece trudno jest być dobrym pedagogiem, wychowawcą ludzi. Ta trudność nadaje problematyce rangę filozofii wychowania, która wykracza daleko poza zwykłą technologię codziennego przysposobienia do życia. [...] wychowanie o obliczu humanistycznym nie krępuje wolności ludzkiej jednostki, lecz ją uduchowia, wzbogaca, czyni zasobniejszą”⁹. Nauczyciel musi być zarazem mistrzem, którego – podobnie jak podmiot mówiący w wierszu Różewicza – poszukuje współczesna młodzież, musi on umieć oddzielić „światło od ciemności” i pokazać to także tym, którym wydaje się, że tego nie potrzebują. Stąd tak istotne jest wychowanie ku wartościom duchowym, wychowanie które będzie musiało odbywać się poza marginalizowanymi lekcjami katechezy, na innych przedmiotach obowiązkowych dla wszystkich.

Nie będzie już zapewne powrotu do oficjalnych ścieżek przedmiotowych, których w nowej podstawie programowej kształcenia ogólnego niestety już nie ma. A jedną z nich była właśnie „Edukacja filozoficzna” obowiązująca zarówno na III (gimnazjalnym) jak i na IV (ponadgimnazjalnym) etapie edukacyjnym. Zadania szkoły gimnazjalnej ogniskowały się wokół ukazania filozofii jako „umiłowania mądrości”, zachęty do zadawania zasadniczych pytań, drogi wiodącej do krytycznego osiągnięcia prawdy, pomocy w odpowiedzi na podstawowe pytania, szczególnie dotyczące sensu życia ludzkiego. Tak skonstruowany program ścieżki edukacyjnej „Edukacja filozoficzna” miał aksjologiczny wymiar wychowawczy, niezbędny zwłaszcza w wieku gimnazjalnym. Pomimo programowego zdezaktywizowania ścieżek edukacyjnych warto przypomnieć ich założenia i włączyć je do tematyki lekcji wychowawczych, warto nieoficjalnie pamiętać o nich w czasie innych zajęć. W dawnej podstawie programowej istniał następujący zapis: „Dyrektor szkoły zapewnia uwzględnienie problematyki ścieżek edukacyjnych w szkolnym zestawie programów nauczania. Realizację ścieżek edukacyjnych zapewniają nauczyciele wszystkich przedmiotów, którzy do własnego programu włączają odpowiednio treści danej ścieżki”. Od września 2012 roku już żaden nauczyciel nie będzie musiał tego realizować. Filozofia stanie się oficjalnie zbędna,

⁹ J. CZERNY: *Filozofia wychowania*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1997, s. 128.

ograniczona jedynie, jak już wcześniej wspomnieliśmy, do nieobowiązkowego rozszerzenia w szkołach ponadgimnazjalnych.

Jakże aktualne w tym kontekście są słowa Jana Pawła II: „*Starajcie się odważnie dążyć do pełnej miary społeczeństwa. Wymagajcie od siebie, choćby inni od was nie wymagali!*”. Zdania te były kierowane do młodzieży, *ale równie dobrze mogą je wziąć do siebie także ci, którzy z młodzieżą pracują. Nie można wrzucić do lamusa zagadnień, które zabaczają o temat człowieka wobec wartości, o pojęcia dobra i piękna. Katarzyna Olbrycht pisze, że w skutecznym kształceniu aksjologicznym szczególnie pomocna może być właśnie edukacja filozoficzna i rzetelna edukacja religioznawcza*¹⁰. Nieujęcie tych treści przy przedmiotach obowiązkowych w nowej podstawie programowej będącej wyznacznikiem wszelkich programów nauczania, a dalej podręczników i ćwiczeń zamyka młodzieży oficjalną drogę do wychowania osadzonego na duchowych rudymencie. Mądrość wychowawcy, mądrość każdego nauczyciela powinna objawiać się poprzez subtelne wprowadzanie w czasie lekcji kwestii filozoficznych. Wszystko po to, aby do końca nie ugasić i tak już ledwo tłącego się żaru docieklivosti metafizycznej. Definicja wychowania musi w sobie zakładać odpowiedzialność wychowawcy nie tylko za kształt zewnętrznych relacji międzyludzkich wśród uczniów, ale także za ich wewnętrzne, duchowe wzrastanie, za rozkwit tej szczególnej wrażliwości, która nakazuje dążyć do czegoś więcej niż oferuje zwykłe, pozbawione metafizycznej refleksji, bycie w świecie.

W nowej podstawie programowej dla IV etapu edukacyjnego, przy części dotyczącej fakultatywnego przedmiotu filozofia, w punkcie „Zalecane warunki i sposób realizacji” spotkamy następujące zdanie: „Nauczyciel powinien dążyć przede wszystkim do ukazania filozofii jako toczącego się od setek lat dialogu na temat właściwego rozumienia świata, samego siebie, relacji międzyludzkich (...)”¹¹. Nieostre sformułowanie mówiące o właściwym rozumieniu świata trzeba ukierunkować na zagadnienia obejmujące te koncepcje filozoficzne, które wpisują się w chrześcijański paradygmat. Umiłowanie mądrości, czyli właśnie filozofia, nie może poprzestać na, skądinąd ważnym, ukazaniu pluralizmu stanowisk filozoficznych. Przedmiot ten, szczególnie w wymiarze wychowawczym, musi ukazywać młodzieży konkretną, mądrą odpowiedź i wskazówkę, gdzie jest prawdziwe Dobro i rzeczywista Prawda. Wskazanie wielu dróg prowadzących do różnorodnych prawd jest jak pozostawienie niewidomego

¹⁰ K. OLBRYCHT: *Miejsce koncepcji człowieka w edukacji ku wartościom*. W: *Edukacja ku wartościom*. Red. A. SZERŁĄG. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2004, s. 65.

¹¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dziennik Ustaw 2009 nr 4, poz. 17, s. 514.

na ruchliwym skrzyżowaniu. Współczesna młodzież potrzebuje dobrego przewodnika, „nauczyciela i mistrza”, który wskaże drogę do tych jedy-nych drzwi, na których jest napisany fragment z Ewangelii wg św. Jana: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”¹². Filozofia, jeśli rzeczywiście chce być nauką o mądrości, prawdzie i ostatecznym sensie, to musi zogniskować się na myśli chrześcijańskiej. W przeciwnym razie na zawsze pozostanie nauką bez wyjścia do przedziwnego światła duchowej percepcji i, skazana na poruszanie się po omacku, z programowym założeniem mówiącym o braku ostatecznego rozwiązania swoich problemów, nie będzie mieć żadnych walorów wychowawczych. Wychowanie bowiem, aby było skuteczne, musi mieć jasne cele. Poprzestanie na wejściu do labiryntu wyborów, opcji i poglądów, bez instrukcji wyjścia na prostą, nie jest wychowaniem, nie ma nic wspólnego z odpowiedzialnością pedagoga za kształt sumienia młodego człowieka.

Lekcje z wątkiem filozoficznym, aby były pomocne w wychowaniu duszy, czyli we wzbudzeniu metafizycznego fermentu i zadziwienia transcendencją, a później być może we własnych poszukiwaniach i wzrastaniu w wierze, muszą oscylować wokół pewnych uniwersalnych zagadnień, powiązanych charakterystyczną nicią ponadpokowego porozumienia. Oto kilka absolutnie najważniejszych propozycji. Z filozofii starożytnej i średniowiecznej będą to: niezmienny byt Parmenidesa, wieczne idee Platona, Nieruchomy Poruszyciel Arystotelesa, myśl augustyńska i tomistyczna, najważniejsze dowody na istnienie Boga (św. Anzelm z Canterbury, św. Tomasza z Akwinu). Z filozofii nowożytnej: panteizm racjonalistyczny Barucha Spinozy, transcendentalizm i imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta, zakład Blaise`a Pascala, egzystencjalizm Sřrena Kierkegaarda. Z filozofii współczesnej: intuicjonizm Henri Bergsona, fenomenologia Edmunda Husserla, egzystencjalizm chrześcijański Gabriela Marcela, personalizm Jacquesa Maritaina i Pierre`a Teilharda de Chardin oraz filozofia transcendencji Karla Jaspersa.

Przywołane w skrótowym wyborze kierunki filozoficzne od średniowiecza do współczesności są pochodną myśli tych filozofów antyku, których działalność w jakimś stopniu można porównać do starotestamentowych proroków zapowiadających Objawienie. Zatem Parmenidesa, Platona i Arystotelesa można określić mianem filozofów prachrześcijańskich, dających podłoże do późniejszej filozofii chrześcijańskiej. Etienne Gilson pisał: „Za filozofię chrześcijańską uznać trzeba [...] wszelką filozofię, która rozgraniczając dwa porządki poznania (wiarę i rozum) uznaje Objawienie

¹² J 14, 6. Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*. Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1995, s. 1233.

chrześcijańskie zawarte w Biblii nie tylko za niezbędną pomoc dla rozumu ale i konieczną inspirację, bez której pewne problemy filozoficzne nie zostałyby podjęte w ogóle¹³. Gilson wskazuje konieczne i niezbędne powiązanie filozofii z Objawieniem jako drogi prowadzącej do Prawdy. Filozofia znajdującą swą przystań w chrześcijaństwie jest nauką spełnioną, jest prawdziwym umiłowaniem mądrości. Z kolei wychowanie oparte na tej filozofii jest nieodzowne dla właściwego kształtowania zarówno rozumu jak i ducha podsycanego inspiracją płynącą z prawdziwego źródła Dobra.

Jeśli przyjmiemy, że wychowanie ma mieć konstytutywne znaczenie w pracy pedagoga, to należy je z pewnością w jakimś stopniu osadzić na tych aspektach filozofii, które dotyczą niezbywalnych wartości wpisanych w chrześcijański nurt nauki o umiłowaniu mądrości. Przyjęcie tego paradygmatu będzie wyrazem odpowiedzialności i troski pedagoga nie tylko za kształt dorastającej obecnie młodzieży, ale także przyszłych pokoleń, których uczyć już będą nasi wychowankowie. „Podmiot odpowiedzialny za dziecko, czy w ogóle za człowieka – pisze Jacek Filek – zawsze winien antycypować przekształcenie się podmiotu jego odpowiedzialności w autonomiczny podmiot odpowiedzialności własnej”¹⁴.

Zachowanie sukcesji aksjologicznej między generacjami jest więc jednym z najistotniejszych celów wychowania, który wyścielany szlachetną tkaniną filozofii, pozwoli trwać ludzkości w klasycznych ideach prowadzących do Prawdy uniwersalnej i ponadczasowej.

Bibliografia

- H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ: *Milczenie i mowa filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2003.
- J. CZERNY: *Filozofia wychowania*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1997.
- J. FILEK: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- E. GILSON: *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1958.
- S. KOT: *Historia wychowania*, t. II. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 2010.
- J. LEGOWICZ: *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe, 1975.

¹³ E. GILSON: *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1958, s. 38-39.

¹⁴ J. FILEK: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003, s. 254.

- J. MARITAIN: *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*. Tłum. M. Michalik. W: *Człowiek – wychowanie – kultura*. Wyb. F. ADAMSKI. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993.
- K. OLBRYCHT: *Miejsce koncepcji człowieka w edukacji ku wartościom*. W: *Edukacja ku wartościom*. Red. A. SZERŁĄG. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*. Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1995.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dziennik Ustaw 2009 nr 4, poz. 17.
- T. RÓŻEWICZ: *Niepokój*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1980.
- A. SZOŁTYSEK: *Filozofia wychowania*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1998.

***Církev bratrská v Čechách: Sonda do historie,
teologických základů a působů
náboženské výchovy***

JANA SVOBODOVÁ

*Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,
Teologická fakulta*

RUDOLF SVOBODA

*Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,
Teologická fakulta*

Abstract: *The study describes the history of the Church of the Brethren from its beginning to the present day, its position among other Christian Churches and basic points of its discipline. Subsequently, it shows one of the fundamental theological topics – the science of God – from the official documents of this Church. Afterwards, it also deals with religious education within the Church of the Brethren, or more precisely, it shows what particular ways of religious education are realized in this church.*

Key words: *Church of the Brethren – History – Theology – Religious Pedagogy*

Několik slov úvodem

Církev bratrská patří do široké „rodiny“ evangelikálních církví. V Čechách a na Slovensku má již více než stoletou tradici. Je významným a uznávaným partnerem současného ekumenického dialogu.

V této přehledové studii nejprve krátce popíšeme dějiny Církve bratrské od jejího vzniku až po současnost, její místo mezi dalšími křesťanskými církvemi a základní body její nauky. Následně bychom představili jedno z fundamentálních věroučných témat, a to nauku o Bohu, jak je představována v oficiálních dokumentech této církve, stejně tak i „obraz Boha“, který je předáván v rámci katecheze. Poté budou ukázány konkrétní způsoby katecheze, které jsou v rámci Církve bratrské realizovány.

Stručně k dějinám Církve bratrské

Církev bratrská vznikla v druhé polovině devatenáctého století jako výraz tzv. duchovního probuzení, které bylo prvoplánově mířeno na tehdejší Evangelickou reformovanou církev, ke které mělo toto hnutí, respektive jeho členové, nejblíže. „Evangelíci“ na toto duchovní probuzení nijak zvlášť nezareagovali, a tak vznikla církev nová.¹ První sbor *Svobodné evangelické církve české* byl založen v Bystrém u Dobrušky roku 1868. V Praze vznikl o pár let později roku 1880 sbor, který byl registrován pod názvem *Svobodná církev reformovaná*, ke které se církev z Bystrého roku 1891 připojila. Není bez zajímavosti, že na vzniku této církve měli značný podíl američtí misionáři, kteří zde hodlali založit reformovanou církev po americkém vzoru. Spolupráce Čechů a Američanů byla velmi plodná a nová církev se ukázala jako životaschopná: na konci devatenáctého století měla již patnáct sborů a několik kazatelských stanic.²

Vedení církve brzy přešlo z rukou misionářů do rukou domácích. Na tento fakt měla zásadní vliv i první světová válka, v jejímž závěru stálo Rakousko-Uhersko proti Spojeným státům americkým jako nepříteli. Z význačných vůdčích osobností budoucí Církve bratrské je třeba zmínit zejména Aloise Adlofa (1861-1927) a Františka Urbánka (1866-1948).³

Po první světové válce se církev začala stále více hlásit k domácí reformní tradici, zejména k tradici Jednoty bratrské. Po vytvoření Československé republiky přijala nové jméno *Jednota českobratrská*. Stejně jako v minulých dobách se církev držela zásady odluky od státu, tj. své hospodářské výdaje a platy kazatelů hradila výlučně z vlastních zdrojů.

¹ Srov. *Zásady Církve bratrské*. Praha : Oliva 1997, s. 5-6. Teto útlá knížečka v sobě skrývá jakýsi základní program Církve bratrské.

² O historii prvních desetiletí existence církve viz KOŠTÁL, M.: *Probuzení v druhé polovině 19. století a Svobodná církev reformovaná 1880-1919*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980, Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha : Rada Církve bratrské v Praze, 1981, s. 9-46. Literatura k dějinám Církve bratrské se omezuje prakticky pouze na tuto knihu. Dějiny této církve dosud čekají na moderní historické zpracování.

Pokud bychom chtěli přirovnat termíny „sbor“ nebo „kazatelská stanice“ k něčemu existujícímu na katolické straně, pak by „sboru“ odpovídala „farnost“ a „kazatelské stanici“ historický pojem „lokálie“ nebo „filiální kostel“. Kazatelská stanice bývala jakousi odnoží sboru nebo jeho existenčním předstupněm. Kazatelská stanice obvykle nebyla tak početná jako sbor a tudíž by nebyla schopna zajistit svoji samostatnou existenci.

³ Více k těmto význačným osobnostem viz MICHAL, J.: *Teologický obraz Svobodné církve reformované do roku 1919*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980*, s. 85-87 a KUBOVÝ, J.: *Teologický obraz Jednoty českobratrské a Církve bratrské (1919-1980), tamtéž*, s. 107-113.

Jednota českokobratrská se v čase první republiky rozšířila i na Slovensko, kde vznikly sbory v Prešově a v Bratislavě. Nové sbory byly založeny také na Ostravsku.

Krátce po nástupu komunistů k moci byla v roce 1949 Jednota českokobratrská novými zákony zrovnoprávněna s ostatními církvemi a náboženskými společnostmi. Což znamenalo mimo jiné konec nezávislosti církve na státu. Kazatelům byl přiznán státní plat. V tomtéž roce byla církev rozdělena na 29 sborů, do té doby menší, samostatné sbory dostaly status kazatelských stanic.

V době komunismu se církev ocitla pod státním dohledem, musela omezit mnohé své aktivity a strpět tvrdou perzekuci zejména v padesátých letech. Mnoho vůdčích osobností skončilo ve vězeních, zabavovány byly objekty sloužící církevní práci. Zcela znemožněna byla misie, která se v předchozích letech úspěšně rozvíjela na Podkarpatské Rusi a v Chorvatsku.

Protože mezi členy církve bylo značné množství Slováků a Poláků, začalo být jméno církve – Církev českokobratrská – poněkud nesrozumitelné. Zejména proto bylo roku 1966 jméno církve změněno na *Církev bratrská*.

Po určitém uvolnění v čase pražského jara přišla normalizace let sedmdesátých a osmdesátých. Církev bratrská jako celek i jednotlivci byli vystaveni značnému tlaku ze strany státních orgánů. Přestože někteří tomuto tlaku podlehli, většina církve odolala, o čemž svědčí i „diagnóza“ ministerstva kultury, respektive sekretariátu pro věci církevní, který ji charakterizoval jako zkušeného světonázorového protivníka „...*jehož náboženský komplex je svou tradicí, dogmatickými základy, obřadní stránkou i organizačními strukturami pevně spjat se soudobým reformovaným protestantismem anglosaského typu*“.⁴

Po pádu komunistické totality se Církev bratrská začala znovu více vracet ke svému původnímu – zejména misijnímu – zaměření a povolání. Začala se věnovat misijní práci na veřejnosti, rozvíjela také svou diakonskou, vydavatelskou a pastorační službu. V roce 1990 došlo také k založení Evangelikálního teologického semináře v Praze, kde jsou vzdělávání a připravování na svou službu nový kazatelé a pastorační pracovníci.

Po rozdělení ČSFR byla v roce 1993 vytvořena samostatná větev Církve bratrské na Slovensku se svým ústředím, avšak obě části církve spolu

⁴ O dějinách církve od období první republiky do počátku osmdesátých let je možné podrobně se dočíst v textu: SITA, K. – KUBOVÝ, J.: *Jednota českokobratrská a Církev bratrská 1919-1980*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980*, s. 47-80. Citace Viz *Zásady Církve bratrské*, s. 8.

úzce spolupracují a každé dva roky se scházejí na konferenci svých delegátů.⁵

Místo Církve bratrské mezi ostatními církvemi a její současnost

Církev bratrská se cítí být součástí „jedné apoštolské, svaté církve obecné“ (*katholické ekklésie*). Nepovažuje se za jedinou správnou a dokonalou církev. Za hlavu Církve pokládá Ježíše Krista. Chápe sebe samotnou jako církev putující – tedy jako společenství, které spolu s dalšími církvemi v minulosti a přítomnosti putuje za svým Pánem. Proto Církev bratrská neváhá čerpat bohatství z tohoto putování od jiných denominací.⁶

Zásadní hodnotu má pro Církev bratrskou odkaz prvotní církve, o které je přesvědčena, že v ní mocně působil Duch svatý. Dalším odkazem, který je hodnocen velmi vysoko, je světová reformace, jejíž součástí je i reformace česká. Z husitské reformace Církev bratrská hodnotí vysoce zejména zvěstování Boží pravdy a čtení Bible, z odkazu Jednoty bratrské snahu vytvořit novou církev po vzoru prvotní církve – a to i za cenu hrozičích pronásledování. Z principů světové reformace přijala za své myšlenky Martina Luthera a Jana Kalvína, že člověk je – podle Bible – spasen jen vírou a ne pro své dobré skutky a zásluhy. Církev bratrská je přesvědčena, že taková víra člověka osvobozuje a naplňuje jeho srdce radostí. Jednoznačný souhlas našla také Lutherova myšlenka, že Boží milost a slitování si není možné nárokovat a že díky této milosti získáváme plné odpuštění a jistotu spásy.⁷ Jednou ze zásadních nauk, které Církev bratrská ještě z doby reformace přejala, je důraz na opravdový křesťanský život a závaznost Kristova zákona. V návaznosti na Kalvína a praxi Jednoty bratrské přijala Církev bratrská za svůj i závazek tzv. kázně, kterou církevní společenství vykonává nad svými členy. „*Kázeň je služba údiům církve k jejich sebepoznání a napravení, aby byli získáni zpět ze svého bloudění.*“⁸ Podobně jako v Jednotě bratrské má být i v Církvi bratrské uplatňována její charismatická složka, která je důležitá pro budování sborového společenství. Podle svých duchovních darů zaujímají členové církve své místo a svou odpovědnost.

⁵ Viz *Zásady Církve bratrské*, s. 8-9.

⁶ Viz *Zásady Církve Bratrské*, s. 10; Srov. *Ústava církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*. Praha: Církev bratrská – Rada církve Bratrské, Praha, 2007, s. 22.

⁷ Srov. *Zásady Církve bratrské*, s. 10-11.

⁸ Viz *Zásady Církve bratrské*, s. 11-12. Srov. také *Ústava Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 7.

Termín „kázeň“ je chápán ve smyslu církevního trestu, který institucionální církev uplatňuje ke svým členům. Protože Církev bratrská je církví „výběrovou“ – lidově řečeno nemusí být jejím členem každý – může být důsledkem nepodřízení se kázni až vyloučení ze sboru, respektive z církve.

Veliký vliv na formování Církve bratrské a její nauky měly probuzenecké církve, díky jejichž působení – jak již bylo zmíněno výše – vlastně vznikla. Podle zásad probuzeneckých církví má činnost církve směřovat k probuzení svědomí každého jednotlivce, aby osobně přijal odpuštění vin a jistotu spasení skrze víru v Ježíše Krista. Probuzenecká církev se chápala jako společenství znovuzrozených lidí, z nichž má každý úkol svědčit a hlásat.

Samotná struktura Církve bratrské má svůj předobraz v zásadách kongregačních církví, které by se daly ve stručnosti shrnout asi takto: jednotlivé sbory (tj. církevní obce) si v církvi rozhodují o svých věcech samy; každý člen sboru rozhoduje o záležitostech sboru spolu s dalšími členy – tj. přejímá odpovědnost za dílo evangelia. V praxi to kupříkladu také znamená, že se církev má snažit nebyť závislá na finanční podpoře ze strany státu.⁹

V současnosti se Církev bratrská zapojila i do spolupráce s moderním světovým evangelikálním hnutím, které navazuje na probuzenecké proudy v různých křesťanských církvích.¹⁰ Je členkou Mezinárodní federace svobodných evangelikálních církví (IFEC), Světového reformovaného svazu (WARC), Konference evropských církví (CEC) a Ekumenické rady církví v ČR (ERC).¹¹

Při sčítáních lidu v roce 2001 se k Církvi bratrské přihlásilo 9 931 obyvatel České republiky (včetně dětí přihlášených rodiči) a 3 217 obyvatel Slovenska.¹²

V roce 2003 měla církev 57 sborů, 11 samostatných kazatelských stanic a 90 kazatelských stanic v České republice. Do církve patřilo 9 037 členů s dětmi a přípravnými členy, pracovalo zde 85 kazatelů a vikářů. Na Slovensku měla Církev bratrská 12 sborů, 30 kazatelských stanic a 2 239 členů a dětí.¹³

Podle výsledků ze *Sčítání lidu, domů a bytů 2011* se v České republice hlásí k Církvi bratrské 10 865 lidí.¹⁴ V současné době jsou jednotlivé

⁹ Srov. *Zásady Církve bratrské*, s. 12-13.

¹⁰ V roce 1995 s Církve bratrská připojila k patnácti bodovému Lausannského závazku evangelikálních církví z roku 1974. Text Lausannského závazku viz tamtéž, s. 53-60.

¹¹ Viz <http://www.ekumenickarada.cz/index.php?ID=307> (cit. 14.3.2013)

¹² Viz údaje Českého statistického úřadu:

[http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/t/3D00462B10/\\$File/4032060119.pdf](http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/t/3D00462B10/$File/4032060119.pdf) (cit. 14.3.2013).

¹³ Viz <http://www.ekumenickarada.cz/index.php?ID=307> (cit. 14.3.2013).

¹⁴ Viz výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011 na stránkách Českého statistického úřadu: <http://vdb.czso.cz/sldbvo> (11.3.2013). Ke slovenské větvi církve se hlásilo 3 396 obyvatel Slovenska.

sbory sdruženy do dvanácti seniorátů. Každý seniorát má svého seniora, kterým je jeden z kazatelů, kteří pod daný seniorát patří.¹⁵

Všeobecně k nauce a organizaci Církve bratrské

Pokud chceme hovořit o nauce a organizaci Církve bratrské, můžeme se zabývat její historií i současností. O teologickém obrazu a fungování církve do roku 1919 podává svědectví Josef Michal,¹⁶ léty 1919-1980 se zabýval Jaroslav Kubový.¹⁷ V současné době jsou pro teologické směřování a organizaci Církve bratrské zcela zásadní dokumenty: *Ústava církve bratrské*, jejíž součástí je *Vyznání víry Církve bratrské*, dále *Řád Církve bratrské* a konečně *Zásady církve bratrské*.¹⁸ Církev bratrská ještě vydala *Teologická stanoviska a doporučení Rady Církve bratrské a Studijního odboru* k různým praktickým problematikám církevního života.¹⁹ Zcela záměrně opomineme „historii nauky“, kterou pro potřeby této studie není potřeba se zabývat a budeme se zabývat současností.

Církev bratrská přijímá za pravidlo víry a života Písmo svaté – Bibli. Zastává přesvědčení, že církev může uskutečnit své poslání ve světě pouze tehdy, jestli zůstane věrná své hlavě – Kristu, který je jejím základem. Církev bratrská věří, že Bůh se zjevoval lidem mnoha způsoby – stvořením, svým Zákonem, skrze své posly a proroky, ve svém Synu, Ježíši Kristu, který je vtěleným Bohem a vlastním zjevením Boha. Písmo svaté je neomylné svědectví o tomto zjevení, je inspirováno Duchem Božím. Písmo svaté je pro Církev bratrskou jediným měřítkem a autoritou víry a života. Hlásí se také ke starokřesťanským vyznáním víry, k reformovaným konfesím, odkazu Jednoty bratrské a k zásadám evangelikálního hnutí podle Lausannského závazku.²⁰

Od člena církve se očekává osobní vztah k Písmu svatému. Bible není chápána jen jako lidský dokument, ale je v něm „slyšet Pán“, má svatou a božskou autoritu. Když se věřící dostává do styku s Božím slovem, vstupuje k němu Bůh.²¹

¹⁵ Sborů bylo v roce 2011 celkem 76. Viz <http://portal.cb.cz> (cit. 14.3.2013).

¹⁶ MICHAL, J.: *Teologický obraz Svobodné církve reformované do roku 1919*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980*, s. 81-94.

¹⁷ KUBOVÝ, J.: *Teologický obraz Jednoty česko-bratrské a Církve bratrské (1919-1980)*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980*, s. 95-129.

¹⁸ Všechny tyto dokumenty byly již zmíněny výše v poznámkovém aparátu.

¹⁹ Viz *Teologická stanoviska a doporučení Rady Církve bratrské a Studijního odboru*. Praha: Rada Církve bratrské, určeno pro vnitřní potřebu sborů, Praha, 2009. Tento dokument se však nedotýká tématu této studie, je zmíněn pouze pro úplnost.

²⁰ Srov. *Zásady Církve bratrské*, s. 10-13.

²¹ Tamtéž, s. 15-16.

Církev bratrská také vyjadřuje víru v dobrotu Božího stvoření. Svět vidí jako závislý na svém Stvořiteli, který jej učinil z ničeho ze své svobodné vůle. Stvořil také člověka a člověk porušil vztah důvěry, který byl mezi nimi. Tím vstoupil do dějin člověka hřích. Člověka ve světě chápe jako svobodného, zodpovědného za své činy, avšak tím se neruší nic z Boží prozřetelnosti, jeho řízení i všemohoucnosti. Bůh také povolal člověka v Ježíši Kristu ke spasení, protože se nad člověkem v Kristu smiloval a odpustil mu hříchy.²²

Církev jako taková je vnímána – jak již bylo naznačeno výše – jako souhrn všech v Krista věřících lidí, kteří jsou Duchem svatým spojeni v jeden organický celek. Jejím zakladatelem je Ježíš Kristus. Stejně jako v apoštolské době vznikaly různé obce, tak i v současnosti existují různé křesťanské církve. Jednotlivec potřebuje církev, nemůže stát mimo ní. Církev bratrská je přesvědčena, že církve mají tvořit jen věřící učedníci Ježíše Krista. Hovoří o nutnosti obrácení či znovuzrození. Samotné obrácení je podmínkou členství v církvi. Církev bratrská tudíž je církví výběrovou, nikoli masovou. Provádí nad svými členy již zmíněnou kázeň, kterou se je snaží napravovat a navádět zpět na správnou cestu, pokud je to nutné, může dojít i k ukončení členství v církvi.²³ Vstup do Církve bratrské je dobrovolný a dvoustupňový. Za tzv. přípravné členy jsou přijati všichni žadatelé, kteří projeví touhu vzdělávat se v pravdě Kristova evangelia a začlenit se do společenství vyznavačů Ježíše Krista. Za plnoprávné členy bývají přijímáni pouze ti, kteří veřejně vyznali odpuštění hříchů, jistotu spasení a víru v Boha a Pána Ježíše Krista jako svého osobního Spasitele, a ukazují-li se u nich nový život z Boha. Totéž se vyžaduje od těch, kteří v církvi vyrostli od dětství, i od těch, kteří přišli v pozdějším věku.²⁴ Jinak řečeno se podle Církve bratrské křesťanem člověk nerodí, ale stává se jím tehdy, když se ve víře rozhodne pro Boha. Bůh člověka povolává a člověk se „probouzí ze spánku“, odpovídá. Měřítkem pravosti života křesťana se stává láska, jeho povinností je svědčit o Bohu – v rodině, v církvi, ve světě.²⁵ Povinnosti i způsoby služby jsou všude jiné, ale vždy se řídí Písmem.

Z organizačního pohledu do společenství Církve bratrské patří plnoprávní členové, přípravní členové a děti plnoprávných a přípravných členů do osmnácti let. Plnoprávní členové mají právo volit a rozhodovat na členských shromážděních. Za plnoprávného člena je přijat přípravný člen, pokud o to požádá a je přijat staršovstvem sboru. Jednou z podmí-

²² Tamtéž, s. 17-21.

²³ Tamtéž, s. 22-24.

²⁴ Tamtéž, s. 24.

²⁵ Tamtéž, s. 33-35.

nek přijetí plnoprávného členství je křest.²⁶ Členové církve bratrské mají i své povinnosti, mezi které patří příkladný život a služba bližním, pravidelná návštěva pobožností ve sboru, rozvíjení společenství s ostatními členy, podílení se na práci sboru a církve svěřenými duchovními dary a pravidelnými finančními příspěvky, o jejichž výši se rozhodne každý zodpovědně před Bohem, podřízení se Řádu Církve bratrské a církevní kázni.²⁷ Z této církve je možné vystoupit, členství zaniká také vyloučením nebo vynětím z evidence, ovšem o tom rozhoduje staršovstvo sboru, přesněji řečeno staršovstva jednotlivých sborů.²⁸

Celkově řečeno jsou si v Církvi bratrské všichni členové rovni, včetně kazatelů. Rozdílná jsou pouze obdarování a pověření ve službě, jinak mezi nimi neexistují hierarchické stupně.²⁹

Výkonným orgánem Církve bratrské v České republice je Rada Církve bratrské, která se skládá z předsedy, místopředsedy a tajemníka.

Nejvyšším orgánem Církve bratrské je její Konference. Členy Konference jsou delegáti sborů, ordinovaní kazatelé sborů, členové Rady a celocírkevní pracovníci. Podle rozhodnutí Rady se mohou Konference – ovšem bez možnosti hlasování – účastnit i pozvaní hosté. Konference volí Radu na období čtyř let, ordinuje kazatele, dohlíží na jednotlivé sbory, schvaluje hospodaření církve, posuzuje zachovávání Ústavy, Vyznání a Řádu, může dokonce vyloučit provinilý sbor ze svazku Církve bratrské. Mezi jednotlivými Konferencemi, které se konají alespoň jednou ročně, řídí církev Rada, která má na starosti provádění rozhodnutí Konference, návrhy obsahů jejího jednání i její svolávání.³⁰ Rada může pověřit plněním některých úkolů tzv. odbory Rady, jejichž funkční období se kryje s funkčním obdobím Rady. Předsedou bývá obvykle člen Rady, který ji informuje o její činnosti. Předseda a členové odborů jsou také Radou jmenováni i odvoláváni.³¹

Jak již vyplývá z výše uvedeného, vnitřně je Církev bratrská rozdělena na sbory. Sbor je základním společenstvím této církve, ve kterém se rozvíjí duchovní život jeho členů. Sbor je místní sdružení členů Církve bratrské, kteří se dobrovolně zavázali „...*žít v jednomyslnosti víry, ve službě Bohu a lidem a v bratrsko-sesterském soužití podle příkladu novozákonní církve.*“³² Ve sborech se konají pravidelné bohoslužby. Správu sboru vykoná-

²⁶ Srov. *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 27.

²⁷ Srov. *Ústava Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 6-7.

²⁸ Pojem „staršovstvo“ bude vysvětlen níže.

²⁹ Srov. *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 34.

³⁰ Srov. *Ústava Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 3, 12-14.

³¹ Tamtéž, s. 15.

³² Tamtéž, s. 7.

vají a zodpovědnost za ni nesou jednak správce sboru, poté staršovstvo a nakonec členské shromáždění.

Správcem sboru je sborem zvolený kazatel. Kazatel je volen v místním sboru jeho členy, ordinován Konferencí a instalován Radou. Správce sboru je zodpovědný staršovstvu, členskému shromáždění a Radě. Jeho úkolem je kromě zvěstování pravdy Písma svatého, starosti o duchovní život sboru, vedení bohoslužeb a organizační řízení sboru také starost o vyučování ve sboru.

Staršovstvo sboru je tvořeno správcem sboru, zvolenými staršími členským shromážděním sboru a dalšími kazateli a vikáři, kteří jsou v aktivní službě. Počet členů staršovstva je čtyři až patnáct osob, plnoprávných členů sboru. Funkční období jsou čtyři roky. Úkolem staršovstva je modlitba za sbor, pomoc kazateli podle obdarování, rozvíjení diakonické a evangelizační služby i rozhodování o přijetí přípravných nebo plnoprávných členů, řešení případů porušení kázně i rozhodování o ukončení členství. Sbor má také zvláštní hospodářskou radu, která se stará o jeho ekonomickou stránku.

Členské shromáždění je nejvyšším orgánem sboru a tvoří jej plnoprávní členové. Volí a odvolává kazatele, volí staršovstvo, volí delegáty na Konferenci. Vyřizuje také odvolání členů sboru proti rozhodnutí staršovstva. Shromáždění se koná každoročně a svolává jej staršovstvo.³³

Sbory jsou vzájemně nezávislé, ale na druhou stranu mají být v duchovní jednotě a spolupracovat spolu při šíření Božího království. Mají výše zmíněné společné orgány, spojují se ve službě i k rozsáhlejšímu společným akcím, pomáhají si.³⁴

Bůh a „obraz Boha“ v nauce Církve bratrské

Z předcházejícího textu vyplývá, že Církev bratrská je církví, která zakládá svoji nauku na Písmu svatém. Jedná se do značné míry o církev „výběrovou“, jejíž členové jsou vázáni řídit se jejími Zásadami, Vyznáním a Řádem. Dá se tedy říci, že co se nachází v těchto dokumentech, by mělo být pro člena církve směrodatné.

V další části této studie si pokládáme otázku po něčem, co je zcela základní při předávání víry dalším generacím: jaká je nauka o Bohu v Církvi bratrské a jaký obraz Boha se nachází ve výše zmíněných oficiálních dokumentech?

Církev bratrská vychází zcela jednoznačně z biblického textu, když ve svém Vyznání víry tvrdí: „*Věříme v jednoho Boha, který se v dějinách*

³³ Ústava Církve bratrské. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 8-11.

³⁴ Řád Církve bratrské. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 23, 33-34.

*spásy zjevil jako Otec, Syn a Duch Svatý. Tyto tři osoby téže podstaty tvoří dokonalou jednotu, nelze je od sebe oddělit ani navzájem ztotožnit.*³⁵

Bůh je Stvořitel, který stvořil všechno viditelné i neviditelné svým Slovem a řídí svou nevystižitelnou moudrostí celý svět. Je také všemohoucí. Jedná podle své vůle, která není ničím neomezena.³⁶ Je také vševědoucí a milosrdný.³⁷ Bůh a jeho slitování je základem všeho, protože vytrhává člověka ze starého života a jeho cílem je, aby člověk žil život nový.³⁸ Bůh je Spasitel a Pán, je Bohem pořádku a pokoje. Již vyvolenému lidu ve Starém zákoně dal nařízení a řády, řád je zdůrazňován i v Novém zákoně. Církev Bratrská na základě svědectví Písma svatého také zachovává řád, který má svůj zdroj v Bohu.³⁹ Bůh je také nazýván Pánem církve.⁴⁰ V členském slibu se o něm hovoří jako o nebeském Otci.⁴¹

Ježíš Kristus, Boží syn, se stal pravým člověkem svým narozením. Zástupnou smrtí na kříži na sebe vzal hříchy, a tím lidu smířil s Bohem, se kterým ztratili společenství svojí neposlušností, díky níž se rodí jako hříšník a jsou vydáni Božímu soudu a smrti. Vzkříšením a nanebevstoupením Ježíš Kristus zvítězil nad všemi mocnostmi zla. Je proto Pánem světa a hlavou církve.⁴² Lidé, kteří uvěří v Krista, vyznávají a odpouštějí své hříchy, přijímají od Boha ospravedlnění a jistotu spasení. Avšak pouhou vírou, bez vlastních zásluh. Jinak není možné dosáhnout spásy. Stejně jako v dějinách Izraele Bůh shromažďoval svůj lid, děje se tomu tak i díky Ježíši Kristu s lidem Nové smlouvy. Ježíš Kristus buduje svou Církev mezi národy. Církev bratrská vnímá jako výsadu všech věřících, že mohou vstoupit do svazku s některou její větví. Církev bratrská také věří v druhý příchod Ježíše Krista, který ustanoví věčné Boží království, kde Bůh bude všechno ve všem. Tehdy dojde i ke vzkříšení a k poslednímu soudu.⁴³

Duch svatý byl seslán o letnicích Bohem skrze Ježíše Krista. Duch svatý lidi usvědčuje z hříchu a vede je k pokání a k víře v Krista, a tak

³⁵ *Vyznání víry Církve bratrské.* In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 4. *Záměrně nechceme zatěžovat text množstvím odkazů na Písmo svaté, kterými jsou veškeré texty Církve bratrské prokládány. Obecně se dá říci, že zde není uváděno nic, co by nebylo podloženo v Bibli. Navíc nám jde zatím pouze o „konstatování“ stavu „vnímání“ nebo obrazu Boha, nikoli o teologickou analýzu nebo srovnávání s ostatními církvemi.*

³⁶ Srov. *Zásady Církve bratrské*, s. 16.

³⁷ Tamtéž, s. 16.

³⁸ Tamtéž, s. 26.

³⁹ Srov. *Řád Církve bratrské.* In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 22.

⁴⁰ Tamtéž, s. 35.

⁴¹ Tamtéž, s. 69.

⁴² Srov. *Zásady Církve Bratrské*, s. 18-20.

⁴³ Srov. *Vyznání víry Církve bratrské.* In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 4-5.

z nich činí nová stvoření. Znovuzrození člověka se projevuje nesením ovoce Ducha, především láskou k Bohu a lidem. Také po znovuzrození jsou věřící naplňováni Duchem svatým a dostávají dary, aby mohli účinně sloužit v církvi a ve světě.⁴⁴

Z předchozích vět plyne, že Církev Bratrská ve svých výročí o Bohu, které se nachází v oficiálních dokumentech, vychází z Bible. Zdůrazňuje Boha ve třech osobách. Hovoří o něm také jako o Stvořiteli, Spasiteli a Pánu. Je Bohem všemohoucím a milosrdným, Bohem pořádku a pokoje. Dává lidem řád. V Zásadách Církve bratrské je možné se přímo dočíst odpověď na otázku „Jaký je Bůh?“: *„Jaký je Bůh, o tom víme, jenom když nám to zjeví pomocí svého Slova. Udělal to ve svém Synu, který byl Slovem Božím ve vlastním slova smyslu. Svědectví o zjevení máme v Bibli, která je Slovem Božím. Kdo byl Ježíš, o tom víme z Bible. Protože Bibli vysvětluje a zvěstuje církev, je její kázání také Slovem Božím, jestliže se zvěstuje v moci Ducha svatého.“*⁴⁵

Organizace náboženské výchovy, katecheze a praxe předávání víry

Podle Řádu Církve bratrské jsou za výchovu dětí zodpovědní především rodiče. Jejich cílem je přivést děti k víře v Pána Ježíše Krista. Vychovávat by měli svým příkladem, ani příliš tvrdě, ani příliš povolně a nedůsledně. Vychovávat by měli děti také k Boží bázni, k úctě k Písmu a umožňovat, aby i církev mohla pečovat o děti různými formami, jimiž sbor duchovní výchovu rodičů doplňuje.⁴⁶

Ve sborech mají za úkol pečovat o konání biblického vyučování dětí, dorostu a mládeže starší sboru. V článku 40, odstavec 11 c se doslova praví: *„Pečovat o to, aby se ve sboru konalo biblické vyučování dětí, dorostu a mládeže⁴⁷ i začínajících křesťanů a soustavné duchovní vzdělávání členů sboru. Vyhledávat obdarované bratry a sestry, kteří by se na této výchovné a katechetické službě podíleli.“*⁴⁸ Organizačně má být tento úkol řešen podle článku 42, odstavce 13: *„Staršovstvo pověřuje členy staršovstva a vybrané členy sboru zodpovědností za některou oblast sborové práce. Jedná se např. o vedení besídky, dorostu, mládeže, dalších vzdělávacích a výchovných skupin.“*⁴⁹ Proto prakticky v každém sboru existuje někdo, kdo se věnuje práci s dětmi a mládeží.

⁴⁴ Srov. *Zásady Církve Bratrské*, s. 20-22.

⁴⁵ *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 41.

⁴⁶ Srov. *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 32; *Zásady Církve Bratrské*, s. 34.

⁴⁷ K vysvětlení tohoto rozdělení se ještě vrátíme níže.

⁴⁸ *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 41.

⁴⁹ Tamtéž, s. 41-42.

Na celocírkevní úrovni existují odbory, které zřizuje Rada Církve bratrské. V prvé řadě je to dětský odbor, který sleduje duchovní a biblickou výchovu dětí ve sborech, připravuje akce pro učitele nedělních škol a vedoucí dalších aktivit pro děti. Pomáhá připravovat a zajišťovat výukové pomůcky. Spolupracuje na pořádání akcí pro děti.⁵⁰ Podobné odbory existují i pro dorost a mládež.⁵¹

V Církvi bratrské jsou pro výkon služby evangelizačního, sociálního a pastoračního rázu ustanovováni diakoni. Diakoni se věnují mimo jiné práci s dětmi a mládeží. Kandidáta nebo kandidátku na diakonickou ordinaci předkládá Radě Církve bratrské staršovstvo sboru. Diakoni nebo diakonky slouží při svém zaměstnání, mohou být Radou nebo jednotlivými sbory přijati do zaměstnaneckého poměru nebo vykonávat svou službu v církevních nebo státních službách. V rámci sborů působí také neordinovaní pracovníci, a to jako pastorační asistenti nebo misijní pracovníci.⁵² V tomto případě se jedná o formu a míru služby v jednotlivých sborech. Kupř. výuce dětí se může věnovat jak řádně ustanovený diakon, tak i kdokoli jiný, koho sbor pověří.

Obecně dokumenty hovoří o tom, že zejména vzdělávání slovem je ve sborech nutné, protože slovo je prvořadým prostředkem k pěstování duchovního života.⁵³ „*Toužíme po tom, aby naše sbory nebyly přednáškovými síněmi, nýbrž „porodnicemi“, kde bychom o novém životě nejenom mluvili, ale i jej viděli přicházet.*“⁵⁴

Když pomineme předávání víry v rámci rodiny, které se v Církvi bratrské chápe jako samozřejmá součást výchovy dítěte, je potřeba se zastavit u toho, jak vypadá praxe předávání víry ve sborech. Z popisu Církve bratrské plyne, že sice existují odbory, které se náboženskou výchovou zabývají, ale ty vydávají jen jakási doporučení, kterými se místní sbory mohou, ale nemusí řídit.

Tradičně se v Církvi bratrské při práci s nejmladšími členy sboru hovoří o třech skupinách, které se nazývají „besídka“, „dorost“ a „mládež“. Přesné věkové vymezení těchto skupin není možné, protože každý sbor má vlastní. Besídka je pro nejmenší děti přibližně od čtyř let do konce mladšího školního věku, tj. přibližně do dvanácti let. Skupina dorostu je tvořena dětmi v pubertě. Členem mládeže se stává až dospívající. Přechod z besídky do dorostu a z dorostu do mládeže bývá značně individuální. Navíc

⁵⁰ *Řád Církve bratrské*. In: *Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské*, s. 50. Konkrétně se jedná o článek 59, odstavec 1.

⁵¹ Tamtéž, s. 50, článek 59, odstavec 2 a 3.

⁵² Tamtéž, s. 37-38.

⁵³ *Zásady Církve bratrské*, s. 42.

⁵⁴ Tamtéž.

kupř. besídka bývá v početnějších sborech nebo podle potřeby členěna do několika oddělení, do kterých chodí děti podobného věku.

Na náboženskou výchovu dětí se zaměřuje tzv. Dětský odbor, který připravuje materiály a pořádá školení. V materiálech pro katechezi, které připravila M. Jungová, zaznívají o náboženské výchově dětí tato slova: „*Věřit v Boha není pro dítě, vyrůstající v křesťanské rodině, žádný problém. Rozhodující roli tu hraje důvěra, se kterou nemá tříleté dítě žádný problém. Ale jako se nevejde dvanáctiletý do kalhot tříletého, musí vyrůst i jeho víra. K prvotní důvěře musí postupně přistoupit víc a víc vědomostí a ovšem i praktického prožití víry.*“⁵⁵

Sama Církev bratrská nevydala a nevydává své vlastní výukové texty pro děti, ale využívá texty jiných církví. Existuje *Přehled materiálů pro výuku dětí*, které vydaly pracovnice M. Skalická a E. Hejzlarová z Dětského odboru Církve bratrské v roce 2003 pro potřebu pracovníků Církve bratrské.⁵⁶ Učební pomůcky zde jsou rozděleny podle věkových skupin dětí a jsou také hodnoceny jejich klady a zápory. Zajímavé je, že se opět nejedná o závazný dokument, ale pouze o jakýsi informativní přehled. Z uvedeného textu vyplývá, že ti, kteří mají na starosti výuku dětí v jednotlivých sborech, si mohou podle libosti vybrat z existujících příruček. Jedná se o desítky publikací, které jsou vydány různými evangelickými nebo evangelikálními církvemi, o texty české i zahraniční provenience. Společné mají ovšem jedno: všechny jsou obsahově zaměřeny na seznamování dětí se světem Bible a prohlubování těchto znalostí.

Celkově se dá říci, že náboženská výchova v Církvi bratrské je chápána v první řadě jako záležitost rodičů. Předpokládá se spoluúčast církve, která náboženskou výchovou dětí pověřuje vybrané jedince podle svého uvážení. Nikde není zmiňována jejich kvalifikace, takže se dá předpokládat, že jsou tito jedinci pověřováni podle svých zkušeností a charismat. Církev bratrská si uvědomuje, že výuka náboženství musí probíhat přiměřeně věku dětí. Tradiční dělení na besídku, dorost a mládež do značné míry respektuje důležité vývojové milníky v životě dětí. Děti mladšího školního věku navštěvují oddělení besídky. Výběr výukových materiálů je ponechán na každém sboru. Výukové materiály jsou zaměřeny na získávání a prohlubování biblických znalostí.

Několik slov závěrem

Studie představila základní informace o historii, současnosti, organizaci a nauce Církve bratrské. Blíže se také zabývala způsoby realizace

⁵⁵ JUNGOVÁ, M.: *Bůh má všechny děti rád*. Praha : Odbor pro práci s dětmi CB, 1999, s. 25

⁵⁶ Další materiály jsou dostupné na <http://portal.cb.cz/archiv/> (cit. 14.3.2012).

náboženské výchovy v rámci jednotlivých sborů této církve i církevního ústředí. Na tuto studii naváže studie další, která na ní logicky navazuje, a která představí výsledky konkrétních výzkumů nábožensko-pedagogické činnosti ve vybraných sborech Církve bratrské.

Biobliografia

JUNGOVÁ, M.: *Bůh má všechny děti rád*. Praha : Odbor pro práci s dětmi CB, 1999.

KOŠTÁL, M.: *Probuzení v druhé polovině 19. století a Svobodná církev reformovaná 1880-1919*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980, Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha : Rada Církve bratrské v Praze, 1981, s. 9-46.

KUBOVÝ, J.: *Teologický obraz Jednoty českobratrské a Církve bratrské (1919-1980)*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980, Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha : Rada Církve bratrské v Praze, 1981, s. 95-129.

MICHAL, J.: *Teologický obraz Svobodné církve reformované do roku 1919*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980, Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha : Rada Církve bratrské v Praze, 1981, s. 81-94.

SITA, K. – KUBOVÝ, J.: *Jednota českobratrská a Církev bratrská 1919-1980*. In: *Sto let ve službě evangelia 1880-1980, Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha : Rada Církve bratrské v Praze, 1981, s. 47-80.

Teologická stanoviska a doporučení Rady Církve bratrské a Studijního odboru. Praha : Rada Církve bratrské, určeno pro vnitřní potřebu sborů, Praha, 2009.

Ústava, Vyznání víry a Řád Církve bratrské. Praha: Církev bratrská – Rada církve Bratrské, Praha, 2007.

Zásady Církve bratrské. Praha : Oliva 1997.

<http://www.czso.cz>

<http://www.ekumenickarada.cz>

<http://portal.cb.cz>

Aplikácia Katechizmu Katolíckej cirkvi na Slovensku

JOZEF JURKO

*Katolícka univerzita v Ružomberku,
Teologická fakulta, Košice*

Abstract: *When Pope Benedict XVI. officially announced the Year of faith in him and recommended turning to primary sources Catholic Church. Can clearly tell that one of them is the CCC, which has become the norm for safe learning beliefs. This post points out the important place in the life of the Church Catechism, and especially in the lives of each and every believer. Also, it is safe to say that the CCC can give answers and searching, or unbelievers people as it is for everyone.*

Keywords: *Catechism of the Catholic Church. Youcat. Compendium of the Catechism of the Catholic Church. Year of faith. Local catechisms.*

Úvod

Vyrušilo to poriadne, keď sa katechéta, ktorá sa profesionálne venuje zostavovaniu katechetických metodických príručiek vyjadrila, že ona na svoju prácu zostavovania nových metodických manuálov nepotrebuje nijaký Katechizmus Katolíckej cirkvi (KKC). Okamžite to zablokovalo každú už i len možnú spoluprácu na tejto slubne vyzerajúcej práci. Škoda sa bolo odvolávať na jasnú formuláciu Jána Pavla II. pri uvedení KKC do jeho užívania, kde on hovorí, že tento KKC má byť smerodajný pre tvorbu všetkých ďalších katechizmov.

Katechizmus Katolíckej cirkvi

Možno dať priestor pápežovi Jánovi Pavlovi II., ktorý v apoštolskej konštitúcii uviedol KKC týmito slovami: „*Preto z celého srdca vzdávam vdaky Pánovi v tento deň, keď môžem celej Cirkvi dať k dispozícii pod názvom „Katechizmus Katolíckej cirkvi“ tento „smerodajný text“ pre kate-*

*chézu obnovení zo živých prameňov viery!*¹ A tento smerodajný text, ktorý by mal byť základným textom pre ďalšie katechizmy, by mal byť tiež cez zodpovedných pastierov aplikovaný do základnej orientácie pre veriaceho Katolíckej cirkvi: „*prosím teda pastierov Cirkvi a veriacich v Krista, aby prijali tento Katechizmus v duchu spoločenstva a vytrvalo ho používali pri plnení poslania ohlasovať vieru a vyzývať k životu podľa evanjelia. Tento Katechizmus sa im zveruje, aby slúžil ako spoľahlivý a autentický smerodajný text pri vyučovaní katolíckej náuky a najmä pri zostavovaní miestnych katechizmov. Dáva sa k dispozícii aj všetkým veriacim v Krista, ktorí túžia lepšie poznať nevyspytateľné bohatstvo spásy.* (porov. Ef 3, 8)² Pápež Ján Pavol II. tento dokument dal nielen pre veriacich, ale pre tých, ktorí by boli zvedaví, v čo veria katolícki kresťania: „Katechizmus Katolíckej cirkvi sa napokon dáva k dispozícii každému človekovi, ktorý od nás žiada zdôvodniť nádej, ktorá je v nás (porov. 1 Pt 3, 15), a chce poznať, čo verí Katolícka cirkev.“ S veľkou citlivosťou pripomenul Jána Pavol II., aby sa nebral KKC ako len jediný zdroj, ktorý všetko ostatné vytláča alebo odmieta, ale čo by malo ostať zdrojom a inšpiráciou pre ďalšie katechizmy: „Tento Katechizmus nechce nahradiť miestne katechizmy riadne schválené cirkevnými autoritami, diecéznymi biskupmi a biskupskými konferenciami, najmä ak ich schválila Apoštolská Stolica. Má za cieľ podnietiť a pomôcť zostaviť nové miestne katechizmy, ktoré majú prihliadať na rôzne situácie a kultúry, ale pritom majú starostlivo zachovať jednotu viery a vernosť katolíckemu učeniu.“³ Pre každého kresťana katolíka by to malo stačiť, aby sa držal tohto zdroja.

Tieto základné akordy, ktoré sú jasne vychádzajúce z apoštolskej konštitúcie *Fidei depositum* sa nachádzajú aj v liste Porta fidei, ktorým pápež Benedikt ohlásil Rok viery na 50. Výročie od začatia DVK a 30. Výročie uvedenia KKC.⁴ Benedikt XVI. ku depozitu fidei – k Sv. písmu odporúča KKC, ktorý má byť členmi Božieho ľudu nanovo čítaný a uvádzaný do života Cirkvi ako spoľahlivý sprievodca, ktorý vedie na hĺbinu posilnenia viery. Celý prípravný rok mal byť štartovací, veď presne pred rokom bol zverejnený Apoštolský list motu proprio najvyššieho veľkňaza Benedikta XVI. Porta fidei dňa 11. októbra 2011, v siedmom roku jeho pontifi-

¹ JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Fidei depositum*. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trvava : SSV, 1998, s. 3.

² JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Fidei depositum*. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trvava : SSV, 1998, s. 5.

³ JÁN PAVOL II.: *Apoštolská konštitúcia Fidei depositum*. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trvava : SSV, 1998, s. 6.

⁴ Porov. BENEDIKT XVI. Apoštolský list motu proprio Porta fidei. [online] . [2011-10-11] In <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-porta-fidei-benedikt-xvi>>.

kátu, aby v ňom mohli veriaci ísť v plnom nasadení k novej evanjelizácii. Pápež tam napísal v jedenástom článku: „Všetci, ktorí chcú systematicky spoznávať obsah našej viery môžu nájsť cennú pomôcku v Katechizme Katolíckej cirkvi. Katechizmus je jedným z najdôležitejších plodov Druhého vatikánskeho koncilu. V apoštolskej konštitúcii *Fidei depositum*, ktorá nebola len náhodou podpísaná na 30. výročie otvorenie Druhého vatikánskeho koncilu, Ján Pavol II. píše: „Tento katechizmus zaiste napomôže obnovu celého cirkevného života. Vyhlasujem ho za bezpečnú normu pre učenie viery, a teda za platný a legitímny nástroj v službe cirkevného spoločenstva. Práve v tejto perspektíve má Rok viery vyjadrovať jednotomyseľné úsilie o znovu objavovanie a štúdium základných obsahov viery, ktoré sú systematicky a organicky zhrnuté v Katechizme Katolíckej cirkvi.⁵ Tu sa totiž objavuje bohatstvo učenia, ktoré Cirkev vo svojej dvetisícročnej histórii prijíma, spravuje a odovzdáva. Katechizmus ponúka trvalú pripomienku mnohých spôsobov – od Svätého písma po cirkevných otcov, od učiteľov teológie po svätých v jednotlivých storočiach – ako Cirkev uvažovala o viere a rozvíjala svoje učenie, aby poskytla veriacim istotu v ich živote viery.”⁶

Máme KKC v pôvodnej verzii z roku 1992, ale tá bola upravená v latinском vydaní v roku 1997 kvôli prekladom. Bol uvedený apoštolským lis-

⁵ Porov. JURICA, J.: *Status biskupa po Druhom vatikánskom koncile*. Prešov : Michal Vaško, 2014. s. 10.

⁶ Porov. BENEDIKT XVI. Apoštolský list *motu proprio Porta fidei*. [online] . [2011-10-11] In <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-porta-fidei-benedikt-xvi>>. Samotnou svojou štruktúrou predstavuje Katechizmus Katolíckej cirkvi vývoj viery až po dotýkanie sa dôležitých tém každodenného života. Stránku za stránkou objavujeme, že to, čo sa v ňom predstavuje, nie je len teória, ale je to stretnutie s Osobou, ktorá žije v Cirkvi. Po vyznaní viery nasleduje objasnenie sviatostného života, v ktorom je prítomný sám Kristus, ktorý koná a naďalej buduje svoju Cirkev. Bez liturgie a sviatostí by vyznanie viery nemalo svoju účinnosť, lebo by mu chýbala milosť, ktorá podporuje svedectvo veriacich. Rovnako aj učenie katechizmu o morálnom živote nadobúda svoj plný význam, len ak je dané do vzťahu k viere, liturgii a modlitbe. 12. V tomto Roku viery môže byť Katechizmus Katolíckej cirkvi tým pravým nástrojom na podporu viery, predovšetkým pre tých, ktorým leží na srdci vzdelávanie kresťanov, ktoré je v našom kultúrom prostredí rozhodujúce. S týmto cieľom som vyzval Kongregáciu pre náuku viery v spolupráci s kompetentnými dikastériami Svätej stolice, aby vypracovala nótu, ktorou ponúkne Cirkvi a veriacim niekoľko usmernení, ako čo najúčinnnejšie a najvhodnejšie prežívať Rok viery v službe viery a evanjelizácie. Viac ako v minulosti je totiž viera vystavená celému radu otázok vychádzajúcich zo zmenenej mentality, ktorá najmä dnes redukuje oblasť racionálnych presvedčení len na tie, ktoré pochádzajú z výdobytkov vedy a techniky. Cirkev sa však nikdy neobávala poukazovať na to, že medzi vierou a pravou vedou nemôže byť žiaden konflikt, pretože obe, i keď rôznymi cestami, smerujú k pravde (22).

tom.⁷ Pre nadväznosť na starobylý katechetický spôsob, kde na výstižnú otázku a odpoveď sa vytvorila úprava na formu kompendia. Pre mladých ľudí sa mladými ľuďmi pod vedením kardinála Schonborna urobila vynikajúca pomôcka pod názvom Youcat a k tej sa ešte pridala samostatná kniha modlitieb.

Katechizmus Katolíckej Cirkvi

Oficiálne vydanie: Prvá časť: Vyznanie viery. Tí, čo skrze vieru a krst patria Kristovi, sú povinní vyznávať pred ľuďmi krstnú vieru. Preto Katechizmus najprv vysvetľuje, v čom spočíva Zjavenie, ktorým sa Boh obracia na človeka a dáva sa mu a viera, ktorou človek odpovedá Bohu (*prvý oddiel*). Vyznanie viery zhrňa dary, ktoré Boh ako Pôvodca každého dobra, ako Vykupiteľ a Posvätiťel dáva človeku, a usporadúva ich okolo „troch kapitol“ nášho krstu: je to viera v jedného Boha: Otca všemohúceho, Stvoriteľa; v Ježiša Krista, jeho Syna, nášho Pána a Spasiteľa; a v Ducha Svätého vo svätej Cirkvi (*druhý oddiel*). Druhá časť: Sviatosti viery vysvetľuje, ako sa Božia spása, ktorú raz navždy uskutočnil Ježiš Kristus a Duch Svätý, sprítomňuje v posvätných úkonoch liturgie Cirkvi (*prvý oddiel*), ale najmä v siedmich sviatostiach (*druhý oddiel*). Tretia časť: Život z viery ukazuje posledný cieľ človeka stvoreného na Boží obraz: blaženosť a cesty, ktoré do nej vedú, čiže správne a slobodné konanie s pomocou Božieho zákona a Božej milosti (*prvý oddiel*); konanie podľa dvojitého prikázania lásky (k Bohu a k blížnemu), ako ho rozvíja Desatoro Božích prikázaní (*druhý oddiel*). Štvrtá časť: Modlitba v živote z viery hovorí o význame a dôležitosti modlitby v živote veriacich (*prvý oddiel*). Končí sa krátkym komentárom k siedmim prosbám modlitby Pána (*druhý oddiel*). V nich totiž nachádzame súhrn dobier, v ktoré máme dúfať, a ktoré nám chce náš nebeský Otec udeliť. (KKC úvod s. 10)⁸

Kompendium Katechizmu katolíckej Cirkvi

Pápež Benedikt XVI. napísal v úvode: „*Kompendium*, ktoré teraz predstavujem celej Cirkvi, je verným a bezpečným súhrnom *Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Obsahuje v stručnosti všetky podstatné a základné prvky viery Cirkvi, takže, ako si to želal môj predchodca, je istým druhom *príručky*, ktorá ľuďom – veriacim i neveriacim – umožňuje jediným celkovým pohľadom objasniť celú panorámu katolíckej viery. *Kompendium* svojou štruktúrou, svojím obsahom a rečou verne odzrkadľuje *Katechizmus*

⁷ JÁN PAVOL II. Apoštolský list *Laetamur magnopere*. 15.08.1997. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trvava : SSV, 1998, s. VII.-X.

⁸ Porov. RATZINGER, J. – SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 87s.

Katolíckej cirkvi. V tomto súhrne sa všetkým poskytuje pomoc a podnet, aby Katechizmus lepšie poznali a hlbšie pochopili. Preto s dôverou zverujem toto *Kompendium* predovšetkým celej Cirkvi a každému jednotlivému kresťanovi, aby vďaka tomuto súhrnu mohli v tomto treťom tisícročí nájsť nový elán v obnovenom úsilí o evanjelizáciu a o výchovu k viere. Toto úsilie má charakterizovať každé kresťanské spoločenstvo a každého veriaceho v Krista akéhokoľvek veku a národa.⁹

Youcat

V predhovore k mladým priateľom pápež Benedikt XVI. veľmi odporúča túto mimoriadnu publikáciu, jednak obsahom a vznikom. V úvode doslovne napísal: „Preto vás povzbudzujem: Študujte katechizmus! Zo srdca si to želim. Katechizmus vám nebude vždy hrať do nôty. Nič vám nebude uľahčovať. Bude totiž od vás vyžadovať nový život. Bude vám predkladať poslanstvo evanjelia ako „vzácnu perlu“ (porov. Mt 13, 45), za ktorú človek musí dať úplne všetko. Preto vás prosím: Študujte katechizmus vášnivo a vytrvalo! Obetujte na to celý život! Študujte ho v tichu svojej izby, a čítajte ho vo dvojici, na stretnutí s priateľmi, vytvárajte študijné krúžky a siete, podelte sa o svoj názor na internete. Využívajte všetky spôsoby na dialóg o viere!“¹⁰ Týchto tristo strán s mládeži zrozumiteľnou rétori-

⁹ BENEDIKT XVI. motu proprio, ktorým sa zverejňuje *Kompendium KKC*, 28.05.2005. In *Kompendium KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trvava : SSV, 2006; Predovšetkým *Kompendium* nie je samostatné dielo a vôbec nechce nahradiť *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Skôr sa k nemu stále vracia jednak tým, že dôsledne uvádza čísla, na ktoré text odkazuje, a jednak tým, že stále sleduje jeho štruktúru, jeho výklad a jeho obsah. Okrem toho *Kompendium* má za cieľ vzbudiť obnovený záujem a nadšenie za *Katechizmus*, ktorý svojím múdрым výkladom a hlbokou duchovnosťou zostáva aj naďalej základným textom dnešnej eklezialnej katechézy. Druhou charakteristickou vlastnosťou *Kompendia* je jeho *dialogická* forma, ktorá preberá dávny katechetický literárny druh založený na otázkach a odpovediach. Tým sa znova predkladá ideálny rozhovor medzi učiteľom a žiakom prostredníctvom série stále nových otázok, ktoré vzbudzujú záujem čitateľa a požívajú ho, aby objavoval stále nové aspekty pravdy svojej viery. Dialogická forma prispieva aj k značnému skráteniu textu, lebo ho redukuje na to, čo je podstatné. Treťou charakteristickou črtou je použitie viacerých obrazov, ktoré zvyrazňujú rozčlenenie *Kompendia*. Obrazy pochádzajú z veľmi bohatého dedičstva kresťanskej ikonografie. Zo stáročnej tradície koncilov vieme, že aj obraz je určitým ohlasovaním evanjelia. 6. Štyridsať rokov od skončenia Druhého vatikánskeho koncilu a v Roku Eucharistie *Kompendium* môže byť ďalšou pomôckou tak na utíšenie hladu po pravde veriacich každého veku a stavu, ako aj na uspokojenie potreby tých, ktorí síce nie sú veriaci, ale majú smäd po pravde a spravodlivosti.

¹⁰ BENEDIKT XVI. Predhovor. In *YOUCAT*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2011, s. 10; nasledujú jeho vzácne slová: „Mali by ste vedieť, čomu veríte. Mali by ste poznať svoju vieru rovnako dokladne, ako poznať IT-odborník operačný systém svojho počítača. Mali by ste svojej viere porozumieť tak, ako rozumie dobrý hudobník dielo, ktoré hrá. Vo svojej viere by ste mali byť zakorenení oveľa hlbšie ako generácia

kou, mnohými citáciami a vyjadreniami veľkých osobností a svedkov viery i života, ale aj výstižným obrázkovým materiálom sa stavajú oslovujúcim aj pre každú vekovú kategóriu.

Youcat - Modlitby pre mladých

K päťdesiatim ôsmym otázkam a odpovediam v YOUCATE, ktoré sú venované modlitbe bol vydaný osobitný modlitebník s modlitbami pre mladých. Ich autori sa snažili voviesť mladého človeka do komunikácie s Bohom, aby svoju skúsenosť v dialógu v Božej prítomnosti mohol rozvíjať podľa modlitieb uznávaných osobností. Tak ako písať sa človek naučí písaním a čítať, čítaním, spievať spievaním tak aj modliť sa naučí modlením. Najvhodnejšou je cesta pomalých krokov, lebo len po nej možno prechádzať k svojej vlastnej, osobnej modlitbe cez prítomnosť a pôsobnosť Ducha Svätého.¹¹

Predchodcovia KKC

Zo starých dávnych katechizmových pomôcok je možno spomenúť v predkoncilovej dobe na mnohých farách zachovaných, a vtedy aj používanú Mariánsku postilu od osvedčeného kazateľa tematických kázni pátra Konráda Kubeša. Je zostavená podľa katechizmu na výklad a čítanie v rodinách.¹² Prípadne kázne Tihámera Tótha. Môže ostať výzvou na „aggiornamento“ pre tematické kázne z nového KKC. V Kresťanskej akadémii v Ríme v roku 1968 vyšiel katechizmus po DVK, ktorý bol voľným prekladom z anglického originálu autorov Jakuba Killgallona a Gerarda Webera. Bolo to druhé vydanie, lebo v úvode má spomínaný rok 1100 rok príchodu sv. Cyrila a Metoda Tento iste nemohol sledovať líniu KKC.¹³

Situácia KKC na Slovensku

vašich rodičov, aby ste dokazali účinne a rozhodne čeliť výzvam a pokušeniam dnešnej doby. Potrebujete Božiu pomoc, ak nechcete, aby vaša viera vyschla ako kvapka rosy na slnku, ak nechcete podlahnúť lákadlám konzumu, ak sa vaša láska nemá utopiť v pornografii, ak nechcete zraďiť slabých a nechať napospas svojmu osudu nevinne obete. Skôr ako sa teda pustíte do horlivého štúdia katechizmu, chcem sa s vami podeliť ešte o jednu záležitosť: Všetci dobre viete, ako hlboko bolo spoločenstvo veriacich v poslednom čase zasiahnuté útokmi Zlého, prenikaním hriechu do samého vnútra, áno - do samého srdca Cirkvi. Neskryvajte sa pred Božou tvárou pod touto zámienkou! Vy sami ste Kristovo telo, vy sami tvoríte Cirkev! Vnášajte neuhasiteľný oheň svojej Lásky do Cirkvi, aj keď ľudia akokoľvek znetvorili jej tvar! „*Vhorlivosťi neochabujte, budte vruceho ducha, služte Pano vi*“ (Rim 12, 11).

¹¹ Porov. Lengerke, G.von – Schromgesová, D. *YOUCAT – modlitby pre mladých*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2012, 175 s.

¹² Porov. Kubeš, K. *Mariánska postila*. Brno : Nakladatelství Brněnské tiskárny 1946, 747 s.

¹³ Porov. *Žít v Kristu*. Rím : Křesťanská akademie, 1968, 317s.

K oficiálnemu vydaniu KKC sú už vyššie spomínané: Kompendium, YOUCAT a Youcat modlitby pre mladých ako dostupné zdroje na aplikáciu k čítaniu, štúdiu, citovaniu, povzbudeniu, katechézám, kázňam, homíliám. V roku 1995 vyšiel v slovenčine od hlavných koordinátorov a zostavovateľov KKC *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*, ako preklad z nemeckej verzie. Na skoro deväťdesiatich stranách priniesol veľmi potrebnú uvádzacu pomôcku k štúdiu a čítaniu nového KKC.¹⁴

Už v roku 1997 vyšiel slovenský preklad z poľského prekladu zrejme pre potreby farnosti Trebišov s názvom: *Katechizmus Katolíckej cirkvi v otázkach a odpovediach*. Na vyše deväťdesiatich stranách je veľmi dobrá pomôcka pre študujúcich KKC, ale aj pre katechéty a birmovancov. Mohol by dobre poslúžiť v Roku viery na stretnutiach mládeže a rodín. Aj kňazi by tu našli podnetné inšpirácie k tematickým kázňam. V pôvodine bol vydaný v Bologni vo vydavateľstve PDUL Edizioni Studio Domenicano v roku 1993.¹⁵

V roku 1998 bolo preložené do slovenčiny dielo poľských kňazov, pod patronátom tarnovského biskupa Jozefa Žičinského. Podľa nového KKC boli vytvorených päťdesiat katechéz, kde sa premietli podľa autorov najdôležitejšie témy nového KKC. V pôvodine sa tieto pomôcky nazývala: *W Duchu i prawdze. KKC w reflexiji i w zyciu* – v slovenskom preklade vyšla s názvom: *Katechizmus Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*.¹⁶

Z tohto podnetu cez spoluprácu katechéty vznikli dve verzie krátkych otázok a odpovedí, ktoré boli katechétami verifikované v školskej katechéze. Pre základné školy vyšla katechetická pomôcka s názvom: *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach (základné školy)*.¹⁷ A pre birmovancov a stredné školy s podobným názvom: *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach (stredné školy)*.¹⁸

Rímskokatolícka farnosť v Bučanoch vydala Katechizmus, ktorý je z roku 1921 a zostavil ho F.R. Osvald. Bol doplnený citátmi z nového KKC pápeža Jána Pavla II. K osvedčeným krátkym otázkam a odpovediam boli pridané články z nového KKC. Bol vydaný pod názvom: *Katechizmus pre*

¹⁴ Porov. RATZINGER, J. – SCHONBORN, Ch. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 90 s.

¹⁵ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi v otázkach a odpovediach*. Trebišov : POLYPRESS, 1997, 92 s.

¹⁶ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Košice : Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998, 290 s.

¹⁷ Porov. *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999, 112 s.

¹⁸ Porov. *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999, 123 s.

velkých a malých.¹⁹ Pre prostredie na Slovensku vypracoval Pavol Janáč na zhrnutiach KKC, ktoré sú po každom ucelenom bloku, výkladovú štúdiu, ktorá ponuka dobré rozhladenie po obsahu KKC s názvom: *Malý Katolícky katechizmus*.²⁰

Od toho istého autora vyšlo dielo: *Dedičstvo otcov*, v podnadle: *rodinný katechizmus spracovaný podľa Kompendia KKC*, ktorý bol vydaný ako pomôcka pre rodinnú katechézu. Autor ho zostavil na podklade Kompendia KKC. Jeho zámerom bola túžba priblížiť a sprístupniť obsah kompendia pre jednoduchých ľudí. Na tristo jedenástich stranách k jestvujúcim otázkam a odpovediam sa snažil vložiť zjednodušenú odpoveď. Autora je potrebné pochváliť za nápad a úsilie byť nápomocný domácej Cirkvi. Bolo by potrebné poznať reflexiu, spätnú väzbu z rodín, aký to má dopad pre lepšie porozumenie Kompendia KKC.²¹

Tento výpočet zahŕňa zostavovateľská práca Alexandra Piusa s názvom: *Špiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*, ktorý jednotlivé články z KKC priradil k spirituálnej tematike. Autor chcel svojou prácou podnietiť k systematickému štúdiu KKC.²²

V slovenčine sa stali pomerne populárne štyri úvahy nad KKC od pána biskupa Baláža. Prvá s názvom: *Dotyky*.²³ Druhá časť s nadpisom: *Boh nie je samotár*.²⁴ Tretí: *nemusíš byť sám*.²⁵ A posledná časť: *Amen*.²⁶

Niektoré publikácie o KKC u susedov

V roku 1994 vyšiel v Českej republike preklad od hlavných koordinátorov a zostavovateľov KKC *Malý úvod do Katechizmu katolíckej cirkve*, ako preklad z pôvodiny. Na osemdesiatich dvoch stranách priniesol vstupnú pomôcku k štúdiu a čítaniu nového KKC.²⁷

Od jedného zo zostavovateľov sa dostala do českého jazyka pomôcka s názvom *Rozhodni se pro život* s podtitulom *Komentář ke Katechismu*

¹⁹ Porov. *Katechizmus pre veľkých a malých*. Bratislava : Lúč, 2008, 190 s.

²⁰ Porov. JANÁČ, *Malý Katolícky katechizmus*. Trnava : SSV, 2003, 215 s.

²¹ Porov. JANÁČ, *Dedičstvo otcov*. Trnava : SSV, 2008, 311s.

²² Porov. PUSS, A. *Špiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2002, 205s.

²³ Porov. BALÁŽ, R. *Dotyky*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007, 27 s.

²⁴ Porov. BALÁŽ, R. *Boh nie je samotár*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007, 37 s.

²⁵ Porov. BALÁŽ, R. *Nemusíš byť sám*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008, 35 s.

²⁶ Porov. BALÁŽ, R. *Amen*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008, 34 s.

²⁷ Porov. RATZINGER, J. – SCHONBORN, Ch. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Praha : Nové Město, 1994, 82 s.

katolíckej cirkvi o kresťanskú morálku. Na päťdesiatich dvoch témach je v pomerne krátkom vysvetlení snaha o pritiahnutie k hlbšiemu ponoreniu do KKC.²⁸

Olomoucký pomocný biskup Josef Hrdlička spracoval v tridsiatich dvoch témach KKC ako spoznávanie s týmto dokumentom Cirkvi pre blížiac sa Veľké jubileum roku 2000 s názvom: *Věřím, věříme*. Sám pripomína, že je potrebné skončovať z neznalosťou a povrchnou znalosťou právd viery a stať sa opravdivými nositeľmi evanjelia, ktorí uverili a sú schopní aj obhájiť svoju nádej svetu, ktorí očakáva ich svedectvo.²⁹

Vzácnou sprievodcovskou pomôckou preloženou do českého jazyka pre študujúcich KKC je dielo kardinála Jeana Honorého s názvom: *Průvodce Katechismem Katolické církve*. Práve na súhrnoch KKC priniesol svoj výklad ku jednotlivým témam ako najznavenejší odborník na KKC pri Francúzskej biskupskej konferencii.³⁰

Značne viacej publikácií sa venuje KKC v Poľsku. K publikácii uvedenia KKC vyšla obohatená publikácia o ďalších autorov s podobným názvom: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, ktorí sa svojimi prednáškami venovali nejakej téme KKC.³¹ Na uvedenie do lektúry KKC napísal zaujímavý štúdiu Matej Napieralský s názvom: *O nowym Katechizmie*, kde k aktuálne rezonujúcim problémom, ktoré sa pertraktovali na rôznych fórach, zaujal interpretáciu so sentencie cum Ecclesia.³²

Zaujímavý komentár ku KKC vyšiel v tom istom roku pod vedením redaktora Jana Jarca s názvom: *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*.³³ V redakcii ks. Stanisława Budzika, ktorý sa neskôr stal pomocným biskupom v Tarnove a v súčasnosti je arcibiskupom v Lubline, vyšli tematické príhovory osemnástich kňazov z Tarnovskej diecézy s názvom: *Moc a piękno wiary*.³⁴

Ďalšia publikácia vzišla zo sympózia s názvom: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, ktoré bolo na akademickej pôde Katolíckej univerzity v Lubline a venované bolo morálnym postojom

²⁸ Porov. SCHONBORN, Ch. *Rozhodni se pro život..* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2002, 111 s.

²⁹ Porov. HRDLIČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001, 141s.

³⁰ Porov. HONORE, J. *Průvodce Katechismem Katolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2008, 222 s.

³¹ Porov.: JUHAS, V. *Das Christ-Sein im Werden*. Olsztyn : Warmínske Wydawnictwo Diecezjalne, 2010. s. 28.; *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Warszawa : Verbinum, 1994, 144 s.

³² Porov. NAPIERALSKI, M. *O nowym katechizmie*. Poznań : Verbinum, 1994, 154 s.

³³ Porov. JARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*. Warszawa : KAI, 1994, 19 0s.

³⁴ Porov. BUDZIK, S. (red.) *Moc a piękno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995, 141 s.

podľa KKC.³⁵Vo forme rozhovoru o jednotlivých častiach KKC sa predložila publikácia, ktorá bola pomerne veľmi žiadaná, lebo v nej sa vyjadroval známy poľský filozof a mediálne populárny kňaz. Kniha vyšla s názvom: *Tischner czyta Katechizm*.³⁶

Pomerne v celom Poľsku je pozorne čítaný *Katechizm Plocki*, ktorý vydávajú kňazi Plockej diecézy pod vedením pomocného biskupa Romana Marcinkowského a je voľne dostupný na internetových stránkach diecézy, ale vychádza aj v printovom vydaní.³⁷ Vyšiel aj posledný štvrtý diel. Je zameraný pre dospelých, aby sa mohli vo svojej viere lepšie rozvíjať.³⁸ Katecheticko – homiletické spracovanie KKC urobil poľský kňaz, ktorý azda je najproduktívnejší v homiletickej oblasti a jeho štyri publikácie sa veľmi skoro v Poľsku rozpredali. Prvá má názov: *Syna Božego słuchajcie*.³⁹ Druhá časť KKC má názov: *Być dobrym*.⁴⁰ Tretia časť: *Źródło życia*.⁴¹ A posledná časť: *Na modlitwie*.⁴²

V poľskom preklade možno prísť k veľmi podnetnej publikácii, ktorá vyšla v nemčine rok po zverejnení KKC od Alfréda Läpleho s názvom: *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*.⁴³ V poľskom preklade Alicje Karszniewicz-Mazur dostala táto publikácia názov: *W krengu Katechizmu Kościoła Katolickiego*.⁴⁴Možno povedať, že Cirkev v Poľsku má veľmi cenný výklad KKC, ktorý urobili pod hlavičkou: Konferencie biskupov Poľska.

Rok viery - výzvy KKC

Niektorí mladí kňazi urobili vo svojej farnosti tematické kázne podľa KKC pre všetkých veriacich pri nedeľných bohoslužbách s príležitosťou prípravy nevelkej skupiny mladých ľudí na birmovanie. Pre účastníkov

³⁵ Porov. NAGÓRNY, J. – DERDZIUK, A. (red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin : KUL, 1995, 183 s.

³⁶ Porov. TISCHNER, J. – ŻAKOWSKI, J. *Tischner czyta Katechizm*. Kraków : Znak, 1997, 200 s.

³⁷ Porov. MARCINKOWSKI, R. – BRZEZIŃSKI, D. a i. (red.) *KATECHIZM PLOCKI*. Cześć I. Plock : Plocki Instytut Wydawniczy, 2008, 272s.; Porov. MARCINKOWSKI, R. – BRZEZIŃSKI, D. a i. (red.) *KATECHIZM PLOCKI*. Cześć II. Plock : Plocki Instytut Wydawniczy, 2009, 175 s.

³⁸ Porov. MARCINKOWSKI, R. – BRZEZIŃSKI, D. a i. (red.) *KATECHIZM PLOCKI*. [online] . [2011-10-11] In: <<http://katechetyczny.diecezjaplocka.pl/761,11.html>>.

³⁹ Porov. ZWOLINSKI, A. *Syna Božego słuchajcie*. Krakow : Gotow, 1999, 146 s.

⁴⁰ Porov. ZWOLINSKI, A. *Być dobrym*. Krakow : Gotow, 1999, 79 s.

⁴¹ Porov. ZWOLINSKI, A. *Źródło życia*. Krakow : Gotow, 1999, 140 s.

⁴² Porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Krakow : Gotow, 1999, 167 s.

⁴³ Porov. LAPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, 661 s.

⁴⁴ Porov. LAPLE, A. *W krengu Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Wrocław : Wydawnictwo Św. Antoniego, 1999, 489 s.

bohoslužieb to bolo veľmi obohacujúce. Majú urobené aj power pointové prezentácie, ktoré s označením pre vnútornú potrebu by sa azda mohli použiť lebo sú tam obrázky natahané z internetu. Vlastné prezentácie má viacero kňazov, len by to mohli zavesiť na internetové stránky svojej farnosti, alebo na katechetickú stránku diecézy. Možno z týchto katechéz by sa vytvoril potrebný katechetický materiál aj evanjelizačného typu, ktorý by sa mohol rozvrieť po celom Slovensku.

Stalo by zato vyzvať katechétov a mladých kňazov, ktorí sú veľmi invenční a majú svoju originálnu nápaditosť a verifikáciu v praxi, aby oni urobili takúto databázu ako Porta fidei – mohlo by sa to stať ako inšpiračným sklado, databázou, schránkou. Koordinátor by iste mal vedieť, kto sa zapája a kto niečo robí. Niektorí to robia podľa Youcatu, niektorí podľa Kompendia, niektorí podľa originálu KKC. Ak by sa to sprístupnilo, potom by z toho bola solídna databáza, z ktorej by bolo možno nájsť mnoho pre evanjelizačné podnety.

Vieme vybudovať internetový kostol?

Máme už skoro všetky naše chrámy opravené a na slušnej prevádzkovej úrovni, niektoré sú veľmi vydarené, ukážkové, unikátne. Ich réžia stojí na ďalšom sfunkčňovaní.

Zabudlo sa čítať znamenie čias – signa temporum – stavať súbežne aj virtuálne chrámy na internete? Katolícka cirkev bola vždy prvá, ktorá išla aj do týchto projektov. Situačná ilustrácia: Košice – je potrebné sa poďakovať za možnosť prečítať si príhovory otca arcibiskupa Bernarda Bobera takmer z každej ohlásenej duchovnej akcie. Otec arcibiskup si azda ani neuvedomuje, že mnohí kresťania si tieto jeho príhovory prezerajú a čítajú. Škoda, že nie sú v MP3 forme, lebo prednesené jeho hlasom by viacej oslovili.⁴⁵ Pod logom Rok viery sú už uverejnené katechézy na stránke arcibiskupstva a je veľmi chvályhodné, že sú pripravované pánom biskupským vikárom Vladimírom Šostákom. Možno predpokladať, že budú mať veľký ohlas.⁴⁶ Katechetické stredisko má distribúciu databázy príkladov.⁴⁷ Ako presmerovanie si možno pozorne všímať iniciatívy, ktoré prebiehajú aj na stránkach ďalších biskupských úradov a na stránke KBS. Za povšimnutie stojí príklad otca biskupa Štefana Sečku, spišského diecézneho biskupa, z jeho katechéz čerpajú viacerí kňazi na Slovensku.

⁴⁵ ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Aktuality*. [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.ke-arcidieceza.sk/>>.

⁴⁶ ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Katechézy v Roku viery* In [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.ke-arcidieceza.sk/dokumenty/katechezy-roka-viery/>>.

⁴⁷ DIECÉŽNY KATECHETICKÝ ÚRAD. [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.dkuke.rimkat.sk/OKS.htm>>.

Lenže ani jedna Katolícka farnosť na území Košíc nemá svoje evanjeli-
začné stránky voľne dostupné na internete. Nenájdu sa tam príhovory, ani
katechézy v nijakej forme. Pri takmer všetkých evanjelikálnych cirkvách
sú aktuálne dopĺňané otvorené internetové stránky, kde si možno prečítať
alebo vypočuť príhovor kazateľa a prednášajúceho. Najčastejšia námietka,
že oni nemajú toľko pastoračnej každodennej činnosti lebo sú nasmerova-
ní len na sobotu alebo nedeľu v týždni je zrejme neopodstatnená. Možno
pokojne povedať, že zväčšia sú v riadnom zamestnaní a svoju pastoračnú
činnosť vykonávajú ako svoje poslanie. Stihnú to napísať a zverejniť a tiež
nahrať a sprístupniť lebo v tom vidia formu evanjelizácie a apoštolátu.

Rádio Vatikán, Lumen a Tv Lux dávajú možnosť si niečo vypočuť
z vysielaných programov, ktoré sú v archívoch. Z kňazov na území Košíc
len Juraj Jurica má internetovú stránku, kde sa možno povzbudiť na jeho
príhovoroch v MP3.⁴⁸ A Dominik Macák, ktorý uverejňuje svoje príhovory
a niektoré práce, ktoré majú písomnú formu.⁴⁹

Kardinál Ravasi bol v októbri minulého roku vo Varšave na I. biblic-
kom kongrese a tam pripomenul, že na Twitter sa musí Cirkev naučiť
v 140 znakoch ponúkať evanjelium a SMS povzbudení.⁵⁰

Na Facebooku je niekoľko kňazov, ktorí tam reagujú len pre okruh
známych a priateľov. Jeden muž, ktorému dali možnosť sa pozrieť na takú-
to stránku, povedal, že ten kňaz by sa mal hanbiť, že tam zverejňuje hlúpe
poznámky: aký mal nechutný obed alebo ako sa obžral od dobrého jedla,
ako ho rozhodili penitenti na spovedi, nadávky na babky, ktorým páchne
z úst a smrdia, na zívajúce kostolné baby na bohoslužbách, ale je rád, že
prídu, lebo len oni donesú nejakú intenciu... niečo mu prihodí...⁵¹

Redemptoristi dávajú MP3 na stiahnutie a vypočutie slova na deň.
A tiež zamyslenie na každý deň v printovej forme.⁵² V Českej republike
je dostupná stránka, kde k liturgickým čítaniam vyhľadáva paralela z KKC
alebo Youcatu.⁵³

Je tu možnosť na evanjelizáciu v Roku viery budovať internetový kos-
tol, kde by mohli veriaci si vypočuť rôzne katechézy, príhovory a povzbu-

⁴⁸ JURICA, J. *Môj aeropág*. [online] . [2012-11-14] In:<<http://www.jurica.sk/index.php/audio/kazne>>.

⁴⁹ MACÁK, D. *Moja osobná stránka*. In [online] . [2012-10-11] In:<<http://www.domimacak.estranky.cz/>>.

⁵⁰ KAI: *Czy da się zmieścić Ewangelię w 140 znakach?* In [online] . [2011-10-30] In:<<http://gosc.pl/doc/996977.Czy-da-sie-zmiescic-Ewangelię-w-140-znakach>>.

⁵¹ STOPKA, A. *Czy Chrystus posłał nas na Facebooka?* In [online] . [2012-08-27] In:<<http://gosc.pl/doc/996977.Czy-da-sie-zmiescic-Ewangelię-w-140-znakach>>.

⁵² MLADÝ MISIONÁR: *Slovonacestu*. In [online]. [2012-11-14] In:<http://www.mladymisionar.sk/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=313&Itemid=476>.

⁵³ MATONICK. *Učiaci Cirkev. Homilie katechetické*. In [online] . [2012-11-14] In:<<https://matonick.signal.cz/archiv>>.

denia. Mladí kňazi vedia robiť s touto technikou a mohli by byť duchovnými správcami internetového kostola viery.

Jeden z nekatolíckych kazateľov, ktorý skoro každú nedeľu uverejňuje svoje príhovory to vyjadril takto: na bohoslužbe ma počuje alebo pasívne vníma šesťdesiat – sedemdesiat ľudí, ale na internetovej stránke sa ku mne prekliká cez tristo, ktorí sú zvedaví a so záujmom si prečítajú, čo som napísal, preto to robím, ako službu pre klikajúcich na internetových stránkach.

Záver

V postmodernej dobe sa zvyknú robiť závery otvorené. Vraj, každá definitívna, zafixovaná a jasná odpoveď by to len pokazila, mohla byť nevhodná a odpudzujúca. Ako to povedal jeden zástanca týchto postmoderných otvorených koncov: tá otázka je príliš dobrá na to, aby sme ju pokazili odpoveďou.⁵⁴ Veď napokon, jasnú odpoveď dal pápež Benedikt XVI. vo svojom apoštolskom liste mottu proprio. Preto budme ústretoví každej vyprovokovanej iniciatíve lebo každý nový nápad, každá nová forma, každý nový evanjelizačný podnet, by mohol byť a mal by byť veľmi pozitívny, podnetný a prospešný, aby sa evanjelium v Roku viery dostávalo ku každému človeku, aj ku hľadajúcim a kritikom, najmä z vlastných radov.

Bibliografia

- Písmo sväté Starého i Nového zákona*. Rím : SÚSCM, 1995.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava : SSV, 2006.
- BENEDIKT XVI. motu proprio, ktorým sa zverejňuje Kompendium KKC, 28.05.2005. In Kompendium BENDIKT XVI. Predhovor. In *YOUCAT*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2011.
- JÁN PAVOL II. Apoštolský list *Laetamur magnopere*. 15.08.1997. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava : SSV, 1998.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia Fidei depositum. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava : SSV, 1998.
- ARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*. Warszawa : KAI, 1994.
- BALÁŽ, R. *Amen*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008.
- BALÁŽ, R. *Bob nie je samotár*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007.
- BALÁŽ, R. *Dotyky*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007.

⁵⁴ Porov. BŽOCH, A. *Holandské portréty*. Bratislava : Kalligram 2010, s. 128.

- BALÁŽ, R. *Nemusiš byť sám*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008.
- BUDZIK, S. (red.) *Moc a piekno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995.
- HONORE, J. *Pruvodce Katechismem Katolíckej cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2008.
- HRDLÍČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001.
- JANÁČ, *Dedičstvo otcov*. Trnava : SSV, 2008.
- JANÁČ, *Malý Katolícky katechizmus*. Trnava : SSV, 2003.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi v otázkach a odpovediach*. Trebišov : POLY-PRESS, 1997.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Košice : Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998.
- Katechizmus pre veľkých a malých*. Bratislava : Lúč, 2008.
- KUBEŠ, K. *Mariánska postila*. Brno : Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1946.
- LAPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993.
- LAPLE, A. *W krengu Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Wrocław : Wydawnictwo Św. Antoniego, 1999.
- LENGERKE, G.von – SCHROMGESOVÁ, D. *YOUCAT – modlitby pre mladých*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2012.
- MARCINKOWSKI, R. – BRZEZIŃSKI, D. a i. (red.) *KATECHIZM PŁOCKI*. Cześć II. Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2009.
- NAGÓRNY, J. – DERDZIUK, A. (red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin : KUL, 1995.
- NAPIERAŁSKI, M. *O nowym katechizmie*. Poznań : Verbinum, 1994.
- PUSS, A. *Špiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2002.
- RATZINGER, J. – SCHONBORN, Ch. *Malý úvod ke Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Praha : Nové Město, 1994.
- RATZINGER, J. – SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995.
- SCHONBORN, Ch. *Rozhodni se pro život..* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2002.
- Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999.
- Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999.
- TISCHNER, J. – ŻAKOWSKI, J. *Tischner czyta Katechizm*. Kraków : Znak, 1997.

- Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Warszawa : Verbum, 1994.
- ZWOLINSKI, A. *Być dobrym*. Krakow : Gotow, 1999.
- ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Krakow : Gotow, 1999.
- ZWOLINSKI, A. *Syna Bożego słuchajcie*. Krakow : Gotow, 1999.
- ZWOLINSKI, A. *Źródło życia*. Krakow : Gotow, 1999.
- Živit v Kristu*. Řím : Křestanská akademie, 1968.
- Internet
- BENEDIKT XVI. Apoštolský list mottu proprio Porta fidei. [online] . [2011-10-11] In <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-porta-fidei-benedikt-xvi/>>.
- MARCINKOWSKI, R. – BRZEZIŃSKI, D. a i. (red.) *KATECHIZM PŁOCKI*. [online] . [2011-10-11] In: <<http://katechetyczny.diecezajaplocka.pl/761,11.html>>.
- ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Aktuality*. [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.ke-arcidieceza.sk/>>.
- ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Katechézy v Roku viery* In [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.ke-arcidieceza.sk/dokumenty/katechazy-roka-viery/>>.
- DIECÉZNY KATECHETICKÝ ÚRAD. [online] . [2011-10-11] In:<<http://www.dkuke.rimkat.sk/OKS.htm>>.
- JUHAS, V. *Das Christ-Sein im Werden*. Olsztyn : Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2010. 118 s. ISBN 978-83-61864-40-0.
- JURICA, J. *Môj aeropág*. [online] . [2012-11-14] In:<<http://www.jurica.sk/index.php/audio/kazne>>.
- JURICA, J. *Status biskupa po Druhom vatikánskom koncile*. Prešov : Michal Vaško, 2014. s. 130 ISBN 978-80-7165-930-3.
- MACÁK, D. *Moja osobná stránka*. In [online] . [2012-10-11] In:<<http://www.domimacak.estranky.cz/>>.
- KAI: *Czy da się zmieścić Ewangelię w 140 znakach?* In [online] . [2011-10-30] In:<<http://gosc.pl/doc/996977.Czy-da-sie-zmiescic-Ewangelię-w-140-znakach>>.
- STOPKA, A. *Czy Chrystus posłał nas na Facebooka?* In [online] . [2012-08-27] In:<<http://gosc.pl/doc/996977.Czy-da-sie-zmiescic-Ewangelię-w-140-znakach>>.
- MLADÝ MISIONÁR: *Slovo na cestu*. In [online]. [2012-11-14] In:<http://www.mladymisionar.sk/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=313&Itemid=476>.
- MATONICK. *Učiaca Cirkev. Homilie katechetické*. In [online] . [2012-11-14] In:<<https://matonick.signaly.cz/archiv>>.

Zákon a milosť v Katechizme Katolíckej cirkvi

JURAJ JURICA

*Katolícka univerzita v Ružomberku,
Teologická fakulta, Košice*

Abstract: *The paper presents the complementarity existing between the Catechism of the Catholic Church and the Code of Canon Law. The Catechism, in several of its parts, directly refers to the Code of Canon Law and, at the same time, in many other parts it becomes the interpreter of the Code. The paper points out the specific parts in which the Catechism voices the Code – it is in the parts of the Catechism, dedicated to the People of God, its rights and responsibilities, as well as in the parts of the Catechism, associated with the Sacraments of the Church, their receiving and administering.*

Key words: *Catechism. Code of Canon Law. Teaching ministry of the Church. Legal standards.*

Apoštolská konštitúcia *Fidei depositum* z 11. októbra 1992, ktorou sa zverejňuje Katechizmus Katolíckej cirkvi vo svojom znení deklaruje úmysel verne a organicky podať učenie Svätého Písma a živej Tradície v Cirkvi, autentického Učiteľského úradu, ako aj duchovné dedičstvo Otcov, Učiteľov, svätcov a svätíc Cirkvi.¹ Vo svojich štyroch častiach – Vyznanie viery, Sviatosti viery, Život z viery a Modlitbe v živote viery, ponúka ucelený a kompaktný výklad, ktorý je potrebné čítať „ako jeden celok“.

Katechizmus Katolíckej cirkvi bol vydaný pre ľudské spoločenstvo tých, ktorí už sú oslovení pravdou, hľadajú ju alebo po nej túžia. Práve tak môžu po ňom siahnuť tí, ktorí chcú byť lepšie informovaní o učení Katolíckej cirkvi. V každom prípade platí, že je vydaný pre ľudské spoločenstvo. Ak hovoríme o spoločenstve ako súčasti spoločnosti, tak môžeme pripomenúť Aristotelov výrok: „*Ubi homo, ibi societas. Ubi societas, ibi ius.*“

¹ Porov. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum_it.html

Ergo ubi homo, ibi ius“. Naozaj, kde je človek tam je právo. V tomto uhle pohľadu nám zaznievajú slová Krista: „*Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť.*“ (Mt 5,17) Každé kresťanské snaženie má tak smerovať k spoznaniu Krista ako Spasiteľa a Vykupiteľa. List Sv. apoštola Pavla Rimanom túto pravdu jasne deklaruje: „*Veď cieľom zákona je Kristus, aby spravodlivosť dosiahol každý kto v neho verí.*“ (Rim 10,4) Výsledkom II. Vatikánskeho koncilu bola aj obnova liturgie, ale aj kodifikácia kánonického práva. Ustanovenie cirkevnoprávnej disciplíny a jej druhá kodifikácia ako výsledok II. Vatikánskeho koncilu predchádzala samotnému vypracovaniu a publikácii Katechizmu. Nie je preto prekvapením, že samotné kánony Kódexu boli použité a zakomponované aj v novom Katechizme. Samotná Apoštolská konštitúcia *Fidei depositum* konštatuje, že KKC bol zverejnený apoštolskou autoritou rímskeho biskupa² a vyhlasuje ho za *bezpečnú normu učenia viery*, a teda za *platný a legitímny nástroj³ v službe cirkevného spoločenstva*.⁴

Pokojne teda môžeme konštatovať, že KKC ako *bezpečná norma a legitímny nástroj* v Katolíckej cirkvi má aj povahu riadenia a organizovania cirkevného života. Pápež Ján Pavol II sa v Apoštolskej konštitúcii *Sacrae Disciplinae Leges* pri uvedení nového Kódexu v r. 1983 okrem iného vyjadrí: „*Účel a zmysel Kódexu nie je v tom aby nahradil vieru, milosť, charizmy a osobitne lásku v živote Cirkvi, alebo kresťanských veriacich. Opak je pravda, jeho skutočný zmysel spočíva vo vytvorení poriadku v cirkevnej spoločnosti, tak, že kým dáme prednosť láske, milosti a charizme ich rozvoj bude vďaka právu ulabčený v živote cirkevného spoločenstva, práve tak ako v živote jednotlivcov ktorý k tomuto spoločenstvu patria.*“

Tento uhol pohľadu spoluzdieľame a z neho vychádzame aj pri následnej analýze a hodnotení využitia noriem Kódexu v Katechizme, v presvedčení, že všetci veriaci v Krista akéhokolvek stavu a postavenia sú povolani k plnosti kresťanského života a k dokonalosti lásky.⁵

² Porov. KKC, Kán. 331 - Biskup rímskej cirkvi, v ktorom pretrváva úloha, ktorú Pán zveril jedine Petrovi, prvému z apoštolov, a ktorá sa odovzdáva jeho nástupcom, je hlava kolégia biskupov, zástupca Krista a pastier celej Cirkvi tu na zemi; preto na základe svojej úlohy má v Cirkvi najvyššiu, plnú, bezprostrednú a univerzálnu riadnu moc, ktorú môže vždy slobodne vykonávať.

³ Rozumej - *zákonný, právoplatný*

⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum_it.html

⁵ Porov. Lumen gentium, 40; AAS 57 (1965) 45

Katechizmus, práve tak ako Kódex má prispieť k tomu, aby hlavné a základné body kresťanskej viery boli čo najvhodnejšie predstavené ľuďom našich čias, ako uvádza Apoštolský list *Laetamur magnopere*.⁶

Božia spása: Zákon a milosť

Tretia kapitola tretej časti vo svojom prvom článku s názvom Morálny zákon⁷ sa scholasticky venuje akejsi hierarchickej štruktúre sily a tým aj záväznosti právnych noriem. Používa a jasne definuje termíny a koncepty ako je prirodzený morálny zákon, starý (zjavený) zákon a nový alebo evanjeliový zákon.

Katechizmus chronologicky ponúka starorímske svedectvo hľadania pravdy a základu nášho rozhodovania a konania v prípade Marca Tullia Cicera,⁸ ale aj slová Sv. Augustína o zákone napísanom v ľudských srdciach.⁹ Jedná sa o teóriu *lex naturalis in corde scripta* o akejsi *vis innata*, ktorá vedie k poznaniu samotnému. Sv. Tomáš Akvinský hovorí o zákone ako o nariadení zameranom pre spoločné dobro.¹⁰

V súvislosti s použitím konceptu prirodzeného zákona je uvedený aj citát z Encykliky Leva XII, *Libertas praestantissimum*, ktorá jasne definuje prirodzený zákon a jeho vzťah k ľudskému rozumu ako tomu čo má byť podriadené vyššiemu Rozumu.¹¹ V tejto časti Katechizmu je v jej zhrnutí jasne sformulovaná teória prirodzeného zákona, zjaveného zákona ako prípravy na evanjelium a evanjeliový zákon, ktorý dopĺňa, prekonáva a privádza k dokonalosti starý zákon.

⁶ Porov. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081997_laetamur_it.html

⁷ Porov. KKC 1949-1986

⁸ Porov. Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, 3, 22, 33: *Scripta quae manserunt omnia*, Bibliotheca Teubneriana, zv. 39 Leipzig 1969 str. 96: „Správne [mysliaci] rozum je opravdivý zákon; zhoduje sa s prirodzenosťou; jestvuje u všetkých ľudí, je nemenný a večný, prikazujúc volá k povinnosti, zakazujúc odvracia od omylu... Tento zákon sa nesmie nahradiť iným zákonom, ani nie je dovolené obmedziť v niečom jeho platnosť, ani ho nemožno celkom zrušiť“

⁹ Porov. Sv. Augustín, *Confessiones*, 2, 4, 9 CCL 27, 21 (PL 32, 678) „Tvoj zákon, Pane, nepochybne trestá krádež podobne ako zákon napísaný v ľudských srdciach, ktorý nemôže zničiť ani sama nepravosť.“

¹⁰ Porov. Sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a. 4, c.: *Ed. Leon. 7 152 Zákon je „nariadenie rozumu zamerané na spoločné dobro, vynesené tým, kto je poverený riadením spoločnosti“.*

¹¹ Porov. Lev XII., encykl. *Libertas praestantissimum: Leonis XII acta*, 8, 219 „Prirodzený zákon... je vpísaný a vrytý do duše každého človeka, lebo tento zákon je ľudský rozum, ktorý prikazuje konať správne a zakazuje páchať hriech. Ale tento príkaz ľudského rozumu by nemal silu zákona, keby nebol hlasom a tlmočníkom vyššieho Rozumu, ktorému náš rozum a naša sloboda majú byť podriadené.“

Cirkev, Matka a Učiteľka

Samotný Katechizmus obsahuje časti, ktoré sa samé priamo či nepriamo odvolávajú na cirkevnoprávnu disciplínu. Najvýraznejšie a explicitné prihlásenie sa k právne normalizovanej alebo pozitívnoprávnej disciplíne nachádzame v tretej časti Katechizmu, v jeho tretej kapitole a treťom článku, ktorý je použitý aj pri tomto podnadle.¹²

Je veľavravné odvolanie sa na Písmo Sväté, tvrdiac, že kresťan uskutočňuje svoje povolanie v Cirkvi v spoločenstve so všetkými pokrstenými¹³ a od Cirkvi prijíma Božie slovo, ktoré obsahuje učenie „Kristovho zákona“¹⁴

Cirkev zároveň v sebe spoznáva záväzok a berie na seba úlohu byť učiteľkou a obhájkynou morálnych zásad. Je zaujímavé sledovať, že túto úlohu nevníma iba v kontexte súkromného života jej členov, či súkromného života členov ľudskej spoločnosti, ale aj ich verejného spolužitia. Deklaruje teda svoje právo i úlohu ohlasovať morálne zásady a vynášať úsudok aj o akýchkoľvek ľudských skutočnostiach pokiaľ to vyžadujú základné práva ľudskej osoby alebo spása duší.¹⁵

Katechizmus ďalej hovorí o „poklade kresťanskej morálky, ktorý sa skladá z charakteristického súhrnu noriem, príkazov a čností“¹⁶, ktoré majú pôvod vo viere v Krista a oživuje ich láska. Ako je správne uvedené, táto katechéza často brala za svoj základ popri Kréde a modlitbe Otče náš aj Dekalóg, ktorý vyjadruje zásady a predpisy morálneho života platné pre všetkých ľudí.

Rímsky pápež a biskupi ako „autentickí, čiže Kristovou autoritou obdarení učelia,... hlásajú sebe zverenému ľudu vieru, ktorú treba veriť a aplikovať v morálnom správaní.“¹⁷

Právne predpisy sú teda niečím, čo má svoj základ v rozume – v *ratio*. Poslúchame príkaz, ak tento je rozumný, ak nám dáva zmysel. Odtiaľ vidíme snahu hľadať nejaký objektívny základ práva, jeho fundament, jeho absolútny princíp – z dôvodu, aby ľudské vzťahy boli regulované zvonka, a tak boli mimo možnosti byť zneužitie ich stálou zmenou (vplyvom premennosti ľudského ducha). Týmto smerom podáva svoju náuku aj Katechizmus, ktorý tak oslovuje aj nekresťanov či neveriacich.

Staroveké Grécko i Rím videli tento objektívny základ v „ľudskej prirodzenosti“ (v „prírode“) a tak sa hovorilo o - prirodzenom práve.

Ako sme videli, a uviedli pravdy objavené v gréckej filozofii a stojicizme boli prijaté aj patristikou a jej princípom, že „všetko pravdivé, kýmkoľ-

¹² Porov. KKC 2030-2051

¹³ Porov. KKC 2030

¹⁴ „Neste si vzájomne bremená, a tak naplníte Kristov zákon.“ (Gal 6, 2)

¹⁵ Porov. KKC 2032

¹⁶ KKC 2033

¹⁷ Lumen gentium, 40; AAS 57 (1965) 29

vek povedané je od Ducha Svätého“. Samotný Katechizmus používa tento termín hovoriac o učiteľskom úrade Cirkvi vzťahujúc sa aj na špecifické príkazy prirodzeného zákona, keďže ich dodržiavanie, vyžadované Stvoriteľom je potrebné na spásu.¹⁸

Prirodzené právo, môže byť teda definované ako súbor základných princípov ľudskej existencie platných pre všetkých, ako súbor regulí, ktoré majú pôvod v samých ľudských vzťahoch a teda nie sú nanútené zákonodarcom. Iní právnici hovoria o istotách či vedomí spoločného vedomia. V každom prípade ako niečo, čo nie je ľudským produktom.¹⁹

To jasne deklaruje aj Katechizmus hovoriac o práve a povinnosti Učiteľského úradu cirkvi pripomínať príkazy *prirodzeného zákona*. Tým podľa Katechizmu Cirkev hlása ľuďom čím skutočne sú a pripomína im, čo majú byť pred Bohom, plniac si tak podstatnú časť svojho prorockého poslania.²⁰

Klasické myslenie, vychádzajúc z prameňa, v ktorom právo nachádza svoje vysvetlenie, vypracovalo kategóriu – *ius divinum*. Božské právo je tak zosobnením nielen „Božej prirodzenosti“, ale aj slobodným vyjadrením Božej vôle. V Starom zákone i v Novom zákone sa tieto príkazy najčastejšie vyjadrujú samotnými slovami Boha.²¹

Práve tomuto Božiemu zákonu je tak pripisované prirodzené právo a od neho odvodzované právo pozitívne.

Môžeme teda rozlišovať: *Božie právo prirodzené* – hovorí o hodnote človeka stvoreného na Boží obraz, *Božie právo pozitívne* – hovorí o práve, ktoré je odvodené od Božieho zjavenia, *pozitívne kanonické právo* – zákony, ktoré si ustanoví Cirkev sama pre seba (vychádzajúc z Božieho práva), pre svoju existenciu v čase.

Boží zákon, zverený Cirkvi, sa hlása veriacim ako cesta života a pravdy. Veriaci majú teda podľa Katechizmu *právo*, aby boli poučení o spasiteľných Božích prikázaniach, ktoré očisťujú úsudok a pomocou milosti uzdravujú ranený ľudský rozum.²²

Ak teda veriaci majú toto právo, logicky je na strane hierarchickej štruktúry Cirkvi povinnosť učiť a chrániť predkladané *depositum fidei*. Veriaci práve tak majú *povinnosť* zachovávať ustanovenia a dekréty, kto-

¹⁸ Porov. KKC 2036

¹⁹ Prejavy prirodzeného práva sú napr. povinnosť rešpektovať život (nezabiť), konať dobro, vyhnúť sa zlu, dať každému čo je jeho – ak by sme nerešpektovali tieto pravidlá (univerzálne, nezmeniteľné a okamžite rozoznateľné), bolo by ľudské spolužitie nemožné. Záväznosť týchto princípov je tak evidentná.

²⁰ Porov. KKC 2036

²¹ Napr. „Chodte a krstíte ohlasujúc evanjelium všetkým národom...“, „Toto robte na moju pamiatku...“, „Ty si Peter, skala...“

²² Porov. KKC 2037

ré vydáva zákonitá autorita Cirkvi. Tieto rozhodnutia vyžadujú poslušnosť v láske, a to aj vtedy, keď majú *disciplinárny ráz*.²³

Je teda na mieste pripomenúť, že výsada a privilégium byť kresťanom zároveň zaväzuje. Prozreteľnosť kresťanov obdarila mnohými darmi pre to, aby ich mohli rozdávať všetkým. Právo na jednej strane, vytvára povinnosť na strane druhej. Dnes sa veľa diskutuje o vzťahu medzi právom a morálkou. Občas sa môže stať, že to čo je právne dovolené nie je v súlade s morálkou (potrat, v niektorých štátoch homosexuálne zväzky, eutanázia). Je veľmi rozšírená mienka, že právo má byť iba odrazom verejnej mienky odhladiť od akéhokoľvek morálneho hodnotenia. Tendencia považovať právo nezávislé na akejkolvek morálke nachádza svoju pevnú opozíciu v tých systémoch, ktoré uznávajú existenciu univerzálnych morálnych zákonov, existujúcich nezávisle na ľudskej spoločnosti. Je iba prirodzeným dôsledkom, že individuum, práve tak ako celá spoločnosť sa má týmto morálnym zákonom podriaďovať.

Pápež Ján Pavol II vo svojej Encyklike *Evangelium Vitae* (1995) v č. 68-74 poukazuje na negatíva tohto myslenia oddeľujúceho právo od objektívne existujúcej nezávislej morálky.²⁴ Pápež polemizuje s tými, ktorí tvrdia že, civilné právo nemôže vyžadovať od všetkých občanov aby žili podľa morálky, ktorá je vyššia ako tá, ktorú všetci spoluzdieľajú a spoločne žijú, alebo že právny poriadok spoločnosti sa má limitovať na presvedčenie väčšiny o tom čo je správne a čo nie je, dokonca o tom, že demokracia sa má postaviť na tzv. etickom relativizme.

Zároveň sa má svedomie každého pri morálnom posudzovaní svojich osobných činov vyhýbať uzatváraniu sa do individuálneho uvažovania. Má sa otvoriť, ako najlepšie vie, uvažovaniu o dobre všetkých, ako je vyjadrené v prirodzenom i zjavenom morálnom zákone, a ako dôsledok aj v zákonoch Cirkvi a v autentickom učení Učiteľského úradu o morálnych otázkach, učí Katechizmus.²⁵

Evangelium Vitae tiež zdôrazňuje aj nutnosť zladit' civilné zákony s morálnym zákonom: „Každý zákon vytvorený ľuďmi má do takej miery hodnotu zákona, do akej miery je odvodený od zákona prirodzeného“²⁶

Pápež tak jasne definuje nasledujúce pozície: morálnosť práva, primát morálky nad právom a podriadenosť práva morálke.

V samotnom konkrétnom právnom systéme existuje aj *pozitívne právo*, alebo aj dané právo, ktoré je schválené zákonodarcom - pozitívne

²³ Porov. KKC 2037

²⁴ Porov. Tutte le Encicliche di Giovanni Paolo II. Encyklika *Evangelium vitae* nn. 68-74 v Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Edizioni Paoline, Milano 2005

²⁵ Porov. KKC 2039

²⁶ Tutte le Encicliche di Giovanni Paolo II. Encyklika *Evangelium vitae* n. 72 v Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Edizioni Paoline, Milano 2005

existujúci zákon. Môžeme ho vnímať aj ako celok pravidiel, ktorý formuje právny poriadok. Je to právo, ktoré má svoj pôvod v autorite (zákon), sudcovi resp. tribunáli (jurisprudencia), alebo v komunite (zvyk).

O takomto druhu práva a zákonov hovorí aj Katechizmus, jasne použijúc termín „cirkevné prikázania“. Cirkevné prikázania sa nachádzajú v tejto línii mravného života, ktorý je úzko spätý s liturgickým životom a ním sa živí. Závazný ráz týchto pozitívnych zákonov vynesených pastorálnou autoritou Cirkvi má za cieľ zabezpečiť veriacim naozaj potrebné minimum ducha modlitby, morálneho úsilia a rastu v láske k Bohu a k blížnemu.²⁷

Cirkevnoprávne normy Kódexu v Katechizme

Ak sa pozrieme na použitie pozitívnych cirkevnoprávných noriem Kódexu z roku 1983 v Katechizme môžeme konštatovať nasledovné. Priame citáty a odvolania na Kódex sa nachádzajú v prvej, druhej a tretej časti. V štvrtej časti Katechizmu nie je uvedený žiaden kánon.

Prvá časť Katechizmu – Vyznanie viery

V tejto časti, konkrétne v jej 9. článku a 4. odseku sa nachádzajú kánony z druhej (Boží ľud), tretej (Učiaca úloha cirkvi) i štvrtej (Posväcovacia úloha cirkvi) knihy Kódexu. Celkovo sa jedná o 35 kánonov a 27 paragrafov.²⁸

Nachádzame tu cirkevnoprávne normy ponúkajúce úplnú definíciu veriaceho ako subjektu práva a ich funkčné delenie v Cirkvi. Zároveň však jasne hovorí o tom, že „medzi všetkými veriacimi na základe ich preporodenia v Kristovi existuje z hľadiska dôstojnosti a činnosti opravdivá rovnocennosť“.

Nasledujú ich práva a povinnosti. „Podľa svojich vedomostí, odbornosti a prestíže (laici) majú právo, ba niekedy aj povinnosť prejavíť posvätným pastierom svoju mienku o tom, čo sa vzťahuje na dobro Cirkvi, a oboznámiť s ňou aj ostatných veriacich, pričom majú zachovať neporušenosť viery a mravov i úctu voči pastierom a mať na zreteli spoločný osôh a dôstojnosť osôb.“²⁹

Osobitne sa spomína napr. aktívna účasť veriacich na fungovaní farnosti spomenutím ekonomickej, či pastoračnej rady. Ďalej v Cirkvi „môžu veriaci laici podľa právnej normy spolupracovať“ na vykonávaní moci

²⁷ Porov. KKC 2041

²⁸ Porov. KKC **871** – CIC kán. 204, § 1; **872** – kán. 208; **873** – kán. 207, § 2; **902** – kán. 835, § 4; **903** – kán. 230, § 1 a 3; **906** – kán. 774, § 1 a 2, 776, 774, § 2, 780, 229 §§ 1, 2, 3, 822 – § 3; **907** – kán. 212 – § 3; **911** – kánn. 443, § 4, 463 §§ 1-2, 511-512, 536, 517, § 2, 492 § 1, 537, 1421 § 2; **916** – kán. 605; **920** – kán. 603 § 1; **924** – kán. 604 § 1, 604 § 2; **925** – kánn. 573, 607; **927** – kán. 591; **928** – kán. 710; **929** – kán. 713 § 2, 713; **930** – kán. 731 § 1-2; **931** – kán. 783; **934** – kán. 207 §§ 1-2; **936** – kán. 331.

²⁹ CIC kán. 212, § 3.

spravovať, a to svojou prítomnosťou na partikulárnych konciloch, diecéznych synodách a v pastoračných radách; účasťou na vykonávaní pastoračnej služby v niektorej farnosti, účasťou na cirkevných súdoch atď.

Ďalej v tejto časti Katechizmus hovorí o druhoch zasväteného života. Značná pozornosť je venovaná katechéze, za ktorú sú podľa Kódexu a následne Katechizmu zodpovední všetci veriaci pretože pod vedením zákonnej cirkevnej vrchnosti v primeranej miere prináleží všetkým členom Cirkvi. Katechizmus však následne špecifikuje úlohy farára a ordinára.

Ďalšia kanonickoprávna téma, ktorá je spracovaná v Katechizme sú spoločenské oznamovacie prostriedky. Explicitne je spomenutá norma, podľa ktorej všetci veriaci, najmä tí, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom zúčastňujú na usmerňovaní alebo používaní týchto prostriedkov, majú starostlivo napomáhať pastoračnú činnosť, tak aby Cirkev aj pomocou týchto prostriedkov účinne spĺňala svoju úlohu.

Nakoniec tu je v duchu noriem upravujúcich posväcujúcu úlohu Cirkvi spomenuté, že na tejto úlohe majú svoju vlastnú účasť aj ostatní veriaci (nielen klerici) tým, že sa svojím spôsobom aktívne zúčastňujú na liturgických sláveniach, predovšetkým na eucharistickom slávení; osobitným spôsobom sa na tej istej úlohe zúčastňujú rodičia, keď žijú manželský život v kresťanskom duchu a starajú sa o kresťanskú výchovu detí.

Druhá časť Katechizmu – Slávenie kresťanskeho tajomstva

V tejto časti sa nachádzajú kánony z druhej, tretej, štvrtej a šiestej knihy Kódexu. Celkovo sa jedná o 105 kánonov.³⁰

V tejto druhej časti sa text Katechizmu odvoláva na pozitívne normy kanonického práva týkajúce sa vysluhovania všetkých siedmych svatostí. Krst, sviatosť birmovania, Eucharistia, sviatosť pokánia a zmierenia, sviatosť posvetného stavu, sviatosť manželstva i sviatosť pomazania chorých. Osobitne sa tu nachádzajú citované kánony upravujúce disciplínu svätenín a odpustkov.

³⁰ Porov. KKC **1233** – kán. 851, 865, 866, 851 b. 2, 868; **1246** – kán. 864; **1249** – kán. 206, 788; **1250** – kán. 867; **1251** – kán. 774 § 2, 1136; **1255** – kán. 872, 873, 874; **1256** – kán. 861 § 1, 677 §1, 861 § 2; **1298** – kán. 866; **1306** – kán. 889 § 1, 890; **1307** – kán. 891, 883 b. 3; **1311** – kán. 893 § 1-2; **1312** – kán. 883 §2; **1313** – kán. 882, 884 § 2; **1314** – kán. 883 § 3; **1387** – kán. 919; **1388** – kán. 916, 917; **1389** – kán. 920; **1401** – kán. 844 § 4; **1457** – kán. 989, 916, 914; **1458** – kán. 988 § 2; **1462** – kán. 844, 967, 968, 969, 972; **1463** – kán. 1331, 1354, 1355, 1356, 1357, 976; **1464** – kán. 986; **1467** – kán. 983, 984, 1388 § 1; **1471** – kán. 994; **1483** – kán. 962 § 1, 961 § 2, 962 § 1, b.2; **1513** – kán. 1004 § 1, 1005, 1007; **1577** – kán. 1024; **1583** – kán. 290, 291, 292, 293, 1336 §§ 1, 3, 5, 1338 § 2; **1601** – kán. 1055 § 1; **1626** – kán. 1057 § 1; **1628** – kán. 1103, 1057 § 1; **1629** – kán. 1083-1108 (25 kánonov), kán. 1071 §§1, 3; **1632** – kán. 1063; **1635** – kán. 1124, 1086, 1125; **1638** – kán. 1134; **1640** – kán. 1141; **1660** – kán. 1055 § 1; **1667** – kán. 1166; **1669** – kán. 1168; **1673** – kán. 1172.

V tejto druhej časti KKC pomerne podrobne môžeme sledovať cirkevno-právnu disciplínu týkajúcu sa toho, kto a za akých okolností môže prijať krst, aké rekvizity musí mať a aké podmienky musí splniť. Katechizmus citujúc Kódex usmerňuje rodičov pri krste ich detí a jasne definuje práva a povinnosti krstných rodičov a označuje toho, kto má právo krstiť ako riadny i ako mimoriadny vysluhovateľ tejto sviatosti.

V časti týkajúcej sa sviatosti birmovania okrem znakov a obradu birmovania je podrobne uvedené kto a kedy môže prijať túto sviatosť a kto je vysluhovateľom tejto sviatosti.

V časti pojednávajúcej o slávení Eucharistie si Katechizmus osobitne poslužil normami týkajúcimi sa eucharistického pôstu a frekvencie prijímania.

Ekumenický charakter má usmernenie ako sa zachovať pri vysluhovaní sviatosti kresťanom, ktorí nemajú plné spoločenstvo s Katolíckou Cirkvou a nemôžu sa dostať k vysluhovateľovi svojej spoločnosti a žiadajú to z vlastnej vôle.

Pri sviatostiach uzdravenia, teda pokánia a pomazania chorých môžeme v Katechizme nájsť kánony, ktoré upravujú nasledujúce skutočnosti. Medzi úkonmi kajúcnika je uvedená povinnosť rodičov a farára viesť deti používajúce rozum a náležite pripravené k sviatostnej spovedi. Práve tak je uvedená povinnosť spovedať sa aspoň raz do roka.

Obširne sa Katechizmus venuje, citujúc Kódex, aj vysluhovateľovi sviatosti zmierenia a sláveniu tejto sviatosti.

Pri sviatosti posvätného stavu – kňazstva okrem uvedenia toho kto platne prijíma túto sviatosť sa Katechizmus vracia k 2. knihe Kódexu a účinkom tejto sviatosti ako aj k bolestnej situácii straty klerického stavu.

Pokojne môžeme konštatovať, že Katechizmus preberá značnú časť disciplíny týkajúcej sa sviatosti manželstva a aj uvádza najväčší počet kánonov ktorými si vypomáha pri prezentovaní doktríny. Týka sa to samotnej definície manželstva ktorá je citovaná zvlášť, opisu a definície manželského súhlasu, ale aj disciplínu miešaných manželstiev a rozdielnosti kultu. Osobitná časť je venovaná účinkom sviatosti manželstva. Pripomenieme, že iba pri tejto časti týkajúcej sa sviatosti manželstva je uvedených v Katechizme 36 kánonov Kódexu.

Tretia časť KKC – Život v Kristovi

V tejto časti sa nachádzajú kánony z druhej, tretej, štvrtej aj šiestej knihy Kódexu. Celkovo sa jedná o 43 kánonov.³¹ Táto časť Katechizmu priná-

³¹ KKC **2032** – kán. 747 § 2; **2037** – kán. 213; **2042** – kán. 1246, 1247, 1248, 1249, 1250, 1251; **2043** – kán. 989, 920, 222, 455; **2089** – kán. 751; **2102** – kán. 1191 § 1; **2103** – kán. 654, 692, 1196, 1197; **2148** – kán. 1369; **2154** – kán. 1199 § 1; **2156** – kán. 855;

ša úplnú úpravu svetenia nedele, sviatkov ako aj prikázania pre veriacich ich sláviť.

Takież je cirkevnoprávne umožnené konkrétnej konferencii biskupov po predchádzajúcom schválení Apoštolskej stolice niektoré z prikázaných sviatkov zrušiť alebo preložiť na nedeľu.

Katechizmus tiež, citujúc Kódex pripomína učiacu úlohu Cirkvi, citujúc prvý kánon 3. knihy Kódexu, že Cirkvi prislúcha právo vždy a všade ohlasovať morálne zásady, týkajúce sa aj sociálneho poriadku, ako aj posudzovať akékoľvek ľudské záležitosti, pokiaľ to vyžadujú základné práva ľudskej osoby alebo spása duší. Osobitne sa pozastavuje pri frekvencii sviatosti zmierenia a prístúpenia k Eucharistii.

Venujúc sa prvému prikázaniu Dekalógu si Katechizmus vypomáha kánonickou disciplínou v oblasti prísahy a sľubu, rehoľnej profesii a indultu na opustenie inštitútu, zákonne udeleného.

Predmetom spracovania Katechizmu je aj udeľovanie cirkevných trestov v prípade subjektov im podliehajúcich. Katechizmus explicitne uvádza aj normu, podľa ktorej kto vykonáva potrat, po dosiahnutí účinku upadá do exkomunikácie na základe vynesného rozsudku.

Spomíname a uvádzame iba niektoré zo 183 kánonov ktoré sú uvedené v Katechizme.

Apoštolskou konštitúciou *Sacrae disciplinae leges* z 25. januára 1983 bol zverejnený nový Kódex. Tá v svojom znení uvádza: „*Kódex kánonického práva je Cirkvi uskutku potrebný. Keďže Cirkev je ustanovená aj ako sociálny a viditeľný organizmus, potrebuje normy, aby sa jej hierarchická a organická štruktúra stala viditeľnou, aby sa riadne usporiadalo vykonávanie úloh, ktoré jej Boh zveril, predovšetkým posvätnéj moci a vysľubovania sviatostí, aby sa usporiadali vzťahy medzi veriacimi podľa spravodlivosti založenej na láske pri zabezpečení a určení práv jednotlivcov a aby sa napokon spoločné podujatia, prijaté na zdokonaľovanie kresťanského života, kánonickými zákonmi podopierali, upevňovali a napomáhali.*“³²

Aj z tohto textu je zrejmé, že prítomnosť Kódexu v Katechizme je iba potvrdením, že „**naplnením** zákona je láska“³³, a spása duší najvyšším zákonom.

2177 – kán. 1246 §§ 1,2; **2179** – kán. 515 § 1; **2180** – kán. 1247, 1248 § 1; **2181** – kán. 1245; **2183** – kán. 1248 §2; **2185** – kán. 1247; **2192** – kán. 1246 §1, 1247; **2193** – kán. 1247; **2272** – kán. 1398, 1314, 1323, 1324; **2365** – kán. 1056; **2382** – kán. 1141; **2383** – kán. 1151, 1152, 1153, 1154, 1155; **2490** – kán. 983 § 1.

³² CIC, XIX.

³³ Porov. Rim 13,10.

Nihilizmus ako východisko pre náboženskú skúsenosť

OLGA GAVENDOVÁ

Univerzita Komenského v Bratislave,

Rímskokatolícka Cyrilometodská boboslovecká fakulta

Abstract: *The beginning of nihilism was announced by F. Nietzsche more than one hundred years ago. Nevertheless we can find the nihilism in different forms and contexts even today. The paper is dedicated to the apparently paradox connection between nihilism and religion experience. Firstly it presents the nihilism of F. Nietzsche, who is considered to be a prophet proclaiming the death of God with the further consequences for human life. According to Nietzsche a man ought to undergo a radical conversion in order to overcome the stage of the camel and become a superman. Then is explained the notion of nothingness according to B. Welte, who comes out from the experience of man discovering the nothingness in his own existence. The nothingness appears to be something un-limited, spaceless, timeless and termless. But these are the attributes of God. It results that paradoxically when man refuses the God, he has left the nothingness with the attributes of God.*

Keywords: *nihilism. nothingness. religion experience.*

Pojem nihilizmus sa takmer automaticky spája s menom F. Nietzsche. Napriek tomu, že od času, kedy Nietzsche nástup nihilizmu ohlásil uplynul pomerne dlhý čas a spoločnosť prešla početnými filozofickými, politickými, ideologickými, ekonomickými i kultúrnymi premenami, dá sa považovať za pomerne rozšírený spôsob myslenia aj v súčasnosti. Objavil sa ako dôsledok krízy racionalizmu. V poslednej dobe sa javí skôr ako uvedomenie si, že ideológie a napätia, ktoré sprevádzali veľké projekty emancipácie ľudstva ako bola Heglova filozofia, marxizmus, ekonomický a politický liberalizmus sa skončili.

Článok sa venuje dvom autorom, ktorí sa problémom ničoty zaoberali. V prvej časti sa budeme venovať nihilizmu F. Nietzscheho, v druhej časti sa zastavíme pri skúmaní ničoty z pohľadu B. Welteho. Nietzsche sa pred hroziacou ničotou sústreďoval na život človeka na zemi, lebo nič iné nie je, naopak Welte v samotnej ničote našiel pozitívny prvok.

1. Nihilizmus v myslení F. Nietzscheho

F. Nietzsche vo svojich dielach ohlasuje triumf ničoho: všetko pochádza z ničoho a všetko sa do ničoty vráti. Ohlasuje triumf smrti bytia, pravdy, dobra, krásy, života, slobody, kultúry, osoby, spoločnosti, vesmíru, všetkého. Následne nič nemá zmysel, žiadna ľudská myšlienka alebo činnosť nemá zmysel. Na označenie tohto stavu používa pojem „nihilizmus“. Presnejšie povedané ním označuje „krízový stav v európskej kultúre utvárajanej a rozvíjanej pod vplyvom kresťanstva.“¹ Tento pojem signalizuje „bezmocnosť“ a „bezperspektívnosť“ európskej kresťanskej kultúry. J. B. Mondin rozlišuje dve formy nihilizmu². Na jednej strane je teoretický nihilizmus, ktorý vyzdvihuje moc ničoho do takej miery, že sa všetko ničí. V živote sa však nedá poprieť existencia celkom všetkého: máme okolo seba domy, mestá, zem, ľudí atď., preto pohybovať sa v radikálnosti teoretickej formy nihilizmu. Druhou formou je praktický nihilizmus, ktorý je umiernennejší, lebo potláča len niektoré roviny skutočnosti, ako je existencia Boha, duše, pravdy, čnosti, krásy atď., ale nepotláča existenciu celkom všetkého.

Nie je jednoduché preskúmať množstvo Nietzscheho aforizmov a nájsť v nich nejaký systém. Zastavíme sa len pri dvoch bodoch, ktoré sú pre našu problematiku kľúčové: ohlásenie smrti Boha a Nietzscheho pohľad na človeka.

1.1 Smrť Boha

Čo pre Nietzscheho znamená „Boh“? V diele *Ecce homo*³ môžeme vidieť, že ho berie ako vynájdený pojem, ktorý sa stavia proti životu:

„Pojem ‘boha’ bol vynájdený ako protikladný pojem k životu – je v ňom všetko škodlivé, otravné, ohováračské, aj celé smrteľné nepriateľstvo proti životu, všetko je to zhrnuté do strašnej jednoty! Pojem ‘záhrobia’, ‘pravého sveta’ bol vynájdený, aby znehodnotil jediný svet, ktorý existuje – aby sa našej pozemskej skutočnosti nenechal nijaký cieľ, nijaký dôvod, nijaká úloha! Pojem ‘duše’, ‘ducha’ a nakoniec dokonca ‘nesmrteľ-

¹ DUPKALA, R.: *Genealógia morálky podľa Friedricha Nietzscheho*. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Bratislava: Kaligram, 2008, s. 370

² MONDIN, J. B.: *Il valore-uomo*. Roma: Dino, 1983, s. 71.

³ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Bratislava: IRIS, 2004.

nej duše' bol vynájdený, aby sa pohrdalo telom, aby sa telo urobilo chorým - 'svätým', aby zavládla strašidelná ľahostajnosť vo všetkých veciach, ktoré si v živote zaslúžia vážnosť."⁴

Napriek tomu, že Boha považuje za kňazmi vymyslený pojem, dal si veľmi záležať, aby ho odstránil. Vo viacerých svojich dielach hovorí o „smrti Boha“. Najznámejší je 125 fragment *Radostnej vedy*. Opisuje v ňom pomätenca, ktorý na trhovisku s lampášom v ruke na pravé popoludnie hľadá Boha, ale ho nenachádza: „Kde sa podel Boh? Vykríkol. Ja vám to poviem. *My sme ho zabili* – vy a ja! My všetci sme jeho vrahmi! Ale ako sme to urobili?“⁵ Po smrti Boha človekovi nezostáva nič, len blúdiť „nekončnou ničotou“⁶ Za týmto prvým krokom nasledujú ďalšie. Na existenciu Boha nadväzoval aj istý hodnotový systém, takže smrť Boha znamená smrť základných hodnôt, na ktorých sa zakladajú dejiny Západnej Európy. Kresťanský Boh bol do istej miery oporným bodom, no teraz je mŕtvy. Spolu s Bohom zomreli všetky hodnoty západnej tradície: s Bohom zomiera aj náboženstvo, ktoré stvorilo tohto Boha. Kresťanstvo podľa Nietzscheho predstavuje únik zo skutočnosti, podobne ako platonizmus. Kresťanstvo je teda pre ľudí ako platonizmus, lebo nič povýšilo na Boha, za reálne existujúci považuje len ten druhý svet, všetky hodnoty určil len vo vzťahu s takouto interpretáciou skutočnosti. Kresťanstvo nie je len jednoduchým snom, niečím imaginárnym, ale myslí si, že má správny pohľad na skutočnosť. Ak je pre Nietzscheho Boh mŕtvy, treba zmeniť aj hodnoty. Stavia sa proti všetkým hodnotám, ktoré boli zamerané na Boha, na život po smrti. Ponúka nové, ktoré majú byť nadšeným „áno“ pre život.

Toto zameranie je vidieť na prvých stránkach diela *Tak hovoril Zarathustra*:

„Zaprisahám vás, bratia moji, zostaňte verní zemi a neverte tým, ktorí vám hovoria o nadpozemských nádejach. Sú to traviči, či o tom vedia, alebo nie. Opovrhovatelia životom sú to, odumierajúci a sami otrávení, ktorých zem je syta: nech teda zahynú! Kedysi bol zločin proti bohu najväčším zločinom, ale boh zomrel, a s ním zomrel aj títo zločinci. Páchať zločin proti zemi a vnútornosti nevyspytateľného si ceniť viac než zmysel zeme – to je teraz najhroznejšie.“⁷

Nastáva preto čas, aby sa bezvýhradne potvrdzovalo všetko, čo je pozemské. Povedať životu áno znamená prijať, že život je taký, aký je, neodvodzovať si nejakú transcenciu, nepostulovať nejaký život „po“

⁴ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 120

⁵ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 121.

⁶ *Tamtiež*.

⁷ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 9-10.

smrti a nehľadať v ňom zmysel života.⁸ S tým je však spojený ďalší krok a Nietzsche si to uvedomoval:

„Už neodvodzujeme človeka od ‘ducha’, od ‘božstva’, postavili sme ho späť medzi zvieratá. Je pre nás najsilnejším zvieratom, lebo je najpreffikanejší: jedným z dôsledkov toho je jeho intelektuálnosť [...] Keď toto priznávame, aj tak priznávame ešte veľa: človek je, pomerne, najnepodarenejšie zviera, najchorľavejšie zviera, najnebezpečnejšie sa vzdialil od svojich inštinktov - no je pravda, že popri tom všetkom je aj najzaujímavejšie zviera!“⁹

Metaforicky povedané, človek je iba lanom natiahnutým medzi opicou a nadčlovekom.¹⁰

1.2 Tri premeny

Nietzsche chcel oslobodiť človeka od náboženstva a od morálnych hodnôt. Pod náporom jeho kritiky sa všetko rúca. Prestáva platiť aj pohľad na človeka, aký platil doposiaľ, je potrebný nový človek. Tento prechod k novému človeku opisuje v troch premenách: od človeka-ťavy prechádza k premene na leva a nakoniec na dieťa.

Človek-ťava predstavuje veriaceho človeka, ktorý sa identifikuje s Bohom morálky. Symbolizuje dobrého, pokorného, poslušného a náboženského človeka. Takýto človek si vytvára predstavu Boha a je presvedčený, že on je základom skutočnosti. Boh je otcom, je najvyšším bytím, je prozreteľnosťou, je všetkým. Boh je najvyššie bytie, základ všetkej skutočnosti, on je základ dobra a zla, on je všetko. Boh je hodnota, ale súčasne aj pomstiteľ. Človek-ťava je chorý. Utešuje sa vo svojej chorobe; odôvodnenie svojej choroby a svojho morálneho pomstiteľa nachádza v Bohu. Pre človeka-ťavu je vlastná morálka otrokov,¹¹ ktorú vyzdvihujú vlastnosti, uľahčujúce bytie trpiacich: súcitiť, trpezlivosť, usilovnosť, pokora, vládňosť, ktoré sú podľa Nietzscheho jediné prostriedky, ako vydržať tlak bytia. Všetko je naložené na človeka ako na ťavu, ktorá sa ponáhľa na púšť. Práve tam môže dôjsť k premene na človeka-leva. „V najosamelejšej púšti nastáva druhá premena: levom sa tu stáva duch, chce si ukoristiť slobodu

⁸ J. Hick sa naopak domnieva, že bez existencie posmrtného života nie je možné nájsť v tomto živote nielen uspokojivé vysvetlenie pre existenciu zla, ale ani zmysel a cieľ vlastnej existencie. Porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: *Teodícea Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti*. In: *Studia Aloisiana* 3/2012. Bratislava: Teologická fakulta TU, 2012, s. 5–20.

⁹ NIETZSCHE, F.: *Antikrist. Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava: Iris, 2003, bod 14, s.21.

¹⁰ Porov. URAM, J.: *Význam tváre v kresťanskej filozofii*. In: *Nové Horizonty*, ročník IV, 3/2010, s. 142.

¹¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo, fragment 260*. In: *Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963, s. 402.

a chce byť pánom vo svojej vlastnej púšti.¹² Deje sa to vtedy, keď zomrie Boh človeka-tavy. Zomiera Boh morálky a Boh metafyziky. S jeho smrťou sa však rozkývajú všetky základy ľudskej existencie. Smrť Boha so sebou prináša veľké riziko. Hrozí nebezpečenstvo, že človek sa úplne stratí. Spolu s Bohom a náboženstvom zomrú nielen hodnoty, ale zomrie aj možnosť, aby si človek mohol vytvoriť hodnoty. Nastáva fáza nihilizmu.

Nihilizmus neznamená pád všetkých hodnôt, teda nie je negatívnou filozofiou. Nihilizmus sa chápe v relatívnom zmysle vzhľadom na kresťanstvo a na filozofiu, ktorá stojí za kresťanstvom. Nihilizmus teda znamená popierať hodnotu kresťanstva a to, čo kresťanstvo verí a tvrdí. Nihilizmus preto popiera existenciu večného života, v ktorý verí kresťanstvo. Nihilizmus má pozitívnu úlohu – keď sa poprie kresťanstvo a hodnoty, ktoré kresťanstvo uznáva, treba nájsť a založiť nové hodnoty, ktoré budú vychádzať z človeka (nakolko Boh je mŕtvy). Vďaka smrti Boha je človek slobodný, nie je pútaný minulosťou, on sám rozhoduje o živote a o zmysle svojej existencie. Smrťou Boha padajú všetky istoty, ktoré ponúkalo kresťanstvo.

„Ani morálka, ani náboženstvo nemajú v kresťanstve absolútne nič spoločné so skutočnosťou. Sú tam samé imaginárne príčiny: („boh“, „duša“, „ja“, „duch“, „slobodná vôľa“ – alebo aj „neslobodná“); samé imaginárne následky („hriech“, „vykúpenie“, „milosť“, „trest“, „odpustenie hriechov“). Styky medzi imaginárnymi bytosťami („boh“, „duchovia“, „duše“); imaginárna prírodoveda (antropocentrická; chýba akákoľvek predstava prirodzených príčin) ... Tento svet čistej fikcie sa líši vo svoj neprospech od sveta snov tým, že kým sny sú odrazom skutočnosti, náboženské fikcie ju falšujú, popierajú a znehodnocujú.“¹³

Nový človek si musí uvedomiť túto novú situáciu, v ktorej nemá nič isté, v ktorej sa o nič nemôže oprieť. On sám sa musí stať autorom svojho života, on sám musí byť tvorcom hodnôt i morálky. V tomto kontexte Nietzsche hovorí o „panskej morálke“.¹⁴

S Bohom zomiera nielen kresťanstvo, ale aj jeho duch, zomiera metafyzický pohľad na skutočnosť. G. Bucaro upozorňuje na zaujímavý moment: Nietzsche nesúhlasí s riešením, aby smrť Boha a celé kresťanstvo človek nahradil metafyzikou. Taký človek nie je pravým ateistom. Skutočným ateistom je ten, kto nielen tvrdí, že Boh je mŕtvy, ale dokáže zároveň prijať tragické dôsledky jeho smrti a neuteka sa k iným vedám, k metafyzike¹⁵:

¹² NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 20.

¹³ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, č. 15.

¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo, fragment 260*. In *Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo*, s. 401.

¹⁵ BUCARO, G.: *Filosofia della religione*. Roma: Citta Nuova Editrice, 1988, s. 108.

„neexistuje absolútna esencia vecí: ani teologická, ani metafyzická, ani vedecká; skutočnosť je zdanie. Smrť Boha je nihilizmus, teda koniec akéhokoľvek druhu istoty a tvrdenia, že stávanie sa je zdanlivé.“¹⁶

Nietzsche ponúka aj tretiu premenu človek-dieťa: „čo také dokáže dieťa, čo nedokáže ani lev? Prečo sa má lúpežný lev ešte dieťaťom stať?“ pýta sa Nietzsche.¹⁷ „Nevinnosťou je dieťa a zabudnutím, je novým počatím“, odpovedá si. Dieťa sa hrá, vytvára si vlastný jazyk, vlastným jazykom tvorí veci, hovorí cez metafory, hrá sa hru interpretácie. Človek má ako dieťa vytvárať nový jazyk, ktorý dá skutočnosti vlastný, autonómny zmysel a význam. V dieťati podľa Bucara Nietzsche vidí model nového posvätna¹⁸ a v rámci premeny dieťaťa Nietzsche vytvára jeho tri podoby: vôľu k moci, večný návrat a nadčloveka.

Prvou podobou nového posvätna je vôľa k moci. Podľa Nietzscheho je svet určený potrebou vôle k moci. Človek je stvoriteľ, on tvorí hodnoty, on je mierou všetkého.

„Vznešený druh človeka pociťuje *seba* ako niečo, čo určuje hodnotu, nepotrebuje, aby ho schvaľovali, posudzuje podľa zásady ‘čo je škodlivé mne, je škodlivé samo osebe’, je si vedomý, že až on udeľuje veciam dôstojnosť, je prvkom *hodnototvorným*. Ctí si všetko, čo v sebe poznáva: takáto morálka je sebaoslavou.“¹⁹

Premena dieťaťa teda vyjadruje, že človek, rovnako ako dieťa, si musí stvoriť svet; existuje len ten svet, ktorý si človek dokáže stvoriť. Preto smrť Boha umožňuje, aby človek bol stvoriteľom seba samého, sveta i hodnôt. Keďže človek je stvoriteľom, je aj mierou všetkého.

Druhou podobou premeny dieťaťa je večný návrat. Svet nemá presne stanovený čas, ako tvrdí kresťanstvo, pre ktoré je posledným cieľom sveta Boh. „Tento život, ako ho teraz žiješ a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetnekrát a nebude v ňom nič nového, ale musí sa ti navracat každá bolesť a každá rozkoš. (...) Večné presýpacie hodiny bytia sa stále znovu obracajú – a ty s nimi, zrnko piesku!“²⁰ Svet sa teda večne navracia. Človek sa nemá k nemu stavať pasívne, ale má ho chcieť. On je jeho stvoriteľom. Jediným momentom dejín je len prítomnosť, neexistuje budúcnosť, lebo dejiny nemajú koniec; neexistuje minulosť, lebo s ňou niet nijakého spojenia. Existuje len prítomnosť, v ktorej človek so svojou vôľou k moci musí tvoriť skutočnosť a dávať tejto skutočnosti zmysel.

¹⁶ BUCARO, G.: *Filosofia della religione*, s. 109.

¹⁷ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 21.

¹⁸ BUCARO, G.: *Filosofia della religione*, s. 109.

¹⁹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo, fragment 260*. In: *Pozitivizmus, Voluntarizmus, Novokantovstvo*, s. 401.

²⁰ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda, fragm. 341*.

Tretia podoba premeny dieťaťa je nadčlovek. Človek, ktorý tvorí nový zmysel, ktorý dáva nový zmysel skutočnosti, je nový človek, je nadčlovek. Chápe ho ako nový typ ľudstva. Je to človek verný zemi. „Nadčlovek je zmyslom zeme.“²¹

Vôľa k moci, večný návrat a nadčlovek sú okamihy jediného procesu, sú to podoby nového posvätna. Nietzsche teda nezostal len pri konštatovaní, že posvätno sa dostalo do krízy, ale on túžil vytvoriť nové posvätno, ktoré bude charakterizovať láska k zemi a vôľa človeka ovládať ju. Všetko chcel sústrediť len na tento svet, na tento život.

2. Ničota v skúmaní B. Welteho

Bernhard Welte (1906-1983) mal možnosť vidieť, akým smerom sa uberal nihilizmus, ktorého „prorokom“ a ohlasovateľom bol Nietzsche. Videl, že predstavuje pre ľudstvo veľké hrozby. Nietzsche vo svojej filozofii zrušil duchovný rozmer človeka, ktorým je bytostne otvorený pre niečo vyššie od seba, je otvorený pre Transcendentné bytie. Keďže túžba presahovať sa, transcendovať sa vyššie je pre človeka bytostná, jej zrušenie viedlo k tragickým dôsledkom. Odmietnutie, resp. smrť Boha a človek v úlohe nadčloveka spolu s vôľou k moci sa prejavili v túžbe tvoriť nadľudské, gigantické veci a v strašných formách totalitarizmu 20. storočia. Nielen to. Smrť Boha so sebou nesie dôsledok, ktorý je pre človeka rozhodujúci: dnešný človek nemá náboženskú skúsenosť, nemá skúsenosť Boha. Welte v tomto zmysle videl pozitívne aj výpadok náboženskej skúsenosti. Všimol si, že aj to, že človek nemá skúsenosť, je tiež skúsenosť, preto „zakúšať nič je niečo úplne iné, než nemať vôbec žiadnu skúsenosť. Kto zakúša nič, skutočne má skúsenosť, stretáva sa s niečím, čo sa ho týka, čo ním otriasa a čo ho premieňa.“²² K otázke nihilizmu sa tak postavil z inej strany. Skúmanie ho priviedlo ku konštatovaniu, že ničota sa nachádza v samotnej existencii človeka. Druhý zvrat prinieslo skúmanie samotnej ničoty, na základe ktorého Welte prišiel k záveru, že ničota sa javí s rovnakými atribútmi, aké sa pripisujú Bohu. Zastavíme sa pri týchto dvoch prvkoch jeho myslenia.

Welte vychádza z bežnej skúsenosti každého človeka: všetci máme skúsenosť, že sme tu raz neboli a že raz tu nebudeme. Predkladá sa v dvoch časových formách: ako minulá ne-existencia, keď človek má skúsenosť, že pred tým tu nebol a ako budúca ne-existencia, keď človek má skúsenosť, že raz tu nebude. Táto forma ne-existencie sa týka každého človeka, ktorý existuje, ale aj všetkého, čo je s človekom spojené – ľudstva ako celku, inštitúcií, kultúr a podobne: „neexistencia, niekdajšia ako aj

²¹ Porov.: NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 9.

²² WELTE, B.: *Světlo z nicoty*, Praha: Zvon, 1994, s. 42.

budúca, sa prvotne vzťahuje na ľudskú existenciu vcelku a po tejto stránke zahŕňa tiež všetko, čím pre človeka je alebo môže byť svet.²³

Pre ne-existenciu Welte používa termín „ničota“. Ak hovoríme o skúsenosti, vždy máme skúsenosť niečoho. Zdá sa to paradoxné, ale človek dokáže mať aj skúsenosť ničoty. Ničota sa stáva niečím daným a naberá charakter pozitívnosti. Napriek tomu normálna reakcia človeka je, že od ničoty uniká, či už vedome alebo podvedome. Obáva sa jej. Nechce na ňu myslieť, nedokáže si ani predstaviť, že raz tu nebude, že nebude existovať. Púšťa sa preto do horúčkovitej činnosti, hluku, do skutočnej alebo údajnej dôležitosti, robí si plány do – pokiaľ možno – lepšej budúcnosti, alebo len jednoducho do každodennej pozitívnosti, len aby ničote unikol, aby na ňu nemusel myslieť. Tým si však umelo stavia pred seba prekážky, len aby nemusel vidieť priepasť, ako hovorí Pascal: „Vrháme sa bezstarostne do priepasti, keď sme niečo položili pred seba, aby sme ju nevideli.“²⁴

Pozitívny charakter ničoty umožňuje o nej hovoriť a opísať ju. Podľa Welteho sa ničota javí ako dvojznačná. Môžeme ju chápať „buď ako skúsenosť čistej ničujúcej ničoty, alebo ako skúsenosť absolútnej skrytosti.“²⁵ Keď sa totiž človek dostane do tmavej miestnosti, povie „nič nevidím“. Nedá sa jednoznačne povedať, či človek „nič nevidí“ preto, lebo miestnosť je prázdna a nemôže vidieť nič, lebo tam nie je nič, čo by existovalo, alebo „nič nevidí“ preto, lebo nemá podmienky, aby „niečo“, čo existuje, mohol vidieť.²⁶ Z našej skúsenosti nedokážeme zistiť, ako je to v skutočnosti: „dvojznačnosť tejto skúsenosti nedokážeme rozptýliť. Jednu i druhú možnosť však musíme nechať otvorenú. Lebo zakúšané nič práve nič nehovorí, nedáva nič vedieť. Je to proste mlčanie.“²⁷

Ničotu nemôže opísať ako „niečo“, teda konkrétne, ako nejakú veci, aké má vlastnosti, lebo to nie je objekt. A predsa sa dá opísať. Ničota sa človekovi javí ako niečo, čo nemá koniec, čo sa do nej prepadne a už sa nikdy nevráti.²⁸ V ničote sa

„nedá nájsť nijaká hranica, priestorová alebo časová, ani nejakej inej povahy. Nenachádzame nijaké dno, nijaký koniec. Je to priepastná hĺbka, do ktorej človek môže a nakoniec musí padnúť a nikdy sa nedostane na koniec. Nikde nekončí. Odmietajú každú hranicu, každé obmedzenie

²³ WELTE, B.: *Rozvrh cesty k Bohu*. In: *Teologie 20. století*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 73.

²⁴ PASCAL, B.: *Myšlienky*. Bratislava: Chronos 1995, č.183.

²⁵ WELTE, B.: *Rozvrh cesty k Bohu*, s. 75.

²⁶ Nemčina je v tomto zmysle presnejšia, lebo používa výraz „vidím nič“, nakoľko gramatika nepozná dvojité zápor.

²⁷ WELTE, B.: *Světlo z nicoty*, s. 45.

²⁸ Porov. WELTE, B.: *Rozvrh cesty k Bohu*, s. 77.

a každé určenie. Jej negativita sa tak v každom ohľadu preukazuje ako bez konca a teda ne-konečná.²⁹

Okrem toho máme skúsenosť, že hrozbe ničoty nič neunikne, že sa do nej všetko prepadá, a to bez ohľadu na postavenie, plány, význam či na čokoľvek iné. „Nadchádzajúca ničota je preto bezpodmienečná, že jej nie je možné nič vytrhnúť a nemá zmysel s ňou vyjednávať. Prichádza, berie a drží, či sa niekto pýta alebo nepýta, zamýšľa alebo nezamýšľa.“³⁰ Práve preto je bez-podmienečná. Dostávame sa k prvému zvratu v skúsenosti ničoho: ne-konečnosť, bez-priestorovosť, bez-časovoosť, bez-podmienečnosť sú atribúty, ktoré náboženstvo pripisuje Bohu: „kde zmizol Boh, objavuje sa nič. A to na prekvapenie znova v dimenziách Boha.“³¹

Druhý postreh, ktorý prináša Welteho myslenie spočíva v tom, že o ničote nedokážeme hovoriť inak, ako v spojení s existenciou. Zdalo by sa, že ničota je niečo mimo, alebo vedľa existencie; veď je pred existenciou a po nej. Vychádzajúc zo skúsenosti, že ničota je iná ako existencia, napriek tomu ju človek zakúša práve v existencii. „Existencia sama sa pri tom vyjavuje ako *miesto* skúsenosti alebo danosti ničoty.“³² Ničota je práve v existencii ako jej inakosť (...) pozoruhodne ňou preniká a prezvuuje ju. Existenciu a ničotu si teda nesmieme predstavovať ako dve nesúvisiace oblasti, skôr sa totiž navzájom prelínajú.“³³

Ničota teda zasahuje do samotnej existencie a pôsobí na ňu. Môžeme to opäť vidieť v každodennej skúsenosti: keď človek niečo chce konať alebo koná, vždy sa pýta na zmysel svojej činnosti, na zmysel svojho života a bytia. Ak činnosť nemá zmysel, nerobí ju. Vidieť to aj v pocite frustrovanosti, keď je človek donútený robiť to, v čom nevidí nijaký zmysel.

Otázka a požiadavka zmyslu patrí k základným v našom živote. Nikde nenájde istotu, že nič nemá zmysel. Ak si aj odpovieme, že všetko je nezmyselné, ba absurdné, predsa neprestávame hľadať zmysel³⁴. Ak sa vrátíme k príkladu s tmavou miestnosťou, v ktorej človek „nič nevidí“, na základe tejto silnej tendencie v človekovi sa môžeme prikloniť k postoju, že v miestnosti niečo je, len to nemôžeme vidieť. Ak by v nej nič reál-

²⁹ WELTE, B.: *Světlo z nicoty*, s. 43.

³⁰ WELTE, B.: *Rozvrh cesty k Bohu*, s. 78.

³¹ WELTE, B.: *Světlo z nicoty*, s. 44.

³² Welteho pohľad akoby bol opačným pólom pohľadu J.B. Lotza, podľa ktorého človek dosahuje Boha cez transcendentálnu skúsenosť vlastnej existencie, ako jej posledný základ – plnosť jestvovania. Porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: *Náboženská skúsenost vo filozofickom pohľade Johanna Baptista Lotza SJ*. In: *Studia Aloisiana* 2/2011. Bratislava : Teologická fakulta TU, 2011, s. 19 – 31.

³³ WELTE, B.: *Rozvrh cesty k Bohu*, s. 79.

³⁴ Porov. NEMEC, R.: *O nádeji z filozofického hradiska*. In: *Viera a život*. roč. XVIII. č. 4 (2008). s. 56n.

ne nebolo, človek by tak urputne nehladal zmysel všetkého. V živote sú však situácie, že hoci nenájdeme zmysel všetkého, nájdeme aspoň zmysel niečoho. Patrí sem medziľudská komunikácia, prejavy a skúsenosti osobnej lásky a vernosti, obetavej pomoci atď. Welte je presvedčený, že „to, čo sa týmto spôsobom skúsenosti dosvedčuje ako zmysluplné, si svoj zmysel nepominuteľne zachová aj tvárou v tvár onomu nič.“³⁵

Práve až bytostná potreba človeka poznať zmysel svojho bytia a svojho konania vedie k tomu, že človek potrebuje aj náboženskú skúsenosť. Podľa Welteho práve skúsenosť s ničotou (v dimenziách ne-konečnosti a ne-podmienitosti) sa môže stať východiskom pre novú náboženskú skúsenosť, pre skúsenosť s Bohom.

Welte podčiarkuje práve to „môže“ sa stať východiskom pre náboženskú skúsenosť. Nedá sa hovoriť o nutnosti, ktorá by sa dala účelovo vyvolať racionálnym postupom. Človek sa na ňu môže slobodne pripraviť, aby ju mohol prijať. Keďže je slobodný, môže ju aj odmietnuť, keď príde. „Pre tie najdôležitejšie a najrozhodujúcejšie skúsenosti je predpokladom istá zvláštna pripravenosť a otvorenosť slobody. Bez tejto ochoty k slobode sa nedá urobiť. (...) Je tu potrebná veľká a nebojácna pripravenosť myslenia.“³⁶

V podobnom duchu sa nesie aj konštatovanie M. Heideggera, ktorý sa nihilizmom a Nietzschem zaoberal. Videl smerovanie sveta, myslenia a postojov a to ho viedlo k záveru, že už nás môže zachrániť len nejaký boh,³⁷ ako uviedol v rozhovore pre nemecký časopis *Der Spiegel*. Tento rozhovor bol podľa Heideggerovej vôle publikovaný až po jeho smrti. Aj on podčiarkol, že sa nedá povedať, či nejaký boh naozaj príde a zachráni nás, ale človek sa na to môže pripraviť: „v našich silách je ponajviac pripravovať pohotovosť k očakávaniu.“³⁸

Záver

Aby človek mohol naplno žiť, Nietzsche „zabil Boha“. Svojim filozofickým myslením chcel zrušiť metafyziku i kresťanstvo. Chcel, aby zostal len tento svet a v ňom nadčlovek ako jeho boh. Je zaujímavé, že ani Nietzschemu sa celkom nepodarilo posvätno zrušiť, lebo jeho základné charakteristiky preniesol na človeka: vôľa k moci je namiesto všemohúcnosti, večný návrat namiesto večnosti a nadčlovek ako jediný zmysel všetkého.

³⁵ WELTE, B.: *Svetlo z nicoty*, s. 50.

³⁶ WELTE, B.: *Svetlo z nicoty*, s. 55.

³⁷ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. Praha: Oikymenh, 2012, s. 33.

³⁸ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“, s. 34.

Welte nepodceňoval otázku ničoty v živote človeka. Východiskom jeho postoja je samotná ľudská existencia, ktorá v sebe zahŕňa aj ničotu a potom aj samotná ničota. Pri skúmaní ničoty prišiel k záveru, že paradoxne sa prejavuje s atribútmi, ktoré náboženstvo pripisuje Bohu: nekonečnosť, nečasovosť, nepriestorovosť, bezpodmienečnosť. Ak teda človek odmieta Boha, zostáva mu ničota, ktorá však v sebe nesie charakteristiky Boha. Preto ak človek chce uniknúť pred Bohom do ničoty, javí sa tu možnosť, že ešte aj cez ňu Boh človekovi vychádza v ústrety. Welte sa teda prikláňa k postoju, že človek v tmavej miestnosti „nič nevidí“, lebo je tam tma, ale len čo do nej prenikne svetlo, začne vidieť, čo v nej je. Tým svetlom môže byť napríklad aj samotná skúsenosť ničoty.

Bibliografia

- BUCARO, G.: *Filosofia della religione*. Roma: Citta Nuova Editrice, 1988.
- DUPKALA, R.: Genealógia morálky podľa Friedricha Nietzscheho. in *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Bratislava: Kaligram, 2008, s. 364-373.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. Praha: Oikymen, 2012.
- MONDIN, J. B.: *Il valore-uomo*. Roma: Dino, 1983.
- NEMEC, R.: O nádeji z filozofického hradiska. In: *Viera a život*. roč. XVIII. č. 4 (2008). s. 56-60.
- NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Bratislava: IRIS, 2003.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Bratislava: IRIS, 2004.
- NIETZSCHE, F.: Mimo dobro a zlo. In: *Pozitivismus, Voluntarismus, Novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc: Votobia, 1996.
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995.
- PASCAL, B.: *Myšlienky*. Bratislava: Chronos, 1995.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Náboženská skúsenosť vo filozofickom pohľade Johanna Baptista Lotza SJ. In: *Studia Aloisiana* 2/2011. Bratislava: Teologická fakulta TU, 2011, s. 19-31.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Teodícea Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana* 3/2012. Bratislava: Teologická fakulta TU, 2012, s. 5– 20.
- URAM, J.: Význam tváre v kresťanskej filozofii. In: *Nové Horizonty*, ročník IV, 3/2010, s. 142.
- WELTE, B.: Rozvrh cesty k Bohu. In: *Teologie 20. století*. Praha: Vyšehrad, 1995.
- WELTE, B.: *Světlo z nicoty*, Praha: Zvon, 1994.

Vianočný biblický príbeh v literárnych realizáciách

MARTINA PETRÍKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove,

Filozofická fakulta,

Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

Abstract: *In this paper we reflect the literary realizations of the biblical Christmas story - about the use of Christian symbols and themes in poems of Milan Rúfus and in the educational and artistic prose of Jostein Gaarder, which shall be applied "game and knowledge". The literal meaning of selected literary texts, following the symbolical potential of literary motives of growing philosophical and ethical correlated message. Through the analytical and the interpretative processes of poetry and prose we emphasize that one of the largest gain from decoding the meaning of literary motives and Christian symbology is more adequate readership responding - understanding of Advent and Christmas time as a time of stillness and time to prepare for the birth of Jesus, the rebirth of the faith, hope and love in our hearts, thus also the new way of being in the world.*

Keywords: *Poem. Fairytale. Motive of God's child birth. Motive of snow. Motive of compliments. Christian symbolism. Spiritual and aesthetic value. Tradition.*

Narodenie Ježiša Krista

Ježiš Kristus sa narodil takto: Jeho matka Mária bola zasníbená s Jozefom a prv, ako sa zišli, ukázalo sa, že bola v požehnanom stave z Ducha Svätého. Jozef, jej manžel, bol spravodlivý človek a nechcel ju vystaviť potupe, ale chcel ju tajne prepustiť. Ako o tom uvažoval, zjavil sa mu vo sne Pánov anjel a povedal: „Jozef, syn Dávidov, neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je zo Svätého Ducha. Porodí syna a dáš mu meno Ježiš: lebo on vyslobodí svoj ľud z briečov.“ To všetko sa stalo, aby sa splnilo, čo Pán povedal ústami proroka: „Hľa, panna počne a porodí syna a dajú mu meno Emanuel,“ čo v preklade znamená: Bob

*s nami. Keď sa Jozef prebudil, urobil, ako mu prikázal Pánov anjel, a prijal k sebe svoju manželku. Nepoznal ju, kým neporodila syna. A dal mu meno Ježiš. (Mt 1, 18 – 25)*¹.

Literárne interpretácie vybraných kresťanských motívov či kresťanských symbolov, ktoré sú zviazané s biblickým príbehom o narodení Ježiša Krista v Betleheme, majú nielen prozaickú povahu, ale nadobúdajú aj podobu básnického textu. Medzi výnimočné tvorivé osobnosti, ktorým sa spirituálnu duchovnú hodnotu podarilo pretaviť do esteticky účinnej podoby, patrí predovšetkým slovenský básnik Milan Rúfus – *poeta sacer*. Jeho básnické zbierky obsahujú texty, ktoré reagujú na biblickú betlehemskú tradíciu a s ňou zviazané motívy narodenia, detstva, snehu či spomienky na sneh, *nebu nieh*.

Rúfusa pozvala do *Pamätníčka* (1995) svojimi obrázkami dcérka Zuzanka, básnická zbierka s názvom *Po čom to chodíme* (2001) bola inšpirovaná Kompánkovými obrazmi. Poslednú z Rúfusovho testamentárneho triptychu *Ako stopy v snehu* (2008) ilustráciami sprevádzal Ivan Pavle, a tak sa spojili umenia obrazu a slova, aby vypovedali o zemi, ktorá je v Rúfusovom chápaní Božou zemou, ak vykročíme na cestu za Ním, za Ježišom – spoluvytvárajúc dobrom a krásnom Božie dielo, pýtajúc sa a odpovedajúc vedno s Milanom Rúfusom – „Čím bol môj život?/ Trvalým/ úžasom z Božej dielne.“² (Post scriptum).

Iným príkladom literárnej interpretácie biblického príbehu je Gaarderovo *Vianočné mystérium* (slovenské vydanie, 2012). Jostein Gaarder sa narodil v roku 1952 v Nórsku a všeobecne známym sa stal v roku 1991 po vydaní románu o dejinách filozofie *Sofiin svet*. Predchádzal ho a napokon aj nasledoval celý rad diel, predovšetkým pre deti a mládež – *Deti zo Sukhajari*, *Žabí zámok*, *V jednom zrkadle*, *v jednej zábade*, *Dievča s pomarančmi*, *Vita brevis*, *Mystérium pasiansu*, *To je otázka*, *Hrad v Pyrenejách*, *Principálova dcéra* atď. A do tohto radu nevšedných literárnych diel patrí aj Gaarderovo *Vianočné mystérium* (1992). Umelecký text, v ktorom sa uplatní „hra aj poznanie“, nadobúda duchovné rozmery v nadväznosti na symbolický potenciál literárnych motívov a jeho doslovný význam sa rozrastá o filozoficko-eticky korelované vianočné poslanstvo.

Vianočný biblický príbeh v básnickej realizácii

Rúfusova báseň *Absolútny sneh* patrí do básnickej zbierky *Po čom to chodíme*, vydanéj v roku 2001. Podnetom pre jej napísanie sa stali obra-

¹ NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMÍ A MARGINÁLAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE, 2008.

² Milan Rúfus: *Ako stopy v snehu*. Ilustroval Ivan Pavle. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2008, s. 61. ISBN 978-80-220-1477-9.

zy slovenského sochára a maliara Vladimíra Kompánka. Rúfusove básne z tejto knihy patria k básnikovmu dialógu s výtvarným umením, sú komunikáciou s tvorbou Vladimíra Kompánka, a teda aj jedným zo spôsobov vnímania a chápania života v reakcii na „*dvojspev slova a farby*“ (Rúfus) – ľudových balád, kolied, modlitieb či piesní a ich výtvarného stvárnenia. Dialóg slova a farby vzišiel z výtvarníkovho sveta, aby znel a doznel v básnikovom svete pytaní sa a hľadania odpovedí na otázku *po čom to chodíme?* Krajina detstva, ktorá sa zrkadlí v krajine citovej pamäti, krajina vystielaná *sporným slovom* zdedeného prototextu a v *spore s básnickým bytím i v rozhovore s ním* (Rúfus), ale aj krajina obrazov a jej tiché prehovory – to sú podnety a východiská, z ktorých sú napájané istoty Rúfusovej básnickej tvorby.

„*Vždy hlboký,/ tu všetko hlboké je./ Ako že živé sa/ len v hĺbke narodí./ Sneh spomienky./ On nechladí, on breje./ Zatúžiš do tobo/ jak rybka do vody./ Prikrýva všetko./ Striech zošikmené stráne./ Zbmotnený Boží dych/ a biela neba nieh./ Klakneš si do nebo/ a tušíš, čo sa stane./ Rozbrnieš ho/ a nájdeš dieta./ Sneh...*“³ (Absolútny sneh).

Problém Rúfusovej básne možno odvodiť od motívu i symboliky snehu. Od jeho beloby ako znaku čistoty, no predovšetkým hĺbky zapamätanej z detstva, zdedenej po predkoch a rozpoznannej v spomienke na sneh, v snehu spomienky. Ľudské spomienky a prírodné krásno sú primeriavané, aby v metafore – *sneh spomienky* – evokovali zapamätané ľudské teplo, nehu rodiny zacielených na ľudské mláďa. Prežité či v detskom čase zakúšané dobrá podnecujú túžbu lyrického subjektu vrátiť sa späť – *jak rybka do vody*. Prírodná krása snehu, ktorá zasahuje celú krajinu, no v znásobenej intenzite predovšetkým domovskú krajinu detstva, synekdochicky zastúpenú *stráňami striech*, je *zbmotnením Božieho dychu*. Možno ho teda v básnikovom chápaní považovať za Božie dielo – *bielu nehu nieh*. Vznesené Božie dielo sa tak stáva objektom, pred ktorým hodno poklasknúť. Sneh, no predovšetkým jeho hĺbka evokuje v subjekte tušenie o „prítomnosti“ zapamätaného dieťaťa – v sebe i v druhom – vďaka narodenému Dieťaťu.

V básnickej interpretácii Milana Rúfusa kráčajú absolútnym snehom aj Kompánkovi betlehemci, vezú sa ním aj zasnežené sane a s nimi všetky veci až za sneh...

„*Králi nie. Kdeže by!./ A ešte k tomu traja./ No hviezdy na nebi,/ ovčiar-ske deti raja,/ jasličky na seno – / to je tu rovno od nás./ Od tých, čo údel svoj/ pítajú jakživ od dna,/ nikdy nie odhora./ A rezbár cítil presne,/ že každá pokora/ si spieva svoje piesne/ potichu, potichu.../ Nuž rezal s takou*

³ Vladimír Kompánek – Milan Rúfus: *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001, s. 40. ISBN 80-85327-85-6.

*vierou,/ že Bob už v tele človečom/ vedel to svoje o niečom:/ ak sa má v ľudoch narodiť – / tak len u autsajderov.// Koruny z kartónu/ na takmer detských blavách,/ mutujú koledu/ ku svojmu obrazu.// A ty sa čuduješ,/ aká je odrazu/ prostučká/ Božia sláva.*⁴ (Kompánkovi betlehemci).

Motív vianočnej koledy, spievanej malými koledníkmi – *ovčiariskými deťmi raja*, sa zväzuje so symbolikou Vianoc a s ich oslavou obyčajnými či, presnejšie, prostými ľuďmi – *A ty sa čuduješ,/ aká je odrazu/ prostučká/ Božia sláva*. Oproti kráľom, ba trojici kráľov z Východu, ktorí prichádzajú za Božím dieťaťom so vzácnymi darmi, aby sa mu poklonili, sa stavia motív hviezd, daru jasličiek a koledníkov – pastierov, chlapcov, či tých najmenších detí, ba dokonca *autsajderov*. Básnické evokovanie situácie Božieho narodenia predchádza i podnecuje rezbárova viera – *že Bob už v tele človečom/ vedel to svoje o niečom:/ ak sa má v ľudoch narodiť – / tak len u autsajderov*. Tá sa básnickým spôsobom rozrastá o obrazy detskej oslavy narodenia Ježiša, detského videnia a chápania výnimočnej situácie – *ku svojmu obrazu*.

Ešte ďalej, až za sneh, metaforu večnosti, básnickým spôsobom nazerá či „dovidí“ Rúfus v texte *Zasnežené sane*.

*„Koníček ide po snehovej pláni./ Khusá a khusá./ Z Blízka do Dialky./ A do šepotu praskajúcich saní/ znie tenká hudba jeho brkálky.// Ďaleko khusá./ Kde už len mŕtvi žijú./ Kde iba Bob ho menom osloví,/ opráší jeho zasneženú šiju,/ navždy mu zloží z nôh/ vzdajšie podkovy.// Ta idí veci – / zo snehu kamsi za sneh.// Nežialte za nimi,/ bývali predsa krásne./ A bývalo ich, koníček môj,/ dosť.// Poďakuj, človeče./ Poďakuj, veď si host.//*⁵ (*Zasnežené sane*).

Častokrát ťažšie zakúšaná a prijímaná situácia odchodu z ľudského sveta je sprístupnená opätovne prostredníctvom obrazov putovania a snehu – *Ta idí veci – / zo snehu kamsi za sneh*. Priestor snehovej pláne avizuje nesmiernu šírku, ktorú prekonáva koník či ktokoľvek, kto vstúpi na cestu a kto ju prekonáva aj pod bremenom – *Khúsá a khúsá./ Z Blízka do Dialky*. Priestor pláne sa rozširuje do transcendentna, ktoré je spojené s kategóriou (hlasu) Boha a je symbolickým kontrapunktom pozemského bytia a krásnych, no pominuteľných vecí. Avšak predovšetkým ho básnik stavia do pozície, ktorej dosiahnutie predpokladá vedomie „hostovania“ v pozemskom svete, pocit vďaky za prežitie, pocit pokory pred smrťou i pred životom.

Iným príkladom, tentoraz z Rúfusovej zbierky *Pamätníček*, je báseň *Tvoje a moje Vianoce*, ktorá vznikla ako básnikova reakcia na dcérkine výtvarné podnety v podobe detského obrázku Vianoc.

⁴ Vladimír Kompánek – Milan Rúfus: *c. d.*, s. 42.

⁵ Vladimír Kompánek – Milan Rúfus: *c. d.*, s. 61.

„*Vianoce detí./ A veľké deti Vianoc./ Každému inak pravdivé./ Každému iné.// Ja sa už chystám na noc./ Ty v nekonečnom údive/ Ježiška počívaš/ a sýtiš sa tou uravou./ Ja to už neviem./ Nemám síl.// Už bo len myslím/ zasneženou blavou./ A prosím, aby odpustil.*“⁶ (Tvoje a moje Vianoce).

Tentoraz sa do opozície postaví dospelá, totiž „básnikova“, a dcérkina detská predstava vianočných sviatkov. Konfrontujú sa Vianoce *veľkých* večných detí, ktoré sviatkom prikladajú hodnotu vyjadrenú údivom či úžasom nad tajomným, a Vianoce nazerané optikou starnúceho a slabnúceho muža, otca obracajúceho sa tvárou k večnosti. Premeriavajú sa teda aj spôsoby ich nazerania – na jednej strane cez prizmu citu, na druhej strane zas cez prizmu mysle či rozumu. Zrážka dvoch perspektív vyústi do detenzívneho „riešenia“ situácie ich rozpoznaní a to vyústi do prosby lyrického subjektu orientovanej na Boha, do prosby o odpustenie. Aj v tomto prípade synekdocha *zasnežená blava* je metaforickým vyjadrením starnutia a vedomia oddelenosti od detstva, od tých najmenších, či „biblicky“ maličkých.

Detstvo sa podľa Milana Rúfusa podobá aj básni. Rúfusovo vnímanie Božieho dieťaťa, reflexia jeho narodenia a bytia, ktoré sa nepretržite obracia k Večnosti, má pevné zázemie v „zdedenom“ prežívanom poznaní a v žitej viere. Vychádza z putovania po nerovnej ceste – zo spomienok na múdre rodičovské naučanie a ešte múdrejšie pochopenie detského vzťahu k Bohu – (preto)že *nielen Boh je svätý./ nielen On./ sväté sú aj deti.// A že ich prudká túžba žiť/ nemôže Boha uraziť.*⁷ (Kľukatá cesta k Pánbožkovi). Pramení v tej najosobnejšej skúsenosti s prejavmi Božieho dychu a vôle, *v snehu spomienky*, či *v bielej nebe nieh...* Prerastá rozpočítanú osobnú skúsenosť o hlboký diel z údely i Údely jeho ľudského dieťaťa i Dieťaťa Boha. Pamäť sa totiž zviaže s vedomím nelahkej cesty, ba i s Tajomstvom Údely, a práve preto básnik zakúša a zdieľa úžas i radosť nad životom, nad plnosťou bytia a neustáva v hľadaní odpovede – prítomno zviazaný s dcérkou – „*Moje dni naplňa/ od zeme po oblohu.// To nie je blávka, dcérenka,/ to je lávka,/ po ktorej prechádzam nad prázdnom sveta/ k Bohu.*“⁸ (Živý triptych). Tieto väzby medzi Ty a ja, dcérka a básnik, napokon Rúfus potvrdil už v *Pamätníčku* a v interpretovanej básni *Tvoje a moje Vianoce*.

Aj v básni *Dieťa s menom Ježiš* z jednej z testamentárnych zbierok *Ako stopy v snehu* sa odkryva vzťah medzi Otcom a Dieťaťom.

⁶ Milan Rúfus: *Pamätníček*. 4. vydanie. Ilustrovala Zuzana Rúfusová. Bratislava: Mladé letá, 2001, 36 s. ISBN 80-06-01125-7.

⁷ Podľa Milan Rúfus: Milan Rúfus: *Ako stopy v snehu*. Ilustroval Ivan Pavle. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2008, s. 12. ISBN 978-80-220-1477-9.

⁸ Milan Rúfus: *c. d.*, s. 40.

„Prehovor, Bože nemý,/ čím bol na Tvojej zemi/ Tvoj syn, keď vyšiel/
z lona ľudskej matky?// Človečím dietatom?// O ľudských deťoch pla-
tí:/ predčasné poznanie je krivdou na dietati./ Ich detstvo býva jazdou
na koníčku/ Nepoznaného, čirou radosťou.// Zo zázraku bytia.// No medzi
nimi a medzi Ním bol predel./ Tvoj Syn už všetko na počiatku vedel.// Že
neúprosne ku Nemu sa blíži/ čas, keď Mu cestu skríži kríž.// A že raz aj On
sám/ ustrnie na tom kríži.// Tajomstvo Údelu./ Kto z nás ho vysloví?/ Cesta
k nemu je tichom prefatá.// Ale kto uveril,/ ten možno počuje/ v dospelom
Synovi/ biť srdce dietata.“⁹ (Dieta s menom Ježiš).

Navodzujú sa súvislosti s pozemským vnímaním a prežívaním tohto
vzťahu, a tak sa prehlbuje komunikácia človeka s transcendentnom. Bás-
nický subjekt vystupuje z viery v narodeného Božieho syna, ktorý sa z lás-
ky rodí do ľudského sveta a prináša mu nádej, teda rozpoznáva a upev-
ňuje väzby medzi pozemským a duchovným, medzi Božím a ľudským
synovstvom. Avšak zároveň básnickým spôsobom v podobe tenzívneho
momentu izoluje *predel* medzi Božím a ľudským dietatom i ich Údelom či
údelom. Oproti hernému spôsobu spoznávania sveta ľudským dietatom je
Boží syn konfrontovaný s cestou či Údelom kríža. Detenzívne odreagú-
vanie problému oddelenosti dvoch údelov i svetov sa realizuje v podobe
básnického prehovoru, totiž s vedomím o možnostiach viery, evokujúcej
zmysel nesmiernej obety – *Ale kto uveril,/ ten možno počuje/ v dospelom
Synovi/ biť srdce dietata*.

Vzťahové podobnosti či paralely medzi biblickou a ľudskou rodinou
prezentuje básnik aj v texte Živý triptych z básnickej zbierky *Ako stopy
v snehu*.

„Raz pre úžas, raz pre útechu,/ je tvoja,/ navždy mimo briecku,/ nave-
ky detská,/ blávka./ Moje dni naplňa/ od zeme po oblohu.// To nie je bláv-
ka, dcérenka,/ to je lávka,/ po ktorej prechádzam nad prázdnom sveta/
k Bobu.// Ibaže priveľmi sme jedno, ty a ja./ Zviazaní údelom/ si predsa
neklamí.// Nemohol by som ísť/ hoci priam do raja/ a tvoju blávku tu pre-
nechať neznámu.// Nemohol, dievčatko./ Kiežby si vedela – / ktosi nás spo-
ločne na cestu vysielal.// Cesta je viacej ako cieľ./ Cesta je blád aj sýtosť./ Raz
si ju poblídiš,/ raz nad ňou zvieráš päste.// Ty, mama, ja – sme na tej ces-
te/ tri telá, jedna bytosť.// Cesta je múdry učiteľ./ Odpovie na otázky.// Ty,
mama, ja – sme na tej ceste/ tri mená jednej lásky.“¹⁰ (Živý triptych).

Aj táto báseň je príkladom Rúfusovho pokorného prijímania životné-
ho údelu – otcovstva naveky detského dietata. Básnický subjekt sa zhos-
tuje zdanlivo problémovej skutočnosti nesmierne citlivo a otcovsky, no
predovšetkým s hlbokým pochopením prežitého údelu ako mosta či *láv-*

⁹ Milan Rúfus: c. d., s. 32.

¹⁰ Milan Rúfus: c. d., s. 40.

ky k Bohu. Opäť synekdochické vyjadrenie detstva, ktoré trvá naveky – *naveky detská, / blávka*, sa stáva jedným z premeriavaných termínov metaforického vyjadrenia, v ktorom sa zráža s termínom z inej oblasti života (objektov či predmetov) – *lávka*. Výsledkom napätia medzi týmito termínmi je potom premostenie dvoch svetov, pozemského a transcendentného, ktoré sa zväzujú viac a viac práve prinášaním obetí na ceste životom. Jeho zmysel sa totiž naplňa na ceste, a nie primárne v jej cieli – *Cesta je viacej ako cieľ*. Zmierlivé riešenie tematizovaných tenzívnych životných situácií, tiež vyjadrených iba prostredníctvom obrazov prázdna, neznáma, hladu či páste, sa napokon realizuje v podobe rodinnej súdržnosti pri prekonávaní prekážok v duchu biblického odkazu svätej rodiny – *Ty, mama, ja – sme na tej ceste / tri telá, jedna bytosť. // Cesta je múdry učiteľ. / Odpovie na otázky. // Ty, mama, ja – sme na tej ceste / tri mená jednej lásky*.

Vianočný biblický príbeh v prozaickej realizácii

Príbeh Josteina Gaardera *Vianočné mystérium* (2012) bol vydaný s originálnym názvom *Julemysteriet* už v roku 1992 a filozofické poznanie, ako aj literárny – emotívny typ poznania o svete umožňujú rozdúchať aj náboženské povedomie.

Náboženská tematika, ale vlastne v najširšom zmysle slova aj téma dotýkajúca sa zrodu a budovania našej európskej kultúry, sa zväzuje s časom Vianoc a ich mystériom – s narodením sa Ježiša Krista, so znovuzrozením sa Viery, Nádeje a Lásky v našich srdciach a do nášho sveta.

Gaardеров príbeh prebieha v dvoch paralelných dejových líniiach. Jedna z nich sleduje chlapca Joachima, ktorý pri návšteve kníhkupectva dostane do daru od kníhkupca starý adventný kalendár, a tak vo svojom príbehu spoznáva aj príbeh strateného dievčatka Elisabet. Druhý príbeh teda reprezentuje ďalšiu z dejových línii a odkazuje späť až do bodu „nula“ na časovej osi našich kultúrnych dejín, teda k narodeniu Ježiša v Betleheme. Tam sa totiž zbiehajú všetky cesty postáv i postavičiek príbehu a medzi nimi aj Elisabety.

V súlade so zámerom textu, ktorý má okrem umeleckých aspirácií aj ambíciu poučiť svojho recipienta o našich dejinách a oživiť tradíciu stíšovania sa i prehlbovania viery, nádeje a lásky počas adventného času ako času duchovnej obnovy a radostného očakávania narodenia Spasiteľa, Gaarder rozčlení knihu na dvadsaťštyri kapitol a ich „príbehov v príbehoch“ ukrytých za okienkami adventného kalendára. A aj keď podľa autora *čas spôsobuje, že sa z nás stávajú dospelí, že sa rúcajú starodávne chrámy a ešte staršie ostrovy sa potápajú do mora*¹¹, tajomstvo vianočného

¹¹ Podľa Josteina Gaardera: *Mystérium pasiansu*. 1. vydanie. Preložil Ján Zima. Bratislava: SOFA, 1996. 367 s. ISBN 80-85752-27-1.

času sa s pribúdajúcimi rokmi nestráca, ale znovu a znovu sa obnovuje. Svedectvo o duchovnej revitalizácii života v predvianočnom čase sa podľa Gaarderovej výpovede vo fiktívnych listoch *Vita brevis – najprv musíme žiť a potom – nuz potom môžeme filozofovať* – naplní vo zvláštnom čase Vianoc, v čase narodenia Spasiteľa, vtelenia Božieho Syna, teda v čase „stvárnenia“ filozofie viery, nádeje, lásky a pokoja – hodnôt kresťanského náboženstva. Cez neho sa totiž rodí do nášho sveta *sen o niečom* zdánlivo *nepravdepodobnom a jeho menom je Nádej*¹².

Kniha *Vianočné mystérium* teda pozostáva z dvadsiatich štyroch kapitol, ktoré sú „otvárané“ segmentmi myšlienok, ba i gnóm a tie predznamenávajú deje a udalosti fantastického adventného „dobrodružstva“, ale v súlade s členením textu vlastne dvoch príbehov, ktoré sú spôsobom objavovania aj odhaľovania tajomstva vianočného mystéria. Symbolika čísla dvadsať štyri sa odvodzuje od kombinácie symboliky čísel 3, 4, 6 a 8, teda $4 \times 6 = 24$, $3 \times 8 = 24$, rovnako ako počet hodín dňa a noci, ktorý označuje celosťnosť a harmóniu medzi nebom a zemou¹³. Adventný čas možno potom chápať nielen ako čas prípravy na Vianoce, ale predovšetkým ako čas, ktorý spriepustňuje hranice medzi nebom a zemou v zmysle prehĺbenia nádeje na pozitívnu premenu nášho života v duchu kresťanskej filozofie.

... *ručičky na hodinách asi omrzelo kritiť sa rok čo rok rovnakým smerom, a tak sa rozbehli naspäť...*¹⁴ Týmto spôsobom autor otvára dvere do príbehu chlapca Joachima, ktorý prvého decembra spolu s otcom hľadá svoj adventný kalendár a získava viac, ako očakával. Získava *zázračný* adventný kalendár od starca Johanna predávajúceho ruže na námestí, kde sa nachádza kníhkupectvo, v ktorom kalendár nájdú, a tak sa Joachim vydáva na cestu za poznaním. A toto poznanie je „ukotvené“ v poznaní a v poznávaní Biblie.

Návšteva mágov

Keď sa Ježiš narodil v judskom Betleheme za čias kráľa Herodesa, tu prišli mágovia od východu do Jeruzalemu a pýtali sa: „Kde je ten novonarodený židovský kráľ? Videli sme totiž vychádzať jeho hviezdu na východe a prišli sme sa mu pokloniť.“ Keď to počul Herodes, rozrušil sa a celý Jeruzalem s ním. Zbromaždil všetkých veľkňazov a zákonníkov ľudu a dozvedel sa od nich, kde sa má narodiť Mesiaš. Oni mu odpovedali: „V judskom

¹² Podľa Jostein Gaarder: *Dívka s pomeranči*. Praha: Albatros, 2012. 160 s. ISBN 978-80-0003-051-7.

¹³ Podľa Udo Becker: *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 48. ISBN 978-80-7367-284-3.

¹⁴ Podľa Jostein Gaarder: *Vianočné mystérium*. Preložil: Milan Žitný. Ilustroval: Vladimír Král. Bratislava: Artforum, 2012, s. 7. ISBN 978-80-89445-31-8.

Betlebeme, lebo tak píše prorok: A ty, Betlehem, v judskej krajine, nijako nie si menší medzi poprednými mestami Judey, lebo z teba vyjde vojvoda, ktorý bude spravovať môj ľud Izrael.“ Nato Herodes tajne povolal mágov a dôkladne sa ich popypytoval, kedy sa im zjavila hviezda. Potom ich poslal do Betlehema so slovami: „Chodte a dôkladne sa vypytujte na dieťa. Keď ho nájdete, oznámte mi, aby som sa mu aj ja šiel pokloniť.“ Oni vypočuli kráľa a odišli. A hľa, hviezda, ktorí videli na východe vychádzať, išla pred nimi, až sa zastavila pred miestom, kde bolo dieťa. (Mt 2, 1 – 10).¹⁵

Prvý z príbehov v príbehu má názov *Jahniatko so zvončekom* a práve ono, ktoré uteká z hračkárskeho obchodu a je aj biblickým symbolom miernosti, nevinnosti a čistoty, symbolom Krista a jeho obety za ľudí¹⁶, sa stane impulzom, ktorý podnieti dievčatko Elisabet, aby sa tiež vydalo na cestu, no nielen za plyšovým jahniatkom. Dievčatko totiž uteká aj pred hlukom či *drnčaním pokladníc a pred rozhovormi o nákupoch*¹⁷. Jeho cesta je totiž cestou v priestore, ale aj v čase späť, teda do Betlehema a do času narodenia Jezuliatka. A prostredníctvom skratky – behom s vetrom opretek, teda v podobe anachronického posunu rozrastajúca sa skupina postáv – jahniatko so zvončekom, Elisabet, anjeli Efiriel, Umuriel, Serafiel, Cherubiel, Evangeliel, ovce, pastieri Jozue, Jakub, Izák, Daniel, traja králi, černošský kráľ Gašpar, Baltazár a Melichar, rímsky správca provincie Sýria Kvirínus, rímsky cisár Augustus, hostinský z útulku – prechádza časom a priestorom do cieľa svojej cesty, do Betlehema, pretože *jedny časy prichádzajú, druhé odchádzajú a jedno pokolenie prichádza za druhým...*¹⁸ Postavy, ale aj miesta, ktorými prechádzajú, sú nositeľmi symbolického významu, ktorý nemožno oddeliť od Božieho narodenia. Na cestu sa vydávajú ovce a ovečky (ovca alebo jahňa sa považuje za symbol Krista, ktorý podstúpil utrpenie, skupiny oviec alebo jahniat predstavujú v kresťanskom umení aj symbol veriacich alebo cirkvi mučeníkov¹⁹), pastieri s nábožensko-symbolickým významom obozretných a starostlivých postáv (aj Ježiš Kristus je chápaný ako dobrý pastier, ktorý bol v ranom kresťanstve znázorňovaný

¹⁵ NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMI A MARGINÁLIIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE, 2008.

¹⁶ Pozri Udo Becker: *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 48. ISBN 978-80-7367-284-3.

¹⁷ Podľa Jostein Gaarder: *Vianočné mystérium*. Preložil: Milan Žitný. Ilustroval: Vladimír Král. Bratislava: Artforum, 2012, s. 15. ISBN 978-80-89445-31-8.

¹⁸ Podľa Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 43.

¹⁹ Podľa Udo Becker: *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 29. ISBN 978-80-7367-284-3.

s baránkom v náručí²⁰), ale aj králi, ktorých cesta do Betlehema je výrazom smerovania ich duše k vnútornému cieľu – k Bohu²¹.

Avšak zmysel našich ciest sa naplňuje len v životoch žitých pre iných podľa Ježišom predloženého vzoru – *ako keď sa do zeme zaseje jediné semienko a z neho vyrastie celé pole*²². Sformulované filozofické otázky, ktoré zaznejú a na ktoré sa hľadajú odpovede v priebehu fantastikkej cesty, sa dotýkajú tajomstva, Boha, jeho prejavov v skrytosti, zázraku Božieho „stvorenia“ i jeho hodnoty – „(Bob) Stvoril toľko zvláštnych vecí, ktoré nás uchvacujú, že mnohí z nás pre ne nevidia samého Boba. Tým činom sa mu však podarilo seba samého skryť.“²³ Učia dievčatko Elisabet a nepriamo aj chlapca Joachima, pretože im ponúkajú inštrukciu, ako sa vyrovnat s neobyčajnou skutočnosťou, či ako sa dívať na svet a ako ho chápať v jeho plnosti – „*To by sa mu nepodarilo, keby na svete jestvovali dokopy len štyria ľudia, tri stromy, dve ovce a osem tiav. Keby v mori jestvovala iba jedna ryba, ľudia by určite videli, aká je dokonalá. V tom prípade by sa začali pýtať, kto ju vlastne stvoril.*“²⁴ Zároveň sprostredkujú poznanie o krásne, pretože sa *niečo z nebeskej nádbery* (predsa len, dopl. M. P.) *zatiúlalo na zem a rozšírilo na všetky strany...*²⁵ Pomáhajú uvedomiť si to podstatné, totiž, že „*je nanič, ak veríme v nejakú správnu vec, a pritom nevieme pomôcť ľuďom v núdzi*“²⁶, a že „*kráľovstvo Božie je otvorené všetkým, i tým, čo cestujú načierno*“²⁷.

Elisabetin a Joachimov príbeh sa zauzľuje a dynamizuje, z cesty do Svätej zeme ubúda, ale pribúda pútnikov, ktorí sa chcú pokloniť Ježiškovi v jasličkách. Blížia sa Vianoce a zvesť radosti sa šíri medzi ľuďmi i anjelmi, aby sa poodhalilo vianočné mystérium. Vianoce podľa Gaardera nie sú totiž zviazané s hmotnými darmi, aj keď niekedy niekomu spôsobí „*veľkú radosť bádať ľuďom darčeky cez oblok*“²⁸. Vianoce aj podľa Gaardera trblietavo ako hviezdy na oblohe zrkadlia tajomstvo viery. Nebo sa totiž vtedy stretne so zemou a narodí sa Ježiš, ktorý *je iskrou z obrovskej vatry spoza sliepňajúcich lampášikov na nebi...*²⁹

²⁰ Podľa Udo Becker: *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 210. ISBN 978-80-7367-284-3.

²¹ Podľa Udo Becker: *c. d.*, s. 130.

²² Podľa Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 46.

²³ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 66.

²⁴ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 66.

²⁵ Podľa Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 74.

²⁶ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 105.

²⁷ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 161.

²⁸ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 171.

²⁹ Podľa Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 226.

Jedným z dôležitých znamení, ktoré predznamenávajú narodenie Jezuliatka, je teda (betlehemska) hviezda. Je symbolom duchovného svetla, ktoré preniká tmou a temnom a ktoré vedie troch kráľov z Východu do Betlehema³⁰. Aj v prípade fantastickej výpravy v priestore a čase v Gaarderovom vianočnom príbehu hviezda signalizuje narodenie Ježiša:

„Jeden z mudrcov ukazuje na oblohu, kde do noci žiaria hviezdy. Sú ako iskry z obrovskej vaty blčiacej kdesi v dialke. Jedna z hviezd žiari silnejšia ako všetky ostatné. Vyzerá to, ako akoby zároveň stála na oblohe najnižšie. Anjel Umuriel sa obráti na ostatných, prst priloží na ústa a naznačuje, aby boli ticho: „Pst... pst...“ (...) Vtom ticho pretne detský plač. Teraz sa to stalo. Stalo sa to v betlehemskej maštali. Nad maštalou bliká hviezda. Vnútri matka zavimuje novorodené dieťa a ukladá ho do jasličiek. Nebesia sa stretli so zemou. Pretože aj dieťa v jasličkách je iskrou z obrovskej vaty spoza sliepňajúcich lampášikov na nebi. Tak vyzerá zázrak. Keď na svet príde ľudské dieťa, je to zakaždým zázrak. A tak to chodí pod nebeskou klenbou, keď sa svet znovu narodí.“³¹

A anjelská zvesť, ktorá ohlása obrovskú radosť, narodenie Ježiša, zaznieva medzi anjelmi, pastiermi, ale aj ostatnými ľuďmi – *„Dnes sa vám narodil Spasiteľ v meste Dávidovom.“³²* A predovšetkým sa v podobe kódovanej či symbolickej správy šíri medzi veriacimi ľuďmi. Aj v Gaarderovej interpretácii nadobúda svoj výraz, ktorý chce spájať komponent dospelého i detského, hru či umenie a poznanie zväzuje s náboženským presvedčením o znovuzrození sa Viery, Nádeje a Lásky v našich srdciach (nielen) vo vianočnom čase – *„Pastieri! Vyžehňte svoje stáda do betlehemskej krajiny a vždy buďte dobrými pastiermi. Mudrci! Vyberte sa do púšte každý na svojej ťave. Nikdy neprestaňte študovať hviezdy na oblohe. Anjeli! Vzlietnite vysoko ponad oblaky. Neukazujte sa ľuďom na zemi, ak to nie je celkom nevyhnutné, a nikdy im nezabudnite povedať ,nebojte sa‘. Lebo práve sa narodil Ježiš.“³³*

V príspevku sme uvažovali o literárnych realizáciách biblického príbehu v básňach Milana Rúfusa a v umelecko-náučnej próze Josteina Gaardera. Prostredníctvom interpretácie vybraných básní a prózy sme zdôraznili, že jedným zo ziskov z dekodovania významu literárnych motívov a kresťanskej symboliky je adekvátnejšia čitateľská reakcia – chápanie adventného či vianočného času ako času stíšenia a času prípravy na narodenie

³⁰ Podľa Udo Becker: *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha: Portál 2007, s. 90 – 91. ISBN 978-80-7367-284-3.

³¹ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 224 – 226.

³² Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 226.

³³ Jostein Gaarder: *c. d.*, s. 226.

Ježiša, na znovuzrodenie sa Viery, Nádeje a Lásky v našich srdciach, teda aj na nový spôsob bytia vo svete.

Bibliografia

- BECKER, U. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.
- ECO, U. a kol. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995, 146 s. ISBN 80-7115-080-0.
- GAARDER, J. *Dívka s pomeranči*. Praha: Albatros, 2012. 160 s. ISBN 978-80-0003-051-7.
- GAARDER, J. *Mysterium pasiansu*. 1. vydanie. Preložil Ján Zima. Bratislava: SOFA, 1996. 367 s. ISBN 80-85752-27-1.
- GAARDER, J. *Vianočné mysterium*. Preložil: Milan Žitný. Ilustroval: Vladimír Král. Bratislava: Artforum, 2012. 240 s. ISBN 978-80-89445-31-8.
- KOMPÁNEK, V. – RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001. 80 s. ISBN 80-85327-85-6.
- LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.
- NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMÍ A MARGINÁLIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.
- PETRÍKOVÁ, M. O putovaní k zázraku Vianoc. In *Literárny týždenník*. Časopis Spolku slovenských spisovateľov. ISSN 0862-5999, 2013, roč. XXVI., č. 39 – 40, s. 14.
- PETRÍKOVÁ, M. *Umelecký text v tvorivých interpretáciách. Teória – poetológia – aplikácia*. 1. vydanie. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2011. 168 s. ISBN 978-80-555-0424-7.
- RICOEUR, P. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997. 136 s. ISBN 80-7115-101-7.
- RÚFUS, M. *Ako stopy v snehu*. Ilustroval Ivan Pavle. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2008. 64 s. ISBN 978-80-220-1477-9.
- RÚFUS, M. *Pamätníček*. 4. vydanie. Ilustrovala Zuzana Rúfusová. Bratislava: Mladé letá, 2001. 76 s. ISBN 80-06-01125-7.

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

VOJTECH BOHÁČ

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

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.*

Key words: *Council. Liturgical books. Translations. Reform. Community.*

Úvod

Liturgické knihy neodmysliteľne patria k vykonávaniu akýchkoľvek bohoslužieb. Sú oficiálnym predpisom na liturgické slávenie ktorejkoľvek bohoslužby. Zabezpečujú poriadok a stálosť v obradoch tak, ako ich určila Cirkev. Liturgickým knihám Cirkev venovala od najstarších čias veľkú pozornosť a podobne koná aj v súčasnosti. Koncil liturgickú činnosť Cirkvi charakterizoval ako vyvrcholenie jej mnohotvárnej činnosti.¹ Liturgické knihy v celej cirkvi dosiahnutie vrcholnej činnosti Cirkvi napomáhajú najvhodnejším spôsobom. Medzi liturgické knihy primárneho významu

¹ *Konštitúcia o posvätnnej liturgii.* In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Slovenský preklad. Rím : SŮSCM, 1968, s. 186.

v byzantskom obrade patria: Evanjeliár,² Apoštol,³ Žaltár,⁴ Liturgikon⁵ a Trebník.⁶ Obsah, jazyková úroveň a správne teologické vyjadrovanie sa budú tými skúmanými prvkami, ktoré nám pomôžu sledovať, do akej miery prekladatelia pochopili reformné požiadavky Koncilu a ako sa objavili v prekladoch jednotlivých liturgických kníh.

1 Krátka história

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo bolo kánonicky zriadené bulou „Relata semper“ zo dňa 22. septembra 1818, ktorú vydal pápež Pius VII.⁷ Na území biskupstva sa nachádzalo 194 farností a 148 987 veriacich.⁸

Zriadovacia listina obsahuje konkrétne organizačné smernice, ale liturgické smernice sa v listine nespomínajú. Prvý biskup Gregor Tarkovič zvolal v roku 1821 synodu. „Keďže závery z tejto synody sú zatiaľ nezvestné, možno len predpokladať, že synoda prijala už existujúci bohoslužobný poriadok.“⁹

Do bohoslužobného poriadku nesporne patria nielen bohoslužobné liturgické knihy, ale aj bohoslužobný liturgický jazyk.

Oficiálnym liturgickým jazykom v novej eparchii bola cirkevná slovančina. Cirkevnoslovanský jazyk ostal spájajúcim materinským jazykom príslušníkov byzantskej liturgie slovanských národov do najnovších čias bez ohľadu na to, či sú alebo nie sú v spoločenstve s Rímskym stolcom.

² Evanjeliár je ozdobná liturgická kniha. Obsahuje štyri evanjeliá. Tzv. „začalami“ (Mt má 116, Marek má 71, Lukáš má 113, Jn má 67 začal) má sú v ňom vyznačené perikopy z jednotlivých evanjelií na celý liturgický rok.

³ Apoštol je liturgická kniha, ktorá okrem evanjelií a Apokalypsy, obsahuje ostatné knihy Nového zákona. Tzv. „začalami“ (spolu je ich v knihe Apoštol 335) sú v ňom vyznačené perikopy z jednotlivých kníh (okrem Apokalypsy) na celý liturgický rok.

⁴ Žaltár obsahuje 150 žalmov. Žaltár pre liturgické potreby byzantského obradu je rozdelený na 20 katiziem.

⁵ Liturgikon zvyčajne obsahuje texty svätej božskej liturgie našich otcov svätého Jána Zlatoústeho a Bazila Veľkého a božskú službu vopred posvätených darov. Môže však obsahovať len text jednej z dvoch liturgií alebo božskej služby vopred posvätených darov.

⁶ Trebník je bohoslužobná kniha, ktorá obsahuje slávenie svätých tajomstiev a vysluhovanie svätení.

⁷ Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 27.

⁸ Porov. BOHÁCS, B.: *Dr. Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és azeperjesi liturgikus hagyomány őrzője*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 2004, s. 9.

⁹ Porov. *Bohoslužobný poriadok Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva*, z ktorého Prešovská eparchia bola vyčlenená. Bohoslužobný poriadok, až na malé odchýlky, v susedných eparchiách je rovnaký aj v súčasnosti.

Prešovská gréckokatolícka eparchia cirkevnoslovanské liturgické knihy pre svoje potreby až do likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine roku 1946¹⁰ zabezpečovala z Lvova. O štyri roky neskôr sa likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi uskutočnila aj v Československu. Likvidačný proces vyvrcholil na tzv. „Prešovskom sobore“ 28. apríla 1950,¹¹ keď Gréckokatolícka cirkev prestala verejne a oficiálne pôsobiť. Obnovenie a zlegalizovanie obmedzenej činnosti Gréckokatolíckej cirkvi sa udialo v roku 1968, vládnym nariadením č.70.¹² Celkom slobodný vývoj sa pre Gréckokatolícku cirkev začal až od tzv. „nežnej revolúcie“ v roku 1989 až po súčasnosť.

V roku 1968 prešovský ordinár v rámci svojho biskupstva mal jurisdikciu na gréckokatolíckmi v celom Československu. Po vzniku samostatnej Slovenskej republiky a Českej republiky (1993) Svätý stolec v roku 1995 vyčlenil z územia a spod jurisdikcie Prešovskej eparchie Pražský apoštolský exarchát, ktorý zaberá územie celej Českej republiky.¹³ Svätý stolec v roku 1997 vyčlenil z územia a jurisdikcie Prešovskej eparchie Košický apoštolský exarchát, ktorý zaberá územie Košického samosprávneho kraja.¹⁴ Dňa 30. januára 2008 Svätý stolec zriadil Bratislavské gréckokatolícke biskupstvo, Košický apoštolský exarchát povýšil na eparchiu, Prešovskú eparchiu povýšil na archieparchiu, ktorá zaberá územie Prešovského samosprávneho kraja a zriadil Prešovskú gréckokatolícku metropoliu „sui iuris.“¹⁵ Metropolia má svoju pôsobnosť na celom území Slovenska. Celá Prešovská gréckokatolícka metropolia

používa liturgické knihy rovnakého pôvodu. Naše skúmanie reformných požiadaviek v gréckokatolíckych liturgických knihách bude tak jednotné a praktické.

¹⁰ Gréckokatolícka cirkev na území Ukrajinskej Socialistickej Sovietskej Republiky bola totalitnou mocou zlikvidovaná na nezákonnom sneme zvolanom do Lvova na 08 -10. marec 1946. BOBRYK, W. : *Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine, v Poľsku a Československu*. Podobnosti a rozdiely. In : CORANIČ, J - ŠTURÁK, P - KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.) : *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov, GTF PU v Prešove, 2010, s. 323.

¹¹ CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J - ŠTURÁK, P - KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.) : *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov, GTF PU v Prešove, 2010, s. 63.

¹² Porov. Vládné nariadenie č. 70/1968 Z. z. z 1968 z 13. júna 1968.

¹³ AUTORSKÝ KOL. ABÚ v Prešove.: *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. s. 29.

¹⁴ AUTORSKÝ KOL. ABÚ v Prešove.: *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. s. 29.

¹⁵ AUTORSKÝ KOL. ABÚ v Prešove.: *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. s. 29.

Úlohu sme zadelili do dvoch celkov:

- v prvom celku predstavíme reformné požiadavky Koncilu v liturgických knihách v rokoch 1968 – 1989;
- v druhom celku predstavíme reformné požiadavky Koncilu v liturgických knihách v rokoch 1990 – 2012.

2 Prejav reformných požiadaviek Koncilu v liturgických knihách v rokoch 1968 – 1989

Druhý vatikánsky koncil sa konal v rokoch 1962-1965. V rokoch konania Koncilu Gréckokatolícka cirkev v Československu bola zakázaná. Koncil súhlasil, aby sa v latinskom obrade zaviedol do liturgie ľudový jazyk a uskutočnili sa aj iné liturgické reformy a vydali sa patričné liturgické knihy. V úvode ku konštitúcii o posvätnnej liturgii Koncil hovorí, že „medzi zásadami a ustanoveniami sú také, ktoré možno a treba uplatniť tak v rímskom obrade, ako aj vo všetkých ostatných obradoch.“¹⁶ Konštitúcia zároveň pripomína, že praktické smernice k reforme treba pokladať za záväzné len pre latinský obrad, okrem tých záležitostí, ktoré by sa svojou povahou vzťahovali aj na ostatné obrady. Po ukončení Koncilu na jeho uzneseniach sa veľmi intenzívne pracovalo na všetkých úrovniach. V tomto ovzduší koncilového ducha a všestrannej liturgickej aktivity v latinskom obrade bola činnosť Gréckokatolíckej cirkvi obnovená. Po jej obnovení sa ukázalo nielen žiaduce, ale aj nevyhnutné sláviť božskú liturgiu, ale aj iné obrady nielen v cirkevnoslovanskom jazyku, ale aj v živom, slovenskom jazyku. Počas obdobia likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi vyrástla celá jedna generácia, ktorá cirkevnoslovanský jazyk a byzantský obrad nepoznali, bol im cudzí, nakoľko väčšina z nich praktizovala latinský obrad.¹⁷

V tomto čase, okrem jedného prekladu liturgie do slovenského jazyka, neexistoval žiadny iný preklad nielen svätej božskej liturgie, ale ani ostatných bohoslužobných kníh. Spomínaný preklad urobil gréckokatolícky kňaz Pavol Spišák.¹⁸ Preklad bol vyhotovený ako vysvetľujúci text

¹⁶ *Konštitúcia o posvätnnej liturgii*. In: POLČIN, S. : *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Slovenský preklad. Rím : SÚSCM, 1968, b. 3, s. 182.

¹⁷ Gréckokatolícki veriaci, ktorí zachovali príslušnosť ku Katolíckej cirkvi, si plnili svoje náboženské povinnosti a prijímali sväté tajomstvá v katolíckych kostoloch latinského obradu.

¹⁸ Pavol Spišák sa narodil 28. 06. 1901 v Telgárte. V rokoch 1918-1919 študoval v Prešove na učiteľskom ústave, neskôr sa prihlásil do seminára. Za kňaza bol vysvätený 28. 08. 1927 biskupom Pavlom Gojdičom. Pôsobil vo Vyšnej Jablonke, vo Vernári v Toryskách 1935-1938. Potom bol znovu vo Vernári do roku 1950, keď bola Gr. kat. cirkev zlikvidovaná totalitnou mocou. Po obnove činnosti cirkvi už nenastúpil na farnosť. Zomrel 15. 03. 1975 a je pochovaný v Telgárte. V Toryskách začal prekladať v roku 1936 svätú liturgiu z cirkevnoslovanského do slovenského jazyka. Prekladal na základe Ivojského liturgikona. Preklad dokončil vo Vernári 22. 10. 1940. Preklad sv. Jána Zlatoústeho sa

pre lepšie porozumenie liturgie veriacimi. Preklad liturgie prvýkrát bol vytlačený v modlitebnej knižke *Chváľme Boba* v roku 1942.¹⁹ V období po Koncile sa vytlačila jeho tretia²⁰ a v krátkom čase za ňou aj štvrtá reedícia.²¹ Knižka *Chváľme Boba* zaplnila výrazný nedostatok modlitebníkov.

Pavol Spišák veľmi citlivo postrehol, že už v prvej polovici 20. storočia sa ukázala naliehavá potreba prekladu liturgických textov z cirkevnoslovanského jazyka na slovenský jazyk. V tomto zmysle kráčal v šlapajách svätých slovanských apoštolov Cyrila a Metoda. Svätí bratia priniesli na územie Veľkej Moravy pre jej ľud zrozumiteľný starosloviensky jazyk.

Na území Prešovského biskupstva sa slávil sväté božské liturgie v cirkevnoslovanskom jazyku. Pri slávení svätých liturgií v cirkevnoslovanskom jazyku sa používali väčšinou ľvovské liturgikony a v menšej miere aj rímske liturgikony..

Pavol Spišák pri zostavovaní prekladu svätej božskej liturgie použil pôvodný text a ako pomôcku použil aj preklady liturgie z iných živých jazykov.

Štruktúra liturgie v modlitebníku je kompletná. Obsahuje vstupné modlitby pre kňaza, modlitby k obliekaniu kňaza, proskomídiu a kompletnú liturgiu aj s tichými modlitbami kňaza. Preložený text obsahuje aj rubriky pre kňaza, diakona, dokonca aj pre subdiakona. Zdôrazňujeme, že preklad nevyšiel ako liturgikon, ale ako modlitebná knižka pre gréckokatolíkov. Preklad kňaza Pavla Spišáka sa nesmel používať na liturgické slávenie.

Modlitebník cirkevnou vrchnosťou bol síce schválený, ale používanie textov prekladu svätej božskej liturgie nebolo nariadené. Možno povedať, že do praxe sa slovenský preklad liturgie dostal spontánne. Používal sa však len čiastočne. Tiché modlitby kňaza spolu so slovami ustanovenia sa museli modliť cirkevnoslovansky, ostatné časti sa mohli praktizovať v slovenskom jazyku.

Preklad liturgie na slovenský jazyk cirkevnoslovanské slávenie nezlikvidovala. Bolo dané nariadenie od cirkevnej vrchnosti, že každú nedeľu a každý sviatok sa má sláviť vo farských chrámoch aspoň jedna svätá liturgia v cirkevnej slovančine.²²

objavil v modlitebníku „Chváľme Boba“. Imprimatur, väčšinou dvojazyčnej knižke vo dvojstĺpcovej forme, udelil biskup Pavol Gojdič. BOHÁČ, V.: *Slovenské preklady liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho u gréckokatolíkov na Slovensku*. In : <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Zozulak4>

¹⁹ SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boba*. Ružomberok : Lev, 1942.

²⁰ SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boba*. Trnava : SSV, 1971.

²¹ SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boba*. Trnava : SSV, 1972.

²² Gréckokatolícky ordinariát Prešov: *Obežník 1/71*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát Prešov, č. j. 456/1971, 1971, b. 6.

Pavol Spišák viac ako tri desaťročia pred Koncilom jeho zásady ohľadom liturgie zakomponoval do svojho prekladu v „predstihu“ reformné požiadavky Koncilu:

- preložil liturgiu do zrozumiteľnej reči;
- preložil kompletnú liturgiu bez skrátení;
- považoval za potrebné preložiť aj rubriky;
- nadväzoval na „starootcovské cyrilometodské korene,“ keď vedľa seba bol vytlačený slovenský a cirkevnoslovanský text;
- podobne to usporiadal aj pri ostatných liturgických úkonoch: tajomstve manželstva, stálych častí liturgie hodín, utierne vzkriesenia, pobožnostiach, pohrebe dospelých a detí, tropároch a prokimenoch.

Preklad o. Pavla Spišáka nebol jednoznačne prijatý ani v dobe jeho vzniku, ani v dobe jeho spontánneho uvedenia do praxe. Veľký význam prekladu Pavla Spišáka spočíva v tom, že pripravil a urýchlil cestu ďalším prekladom Liturgikona do slovenského jazyka. Preklady v knižke *Chváľme Boha* veľmi hodnotne prispeli k preklenutiu obdobia, keď nebolo oficiálnych bohoslužobných textov k sláveniu eucharistie ale i ostatných obradov. Tento koncilný prínos zo strany Pavla Spišáka nie je dodnes dostatočne známy a docenený. Pavol Spišák je prvý, alebo určite jeden z prvých kňazov Prešovského biskupstva, ktorý do svojej modlitebnej knihy predvídavo zakomponoval liturgický duch Koncilu ešte pred jeho konaním ako aj tesne po jeho zakončení. Pavlovi Spišákovi za modlitebnú knihu *Chváľme Boha*, ktorá vo svojej dobe na určitý čas nahrádzala aj slovenský liturgikon, môže byť miestna cirkev vďačná a zároveň i hrdá.

Liturgikon 1976

Po obnove činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 vedenie eparchie si bolo hneď konfrontované s požiadavkou slovenských bohoslužobných textov pre slávenie svätej božskej liturgie, vysluhovania svätých tajomstiev, svätenín ale aj slávenia liturgie hodín v slovenskom jazyku. Modlitebník otca Pavla Spišáka i keď sa ujal veľmi spontánne nespĺňal požiadavky Cirkvi, ktoré kladie na preklad liturgických textov. Preklad nezodpovedal už ani zásadám spisovnej slovenčiny. Uvedené závažné dôvody si vyžadovali preklad, ktorý uvedeným požiadavkám bude zodpovedať.

Dielo pripravila liturgická komisia, menovaná v roku 1971 ordinárom Jánom Hirkom.²³

²³ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT.: *Obežník 1/71*. Prešov : č. j. 456/1971, 1971. b. 6.

Liturgická komisia pozostávala z dvadsiatich členov. Predsedom komisie bol ThDr. Pavol Russnák,²⁴ vedúci sekcie pre cirkevnoslovanský jazyk bol o. Jozef Molčanyi,²⁵ vedúci sekcie pre slovenský jazyk bol o. Ján Ďurkáň²⁶ a vedúci sekcie pre rubriky bol o. Jozef Šoltýs.²⁷ Zodpovedným redaktorom za liturgikon bol ThDr. Emil Korba.²⁸ Vymenovaná liturgická komisia začala prácu na preklade cirkevnoslovanského textu svätej božskej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho a nášho otca svätého Bazila Veľkého. Práca na slovenskom preklade obidvoch liturgií bola ukončená v roku 1976. Oficiálny názov prekladu znel: *Gréckokatolícky liturgikon*. Liturgikon v tom istom roku bol aj vydaný v Spolkom svätého Vojtecha v Trnave v cirkevnom nakladateľstve Bratislave.²⁹ Bol to prvý oficiálny liturgikon ako bohoslužobná kniha v slovenskom jazyku. *Imprimatur* k tlačí je na je na štvrtej strane.³⁰

Oficiálny dekrét z Kongregácie pre Východné Cirkvi, ktorým na päť rokov bol schválený *Gréckokatolícky liturgikon 1976*, bol zverejnený až dva roky po uvedení Gréckokatolíckeho liturgikona do liturgickej praxe. Zverejnenie o schválení Gréckokatolíckeho liturgikona Kongregáciou pre Východné Cirkvi bolo šiestom obežníku Gréckokatolíckeho ordinariátu v roku 1978.³¹

²⁴ ThDr. Pavol Russnák, narodený 9. októbra 1906, ordinovaný 12. októbra 1930, zomrel 8. februára 1981, pochovaný je v Bratislave. Porov.: AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004, s. 295. 330 s.

²⁵ Jozef Molčanyi, narodený 15. decembra 1912, ordinovaný 24. júla 1938, zomrel 19. apríla 2000, pochovaný je v Repejove. Porov.: AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004, s. 295.

²⁶ Ján Ďurkáň CSsR, narodený, 27. septembra 1912, ordinovaný 07. júla 1939, zomrel 28. januára 1972, pochovaný je v Michalovciach. Porov.: AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004, s. 295.

²⁷ Jozef Šoltýs, : narodený 6. septembra 1925, ordinovaný 19. februára 1950, zomrel 3. júna 1994, pochovaný je v Sabinove. Porov.: AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004, s. 296.

²⁸ Zodpovedným redaktorom za liturgikon bol ThDr. Emil Korba, narodený 1. mája 1930, ordinovaný 28. júna 1953, zomrel 27. októbra 1978, pochovaný v Bardejove. Porov.: AUTORSKÝ KOLEKTÍV. : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie*. Prešov: GBÚ Prešov, 2004, s. 294.

²⁹ Cirkevné nakladateľstvo v Bratislave bola štátna administratíva (cenzúrana) schvaľovanie všetkej cirkevnej tlače. Vydať sa mohli len ním schválené tituly, najčastejšie len v obmedzenom náklade.

³⁰ IMPRIMATUR. Povoľenie uverejniť *ad experimentum*, ako jediný text pre užívateľov slovenskej reči pri svätej Liturgii, udelil njd. Gr. kat. ordinariát v Prešove dňa 4.októbra 1976, pod čj. 1.296/76.

³¹ Znenie dekrétu: „*Hierarcha Prešovskej eparchie byzantského obradu na Slovensku zaobstaral a schválil preklad knihy Gréckokatolícky liturgikon do slovenskej reči a podľa koncilového dekrétu Orientalium Ecclesiarum*2, č. 23, podal o tomto preklade správu Posvätnej Kongregácii. Táto Posvätná Kongregácia pre Východné Cirkvi všetko dobre zvážila

Schválením prekladu Gréckokatolíckeho liturgikona 1976 v slovenskom jazyku sa uzatvorila jedna významná fáza uplatnenia ducha Koncilu v Gréckokatolíckej cirkvi.

Obsah a krátka charakteristika liturgikona

Liturgikon sa prekladal niektorého z ľvovského vydania cirkevnoslovanského liturgikona. Svedčí o tom celá štruktúra prekladu svätej božskej liturgie svätého Jána Zlatoústeho. Okrem prekladu, štruktúra liturgie je prepracovaná. Chýbajú všetky malé ekténie, chýba tretia antifóna, chýba ekténia a katechumenov, v ďakovnej ekténii po svätom prijímaní sa uvádza len jedna prosba, záverečné požehnanie liturgie je po prepustení. Neuvádza sa ani jeden dialóg diakona s kňazom. Diakon je uvedený (skôr len naznačený) len počas proskomídie ako asistujúci. Na žiadnom inom mieste sa v preklade už viackrát neuvádza.

O rubrikách vôbec nemožno hovoriť o ich preklade, ale skôr o minimalistickej interpretácii. Najviac „rubrik“ je v proskomídi. V samotnom texte liturgie uvedené rubriky pri jednotlivých úkonoch sú len naznačené. Prekladateľ akoby predpokladal, že každý kňaz vie úkon dokončiť podľa rubriky, alebo ho dokončí podľa svojho vlastného rozhodnutia.³²

Zaujímavý je preklad svätej božskej liturgie svätého Bazila Veľkého. Liturgia nemá uvedenú žiadnu štruktúru. Sú preložené texty modlitieb z liturgie svätého Bazila Veľkého, ktoré sú odlišné od modlitieb v liturgii svätého Jána Zlatoústeho. Časti, ktoré sú rovnaké v oboch liturgiách sú uvedené s odvolávkami na texty liturgie Zlatoústeho.³³

Súčasťou Liturgikona sú Menlivé časti svätej liturgie na rôzne úmysly(11) a texty prepustení na sviatky liturgického roka.³⁴

Gréckokatolícky liturgikon 1976 zaplnil nutnú požiadavku oficiálne schváleného slovenského prekladu liturgikona. Prekladatelia reformu podľa Koncilu videli pravdepodobne v dvoch veciach: sláviť liturgiu v živom jazyku a „zreformovať“ ju. Reformovanie liturgie sa pritom rovnala jej skráteniu.

Gréckokatolícky liturgikon 1976 reformné požiadavky Koncilu, ktoré dal katolíkom východných obradov v dekrétu *Orientalium ecclesiarum*

a silou právomoci, ktorej jej udelil Svätý Otec Pavol VI. dovoľuje, aby sa spomínaný preklad mohol používať na skúšku na päť rokov pri zachovávaní ostatných predpisov. Dané v Ríme v sídle Posvätnej Kongregácie pre Východné Cirkvi dňa 9. marca roku Pána 1978. Tento dekrét podpísal prefekt kongregácie Petrus Paulus Car. Philippe a sekretár Marius Brini.“ In : GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT.: Obežník 6/78. Prešov : č. j. 1441/78, Prešov. 1978.

³² KORBA, E. a kol. : *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava : SSV, 1976. s. 5-39.

³³ KORBA, E. a kol. : *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava : SSV, 1976. s. 40-51.

³⁴ KORBA, E. a kol. : *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava : SSV, 1976. s. 52- 75.

o „návrate k starootcovským tradíciám“,“³⁵ neboli do Liturgikona zakomponované.

Trebník 1973

Oficiálny názov knihy je *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín (výber z Trebníka)*.³⁶

V Trebníku sa neuvádza z ktorého cirkevnoslovanského trebníka sa uskutočnil preklad. Na základe (ne)štruktúry i napriek úpravám a skráteniam textov aj úkonov, možno usúdiť, že preklad sa uskutočnil z Trebníka vydaného vo Lvove z roku 1926.

Štruktúra a obsah Trebníka 1973

Trebník je rozdelený do štyroch častí. Prvá časť obsahuje Sviatosti: svätý krst, pomazanie myrom, požehnanie matky po pôrode, pokánie, pomazanie chorých, manželstvo, manželstvo vdovcov, požehnanie manželov pri 25. a 50.r.³⁷ Druhá časť obsahuje Pobožnosti,³⁸ tretia časť obsahuje Svätenia a žehnania³⁹ a štvrtá časť obsahuje Modlitby.⁴⁰ Z hľadiska našej témy je dôležité, aby sme sa venovali skúmaniu sviatostí ako ho uvádza Trebník. Práve v nich sa (ne)prejavuje uskutočnenie reformných požiadaviek Koncilu.

Krst⁴¹

Pre samotný priebeh krstu nie je určené presné miesto v chráme. Uvádza sa len jedna modlitba exorcizmu s trojitým dýchaním na čelo ústa a prsia. Nasleduje trojité odriekanie sa zlého ducha zo strany katechumena (dieťaťa). Katechumen (dieťa) podľa rubriky je obrátený smerom na západ. Podľa rubriky „obráti dieťa“, ale už sa nehovorí ktorým smerom. „Obráteným smerom“ nasleduje trojitý prísľub veriť Kristovi a slúžiť mu. Po výzve „Vstúp do domu Božieho sa modlí Symbol viery. Rubrika však neurčuje

³⁵ *Orientalium ecclesiarum*. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Slovenský preklad. Rím : SÚSCM, 1968. s. 16.

³⁶ Text *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín* schválil Ján Hirka, prešovský ordinár, apoštolský administrátor, v Prešove dňa 27.9.1973.

³⁷ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 3-39.

³⁸ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 41-100.

³⁹ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s.102-194.

⁴⁰ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. 196-215.

⁴¹ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 6-9

žiadny úkon. Neuvádza sa modlitba ani na svätenie oleja katechumenov, ani krstnej vody Po modlitbe nasleduje pomazanie dieťa olejom katechumenov. Rubrika výslovne prikazuje pomazať dieťa olejom len na čele, ale pomodliť sa celú modlitbu (v zátvorkách sú pri priliehavých slovách uvedené, že sa maže čelo, prsia, plecia, uši, ruky a nohy). Po pomazaní olejom katechumenov podľa rubriky „ kňaz v podobe kríža 3x leje vodu na čelo“ a uvádza sa latinkou písaná cirkevnoslovanská krstná formula : Křetǣtsǣ rǣbq Bōžěj (rabá Bóžěǣ) (i5m^{~~~~}kq) vq i5mä Ôtcá, i“ Sýna i“ svǣtǣgw Dúxa, Amín#. Po oblečení do bieleho rúcha s patričným textom odovzdáva sa pokrstenému sviečka v sprievode patričných slov.

*Pomazanie myrom*⁴² uvádza modlitbu pred samotným pomazaním myrom. Rubrika hovorí o pomazaní pokrsteného myrom len raz a to na čele. Forma myropomazania sa uvádza v slovenskom jazyku.

Obrad uvádza možnosť výberu čítania apoštola pri obrade: Gal, 26-29; Ef.4, 1-6;

1Pt 2,1-3.9-10; Podobne uvádza aj výber čítaní zo svätého evanjelia: Mk, 9-11; Mk, 10, 13-16; Jn 7, 37-39; Po modlitbe sú dve prosby opakovanej (suhubej) ekténie a nasleduje jordánske prepustenie.

Po prepustení sa uvádza „Požehnanie matky po pôrode.“

*Pomazanie chorých*⁴³

Po príchode do domu kňaz pozdraví prítomných, kropí priestor svätenou vodou (podľa uvedenej rubriky). Po zvyčajnom začiatku nasleduje 50.žalm a tropáre. Po prokime je apoštol a evanjelium podľa predpisu. Iné čítania sa neuvádzajú. Nasleduje svätenie oleja. Podľa rubriky kňaz maže oči, uši, nos, ústa, prsia a ruky chorého. Počas mazania sa modlí formu pomazania: „ Svätý Otče, nebeský lekár duší a tiel.“ Po modlitbe za uzdravenie duše i tela nasleduje obrad získania plnomocných odpustkov. Podľa uvedenej rubriky „ kňaz vzbudí s chorým lásku, ľútosť, odovzdanosť do vôle Božej.“ Po tomto úkone kňaz sa pomodlí modlitbu udelenia plnomocných odpustkov: „A ja z právomoci, ktorú mi udelila Apoštolská stolica, udeľujem ti plnomocné odpustky a odpustenie všetkých hriechov v mene Otca+ i Syna+ i Svätého+Ducha. Amen.

Pri pomazaní chorých sa zachovalo svätenie oleja a pomazanie všetkých zmyslov nie iba čela, ako pri katechumenoch. Text neuvádza sláve-

⁴² GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vysľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 7-13.

⁴³ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vysľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 16-21.

nie pomazania chorých viacerými kňazmi. Pri preklade je charakteristická snaha o skrátenie obradu. Dosiahlo sa to skrátením textov modlitieb.

*Manželstvo*⁴⁴

Podľa rubriky kňaz čaká snúbencov pri dverách chrámu. Položí im otázky o slobodnom rozhodnutí vstupu do manželstva a po odpovediach vstupuje s nimi do chrámu. Spieva sa 127. žalm. Po úvodnom požehnaní sa spieva veľká ekténia, modlitba za požehnanie snúbencov. Modlitba sa zakončuje s prosbou o požehnanie prsteňov. Rubrika hovorí len tolko, že kňaz po požehnaní prsteňov ich dáva snúbencom (nespomína sa ani na ktorú ruku, ani na ktorý prst). Po zasnúbení sa nasleduje manželský sľub a prísaha. Podľa rubriky sa koná na kolenách, snúbenci si podajú pravé ruky a položia na evanjeliár. Kňaz ich prikryje epitrichilom a snúbenci hovoria text manželského sľubu. Po jeho ukončení kňaz potvrdzuje a pečatuje manželstvo ako Bohom spojené a udeľuje kňazské požehnanie. Nasleduje ovenčenie novomanželov. Po prokimene sa číta apoštol, a evanjelium. Na čítanie ako alternatíva Trebník uvádza aj iné čítania apoštolov: Rim 12,1-2.9-15; Kol 3, 12-19. Podobne sú uvedené aj alternatívne čítania evanjelií: Mk 10, 6-9; Jn 15, 9-12; Jn 15, 16-17. Po trojitej ekténii a modlitbe, nasleduje snímanie vencov z hlavy novomanželov. Počas snímania vencov sa spievajú tropáre za „*Pane, zbliadni z neba a viď a Svätí mučeníci*“. Imos „*Izaiáš plesaj*“ nie je uvedený. Po „mirstvovaní“ a slávnostnom trojitom požehnaní novomanželov nasleduje prepustenie.

K obradu sobáša vždy bolo pripojené aj uvedenie nevesty.

Trebník uvádza aj alternatívu slávenia manželstva v rámci svätej božskej liturgie. Po proskomídií kňaz pri dverách položí zvyčajné otázky a urobí vstup do cerkvi. Obrad slávenia manželstva pokračuje po *Svätý Bože* v liturgii.

Vykonajú sa všetky obrady ako bolo uvedené vyššie. Venčeky im sníma po trojitej ekténii.

Trebník uvádza aj poriadok slávenia manželstva vdovcov.⁴⁵

Trebník uvádza aj poriadok požehnaní manželov pri 25 a 50 ročnom jubileu.

Reformné požiadavky koncilu z hľadiska návratu k starootcovským tradíciám pri slávení svätých tajomstiev v Trebníku 1976 neboli zohľad-

⁴⁴ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vysľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 21-34.

⁴⁵ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT PREŠOV : *Vysľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. s. 35-37.

nené. Reformné požiadavky Koncilu aj sledovaní vysluhovaní uvedených svätých tajomstiev sa skutočne sústredili na „reformu“ skrátenia obradov vynechaním a skrátením modlitieb. Slávenia svätých tajomstiev týmito „svojskými“ pochopenými reformnými požiadavkami stratili veľa zo svojej teologickej integrity a zrozumiteľnosti.

Napriek uvedeným negatívnym prvkom v Trebniku 1976 Trebník splnil veľké poslanie. Vysluhovanie svätých tajomstiev v zrozumiteľnej reči bol v tom čase revolučným zásahom do života eparchie. Svedčí to o odvahe a múdrosti vtedajšieho ordinára eparchie Mons. Jána Hirku. Veriaci a ani samotní kňazi neboli dostatočne orientovaní v reformných požiadavkách Koncilu pre byzantský obrad. Neboli pripravení odborníci na preklady. Napriek určitej nekvalite aj po jazykovej stránke, Trebník sa prijal jednoznačne kladne. Treba skonštatovať, že i nevhodné zásahy pri skráteniach textov a obradov nemali negatívny vplyv na príslušníkov byzantského obradu.⁴⁶

Bibliografia

AUTORSKÝ KOL. ABÚ v Prešove.: *Schematizmus Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : ABÚ Prešov, 2008. 558 s. ISBN 978-80-8099-022-0.

БОЖЕСТВЕННАЯ ЛІТЪРГІЯ ѿже во свѣтѣхъ отцѣ на́шего І́оанна Златоу́стаго. Римъ: Крътпферратскіа дѣтели, ꙗ́ѡм. ѿи с. Bez ISBN.

GRÉCKOKATOLÍCKA METROPOLIA 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. : *Schematizmus 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 Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998. 87. s. ISBN 80-889002-03-7.

⁴⁶ Autor štúdie bol vysvätený v roku 1974. Trebník 1976 sám uvádzal do praxe a používal ho prakticky asi 10 rokov.

- GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 2005. 119. s. ISBN 80-89007-71-6.
- HRIC, J. zost.: *Sviatosti a sväteniny*. Trnava: SSV, 1987. 224. s. Bez ISBN. Povolenie SÚKK č. 1721/I-86.
- Konštitúcia o posvätnnej liturgii*. In : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Slovenský preklad. Rím : SÚSCM, 1968. 342 s. Bez ISBN.
- KORBA, E. a kol. : *Gréckokatolícky liturgikon*. Trnava : SSV , 1976. 80 s. Bez ISBN.
- Літургі́чна, сієсть Служє́бника. Римл : Бл фотолітографіи Г. Д. Ц., дці-в.с.хѡи*. 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 vatikánskeho koncilu I..* Slovenský preklad. Rím: SÚSCM, 1968. s. 342. Bez ISBN.
- BOHÁCS, B.: *Dr. Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Hittudományi Főiskola, 2004. 151 s. ISBN 963 86650 0 9.
- SPIŠÁK, P.: *Chváľme Boha*. Ružomberok : Lev, 1942.
- SESTRY RÁDU SVÄTÉHO BAZILA VEĽKÉHO.: *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 : *Vyšľubovanie sviatostí a svätenín*. Prešov : Gréckokatolícky ordinariát, 1976. 219 s. Bez ISBN. (Cyklostylované vydanie s uvedením čísiel blán na jednotlivých stranách, kvôli štátnemu súhlasu na vydanie).
- GAJDOŠ, M. a kol.: *Apoštolár*. Košice : Gréckokatolícka eparchia Košice, 2012. 486. s. ISBN 978-80-970865-0-3.
- GRÉCKOKATOLÍCKA METROPOLITNÁ LITURGICKÁ KOMISIA.: *Apoštolár*. Prešov : Gréckokatolícke arcibiskupstvo, 2012. 534 s. ISBN 978-80-89543-18-2.

HOSPODÁR, M.- ROZKOŠ, M.(eds): *Košický exarchát*. Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát Košice, 2005. s. 148. s. ISBN 80-969371-3-8.

<http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Zozulak4>

ROZKOŠ, M.-HOSPODÁR, M. (eds): *Košická eparchia 2013*. Košice, Gréckokatolícka eparchia Košice, 2013. s. 15. 250. s. ISBN 978-80-971477-4-7.

Náčrt histórie Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove od 19. storočia do prvej dekády 21. storočia

PETER BORZA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

PETER JAMBOR

Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov

Abstract: *Greek Catholic Theological Faculty of Presov University is one of the oldest institutions of higher type in Prešov. Its history begins in the 19th century. During its 134-year history it has raised many personality. The most important include both blessed bishops from Presov - martyrs Peter Paul Gojdič OSBM and Vasil Hopko. Along with the Greek Catholic Church also bore the heavy fate in the 20th century, when its activity had been banned in 1950 and took-over by Orthodox Church, so by entering the Orthodox Church its actions disappeared. At that time, Theological Faculty ceased to serve to the Greek Catholic Church and its activities was renewed after the fall of the communist regime in Czechoslovakia. It was originally founded for the education needs of the Greek Catholic clergy, but after the restoration in 1990 has extended the opportunity to study for lay theologians.*

Keywords: *Greek Catholic Church. Theological Academy. Greek Catholic Theological Faculty. Study. Presov.*

Okolnosti vzniku Gréckokatolíckej teologickej fakulty kladieme až do roku 1880. Dôvod, prečo došlo k jej založeniu bol jediný - prešovská eparchia potrebovala vlastnú teologickú školu, ktorá by poskytovala teologické štúdium budúcim kňazom - bohoslovcem. Dovtedajší spôsob štúdií bohoslovcov prebiehal na územiach iných biskupských teologických akadémií. Trvalo dlhých 62 rokov, kým sa podarilo zriadiť takúto vlastnú inštitúciu aj prešovskému gréckokatolíckemu biskupstvu. Počas tejto doby

svoju pomoc poskytli semináre v Trnave, v Košiciach, v Ostrihome, v Pešti, v Jágri, vo Veľkom Varadíne.

Veci okolo založenia teologickej akadémie začali naberať na realite v období, keď na biskupský stolec zasadol nový eparchiálny biskup Dr. Mikuláš Tóth. V roku 1877, polroka od svojho vymenovania za biskupa, napísal samotnému cisárovi v ktorom ho žiada o podporu pri založení teologickej školy vo svojej eparchii.¹ V niekoľko stranovom liste cisárovi pripomína, že od doby zriadenia biskupstva v Prešove (1818), nebola zriadená škola pre výchovu budúcich kňazov. Podotýka, že bez takejto školy sú akékoľvek snahy z jeho strany o rozvoj biskupstva, ako aj požiadavky zo strany monarchie nesplniteľné. Dovtedajšia formácia nebola priaznivá tak pre bohoslovcov, ako aj biskupa. Ten bez osobného poznania nadobudnutého vzdelania a pováh ich mal rozmiestniť na rôzne miesta v snahe rozvoja biskupstva, často s neistým výsledkom rozhodnutia. Z listu sa dozvedáme, že biskupstvo už v tom čase za 10 tisíc forintov odkúpilo prízemný dom v neďalekom susedstve, ktorý mieni opraviť a prispôbiť pre potreby kňazského seminára s akadémiou.

Čiastočne upravenú budovu za prítomnosti kapituly, veriaceho ľudu a obyvateľov mesta Prešov, posvätil 12. septembra 1880 biskup Dr. Mikuláš Tóth. Do učiteľského úradu vymenoval zväčša členov prešovskej kapituly - kanonikov.² Riaditeľom sa stal kanonik Štefan Rojkovič, ako profesor morálnej a pastorálnej teológie. Ďalšími učiteľmi boli kanonik Dr. Michal Kotradov, profesor posvätného rítu a liturgie, kanonik Bartolomej Janicky, profesor dogmatickej teológie.³

Nakolko inštitúcia teologickej akadémie sídlila spolu v jednej budove kňazského seminára mnohé fakty sú úzko prepojené so seminárnym životom. Je treba povedať, že ten kto bol prijatý do seminára zároveň navštevoval i akadémiu.

Pred otvorením eparchiálneho kňazského seminára, prešovský biskup Dr. Mikuláš Tóth vydal dňa 14. júna 1879 obežník⁴ podľa ktorého študenti VI. a VII. ročníka mali byť umiestnení do miestneho seminára a podmienčne prijatí ku kléru prešovskej eparchie. Po maturite mali znova žiadať o definitívne prijatie do seminára.⁵ Najviac hlásiacich sa absolventov do kňazských radov pochádzalo z Kráľovského - katolíckeho gymnázia ako napr. Mikuláš Csoma [Čoma], Zeno Kovaliczky [Kovaliczky], Mikuláš

¹ Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (ďalej AGAP), Bežná agenda (ďalej BA), rok (ďalej r.) 1879, signatúra (ďalej sign.) 2751.

² AGAP, BA, r. 1880, sign. 2714. A taktiež *Schematizmus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesensis 1882*, Eperjesini 1882, s. 16.

³ AGAP, BA, r. 1880, sign. 2714

⁴ AGAP, BA, r. 1879, sign. 1954.

⁵ Tamže.

Rusznák [Rusnák], Simeon Szmandray [Smandraj], Hiláron Ilykovics [Ilkovič], Peter Gojdics [Gojdič].

V mnohých žiadostiach o teologické štúdium nachádzame sociálne postavenie rodín kandidátov. Tak vieme, že mnohí pochádzali z viacdenných rodín, kde matka ako vdova nemohla poskytnúť svojim deťom možnosť ďalšieho štúdia.

V prvý školský rok boli otvorené dva posledné ročníky (tretí a štvrtý). Tvorili ho vracajúci sa bohoslovci prešovskej eparchie zo „zahraničných“ štúdií. Z užhorodského seminára to boli – Irenej Chanát, Emanuel Mankovics [Mankovič], Ján Toronszky [Toronsky], Viktor Tóth, a z ostrihomského seminára prišiel Viktor Zapotoczky [Zapotocky]. Tretí ročník pozostával zo šiestich bohoslovcov užhorodského seminára: Antona Artima, Michala Beszkida [Bezkid], Jána Kizáka, Michala Semetkovszkeho [Šemetkovský], Jána Soszteka [Šostek], Juraja Zubriczkeho [Zubrický] a z budapeštianskeho seminára prišiel Štefan Gojdics [Gojdič].⁶ Akadémia tak mala dospelu dvanásť študentov.

Avšak pre dejiny teologickej akadémie bol dôležitým dátumom 25. september 1882. Tento deň sa stal dôležitým aj preto, že v daný deň začala svoju plnohodnotnú existenciu Teologická akadémia. Týmto dňom otvorila všetky štyri ročníky teologického štúdia. Tak sa začala samostatná formácia kléru Prešovskej eparchie.⁷

Prvé skúškové obdobie začalo 9. januára a končilo 28. toho istého mesiaca. Hodnotenie skúšok bolo v piatich stupňoch - výnimočný, chválibežný, dobrý, dostatočný a nedostatočný.⁸ V protokoloch zasadnutí profesorského zboru biskupskej teologickej akadémie nachádzame pestrofarebnú škálu hodnotení. Podľa protokolov sa zdá, že prváci a druháci mali najväčší problém s predmetom cirkevno-slovanský jazyk a s predmetmi biblických vied. U vyšších ročníkov sa problémy s učením nachádzali už iba ojedinele.⁹

⁶ AGAP, *Protocollum 1880*, sign. 2454.

⁷ *Misjaslov* 1907, s. 123.

⁸ AGAP, *Zápisnica seminára*, inventárne číslo (ďalej inv. č.) 567, Záznam porady rady lýcea zo dňa 1.1.1882.

⁹ AGAP, *Zápisnica seminára*, inv. č. 567.

*Počet študentov teológie Prešovskej eparchie v 80-tych rokoch 19. storočia*¹⁰

Rok	Prešov	Ostrihom	Budapešť	Spolu
1884/5	24	2	4	30
1886/7	19	2	3	24
1888/9	18	2	3	23

Bohoslovci okrem teologických štúdií vykonávali aj prax v rôznych inštitúciách prešovského biskupstva. Jedni pracovali na biskupskom úrade ako zapisovatelia, aktuári, protokolisti. Nešlo o žiadnu novinku, pretože bohoslovci už tak pracovali od čias založenia biskupstva.¹¹ Iní vykonávali funkciu prefektov v inštitúte sv. Jána Krstiteľa a ďalší ako učitelia v Prešovskom učiteľskom ústave.

Popri činnosti teologickej akadémie, už krátko po jej otvorení, v roku 1887, 17. novembra bol založený *literárny spolok sv. Atanáza*. Neskôr literárna škola niesla pomenovanie podľa cirkevného učiteľa Východu sv. Jána Zlatoústeho.¹² Cieľom novozaloženého spolku mal byť formálny a vzdelávací charakter. Okrem iného slúžil na upevnenie vlastenectva a cirkevnej rétoriky. Na čele literárnej školy stál rektor seminára, ktorý ako jediný mal plnú právomoc vo všetkých jej záležitostiach. Koordinátorom sa vždy stal jeden z predstavených seminára - prefekt. Pod jeho vedením ako predsedu - sa vykonávala všetka činnosť školy. Spolok si okrem predsedu spomedzi členov (už len z radu bohoslovcov) volil tajomníka, hlavného zapisovateľa, zástupcu zapisovateľa, pokladníka a kontrolóra. Volby sa konali tajným hlasovaním. Nikto z členov nemohol zastávať viac úradov ako jeden. Predstavenstvo školy vykonávalo svoj úrad do konca akademického roka.

¹⁰ AGAP, *Protocollum*, r. 1883, sign. 2072; r. 1884, sign. 1941; r. 1885, sign. 1852; r. 1886, sign. 1938; r. 1887, sign. 1628; r. 1888, sign. 1712.

¹¹ V dobe biskupa Gregora Tarkovitsa [Tarkovič], v roku 1829 úlohu aktuára zastával vyštudovaný teológ Alexander Duchnovics [Duchnovič]. *Schematismus Venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperñessiensis* 1829, Cassoviae 1829, s. 9. V roku 1831 protokolistami boli Juraj Mihalics [Mihalič] a Ján Csanda [Čanda]. *Schematismus Venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperñessiensis* 1831, Cassoviae 1831, s. 9.

¹² AGAP, BA, r. 1911, sign. 2341.

Hlavný obsah činnosti boli písomne rečnícke práce, prednášky, básne, knižné recenzie. Každý autor príspevku písomnú prácu predložil tajomníkovi. Posudzovanie prác prebiehalo na dvoch nezávislých oponentoch. Články s teologickým obsahom mohol posudzovať len ten člen, ktorý absolvoval alebo absolvuje prednášky z daného teologického predmetu. Práce boli hodnotené ako „prijaté s chválou“ a „jednoduché“. Tie, ktoré boli „prijaté s chválou“ sa zhromažďovali a zväzovali do knižného formátu a spolu s „jednoduchými“ a ukladali sa do archívu spolku.

Dĺžka teologického štúdia trvala štyri roky. Prvé dva roky boli venované úvodu do biblických náuk - exegéza Starého a Nového zákona, biblickým jazykom - hebrejčine, gréčtine, biblickej geografii - biblická archeológia, ďalej liturgickému spevu s cirkevnoslovanským jazykom užívaným pri liturgii. Z iných doplňujúcich predmetov išlo o ekonómiu a pomológiu - šlachtenie ovocných stromov. Staršie ročníky (tretí a štvrtý) sa venovali poznaniu špeciálnej dogmatiky, morálnej teológie, typiku - pravidiel slávenia liturgických obradov, maďarskému právnickému právu. Výučba prebiehala aj v sobotu dopoludnia. Počas šiestich prednáškových dní bol ustanovený jeden deň na oddych. Najčastejšie ním bývala streda. Teologické vzdelanie zabezpečovali profesori menovaní biskupom. Ich počiatočné financovanie prebiehalo nasledovne - ministerstvo neposkytovalo plat každému vyučujúcemu osobitne, ale financie poslalo biskupskému úradu, ktoré ich rozdeľovalo. Neskôr sa plat poukazoval každému učiteľovi samostatne.

Založenie vlastnej teologickej akadémie nijako nenarušilo štúdium na iných teologických fakultách. Dlhoročná spolupráca ostala s dvoma - teologická fakulta s kňazským seminárom v Budapešti a taktiež ostrihomská teologická fakulta. Išlo o dve najlepšie fakulty, ktoré poskytovali štúdium bohoslovcov mnohých národností. V oboch prípadoch sa jednalo o tzv. štipendijné miesta, čo v praxi znamenalo, že štúdium im bolo hrazené. V Budapešti boli štyri a v Ostrihome dva. O spomínané štúdium bohoslovci prejavovali značný záujem, čo možno čítať z mnohých žiadostí pri prijatí do seminára. Definitívne rozhodnutie o následnom vyslaní bohoslovcov na štúdiá inej fakulty rozhodoval biskup po porade s profesorským zborom. Dialo sa tak najmä po prvom roku štúdia, kde zohrávali dôležitú úlohu výsledky štúdia. Takto po roku štúdia odišli do Budapešti Simeon Szmandray, Eliáš Zima, Peter Gojdič, do Ostrihomu Hilárion Ilykovics. O samotnej kvalite štúdia hovoria aj predmety ako biblické jazyky - aramejský, arabský, či sýrsko-chaldejský, čo bohoslovcov umožňovalo ovládať a hlbšie poznať oblasť biblických náuk.¹³ Do konca obdobia

¹³ AGAP, BA, rok 1893, sign. 2027. Študijný výkaz rektora budapeštianskeho seminára.

Rakúsko-Uhorskej monarchie tu vyštudovalo približne cez 60 bohoslovcov.

Rýchlo šíriace povedomie teologického inštitútu spôsobilo postupný nárast hlásiacich sa kandidátov. Nepostačujúca kapacita budovy vyvolala nutnú potrebu prístavby novej budovy, ktorá bola postavená 30. septembra 1903.¹⁴ Avšak nešlo o prvú úpravu budovy, nakoľko jedna z úprav - nadstavba jedného poschodia prebehla v rokoch 1885- 1886. pod vedením stavebného podnikateľa Andreja Gyagyovszkeho [Ďačovského].¹⁵

Tridsaťročná existencia ďaleko prekročila hranice európskeho kontinentu. Záujem o teologické vzdelanie prejavili aj kandidáti z Ameriky. Išlo o rodiny, ktoré sa vysťahovali za prácou v 80 a 90 - tých rokoch. Takto prvého kandidáta z Pittsburghského biskupstva nachádzame už v roku 1905.¹⁶ Najväčší počet kandidátov, ktorí kedy študovali na akadémii bolo v 20- tých rokoch. Počas obdobia 7 rokov študovalo vyše 15 kandidátov z Ameriky.

Vypuknutie prvej svetovej vojny značne skomplikoval život bežných ľudí a narušil chod mnohých inštitúcií. Zatiaľ, čo v školskom roku 1914/15 bol celkový počet 34 bohoslovcov, do konca vojny sa ich počet znížil na 20.¹⁷ V školskom roku 1917/ 1918 študovali študenti iba v troch ročných rokoch. Záznamy hovoria o tom, že druhý ročník neexistoval.¹⁸

Počet študentov teológie počas prvej svetovej vojny¹⁹

Rok	1. roč.	2. roč.	3. roč.	4. roč.	Spolu
1915/16	5	5	11	10	31
1917/18	6	-	5	9	20

Povojnová situácia nebola o nič ľahšia. Na žiadosť odchádzajúceho biskupa Dr. Štefana Nováka, sa vedenia biskupstva ujal generálny vikár Dr. Mikuláš Russnák. Ako jednu z podmienok mu určuje, čo v najvhodnej-

¹⁴ AGAP, fond (ďalej f.) *Seminár*, Stavebný denník budovy prešovského seminára.

¹⁵ AGAP, f. *Seminár*, inv. č. 568-571.

¹⁶ AGAP, BA, r. 1905, sign. 3653.

¹⁷ AGAP, BA, r. 1918, sign. 2451.

¹⁸ AGAP, BA, r. 1918, sign. 2451.

¹⁹ Zostavené na základe záznamov. AGAP, BA, r. 1915, sign. 1920; r. 1916, sign. 2818; r. 1917, sign. 2460; r. 1918, sign. 2451.

šom čase zvolať predstavených a bohoslovcov kvôli pokračovaniu štúdií.²⁰ V školskom roku 1919/20 pospolu na akadémii študovalo 14 bohoslovcov, čo je počet zrovnateľný v rokoch po založení akadémie.²¹ Dekanom akadémie v tom čase bol Zeno Kovaliczky, ktorý zastával aj post rektora seminára.²² O tom aká vládla finančná situácia nám hovorí správa z roku 1920, kde sa píše, že nie je v silách študentov splniť si povinnosť a niektorí z nich museli na rok prerušiť štúdiá.²³ O podobnom stave nás informuje zápisnica z rokovania v roku 1926, z čias biskupa Dr. Dionýza Nyáradyiho [**Náradybo**], kde sa spomína celkový dlh študentov 23 tisíc korún československých. Mnohí tak boli postavení k vylúčeniu zo štúdií v prípade nesplatenia dlhu.²⁴

Zmena štátneho zriadenia, zmenila aj dovtedajšie štúdiá v Budapešti a Ostrihome. Novými študijnými miestami prešovskej eparchie sa stali mestá Praha a Olomouc. V školskom roku 1922/23 v Prahe študovali dvaja bohoslovci Kizák, Hricišák, a v Olomouci taktiež dvaja Gress, Janočko.²⁵ Spomenuté študijné miesta boli využívané s prestávkami až do roku 1950. K týmto dvom sa pridružovali aj miesta v Bratislave, Mníchove, Strasburgu, Ríme. Najviac bohoslovcov bolo posielaných do Bratislavy, Prahy a Olomouca. Ostatné miesta boli zväčša po jednom.

Obdobie druhej svetovej vojny prinieslo so sebou mnohé problémy. Vznikom nového štátneho zriadenia, slovenského štátu dňa 14. marca 1939 sa do popredia dostali rôzne politické, hospodárske, sociálne, kultúrne a náboženské otázky. Dominantnú otázku predstavovala práve náboženská otázka Gréckokatolíckej cirkvi s jej národnostnou štruktúrou. To, že najvyšší predstavitelia cirkvi pochádzali z rusínskeho prostredia, v úradoch vyvolávalo nedôveru v snahe o slovakizáciu spoločnosti.

Ďalším problémom bolo vedenie Teologickej akadémie, ktorá podľa slovenských úradov diskriminovala a násilne rusinizovalo bohoslovcov slovenskej národnosti.²⁶ Návrh podaný predsedom vlády na riešenie rusín-

²⁰ CORANIČ, J.: Dr. Mikuláš Russnák - generálny vikár prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v r. 1918-1922 In: *Ekumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka (1878-1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu : zborník z vedeckej medzinárodnej konferencie, Prešov, 20. október 2010 /Zost. Andrej Slodička, Monika Slodičková. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta 2010, s. 108.*

²¹ AGAP, BA, r. 1920, sign. 1454.

²² AGAP, BA, r. 1922, sign. 1934.

²³ AGAP, BA, r. 1920, sign. 2762.

²⁴ AGAP, BA, r. 1926, sign. 2176.

²⁵ AGAP, BA, r. 1923, sign. 1483.

²⁶ CORANIČ, J.: Postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskom republike v rokoch 1939-1940. In: *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta; Universum 2007, s. 140.*

skej otázky bol riešený začiatkom roku 1941. V záverečných jednaniach prešovské biskupstvo prijalo uzávery, že profesorský zbor akadémie pri prednáškach bude používať okrem latinského a rusínskeho aj slovenský jazyk. Biskup ďalej prehlásil, že súčasný rektor Mikuláš Harčár je rodený Slováč a meditácie pre bohoslovcov sa vždy konali striedavo v slovenskom a rusínskom jazyku.²⁷

Predvojnové roky v hospodárení inštitúcie boli bez dlžôb.²⁸ Bolo to aj vďaka rektorovi Rojkovičovi, ktorý časťou svojich súkromných príjmov pokryl značne výdavky.²⁹ Financovanie akadémie i seminára počas vojny bolo značne znížené. 8. októbra 1941 biskup Gojdič, kongregácii pre východne cirkvi napísal, že terajší príspevok od štátu je 1/4 z toho, čo kedysi dostávali.³⁰ Vicerektor v listoch, v ktorých žiadal úrady o finančnú podporu informoval, že kňazský seminár ako jediný gréckokatolícky seminár na Slovensku stojí na najslabšom finančnom základe. Podotkol, že štátna podpora je natoľko malá, že bohoslovci musia platiť zvýšený poplatok. Žiaľ ten nepostačuje ani na dostatočné vykrytie výdavkov vo vojnovom čase.³¹ Takýto obraz nachádzame aj v správe vicerektora Alberta Šalamona, ktorý pri vyúčtovaní za rok 1943/44 oznamuje, že celkový príjem seminára je nedostatočný. Za daný rok vznikol dlh vo výške 76 tisíc korún českých. Nehovoriac o tom, že seminár musel platiť personál seminára pozostávajúci zo 4 slúžiek, 2 sluhov, 1 kuchárky.³²

Dlh sa snažilo znížiť biskupstvo, príspevkom 20 tisíc.³³ Prešovský biskup Pavol Gojdič pre potreby seminára založil fond tzv. seminaristicum, do ktorého mali prispievať kňazi prešovskej eparchie.³⁴ Okrem toho prostredníctvom biskupských listov vyzýval veriacich na príspevok darom na pokojný chod seminára. Výzvy „svätého biskupa“, ako ho ľudia často nazývali a osobne poznali, pohli srdcami veriacich zvlášť v dobe, keď sami trpeli nedostatkom. V čase druhej svetovej vojny seminár podľa potreby poskytoval štúdium bohoslovcom mukačevskej administratúry.³⁵

²⁷ BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*. Prešov : Petra 2006, s. 140-141.

²⁸ AGAP, BA, r. 1943, sign. 3551.

²⁹ AGAP, BA, r. 1943, sign. 3552.

³⁰ VASIL, C.: Biskup Peter Pavol Gojdič OSBM, z pohľadu svätej stolice v rokoch krízových zmien – obdobie slovenskej republiky In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák, Jana Koprivniáková. Prešov : Vydavateľstvo prešovskej univerzity v Prešove 2010, s. 37.

³¹ AGAP, f. *Seminár*, r. 1940, inv. č. 584, sign. 238.

³² AGAP, BA, r. 1944, sign. 70.

³³ AGAP, BA, r. 1944, sign. 85.

³⁴ AGA, BA, r. 1940, sign. 2605.

³⁵ AGAP, BA, r. 1944, sign. 1400.

Nepokojná situácia vojny vyvrcholila niekoľko dní pred vianočnými sviatkami, kedy došlo k bombardovaniu Prešova. Z niekoľkých budov mesta bola zasiahnutá aj rohová časť budovy seminára. Následné opravné práce museli byť vykonané i na streche, spolu s výmenou okien a úpravou interiéru. Práce financované zo zdrojov seminára, ako vojnová škoda neboli štátom preplatené ani polroku od žiadosti za úhradu opráv.³⁶

V rámci 70 - ročného pôsobenia Teologickej akadémie, do roku 1950 sa inštitút neustále rozvíjal. V čase vojny mala akadémia pospolu 5 kateder - biblickej, pastorálnej a morálnej teológie, dogmatických náuk, cirkevného dejepisu a cirkevného práva a kresťanskej filozofie.³⁷ Teologické vzdelanie vykonávali kňazi prešovského biskupstva. Zodpovednosť za vedenie akadémie niesol dekan. Ako sa zdá, funkčné obdobie dekana nebolo nikdy presne stanovené. K najdlhšie pôsobiacim profesorom akadémie patrili rektor kňazského seminára Michal Kotradov, profesor liturgiky, (1880-1900) Bartolomej Janiczky [Janický], špirituál seminára vyučujúc 17 rokov, (1880-1897), Dr. Jozef Vojtovič, profesor biblických vied, (1888-1920), Dr. Mikuláš Russnák, profesor morálnej a pastorálnej teológie, (1902-1950), neskôr Jozef Ďulaj, (1910-1950), Dr. Simeon Smandray, profesor pastorálnej teológie, (1902-1934), Imrich (Emerik) Sedlák, (1921-1949). Z civilnej oblasti vyučovali pastorálnu medicínu mestskí lekári Dr. Koloman Szalay [Salaj],³⁸ Dr. Arpád Lakner,³⁹ Dr. Alexander Gallotsik⁴⁰ a Dr. Andrej Demeter.⁴¹ Profesorom súkromného práva bol Dr. Jozef Kissóczy.⁴²

Gréckokatolícka cirkev v Československu sa po druhej svetovej vojne dostala pod vplyv sovietskej sféry. V rokoch 1947-1949 sa viditeľne budovala štruktúra pravoslávnej cirkvi a to za podpory štátnych úradov. I napriek nepriaznivým podmienkam, ktoré vládli v školskom roku 1949/1950 do prvého ročníka bolo prijatých 19 bohoslovcov, čo bol najvyšší počet za celú históriu seminára.⁴³ Dekanom fakulty v obidvoch semestroch školského roka bol Mikuláš Bobák, ktorý aj prenášal.⁴⁴

³⁶ AGAP, BA, r. 1945, sign. 383.

³⁷ AGAP, BA, r. 1941, sign. 970.

³⁸ *Schematismus Venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis 1884*, Eperjesini 1884, s. 6.

³⁹ AGAP, BA, r. 1884, sign. 1793. A taktiež *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesensis 1884*, Eperjesini 1884, s. 20.

⁴⁰ *Schematismus prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1932*, s. 21.

⁴¹ AGAP, BA, r. 1941, sign. 970.

⁴² *Schematismus prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1932*, s. 21.

⁴³ *Misionár 1948*, roč. 7, č. 8, s. 213-214. Išlo o absolventov gymnázií z Bardejova, Prešova, Košíc, Michaloviec, z košickej obchodnej školy a michalovskej učiteľskej akadémie.

⁴⁴ Archív Stanislava Dzurjanina, *Index boboslovca Michala Dzurjanina*, s. 8-11. Jednalo sa o predmet Organisatio scholarum.

*Počet boboslovcov na teologických štúdiách z Prešovského biskupstva*⁴⁵

Rok	Prešov	Praha	Rím	Olomouc	Bratislava	Spolu
1948/49	38	7	1	3	1	50

Činnosť prešovského teologickej akadémie sa ukončila ešte pár dni pred konaním prešovského soboru. Akadémia spolu so seminárom bola zrušená ako prvá zo všetkých teologických škôl na Slovensku.⁴⁶ Táto dnes neexistujúca budova akadémie a seminára vchovala osobnosti Prešovskej eparchie akými boli kanonik Zeno Kovalicky, neskoršieho apoštolského administrátora v Amerike Gabriela Martyáka [Martáka], neskorších biskupov Vasilá Hopka, Jána Hirku, Eugena Kočiša.

Obnovenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 viedlo aj k snahám smerujúcim k obnoveniu gréckokatolíckeho teologického vzdelávania v Prešove, ale vzhľadom na pretrvávajúci totalitný režim k tomu nedošlo. Kandidátom na kňazstvo pre Gréckokatolícku cirkev bolo umožnené štúdium na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Komenského univerzity v Bratislave, avšak predstavitelia komunistickej moci obmedzovalo počet prijatých kandidátov, čo viedlo k akútnemu nedostatku gréckokatolíckych duchovných v Prešovskom biskupstve.⁴⁷

Dlhé štyridsaťročné obdobie komunistického útlaku v roku 1989 vystriedalo obdobie neskrývaných nádejí. Príhodné spoločensko-politické podmienky vytvorili priestor na obnovenie gréckokatolíckeho teologického vzdelávania v Prešove na vysokoškolskej úrovni. V roku 1990 bola zriadená Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove ako súčasť Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Novozriadená fakulta začínala s veľmi skromným materiálno-technickým vybavením, nevelkým počtom vyučujúcich a študentov. Nové začiatky fakulty sa viažu k budove dnešnej-

⁴⁵ Tabuľka je spracovaná na základe archívnych materiálov. Pozri AGAP, BA, rok 1948, sign. 3200, BA, r. 1949, sign. 1608. *Schematismus venerabilis cleri Diocesis Fragopolitanae seu Presovens Administraturae Apostolicae Mukačensis pro anno Domini 1948*, Prešov 1948.

⁴⁶ HIŠEM, C.: Likvidácia kňazských seminárov na Slovensku v roku 1950. In: CORANIČ, J., ŠTURÁK, P., KOPRIVNÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 395. Ostatné semináre boli zrušené až počas mesiaca júl. Viac pozri.: *Cirkev v okovách*. s. 390-394.

⁴⁷ ŠTURÁK, P.: Historický prierez vzdelávania gréckokatolíckeho duchovenstva s dôrazom na štúdium gréckokatolíckych boboslovcov na CMBF v Bratislave v rokoch 1968 – 1989. In: HRABOVEC, Emília et al: *Katolícka boboslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava : SSV 2011, s. 207 – 222.

ho gréckokatolíckeho kňazského seminára na Sládkovičovej ulici, ktorú v roku 1990 pre potreby gréckokatolíkov uvoľnila Pravoslávna cirkev.⁴⁸

Budovanie fakulty prebiehalo v zmysle československých zákonov a v intenciách konštitúcie *Sapientia Christiana*, ktorá umožnila štúdium teológie laikom. Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta sa stala v školskom roku 1991/1992 prvou teologickou fakultou na území Československa, ktorá sprístupnila štúdium teológie laikom. Daná možnosť sa stretla s pozoruhodným záujmom a počet študentov z 50 v prvom školskom roku narástol na 150. Prešovský biskup Mons. Ján Hirka ako veľký kancelár fakulty poskytol v priestoroch biskupskej rezidencie priestory adaptované na prednáškové auly a učebne. Zároveň prebiehala rekonštrukcia a úprava týchto priestorov financovaná zahraničnými nadáciami. Počet študentov aj naďalej rástol a v školskom roku 1992/1993 mala fakulta 280 študentov.⁴⁹

Vedenie fakulty od jej začiatku v roku 1990 tvorili traja pedagógovia. Na čele fakulty bol dekan doc. ThDr. Vladimír Poláček, prodekanom pre vedu, výskum a edičnú činnosť bol Mons. Mgr. Ján Krajňák a Mons. Mgr. Jozef Tóth pôsobil ako prodekan pre štúdiijné záležitosti a zahraničné styky. Tajomníkom fakulty bol kňaz o. Jozef Blaščák. Fakultu tvorilo sedem katedier a to: filozofická, biblická, historická, dogmaticko-morálna, praktickej teológie, právnická a pedagogická. V prvých rokoch pôsobenia fakulty bola zvlášť nepriaznivá situácia personálneho zabezpečenia pedagogického zboru. V školskom roku 1993/1994 tvorili učiteľský zbor dvaja docenti - doc. ThDr. František Janhuba a doc. ThDr. Vladimír Poláček, osem odborných asistentov – Mgr. Vojtech Boháč, Mgr. Ján Gajdoš, Mons. Mgr. Ján Krajňák, ThLic. Jiří Novotný, SJ, L.S.S., ThLic. Tadeusz Pietras, Mgr. Peter Rusnák, Mons. Mgr. Jozef Tóth, PaedDr. Emil Turiak, asistent Mgr. Stanislav Diheneščík a externí pracovníci PhDr. Lubomíra Millá. Fakultu v danom školskom roku navštevovalo takmer 500 študentov.⁵⁰

Neoddeliteľnou súčasťou fakulty bol Kňazský seminár Prešovského biskupstva, ktorý zabezpečoval duchovnú formáciu kandidátov kňazstva študujúcich na fakulte. Pri výchovno-vzdelávacej činnosti kňazský seminár úzko spolupracuje s fakultou. Prvým rektorom seminára sa stal kňaz Vasil Kormanik. Kňazský seminár sa riadil vlastným štatútom, keďže sa nejedna-

⁴⁸ LIPTÁK, R.: Osemdesiat rokov štúdia katolíckej teológie v Prešove. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák. Prešov : GTF PU 2008, s. 112.

⁴⁹ Štúdiijný program na školský rok 1993/1994. Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove 1993, s. 3 – 4.

⁵⁰ LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU 2009, s. 212 – 213.

lo iba o zariadenie poskytujúce ubytovanie internátneho typu, ale výchovno-vzdelávaciu inštitúciu so špecifickým zameraním výchovy kňazského dorastu. Jednou z najvýraznejších aktivít reprezentujúcich gréckokatolícku cirkev, fakultu a seminár, bolo v roku 1993 založenie speváckeho bohosloveckého zboru pod názvom Zbor svätého Romana Sládkopecva. Zbor pravidelne doprevádzal liturgické slávnosti v Katedrále sv. Jána Krstiteľa v Prešove a zúčastňoval sa festivalov na Slovensku a v zahraničí.⁵¹

Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta od svojho začiatku nadviazala na tradíciu katolíckeho teologického vzdelávania v Prešove, ktoré do roku 1950 poskytovala Teologická akadémia. V školskom roku 1994/1995 rozšírila fakulta odbor všeobecná katolícka teológia o učiteľstvo náboženstva a etiky. V študijnom programe Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty na školský rok 1995/1996 sa uvádza, že základné päťročné štúdium na fakulte tvorí jednotný a ucelený odbor Všeobecná katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky. Dôvodom k rozšíreniu odboru Všeobecná katolícka teológia došlo kvôli spoločenskej objednávke spojenej s nedostatkom kvalifikovaných učiteľov v odboroch náboženskej výchovy a etiky, ktorá vyvstala po páde komunistického režimu. Cieľom bolo pripraviť kvalifikovaných odborníkov v danej oblasti ako aj prostredníctvom vnútorných kvalít absolventov prispieť k morálnemu rozvoju našej krajiny. V danom školskom roku mala fakulta 130 bohoslovcov a 420 laikov. V nasledujúcom školskom roku 1996/1997 kulminoval počet bohoslovcov v počte 148 a došlo k poklesu laických študentov na 350. Zároveň to bol posledný školský rok v štruktúrach Univerzity Pavla Jozefa Šafárika, keďže zákonom č. 361/1996 Z. z. o rozdelení Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach došlo k založeniu novej Prešovskej univerzity v Prešove, ktorej súčasťou sa stala aj Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove.⁵²

Inkorporácia fakulty do novozriadenej Prešovskej univerzity sa uskutočnila počas pôsobenia dekana doc. ThDr. Františka Janhubu. Na vedení fakulty sa okrem dekana podieľal prodekan Michal Onderko, ako prvý zástupca dekana a prodekan pre rozvoj a edičnú činnosť. Prodekan pre vedu, výskum a zahraničné styky ThLic. Juraj Bujňák a prodekan pre štúdijno-pedagogickú činnosť PaedDr. Emil Turiak. Tajomníkom fakulty bol Mgr. Mikuláš Pružinský. Gréckokatolícky kňazský seminár viedol Mgr. Michal Kučera. Fakulta poskytovala štúdium v odbore Všeobecná

⁵¹ DANCÁK, P. – DANCÁK, F.: *Decénium byzantského liturgického zborového spevu na Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove*. Prešov : GBF PU 2003, s. 3 – 20.

⁵² Študijný program na školský rok 1995 – 1996. Prešov : GBF UPJŠ 1995, s. 3 – 23. Tiež Študijný program Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty UPJŠ 1996 – 1997. Prešov : GBF UPJŠ 1996, s. 3 – 28.

katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky. Štúdium zabezpečovala prostredníctvom siedmich katedier.⁵³

Katedra kresťanskej filozofie garantovala štúdium filozofických disciplín ako profilových predmetov pre kandidátov na kňazské svätenie ako aj laických teológov. Neskôr tiež garantovala štúdium etickej výchovy a zodpovedala za prax v etickej výchove.

Katedra biblických vied a jazykov sa zameriavala na Dejiny spásy Starého zákona, vývoj biblickej teológie, exegézu vybraných textov zo Starého zákona, podľa hermeneutických pravidiel v kontexte knihy a autora s kritickým použitím prístupnej literatúry. Katedra zabezpečovala aj filologické štúdium biblických textov prostredníctvom hebrejského, gréckeho a latinského jazyka.

Katedra dogmatickej a morálnej teológie alebo tiež systematickej teológie sprostredkúvala pramene poznania existencie Boha, vznik náboženstva, dejiny a rozdelenie eklezológie, založenie a učiteľský úrad Cirkvi. Sledovala základné tajomstvá kresťanskej viery, antropológie, kristológie, eschatológie ako aj význam katolíckej morálnej etiky a viery.

Katedra cirkevných dejín podávala obraz priebehu života Cirkvi a jej pôsobenia od jej založenia až po dnešné dni. Umožňovala študentom poznávať kontinuálny priebeh života a činnosti ustanovizne, v ktorej okrem ľudského činiteľa je aj faktor božský.

Katedra kanonického práva realizovala výučbu cirkevného práva, hlavne jeho interpretáciu a aplikáciu v súčasnej hierarchickej štruktúre Cirkvi. Zameriavala sa na teóriu, teológiu a históriu cirkevného práva. Zaoberala sa medziobradovými problémami, majetkovým a trestným právom ako aj manželskou cirkevnoprávnou kazuistikou.

Katedra liturgiky a praktickej resp. pastorálnej teológie sa zameriavala okrem teórie najmä na prax liturgického slávenia v jednotlivých partikulárnych cirkvách. Teologické a antropologické základy liturgického slávenia v byzantskom obrade a ich súčasná aplikácia v bohoslužobnom živote.

Katedra pedagogiky a katechetiky zodpovedala za pedagogicko-psychologickú a katechetickú prípravu. Súčasťou pedagogicko-psychologickej prípravy bola prax v školách.

Na katedrách pôsobilo 34 pedagógov, ktorí vyučovali v školskom roku 1997/1998 vyše 500 študentov.⁵⁴

V školskom roku 1998/1999 fakultu navštevovalo 139 bohoslovcov a 236 laických študentov a v nasledujúcom školskom roku 1999/2000 mala fakulta 119 bohoslovcov a 147 laických študentov. Zároveň v tomto

⁵³ Študijný program 1997 – 1998. Prešov : GBF PU 1997, s. 13 – 36.

⁵⁴ Študijný program 1997 – 1998. Prešov : GBF PU 1997, s. 13 – 36. Tiež Študijný program 2000 – 2001. Prešov : GBF PU 2000, s. 21 – 35.

školskom roku sa zmenila koncepcia vyučovania z päťročného obdobia na šesťročné v odbore Všeobecná katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky.

K významným udalostiam tohto obdobia patrí udelenie titulu doctor honoris causa Prešovskej univerzity prešovskému biskupovi Mons. Jánovi Hirkovi v roku 1998.

V školskom roku 2001/2002 mala Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta akreditované dva odbory denného vysokoškolského magisterského štúdia. Nosným odborom bola Katolícka teológia v šesť ročnej koncepcii pre kandidátov kňazského svätenia a v päťročnej koncepcii pre laických teológov. Druhým odborom bolo Učiteľstvo všeobecno-vzdelávacích predmetov: etická výchova a náboženská výchova v trvaní päť rokov.

V nasledujúcom školskom roku 2002/2003 k dvom magisterským študijným programom pribudol tretí - bakalársky Animátor voľného času. V danom školskom roku študovalo na fakulte v prvom a druhom stupni vysokoškolského štúdia 390 študentov, z toho v dennom štúdiu 350 a v externom štúdiu 40 študentov. Podiel študentov bakalárskeho štúdia z celkového počtu študentov dosiahol 10,25 %.

V akademickom roku 2003/2004 bol za sídelného Prešovského biskupa menovaný Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD. čím zároveň prevzal po Mons. Jánovi Hirkovi úrad veľkého kancelára fakulty. V danom akademickom roku bol akademickým senátom fakulty zvolený nový dekan doc. ThDr. Vojtech Boháč, PhD. Vedenie fakulty tvorili aj prodekan pre vedu a vzdelávaciu činnosť ThDr. PaedDr. Marek Pribula, PhD. a prodekan pre rozvoj a zahraničné vzťahy PhDr. Pavol Dancák, PhD. Tajomníkom fakulty sa stala Ing. Valéria Varholová.

V danom akademickom roku počet študentov stúpol na 476, z toho v dennom štúdiu 342 študentov a v externom štúdiu 134 študentov. Podiel študentov bakalárskeho štúdia na celkovom počte študentov denného štúdia predstavoval 5,8 %.⁵⁵

V roku 2003 fakulta vypracovala dokument *Dlhodobý zámer Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty na obdobie rokov 2003 – 2008 s výhľadom do roku 2010*. Dokument analyzoval stav GBF k roku 2003 a snažil sa poskytnúť strategické vízie a vytýčiť strategické ciele v oblastiach, akými boli oblasť vzdelávania, vedecko-výskumnej a umeleckej činnosti, medzinárodných stykov a spolupráce, ľudských zdrojov, materiálno-technického zabezpečenia, financií, riadenia a logistiky ako aj vzťahov s verejnosťou.⁵⁶

⁵⁵ LIPTÁK, R.: Osemdesiat rokov štúdia katolíckej teológie v Prešove. In: *Dejiny cirkevného bohosloveckého školstva na Slovensku II*. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák. Prešov : GTF PU 2008, s. 115 - 117.

⁵⁶ LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva*. Prešov : GTF PU 2008, s. 115 - 117.

Zbor svätého Romana Sládkovec v roku 2003 oslávil svoje desaťročné úspešne pôsobenie. Za dané obdobie uskutočnil viacero koncertov doma a v zahraničí. Najvýznamnejšou udalosťou bola účasť na blahorečení prešovského biskupa-mučeníka Pavla Petra Gojdiča, OSBM v Ríme v novembri 2001. Slávnostný ceremoniál Zbor sv. Romana Sládkovec doprevádzal svojim spevom, pričom bola vysielaná Eurovíziou.⁵⁷

V akademickom roku 2004/2005 pribudol k trom akreditovaným študijným odborom štvrtý študijný odbor Religionistika. Odbor ponúkal svojim absolventom zvládnutie teoretických základov religionistiky, jej histórie, metodológie a ďalších pomocných disciplín. V roku 2005 došlo k zmene názvu fakulty z Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta sa názov zmenil na Gréckokatolícka teologická fakulta, čo lepšie vystihuje poslanie fakulty sprostredkovať teologické vzdelanie nielen kandidátom sviatosti kňazstva – bohoslovcom, ale aj laickým študentom.

V nasledujúcom akademickom roku 2005/2006 študovalo na fakulte 684 študentov. Prírastok odborov rozšíril možnosti štúdia a umožnil podnietiť záujem študentov o študijné programy ponúkané fakultou. Nárast študentov pokračoval aj v akademickom roku 2006/2007, keď v prvom a druhom stupni vysokoškolského vzdelávania študovalo na fakulte 805 študentov v študijných odboroch katolícka teológia, učiteľstvo umelecko-výchovných a výchovných predmetov v kombinácii s predmetmi, animácia voľnočasových aktivít v študijnom odbore pedagogika, religionistika a doktorandské štúdium v študijnom programe katolícka teológia, ako aj v dobiehajúcich študijných odboroch animátor voľného času, učiteľstvo všeobecnovzdelávacích predmetov v špecializácii etická výchova a náboženská výchova, katolícka teológia, rigorózne skúšky a obhajoby rigorózných prác v študijnom odbore učiteľstvo všeobecnovzdelávacích predmetov v špecializácii etická výchova. Taktiež došlo k organizačnej zmene na fakulte, keď bolo sedem katedier zredukovaných na štyri katedry – Katedra filozofie a religionistiky, Katedra historických a spoločenských vied, Katedra systematickej teológie a biblistiky a Katedra praktickej teológie. Neskôr v akademickom roku 2007/2008 bol počet katedier zachovaný, ale došlo k zmene názvov. Fakulta mala Katedru filozofie a religionistiky, Katedru systematickej teológie, Katedru historických vied a Katedru aplikovanej edukológie.⁵⁸

líckebo školstva na Slovensku. Prešov : GTF PU 2009, s. 216.

⁵⁷ DANCÁK, P. – DANCÁK, F.: *Decénium byzantského liturgického zborového spevu na Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove*. Prešov : GBF PU 2003, s. 3 – 20.

⁵⁸ LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckebo školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU 2009, s. 216 – 217.

V danom akademickom roku sa uskutočnila voľba dekana, ktorým bol akademickým senátom fakulty zvolený prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. Vedenie fakulty tvorili aj prodekan Mgr. Jaroslav Coranič, PhD ako prodekan pre vedeckú a vzdelávaciu činnosť a ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. ako prodekan pre rozvoj a zahraničné vzťahy. Tajomníkom fakulty bola Ing. Valéria Varholová.⁵⁹

K významným medzníkom činnosti GTF PU patrí vytvorenie duchovnej správy na akademickej pôde prešovským arcibiskupom a metropolitom Mons. ThDr. Jánom Babjakom SJ, PhD. v roku 2007, keď za duchovného správcu fakulty menoval ThDr. Petra Tirpáka, PhD. Duchovná správa ponúka rôzne možnosti pre duchovný život študentov, pedagógov a nepedagogických zamestnancov fakulty. Jedná sa o pravidelné sv. liturgie v Kaplnke blahoslaveného biskupa mučeníka Pavla Petra Gojdiča, OSBM, ktorá tvorí srdce fakulty. Pravidelné duchovné obnovy a púte organizované na významné pútnické miesta v Európe, akými sú Rím, Czestochowa, Máriapócs ako aj gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku Lutina a Litmanová.⁶⁰

Nasledujúce obdobie charakterizovalo skvalitnenie vyučovacieho procesu, vedeckej činnosti vyjadrenej v riešení viacerých vedeckých projektov ako aj v náraste publikačných výstupov pedagogických pracovníkov.⁶¹ O kvalite Gréckokatolíckej teologickej fakulty v oblasti vzdelávania a vedeckého výskumu svedčia aj výsledky komplexnej akreditácie vysokých škôl na Slovensku z roku 2009, kde sa medzi teologickými fakultami umiestnila na prvom mieste. Spomínané obdobie je poznamenané aj vytváraním spolupráce so zahraničnými partnermi v oblasti vzdelávania a vedeckého výskumu. Tá predstavuje dôležitú súčasť činnosti fakulty a je podmienkou rozvoja vysokoškolského vzdelávania v kontexte Bolonskej deklarácie. Reflektovanie špecifických vzdelávacích a vedeckovýskumných princípov obsiahnutých v apoštolských konštitúciách *Sapientia Christiana* a *Ex corde Ecclesiae* podporuje kompatibilitu fakulty s fakultami rovnakého zamerania nie len doma ale aj v zahraničí. Na poli medzinárodnej spolupráce fakulta dynamizovala svoje aktivity priebežným uzatváraním bilaterálnych zmlúv a spolupracovala s akademickými partnermi z Talianska, Rumunska, Poľska, Ukrajiny, Maďarska a Českej republiky.⁶²

⁵⁹ PALA, G.: *Informácie o štúdiu v akademickom roku 2007–2008*. Prešov : GTF PU 2007, s. 3–9.

⁶⁰ Duchovné okienko. [cit. 09.07.2012] Dostupné na internete: <http://unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/duchovne-okienko>

⁶¹ CORANIČ, J. – PALA, G. – PETRO, M.: *Správa o činnosti GTF PU v Prešove za rok 2011*. Prešov : GTF PU 2012, s. 2–63.

⁶² CORANIČ, J. – PALA, G. – PETRO, M.: *Správa o činnosti GTF PU v Prešove za rok 2011*. Prešov : GTF PU 2012, s. 2–63.

K významným udalostiam tohto obdobia patrilo udelenie titulu doctor honoris causa Prešovskou univerzitou na návrh GTF PU rektorovi Katoľickej univerzity v Ružomberku prof. dr. hab. Tadeuszovi Zasepovi v roku 2008. Pri príležitosti osláv 130. výročia založenia najstaršej fakulty Prešovskej univerzity – Gréckokatolíckej teologickej fakulty bol Prešovskou univerzitou na návrh GTF PU udelený titul doctor honoris causa prešovskému arcibiskupovi a metropolitovi Mons. ThDr. Jánovi Babjakovi SJ, PhD., veľkému kancelárovi GTF PU v Prešove a gréckokatolíckemu kňazovi a básnikovi Mons. Mgr. Jozefovi Tóthovi, bývalému prodekanovi a čestnému dekanovi Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty (dnes GTF PU) v roku 2010.⁶³

Gréckokatolícka teologická fakulta zorganizovala v prvej dekáde 21. storočia viacero úspešných podujatí, akými bola napríklad aj medzinárodná vedecká konferencia venovaná smutnému výročiu konania prešovského soboru v roku 2010, viac ročníkov medzinárodnej konferencie Sacrum a príroda, ktoré striedavo organizuje Gréckokatolícka teologická fakulta v spolupráci s Univerzitou Jána Pavla II. v Krakove.⁶⁴

Na konci prvej dekady 21. storočia ponúkala bohatú paletu študijných programov, napriek tomu sa prioritne zameriavala na zabezpečenie intelektuálnej formácie budúcich kňazov pre celú Gréckokatolícku cirkev. Pričom svoju činnosť úzko spájala so životom a dianím v miestnej Cirkvi. Vzdelávanie na fakulte sprevádzalo tvorivo-filozofické a vedecké poznávanie v oblastiach prednášaných disciplín a im príbuzným oblastiam vedy a školskej praxe. Osobitná úloha fakulty spočívala v starostlivej vedeckej a teologickej príprave tých, ktorí smerujú ku kňazstvu alebo sa pripravujú na rozličné cirkevné a spoločenské služby. V tom zmysle aj dnes poskytuje vysokoškolské vzdelanie v akreditovaných študijných programoch vo všetkých troch stupňoch vysokoškolského vzdelávania.⁶⁵

Bibliografia

Archívy:

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (AGAP)

Fond Bežná agenda

Fond Seminár

Fond Protocollum

⁶³ Udelenie čestného doktorátu Dr. h. c. [cit. 09.07.2012] Dostupné na internete: <http://unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum>

⁶⁴ CORANIČ, J. – PALA, G. – PETRO, M.: *Správa o činnosti GTF PU v Prešove za rok 2011*. Prešov : GTF PU 2012, s. 2 – 63.

⁶⁵ PALA, G. – CORANIČ, J. – PETRO, M.: *Informácie o štúdiu v akademickom roku 2011 – 2012*. Prešov : GTF PU 2011, s. 3 – 6.

Literatúra:

- BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*. Prešov : Petra 2006, s. 140-141.
- CORANIČ, J. – PALA, G. – PETRO, M.: *Správa o činnosti GTF PU v Prešove za rok 2011*. Prešov : GTF PU 2012, s. 2 – 63.
- CORANIČ, J.: Dr. Mikuláš Russnák - generálny vikár prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v r. 1918-1922 In: *Ekumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka (1878-1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu : zborník z vedeckej medzinárodnej konferencie, Prešov, 20. október 2010 /Zost. Andrej Slodička, Monika Slodičková*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta 2010, s. 108.
- CORANIČ, J.: Postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v Slovenskom republike v rokoch 1939-1940. In: *Slovensko medzi 14. marcom 1939 a salzburskými rokovaniami*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta; Universum 2007, s. 140.
- DANCÁK, P. – DANCÁK, F.: *Decénium byzantského liturgického zborového spevu na Gréckokatolíckej bobosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove*. Prešov : GBF PU 2003, s. 3 – 20.
- DANCÁK, P. – DANCÁK, F.: *Decénium byzantského liturgického zborového spevu na Gréckokatolíckej bobosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove*. Prešov : GBF PU 2003, s. 3 – 20.
- Duchovné okienko. [cit. 09.07.2012] Dostupné na internete: <http://unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/duchovne-okienko>
- HIŠEM, C.: Likvidácia kňazských seminárov na Slovensku v roku 1950. In: CORANIČ, J., ŠTURÁK, P., KOPRIVNÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 395. Ostatné semináre boli zrušené až počas mesiaca júl. Viac pozri.: *Cirkev v okovách*. s. 390-394.
- LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU 2009, s. 212 – 213.
- LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU 2009, s. 216.
- LIPTÁK, R. – GALDUNOVÁ, H.: Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989. In: ŠTURÁK, P. et al.:

- Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU 2009, s. 216 – 217.
- LIPTÁK, R.: Osemdesiat rokov štúdia katolíckej teológie v Prešove. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák. Prešov : GTF PU 2008, s. 112.
- LIPTÁK, R.: Osemdesiat rokov štúdia katolíckej teológie v Prešove. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák. Prešov : GTF PU 2008, s. 115 - 117.
- Misionár* 1948, roč. 7, č. 8, s. 213-214.
- PALA, G.: *Informácie o štúdiu v akademickom roku 2007 – 2008*. Prešov : GTF PU 2007, s. 3 – 9.
- PALA, G. – CORANIČ, J. – PETRO, M.: *Informácie o štúdiu v akademickom roku 2011 – 2012*. Prešov : GTF PU 2011, s. 3 – 6.
- Schematizmus prešovského gréckokatolíckeho biskupstva* 1932, Prešov 1932.
- Schematizmus venerabilis cleri Diocesis Fragapoltanae seu Presovenss Administraturae Apostolicae Mukačensis pro anno Domini 1948*, Prešov 1948.
- Schematizmus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesensis 1882*, Eperjesini 1882, Prešov 1882.
- Študijný program 1997 – 1998. Prešov : GBF PU 1997, s. 13 – 36.
- Študijný program 1997 – 1998. Prešov : GBF PU 1997, s. 13 – 36. Tiež Študijný program 2000 – 2001. Prešov : GBF PU 2000, s. 21 – 35.
- Študijný program na školský rok 1993/1994. Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove 1993, s. 3 – 4.
- Študijný program na školský rok 1995 – 1996. Prešov : GBF UPJŠ 1995, s. 3 – 23. Tiež Študijný program Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty UPJŠ 1996 – 1997. Prešov : GBF UPJŠ 1996, s. 3 – 28.
- ŠTURÁK, P.: Historický prierez vzdelávania gréckokatolíckeho duchovenstva s dôrazom na štúdium gréckokatolíckych bohoslovcov na CMBF v Bratislave v rokoch 1968 – 1989. In: HRABOVEC, Emília et al: *Katolícka bohoslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava : SSV 2011, s. 207 – 222.
- Udelenie čestného doktorátu Dr. h. c. [cit. 09.07.2012] Dostupné na internete: <http://unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum>
- VASIL, C.: Biskup Peter Pavol Gojdič OSBM, z pohľadu svätej stolice v rokoch krízových zmien – obdobie slovenskej republiky In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950. Zost. Jaroslav Coranič, Peter Šturák, Jana Koprivňáková. Prešov : Vydavateľstvo prešovskej univerzity v Prešove 2010, s. 37.

Civilné účinky uzavretia kánonického manželstva v právnom poriadku Slovenskej republiky

FRANTIŠEK ČITBAJ

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *Beginning of democracy after 1989 and consequently beginning of independent Slovak Republic brought new atmosphere into the life of whole society. It was reflected in the relationship between Church and the state. While communistic regime during four decades fought against all religious, new democratic society is looking for new ways of cooperation between Church and state. It reflected in many areas. The first concrete results of this cooperation is recognition of those marriages that were enclosed in front of Church and also according to system of law in Slovak Republic. This legislation is in law 36/2005 Z.z. It is the result of mutual negotiations between the Government of the Slovak Republic and the Holy See and its result is interstate agreement about development of cooperation between state and Catholic Church in the Slovak Republic. It was enclosed 24.november 2000. This agreement in that time included valid legislation, under which, was with civil legislation recognized as valid those marriages, that were enclosed according to canonic law. It began new circumstances and legal structures that are theme of this academic discourse.*

Keywords: *Canonical marriage. Legal order. Catholic church. Legislative. Slovak republic.*

Úvod

Od čias cisára Konštantína Veľkého existujú vedľa seba fenomén Kristovej cirkvi, čiže fenomén náboženský a štátu, ako predstaviteľa časného poriadku. Obidve inštitúcie majú na starosti dobro človeka. Štát dobro časné, kým Cirkev zdôrazňuje večné dobré. Do kategórie ľudských dohier patrí aj dobré a usporiadané manželstvo, preto nie je ničím zvláštnym, že aj Cirkev aj štát k nemu od nepamäti zaujímajú svoje postoje a vytvárajú

inštitúcie, ktoré manželstvu pomáhajú. Počas stáročí tak na našom kontinente vznikol fenomén manželstva, ktorý je typický pre Európu a jej kultúru. Dnes preto vieme fenomén európskeho manželstva presne zadefinovať a zároveň aj stanoviť jeho špecifiká a tiež to, čo ho od iných typov manželstva odlišuje.

Čo sa týka realizácie štátu a Cirkvi v európskom type manželstva stretávame sa s rozličnými situáciami. Počas stáročí sa v určitých etapách stretávame s tým, že v súvislosti s manželstvom, najmä so spôsobom jeho uzatvárania, prevláda prvok civilný a s obdobiami, v ktorých prevláda prvok cirkevný. Súčasná situácia, v rámci európskych štátov, nahráva skôr spolupráci štátu a Cirkvi nielen v súvislosti s uzatváraním manželstva, ale aj s jeho priebehom. V nasledujúcich riadkoch sa budeme zaoberať všetkými týmito situáciami manželstva s dôrazom na situáciu na Slovensku. Jeho územie patrilo historicky do rôznych štátnych celkov. Najprv to bola Veľká Morava, neskôr skoro tisíc rokov Rakúsko – Uhorsko, v minulom storočí bolo územie Slovenska v zväzku s Českom a tvorilo Česko – slovenskú republiku, až na jeho konci vytvorilo samostatný štát, Slovenskú republiku. Všetky tieto epochy silno poznačili životy jej obyvateľov a samozrejme aj vývoj inštitúcie manželstva. Dnes, v novej demokracii, o ktorú občania Slovenskej republiky usilujú, dostáva aj Cirkev novú polohu svojej existencie aj smerom voči inštitúcii manželstva. O týchto okolnostiach, historických aj súčasných, hovoríme v nasledujúcich riadkoch.

Manželstvo ako fenomén Cirkvi a časného poriadku

Katolícka cirkev posúva manželstvo do dvoch rovín: do roviny duchovnej alebo náboženskej a do roviny právnej. Tou prvou je teda jeho duchovný a náboženský charakter. Tento aspekt manželstva najprv hovorí o tom, že manželstvo je súčasťou Božieho usporiadania sveta. Môžeme ho preto vidieť ako prirodzenú súčasť ľudského života, pomocou ktorej človek, na základe svojej prirodzenosti, hľadá svoj protipól, uzatvára manželstvo a vytvára rodinu. Do tejto kategórie patrí aj ďalšia rovina manželstva, ktorá hovorí, že platne uzavreté manželstvo medzi pokrstenými je *ipso facto* sviatosťou, čo znamená, že je v osobitnej pozornosti Božej a zdrojom duchovných darov pre manželov. Je to vyjadrené aj v kán. 1055 § 1 KKP a 776 § 1 KKVC¹. Druhou rovinou je rovina práva, ktorá hovorí, že len tie manželstvá katolíkov sú platné, a to i v tom prípade keď je len jedna stra-

¹ Kán. 1059 § 1 KKP - *Manželská zmluva, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti.* Kán. 776 § 2 KKVC. - Z Kristovho ustanovenia platné manželstvo medzi pokrstenými je tým samým sviatosťou, ktorou sa manželia na obraz dokonalej jednoty Krista a Cirkvi spájajú s Bohom a sviatosťou milostou akoby zasnúvajú a posilňujú.

na katolícka, ktoré boli uzavreté v Katolíckej cirkvi podľa jej platnej legislatívy. Preto ak katolík uzatvorí manželstvo len podľa civilnej formy, uzatvára ho neplatne. Zároveň však treba povedať, že Katolícka cirkev dnes aj napriek tomuto faktu nevníma civilné manželstvo katolíkov celkom negatívne a odmietavo. Pápež Ján Pavol II. V svojej prenádhерnej exhortácii *Familiaris consortio* sám píše, že stav katolíkov, ktorí z rozličných dôvodov prijímajú len civilný sobáš nemožno prirovnať k situácii tých, ktorí spolu žijú bez akéhokoľvek zväzku.²

Súčasná katolícka legislatíva pozitívne vníma aj účasť politického spoločenstva, čiže štátu, na uzatváraní ale aj priebehu manželstva katolíkov. Je to vyjadrené v kán. 1059 KKP a kán. 780 § 1 KKVC, kde sa vyslovene hovorí, že manželstvo katolíkov, hoci iba jedna stránka je katolícka, sa riadi nielen Božím, ale aj kánonickým právom, pri neporušení kompetencie občianskej autority, týkajúcej sa čisto občianskych účinkov manželstva. Vyplyva to z faktu, že aj politické spoločenstvo má prirodzený záujem o rozvoj manželského života a rodiny.³ Pre tých katolíkov, ktorí uzatvárajú manželstvo v Cirkvi má preto veľký význam aj uznanie jeho platnosti v zmysle platného civilného právneho poriadku. Týka sa to najmä poriadku v rámci majetkového spoločenstva manželov a ich vzťahu k narodeným deťom, čo zabezpečuje civilné právo.

Súčasný právny poriadok Slovenskej republiky v platnom zákone o rodine za platné manželstvo považuje len také, ktoré bolo, uzatvorené podľa platnej formy, ktorá je vyjadrená v zákone 36/2005 Z.z.. Z tohto zákona vyplýva, že za platné sú civilným poriadkom uznávané nielen manželstvá uzatvárané podľa civilnej formy, ale aj podľa kánonickej formy, ktorú používajú aj štátom registrované cirkvi a náboženské spoločnosti na území Slovenskej republiky, pri zachovaní platnej legislatívy.

Prečo uzavretie manželstva v Cirkvi?

Je to legitímna otázka, ktorá má svoje logické odpodstatnenie. Keď sa teda Cirkev podľa slov samotného pápeža Jána Pavla II. stavia priaznivejšie k manželstvám, ktoré boli uzatvorené civilnou formou, prečo potom tak

² Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*: *Stále častejšie sa stáva, že katolíci z ideologických či praktických dôvodov dávajú prednosť iba civilnému sobášu a odmietajú alebo aspoň oddalujú cirkevný sobáš. Ich stav nemožno jednoducho prirovnať k situácii tých, čo spolu žijú bez akéhokoľvek zväzku, lebo je v nich aspoň určité úsilie o presnejšie určený a pravdepodobne aj trvalejší životný stav, hoci sa niekedy predvída aj možnosť prípadného rozvodu.*

³ Kán. 1059 KKP a kán. 780 KKVC: *Kán. 1059 - Manželstvo katolíkov, hoci iba jedna stránka je katolícka, sa riadi nielen Božím, ale aj kánonickým právom pri neporušení kompetencie občianskej moci, týkajúcej sa čisto občianskych účinkov tohto manželstva.*

kategoricky trvá na tom, aby sa manželstvá katolíkov uzatvárali v Cirkvi? Odpoveď je jednoduchá. Cirkev, ako vonkajší a vnútorný znak Božej prítomnosti má za úlohu svojimi prostriedkami, najmä duchovnými, pomáhať ľuďom pri dosahovaní ich časných cieľov a tým dosiahnuť aj večný cieľ. Klasická kánonistika týmto večným cieľom označuje *salus animarum*, spásu duší. Manželstvo ako základ rodiny, čiže najprirodzenejšieho prostredia, v ktorom človek žije, zohráva v ľudskom živote a teda aj v poriadku spásy, dôležitú úlohu, účasť duchovných prostriedkov sprostredkovaných Cirkvou, ktorá ich sprostredkúva, je nevyhnutná už od prvého okamihu jeho vzniku.

Keďže sa v tomto uvažovaní sústreďujeme na prvý okamih existencie manželstva, potom si povedzme prečo je dôležitý práve cirkevný obrad. Pápež to zdôvodňuje viacerými dôvodmi. Poukazuje na to, že už príprava na uzavretie manželstva v sebe obsahuje dôkladnejšie predmanželské šetrenie ohľadom slobodného stavu snúbencov, ich slobodného rozhodnutia uzavrieť manželstvo a manželských prekážok. Všetko sú to okolnosti, ktorých zanedbanie môže veľmi narušiť budúci život manželov. Samotná príprava na uzatváranie manželstva v sebe obsahuje dôkladné poučenia o manželskom spoložití, jeho pozitívach, ale aj úskaliach. Budúci manželia tak idú aspoň teoreticky pripravení do tých situácií, ktoré môžu od manželstva očakávať. Vyzdvihuje preto podstatnú cirkevnú a sviatosťnú povahu manželského zväzku uzatváraného podľa obradov Cirkvi. Ako sviatosťný úkon je obrad uzatvorenia manželstva zabudovaný do liturgie, ktorá sa stáva zdrojom posväcujúcej sily budúcich manželov. Samotný sviatosťný obrad je preto nielen požehnaním novomanželov ale aj odovzdaním osobitej milosti, ktorej prameňom je samotný Stvoriteľ manželstva. Nemenej dôležitý je spoločenský význam katolíckeho sobášneho obradu. Vystupujú na ňom nielen posvätný služobník a svedkovia, ale aj rodičia, súrodenci, priatelia a ostatní veriaci, ktorí sa za novomanželov modlia. Tak je nové manželstvo napojené na tajomstvo Krista a Cirkvi.⁴

Historický vývoj formy uzatvárania manželstva

Forma uzatvárania manželstva prešla v kresťanskej Európe svojim vývojom. Tento vývoj kopírovali aj rozličné právne systémy, ktorými sa riadilo územie dnešného Slovenska, ktoré bolo na konci prvého tisícročia súčasťou Veľkomoravskej ríše a väčšiu časť tisícročia druhého súčasťou Uhorského kráľovstva. Pri pohľade do minulosti nám preto nemôže unik-

⁴ Porov. Ján Pavol II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio* 67: *Kresťanské manželstvo vyžaduje slávenie podľa liturgických predpisov. Takéto slávenie zo sociálneho a spoločenského hľadiska má vyjadriť podstatne cirkevnú a sviatosťnú povahu manželskej zmluvy medzi pokrstenými.*

núť, že v prvých storočiach svojej existencie Cirkev uznávala za platnú civilnú formu uzatvárania manželstva, podľa právneho poriadku Rímskeho impéria. Cirkev v tom čase fakticky kanonizovala civilnú formu uzatvárania manželstva a tak manželstvo uzatvorené podľa rímskeho práva bolo považované za platné aj podľa práva kánonického. V prvých časoch kresťanstva sa tak stretávame s fenoménom, že kresťania uzatvárajú svoje manželstvá len podľa platných rímskych zákonov. Stretávame sa s tým v čase prenasledovania ale i dlho potom čo Cirkev získala slobodu. Na druhej strane to však neznamená, žeby sa Cirkev v oblasti manželstva tých, ktorí krstom vstupovali do Cirkvi neangažovala. Cirkev postupne stále viac aplikovala evanjeliove učenie aj do spoločného života kresťanských manželov a kresťanskej rodiny. Cirkev preto manželstvo nikdy nepovažovala za súkromnú vec tých kresťanov, ktorí doň vstupovali. Už v prvých storočiach cirkevní otcovia a spisovatelia stále viac rozvíjali katechézu o manželstve na základe evanjeliovej nauky a poučení sv. Pavla. Spoluúčasť Cirkvi na budúcom živote manželov sa postupne začala vyjadrovať tým, že snúbenci žiadali k uzavretiu manželstva predbežný súhlas biskupa.⁵

Neskôr začala Cirkev vstupovať aj do samotného uzatvárania manželstva. Prispela k tomu v tom čase všeobecná mienka a očakávanie skorého druhého Kristovho príchodu, ktoré bolo tak viditeľné zvlášť počas prenasledovania, pričom sa zvyrazňovala a preferovala ustanovizeň panictva a sexuálnej zdržanlivosti. Na druhej strane zápas s pohanstvom kresťanov nútil, aby sa odlišili od ich spôsobu života aj samotným manželstvom. Vývojom sa nakoniec dospelo k tomu, že sa manželstvo začalo uzatvárať počas slávenia Najsvätejšej Eucharistie. V prvotnej cirkvi sa sedem sviatostí koncentrovalo na dve zásadné: krst a Eucharistiu. S krstom bolo zviazané birmovanie – myropomazanie a s Eucharistiou zas pokánie, kňazstvo a manželstvo. Preto po splnení všetkých požiadaviek stanovených civilným právom, mladý pár v nedeľu počas eucharistickej liturgie dostával k spoločnému životu požehnanie od svojho biskupa a prijímal Eucharistiu. Týmito úkonmi sa manželstvo stávalo sviatosťou a získavalo svoj význam pre večnosť. Tento zvyk sa dodnes zachoval v Latinskej cirkvi, kde sa sviatosťne manželstvo normálne slávi počas svätej omše. Aj napriek tomu však Cirkev dlhé roky rešpektovala civilné manželstvo. Príkaz, aby každé manželstvo bolo vyslužené zvláštnym cirkevným obradom pochádza od cisára Leva VI. (+ 912). Ten istý cisár zveruje cirkvi právo a zodpovednosť za legálny status manželstva.⁶ Od toho času sa manželstvo vo východných cirkvách uzatváralo výlučne cirkevnou formou. Cirkev sa tak postupne vymanila z pohanského chápania manželstva a vymodelovala ho na Kris-

⁵ Hracuniak S.: *Prawosławne pojmovanie małżeństwa*. Białystok: 1994, s. 37 – 50.

⁶ Porov. ako vyššie.

tov obraz. Tak je to do dnešných čias. Stretávame sa s rozličným chápaním niektorých aspektov manželstva v náuke Cirkvi a náuke liberalizovaného sveta. Katolícke manželstvo sa tak dostáva do konfrontácie s jeho civilnou formou. Blahoslavený pápež Ján Pavol II. o tom hovorí že Cirkev, Kristova následovníčka, sa vždy nezhoduje s mienkou väčšiny.⁷

Desakralizácia manželstva štátnou exekutívou

Až do 16. stor., čiže do reformácie, si kompetenciu nad manželstvom aj na dnešnom území Slovenska zachovávala výlučne Cirkev. Pod vplyvom reformácie však bolo manželstvo odsakralizované a pod vplyvom svetského humanizmu sa aj v Uhorsku, do ktorého Slovensko patrilo, stále viac začalo vnímať ako spoločenská záležitosť a v inštitúcii manželstva sa stále viac angažoval štát. Pod vplyvom týchto tendencií sa do manželstva vniesli nové prvky, ktoré boli v rozpore s tradičným cirkevným učení. Medzi nimi veľmi hlboko zasiahla do manželstva inštitúcia rozvodu, ktorá však bola v našej vlasti ešte niekoľko storočí netolerovaná. Odpoveďou Cirkvi na desakralizáciu manželstva protestantmi bolo ustanovenie Tridentského koncilu v roku 1563, na ktorom bolo ustanovené, že len tie manželstva sú platné, ktoré budú uzavreté pred kňazom a dvoma svedkami podľa noriem a formy ustanovených Cirkvou. To však nezabránilo, aby na konci tohto vývoja neprestalo byť cirkevné manželstvo jedinou formou legálneho spolužitia muža a ženy. Politické spoločenstvo totiž napokon ponúklo svoju vlastnú alternatívu manželstva, ktoré súčasná právna veda nazýva manželstvom civilným.⁸

Civilné manželstvo fakticky predstavuje zliberalizovanú formu kánonického manželstva. Ide predovšetkým o oslabenie jednoty a nerozlučiteľnosti manželstva, ktoré sú podľa katolíckej náuky jeho podstatnými vlastnosťami. Obraz civilného manželstva je v rozličných krajinách rôzny, prispôsobuje sa liberálnym spoločenským a politickým potrebám a požiadavkám jednotlivých krajín. Na druhej strane si však mnohé prvky civilného manželstva zachovávajú charakter kánonického manželstva. Je to napríklad monogamia, rovnoprávnosť manželov, požadované slobodné rozhodnutie snúbencov uzavrieť manželstvo, požadovaná prítomnosť dvoch svedkov, trvalý charakter manželstva.⁹ Najnovšie trendy tohto vývoja však v civilných legislatívach mnohých krajín zachádzajú do extrémov. Ide tu predovšetkým o povýšenie homosexuálnych a lesbických vzťahov

⁷ Porov. Ján Pavol II.: *Familiaris consortio* 5.

⁸ Porov. JUHAS, V. *Cirkev v medzičase. Ekleziologická štúdia jazykom piatich teológov*. Prešov : Vyd. Michala Vaška, 2011. s. 145.

⁹ Porov. Tretera J.R.: *Cirkevní právo*. JK 1993, s.171.

na úroveň manželstiev, ktoré sa legalizovalo v mnohých krajinách Európy a Ameriky.

Pri pohľade na ďalší vývoj vo vzťahu k uzatváraníu manželstva na našom území preto vidíme, že v mnohom kopiruje celoeurópsky trend. Bývalé Rakúsko – Uhorsko, ktorého súčasťou bolo aj Slovensko, patrilo medzi katolícke krajiny Európy. Významný vplyv si Katolícka cirkev v Rakúsko – Uhorsku zachovala aj po príchode Reformácie. Po Rakúsko - uhorskom vyrovnaní v roku 1867 však stratila katolícka cirkev na dnešnom území Slovenska veľkú časť svojej spoločenskej autority. Na základe zákonov, vydaných v roku 1868 bolo zoštátnených množstvo cirkevných škôl, zrušila sa veľká časť kompetencii cirkevných súdov, bola im ponechaná právomoc len vo veciach katolíckych manželstiev. Vo vzťahu k uzatváraníu manželstva boli na území Rakúsko – Uhorska 1. októbra 1894 zavedené civilné sobáše a štátne matriky. Uhorsko začalo uznávať iba civilne uzavreté manželstvá a úradné záznamy výlučne z civilných štátnych matrik.¹⁰ Cirkevné manželstvá a matriky začali plniť len vnútrocirkevný význam.

Situácia sa ešte viac pritvrdila po rozpade Rakúsko – Uhorska. Hneď v prvých rokoch 1918 – 1920 bol na ústavodarnom zhromaždení Československej republiky podaný návrh na odluku Cirkvi od štátu. V tom čase však pre odpor katolíckych zákonodarcov zo Slovenska nebol prijatý. Bolo však zavedené fakultatívne civilné manželstvo. Bola to podobná forma ako je zakotvená v súčasnej legislatíve Slovenskej republiky. Štát tak uznával za platné cirkevne aj občiansky uzavreté manželstvo. Zaujímavosťou je, že aj cirkevné aj civilné manželstvo bolo fakticky považované za nerozlučiteľné. Fakultatívne civilné manželstvo znamenalo na Slovensku určitú nápravu, keďže podľa uhorských zákonov bolo civilné manželstvo povinné, ale v Českých krajinách zrušilo pre katolíkov povinné cirkevné manželstvo. Prijatie kňazského stupňa nebolo uznané za manželskú prekážku.¹¹

Legislatívna prax v komunistickom Československu a v súčasnej Slovenskej republike

Vo februári 1948 bol v obnovenej Československej republike, podobne ako v ostatných krajinách, ktoré sa po druhej svetovej vojne dostali do sovietskej sféry vplyvu, zavedený komunistický totalitný režim. Jeho zmyslom bolo úplne zmeniť spoločenskú klímu na základe marxisticko leninskej ideológie. V tomto systéme tak nemalo miesto náboženstvo, ani Cirkev. Komunistickej ideológii bol podriadený celý právny systém komu-

¹⁰ Porov. KRAJČÍ, J.: *Historické reflexie konfesijných vztahov*. Banská Bystrica : Právnická fakulta UMB, 2006, str. 128.

¹¹ Porov. ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny IV.*, Faximilné vydanie, s. 468 - 469.

nistického štátu. Postupne bolo poschvaľovaných množstvo zákonov, ktoré buď obmedzovali akékoľvek náboženské prejavy, alebo ich úplne zakazovali.

Jedným z najboľavejších bodov totalitného práva bol § 178 trestného zákona, o tzv. marení dozoru štátu nad cirkvami a náboženskými spoločnosťami. Na základe tohto zákona boli cirkvi úplne podriadené rozhodnutiam štátnej autority. Trestná sankcia odňatia slobody až na dva roky hrozila každému, kto v zmysle tohto predpisu maril alebo zasahoval do výkonu štátneho dozoru nad cirkvami a náboženskými spoločnosťami. Teoreticky šlo o porušenie zákona o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností č. 218/1949 Zb., avšak v praxi sa toto ustanovenie aplikovalo do nespočetného množstva oblastí života veriacich ľudí, ktorí boli na základe tohto predpisu šikanovaní a väznení. Faktickou podstatou tohto zákona nebolo hospodárske zabezpečenie cirkví a náboženských spoločností, ale pod hrozbou trestu podriadenie všetkej ich činnosti dozoru predstaviteľov komunistického štátu. Na základe princípu uvedeného v 7 ods. č. 1 tohto zákona bol výkon duchovenskej činnosti viazaný na „štátny súhlas“. Bolo to vlastne povolenie komunistického štátneho úradníka, udelené konkrétnemu duchovnému, na základe ktorého mohol vykonávať duchovenskú činnosť. Duchovné osoby, ktoré účinkovali bez štátneho súhlasu boli sankcionované podľa dikcie tohto zákona.

Čo sa týka uzatvárania manželstva, komunistická legislatíva sa tvárila, že cirkevná forma uzatvárania manželstva neexistuje. Mlčky sa síce tolerovalo uzatváranie manželstva v cirkvách a náboženských spoločnostiach, ale pod hrozbou sankcie už spomínaného § 137 trestného zákona, až po absolvovaní civilnej formy uzatvorenia manželstva. Cirkevné manželstvo nemalo žiaden účinok na civilnú legislatívu a bolo štátnou administratívou len trpené. Je preto logické, že po obnovení demokracie v roku 1989 sa najprv musel komunistický právny systém vrátiť k hodnotovým normám demokratického štátu. Medzi prvé legislatívne úpravy obnoveného demokratického štátu preto patrila legislatívna náprava totalitnej justície aj v oblasti svedomia a náboženského presvedčenia. K zákonnej zmene formy uzatvárania manželstva prišlo ešte za čias československej federácie zákonom č. 234/1992 Zb., na základe ktorého sa mení zákon o rodine č. 94/1963 Zb. a na základe ktorého sú cirkevné sobáše uznávané za platné aj podľa noriem civilného práva. Táto právna úprava neskôr vošla aj do civilnej legislatívy samostatnej Slovenskej republiky. Na jeho základe bolo zrušené povinné uzatváranie manželstva pred civilným štátnym úradníkom a bola daná aj možnosť výberu cirkevnej formy uzatvárania manželstva, samozrejme pri zachovaní ďalšej legislatívy.

Základné právne premisy vzťahu civilného a kánonického práva

1. Dnes možno podľa platného právneho poriadku Slovenskej republiky, obsiahnutého predovšetkým v zák. 36/2005 Z. z. o rodine, aj podľa kánonického manželského práva obsiahnutého v oboch kódexoch Jána Pavla II., právny úkon manželstva považovať za legislatívne zmiešaný. Svoju autoritu nad ním totiž uplatňuje pomocou svojich zákonov štátna legislatíva a pre katolíkov aj legislatíva Cirkvi. Občianske spoločenstvo však svoju autoritu neohraničuje len na evidenciu a registráciu uzavretých manželstiev, ale reguluje tiež podmienky civilno - právneho spôsobu platného uzatvárania manželstiev podľa svojho civilného práva. To sa týka aj manželstiev, ktoré sa uzatvárajú v Cirkvi. Keďže manželstvo je zmiešanou záležitosťou, Cirkev v manželských záležitostiach nielen uznáva jeho kompetenciu, ale v našich podmienkach, keďže uzavretie manželstva má aj civilno - právne účinky, rešpektuje v svojej legislatíve pri uzatváraní manželstva aj civilno-právne predpisy a dodržiava aj administratívne podmienky, ktorých zachovávanie pri uzatváraní manželstva vyžaduje štátna legislatíva.¹²
2. Ďalší kánonický princíp hovorí, že Cirkev uznáva kompetenciu civilného práva do tej miery, do akej toto právo neprotirečí prirodzenému Božiemu zákonu a tiež právu kánonickému. Napríklad, Cirkev nikdy nebude uznávať civilnú legislatívu ktorá umožňuje umelý potrat a to aj napriek tomu, že táto možnosť je súčasťou civilnej legislatívy Slovenskej republiky. Keď hovoríme o manželstve, vychádzajúc zo spomínaného princípu, Cirkev zas uznáva účinky civilného práva vo vzťahu k civilným účinkom manželstva,¹³ čiže k právam a povinnostiam manželov, vo vzťahu k legitímácii potomstva a jeho výchove, k statusu rodičov, alebo vo vzťahu k spoločnému nadobúdaniu a scudzovaniu majetku. Naopak

¹² Základná Zmluva medzi Svätou stolicou a vládou SR čl 1.,2: *Čl.1:Slovenská republika uznáva právo Katolíckej cirkvi v Slovenskej republike (ďalej len „Katolícka cirkev“) a jej členov na slobodné a nezávislé pôsobenie, ktoré zahŕňa najmä verejné vyznávanie, blásanie a uskutočňovanie katolíckej viery, slobodu pri plnení poslanca Katolíckej cirkvi, vykonávanie jej kompetencií ustanovených kánonickým právom, vykonávanie vlastníckeho práva k jej finančným a materiálnym prostriedkom a spravovanie jej vnútorných vecí. Čl. 2: Svätá stolica garantuje, že Katolícka cirkev využije všetky vhodné prostriedky na mravné formovanie obyvateľov Slovenskej republiky v prospech spoločného dobra podľa princípov katolíckej náuky v súlade s právnym poriadkom Slovenskej republiky.*

¹³ Porov. Salachas, D.: *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Bologna 2003, s.54.

zas, Cirkev neuznáva inštitúciu rozvodu, ktorý je inštitúciou civilného práva, a tak isto nemôže uznať za manželstvá vzťahy homosexuálne, o ktorých sa dnes toľko hovorí. Všetky tieto zákony, aj napriek tomu, že sú dnes súčasťou legislatívy mnohých štátov, sú priamo proti učeniu a tiež morálnym a právnym princípom Cirkvi.

Základné zásady týkajúce sa uzatvárania manželstva v civilnom poriadku Slovenskej republiky a kánonickom práve

Tak civilná legislatíva v Zákone o rodine č.36/2005, ako aj obidva kódexy Jána Pavla II. v svojich úvodných ustanoveniach definujú legitímnu inštitúciu manželstva, v ktorej poukazujú na jeho základné hodnoty: Manželstvo ako zväzok muža a ženy a tiež na určenie manželstva, ktorým je plodenie a výchova detí. V civilnej legislatíve je tu viditeľný základný posun, pretože predchádzajúce totalitné rodinné právo obsiahnuté v zákone č. 265/1949 Sb. a 94/1963 Zb. pojem manželstvo vôbec nedefinovalo. Z uvedenej cirkevnej aj civilnej legislatívy jasne vyplýva, že manželstvom je jedine zväzok muža a ženy, teda nemôže vzniknúť platné manželstvo medzi osobami rovnakého pohlavia. Okrem toho však, nie každé spoluzitíe muža a ženy možno považovať za manželstvo. Je tu totiž ďalšie ustanovenie, ktoré hovorí, že manželstvo musí byť uzavreté spôsobom, ktorý predvída právo. Z takto uzavretého manželstva potom vyplývajú pre manželov, ale aj ich potomstvo aj právne dôsledky, týkajúce sa vzájomných osobných a majetkových vzťahov.¹⁴ V civilnom zákone o rodine č. 36/2005 Z.z. sa stretávame aj s pojmom rodina. Je ňou spoločenstvo rodičov a detí. Sú to všeludské hodnoty a preto nie je prekvapením, že sa v tomto bode civilná aj cirkevná legislatíva stretávajú. Sám pápež Ján Pavol II. v svojej apoštolskej exhortácii doslova o rodine hovorí ako o jednom z najcennejších bohatstiev ľudstva.¹⁵ Katolícka aj civilná legislatíva sa v tejto časti stretávajú ešte v jednom bode. Ide o rovnoprávnosť muža a ženy, manžela a manželky v manželstve. Teologická interpretácia však ešte počíta s rozdielnou prirodzenosťou muža a ženy, ktorú dostali od prírody. Rovnoprávnosť manželov je tak limitovaná touto prirodzenosťou. Rovnoprávnosť muža a ženy v cirkevnom aj civilnom zákonodarstve vyplýva z kresťanského pôvodu našej kultúry a jej prameňom je samotné Božie zjavenie. Katolícke manželstvo vytvára medzi manželmi rovnocenné spoločenstvo, pri rešpektovaní rozdielných prirodzených dispozícií muža a ženy, ktoré vzájomným dopĺňaním vytvárajú v manželstve uskutočnenie plného človečenstva. Princípy takto chápanému manželstvu ako rovnocennému spo-

¹⁴ Porov: Pavelková B., Kubíčková G., Čechotová V.: *Zákon o rodine, komentár s judikatúrou*. Šamorín: Heureka, 2005, s.13.

¹⁵ Ján Pavol II.: *Familiaris consortio*, 1.

ločenstvu muža a ženy nachádzame už v učení Pavla z Tarzu, ktorý v svojom liste Efezanom hovorí: *...podriadujte sa jedni druhým v bázni pred Kristom. Ženy svojim mužom ako Pánovi, lebo muž je hlavou ženy ako aj Kristus hlavou Cirkvi, On Spasiteľ tela. ...Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu...*¹⁶ Zdôrazňovať tento aspekt kánonického a civilného manželstva je dobré pripomínať aj z toho dôvodu, že členovia našej kultúry veľmi často prichádzajú do kontaktu s kultúrou Islamu, v ktorej je žena úplne podriadená mužovi a jeho vôli. Na druhej strane rovnocennosť muža a ženy v manželstve zároveň znamená aj zákaz akéhokoľvek domáceho fyzického alebo psychického násillia, ktorého sa manželia na sebe môžu dopúšťať. Manželstvo je v oboch legislatívach tiež základom rodiny, čiže spoločného života rodičov a detí.

Právna forma uzavretia manželstva

- Obligatórne civilné manželstvo

Podľa právneho poriadku Slovenskej republiky aj kánonického práva môže platné manželstvo vzniknúť len medzi mužom a ženou a fakticky je jedinou formou spolužitia muža a ženy, ktorá je regulovaná zákonom. Podľa právneho poriadku Slovenskej republiky môže byť manželstvo uzatvorené dvojakou formou. Môže byť uzavreté pred kompetentným orgánom štátu, ktorým je starosta, alebo primátor alebo poslanec miestneho zastupiteľstva, ktorý má k tomu udelený mandát, za prítomnosti matrikára. Vtedy má manželstvo len civilné účinky. Môže však byť uzavreté aj pred orgánom cirkvi alebo náboženskej spoločnosti podľa jej vlastného kánonického práva, vtedy má účinky nielen civilné, ale aj kánonické. Keď hovoríme o katolíckom manželstve, na základe zmluvy medzi vládou Slovenskej republiky a Svätou stolicou môže byť je platne uzavreté cirkevné manželstvo platné aj podľa civilnej legislatívy.

Na druhej strane je tu otázka, či môže byť manželstvo uzavreté len podľa cirkevnej formy, bez registrácie na civilnej matrike. Ja zaujímavé, že ani cirkevná ani civilná právna literatúra na Slovensku sa doteraz týmto problémom nezaoberala. Samotný zákonodarcia len konštatuje, že platné manželstvo sa podľa právneho poriadku Slovenskej republiky „*uzaviera súhlasným vyhlásením snúbencov...*“ podľa cirkevných predpisov, alebo podľa platnej civilnej legislatívy. Ďalej tento problém nerozoberá, vzniká preto nejasná situácia. Aj názory civilných právnikov z praxe sa rôznia. Sú názory, že je možné podľa platnej legislatívy uzatvárať cirkevné manželstvo aj bez jeho registrácie na civilnej matrike. Iní zas, opierajúc sa o samotné znenie zákona o rodine č. 36/2005 Z.z. ktoré nehovorí o možnosti ale jasne hovorí o tom, že „manželstvo sa uzaviera súhlasným

¹⁶ Plný text Ef 5,22-33.

vyjadrením snúbencov“, inú možnosť ako civilnú registráciu cirkevného manželstva zákon nepredvídajú. Do problematiky vnáša viac svetla Zákon č. 154/1994 Z.z. o matrikách, ktorý v svojom 27 § výslovene uvádza, že orgán cirkvi, pred ktorým bolo manželstvo uzavreté, je povinný do troch dní od uzavretia manželstva doručiť zápisnicu o uzavretí manželstva matričnému úradu.

Vychádzajúc z platnej legislatívy a neexistencie ďalších právnych úprav civilného práva v tejto oblasti možno teda usúdiť, že teoreticky by bolo možné uzatvárať cirkevné manželstvá aj bez ich registrácie na civilných matrikách. Pri hlbšej analýze tohto problému si však musíme uvedomiť, že takto uzavreté civilne neregistrované manželstvá nemajú žiadne následné civilné účinky, ktoré z registrovaného manželstva vyplývajú. Týka sa to napríklad majetko – právnych vzťahov, alebo vzťahov voči eventuálnemu dedičstvu, vzťahov medzi rodičmi a deťmi a pod. Z toho vyplýva, že takéto cirkevné manželstvo by bolo voči civilnému právu na úrovni konkubinátu, teda nezáväzného spolužitia muža a ženy. Okrem toho javia takéto postupy známky špekulácie, čo by postavilo Cirkev do nepriaznivého svetla. Na základe civilnej legislatívy Cirkev zabezpečuje zachovanie princípu verejného a slávnostného uzatvárania manželstva. Verejnosť uzatvárania manželstva zabezpečuje prítomnosť dvoch svedkov, ktorí majú pri sobášnom obrade asistovať.¹⁷

Z týchto predpisov vyplýva pre sobášiaceho dušpastiera veľká zodpovednosť, aby pri uzatváraní manželstva boli naplnené nielen podmienky kanonického, ale aj civilného práva. Jeho povinnosťou je preto pripraviť dokumenty a listiny, ktoré sú potrebné pri uzavretí manželstva. Ak nupturienti neboli pokrstení vo farnosti, v ktorej má byť manželstvo uzavreté, musia kňazovi, ktorý má sláviť ich manželstvo, predložiť svoje krstné listy, ktoré majú byť najviac šesť mesiacov staré. Na krstných listoch si dušpastier pozrie rubriku poznámky, v ktorej sú zaznačené kanonické zmeny v postavení osoby po krste. Do tejto rubriky sa zapisuje uzavretie manželstva pokrsteného, alebo jeho vysviacka ak bol vysvätený za presbytera alebo diakona, alebo tiež mníšska profesia a pod. Na základe krstných listov potom v spolupráci so snúbencami vyhotoví sobášnu zápisnicu. Ak do manželstva chce vstúpiť vdovec alebo vdova, má sa predložiť úmrtný list manžela alebo manželky. Ak smrť manželského partnera nie je možné dokázať týmto dokumentom, má sa vykonať proces o predpokladanej smrti manžela tak, ako to predpisuje kán. 1383 CCEO, čiže 1707 CIC 1983.

¹⁷ Porov: Pavelková B., Kubíčková G., Čečotová V.: *Zákon o rodine, komentár s judikatúrou*. Šamorín: Heureka, 2005, s.16.

Sobášna zápisnica sa má vyhotoviť a vypísať presne podľa predtlaču. Nevynechávajú sa žiadne kolónky, ani sa zápis iným spôsobom svojvoľne nezjednodušuje. Sem patrí aj vyhotovenie sobášnej zápisnice pre civilnú matriku. Tlačivo pre vyhotovenie civilnej zápisnice sa spravidla vyberá na matrike miesta, kde má byť manželstvo uzavreté. Dušpastier sa v oblasti civilno-právneho poriadku pri uzatváraní manželstva má prispôbiť zvyklostiam a poriadku pracovníkov civilného matričného úradu. Na tomto mieste je ešte vhodné pripomenúť, že Cirkev v zmysle predpisu kánonov 1117 KKP a 834 § 1 KKVC vyžaduje, aby sa jej právna forma uzatvárania manželstva zachovávala vždy, ak aspoň jedna stránka, ktorá uzaviera manželstvo bola pokrstená v Katolíckej cirkvi, alebo do nej bola prijatá.

Okrem toho je potrebné a je vážnou povinnosťou sobášiacieho, aby vykonal všetky úkony, ktoré k platnosti manželstva vyžadujú cirkevné a občianske zákony. V spolupráci s civilným matričným úradom si má preto pripraviť zápisnicu, ktorú vyžadujú civilné matriky, vyplniť ju a po uzatvorení manželstva a po podpísaní obidvoma snúbencami a svedkami ju do troch dní odovzdať na civilnú matriku. Má tiež pamätať, že podľa civilného práva sa sobáš má uzatvoriť v mieste bydliska jedného zo snúbencov, v mieste matričného obvodu. Pri uzatváraní manželstva sú kvôli jeho civilným účinkom snúbenci povinní predložiť pred jeho uzavretím v Cirkvi tieto doklady: rodné listy, občianske preukazy, vdovci civilný úmrtný list zosnulého manžela. V prípade rozvedených, musia byť predložené doklady o rozvode. Keďže ide o uzavretie manželstva aj podľa cirkevných zákonov, civilne rozvedení musia zároveň predložiť rozsudok cirkevného súdu druhej inštancie o vyhlásení predchádzajúceho manželstva za neplatné. Ak ide o manželstvo tých, ktorí boli civilne rozvedení, ale predchádzajúce manželstvo bolo uzavreté len civilným spôsobom, potrebujú k uzavretiu nového manželstva pred Cirkvou licenciáciu miestneho ordinára alebo miestneho hierarchu.¹⁸

Podľa civilného práva musia snúbenci aj pred cirkevným vysluhovateľom urobiť vzájomné prehlásenie, že poznajú svoj zdravotný stav a tiež, že im nie sú známe také okolnosti, ktoré by uzavretie manželstva medzi nimi

¹⁸ Podľa kán. 984 §1 hierarchami sú okrem rímskeho biskupa predovšetkým patriarcha, arcibiskup väčší, metropolita ktorý stojí na čele metropolitnej cirkvi sui iuris, eparchiálny biskup a tí, ktorí ho dočasne zastupujú v riadení. Miestnymi hierarchami sú okrem rímskeho biskupa eparchiálny biskup, exarcha, apoštolský administrátor, protosynkel a synkel. V latinskej cirkvi podľa kán. 134 § 1,2 CIC 1983 pod miestnym ordinárom rozumieme: Rímskeho biskupa, diecézneho biskupa, územného preláta, územného opáta, apoštolského administrátora, apoštolského vikára, apoštolského prefekta, administrátora diecézy, generálneho vikára, biskupského vikára. Hierarchami, ale nie miestnymi sú aj všetci predstavení inštitútov zasväteného života, ktorí majú moc riadenia.

vylučovali. Zároveň sa majú dohodnúť na spoločnom priezvisku. Priezvisko, ktoré si môžu zvoliť môže byť to, ktoré nosí jeden z nich, môžu si však nechať aj svoje pôvodné priezvisko. Zároveň však musia podať prehlásenie, aké priezvisko budú nosiť aj ich deti.

K tomu, aby bolo manželstvo platné aj podľa civilného práva, musí byť uzavreté v Cirkvi alebo cirkevnej či náboženskej spoločnosti, ktorá je registrovaná v registri Ministerstva kultúry Slovenskej republiky. Manželstvo, ktoré by bolo uzavreté v neregistrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti nie je podľa civilného práva platné. Pre úplnosť uvádzame zoznam registrovaných cirkví a náboženských spoločností v Slovenskej republike: Apoštolská cirkev, Bahájske spoločenstvo v Slovenskej republike, Bratská jednota baptistov, Cirkev adventistov siedmeho dňa, Cirkev bratská, Cirkev československá husitská, Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní, Evanjelická cirkev metodistická, Evanjelická cirkev augsburského vyznania, Evanjelická cirkev metodistická, Gréckokatolícka cirkev, Kresťanské zbory, Náboženská spoločnosť Jehovovi svedkovia, Novoapoštolská cirkev, Pravoslávna cirkev, Reformovaná kresťanská cirkev, Rímskokatolícka cirkev, Starokatolícka cirkev, Ústredný zväz židovských náboženských obcí.¹⁹ V ostatných neregistrovaných cirkvách, cirkevných a náboženských spoločenstvách nie je možné manželstvo s civilnými účinkami uzavrieť.

Kanonické dôsledky zániku manželského spolužitia manželstva, ktoré bolo uzavreté cirkevnou formou a civilne rozvedené

Nielen cirkevná, ale aj civilná legislatíva podporuje trvalosť inštitúcie manželstva. Kým však Katolícka cirkev hovorí o faktickej nerozlučiteľnosti manželstva, civilná legislatíva pozná a prakticky aj využíva inštitúciu rozvodu, ktorý znamená prakticky zánik manželstva. Rast počtu rozvodov a nadväzovania nového spolužitia zo strany samých veriacich a tiež uzatváranie iba občianskeho manželstva je v rozpore s povolaním pokrstených veriacich, ktorí sa majú „sobášiť v Pánovi“. V situácii na Slovensku je dnes štatisticky dokázané, že už viac ako štyridsať percent uzavretých manželstiev končí rozvodom. Je tiež dokázané, že počet rozvodov každý rok stúpa. Veľký počet rozvodov sa týka katolíkov, ktorí svoje manželstvo uzatvorili cirkevnou formou. V tomto bode sa obidva typy manželstva, čiže cirkevné a civilné, nielen rozchádzajú, ale zároveň sa stavajú dilemou svedomia rozvedených katolíkov. Aj napriek tomu totiž, že civilné spoločenstvo ich manželstvo od okamihu považuje za rozvedené, z hľadiska káno-

¹⁹ Porov. <http://www.culture.gov.sk/posobnost-ministerstva/cirkvi-a-nabozenske-spolocnosti-/registrovane-cirkvi-a-nabozenske-spolocnosti-f9.html>

nického práva zostávajú v platnosti. Kánonickým dôsledkom tohto faktu je strata dispozície pre prijímanie sviatosti, predovšetkým Eucharistie. Ich situácia sa totiž považuje za ťažké previnenie voči nerozlučiteľnosti manželstva a ak žijú na spôsob manželstva v novom vzťahu, ich pozícia sa považuje za situáciu cudzoložstva.²⁰ Cirkev aj napriek tejto skutočnosti považuje rozvedených katolíkov aj naďalej za svojich členov a vychádza im v ústrety svojou pomocou. Predovšetkým umožňuje nevinnej stránke pristupovať k sviatostiam za podmienky, že nežije v novom sexuálnom vzťahu. Prakticky to v praxi na Slovensku vyzerá tak, že postihnutá stránka požiada prostredníctvom vlastnej žiadosti a doporučenia svojho farára, alebo iného kňaza, ktorý pozná jej situáciu o dovoľenie pristupovať k sviatostiam. Toto dovoľenie sa až na malé výnimky udeľuje bez veľkých ťažkostí. Toto dovoľenie však v situácii Cirkvi na Slovensku nemožno dosiahnuť na vnútornom fóre.

Druhý zo spôsobov je riešenie vlastnej situácie prostredníctvom cirkevného súdu. V praxi môže postihnutý katolík požiadať cirkevný súd o vyhlásenie neplatnosti manželstva. Prístup k takémuto riešeniu vlastného problému je dnes pomerne široký. Každá latinská diecéza a aj grécko-katolícke eparchie majú zriadené svoje vlastné tribunály a pomáhajú veriacim najmä pri riešení manželských káuz.

Záver

Aj keď sa súčasná zliberalizovaná spoločnosť pokúša o zavedenie nových, netypických foriem manželstva, napríklad o „manželstvo“ homosexuálnych a lesbických párov, predsa zostáva isté, že klasické európske manželstvo ako spolužitie muža a ženy navždy zostane jediným prirodzeným spolužitím, ktoré najviac napĺňa prirodzenú konštrukciu človeka, v ktorej je povolaný aby naplnil svoju bytosť. S novými trendami zápasí aj Cirkev a spoločnosť na Slovensku. Fakt, že platná legislatíva uznáva za platné aj manželstvá uzatvárané v Cirkvi, je nielen zmenou komunistických totalitných zákonov, ale veľmi pozitívne zasiahol aj do života ľudí. Toto tvrdenie podporuje aj skutočnosť, že civilná legislatíva v zák. 36/2005 Z.z. o rodine v mnohom kopíruje predpisy kánonického práva, tiež veľmi napomáha pozitívnym trendom v spoločnosti na Slovensku. Toto nezatienňuje ani fakt, že civilná legislatíva umožňuje rozvod manželov. V pozitívnom trende, ktorý vyjadruje spolupráca Cirkvi a štátu v oblasti manželstva,

²⁰ Porov. JURICA, J. Dôvody nezrelosti pri vstupe do manželstva a kánonická úprava práv na manželstvo. In *Hodnotová orientácia mladých ľudí a ich vzťah k inštitúcii manželstva*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Košice, 8. november 2013. ed. Fabian, A., Lešková, L. a kol. Prešov : Michal Vaško 2013. s. 38.

ale kvôli dobru ľudí aj v iných spoločenských a politických inštitúciách na Slovensku.

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 ECCLESIAIARUM 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*
- JUHAS, V. *Cirkev v medzičase. Ekleziologická štúdiá jazykom piatich teológov*. Prešov : Vyd. Michala Vaška, 2011. 240 s. ISBN 978-80-7165-855-9.
- JURICA, J. Dôvody nezrelosti pri vstupe do manželstva a kánonická úprava prípravy na manželstvo. In *Hodnotová orientácia mladých ľudí a ich vzťah k inštitúcii manželstva*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Košice, 8. november 2013. ed. Fabian, A., Lešková, L. a kol. Prešov : Michal Vaško 2013. ISBN 978-80-7165-921-1. 35-45 s.
- Základná Zmluva medzi Svätou stolicou a vládou SR.
- Salachas, D.: *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Bologna 2003,
- Pavelková B., Kubíčková G., Čechotová V.: *Zákon o rodine, komentár s judikatúrou*. Šamorín: Heureka, 2005. ISBN 80-89122-24-8
- KRAJČÍ, J.: *Historické reflexie konfesijných vzťahov*. Banská Bystrica : Právnická fakulta UMB, 2006. ISBN 80-8083-263-3
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny IV.*, Faximilné vydanie, s. 468 - 469.
- Tretera J.R.: *Cirkevní právo*. JK 1993.
- Hracuniak S.: *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*. Białystok: 1994. ISBN: 83-902928-0-7

Stavovské prijímanie Eucharistie

PETER TIRPÁK

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *Term „Eucharist“ has been used to describe the act established by Jesus the evening before He died. It is important to realize that this term expresses both, our thankfulness for the wonderful acts of God and our thankfulness for the wellbeings we have received. With this decisive act Jesus has enacted the value of His death into the food we receive, and thus concluded the sacrifice of Himself and all things to God. This is the primary purpose of religious belief and the fundamental element of Jesus' redemptory work. By receiving the Eucharist not only we are receiving a share in the act of redemption (the eternal life) but we are having an opportunity to receive strength that helps our spiritual lives here on earth.*

Keywords: *Neophyte. Children and youth. Adults. People with illness. Civic divorce. Repeated marriage.*

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* približuje o.i. pohľad na eucharistické spoločenstvo, ktoré je v jednote Kristovho tela. O jednote medzi telom a spoločenstvom píše aj sv. apoštol Pavol: „*A chlieb, ktorý lámeme, nie je účasťou na Kristovom tele? Keďže je jeden chlieb, my mnohí sme jedno telo, lebo všetci máme podiel na jednom chlebe*“ (1 Kor 10, 16 – 17). Sv. Ján Zlatoústý vo svojom komentári pripomína: „*Čo je vlastne chlieb? Je to Kristovo telo. Čím sa stávajú tí, čo ho prijímajú? Kristovým telom; no nie mnohými telami, ale jedným telom. Tak, ako chlieb je len jeden, i keď sa skladá z mnohých zŕn, ktoré sa v ňom, hoci ich nevidíme, nachádzajú, takže vďaka ich dokonalému vzájomnému spojeniu sa ich rozdielnosť stráca. Takým istým spôsobom sme aj my spojení navzájom a všetci spolu v Kristovi*“.¹ Spomenuté texty encykliky bl. Jána Pavla II. pripomínajú na jednej strane rôznorodosť tých, čo sú účastní na tele a krvi Ježiša Krista, no zároveň poukazujú na jednotu spoločenstva. Presne tak, ako Kristus neodopiera nebeské

¹ JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : SSV, 2003, s. 27.

kráľovstvo aj tomu poslednému, neodopiera ani seba samého tomu, kto sa úprimne svojím životom snaží o jeho prijatie. Túto myšlienku podporuje aj emeritný pápež Benedikt XVI., keď tvrdí, že „*každý človek potrebuje orientáciu na posledný cieľ, aby mohol kráčať správnym smerom.*“ Touto orientáciou je „*Kristus Pán, víťaz nad briechom a smrťou, ktorý sa pre nás stáva osobitným spôsobom prítomným v eucharistickom slávení,..... pričom vo viere už máme účasť na plnosti vzkrieseného života*“.²

Spomenuté podnety pre vytváranie jednoty a účasti na živote Ježiša Krista nás nabádajú k tomu, aby sme uvažovali nad stavovským prijatím sviatostí, teda nad situáciami, v ktorých sa človek nachádza a potrebuje pri tom prijatie Eucharistie ako posily, ktoré je zároveň dovŕšením iniciačných sviatostí.

Eucharistia neofytom

V kán. 697 CCEO sa predpisuje, aby sa Eucharistia udeľovala čo najskôr po krste a pomazaní svätým myrom podľa noriem každej cirkvi *sui iuris*. Normy, týkajúce sa prijímania Eucharistie u neofytov, sa nenachádzajú v legislatíve niektorých východných katolíckych cirkví, ktoré často odďaľovali prvé prijímanie na dosiahnutie školského veku. Bude preto, ako to opisuje *Inštrukcia na aplikáciu boboshlužobných predpisov*, úlohou kompetentných autorít prijať vhodné úpravy na návrat k pôvodnej praxi a vypracovať normy, ktoré najlepšie zodpovedajú vlastnej tradícii. Niektoré praktické návrhy možno získať aj z praxe východných (nekatolíckych) cirkví, ako to pripomína aj Druhý vatikánsky koncil v dekrétu o ekumenizme *Unitatis Redintegratio*, v ktorom sa píše: „*Nech si všetci uvedomia, že poznať, čtiť si, uchovávať a pestovať drahocenné boboshlužobné dedičstvo Východu má veľmi veľký význam pre verné zachovanie kresťanskej tradície v jej plnosti a pre zmierenie východných a západných kresťanov*“ (UR 15). Iný koncilový dokument zasa pripomína, že „*Svätý všeobecný cirkevný snem potvrdzuje a schvaľuje dávnu sviatostnú disciplínu, ktorá jestvuje vo východných cirkvách, ako aj spôsob, akým sa sviatosti slávia a vysluhujú; a želá si, aby sa - ak treba - táto prax obnovila*“ (OE 12).

Eucharistia pre deti a mládež

Eucharistia je chlebom života a deti sa ním majú živiť stále, totiž od krsťtu aj naďalej, aby mohli duchovne rásť. V prostredí východného (byzantského) obradu je zaujímavý dnes už historický pohľad na tzv. *prvé prijímanie detí*, ktoré na základe Alexandra Duchnoviča³ opisuje liturgista o.

² BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : SSV, 2007, s. 43.

³ Alexander Duchnovič sa narodil v obci Topoľa, v okrese Humenné. Je považovaný za vedúcu osobnosť národného hnutia na východnom Slovensku a Podkarpatsku. Často

Alexander Mikita, ktorý spopularizoval ľvovské liturgické reformy na Podkarpatsku. Podľa tohto opisu ide o bohumilý zvyk, ktorý sa vykonáva počas Tomášovej nedele. V predošlý deň (v sobotu) deti pristupujú k sviatosti zmierenia a pokánia a potom sa pred samotnou slávnosťou obliekajú do bieleho „súkna“. Prichádzajú v sprievode do chrámu na liturgiu, kde sa v príhodnom čase postavia do radu (chlapci a dievčatá osobitne) na ambón. Pred prijatím Eucharistie deti prijímajú zažaté sviece a po jednom, v sprievode rodičov alebo krstných rodičov pristupujú k svätému prijímaniu.⁴ Tento opis prijímania detí je až na menšie odchýlky identický s tým, ako sa praktizovanie rozdávanie Eucharistie u detí (v školskom veku) javí v súčasnosti.

K prijímaniu tela a krvi Ježiša Krista povzbudzoval aj pápež Pius X., keď v roku 1910 vyzval deti celého sveta, aby sa zúčastnili na obetnej hostine pána Ježiša a uviedol na to tri potrebné predpoklady. Podľa neho deti musia:

- poznať hlavné tajomstvá viery, potrebné na spásu, a to primerane svojmu spôsobu chápania,
- rozoznať eucharistický chlieb od obyčajného prirodzeného chleba,
- pristupovať k svätej Eucharistii s nábožnosťou, akej sú vo svojom veku schopné.⁵

Spôsob ich účasti na Eucharistii bude zodpovedať ich schopnosti: najprv bude odlišná od účasti dospelých, nevyhnutne bude menej vedomá a menej rozumová, ale postupne sa skrze milosť a pedagogiu sviatosti rozvinie, aby rástla „až do stavu dokonalosti úplnej zrelosti v Kristovi“ (Ef 4,13). Sviatosť je dar, ktorý vždy pôsobí účinne, ale vždy iným spôsobom, pretože i osoba je vždy iná. Osobitné slávenia, ktoré zodpovedajú jednotlivým etapám ľudského rastu, môžu azda byť nejako užitočné pre pedagogiu viery a sprevádzať povinnú katechézu detí a mládeže, ale musí byť jasné, že iniciácia do Kristovho tajomstva je úplná už od prijatia prvých troch sviatostí.

Dnes sa pokladá za možné a správne, aby dieťa, najmä v opatere veriacich a starostlivých rodičov, ktorí ho poučia o najpotrebnejšom pri stretnutí sa s Kristom, mohlo zavčas pristúpiť ku svätému prijímaniu.

je označovaný za prvého národného učiteľa. Po štúdiu teológie v Užhorode pôsobil na biskupskom úrade v Prešove, ako vychovávateľ v Užhorode. Bol gréckokatolícky kňaz pôsobiaci v Chmeľovej a Beloveži. Od roku 1838 bol notárom biskupského poradného zboru v Užhorode, od roku 1843 kanonik biskupstva v Prešove. In: <http://www.kniznica-poh.sk/pamatniki/duchnovic.htm> (19.8.2013).

⁴ MIKITA, A.: *Cerkovnyj tipikon*. Ungvar (Užhorod) : Knihopečatnja obščestva sv. Vasilija Velikaho, 1901, s. 240 – 241.

⁵ PIUS X.: *Dekret o częstej i wczesnej komunii św.*, AAS 4, 1910, s. 2.

V duchovnom vedení je vhodné vnímať rozvoj a usmerňovanie dieťaťa a mladého človeka tak, aby bolo schopné duchovného dozrievania, v ktorom bude mať plnú a uvedomelú účasť tak na prijímaní Eucharistie, ako aj na iných sviatostiach či obradoch. Už 7 – 8 ročné deti sa majú hlbšie navádzať pre vnímanie a prežívanie sv. liturgie, pričom pomôckou sú detské modlitbové knižky. Netreba zabúdať, že tu ide o rozhodujúce prvé stretnutie sa dieťaťa so svetom viery a so slávnosťou pamiatky na Krista. Na takýto spôsob výchovy sú dobrými pomocníkmi detské katechizmy.⁶ V 9. – 12. roku života treba deťom dobre vysvetliť zmysel účasti na liturgickom slávení. Takéto deti už majú radosť z činnosti a záujem byť bezprostredne prítomnými na priebehu liturgie. Je dobré, ak sa postupne vysvetľujú jednotlivé časti svätej liturgie. Vo fáze pred adolescenciou, čiže niekedy v 12. – 14. roku života sa záujem detí odvracia od pozorovania objektov na pozorovanie hodnôt vecí. Tam už má miesto formovanie svedomia. Svet sa stáva priestorom vlastného rozhodovania sa. V popredí tu stoja nie objektívne argumenty, ale motívy, zmýšľanie, svedomie a mravnosť. Riešia si „kazuistiku“ o cti, slušnosti, svedomitosti, pripravenosti pomôcť, spravodlivosti a čistote. Mládež v 14. – 20. roku života utvára „spoločenstvo“ mládeže. Celkom určité príznaky a charakteristiky tohto obdobia súvisia s túžbou budovania vlastného „ja“ a absolútnej samostatnosti zodpovednosti za seba. Objavuje sa túžba a hľadanie dokonalosti a lásky v najčistejšom osobnom vzťahu.⁷

Eucharistia pre dospelých

Pápež František počas slávnosti Najsvätejšieho Kristovho tela a krvi počas slávania liturgie na nádvorí pred Lateránskou bazilikou povedal: *„.....zakusujeme „Božiu solidarnosť“ s človekom, solidarnosť, ktorá sa nikdy nevyčerpá, solidarnosť, ktorá nás nikdy neprestane prekvapovať..... Ježiš sa nám aj dnes dáva v Eucharistii, zdieľa našu spoločnú púť, dokonca sa*

⁶ Príkladom ponúknutia detského katechizmu je udalosť, ktorá sa udiala v roku 2008 v Španielsku, kde biskup Javier Salinas Viñals z Tortosy, podpredseda Výboru biskupov pre vzdelanie a katechézu pri Konferencii biskupov Španielska, predstavil katechetickú príručku s názvom *„Ježiš je Pán“* určenú deťom od 6 do 10 rokov, ktoré sa pripravujú na prvé sväté prijímanie. V liste adresovanom deťom biskup napísal, že je to „viac ako kniha; je to poklad, pretože obsahuje dobré správy, že svätá matka Cirkev nás učí“. Deťom tiež pripomenul, že „naša viera je dar, ktorý sme dostali dňom krstu a ako semienko je zasadená do našich sŕdc a rozvíja sa v priebehu našich životov“. Príručka *„Ježiš je Pán“* je katechetickým textom a má rovnaký cieľ ako samotný katechizmus: stretnúť sa s Kristom. Je v nej 44 tém a aj jej grafický dizajn je zhotovený tak, aby čo najviac vyšiel v ústrety deťom. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080410023> (6.5.2012).

⁷ VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice II*. Trnava : SSV, 1997, s. 88

*stáva potravou, skutočným jedlom, ktoré posilňuje náš život aj vo chvíľach, keď sa naša cesta stáva ťažkou a prekážky spomaliajú naše kroky. V Eucharistii nám Pán dáva kráčať po svojej ceste, tej ceste služby, vzájomného dávania, daru, a tobo mála, čo máme a čím sme, ktoré, keď sa s ním delíme, stáva sa bohatstvom, pretože Božia moc, ktorá je mocou lásky, zostupuje na našu chudobu a premieňa ju“.*⁸ Táto živá výzva pápeža zároveň ponúka priestor na zamyslenie, ako často prijímať Eucharistiu. Časté prijímanie Eucharistie bolo stanovené od čias Pia X. – oproti 19. storočiu – na prebudenie viery a bohoslužby. Dospelý človek citlivo vytuší, že početné prijímanie sviatostí musí stáť vo vnútornom vzťahu s osobnou zrelosťou a realizovaním životných povinností.⁹

Nevyhnutne je naliehavá celkom individuálna prax prijímania sviatostí. Táto prax musí zodpovedať rozličným životným fázam dospelého človeka. Musí brať ohľad na meniace sa formy disponovanosti človeka. Boh chcel také dejiny, v ktorých je variabilný vzťah medzi sviatostnou a mimosviatostnou nábožnosťou. A táto variabilnosť vzťahu k prijímaniu sviatostí sa nachádza aj v dejinách jednotlivého človeka. Nie je nevyhnutné, aby každý človek mal v každej perióde svojho života absolútne rovnaký vzťah k prijímaniu sviatostí.¹⁰

Mladý dospelý človek, keď si zakladá život a je priklonený páťosu vybudovať pozície a vložiť do všetkého svojej životnej sily a verí v principiálnu dosiahnuteľnosť lepšieho sveta, prináša si v ústrety liturgii a prijímaniu sviatostí takú disponovanosť, ktorá už nie je vlastná neskorším fázam života. Zodpovedá mu liturgia prispôbena kruhu rovnako zmyšľajúcich. V popredí u neho nestojí prijatie milosti, ale pokus s pomocou milosti premáhať ťažkosti. Keď sa v tomto období táto vlastnosť dobre využije, môžeme túto fázu, ako to skúsenosť dokazuje, označiť práve ako „liturgickú fázu“.

Dospelý človek strednej generácie je neraz skôr metafyzický, najmenej je naklonený počúvať a je najmenej spoločensky založený. Je založený skôr „antisakramentálne“ a „aliturgicky“. A práve takému sa múdрым pastoračným impulzom musí otvoriť bohatá možnosť mimosakramentálneho stretávania sa s Kristom v reálnych životných oblastiach povolania, ak

⁸ FRANTIŠEK: *V Eucharistii nám Pán dáva kráčať po svojej ceste*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20130531014> (24.7.2013).

⁹ Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I*. Spišské Podhradie : Teologický inštitút, 1995, s. 47.

¹⁰ Porov. JURICA, J. Cause di Beatificazione e Canonizzazione dei Servi di Dio. In *Genius Loci II. Międzynarodowe naukowe studia humanistyczne*. Olsztyn : Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne Elbląg 2012. s. 29.

nechceme, aby v ňom vzniklo sviatostné vákuum. Sviatostné prijatie pre neho znamená vrcholný bod, ale stretanie sa s Kristom nie všetko.

Celkom ináč sa chcú stretať so sviatosťou 50 – 60 roční. Ľudia v tejto životnej etape následkom biologickej deficiencie sú plní komplexov a sú vo svojom postoji retrospektívni. Zo svojej povahy stoja bližšie tomu, čo nazývame „*opus operatum*“ milosti. Sú pomerne dosť zainteresovaní na liturgických formách a obradoch. Fáza staroby teda poskytuje vo svojom meditatívnom založení dispozíciu pre „návrat“ k sviatostiam.¹¹

Eucharistia pre chorých

Veľmi dobre vieme, že Ježiš je nielen lekárom duše, ale i tela, čo potvrdzujú aj slová Matúšovho evanjelia: „*Lekára nepotrebujú zdraví, ale chorí*“ (Mt 9,12b). Táto skutočnosť vnímania Krista ako lekára vedie cirkevných zákonodarcov k rozhodnutiu, podľa ktorého v Kódexe kánonov východných cirkví je zmienka o tom, že Eucharistia nie je len pre účastníkov jej slávenia, ale že sa má patrične uložiť a to v prípade potreby pre chorých: „*V chrámoch, kde sa slávi verejný Boží kult a aspoň niekedy v mesiaci Božská liturgia, má sa najmä pre chorých uchovávať Božská Eucharistia, pri vernom zachovávaní predpisov liturgických kníh vlastnej cirkvi sui iuris a veriacimi v Krista s najväčšou úctou uctievaná*“ (CCEO, kán. 714, § 1.)

Kódex západnej cirkvi zasa pripomína, že „*veriaci, ktorí sa nachádzajú v nebezpečenstve smrti, nech ono pochádza z akejkoľvek príčiny, majú byť posilnení na spôsob viatika*“. Sväté prijímanie sa chorým rozdávalo už za čias sv. Justína. Nicejský koncil prikázal, že nijakému zomierajúcemu sa nemá odmietnuť potrebné *viatikum*, čiže sviatosť na cestu pre umierajúcich. Vo IV. storočí chceli podať túto sviatosť na cestu umierajúcim vo chvíli umierania a tak sa stalo, že umierajúci prijal túto sviatosť viackrát za deň. V VII. storočí rímsky pohrebný poriadok píše, že *viatikum* na cestu umierajúcemu bude mu obranom a pomocníkom pri vzkriesení a ono ho vzkriesi. Takto sa odporúča posilňovať chorého až pokiaľ nepominie nebezpečenstvo smrti (CIC, kán. 921). Na inom mieste v CIC sa ustanovuje, aby sa podanie Eucharistie chorým prívetmi neoddeľovalo, pričom tí, čo majú na starosti duše, nech ustavične dbajú o to, aby chorí túto sviatosť prijali pri plnom vedomí. Z pastoračného hľadiska to znamená, že pri tejto príležitosti, keď je chorý dlhší čas pripútaný na lôžko, môže sa v jeho izbe slúžiť svätá omša. Inštrukcia *Eucharisticum mysterium* sa v tejto záležitosti vyslovuje takto: Viatikum zvláštnym spôsobom naznačuje účasť na tajomstve, ktoré slávime sv. liturgiou, totiž na Pánovej smrti a na jeho odchode

¹¹ Porov. SOTONIAKOVÁ, E.: *Postavenie kresťana v tomto svete*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1999, s. 154.

k Otcovi. Veriaci pri svojom odchode zo života, posilnení Pánovým telom, dostávajú osobitnú záruku vlastného vzkriesenia z mŕtvych.¹²

Ak by sme sa mali pozrieť na východnú tradíciu, opäť sa možno odvolať na *Inštrukciu aplikácie bohoslužobných predpisov*, kde sa pripomína, že vo veci miesta a času slávenia Božskej liturgie rozhoduje určenie predpisov rôznych partikulárnych práv. No eucharistické slávenie mimo posvätných miest má byť pritom znížené na minimum.¹³ Preto treba mať na zreteli neustále obmieňanie Eucharistie v *kivote* (bohostánku), aby nenastal prípad, že v prípade potreby nebude možnosť pomôcť človeku, ktorý je na pokraji svojho pozemského putovania.

Zvláštnu pozornosť chorým (postihnutým) vyzdvihuje aj emeritný pápež Benedikt XVI., ktorý píše, že tam, kde to podmienky dovoľujú, kresťanské spoločenstvo má napomáhať pri ich účasti na slávení Eucharistie. Tí, ktorí sú mentálne postihnutí a majú za sebou prijaté iniciačné sviatosti, prijímajú Eucharistiu aj vo viere rodiny a spoločenstva, ktoré ich sprevádza.¹⁴

Prijímanie Eucharistie civilne rozvedených

Rozvedení, ale znova nezosobášení, aj keď nemali cirkevné povolenie na odluku alebo rozvod, nesmú byť odlúčení z prijímania sviatostí. Tvoria plnú jednotu s Cirkvou a majú právo prijímať sviatosti dovtedy, kým nezavrú nové životné spoločenstvo. Ba naopak, títo ľudia potrebujú byť živení a posilňovaní Eucharistiou na ich krížovej ceste osamelosti.¹⁵

Všetky diskusie a pochybnosti ohľadom prijímania Eucharistie odlúčenými a rozvedenými, ale znovu nesobášenými jasne ukončil bl. pápež Ján Pavol II., ktorý vo svojej apoštolskej exhortácii o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete píše: Údelom oddeleného manželského partnera je často samota a iné ťažkosti, najmä ak je nevinný. Vtedy viac ako inokedy má cirkevné spoločenstvo podporovať takéhoto manžela, prejavíť mu úctu a solidaritu, pochopenie a konkrétnu pomoc, aby mohol aj v ťažkej situácii, v akej sa nachádza, zachovať vernosť... . Podobný je prípad rozvedeného manželského partnera, ktorý uznáva nerozlučiteľnosť platného manželstva a nechce vstúpiť do nového vzťahu, ale usiluje sa plniť iba svoje rodinné úlohy a povinnosti kresťanského života. Takýto príklad vernosti a kresťanskej vytrvalosti nadobúda osobitnú hodnotu svedectva pred svetom a Cirkvou, a preto potrebuje zo strany Cirkvi trvalejšie prejavy lásky

¹² Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV: *Eucharisticum mysterium* – inštrukcia o kulte eucharistického tajomstva. In: <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=93>

¹³ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov* Kódexu kánonov východných cirkví, Liberia editrice Vaticana, 1998, s. 47.

¹⁴ Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*, Trnava : SSV, 2007, s. 72.

¹⁵ KAMAS, J.: *Výbasnuté spolužitie*. Prešov : Petra, 1994, s. 82.

a pomoci, pričom niet nejakých prekážok pre pripustenie k sviatostiam.¹⁶ Práve už spomínané skutočnosti by mali byť pre človeka, ktorého sa to týka, veľmi povzbudzujúce. Pápež v nich jasne vyjadruje túžbu, aby ľudia s takýmto krížom neboli akoby vyvrhnutí pre tento svet, ale práve naopak, aby práve v cirkevnom eucharistickom spoločenstve, kde je prítomný Kristus, pocítili silu, lásku a odpustenie.

Prijímanie Eucharistie znovu zosobášených

U tých, ktorí uzavreli nové manželstvo, je spravidla veľmi citlivým bodom prístup k sviatostiam. Mnohí sa potom koncentrujú len na to, ako veci zariadiť, aby k sviatostiam opäť mohli pristupovať. Treba tu pripomenúť, že kňaz sa pri otázke pripustenia rozvedených a znovu zosobášených k sviatostiam nemôže riadiť vlastnou teóriou, ale musí sa pridržať objektívnych kritérií učenia a života Cirkvi. On je totiž vysluhovateľom sviatostí Cirkvi a musí v tejto službe dbať na jej požiadavky. Je pravda, že cirkevná autorita dnes hľadá novú odpoveď na tento problém, odpoveď, ktorá by bola správna a zodpovedala by situácii našej doby. Nejestvuje totiž riešenie, ktoré by uspokojovalo v každom ohlade. Keby Cirkev pri vysluhovaní sviatostí zaobchádzala s rozvedenými a znovu zosobášenými viac-menej rovnakým spôsobom, ako so všetkými ostatnými, nedalo by sa už povedať, že berie vážne Kristove slová o nerozlučiteľnosti manželstva. Okrem toho by sa tak nepostavila proti súčasnej tendencii oslabiť ustanovizeň manželstva, ale by ju dokonca azda podporila.

A nakoniec si treba položiť otázku, či by sami rozvedení a znovu zosobášení vnútorne a úprimne prijali prenáhlené pripustenie k sviatostiam a či by im dopomohlo nadobudnúť vnútorný pokoj.¹⁷ Otázka pripustenia rozvedených a znovu zosobášených k sviatostiam nie je iba otázkou, ktorá sa týka spásy ich samých ako jednotlivcov, ale aj záležitosťou, ktorá musí mať na zreteli zachovávanie spásonosného poriadku pre všetkých. Cirkev nemôže tých, čo sa usilujú aj za veľkých obetí ísť cestou nerozlučnej vernosti, klásť na jednu rovinu s tými, čo idú po inej ceste. Okrem toho všeobecný spásonosný poriadok tiež vyžaduje, aby sviatosti boli znakmi cirkevnej jednoty. Teda človek, ktorý uzavrel druhé, civilné manželstvo, nemôže pristupovať k Eucharistii, pretože žije v hriechu – v nejednote s Bohom a jeho prikázaniami. Vernosť Krista k Cirkvi a vernosť manželov v manželstve sú si navzájom zodpovedajúcimi obrazmi. Tiež preto kladie Cirkev taký veľký dôraz na neporušiteľnosť platnej manželskej zmlu-

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, s. 153 – 155.

¹⁷ Porov. GÜNTHER, A.: *Morálna teológia III/a, Rím : Slovenský ústav Cyrila a Metoda*, 1996, s. 98.

vy. Druhé manželstvo (nemyslí sa tým manželstvo uzavreté po vyhlásení nulity – teda neplatnosti prvého manželstva) je trvalým poranením a porušením prvého zväzku. Preto tu nie je možné povedať po prijatí sviatosti zmierenia a pokánia Kristove slová: „*Chod' a viac nebreš'*“. Človek žijúci v takomto zväzku sa nachádza v stave, ktorý nezodpovedá vernosti Krista a Cirkvi.¹⁸

Ján Pavol II. učí, že znovu zosobášeným nie je dovolené prijímať sviatosť pokánia a Eucharistie ani nie tak pre stav osobného hriechu, ale pre nasledujúce dva dôvody:

1. ich stav a životné okolnosti sú v objektívnom rozpore s tým záväzkom lásky medzi Kristom a Cirkvou, ktorý sa práve v Eucharistii naznačuje a uskutočňuje,
2. účasť znovu zosobášených na Eucharistii by nezvratiteľne spôsobila pohoršenie medzi veriacimi, ktorých by to uviedlo do pochybnosti a neistoty ohľadom učenia Cirkvi o nerozlučiteľnosti manželstva.¹⁹ No súčasne vychádza v ústrety tým, čo úprimne ľutujú pomyslený krok a vysluhuje im sviatosti za týchto podmienok: rozvedení a znovu zosobášení sa musia rozísť a prerušiť nedovolený zväzok, ak je to možné. Ak by však rozchod bol nemožný a morálne nezodpovedný, keby tým napr. deti narodené z tohto zväzku vážne trpeli,²⁰ je tu jediné možné riešenie, a to, že sa zaviažu žiť v úplnej zdržanlivosti. Teda slobodne sa rozhodnú, že budú žiť ako brat a sestra. Avšak k takému riešeniu je nutné pristúpiť s najväčšou opatrnosťou a až po vzájomnom nevynútenom súhlase. Aj keď sa manželia k niečomu takému rozhodnú, nemôžu sľúbiť, že svoj sľub nikdy neporušia. Takisto ako ani my nemôžeme povedať, že ten alebo ten hriech nikdy nespáchame. My môžeme len chcieť nevykonať ho. Môže sa stať, že tento sľub zo slabosti porušia. Potom je tu na mieste cesta pokánia. Je tiež potrebné znova zodpovedne zvážiť a po prípade konzultovať so spovedníkom, či život vo vzájomnej zdržanlivosti je pre obidvoch manželov rovnako chcený a únosný a či je skutočne ich spoločnou cestou.

¹⁸ OPATRŇÝ, A.: Rozvedení – život rozvedených v Cirkvi. In: *Teologické texty*. Praha : České katolícke nakladatelství Zvon, IV. ročník, 1994, s. 78.

¹⁹ Porov. KAMAS, J.: *Vybasnuté spolužitie*. Prešov : Vydavateľstvo Petra, 1994, s. 85

²⁰ Porov. GÜNTHER, A.: *Morálna teológia III/a*. Rím : Slovenský ústav Cyrila a Metoda, 1996, s. 96.

Bibliografia

- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : SSV, 2007. ISBN 978-80-7162-659-6.
- CODEx CANONUM ECCLESIA RUM ORIENTALIUM. Prešov, Lublin : GTF PU, FKA KUL, 2011.
- GÜNT HÖR, A.: *Morálna teológia III/a*, Rím : Slovenský ústav Cyrila a Metoda, 1996. ISBN 80-7162-169-2.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993. ISBN 80-7162-052-1.
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : SSV, 2003. ISBN 80-7162-430-6.
- JURICA, J. Cause di Beatificazione e Canonizatione dei Servi di Dio. In Genius Loci II. Międzynarodowe naukowe studia humanistyczne. Olsztyn : Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne Elbląg 2012. ISBN 978-83-61864-49-3. 27-34 s.
- KAMAS, J.: *Vybasnuté spolužitie*. Prešov : Petra, 1994.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, Liberia editrice Vaticana, 1998.
- MIKITA, A.: *Cerkovnyj tipikon*. Ungvar (Užhorod) : Knihopečatnja obščestva sv. Vasilija Velikaho, 1901.
- MIKLUŠČÁK, P.: *Teológia sviatostí I*. Spišské Podhradie : Teologický inštitút, 1995.
- OPATRŇÝ, A.: Rozvedení – život rozvedených v Cirkvi. In: *Teologické texty*. Praha : České katolícké nakladatelství Zvon, IV. ročník, 1994.
- PIUS X.: *Dekret o częstej i wczesnej komunii św.*, AAS 4, 1910.
- SOTONIAKOVÁ, E.: *Postavenie kresťana v tomto svete*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1999. ISBN 80-88902-10-X.
- VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice II*. Trnava : SSV, 1997. ISBN 80-7162-165-X.

Internetové zdroje

- ALEXANDER DUCHNOVIČ: Život a dielo In: <http://www.kniznica-poh.sk/pamatniki/duchnovic.htm>.
- FRANTIŠEK: *V Eucharistii nám Pán dáva kráčať po svojej ceste*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20130531014>.
- <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080410023>.
- POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV: *Eucharisticum mysterium – inštrukcia o kulte eucharistického tajomstva*. In: <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=93>.

Fenomenologická reflexia mystickej skúsenosti

RADOVAN ŠOLTÉS

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *Mystical experience belongs by some religionists to highly developed religions. It expresses the relationship with God, present in the life of a believer, but also at the same time is mysterious. The experience with faith in revelational and also hidden God is the fundamental of mysticism, which points out such relationship with God, which cannot be explained by rational approach, even it could not be ruled by any ascetic technique. It results from the willingness of the mystic to leave („epoché“) his own ideas and “ego” to leave the space for self giving God as much as possible. But it is a process that never ends in mystic life.*

Key words: *Mysticism. Spirituality. Asceticism. Phenomenology. Religion.*

Podľa niektorých religionistov patrí mystika a mystické prežívanie viery k vysoko vyvinutým náboženstvám. Otázka čo je mystika, je však pomerne ťažko zodpovedateľná vzhľadom k tomu, že mystika sa neobjavuje ako nejaká činnosť, ktorú je možné presne popísať a naučiť sa ju, ale je hraničným pojmom pre vyjadrenie vzťahu medzi človekom a transcenciou. V tomto príspevku sa pokúsime nahliadnuť na mystiku prostredníctvom fenomenologického prístupu a rámcovo sa budeme pridržať predovšetkým západnej kresťanskej tradície, čo nevylučuje, že isté znaky sú pre mystickú skúsenosť spoločné viacerým náboženstvám a tradíciám, pretože vyplývajú zo samotnej fenomenality mystiky. Primárne budeme vychádzať z fenomenologickej štúdie Jany Trajtelovej *„Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia“*, ktorá sa pokúsila „uchopiť“ problém mystiky skrze fenomenologické hľadisko a cez teologické výpovede mystickej tradície.

Možnosť definovania mystiky

Neexistuje mystika sama o sebe, ale len mystika určitej náboženskej formy. Preto pri snahe definovať mystiku by bolo metodologicky nesprávne začať od nejakého všeobecného, univerzálneho chápania mystiky a následne z toho vyvodzovať napríklad jej špecifickú kresťanskú podobu. Bude teda potrebné brať do úvahy nielen fenomenologickú stránku, ale aj teologickú s jej vlastnými prameňmi, metódami a hermeneutickými prístupmi.¹

Stredoveká definícia mystiky znela: „*Cognitio Dei experimentalis*,“ čo znamená isté experimentálne poznanie, či skúsenosť s Bohom. V našom slovníku je však slovo *experiment* spájané skôr s exaktnými vedami, a preto to môže zvädzať k snahe vysvetľovať mystiku popisným spôsobom cez kvantitatívne merateľný prístup. V istom laboratóriu vedci uskutočnili experiment, ktorý pozostával z meria intenzity tzv. *alfa vln*², ktoré mali byť vyprodukované meditáciou zástupcov rôznych náboženstiev: zenového mnícha, pastora, katolíka, rabína, Tibetana a ateistu, ktorý praktizoval transcendentálnu meditáciu. Všetkých napojili na elektroencefalografy a začali merať „kvalitu“ ich duchovnej koncentrácie. Najvyššie hodnoty namerali u zenového mnícha, ktorý si vďaka osvojenej praxi dokázal pomerne rýchlo navodiť zmenené stavy vedomia. Najmenšie hodnoty namerali u rabína. Pravoslávny teológ a filozof Jean-Yves Leloup, ktorý sa stal účastníkom tohto experimentu, na výsledky povedal: „*Meriate nemeateľné. [...] Kvantitatívnymi prístrojmi nemôžete merať kvalitu nejakého bytia*.“³ Hodnota rabínovej modlitby totiž, napriek malým meraným hodnotám, mala svoj význam avšak v oblasti existenciálnej a personálnej. Ten totiž viedol svoj dialóg s Bohom, pri ktorom nemusia vznikať alfa vlny a ktorého primárnym cieľom nie je prenikať k zmeneným stavom vedomia. Trajteľová dodáva, že zmenené stavy vedomia, ani výnimočné zážitky, či pocity nevýslovnej blaženosti, ba dokonca ani stavy identifikácie, či rozplynutia sa v absolútne nie sú hľadaným cieľom a podstatou západnej mystiky.⁴

¹ KOHUT, V.: *Úvod do kresťanskej mystiky*. In: *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012, s. 9 – 10.

² *Alfa vlny* – (8 – 13 Hz) predstavujú stav, v ktorom je mozog v pokoji. Sú typické pre mozog v „nečinnom“ stave a väčšina ľudí sa v tomto stave nachádza, keď majú v bdelom stave zatvorené oči. Alfa vlny sú hlavným indikátorom vedomej pozornosti a reprezentujú bránu medzi vedomím a nevedomím. Prejavuje sa to napríklad pocitom uvoľnenia, pokoja, ospalosti, prípadne aj únavy a pod. Je to uvoľnený, ale zároveň sústredený stav, do ktorého je možné sa dostať napríklad prostredníctvom meditácie. Teda akoby stav medzi spánkom a bdením, ktorý je typický pre relaxáciu.

³ LELOUP, J.-Y.: *Umenie pozornosti*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 53.

⁴ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, Trnava : FF TU, 2011, s. 15 – 16.

Zaiste aj takého zážitky sprevádzajú mnohorakú mystickú skúsenosť, avšak nie sú jej cieľom alebo akýmsi kritériom. Preto aj súčasné chápanie mystiky má širší rozmer, ktorý sa stáva súčasťou života viery. Skúsenosť s Bohom sa nevytvára na predmetnej rovine, ale je vystavená konfrontácii s tajomstvom, čo sa prenáša aj do roviny vzťahu medzi človekom a Bohom. Cieľom alebo ovocím mystiky je potom skúsenosť s tajomstvom transcendencie a stotožňovanie sa s ňou.⁵ Vzťah s Bohom sa sám stáva tajomstvom, v ktorom spočiatku zaistený človek stráca istotu, uspokojený spokojnosť a to, čo je samozrejmé sa stáva nesamozrejmým. Mystický vzťah je skrz na skrz preniknutý paradoxmi, na ktoré nemôžeme nahliadnuť kvantitatívnym prístupom a ani striktnou racionalizáciou (aj keď to sčasti teraz robíme). Môžeme sa však pokúsiť k fenoménu mystiky pristúpiť tak, že budeme zohľadňovať jeho špecifický charakter a načúvať príbehu mystiky, ktorý odhaľuje jej zmysel.

Samotný pojem „*mystika*“ pochádza z gréckeho *mystikos*, ktoré sa odvodzuje od tvarov *myo* a *myein* (zavrieť, uzatvárať). Vychádza sa z gréckeho koreňa *my*, ktorého význam je „*stíšiť sa priložením prstu na ústa*“, prípadne „*zatvárať oči a ústa*“. Zmysel tohto pojmu teda súvisí s upriamením pohľadu na *vnútro* akýmsi vnútorným zrakom. Už Plótínos, v súvislosti so snahou vstupovať do kontaktu s božským, napísal: „*Je nutné odvrátiť sa od všetkého, čo je vonkajšie, a obrátiť sa celkom do vnútra, neprikloniť sa k ničomu vonkajšiemu; naopak o tom všetkom nesmieš nič vedieť [...] ani nesmieš rozpoznávať sám seba, keď vstupuješ do nazerania onoho.*“⁶

Je zrejmé, že mystika sa tak stáva výsostnou záležitosťou osobnej skúsenosti, ktorá nie je postihnuteľná vedeckým kvantitatívnym, či popisným spôsobom. Takáto skúsenosť a z nej vyplývajúce poznanie Boha je celkom iná, akou je skúsenosť západnej vedy.⁷ Preto keď sa nazeralo na mystiku len cez racionálny prístup, často dochádzalo k *nedorozumeniam* a *konfliktom* medzi mystickým „popisom“ Boha a popisom teológie, ktorá vychádzala z istého filozofického predporozumenia a jeho pojmového aparátu. Ako to výstižne vyjadril Nikolaj Berdajev: „*Keď sa niekto pokúsi preložiť skúsenosť mystikov do jazyka teológie, okamžite ho obviňuje z bludárstva. Jazyk mystiky je paradoxný. Nie je to jazyk pojmov, nie je to myslenie podriadené zákonom totožnosti. Jazyk teológie sa však vždy snaží byť racionálnym jazykom, ktorý nepripúšťa protirečenia. [...] Preto je ťažké vyjadriť mystiku jazykom teológie a abstraktnej metafyziky.*“⁸ Práve

⁵ Porov. LETZ, J.: *Mystičky Západu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002, s. 12.

⁶ PLÓTÍNOS: O Dobru neboli o Jednu. In: *PLÓTÍNOS: O klidu*. Praha : Rezek, 1997, s. 75.

⁷ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 16–17.

⁸ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 122.

z týchto dôvodov mystika uprednostňuje symbolický a poetický jazyk, má tendenciu rozširovať alebo posúvať sémantickú hodnotu bežne užívaných slov, prípadne vytvárať neologizmy alebo neobvyklé vetné konštrukcie v danom jazyku.⁹

V mystike, tak ako o nej hovoríme dnes, došlo k posunom v chápaní jej zmyslu. Podľa holandského teológa Edwarda Schillebeeckxa to súvisí s historickým vývojom ľudského poznania. Od 17. storočia nastupujúce prírodné vedy spôsobujú „odčarovanie“ prírody a vesmíru. Príroda už nie je tajomným univerzom, ktoré mohlo podnietiť aj mystické nazeranie na svet a človeka. Samotný koncept človeka, ako aj sveta, sa stáva problémom, ktorý je celkom dobre rozložiteľný na dielčie problémy, ktorým sa snažíme porozumieť cez racionálne teórie, ktoré sú experimentálne verifikovateľné. Táto zmena v myslení otriasla dovtedajším presvedčením o nevyhnutnej spoluúčasti konceptu Boha ako predpokladu pri porozumení svetu. Ukázalo sa, že na objasnenie sveta a prírody už nie je potrebný Boh. Prišli sme aj na to, že človek môže žiť celkom dobre ľudsky i bez viery v Boha, prinajmenej rovnako ľudsky ako náboženský a kresťanský ľudia. V tomto zmysle už Boh nie je nutný ani kvôli prírode, ani kvôli človeku, ani kvôli spoločnosti, i keď napriek tomu je s nimi vo vzťahu. Tieto momenty modernej a technickej racionality prispeli síce k strate transcencie, ale na druhej strane vytvorili nové nazeranie na mystiku a vieru ako na túžbu po Bohu. Boh už nie je nutnou kategóriou – *potrebou*, ale stáva sa pre človeka kategóriou túžby a lásky – *darom*.¹⁰

Takéto chápanie mystiky dáva kresťanstvu novú tvár. Kresťanský život viery totiž nemá len etickú, medziludskú, ekologickú a sociálno-politickú dimenziu. V tom je kresťanstvo nahraditeľné. Jeho špecifická funkcia vyplýva z aspektu mystického zjednocovania sa s Bohom, ktoré ovplyvňuje spomenuté dimenzie osobno-spoločenského života veriaceho človeka. Ako uvádza E. Larkin: „*Inými slovami, mystika je dnes považovaná za neoddeliteľnú zložku autentickkej kresťanskej spirituality*.“¹¹

Preto Schillebeeckx hovorí o mystike ako o dialógu, do ktorého vstupuje Boh a človek. Napriek tomu sa však zdá, že Boh je ten, kto mlčí. Mystika sa tak nestáva iba poznávajúcim procesom, ale aj určitou *životnou cestou*. Podľa Schillebeeckxa sa v tejto mystickej skúsenosti prejavujú tri základné konštanty:

⁹ Porov. KOHUT, V.: *Úvod do kresťanskej mystiky*. In: *Slovník křesťanských mystiků*, 2012, s. 31.

¹⁰ Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava : Serafín, 2010, s. 121 – 122.

¹¹ LARKIN, E.: *Mystika a spiritualita*. In: *Slovník křesťanských mystiků*, 2012, s. 96.

1. Mystická skúsenosť je v prvom rade *skúsenosť zdroja*, ktorý je istou formou „osvietenia“. Je to nová skúsenosť, ktorá si žiada nové slová, aby mohla byť vyjadrená. Často sa spája u mystikov s paradoxnými vyjadreniami „všetko“ a „nič“. Môžeme povedať, že ide o akýsi spôsob precitnutia, ktorý radikálne pohýna mystika k zmene svojho života a pohľadu na seba a Boha.
2. Druhá fáza sa vyznačuje trýznivou *pochybnosťou*, v ktorej sa zdá, že prvotná láska pominula. Mystici hovoria o fáze „očisťovania“ sa od toho, čo bráni v približovaní sa k Bohu. Mystika nie je v tejto fáze jemná a príťažlivá ako v prvej, ale skôr trýznivá.
3. Nakoniec dochádza k *odkryvaniu* črty tváre božského „Milujúceho“, hoci iba v náznakoch. Tu dochádza k mystickému zjednoteniu s božským. Na druhej strane toto zjednotenie je vždy spojené s bolestným pocitom nedostatku a nechopiteľnosti božského. To všetko samotného mystika premieňa a vnútorne oslobodzuje.¹²

V mystickej skúsenosti môžeme teda sledovať *motiváciu zdroja*, ktorý človeka oslovuje a stáva sa predmetom jeho *túžby*; následne dochádza k *bolestnému umieraniu*, v ktorom sa človek oslobodzuje od seba samého; a nakoniec dochádza k *skúsenosti jednoty*, ktorá síce znamená obohatenie človeka, ale v úplne inej rovine ako tomu dochádza pri obdarovávaní, v našom bežnom živote. Mystické obdarovanie nie je prijatím niečoho pre seba, ale skôr vedie k *zásadnej premene obdarovaného*, k *zásadnej zmene videnia*, v ktorej sa človek stáva disponibilný a slobodný prijať Boha tak, ako sa mu dáva, a zároveň odpovedať na jeho dar. Postupne sa zastavíme pri týchto fázach.

Skúsenosť oslovenia

Rovnako aj podľa Trajtelovej patrí v mystike hlavné slovo *túžbe*. Túžba je fenomén, ktorý človeka neustále vyrušuje. Vyznačuje sa istou protikladnosťou a paradoxnosťou. Na jednej strane túžime po *inom*, väčšom, naplňujúcom, na druhej strane sme vystavení neustálemu *stroskotávaniu*. Túžba, o ktorú ide v mystike, má takýto charakter. Volá hlbšie a vzbudzuje akýsi „hlad“, ktorý nás vyrušuje a pohýna hľadať. Musíme však rozlišovať medzi *túžbou* a *potrebou*.

V prípade *potreby* je pocitovaný nedostatok náležito uspokojený. Intenciu potreby môže naplniť konkrétny, určiteľný a uchopiteľný objekt. Predmet *túžby* však vždy presahuje možnosť jeho uchopenia. Jej charakteristickým znakom je zúfalá nenaplniteľnosť. Každým čiastočným uspokojením

¹² SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, 2010, s. 126 – 127.

jením jej *blad narastá*. Takto túžba vedie človeka k premene. Prestáva byť centrom svojej pozornosti, ako pri uspokojovaní potreby.¹³

Túžba má existenciálny rozmer a stavia nás pred bytostný nepokoj, v ktorom sa pýtame a hľadáme. Jej podstata spočíva v prelínaní *poznania* i *nepoznania*. Uvedomujeme si, že nie sme sebestační, že chceme niečo „*viac*“. To „*viac*“ je však zahalené a ukryté nášmu poznaniu. Z toho vzniká napätie, ktoré v nás vytvára potrebu prekročiť hranice svojho sveta a vstúpiť do inej reality. Začíname sa konfrontovať s vlastnou nedostatočnosťou a samotou. *Fenomén túžby* dokazuje, že nie sme schopní ju naplniť sami. Nemôžeme byť sami sebe cieľom. Je to skúsenosť neustáleho hľadania a presahovania. Takto sa dostávame do paradoxného protikladu v nás prehovárajúcej, a predsa nami nedosiahnuteľnej túžby. Otvára nás pre nový horizont nášho bytia, v ktorom si uvedomujeme, že naše *Ja* je málo pre naše naplnenie. Potrebujeme niečo, čo je mimo nás – „*iné*“.

„*Iné*“ má dvojaký rozmer. Na jednej strane je nám *blízke*, pretože sa nás dotýka ako predmet našej túžby. Na druhej strane je *vzdialené*, paradoxne práve preto, že po ňom túžime. „*Iné*“ je nám blízke cez skúsenosť jeho prítomnosti v našej túžbe, ale zároveň nedosiahnuteľne vzdialené svojou neuchopiteľnosťou. Je nám vzdialené a zároveň sa nás dotýka. Je akoby hlasom niekoho väčšieho, ktorý nás presahuje. Ako to vyjadril Lévinas: „*Túžba je túžbou po absolútne Inom*.“¹⁴

Táto prítomnosť „*Iného*“ nie je v náboženskej skúsenosti predmetom, ktorý ľahko nachádzame, ale prejavuje sa jeho (Boha) aktivitou smerom k človeku v oslovení. Preto, ako sme už povedali, túžba nie je to isté, čo neuspokojená potreba. Ako hovorí Lévinas: „*Stojí mimo uspokojenie a neuspokojenie. Jej završením je vzťah k Druhému, či idea Nekonečna. Každý ju môže žiť vo zvláštnej túžbe po Druhóm, ktorú nemôže korunovať, uzavrieť, ani uspať žiadna rozkoš*.“¹⁵ Dostáva transcendentný charakter; neostáva stáť. Privádza nás k druhému, ktorý je pre nás neuchopiteľný. Každá vec, *niečo*, je v našej moci, avšak iba *niekto* je tým, kto nás presahuje. Túžime po ňom, ale nemôžeme si ho vziať. Môžeme sa nanajvýš zmocniť jeho tela, ale nemôžeme uchopiť jeho *Ty*. Nemôžeme, ako hovorí Tischner, „*chytiť svetlo do dlane*.“¹⁶ a to aj na úrovni medziľudských vzťahov, pretože každý druhý človek je a ostane pre nás navždy *tajomstvom*, je za horizontom nášho *Ja*. Preto nás transcendentný charakter hodnoty druhého bude neustále priťahovať. Túžba nikdy nepominie. Čo môže

¹³ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 96–97.

¹⁴ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 20.

¹⁵ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*, 1997, s. 158.

¹⁶ TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafín, 2007, s. 115.

pominúť, je uspokojenie potreby. Túžba však vždy volá hlbšie k vytvoreniu akejsi intímnej jednoty s druhým a s absolútne Druhým. To, čo platí v medziludskej personálnej rovine, platí aj vo vzťahu k Bohu. Prťahovanie Bohom cez túžbu môžeme nazvať mystickým zážitkom. Je to však len prvý krok na ceste k mystickému stretnutiu sa s Bohom. Môžeme totiž stretnutie sa s Bohom veľmi ľahko zamieňať s inými stretnutiami, predovšetkým so sebou samým.

Medzi Bohom a človekom totiž ostane vždy *vzdialenosť*. Táto vzdialenosť je však vždy vzdialenosťou zo strany človeka. Vo viere preto ide najmä o sprítomnenie si blízkosti Boha v nás. Podľa Schillebeeckxa „*z Božieho pohľadu je táto absolútna blízkosť bezprostredná, ale pre nás je táto bezprostrednosť sprostredkovaná, pričom zostáva bezprostrednosťou*.“⁴⁷ Preto je život viery charakteristický tým, že nie je „bezprostrednou skúsenosťou“, ale je vystavený nevyhnutnosti interpretácie sprostredkujúceho znaku, v ktorom sa prežíva Božia prítomnosť. Odhaľovanie bezprostrednej blízkosti cez sprostredkovanie je možné len v modlitbe, ktorá je snahou o prekročenie aj politicky, eticky a pojmovovo sprostredkujúcich komponentov viery, aby sa človek postavil priamo do bezprostrednej blízkosti Boha.¹⁸

Skúsenosť stroskotania

Tým, že sa túžba spája s blízkosťou a vzdialenosťou – unikaním vôbec –, je mystik vystavený radikálnej skúsenosti s istou *bolesťou*, ktorá súvisí s *odumieraním vlastného ega*. Mystik je tak ponorený do fázy tzv. „*temnej noci*“, v ktorej sa očisťuje od emócií (noc zmyslov), cez ktoré spočiatku prežíval radosť z oslovenia Bohom.

Ján z Kríža túto etapu duchovného života prirovnáva vzťahu medzi matkou a jej dieťaťom, ktorý je metaforou vzťahu medzi Bohom a dušou:

„Je teda potrebné vedieť, že duši, potom, čo sa s konečnou platnosťou obráti k službe Bohu, dáva Boh spravidla posilu na duchu a postupne ju obdaríva,

*tak ako to robí milujúca matka s krehkým dieťaťom,
keď ho zabrieve teplom svojich prs
a kŕmi ho lahodným mliekom
a pokrmom ľahkým a sladkým
a vo svojom náručí ho chová a čičíka.
Ale zároveň s tým, ako rastie,
mu matka postupne odníma láskanie,
začína skrývať nežnú lásku,*

¹⁷ SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, 2010, s. 125.

¹⁸ Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, 2010, s. 125.

*dáva borkú živicu na sladký prsník
 a vymaňuje ho zo svojho náručia, stavia ho na zem
 a vedie k tomu, aby chodil po vlastných nobách,
 aby sa zároveň s opustením krajiny detstva
 vydávalo ku skutočnostiam väčším a podstatnejším.
 Božia milosť ako milujúca matka,
 potom, čo novou vrúcnosťou a horlivosťou znovurodí dušu
 pre službu Bohu, robí s ňou to isté;
 pretože jej bez nejakej jej námahy dáva objavovať sladké
 a líbezné duchovné mlieko vo všetkých Božích veciach,
 i veľkú záľubu v duchovných cvičeniach,
 veď Boh jej tu dáva svoj prsník nežnej lásky,
 rovnako tak ako (matka) dieťaťu.¹⁹*

Mystik tak spočiatku nachádza *veľkú útechu* v rôznych duchovných cvičeniach: modlitbe, pokání, čítaní posvätných textov a pod. bez toho, aby sa musel zvlášť namáhať. Je *prítahovaný* cez útechu a radosť, ktorú v takomto duchovnom živote objavuje. Avšak, podľa Jána z Kríža, podobne ako deti, ktoré ešte nie sú pripravené na reálny život, aj tu sa človek dopúšťa mnohých chýb a nedokonalostí. V tomto bode však musíme byť veľmi opatrní, pretože zážitok viery môže byť ľahko zamieňaný s psychologickým zážitkom, ktorý sa len opiera o idey viery. Vtedy zážitok z bezprostrednej blízkosti Boha môže skôr vyplývať z nadšenia, než z hĺbky a čistoty viery, ktorá je skutočným kritériom kedy môžeme hovoriť o prítomnosti a pôsobení Boha.²⁰

Preto podľa Jána z Kríža, aby človek mohol vystúpiť na pokročilejšiu cestu duchovného života musí ho Boh odstaviť od prís útechy. V tej chvíli sa vytráca radosť, útecha, ktorú zažíval predtým. Podobne, ako sa učí chodiť malé dieťa bez pomoci matky, začína mystik *pasívnym očisťovaním* vstupovať do *temnej noci*. Je to noc zmyslov a ducha, cez ktorú sa odpúta od seba samého, aby mohol pokročiť na vyšší stupeň lásky k Bohu.²¹

Mystika je preto spojená s istou formou *duchovného utrpenia*, ktoré je spojené s mystickým mlčaním Boha, ktorý bol v našich emóciách až „príliš hlučný“. Utrpenie je niečím, čo sa nám *stavia do cesty*, čo nás prepadáva a naše ego nie je v stave zmeniť túto situáciu. Nachádzame sa v stave dominujúcej *bezmocnosti*, tupej *bezvládnosti* čosi zmeniť na aktuálnom stave. Aktívna snaha obmedziť naliehavý nápor takejto pasivity, zbaviť sa

¹⁹ JAN OD KRÍŽE, sv.: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 1995, s. 39 – 40.

²⁰ Porov. *Slovník křesťanských mystiků*, 2012, s. 93.

²¹ Porov. JAN OD KRÍŽE, sv.: *Temná noc*, 1995, s. 62 – 64.

jej, zahnať ju do úzadia, je zväčša márna. V utrpení je človek zbavovaný plnej moci disponovať sebou samým a takto vyvlastnený je bolestne konfrontovaný s limitami svojich možností.²² Učí sa načúvať reč ticha a tajomstva, ktoré prekračujú všetky ľudské slová a koncepty.

Utrpenie však nemá posledné slovo. Pri všetkej absurdite a beznádeji sa otvára otázka *zmyslu*. Hľadanie zmyslu však nie je spojené s aktívnou snahou utrpenie premáhať. Nie že by to nebolo potrebné, ale v konfrontácii s utrpením, ktoré je nad naše možnosti podmanenia, je každá racionalizácia, vytesnenie, či snaha zmeniť chod vecí márna. Jediné, čo môžeme urobiť, je utrpenie prijať. Nejde však o vyhľadávanie utrpenia, či jeho tupú akceptáciu. To by bolo nepochybne patologickým prejavom. Ide o hľadanie jeho zmyslu, ktorý však súvisí so zmyslom presahujúcim utrpenie.

Viktor Frankl, ktorý prežil koncentračný tábor, hovorí o osobnej skúsenosti: „Väčšinu z nás zaujímala otázka: „Prežijeme lágery?“ lebo ak ho neprežijeme, potom nemá toto utrpenie žiaden zmysel. Naproti tomu ma trápila otázka: „Má celé toto utrpenie, to umieranie okolo nás, nejaký zmysel?“ lebo ak ho nemá, potom by nakoniec nemalo zmysel ani prežitie lágrov. Lebo život, ktorého zmysel stojí a padá s tým, či si ho uchovám, alebo nie, život teda, ktorého zmysel závisí od milosti takejto náhody, taký život by vlastne nemalo vôbec cenu žiť.“²³

Zmysel utrpenia, s ktorým sa konfrontuje mystik má tento charakter. Vo *viere* presahuje samotné utrpenie, čím mu dáva zvláštny zmysel. Tento zmysel vyplýva zo vzťahu k samotnému Bohu, ktorého sa mystik učí *prijímať*, či prežíva radosť, alebo vyprázdnenie. Láska k Bohu tak nestojí na emocionálnom vytržení alebo akomkoľvek potvrdení. Duchovné utrpenie sa tak stáva darom, v ktorom dozrievame pre väčšiu vnútornú slobodu od svojho ega. Jeho intenzita závisí od upriamania sa človeka na seba vo vzťahu k Bohu, ktorý sa stáva len prostriedkom emocionálneho alebo existenciálneho uspokojenia.

Takto sa stáva mystik disponibilný prijať dar – Boha. *Trpnosť* tak môže byť jedinečnou dispozíciou pre ono zásadné prijatie a v tom zmysle je aj jeho nevyhnutnou podmienkou. *Aktívna* je len snaha o základné disponovanie sa pre zaujatie samotného receptívneho postoja. Podľa Jána z Kríža k tejto disponovanosti prijať akýmkoľvek spôsobom *dar*, dozrievame práve v „temnej noci“. Takáto disponovanosť spojená s *indiferenciou* je dôležitou podmienkou, pretože *dar* (Boha) nie je možné dosiahnuť, uchopiť

²² Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 180.

²³ FRANKL, V. E.: *A presto říci životu ano*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2006, s. 79.

a ani obsiahnuť výlučne vlastným úsilím. Takto sa mystik stáva *kontemplatívnym v činnosti a činným v kontemplácii*.²⁴

Skúsenosť obdarovania

Vyprázdnenie sa od seba samého, od snahy disponovať Bohom a vzťahom medzi človekom a Bohom, vedie k slobode, ktorá vytvára priestor pre dar a jeho plné prijatie. Dar (Boh) splývajúci s *Darcom* je samotným cieľom obdarovaného, ktorý zachováva kontinuitu sa sám dáva ako dar. Vzťah takto dosahuje úprimnú podobu. Napriek vzdialenosti medzi Darcom a obdarovaným sa vytvára vzťah, ktorý vzdialenosť prekonáva. Prekonávanie tejto vzdialenosti sa nedeje aktívnou činnosťou mystika, ale jeho disponibilitou prijímať dar tak, ako sa mu dáva. Mystik na svojej ceste postupne rozpoznáva *všetko ako dar*. „Deň“ aj „noc“, „útechu“ aj „opustenosť“ vníma ako dva komplementárne prejavy toho istého pôsobenia. Ako uvádza Trajtelová: „*Jedine optikou obdarovaného dokáže mystik porozumieť „vzdialenosti“ aj „blízkości“ ako dvom rovnocenným spôsobom zjavovania sa božského v každodennej ľudskej realite, dokáže prechádzať cez ne obe a až za ne.*“²⁵

Mystická pasivita, ktorá sa s takýmto prijímaním daru spája, však nemá za cieľ zničiť možnosti prirodzenej aktivity, ale vplyvom neustáleho obdarovania jej premenu tak, aby sa vyhlo idolatrickému zneužitiu. Medzi mystikom a Bohom sa tak prehlbuje vzťah, ktorý ich zjednocuje. Je to však neustály *zápas*, neustála *premena*, pretože nikdy nebude možné človeku vystúpiť z jeho prirodzenej situácie, ktorú charakterizuje napätie medzi reflexiou vlastného ja a toho druhého, medzi tým vlastným a tým cudzím. Môžeme povedať, že zápas medzi ikonickým postojom a idolatrickým uchopením, teda medzi schopnosťou odpovedať na dar jeho prijatím a možnosťou jeho manipulácie a prisvojenia, nikdy nie je možné definitívne vyhrať. Otvorenosť, bdelosť a snaha o pravdivosť videnia však už sú istým víťazstvom – hoci, ako poznamenáva Trajtelová, príbeh ešte nemožno zavŕšiť, ostáva otvorený.²⁶

Fenomenologická epoché v mystickej skúsenosti

Vzhľadom k tomu, že mystika poukazuje na nedisponovateľnosť s Bohom, dôraz sa bude klásť nie na otázku „*Čo vidím?*“, ale na otázku „*Ako vidím?*“. Pozornosť sa tak upriami na prehodnocovanie vlastnej *sub-*

²⁴ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 188 – 189.

²⁵ TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 216.

²⁶ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2001, s. 221 – 222.

jektivity mystika. Mystika je preto vždy proces *neukončiteľného* hľadania a prijímania Boha. Prvoradá starosť mystika teda bude fenomenologická: „*Ako je Boh pre mňa. Nie čo a aký, ale že je a pôsobí na mňa.*“ Toto je centrálnou témou mystiky. Vzhľadom k tomu, že, kantovsky povedané, nevieme, aké sú „veci osebe“, alebo husserlovsky povedané, nikdy principiálne neprekročíme hranice našej vlastnej subjektivity („dvora“), predsa však zakúšame ich afektívnu silu. Tieto neuchopiteľné aspekty zaujímajú našu pozornosť a dokážu motivovať i našu aktívnu reakciu.²⁷

Preto môžeme len odhaľovať, čo všetko ovplyvňuje našu skúsenosť s Bohom. V tomto bode má svoje miesto fenomenologická *epoché*. Cez „vyzátvorkovanie“ našich predsudkov a predstáv o Bohu môže mystik povedať: „*(Intelekt) pokojne rok alebo aj viac zostáva v činnosti a bladá prirodzenú pravdu: musí veľmi dlho pracovať na obnažovaní tobo, čo pravda nie je. Po celú túto dobu intelekt nemá žiaden obsah a o veciach nevynáša žiadne súdy, pokiaľ pravdivým poznaním nenájde základ pravdy. [...] Napriek tomu, že pravda je v základe, je zamaskovaná a skrytá rozumovým schopnostiam. [...] Takto človek nemôže vôbec vedieť, čo je Boh, ale len vie, čím Boh nie je – a toto rozumný človek odstraňuje.*“²⁸

Pri kritickom prístupe k predstavám o Bohu teda nejde o samoučelnú negáciu poznania Boha, ale o redukciu toho, čo je vo vnímaní mystika až príliš jeho. Ide o „vyzátvorkovanie“ *vlastného*, aby nebolo prekážkou možnosti ukázať sa *Inému, Cudziemu*. Cieľom redukcie, zameranej na *ego mystika*, je dosiahnuť slobodu myslenia a videnia tak, aby bolo možné uvidieť seba i druhého celkom novým spôsobom. To je však možné len vtedy, ak dôjde k *odpítaniu* sa od toho, čo je až príliš vlastné a subjektívne.

Keď sa modlíme k Bohu máme pred sebou *vlastné obrazy Boha*, ktoré sú pri (mystickej) modlitbe rozbíjané a pretvárané, prípadne odmietané reálnym referentom, ku ktorému modlitba smeruje. Keď o Bohu hovoríme, nutne to robíme v našich pojmoch a našich obrazoch Boha. V kontemplatívnej modlitbe však môžeme zakúsiť rozdiel medzi Bohom a našimi obrazmi Boha. Tým sa naše obrazy posúvajú a menia. Z toho vyplýva, že napriek tomu, že ostávame pri obrazoch, dochádza k ich dekonštrukcii. Preto mystické poznávanie, ktoré si vyžaduje permanentné dozrievanie a očisťovanie, má procesuálny charakter.

Reformovanie obrazov preto nie je výsledkom takej intelektuálnej činnosti, ktorá by porovnávala predstavy s ideálom, pretože to nie je možné. Došlo by len k porovnaniu jednej predstavy s druhou, čo by viedlo

²⁷ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2001, s. 212 – 213.

²⁸ ECKHART: Kázani, 104. Musím byť tam, kde je mŕj Otec. In: BRADÁČ, J. – MOLINARO, A.: *Mistr Eckhart – Slovo večnosti*. Praha : Malvern, 2011, s. 117.

k uzatvorenému kruhu. Rozdiel medzi predstavou a reálnym, dosiahnuteľným referentom sa uskutočňuje *v konaní* veriaceho človeka podľa toho, či Boha zakusuje napríklad ako osloboditeľa alebo pantokratora, ktorý udržiava jestvujúci poriadok. Objavovanie toho, čo je Bohu vlastné, čo nie je len projekciou človeka, sa v kresťanskej a židovskej tradícii opiera o čistú pozitivitu, ktorá ma praktický rozmer, na základe ktorého sú odmietané také pomenovania a obrazy Boha, ktoré by človeku ubližovali a zotročovali ho, namiesto toho, aby ho oslobodzovali.²⁹

Takýto spôsob myslenia (kontemplácie) vedie k základnej *mystickej premene*, v ktorej sa mystik a Boh stávajú v myslení a pohľade „jedným“. Mystik seba a svoju aktivitu dôverne vkladá do rúk Boha a tým, že dáva „svoje“, získava úplne novým spôsobom „iné“ – „Tvoje“. Toto je podstatným zmyslom askézy, ktorá sleduje takéto odpútanie sa od svojho objektivizujúceho sveta a myslenia a pripravuje pre disponovanosť stať sa darom pre Druhého.³⁰

„Vyzátvorkovanie“ až príliš konkrétnej podoby Boha teda môže viesť k odpútaniu sa od idolatrie, v ktorej sa človek chce zmocniť podoby Boha a prispôsobuje ju svojim konceptom. Mystická skúsenosť, očistená „nocou duše“, prestáva adorovať vlastnej subjektivity a skrze vieru sa obracia na zjavujúceho sa Boha. Obdarovaný, udržiavajúc sa v ustavičnej bdelosti vie, že zadržaním by tento dar zničil. Tento postoj zdôrazňoval často Eckhart, keď upozorňoval, že človek sa nesmie uspokojiť s Bohom, ktorého si myslí, lebo sa tým vystavuje nebezpečenstvu, že len čo sa rozplynie myšlienka, rozplynie sa aj Boh.³¹ Podľa Trajtelovej je to podobné ako so situáciou, v ktorej zazrieme motýľa, ktorý nás očarí svojou krásou. Ak ho chytíme, poškodíme mu krídla a tak zničíme jeho krásu. Čo môžeme urobiť je iba s jemnosťou mu *nastaviť dľaň*, aby si tam, vo svojom slobodnom pohybe, sám sadol – kedy a ako chce.³²

Táto aktivita a pasivita zároveň vyjadruje dynamiku vzťahu medzi človekom a Bohom, ktorú by sme na záver mohli vyjadriť slovami Berdajeva: „*Jestvuje tížba človeka po Bohu, ale jestvuje aj tížba Boha po človeku, potreba Boha v človeku.*“³³

²⁹ Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, 2010, s. 131 – 133.

³⁰ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2001, s. 214 – 215.

³¹ Porov. LETZ, J.: *Mystičky Západu*, 2002, s. 14.

³² Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2001, s. 217.

³³ BERDÁJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 142.

Bibliografia

- BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- ECKHART: Kázaní, 104. Musím být tam, kde je můj Otec. In: BRADÁČ, J. – MOLINARO, A.: *Mistr Eckhart – Slovo věčnosti*. Praha : Malvern, 2011.
- FRANKL, V. E.: *A přesto říci životu ano*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2006.
- JAN OD KŘÍŽE, sv.: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1995.
- KOHUT, V.: Úvod do křesťanské mystiky. In: *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012.
- LARKIN, E.: Mystika a spiritualita. In: *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012.
- LELOUP, J.-Y.: *Umenie pozornosti*. Bratislava : Kalligram, 2004.
- LETZ, J.: *Mystičky Západu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002.
- LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikymen, 1997.
- PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha : Rezek, 1997.
- SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava : Serafín, 2010.
- TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafín, 2007.
- TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, Trnava : FF TU, 2011.

Tento príspevok bol prezentovaný v rámci konferencie „Viera a myslenie“ na GTF PU 4. októbra 2012

Komunikácia Boh – človek ako fundament biblickej komunikácie

EMÍLIA HALAGOVÁ

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *The communication dimension of God and man is the key and communication between Creator and creature is the essence of faith, meaning and fulfilment. The theological aspect lies in the vertical between God and man and horizontal direction communication between man and man. Cross-section of theological development of the communication lies in basic forms, which are contained in the communication science, but at the same time reflect the approach of God as the fundamental of theology.*

Key words: *Communication. God. Man. Forms of communication.*

Biblické aspekty komunikácie v nás upriamujú pohľad späť. Hlboko do Starého zákona, kde komunikácia bola podfarbená dobou, zákonmi a spôsobmi, ktoré často odrážali vzájomné vzťahy nadradenosti a podradenosti. V konfliktnnej situácii dokonca spôsobom “oko za oko, zub za zub”. Nový spôsob komunikácie v biblickom zmysle prináša Nový zákon v osobe Ježiša Krista.

Vo vzťahu ku komunikácii treba jasne zdôrazniť potrebu odovzdávať Božie posolstvo človeku podľa Kristovho príkazu dvomi spôsobmi, a to skrze apoštolov, ktorí ústnym ohlasovaním odovzdali to čo prijali z Kristových úst, z jeho činov alebo poznali vnuknutím Svätého Ducha a písomne prostredníctvom apoštolov a apoštolských mužov, ktorí zaznamenali posolstvo spásy písomne (DV 8). Takto Boh, ktorý kedysi prehovoril, neprestajne sa zhovára s nevestou svojho milovaného Syna a Duch Svätý, skrze ktorého živý hlas evanjelia zaznieva v Cirkvi a prostredníctvom nej vo svete, uvádza veriacich do plnej pravdy a dáva Kristovmu slovu bohato v nich prebývať (porov. Kol 3, 16). Týmto zjavením sa neviditeľný Boh (porov. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) vo svojej nesmiernej láske prihovára ľuďom ako priateľom (porov. Ex 33, 11; Jn 15, 14 – 15) a styka sa s nimi (porov.

Bar 3, 38), aby ich pozval a prijal do spoločenstva so sebou. Dielo Zjavenia (revelationis oeconomia) sa uskutočňuje činmi a slovami, ktoré sú navzájom vnútorne späté, takže Božie pôsobenie v dejinách spásy odhaľuje a potvrdzuje učenie a skutočnosti vyjadrené slovami a slová ohlasujú skutky a objasňujú v nich skryté tajomstvo“ (porov. DV 2).

V rámci komunikácie Boha, tiež fungujú základné atribúty, ktoré komunikáciu tvoria. Ako komunikátora a oznamovateľa, to znamená zdroja, od ktorého vychádza komunikácia¹ môžeme považovať Boha. Komunikant a prijímateľ komunikácie by v tejto schéme bol človek. Komunikáčnym kanálom je spôsob šírenia komunikácie ako je rozhovor, príkaz, prosba. Samotnou správou, teda komuniké je výstup z tejto schémy, v tomto kontexte Dekalóg, kde prvé tri zákony majú povahu vertikálnu a týkajú sa vzťahu k Bohu, ďalších sedem sa vzťahuje na spoločenský život a medziludské vzťahy.²

Komunikácia Boh - človek

Boh hovoril v starých dobách mnohokrát a rozmanitým spôsobom k našim predkom. Hovoril tým, že nás stvoril.³

Boh komunikuje s človekom prostredníctvom:

- stvorenia,
- prorokov,
- svojimi činmi,
- zjavením, Syna Ježiša Krista,
- cez Ducha Svätého.

Je to forma špecifickej komunikácie s jasným zámerom. Môžeme povedať, že informácia od Boha prichádza k človeku prostredníctvom týchto foriem. V zmysle medziludskej komunikácie sme zvyknutí na používanie slov. Boží spôsob postráda prvoplánové hovorenie a na komunikáciu medzi človekom a Ním využíva iné spôsoby a prostredníkov ako by človek očakával. Ludskú reč i prirodzenosť v najužšom zmysle slova Boh využíva v Kristovi. Napriek tomu, že slovo, je základom tvorenia. A Slovo – Logos znamená večné Slovo, teda Ježiša Krista. Slovo jestvuje skôr ako stvorenie. Výraz „Božie slovo“ sa týka jednak toho, ako nám Boh zjavuje seba samého a na druhej strane nadobúda rozličné významy, ktoré treba brať do úvahy z hľadiska teologickej reflexie, ako aj pastoračného využitia.⁴

¹ Porov. GÁBOROVÁ, L. – GÁBOROVÁ, Z.: *Človek v sociálnom kontexte*. Prešov : LANA, 2005. s. 77.

² Porov. HLINKA, A.: *Ozvena slova*. Bratislava : Don Bosco, 1994. s. 17.

³ Porov. CANTALAMESSA, R.: *My kážeme Krista ukrižovaného*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. s. 16.

⁴ Porov. BENEDIKT XVI.: *VERBUM DOMINI*. Trnava : VOJTECH s.r.o., 2011. s. 13- 15.

Stvorenie verzus tvorenie

„Nebesia rozprávajú o sláve Boha a obloha blása dielo jeho rúk. Deň dňu o tom podáva správu a noc noci to dáva na známosť. Nie sú to slová, nie je to reč, ktorá by sa nedala počuť. Po celej zemi rozlieha sa ich blása a ich slova až po končiny sveta“ (Ž 19: 2 – 5). Slová žalmistu nás upriamujú na oslavu Boha. Na oslavu jeho stvorenia a nabádajú nás odčítať z jeho stvorenia Jeho samého. Ak hovoríme o stvorení, hovoríme o stvorení sveta, človeka alebo čohokoľvek z niečoho, alebo z ničoho. Vznik, či pôvod čohosi sa v gréčtine povie *genesis* a to je aj názov Knihy pôvodu v Biblii.⁵ Podľa Biblie jedine Boh existuje pred akýmkoľvek iným bytím a stvoril, čiže z ničoho vytvoril všetko, čo jestvuje na zemi a vo vesmíre. Na konkrétnych osobách sa tu ukazuje, ako Boh povolal ľudí k spáse, ako ľudia Božiu ponuku spásy odmietli, a tak sa čím ďalej tým väčšími rútili do záhuby. Zároveň sa podčiarkuje fakt, že Boh udelil Abrahámovi a jeho potomstvu nezaslúžené požehnanie, na ktorom majú mať účasť všetci ľudia. Rozprávanie Genezy o predkoch Izraela, i keď sú v súlade s kultúrou ich doby, čerpajú z ľudových a rodinných tradícií. Svedčia o viere patriarchov v Boha, ktorý ich sprevádzal počas ich životného putovania, ktorý im sľúbil všetko, čo potrebovali na udržanie svojej biednej existencie a bol zárukou požehnania pre ich budúce pokolenia.⁶

Boh teda komunikuje s človekom od začiatku, pôsobí v dejinách a nie je podstatná iba jeho existencia ako *Toho, ktorý je*, ale je pre neho dôležitá interakcia s človekom. Osobitné a vznešené miesto medzi stvorením zaujíma človek, stvorený na Boží obraz, je pilierom a stvorený z lásky. „Boh stvoril človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). „Človek má v stvorení jedinečné miesto. Je na „Boží obraz“ (Gn 1); vo svojej prirodzenosti spája duchovný a hmotný svet (II); je stvorený ako „muž a žena“ (III.); Boh ho ustanovil vo svojom priateľstve (IV)“ (KKC 355). Boh s človekom komunikuje, stavia ho do centra stvorenia a dáva mu všetko. Vlastne až do chvíle, keď sa mu človek otáča chrbtom. Aj vtedy mu Boh pomáha (porov. Gn 3, 21 – 24).

V centre tohto biblického rozprávania o hriechu a ľudskom previnení je dialóg, ktorý prebieha medzi Bohom a človekom. Iniciatíva vychádza zo strany Boha. Človek si uvedomí previnenie, má strach, skrýva sa. Tu sa prejavuje veľkosť Božej lásky. Boh hľadá človeka a chce s ním viesť dialóg.

⁵ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 45.

⁶ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 45.

Napriek všetkému s ním chce pokračovať v stvoriteľskom zámere.⁷ „*Keďže je človek stvorený na Boží obraz, má dôstojnosť osoby: nie je len niečím, ale je niekým*“ (KKC 357).

Ak hovoríme, že Boh s nami komunikuje cez svoje stvorenie treba dodať, že Boh, ktorý inšpiroval autorov Biblie, nepodáva v nej v presných detailoch informáciu o vzniku sveta a človeka, ani nás nepouča o exaktnom priebehu histórie patriarchov. Boh poukazuje opísanými udalosťami v prvom rade na svoju ponuku spásy a nezodpovednú reakciu človeka na ňu. Jasne ukazuje a komunikuje svoje rozhodnutie sa aj pre hriešnikov, aby boli nositeľmi a prostredníkmi požehnania a spásy.⁸

Prorok – Boží hovorca

Hebrejský pôvod slova prorok – *nabí* niektorí odvodzujú od hebrejského koreňa *nb´* – čo znamená hľadať, ohlasovať; ale pôvod tohto slova treba hľadať pravdepodobne v akkadskom *nabû* – volať, povolať. Prorokom sa teda označuje ten, kto je „povoláný“. V Starom zákone boli proroci Bohom povolaní muži i ženy, ktorí najmä v kritických chvíľach izraelského národa vystupovali v Božom mene a autoritatívne ohlasovali alebo tlmočili jeho vôľu.⁹

Nebudeme sa zaoberať etymológiou slova prorok, aj keď by táto téma bola zaujímavá a poukazovala na komunikatívny význam tohto slova. Vybrali sme iba jeden, ktorý naznačuje „povolanosť a vyvolenosť“ Bohom na komunikáciu. Aj povolanie samotné je komunikáciou Boha s jednotlivcom. My približujeme komunikáciu Boha s človekom cez prostredníka, teda cez proroka. Vôľa Boha sa cez prorokov prezentuje tak, že najprv si Boh proroka vyvolí, osloví a komunikuje iba s ním. Potom mu dáva poslanie – komunikovať s človekom, ktorého má predovšetkým upozorniť na konanie zla.

Slová prorokov prednášané s mocou v Pánovom mene mali záväznú autoritu a komunitám odovzdávajú platné a aktuálne Pánovo posolstvo.¹⁰

⁷ Porov. ŠELINGA, J.: *Spoločne objavujeme dar*. 2. diel. Príprava na sviatosť birmovania (metodický materiál). Nitra : Kňazský seminár. 2004. s. 66.

⁸ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 46.

⁹ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 233.

¹⁰ Porov. LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*. Trnava : Serafín, 2008. s. 37.

Proroci boli zvláštnym a jedinečným spôsobom povolaní ľudia, cez ktorých poznávali naši otcovia Božie posolstvá.¹¹

Prorok je v Starom zákone charizmatickou, Bohom povolanou osobou, ktorá plnila po niekoľko storočí v izraelskej spoločnosti dôležité miesto prostredníkov Božej vôle a celkom mimoriadnych interpretov Božieho zákona. Proroci dostávali rôzne zaujímavé prívlastky. Pre Ernsta Renana boli žurnalistami Starého zákona, Max Weber ich nazval charizmatikmi, Charles Péguy svätými mužmi, ľavicový filozof Ernst Bloch utopistami a židovský učenec Martin Buber ľuďmi s Božím pátosom. Mnohé teoretické problémy súvisiace s prorokmi, ako aj ich samotné účinkovanie sú absolútne zaujímavým fenoménom, ktorý má do činenia nielen so súčasnou Cirkvou a jej komunikačným svetom, ale aj mnohými problémami veriacich ľudí, alebo tých, ktorí sa v rôznej forme rozhodli nasledovať Boha v kňazstve či zasvätenom živote. Povolanie a účinkovanie týchto postáv biblickej histórie má nesporne podobné znaky, ako ktorékoľvek súčasné povolanie a účinkovanie pre ohlasovanie Božieho kráľovstva a jeho rozvoj vo svete.¹²

Profetizmus (proroctvo) nie je exkluzívny jav Izraela. Nachádza sa aj v iných starovekých národoch, často pod vplyvom politických a náboženských prúdov. V Izraeli však dosahuje proroctvo najvyšší stupeň a dokonalosť.¹³

Ide o najvzrušujúcejšiu časť Starého zákona, pre ktorú nejestvovalo ani mimo Izraela niečo porovnateľné. Vystupovali v Izraeli a Júdsku často neočakávané v rozhodujúcich zvratoch dejín muži, ktorí si robili nárok, že prijali Božie slovo a že ho musia vo svojej dobe rozširovať ďalej. Vo svojej dobe sa napriek komunikácii s ľudom stretávali s malým porozumením. Rečnili a varovali, trpeli a zmĺkali. Ich posolstvo často vyvolávalo účinok až v neskoršom čase. Izrael takto spoznával, že v slove prorokov je Božie slovo, ktorému prislúchal význam, ktorý presahoval okamih. Niekoľko správ o prorokoch sa nachádza v historických knihách Biblie. V Prvej a Druhej knihe Samuelovej, v Prvej a Druhej knihe Kráľov, v Prvej a Druhej knihe Kroník. O Nátanovi, Ahiášovi, Eliášovi a Elizeovi sa dozvedáme iba z týchto spisov.¹⁴

¹¹ Porov. VLKOVÁ, I. G.: *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2004. s. 13.

¹² Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia biblie*. Košice : Verbum, 2004. s. 243 – 244.

¹³ Porov. HERIBAN, J.: *Úvodý do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 234.

¹⁴ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 211-212.

Základným znakom izraelských prorokov je, že ich na toto poslanie osobitne povolal Boh a že oni si boli toho plne vedomí (porov. 1 Sam 3, 1 – 15. 19 – 21; 2 Kor 2, 13 – 14; Iz 6; Jer 1, 4 – 10; Oz 1, 2; Am 7, 15). Toto povolanie bolo bezpečnou zárukou pravdivosti ich posolstva, ako aj dôkazom toho, že prostredníctvom nich hovorí Boh. Ich činnosť a výroky vždy súviseli s konkrétnou a rozhodujúcou situáciou v živote izraelského národa, alebo s dôležitými udalosťami dejín (napr. s pádom Samárie, Jeruzalema, s babylonským zajatím a návratom z neho atď.). Proroci vyzývali ľud k obráteniu, monoteizmu, k zachovávaní zmluvy a Božích príkazov, upozorňovali na Božie tresty a prisľúbenia. Aj keď predpovedali budúce udalosti, ich posolstvo sa vzťahovalo na súčasnú náboženskú situáciu, v ktorej Boh dával možnosť opäť sa zapojiť do jeho plánu spásy. V súvislosti s náboženskou situáciou zohrali proroci dôležitú úlohu aj na sociálnom (Amos, Micheáš) a politickom poli (Ozeáš, Izaiáš a Jeremiáš). Povolanie a poslanie proroka malo teda jediný cieľ: byť Božím hovorcom pred ľuďmi a dávať im to, čo dostali od Boha. Prorocké posolstvo prorok dostával rozličným spôsobom: ako Boží výrok o vízii, ako vnútornú názornú predstavu, alebo čisto rozumové pochopenie skutočnosti vo svetle Božieho zjavenia. Aj zverejnenie a ohlásenie tohto posolstva mohlo byť vyjadrené slovami, symbolickými úkonmi alebo spisom. Proroci odovzdávali svoje posolstvo zväčša vo forme výrokov. Prorocký výrok sa uvádza formulou: „Toto hovorí Pán“, „Pánovo Slovo“, Pánov výrok“ a podobne. Nasleduje proroctvo, často v básnickej podobe. Končí sa podobnými slovami ako začína. Okrem slovnej literárnej formy, proroci často používali na vyjadrenie posolstva symbolické úkony. Ozeášovo manželstvo, Izaiášova nahota, Jeremiášov celibát (porov. Oz 1 – 3; Iz, 20, 1-6; Jer 16, 1-4) a mnohé iné. Týmito symbolickými úkonmi, ktorými sa naznačovali budúce udalosti a skutočnosti, sa posolstvo prorokov stávalo názornejším a účinnejším.¹⁵ Prorok detronizuje falošné hodnoty, ktoré sa zvykli zakoreniť v izraelskej spoločnosti a transplantuje do nej iné, ktoré mali pôvod v zmluvách s Bohom a ktoré sa vytratil zo života tejto spoločnosti.¹⁶

Ak by sme chceli byť konkrétnejší, mohli by sme hovoriť aj o literárnych druhoch a formách proroctiev, ale táto tematika nevyjadruje podstatu tejto sprostredkovanej komunikácie Boha a ľudí.

¹⁵ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 233-236.

¹⁶ Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Proroci Izraela*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007. s. 95.

Činy Boha v živote človeka

Opis Boha v Biblii je vždy na základe toho, čo v živote ľudí urobil: viedol ich, požehnával, dával im potomstvo, pomáhal im víťaziť, dával im zem.

Už pri popisovaní stvorenia a komunikácie Boha s prvými ľuďmi môžeme hovoriť o konaní, činoch Boha v živote človeka a v dejinách. Ani po vyhnaní z raja, Boh človeka neopúšťa. Komunikuje s ním a koná. Nie je to inak u Kaina a Ábela, Noeho, ktorého odmeňuje za spravodlivosť a chráni pred potopou, ktorú dopúšťa na svet (porov. Gn 9, 1-17). Abrahám je opäť človek, s ktorým Boh komunikuje, ale dáva aj prisľúbenia. Konkrétne koná v jeho živote na základe zmluvy s ním. Najskôr posiela ešte Abrama preč z oblasti, kde žije a on ho počúva (porov. Gn 12, 1 – 5). Boh je v jeho živote stále prítomný a po čase uzatvára s ním zmluvu (porov. Gn 15, 18-21). V nasledujúcom texte a teda i živote Abrama, s ktorým Boh uzavrel zmluvu, Boh plní svoje „zmluvné záväzky.“ Mení meno Abrama na Abraháma a prisľubuje veľké potomstvo, krajinu i seba ako Boha jeho národa (porov. Gn 17, 1 – 8). Upriamime pozornosť ešte na konkrétny čin Boha v živote človeka, a to je moment pri obetovaní Izáka, kedy Boh požehnáva Abraháma za to, že chcel kvôli nemu obetovať svojho jediného syna. *„Preto, že si toto urobil a svojho syna, svojho jediného si neušetril pred mnou, zabriem ta požehnaním a prenáramne množím tvoje potomstvo.“* (Gn 22, 16).

Božie slovo je priateľským slovom k človeku, Boh oslovuje ľudí ako svojich priateľov (porov. Ex 33,11; Jn 15,14 – 15).¹⁷ V rámci dejín spásy a z teologického hľadiska má Exodus osobitné miesto, lebo podáva učenie o vyslobodení Izraela z otroctva priamym Božím zásahom, o zmluve medzi Jahvem a izraelským ľudom, o Mojžišovi ako vodcovi, zákonodarcovi a orodovníkovi za neverný ľud, o izraelskom zákonodarstve, o vzniku hlavných židovských sviatkov, ktorými sa udalosti Exodu sprítomňovali.¹⁸

Práve v knihe Exodus je ešte veľa miest, kde vidíme činy Boha, ktoré koná v prospech človeka, a to jeho ochrany vo vojnách, v konfliktných vzťahoch. Dôležitým bodom Exodu je zjavenie seba samého, svojho mena cez Mojžiša izraelskému ľudu. Zásadným bodom tejto knihy je uzavretie zmluvy medzi Bohom a Izraelom. Desatoro prikázaní obsahuje v krátkosti povinnosti k Bohu a blížnemu. Predstavuje základ a podmienky zmluvy,

¹⁷ Porov. VLKOVÁ, I. G.: *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2004. s. 16.

¹⁸ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 49.

ktorú Pán uzavrel s Izraelom a je aj podkladom pre dejinné poslanie vyvoleného národa (porov. Ex 20, 1-17).

Ide o zmluvy s Noemom, Abrahámom a na Sinaji, ktoré sú uzavreté troma rozličnými spôsobmi a predsa úzko súvisia. Izrael nimi vyjadruje svoj vzťah k Bohu. Nie je to vzťah bez napätia. Izraelu je vždy jasné, že ide o zmluvu, ktorá nebola uzatvorená medzi rovnocennými národmi. Oveľa viac si to uvedomujú, keď Boh – ako vyšší – robí prvý krok. Týmto je zmluva nie iba právnou dohodou, ale je darom a milosťou. Boh ňou vyžaduje poslušnosť a uznanie.¹⁹

Ďalšie konanie Boha popisuje kniha Numeri. Pokračuje v opise udalostí na ceste Izraelitov z egyptského otroctva na slobodu. Podáva informácie o organizácii vyvoleného ľudu a jeho výchove k samostatnému náboženskému a občianskemu životu. Poukazuje na spasiteľné skutky a zásahy, ktoré vykonal Boh prostredníctvom Mojžiša, ale aj zápas ľudu s ťažkosťami na púšti. Tento tvrdý život viedol k vzbure voči Mojžišovi i Bohu samotnému. Ide o plnú ľudskú realitu. Na pozadí toho vyniká dôsledná Božia vernosť voči svojmu ľudu, ktorú v tejto knihe sprevádza prísnosť a spravodlivosť. V rámci tejto výchovy má Mojžiš dôležitú, ale ťažkú úlohu prostredníka medzi Bohom a izraelským ľudom. Kniha Numeri je vlastne potvrdením výrazného Božieho činu, jeho neustálej prítomnosti uprostred svojho ľudu, napriek zdanlivo neprekonateľným vonkajším i vnútorným prekážkam.²⁰

Na knihy, kde sú činy Boha úplne jasne deklarované, voľne nadväzuje aj Deuteronomium, ako posledná kniha Pentateuchu, v ktorej sa hovorí o „príkazoch a ustanoveniach“, ktoré dal Pán Izraelitom prostredníctvom Mojžiša. Ide však o samostatný spis, ktorý pre tému našej práce nevyužívame, rovnako ako knihu Levitikus, ktorá je prerušením Exodu a ide v nej nie o činy Boha, ale o redakčné spracovanie starších i novších zákonov a predpisov, ktoré sú zaradené do súvisu s predpismi z Exodu.

V Novom zákone sa všetky udalosti z Exodu pokladajú za predobrazy vyslobodenia a spásy v Ježišovi Kristovi. Hlavné teologické témy a pojmy z Exodu nadobúdajú v kresťanstve a kresťanskej liturgii plnší význam.²¹

¹⁹ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 121.

²⁰ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 60 – 62.

²¹ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme. 1997. s. 49.

Ježišovo evanjelium je pre Izrael a všetky národy radostná zvest o záchrannom konaní Boha.²²

Ježiš Kristus - Boh hovoriaci ľudským hlasom

„Mnobo ráz a rozličným spôsobom hovoril Boh ústami prorokov, v týchto posledných dňoch prebovoril k nám v Synovi“ (Hebr 1, 1 – 2). Poslal totiž svojho Syna – to jest večné Slovo, ktoré osvecuje každého človeka –, aby prebýval medzi ľuďmi a zvestoval im Božie tajomstvá (porov. Jn 1, 1 – 18). A tak Ježiš Kristus – Slovo, ktoré sa stalo telom, poslaný „ako človek k ľuďom“, „hovori Božie slová“ (porov. Jn 3, 34) a dokonáva dieło spásy, ktoré mu zveril Otec (porov. Jn 5, 36; 17, 4). Preto on, ktorého kto vidí, vidí aj Otca (porov. Jn 14, 9) celou svojou prítomnosťou a svojím zjavom, slovami a skutkami, znameniami a zázrakmi, najmä však svojou smrťou a slávnym zmŕtvychvstaním, a napokon zoslaním Ducha pravdy uskutočňuje a tým aj završuje Zjavenie a potvrdzuje ho Božím svedectvom, totiž že Boh je medzi nami, aby nás oslobodil z tmy hriechu a smrti a aby nás vzkriesil pre večný život“ (porov. DV 4). Vrcholom zjavenia sú činy a udalosti spojené so životom Ježiša Krista ako konkrétneho človeka.²³ S príchodom Krista Boh hovorí aj ľudským hlasom, ktorý je počuteľný nielen duchovne, ale aj fyzicky ušami. Boh stvoril človeka schopného hovoriť, komunikovať a vytvárať vzťahy. A aby toto bolo možné „stvoril muža a ženu“ (porov. Gn 1,27). Stvoril človeka so schopnosťou hovoriť. Byť stvorený na obraz a podobu Boha vyžaduje od človeka, aby nie len hovoril, ale aby hovoril ako Boh, aby napodobňoval Božie hovorenie v tom, čo hovorí a prečo to hovorí. Obsah a dôvod Božieho hovorenia je láska. Boh používa slovo, aby dával život a pravdu, aby učil a tešil.²⁴

V Ježišovi k človeku Boh už nehovorí z diaľky, cez prostredníkov. Hovorí k nám z ľudskej prirodzenosti, ktorú vyčerpал až do dna jej utrpenia.²⁵

Vyvrcholením činov i komunikácie Boha s človekom je obeta vlastného Syna Ježiša Krista. Pred tým, ako tak robí, komunikuje s ľuďmi cez neho. Posledným prorokom a „hlasom na púšti“ je Ján Krstiteľ, ktorý vyzýva na príchod Krista, teda oznamuje príchod Mesiáša. Ježiš prichádza v „plnosti času“. Boh komunikuje pred príchodom Krista cez anjela

²² Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 301.

²³ Porov. VLKOVÁ, I. G.: *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2004. s. 16.

²⁴ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tvé slovo mi dáva život*. Kostelní Vydří : KARMELITÁNSKE NAKLADATELSTVÍ, 2010. s. 10 - 13.

²⁵ Porov. Porov. CANTALAMESSA, R.: *My kážeme Krista ukřižovaného*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. s. 17.

s Máriou, Jozefom a upriamuje na Ježišovo Synovstvo pri krste slovami: „*Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie*“ (Mt 3, 17; Mk 1, 11; Lk 3, 22) a pri premenení: „*Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; počúvajte ho*“ (Mt 17, 5; Mk 9, 7; Lk 9, 35).

Obsah Nového zákona je pokračovaním, uskutočnením a zavŕšením Božieho zjavenia a Božieho plánu spásy, o čom hovorí aj Starý zákon. „*Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril kedysi Boh otcom skrze prorokov. V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého a skrze ktorého stvoril aj svet*“ (Hebr 1, 1 – 2). Bohu teda nestačí komunikovať s človekom o svojej láske cez prorokov. To je obrovský rozdiel oproti minulosti. Ježiš Kristus sa neobmedzuje na komunikáciu o Božej láske, ako to robili proroci. On je Božia láska.²⁶

V Novom zákone sú hlavným svedectvom o živote a učení Ježiša Krista evanjeliá, ktoré verne podávajú to, čo Ježiš počas pozemského života konal a učil. Stredom a zmyslom dejín spásy je Ježiš Kristus. Čo Ježiš povedal a urobil, to je v centre Nového zákona. Ježiš sám nezanechal nijaké spisy. Komunikuje slovom a skutkom, ktorými sa obracia bezprostredne na svojich súčasníkov.²⁷ Je v centre diania. „*A Ježiš chodil po celej Galilei, učil v ich synagógach, blásal evanjelium o kráľovstve a uzdravoval každú neduh a každú chorobu medzi ľuďmi*“ (Mt 4, 23). Na inom mieste čítame: „*Všetci sa čudovali a jeden druhého sa vypytovali: „Čo je to? Nové učenie s mocou! Aj nečistým duchom rozkazuje a poslúchajú ho*“ (Mk 1, 27).

Jeho komunikácia zahŕňa:²⁸

- **modlitby** (Mt 6, 9 – 13; Lk 11, 1 – 4),
- **reči** (Reč na vrchu Mt 5, 1 – 7, 29; Lk 6, 20 – 23; Reč o nebeskom kráľovstve Mt 8, 1 – 10, 42; Reč pri vyslaní Dvanástich Mt 10, 1–42; Mk 3, 13–19; Lk 6, 12 – 16; Reč o správnom poriadku v cirkevnom spoločenstve Mt 13, 53 – 18, 35; Eschatologická reč Mt 24, 1 – 25, 46),
- **podobenstvá** (o Bohu, Božom kráľovstve a konci časov Mt, 13, 1 – 52; Mk 4, 1 – 34; Lk 8, 1 – 56),²⁹
- **zázraky** (35 zázrakov – 17 uzdravení, 6 vyhnaní zlých duchov, 3 vzkriesenia, 2 rozprávania o zjavení, utíšenie búrky na mori, Ježiš

²⁶ Porov. CANTALAMESSA, R.: *My kážeme Krista ukřižovaného*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. s. 17.

²⁷ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 296 – 303.

²⁸ Porov. LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*. Trnava : Serafín, 2008. s. 75 – 77.

²⁹ Porov. DANCÁK, F.: *Kristové podobenstvá*. Prešov : Petra, 1999. s. 4.

kráča po mori, 1 rozprávanie o zázračnom rozmnožení chleba a iné – rybolov, svadba v Káne)³⁰

- **napomínania** Marty (Lk 10, 38 – 42), cudzoložnice (Jn 8, 1 – 11), plačúcich žien na krížovej ceste (Lk 23, 27-30).

Posolstvo o vzkriesení, ako najväčšom čine Boha, osvetľuje kresťanské pochopenie Boha, Krista a človeka. Hovorí o tom, že Ježišovo účinkovanie nekončí smrťou, iba pred Bohom dostalo konečnú platnosť. Boh ho povýšil, odobril jeho dielo a odstránil potupu kríža. Všetko, čo Ježiš konal a hovoril, dostalo jeho vzkriesením od Boha konečné potvrdenie.³¹ Ježiš komunikuje aj po vzkriesení. Zjavuje sa ženám a hovorí: „*Nebojte sa! Chodte, oznámte mojim bratom, aby išli do Galiley; tam ma uvidia.*“ (Mt 28, 10). Ježišovo stretnutie s Jedenástimi je kľúčové, pretože sa im prihovára a dáva im poverenie: „*Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi. Chodte teda, učte všetky národy a krstíte ich v mene Otca i Syna i Duchu Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal. A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta*“ (Mt 28, 18 – 20); (Mk 16, 15).

Až po veľkonočných udalostiach si učeníci uvedomili čo zažili. Vtedy spoznali s pomocou Duchu Svätého spásny význam Ježišových slov a skutkov.³² Dejiny spásy sú vedené Duchom Svätým.³³ Ježišove slová sa potom berú a chápu ako aktuálna výzva Pána voči svojim, pretože Ježiš Nazaretský sa ohlasuje a prijíma ako živý Pán. Jeho slová sa chápu ako aktuálna reč prednášaná tu a teraz. Pánovo slovo má záväznú hodnotu.³⁴

Duch Svätý – Duch pravdy

V Jánovom evanjeliu Ježiš vo svojej rozlúčkovej reči prvý krát hovorí o Duchu Svätom. Ježiš vie, že jeho učeníci potrebujú posilu a útechu v situácii, ktorá príde (utrpenie a smrť). Komunikuje s nimi otvorene, hovorí o Otcovi, o paralelách medzi sebou a Ním. Vyzýva učeníkov, aby plnili prikázania z lásky. „*A ja poprosím Otca a on vám dá iného Tešiteľa, aby zostal s vami naveky – Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať, lebo ho nevidí, ani nepozná. Vy ho poznáte, veď ostáva u vás a bude vo vás. Nenechám vás ako siroty, prídem k vám*“ (Jn 14, 16 – 18). Tu sa ukazuje, že je to stále Boh, kto prichádza medzi svoj ľud. Kristus neustále prepája

³⁰ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 377.

³¹ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 454.

³² Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Úvod do sveta Biblie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. s. 305.

³³ Porov. VLKOVÁ, I. G.: *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2004. s. 108.

³⁴ Porov. LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*. Trnava : Serafín, 2008. s. 37.

seba s Otcom a Duchom, ktorého slubuje a dodržiavanie prikázaní podmieniňuje láskou a zároveň upriamuje pozornosť na úlohu Ducha. „*Ale Tešitel, Duch Svätý, ktorého pošle Otec v mojom mene, naučí vás všetko a pripomenie vám všetko, čo som vám povedal.*“ (Jn 14, 26). Ježiš s učeníkmi vedie zrejme najťažší rozhovor a aj od nich sa vyžaduje pochopenie. Ján popisuje v evanjeliu aj dielo Ducha Svätého. Ťarchu tejto komunikácie vystihujú Ježišove slová: „*Ešte vela vám mám tohto povedať, ale teraz by ste to nezniesli. Keď príde on, Duch pravdy, uvedie vás do plnej pravdy, lebo nebude hovoriť sám zo seba, ale bude hovoriť, čo počuje, a zvestuje vám, čo má prísť. On ma oslávi, lebo z môjho vezme a zvestuje vám. Všetko, čo má otec je moje. Preto som povedal, že z môjho vezme a zvestuje vám*“ (Jn 16, 12 – 15).

Potom už nasledujú udalosti umučenia, smrti a zmŕtvychvstania. Až Skutky apoštolov sa vracajú k posledným príkazom Ježiša učeníkom, ktorým sa štyridsať dní zjavoval, stoloval s nimi a prikázal im neodchádzať z Jeruzalema, ale čakať na Otcovo prisľúbenie. Učeníci sa ho pýtali na obnovenie kráľovstva Izraela, ale on im odpovedá: „*Vám neprishúcha poznať časy, alebo chvíle, ktoré Otec určil svojou mocou, ale keď zostúpi na vás Svätý Duch, dostanete silu a budete mi svedkami v Jeruzaleme i v celej Judei aj v Samárii a až po samý kraj zeme*“ (Jn 1, 7 – 8). Vtedy Ježiš vystupuje do neba. Duch Svätý prichádza v štyridsiaty deň Turíc po nanebovstúpení Ježiša Krista (porov. Jn 2, 1 – 36). Následné udalosti hovoria o prvých konverziách, uzdraveniach, vyhánaní zlých duchov, odvážnych rečiach učeníkov. Všetko čo sa deje od tej doby sa deje pod vplyvom Ducha Svätého a Ježišove slová sú po všetky časy, aj dnes. „*Treba umožniť Duchu Svätému, aby nás asimiloval do samého Krista a tak odovzdávali Slovo celým životom.*“ (VD 93).

Božie slovo je esenciálnou výživou našej duše, ono ju živí, vedie a riadi. Boh nemá ľudské ústa a ľudský hlas, jeho ústami je prorok a jeho hlasom je Duch Svätý. Toto hovorenie priamo k mysli a k srdcu človeka, človek prijíma ako posolstvo, ktoré dokáže preložiť do ľudských slov.

Bibliografia

- BENEDIKT XVI. *VERBUM DOMINI*. Trnava : VOJTECH s. r. o., 2011. s. 167. ISBN 978-80-7162-868-2.
- CANTALAMESSA, R.: *My kážeme Krista ukrižovaného*. Kostelní Vydří : Karmelitanské nakladatelství, 1996. 132 s. ISBN 80-7192-061-4.
- CANTALAMESSA, R.: *Tvé slovo mi dáva život*. Kostelní Vydří : Karmelitánska nakladatelství, 2010. s. 117. ISBN 978-80-7195-357-9.
- DANČÁK, F.: *Kristové podobenstvá*. Prešov : Petra, 1999. 95 s. ISBN 80-967975-9-X.

- GÁBOROVÁ, L., GÁBOROVÁ, Z. : *Človek v sociálnom kontexte*. Prešov : LANA, 2005, s. 174. ISBN 80-969053-8-4.
- HLINKA, A.: *Ozvena slova*. Bratislava : Don Bosco, 1994. 238 s. ISBN 80-85405-29-6.
- HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : SSV v spolupráci so Slovenským ústavom sv. Cyrila a Metoda v Ríme, 1997. 477 s. ISBN 80-71621-91-9.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia biblie*. Košice : Verbum, 2004. 342 s. ISBN 80-969200-1-4.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Proroci Izraela*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007. 250 s. ISBN 978-80-89138-86-9.
- LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*. Trnava : Serafín, 2008. 237 s. ISBN 978-80-8081-072-6.
- SVÄTÉ PÍSMO. Trnava : SSV, 1996. 2623 s. ISBN 80-7162-152-8.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Trnava : SSV, 2009. s. 893.
- SVÄTÉ PÍSMO. Nový Zákon. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2000. 292 s. ISBN 80-7162-274-5.
- ŠĚLINGA, J.: *Spoločne objavujeme dar*. 2. diel. Nitra : Kňazský seminár. 2004. 107 s. ISBN 80-88741-57-2.
- TRUTWIN, W. – MAGA, J a kol.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993. 538 s. ISBN 80- 7142- 017-4.
- VLKOVÁ, I. G.: *Slovo Boží a slovo lidské*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2007. 169 s. ISBN 978-80-244-1587-1.

Sviatosť pokánia – uzmierenie Boha alebo obrátenie človeka?

VERONIKA LIPTÁKOVÁ

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *This paper discusses the Sacrament of Penance with the submitted question: It is in the Sacrament of Penance a sort of reconciliation God or the conversion of man back to God? The aim this thesis is to highlight the sacrament of penance as means by which a person can receive grace of justification, if he fetched mortal sin in new life after baptism. Analyzing the Sacrament of Penance has to advance process which is in this sacrament. Through studying of Holy Scripture and the documents of Magisterium of the Church we have pointed out that God is not changing its attitude towards the sinner through repentance, but the man changes his attitude towards God. As the man turned away from God by mortal sin, he needs to acknowledge his guilt and got return under His reign. That diversion is calling for confess sin in the Sacrament of Penance by the right and sincere implementation of the three acts contrite – confession of sin, penitence and satisfaction.*

Keywords: *Sin. Sacrament of Penance. Confession. Regret. Satisfaction. Conversion.*

Jedným zo znakov dnešnej spoločnosti je strata citlivosti pre hriech a otupovanie svedomia, ktoré je vážne zatemnené pod vplyvom rozmanitých činiteľov.¹ Moralista Marek Petro takto konkretizuje situáciu v spoločnosti: „*Sekularizmus úplne odbliada od Boha a je zachvátený túžbou po pôžitku, výkone, spotrebe. Citlivosť pre brieche otupujú aj mylné výkla-*

¹ Porov. PETRO, M.: *Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví a Reconciliatio et paenitentia*. In: *Theologos – teologická revue GTF PU v Prešove*. Prešov : PETRA n. o., 2006, roč. 8, č. 1, s. 203.

*dy výsledkov ľudských vied – psychológie, sociológie, kultúrnej antropológie – ktoré zvalujú vinu na spoločnosť. V etike badáme tendencie relativizovať morálne predpisy. Vo vyučovaní mládeže i v rodinnej výchove sa hriech neraz mylne stotožňuje s pocitom viny. Formy ateizmu, popierania Boha i sekularizmu, žiť akoby Bob nejstvoval, spôsobujú stratu citlivosti pre hriech.*²

Pápež Pius XII. (1946) už dávno povedal: „*Hriechom nášho storočia je strata citlivosti pre hriech.*“ Nie je to však pre to, že by boli ľudia menej hriešni, ba naopak. Problémom je pohodlie, pocit vlastnej spravodlivosti a sebestačnosti, ktorým sa vyznačuje človek modernej spoločnosti. Významný francúzsky spisovateľ, dramatik, esejista a predstaviteľ katolicizmu Francois Charles Mauriac to zhodnotil slovami: „*V minulosti neboli ľudia menej hriešni ako dnes, ale uznávali, že sú hriešni ... Dnes ľudia blúdia, a nevedia, že blúdia.*“³

Avšak to, že človek ignoruje hriech vo svojom živote, ešte neznamená, že v skutočnosti naozaj neexistuje. Je to podobné ako keby sa tváril, že nemá smrteľnú chorobu. Aj keď počujeme, že moderný človek nemá cit pre hriech a že sa vytráca záujem o spoveď (resp. sviatosť zmierenia a pokánia⁴), na druhej strane psychológovia konštatujú pretlak pocitov viny a môžeme vidieť ako sa čoraz viac naplňajú psychiatrie a psychologické poradne.⁵ Reálne teda ľudia potrebujú oslobodenie od hriechov a viny a zažiť odpustenie, ale sviatosti pokánia sa vyhýbajú. Prečo je to tak?

Pretože ľudia túto sviatosť nesprávne ponímajú. Chýba im poznanie podstaty tejto sviatosti, ale čo je ešte dôležitejšie, nemajú osobný vzťah s Bohom. Mnohí ľudia považujú sviatosť pokánia za formalitu alebo prežitok. Tí, ktorí ju považujú za prežitok, by ju najradšej zrušili alebo nahradili hromadnou sviatosťou zmierenia so všeobecným vyznaním a ohradzujú sa týmito dôvodmi: Prečo by mali svoje hriechy niekomu vyznávať? Nestačí ich oľutovať len v srdci? Niektorí kresťania sa zas naopak stratili v kolobehu tejto sviatosti. Pristupujú síce k nej, dokonca veľmi často, ale ich život

² PETRO, M.: *Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví a Reconciliatio et paenitentia*. In: *Theologos – teologická revue GTF PU v Prešove*. Prešov : PETRA n. o., 2006, roč. 8, č. 1, s. 203–204.

³ Porov. ANDREJČÁKOVÁ, P.: *Strata citlivosti pre hriech – fenomén modernej doby*. In: VAJDOVÁ, I. – FEJERČÁKOVÁ, O. (eds.): *Introdukcja do vybranej teologickej a religionistickej problematiky*. Prešov : GTFPU, 2011. s. 172, 173.

⁴ Oficiálny názov tejto sviatosti podľa apoštolskej postsynodálnej exhortácie bl. pápeža Jána Pavla II. *Reconciliatio et paenitentia* je **sviatosť zmierenia a pokánia**. Avšak ďalej v texte budeme používať tento termín v skrátenej podobe ako **sviatosť pokánia**, ak si to kontext nevyžaduje ináč.

⁵ Porov. GRÜN, A.: *Pokánie, sviatosť zmierenia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. s. 28, 29.

sa nijako nemení, nebojujú s hriechom vo svojom živote, nemajú túžbu sa od neho odvrátiť. Veľmi často sa môžeme stretnúť dokonca s pohanským chápaním sviatosti pokánia. Takíto ľudia si myslia, že ak spáchajú hriech, Boh sa na nich hnevá a chce ich potrestať nejakou sankciou. Možno ani necítia vinu a nechcú sa zmeniť, ale svedomie im hovorí, že spáchali niečo zlé, a ak sa chcú vyhnúť trestu alebo prípadným nepríjemnostiam, musia si Boha nejako uzmierniť – spovedou. Ich motívom je strach z Boha, strach pred trestom. Ale je to naozaj tak? Potrebuje človek spovedou uzmierniť rozhnevaného Boha?

Cieľom tejto štúdie je vysvetliť skutočnú podstatu sviatosti pokánia, čo sa v nej odohráva a čo všetko zahŕňa. Vysvetliť ako človek opäť nadobúda milosť ospravedlivenia⁶ prostredníctvom sviatosti pokánia. Či je to Boh, ktorý sa od človeka odvrátil a teraz ho človek musí prinesením „obete pokánia“ uzmierniť alebo práve naopak je to človek, ktorý sa od Boha odvrátil a sviatosťou pokánia sa má naspäť navrátiť k Bohu, ktorý ho očakáva. Pozrieme sa na to preto od začiatku.

Problém človeka a jeho riešenie

Nesprávne pochopenie sviatosti pokánia často vyplýva iba z toho, že ľudia nepočuli dobrú zvesť – evanjelium alebo nebolo dobre pochopené. Všetky chybné mienky a predstavy o sviatosti pokánia vychádzajú z nepoznania pravdy, podstaty tejto sviatosti (porov. Oz 4, 6), Boha samotného a jeho lásky. Ak človek spozná Boha v osobnom vzťahu ako toho, ktorý prvý urobil krok k zmiereniu tým, že poslal svojho Syna, aby zomrel a vstal zmŕtvych za jeho hriechy, mení to pohľad aj na sviatosť pokánia.

Z toho čo hovorí Sväté písmo vieme, že človek bol stvorený pre raj, ktorý spočíval vo vzťahu s Bohom, ktorý ho stvoril a v ktorom je všetko šťastie, zdroj požehnania, naplnenia, istoty. Žil v istote a pokoji s Bohom, so sebou samým aj s ostatnými (porov. Gn 2, 8-25). Sväté písmo o tom hovorí, že bol stvorený na obraz Boha (porov. Gn 1, 27). Bol však podrobený skúške: „*A Pán Boh prikázal človekovi: zo všetkých stromov môžeš jesť. Zo stromu poznania dobra a zla však nejedz! Lebo v deň, keď by si z neho jedol, istotne zomrieš.*“ (Gn 2,16).⁷ Boh predložil pred človeka mravnú normu, v ktorej človek mohol realizovať svoju slobodu, pretože zákon Boha nepotláča ani nevylučuje slobodu človeka, ale znamená jej záruku

⁶ Používame pojem ospravedlivenie, ktorý vhodnejšie vyjadruje podstatu Kristovho diela. Termín ospravedlnenie vyvoláva dojem akoby Kristus človeka iba z hriechov „ospravedlnil“ pred Bohom. Skutočnosťou však je, že človek krstom získava účasť na Kristovom spravodlivom živote a na jeho daroch, teda sa stáva skutočne spravodlivým. Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. s. 108.

⁷ Porov. GUARDINI, R.: *Posledné veci*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. s. 16 – 17.

i podporu.⁸ Ak by Boh nedal človeku možnosť voľby pre poslušnosť alebo odmietnutie poslušnosti, tým by poprel najcennejší dar, ktorý mu dal, a to slobodnú vôľu. Človek by svoju slobodnú vôľu nemohol preukázať. Bez takéhoto príkazu by nebolo možné zhrešiť, ale ani sa pre Boha rozhodnúť. Bez slobodnej vôle by neexistovala ani láska, pretože láska je slobodné rozhodnutie sa pre druhého. Človek dostal možnosť milovať Boha, v čom spočíva celé jeho šťastie, ale zároveň aj tragédia, pretože sa pre túto lásku nerozhodol, zhrešil.⁹

Hriechom človek pretrháva vzťah s Bohom. Odvracia sa od Boha, nerešpektuje jeho vôľu, odmieta Božiu nadvládu a vyhlasuje seba samého za svojho Pána.¹⁰ Tým zároveň odmieta poslušnosť Bohu (porov. KKC 397). Boh je Stvoriteľom sveta a ľudí a autorom celého poriadku, má teda ako zdroj života a šťastia nepopierateľnú a nenahraditeľnú autoritu pre celý vesmír. Je Kráľom a Pánom sveta a všetko je od neho závislé. Podmienkou správneho fungovania vesmíru je, aby bol pod Božou vládou, aby bol jeho kráľovstvom. Hriechom však človek deklaruje neposlušnosť voči tomuto Kráľovi, čím odmieta jeho vládu¹¹ s nerozumným presvedčením, že on sám si dokáže vládnuť lepšie. Správa o rajscom stave, o páde prvého človeka, určuje príčinu – skutočnú a historickú, ktorá viedla k súčasnému stavu dnešného človeka i celého sveta.¹² Človek nedôveroval Bohu, že chce pre neho to najlepšie a veril viac sebe, čo sa biblicky nazýva slovom hriech. Hriechmi sú všetky konkrétne formy, ktorými dáva človek najavo, že verí v seba samého, v svoje spôsoby na dosiahnutie šťastia a osobnej realizácie.¹³

Písmo však taktiež hovorí, že Boh priniesol riešenie do tohto sveta, riešenie ľudskej hriešnosti. On nezanechal človeka v tomto svete len tak, ale od počiatku vekov mal plán: „*aby sme boli pred jeho tvárou svätí a nepoškvrnení v láske*“ (Ef 1, 4).

Božie jednanie spočíva v tomto: „*Ved' všetci zbrehli a chyba im Božia sláva; ale sú ospravedlnení zadarmo jeho milosťou, vykúpením v Kristovi*

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*, čl. 35. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/b/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>>. (29.11.2013).

⁹ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. s. 15.

¹⁰ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosť*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 312.

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Encyklika Reconciliatio et paenitentia*. <<http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/reconciliatio-et-paenitentia>>. (15. 3. 2010).

¹² Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Nádej v naplnenie*. Dolný Kubín : Zrno, 1996. s. 96.

¹³ Porov. PRADO FLORES, J. H.: *Chodte a evanjelizujte pokrstených*. Prešov : Réma, 1997. s. 27 – 28.

Ježišovi. Jeho Boh ustanovil ako prostriedok zmierenia skrze jeho krv prostredníctvom viery, aby ukázal svoju spravodlivosť, lebo v minulosti prebľad dal predošlé hriechy vo svojej božskej zhovievavosti, aby v tomto čase ukázal svoju spravodlivosť: že sám je spravodlivý a že ospravedlňuje toho, kto verí v Ježiša.“ (Rim 3, 23-26)

Boh preukazuje svoju spravodlivosť milosrdenstvom. To je to veľké zjavenie, očakávaná Božia „pomsta“ na ľuďoch, ktorí zhrešili. Apoštol hovorí, že Boh je „spravodlivý a ospravedlňujúci“, t.j. tým, že ospravedlňuje človeka je spravodlivý sám k sebe (porov. Iz 43, 25). On je naozajstná láska a milosrdenstvo, a preto vlastným milosrdenstvom preukazuje spravodlivosť sám sebe. „Božia spravodlivosť“ neznamená trest – alebo ešte horšie – pomstu Boha na človeku, ale naopak čin, ktorým Boh človeka „robí spravodlivým“. Slová „ukázal svoju spravodlivosť“ teda hovoria: zjavila sa Božia dobrota, láska, milosrdenstvo.¹⁴

Boží plán spočíval v tom, že „dal svojho jednorodeného Syna, aby nezabýnil nik, kto v nebo verí, ale aby mal večný život“ (Jn 3, 15).

Niekedy sa môžeme stretnúť s nesprávnym a prevráteným chápaním Kristovho diela a obrazu Boha Otca. Podľa tejto predstavy spravodlivý Boh Otec rozhnevaný hriechom ľudí si potreboval „schladiť hnev“, a tak zobral obetného baránka, Krista, na ktorom ukojil svoj hnev a teraz opäť ľudí prijíma. Takýto pohľad je nesprávny a prevrátený. Predstava rozhnevaného Boha, ktorý si potrebuje schladiť hnev je pohanská. Taktiež je nemožná zmena stavu Boha zo stavu hnevu do stavu priazne, pretože to protirečí Božej nemeniteľnosti. Navyše Písmo hovorí, že Kristus dáva svoj život dobrovoľne: „Otec ma preto miluje, že ja dávam svoj život, a zasa si ho vezmem. Nik mi ho neberie, ja ho dávam sám od seba.“ (Jn 10, 17-18). Práve pohanstvo a prirodzená nábožnosť vidí problém predovšetkým v nepriaznivom postoji Boha voči človeku, opak je však pravdou. Boh nikdy nezmenil svoj postoj nezištnej lásky a prijatia, je to práve človek, ktorý zmenil svoj postoj voči Bohu a riešením teda nie je pokúšať sa meniť Boha, ale zmeniť stav, v ktorom sa nachádza človek. Tento postoj môžeme vnímať aj v sviatosti pokánia.¹⁵

Bohu veľmi záleží na každom jednom človeku, miluje ho a túži mať pri sebe vo večnosti, preto poslal svojho Syna, skrze ktorého máme ospravedlvenie a miesto v dome nášho Otca (porov. Jn 14, 2; Lk 10, 20). Naštepéním na Krista, teda krstom, sa človek stáva novým stvorením. Získava milosť ospravedlivenia, čo je Božie spásne konanie na jednotlivom člove-

¹⁴ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2000. s. 26 – 27.

¹⁵ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. s. 67, 68, 70.

ku spôsobené skrze Ježiša Krista vo Svätom Duchu, ktoré dáva z milosti a skrze vieru oslobodenie z hriechov a vnútornú obnovu.¹⁶ Získal ním aj milosť neurobiť žiadny smrteľný hriech. No človek je nalomený dedičným hriechom. A to, že má schopnosť neurobiť žiadny smrteľný hriech, neznamená, že to aj využije. A tak tí, ktorí sa hriechom opäť vytrhli spod Božej vlády, a tým stratili milosť ospravedlivenia, z Božej dobroty a milosrdenstva môžu opätovne túto milosť prijať.

Pretože Boh pozná ľudí, ich slabosti a náchylnosť ku hriechu, vie z čoho sú stvorení (porov. Ž 102, 14) ustanovil prostriedok znovuzrodenia – sviatosť pokánia – aj tým, ktorí sa vrátili do otroctva hriechu spod Božej vlády pod vládu diabla. Touto sviatosťou sa padnutým po krste daruje dobrodenie Kristovej smrti (porov. NR 642).

Celý život kresťana je bojom proti hriechu a neustálym pokáním. Je stále potrebná obnova a prehľbovanie vzťahu s Bohom¹⁷, pretože i pokrsťení podliehajú pokušeniam a môžu padnúť. Vo Svätom písme mnohokrát zaznieva výzva k pokániu a k obráteniu (porov. Lk 13, 15; Joel 2, 12-13; Mk 1, 15). Podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi sú v Cirkvi dve rôzne výzvy na pokánie. Prvá výzva má pohnúť k obráteniu tých, ktorí nepoznajú Krista a jeho evanjelium. A druhá výzva (porov. Zjv 2, 5. 16) na opätovné obrátenie je nepretržitou úlohou Cirkvi, ktorá potrebuje očistenie a neustále kráča cestou pokánia a obnovy. Ani táto snaha o obrátenie nepochádza z ľudských síl. Milosrdná láska Boha, priťahovaná „skrúšeným srdcom“, dáva milosť tým, ktorí túžia opäť po návrate (porov. KKC 1428 – 1429).

Sviatosť pokánia

Sviatosť pokánia sa nazýva rôznymi menami ako napríklad sviatosť obrátenia, lebo sa v nej uskutočňuje Ježišova výzva na obrátenie (porov. Mt 1, 15); sviatosť svätej spovede, pretože spoveď, teda vyznanie hriechov, je podstatnou zložkou tejto sviatosti a v hlbšom význame je tiež aj „vyznáním“, čiže uznaním Božej svätosti a jeho milosrdenstva voči hriešnikovi; sviatosť odpustenia, lebo kajúcnik v nej dostáva skrze kňazovo rozhršenie odpustenie a pokoj od Boha; sviatosť zmierenia, pretože zmieruje kajúcnika s Bohom (porov. 2 Kor 5, 20); a tiež sviatosť pokánia (porov. KKC 1423 – 1424).

Niekedy prevažuje názov tejto sviatosti ako „spoveď“, pretože ľudia vyznávajú svoje hriechy kňazovi, a nanešťastie u niektorých ľudí to zahŕňa aj celkový význam a náplň sviatosti pokánia. Avšak tento názov obsahuje iba jednu časť sviatosti pokánia. Aj Druhý vatikánsky koncil sa k tomuto názvoslovnému problému vyjadril, že upúšťa od pomenovania tejto

¹⁶ Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. s. 242.

¹⁷ Porov. SENČÍK, Š.: *Viem, komu som uveril*. Rím : Scuola Grafica Salesiana, 1987. s. 249.

sviatosti ako „svätá spoveď“, lebo takto sa pozerá na túto sviatosť iba ako na vyznanie hriechov, čo je však málo. Sviatosť pokánia nemá ostať len „spovedou“ človeka, ktorý potom ostane vo svojich hriešnych návykoch bez polepšenia a trvalého pokánia, ale má sa stať tým, čím naozaj je, a to trvalou premenou, obrátením človeka späť pod Božiu vládu.¹⁸ Bl. Ján Pavol II. však hovorí, že je správne hovoriť o tejto sviatosti ako o sviatosti pokánia, pretože v prvých storočiach sa prevažne chápala z hľadiska pokánia.¹⁹ V tomto názve sviatosti sa zdôrazňuje proces obrátenia, ľútosti a zadostučinenia, teda premena srdca kresťana hriešnika navracajúceho sa pod Božiu vládu, ktorý nadobúda stratenú Kristovu spravodlivosť a stáva sa ospravodliveným. Tu sa potvrdzuje úplnosť a radikálnosť. Naplnenie zákona si vyžaduje čosi viac, ako len povinné minimum spravodlivosti.²⁰

Zmysel, či podstatu tejto sviatosti, vystihuje pojem pokánie. Pokánie sa odvodzuje od gréckeho slova *metanoein* alebo hebrejského slova *tešuba*, čo v oboch prípadoch znamená zmenu úmyslu, myslenia, obrátenie človeka do opačného smeru. Neobsahuje však iba význam „odvrátenie sa“, ale spája sa aj s obrátením sa k Bohu.²¹ V pravom zmysle slova sa v ňom neskrýva iba zmena ľudského úmyslu za iný ľudský úmysel, ani zmenu zmyšľania za iné ľudské zmyšľanie, ale ide o nahradenie ľudského úmyslu Božím úmyslom, ľudského zmyšľania za Božie zmyšľanie. Pokánie znamená vnoriť sa do Božieho úsudku, jeho plánov. Boh má určitý úsudok o človeku o jeho duchovnom stave i o jeho správaní. Iba on súdi podľa absolútnej pravdy, lebo len on pozná celé srdce človeka, jeho previnenia i poľahčujúce okolnosti. Pokánie nastáva vtedy, keď Božie zmyšľanie človek prijme za svoje; keď prenikne do Božieho srdca a začne vidieť hriech tak, ako ho vidí on. Znamená to stotožnenie sa s Božím spôsobom myslenia. Opäť sa podriaďiť Božej vôli a jeho vláde, pretože len Boh vie, čo je pre človeka najlepšie a má pre neho budúcnosť (porov. Jer 29, 11).²² Anselm Grün pri výklade zmyslu slova „*metanoia*“ hovorí, že je to cvičenie sa v Ježišovom pohľade na svet.²³ Pokánie je neprestávajúcou úlohou Cirkvi. Realizuje sa v rôznych formách, no vrcholnou a sviatostnou formou pokánia, ku ktorému sa má človek dopracovať je práve sviatosť

¹⁸ Porov. FORGAN, V. I.: *O sviatosti pokánia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1991. s. 17.

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Sviatosť pokánia*. Bratislava : Don Bosco, 1997. s. 8.

²⁰ PETRO, M. a kol.: *Dekalog IV.-X. Dar slobody*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. s. 210.

²¹ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 85.

²² Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2000. s. 75.

²³ Porov. GRÜN, A.: *Pokánie, sviatosť zmierenia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. s. 62.

pokánia. V nej dostáva kajúcnik skrze Cirkev pečať odpustenia a zmiernenia sa s Bohom.

Navrátenie sa človeka k Bohu skrze sviatosť pokánia

Pri pokání nie sú najpodstatnejšie vonkajšie prejavy a formy („vrece a popol“, pôsty, umŕtšovania), ale premena, ktorá sa uskutočňuje v ľudskom srdci, t.j. v strede a hĺbke jeho osoby – vnútorné pokánie – ako o tom píše prorok Joel: „*obrátte sa ku mne celým svojím srdcom, pôstom i plačom a nárekom, roztrhnite si srdcia, a nie rúcho*“ (2, 12 – 13). Bez vnútorného obrátenia sú vonkajšie skutky pokánia prázdne, avšak pravé pokánie vyžaduje, aby sa vnútorné uskutočnená zmena prejavila aj navonok. Obrátenie sa musí prejavíť v tom, že človek koná dobro a túži plniť Božiu vôľu. Podstata pokánia teda tkvie v zásadnej zmene smeru, tým, že sa človek odvracia od zlého a prinavracia sa k Bohu.²⁴

Sviatosť pokánia nie je len vyznaním zoznamu hriechov, ako si to možno niektorí kresťania predstavujú. Práve bl. pápež Ján Pavol II. píše v jednom zo svojich príhovorov o sviatosti zmierenia, aby si veriaci dávali pozor pred určitou neúctou k častej spovedi a upozorňuje na vyskytujúci sa jav, tzv. spoveď „zo zbožnosti“. ²⁵ Nemožno chápať sviatosť spovede ako formalitu, praktizovať ju len ako „náboženský zvyk“. Ak si kresťan uvedomí jej dôležitosť pre život, s postojom pokánia v srdci a túžbou po zmene života nebude mať problém vykonať správne všetky úkony, ktoré sa od neho vyžadujú, hoci nie sú jednoduché.

Sviatosť pokánia obsahuje tri úkony kajúcnika, ktoré sú „kvázimatériou“ sviatosti – lútosť, vyznanie, zadostučinenie, čo znamená, že sú to nielen úkony, ale dôležité časti, bez ktorých by bola sviatosť pokánia neplatná (porov. NR 630, 663). Každý jeden úkon má dôležitý význam a zmysel vo sviatosti. Pre platnosť spovede, aby kajúcnik dostal opäť milosť ospravedlivenia, nesmie chýbať ani jeden z týchto úkonov. Nie že by sa mal kajúcnik cez svoje skutky dopracovať ku milosti ospravedlivenia, pretože milosť ostáva milosťou (porov. Rim 11, 6), ale zároveň musí prejsť procesom, ktorý tieto kroky obsahuje.

Lútosť

Lútosť je nielen hlavná časť úkonu kajúcnika vo sviatosti pokánia, potrebná pre platnosť spovede, ale je aj absolútnym jadrom sviatosti pokánia. Lútosť tvorí pravé pokánie, je to uvedomenie si konkrétneho hriešneho skutku, vnútorné odvrátenie sa od neho, zanechanie vzbury voči Bohu a zároveň návrat k nemu. Úprimná lútosť je bezprostrednou podmienkou

²⁴ Porov. SENČÍK, Š.: *Viem, komu som uveril*. Rím : Scuola Grafica Salesiana, 1987. s. 362.

²⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: *Sviatosť pokánia*. Bratislava : Don Bosco, 1997. s. 11.

dobrej a platnej spovede, v nej zahŕňame i spytovanie svedomia a vnútorné obrátenie – predsavzatie viac nehrešiť. „*Úkon ľútosti dokonca predchádza vyznanie skutok kajícnosti, aby v nej kajícnik spoznal a oľutoval svoje hriechy, a tak sa mohol vnútorne obrátiť ešte pred samotným vyznaním hriechov spovedníkovi.*“²⁶

Pápežský kazateľ R. Cantalamessa vo svojej knihe *Život pod vládou Kristovou* hovorí o pravom pokání. Pravé pokánie spôsobuje Svätý Duch spolu s ľudskou slobodou. Práve on sa dotýka ľudského srdca tam, kde je to potrebné, ukazuje na to, čo je hriech a uvádza nás do pravdy (porov. Jn 16, 8.13). Svätý Duch sa neobmedzuje iba na usvedčovanie z hriechu, ale on človeka od nich oslobodzuje. Najdôležitejšia vec v súvislosti s hriechom vo Svätom písme nie je to, že ľudia sú hriešni, ale to, že Boh hriechy odpúšťa – vyslobodzuje z nich. Hriešnik slobodne odpovedá svojím rozhodnutím na Božie volanie s dôverou v Božie milosrdenstvo. Je uvedený do plnej pravdy o sebe a o Bohu: „*Vedomý som si svojej neprávosti a svoj hriech mám stále pred sebou. Proti tebe, proti tebe samému som sa prebrešil a urobil som, čo je v твоjich očiach zlé*“ (Ž 51, 5-6). Človek sa priznáva ku svojmu hriechu a zároveň uznáva Božiu spravodlivosť. Tak vidí utrpenie inými očami a to ako niečo, čo nespôsobil Boh, ale on sám svojím hriechom. A základom pokánia je to, že hneď ako sa človek postaví sám proti sebe, začne ho obhajovať Boh, brániť ho pred obvineniami, a dokonca i pred tým z čoho človeka viní i jeho vlastné srdce (porov. 1 Jn 3, 20). Kým človek v sebe hriech zadržuje a odmieta ho priznať, je ním sužovaný, ale keď sa ho rozhodne vyznať ho Bohu, vráti sa k nemu spása (porov. Ž 32, 3-5).²⁷

Bez ľútosti ani nie je možné prijať sviatosť pokánia. Ak človek nefutuje to, čo urobil, teda nechce sa odvrátiť od hriechu, absolútne sa ho vzdáť a vrátiť sa k Bohu, znamená, že ani nie je možné, aby prijal túto sviatosť, pretože vo sviatosti sa vzdáva celého svojho života, a ak tak človek nemieni urobiť, sviatosť je neplatná. Človek je duchovno – materiálna bytosť. Potrebuje veci prežívať nielen duchovne, ale aj materiálne. Aj ľútosť v istom zmysle patrí do znakovnej oblasti sviatosti. Ľútosť môžeme prežívať vnútorne, je vnútorným odvrátením sa od hriechu a zanechanie spôsobu života, ktorý bol proti Bohu, ale aj navonok.²⁸ Celé konanie hriešnika má vyjadrovať postoj ľútosti, pokánia, ktorý má mať vnútri. Je niekoľko von-

²⁶ PETRO, M.: *Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Sprievodca pre spovedníkov a Misericordia Dei*. In: *Theologos – teologická revue GTF PU v Prešove*. Prešov : PETRA n. o., 2006, roč. 8, č. 2, s. 123.

²⁷ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2000. s. 77, 80.

²⁸ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosť*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 314.

kajších znakov, ktoré hovoria o ľútosti kajúcnika. Jedným z nich je absolútne vyznanie, tým človek vyznáva, že ľutuje svoje konanie. Kdežto zamlčovanie hriechu svedčí o tom, že ľútosť človeka bola neúprimná, ak sa dá vôbec hovoriť o ľútosti. Iba samotná sviatosť pokánia bez ľútosti nezaručuje človeku odpustenie hriechov, pretože je neplatnou.²⁹

Tridentský koncil definuje ľútosť ako „*bolesť duše a odvrátenie sa od spáchaného hriechu s predsavzatím už viac nebrešiť*“ (NR 650). V prvej časti tejto definície sú slová, že je to „*bolesť duše*“. Táto definícia môže vyvolať mylné chápanie ľútosti. Mnoho ľudí si pod tým predstavuje nejaké emocionálne pohnutie. R. Cantalamessa o tom píše, že pokánie niekedy neprichádza v jednej chvíli a nemusí ho ani sprevádzať citové pohnutie. Ono je dané milosťou a môže prísť okamžite alebo rovnako aj postupom času, pomaly, tak, že si to človek ani neuvedomí. Ale túžba po pravom pokání je už sama o sebe pokáním. Aj keď niekedy človek môže naozaj zažiť hlboké vnútorné pohnutie a ľútosť nad spáchanými hriechmi. Vtedy sú slzy viditeľným znakom takejto ľútosti. Obmäkčujú a obmývajú srdce. Nie sú to však slzy sebaľútosti, ale slzy ľútosti a bolesti spôsobené hriechom. Emocionálne prežívanie ľútosti je darom Božej milosti.³⁰ Ale iba slzy sami nestačia, pretože nemusia byť neomylným znamením, že človek úprimne ľutuje svoje hriechy.³¹ Z toho vyplýva, že ľútosť je v prvom rade zásluhou vôle, nie citového pohnutia. Človeku, ktorý zhrešil, môže byť dokonca ten hriech „sympatický“ a nemusí cítiť k nemu odpor, ale pod vplyvom poznania Božieho slova a usvedčenia mocou Svätého Ducha vie, že nekoná správne, a preto sa rozhoduje zanechať tento hriech.

Ďalším, vonkajším znakom jeho rozhodnutia je vyslovenie ľútosti vo sviatosti pokánia pred kňazom. Niekedy sa zvyknú vo sviatosti zmierenia používať isté zaužívané „formuly“ ľútosti a nanešťastie ich mnoho ľudí sto-tožňuje s pravou ľútosťou. Myslia si, že pre sviatosť pokánia stačí vysloviť „naučenú formulu“, ale táto predstava vôbec nezodpovedá skutočnej podstate pokánia a ľútosti. Slová vyslovované pred kňazom nemajú byť cieľom ani celou ľútosťou hriešnika, práve naopak, majú len vyjadriť navonok, čo sa odohráva vo vnútri kajúcnika. Majú byť akýmsi vrcholom ľadovca, ktorý je vidno na povrchu, no ostatok je prežívaný vo vnútri.³²

Druhá časť definície ľútosti podľa Tridentského koncilu hovorí, že je to: *odvrátenie sa od spáchaného hriechu s predsavzatím už viac nebre-*

²⁹ Porov. HAHN, S.: *Bože buď milostivý*. Bratislava : LÚČ, 2006. s. 30 – 40.

³⁰ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. KostelníVydří : Karmelitánskénakladatelství, 2000. s. 76 – 77.

³¹ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 95.

³² Porov. GRÜN, A.: *Pokánie, sviatosť zmierenia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. s. 49 – 50.

šit“ (NR 650). Lútosť musí obsahovať dve akoby podmienky (časti). Prvá podmienka je vlastne predsavzatie. Predsavzatie je pevné rozhodnutie v budúcnosti sa už týchto hriechov nedopustiť, ale rovnako ho sprevádza aj úmysel napravenia vzniknutých škôd hriechom (týka sa to siedmeho a ôsmeho prikázania). Predsavzatie má sprevádzať pravú lútosť kajúcnika. Lútosť je viac iba ako priznanie sa. Lútosť a predsavzatie idú spolu (porov. NR 651). Človek ľutuje, a preto sa rozhoduje pre odvrátenie sa od hriechu a obrátenie sa k Bohu, pre nový smer, ktorým pôjde. Ale zároveň predsavzatie musí byť postavené na lútosť, lebo inak vyznie naprázdno.³³ Myšlienka, že by človek mohol po spovedi rovnako hrešiť, je úplné klamstvo. Spoveď je neplatnou, ak sa človek nechce vzdať svojich hriechov. Boh túži človeka oslobodiť od hriechov, no hriech prestane vládnuť človeku vtedy, keď už nebude chcieť, aby mu vládol, pretože hriech vládne človeku prostredníctvom jeho vôle. Toto rozhodnutie však musí potvrdiť okamžitým uvedením do praxe (skutkom), teda postaviť sa proti hriechu jasným „nie“, a to nielen proti hriechu, ale aj proti príležitosti k nemu. Príležitosť môže človeka vohnať do hriechu, pretože: „*diabol obchádza ako revúci lev a hladá, koho by zožral*“ (1 Pt 5, 8).³⁴ Aj Ježiš žiadal od človeka, aby už viac nehrešil, nevracal sa ku hriechu, z ktorého dostal odpustenie (porov. Jn 8, 11).³⁵ Druhá podmienka, ktorá by mala byť obsiahnutá, je spätná lútosť hriechu. To znamená, že ak by človek mohol vrátiť čas, už by to neurobil. Samotné rozhodnutie je len polovicou lútosť, pretože ak by človek vlastne už nemal v budúcnosti príležitosť k tomuto hriechu, predsavzatie neurobiť tento hriech by bolo prázdny. Človek teda musí ľutovať spätne a vyznať, že keby bol opäť v tej istej situácii, už by tento hriech nespáchal. Obe tieto podmienky predsavzatie i spätná lútosť musia byť obsiahnuté v pokání penitenta.

Okolnosti lútosť môžu tiež podstatne ovplyvniť platnosť sviatosti pokánia. Ak by mal človek nesprávny motív lútosť, celá sviatosť by bola neplatná. Podľa pohnútok, ktorými bola spôsobená sa rozlišuje lútosť prirodzená a nadprirodzená. Ak človek ľutuje svoje hriechy pre hanbu alebo že utrpela jeho česť, že si pokazil život, či preto, že niekomu ublížil, nazýva sa to prirodzená lútosť. V ľudskom ponímaní to môže byť záslužné takto ľutovať, ale tieto motívy absolútne nemajú význam pre sviatosť pokánia. Človek prístupujúci ku sviatosti pokánia musí disponovať nadprirodzenou

³³ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 94.

³⁴ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2000. s. 78 – 79.

³⁵ Porov. HAHN, S.: *Bože buď milostivý*. Bratislava : LÚČ, 2006. s. 40.

lútosťou.³⁶ Nadprirodzená lútosť sa rodí zo vzťahu k Bohu a iba tá má význam pre sviatosť pokánia. Nadprirodzená lútosť môže byť potom dokonalá alebo nedokonalá.

Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí o dvoch druhoch lútosťi: dokonalej a nedokonalej. Dokonalá lútosť sa rodí „z lásky k Bohu milovanému nadovšetko“ (porov. KKC 1451), kým tzv. nedokonalá lútosť sa rodí z uvažovania o „oškľivosti hriechu alebo zo strachu pred večným zatratením a inými trestami, ktoré brozia briešnikovi“. Oba sú však Božím darom a podnetom Ducha Svätého a sú platné pre vykonanie sviatosti zmierenia a pokánia.

R. Cantalamessa hovorí, že pravá lútosť sa rodí len v prítomnosti lásky: „(Ježiš) ma miluje a vydal seba samého za mňa“ (Gal 2, 20).³⁷

Vyznanie

Druhým krokom vo sviatosti pokánia je vyznanie hriechov. Človek musí uznať pred Božou tvárou, že odišiel od neho, spod jeho vlády a tým stratil spravodlivosť, ktorú mal skrze Krista. Stále narastajúce odkresťančovanie – sekularizácia – vo svete má za následok oslabenie uvedomenia si osobného hriechu, čím sa stráca potreba vysporiadať sa s ním súkromne vo sviatosti.³⁸

Poznanie hriechu je veľmi dôležité. Človek (svet) akoby stratil cit pre hriech, žartuje o ňom a neuvedomuje si jeho vážnosť, je odosobnený, zovšeobecňuje sa a zľahčuje, čo spôsobuje aj laxnosť kresťanov voči hriechu. Dokonca aj tí, ktorí o hriechu hovoria, majú o ňom úplne nesprávnu predstavu. Ježiš však upozorňuje jasne: „*Nebojte sa tých, čo zabíjajú telo, ale dušu zabiť nemôžu. Skôr sa bojte toho, ktorý môže i dušu i telo zabubiť v pekle*“ (Mt 10, 28). V súčasnosti sa všetka snaha sústredí skôr na oslobodenie od výčitiek z hriechu namiesto vykorenenia samotného hriechu. Namiesto toho, aby sa problém odstránil, tak sa zastiera. Sv. Ján v evanjeliu hovorí: ak tvrdíme, že sme bez hriechu, klameme sami seba a z Boha robíme klamára (porov. 1 Jn 1, 8 – 10), lebo je napísané, že „*všetci zbrešili a chýba im Božia sláva*“ (Rim 3, 23). A rovnako Písmo hovorí, že „*Kristus zomrel za naše hriechy*“ (1 Kor 15, 3). Ak si človek neuzná svoju hriešnosť a nepomenuje hriech vo svojom živote, tým popiera samotnú Kristovu spásu, ničí zmysel jeho smrti. Podstatou je, aby nielen uznal, že je hrieš-

³⁶ Porov. FORGAN, V. I.: *O sviatosti pokánia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1991. s. 25.

³⁷ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2000. s. 76.

³⁸ Porov. SENČÍK, Š.: *Viem, komu som uveril*. Rím : Scuola Grafica Salesiana, 1987. s. 362.

ny, ale konkrétne vyznal hriech, ktorý stojí medzi ním a Bohom (porov. Zjv 2, 5).³⁹

Keďže smrteľným (ťažkým) hriechom⁴⁰ sa človek odvrátil od Boha, človek potrebuje naspäť vyznať Bohu, že sa toho hriechu vzdáva, že mu podriadiuje celý svoj život. Potrebuje urobiť znak, vyznať sa vo svätej spovedi, akým spôsobom sa od Boha odvrátil, teda od čoho sa odvracia naspäť k Bohu. Vyznanie hriechov teda nie je len nejaké súdne vypočúvanie, ale uznanie svojho hriešneho stavu vo svetle evanjelia pred Bohom. Nie kňaz ale Boh je posledným adresátom vyznania hriechov, pretože práve jeho človek odmietol tak, že chcel byť sám sebe pánom, a teraz sa túži vrátiť späť do jeho vôle. Odvrátenie sa od hriechu nesmie ostať len vo všeobecnom vyznaní, ale musí sa prejavíť v osobitnom vyznaní hriechov. Úprimné vyznanie je znakom pravej ľútosti a postoja pokánia v srdci kajúcnika.⁴¹

Z Písma nemožno uviesť presný dôkaz pre nutnosť vyznania hriechov – spoveď. Avšak sú v ňom miesta, kde sa hovorí, že vyznanie hriechov nemožno považovať iba za vec vlastného vnútra. V liste apoštola Jakuba sa jasne píše: „*Vyznávajúte si teda navzájom hriechy...*“ (Jak 5, 16).⁴² Svätý apoštol Ján hovorí: „*Ale ak vyznávame svoje hriechy, on je verný a spravodlivý: odpustí nám hriechy a očistí nás od každej neprávosti*“ (1 Jn 1, 9). A svätý Pavol ďalej v Písme objasňuje, že to nerobíme iba srdcom, či v mysli, ale aj ústami (porov. Rim 10, 10).⁴³ Katechizmus Katolíckej cirkvi k vyznaniu hriechov hovorí, že je to dobré už len z čisto ľudského hľadiska, pretože to človeka oslobodzuje a uľahčuje mu to zmieriť sa s inými. Kto vo svojom vnútri zadržiava hriech a nevyzná ho ústami, zožiera sa vo vnútri (porov. Ž 32, 3). Keď je človek vinný, potrebuje sa niekomu zveriť, otvoriť svoje vnútro a hovoriť. Človek sa vyznaním stavia tvárou v tvár voči hriechom, ktorými sa previnil a berie za ne zodpovednosť (porov. KKC 1455). A Boh odpúšťa tomu, kto sa úprimne odvracia od hriechu: „*Vyznal som sa ti zo svojho hriechu a nezatajil som svoj priestupok. Povedal som*

³⁹ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Život pod vládou Kristovou*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000. s. 74 – 75.

⁴⁰ Podľa Tradície cirkvi sa rozlišuje medzi smrteľným (ťažkým) a ľahkým hriechom. Katechizmus Katolíckej cirkvi ich definuje nasledovne: „*Smrteľný hriech – vážnym prestúpením Božieho zákona – ničí v srdci človeka lásku. Odvracia človeka od Boha... Všetchný hriech ponecháva v človekovi lásku, hoci ju uráža a zraňuje.*“ (KKC 1855) Smrteľný hriech navyše predpokladá súčasne tri podmienky: prestúpenie vážnej veci, plné vedomie a uvážený súhlas (porov. KKC 1857).

⁴¹ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 310, 338.

⁴² Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. s. 463.

⁴³ Porov. HAHN, S.: *Bože buď milostivý*. Bratislava : LÚČ, 2006. s. 27.

si: „Vyznám Pánovi svoju nepravosť.“ A ty si mi odpustil zlobu môjho brie-
cibu“ (Ž 32, 5). Vyznanie viny je prvým krokom k oslobodeniu.⁴⁴

Zároveň vyznanie všetkých vedomých hriechov musí predchádzať „starostlivé sebaspytovanie“ (NR 652). Aj Písmo o tom hovorí: „O svojich cestách rozmýšľam a svoje kročaje riadim podľa tvojej náuky“ (Ž 119, 59) a tiež „Prezrime svoje cesty, preskúmame a vráťme sa k Pánovi“ (Nár 3, 40). Treba si uvedomiť, že spytovanie svedomia je skúmanie stavu ľudského srdca. J. Augustyn k tomu poznamenáva, že „podmienkou dobrého spytovania svedomia je predchádzajúce prežívanie Božej lásky k človeku“.⁴⁵ Človek potrebuje vedieť, že je milovaný Bohom a vtedy bude presne vedieť, kedy sa od jeho lásky vzdialil. Mnohým veriacim však robí problém spytovania svedomia, pretože ho majú deformované, alebo je deformovaný ich pohľad na Boha a prístup ku sviatosti pokánia. Existuje niekoľko druhov deformovaného svedomia. Medzi ne patrí úzkostlivé (škrupulózne) svedomie, ktoré považuje všedné hriechy za ťažké; ľahkomyselné (laxné), zľahčuje ťažký hriech na všedný; zmätené(perplexné) majú tí ľudia, ktorí vidia hriech v akomkoľvek riešení, nevedia, ako danú situáciu ohodnotiť.⁴⁶ K daným druhom patrí ešte farizejské svedomie, majú ho tí, ktorí si nerobia nič zo závažného priestupku, ale v maličkostiach bývajú úzkostliví.⁴⁷ J. Augustyn hovorí tiež o zvláštnom type svedomia, a to o „právnom svedomí“. Veľa veriacich má tento právny prístup dokonca aj ku sviatosti zmierenia. Podľa takýchto ľudí sa hriechy človeka obmedzujú iba na vonkajšie porušenie príkazov a zákazov a príprava na spoveď spočíva iba po pátraní ich porušenia a nie po skutočnom skúmaní svedomia.⁴⁸ Takýchto druhov svedomia sa treba zbaviť postupným formovaním zdravého svedomia. Odporúča sa cvičiť v spytovaní svedomia, aby sme mohli jasne rozlíšiť ťažké hriechy, ale tiež sa modliť a prosiť Svätého Ducha, aby nás viedol do pravdy o sebe samých (porov. Jn 16, 8. 13).⁴⁹

Vždy keď človek pristupuje ku sviatosti zmierenia, musí vyznať všetky smrteľné hriechy, ktoré spáchal od poslednej platnej spovede. Každý smr-

⁴⁴ Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. s. 463.

⁴⁵ AUGUSTYN, J.: *Sviatosť zmierenia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 48.

⁴⁶ Porov. PRIBULA, M.: *Keď sa ozve svedomie alebo vstanem a pôjdem k Otcovi*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1995. s. 13.

⁴⁷ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 26.

⁴⁸ Porov. AUGUSTYN, J.: *Sviatosť zmierenia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 14.

⁴⁹ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 42.

teľný hriech je osobitný, pretože vtedy sa dobrovoľne, vedome odvracia od Boha.⁵⁰

Zadostučinenie alebo skutky pokánia

Zadostučinenie, zvykne sa označovať aj ako skutok pokánia, je posledný z úkonov kajúcnika, ktorý sa vyžaduje a je nutný vo sviatosti pokánia (porov. NR 663). Skutok pokánia, niekedy nazývaný aj pokuta, naznačuje, že hriech nestačí iba oľutovať, ale treba ho aj napraviť. Aj zo svedectva Svätého písma je vidieť, že Boh po odpustení hriechu vyžadoval od hriešnika „skutok pokánia“, ktorým má napraviť nepravosť, a tým obnoviť v sebe i v narušenom svete Boží poriadok (porov. Gn 3, 14; Num 20, 12; 2 Sam 12, 13n; Kol 1, 24; 1 Kor 9, 27; 2 Kor 7,10).⁵¹

Hriech zraňuje a oslabuje človeka samotného ako aj jeho vzťahy s Bohom a blížnymi (porov. KKC 1459). Vo sviatosti pokánia sa hriech odstráni odpustením, no závislosť na hriechu, ktorá sa vytvorila, a dôsledky hriechu možno odstrániť skutkami, ktoré majú charakter kajúcnosti, keďže sa narušil Boží poriadok a spravodlivosť. Človek sa potrebuje odvrátiť od svojej vôle k Božej vôli, čo demonštruje skutkami kajúcnosti. Boh rešpektuje slobodu človeka, či s ním bude spolupracovať alebo nie, a po obrátení je práve slobodná vôľa a navrátenie sa do Božích plánov rozhodujúce. Slobodná vôľa sa prejavuje najmä konaním dobrých skutkov, ktoré sú vyjadrením pokánia.⁵² Teda skutok pokánia nie je trest alebo pokuta, ktorá sa ukladá hriešnikovi. Kajúcnik je skôr vyzvaný, aby preukázal svoju ochotu žiť nový život, ako znak zadostučinenia a vnútornej obnovy.⁵³ Pokánie tiež nie je iba utrpenie pre utrpenie, ale je to odstránenie prekážok Božej lásky k nám a našej lásky k Bohu.⁵⁴ Z tohto môžeme usúdiť, že skutok pokánia má dva významy:

1. Je to prostriedok, cez ktorý človek vyjadruje svoju poslušnosť Bohu, odovzdanie sa pod jeho vládu, a že je ochotný urobiť čokoľvek, čo sa od neho vyžaduje. Oľutovanie hriechu pohýňa človeka k náprave dôsledkov, ktoré ním zapríčinil.⁵⁵ Ťažko by sa

⁵⁰ Porov. FORGAN, V. I.: *O sviatosti pokánia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1991. s. 30.

⁵¹ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 322.

⁵² Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 104.

⁵³ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 339.

⁵⁴ Porov. HAHN, S.: *Bože buď milostivý*. Bratislava : LÚČ, 2006. s. 115.

⁵⁵ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 322.

dalo o človeku, ktorý by nechcel napraviť dôsledky svojich hriechov, povedať, že svoje hriechy úprimne ľutuje a chce sa vrátiť pod Božiu vládu.

2. Je to účinný prostriedok a liek na boj proti pozostatkom hriechu a žiadostiam, ktoré sa hriechom vytvorili (porov. NR 657). Akýsi uzdravujúci dôsledok hriechu, ktorý Boh ponecháva človeku, aby sa tiež aktívne podieľal na svojej náprave a tým prekonal hriech a následky hriechu.⁵⁶ Boh zo svojej lásky neodpúšťa hriechy bez zadostučinenia, pretože človek by potom bral hriech na ľahkú váhu (porov. NR 657).

Pri objasnení skutkov kajúcnosti treba dodať, že zadostučinenie neznižuje hodnotu Kristovho utrpenia ani ju nepopiera. Ba práve naopak, vychádza z nej. Kajúce skutky sú účasťou na obeti Ježiša Krista a len ako také majú spásonosný význam. Človek konajúci skutky pokánia má účasť na Kristovom utrpení a dostáva prisľúbenie, že ak bude s Kristom trpieť, bude s ním aj oslávený (porov. Rim 8, 17). Konkrétnou účasťou na Kristovom kríži sa človek snaží napraviť neporiadok, ktorý hriechom vniesol do sveta, a zároveň tým zintenzívňuje prejav svojho kajúceho zmyšľania ako účasť na Kristovom kríži, lebo si nechá od iného povedať, čo má robiť a poslušne tak urobí, čo je opakom pýchy, z ktorej sa zrodil jeho hriech.⁵⁷

Kresťan môže vnútorné pokánie prejavíť rozličným spôsobom. Sväté písmo a cirkevní Otcovia sa prikláňajú a uprednostňujú najmä tri formy a to: pôst, modlitbu a almužnu (porov. Tob 12, 8; Mt 6, 1-18) (porov. KKC 1434). Dominique Lemaitre vo svojej knihe *Zmysel pôstu* uvádza, že týmto trom neoddeliteľným rozmerom pokánia zodpovedajú tri veľké zlé náklonnosti človeka: žiadostivosť (telesná), pýcha a chamtivosť, proti ktorým človek bojuje.⁵⁸ Pôst, modlitba a almužna sú vyjadrením obrátenia kajúcnika vo vzťahu k sebe samému, pretože pôstom sa človek snaží koríť pred Bohom a vyjadriť to, že potrebuje jeho pomoc pri oslobodení sa z otroctva hriechu a žiadostí tela; vo vzťahu k Bohu modlitbou, ktorá vyprosuje Božie zľutovanie a vyjadruje ľútosť a navrátenie sa od vlastnej pýchy späť k Otcovi; a vo vzťahu k iným almužnou, pretože tým vyjadruje lásku k blížnemu, k spoločenstvu veriacich, od ktorých sa hriechom vzdialil, a učí sa ochotne deliť so svojimi dobrami.⁵⁹

⁵⁶ Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. s. 434.

⁵⁷ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. s. 323 – 326.

⁵⁸ Porov. LEMAITRE, D. – LEMAITRE, E.: *Zmysel pôstu*. Bratislava : SERAFÍN, 1998. s. 24 – 26.

⁵⁹ Porov. TOMÁŠKO, L.: *Prečo pokánie?(O metanoi a jej aktivite)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. s. 124.

Ďalšie prostriedky na odpustenie hriechov sa uvádzajú slzy pokánia, úsilie zmieriť sa so svojím blížnym, skutky milosrdenstva a tradícia Cirkvi pridáva aj púte, nočné bdenie, telesné námahy v prospech iných, službu chorým, núdznym a starým, prijatie utrpenia a každodenných krížov v nasledovaní Ježiša.⁶⁰ Čítanie Svätého písma, modlitba liturgie hodín, či každý úprimný úkon kultu alebo nábožnosti prispievajú k odpusteniu hriechov a oživujú v človeku ducha obrátenia a pravého pokánia. Všetky tieto formy pokánia majú vrchol v slávení Eucharistie, pretože účasť na liturgii a prijatie Kristovho tela spôsobuje odpustenie všedných hriechov a dáva silu a ochranu pred ťažkými hriechmi (porov. KKC 1436 – 1437).

Človek musí mať na vedomí, že zmierenie, teda opätovné nadobudnutie zjednotenia vo vzťahu s Bohom, dostáva zadarmo a smie ho len vďačne prijať a skutky pokánia koná len z vlastnej slobodnej vôle z lásky a vďačnosti k Bohu a k svojim blížnym.⁶¹

Záver

Na záver môžeme skonštatovať odpoveď na otázku položenú v úvode: *Potrebuje človek spoveďou uzmierniť rozbívaného Boha?* Nie! Predstava nahnevaného Boha, ktorý je nespokojný pre naše hriechy a jediná možnosť ako ho uzmierniť je spoveď, je absolútne nesprávna a má ďaleko od skutočného milujúceho Boha a od podstaty sviatosti pokánia. Nie je to Boh, kto mení svoj postoj a pohľad na hriešnika. Nie je to tak, že by sa Boh pred spoveďou hneval a po spovedi už nie. Boh nemiluje človeka pred spoveďou menej ani viac po spovedi, jeho láska je stála. Je to práve človek, ktorý mení svoj pohľad na Boha a vracia sa pod jeho vládu, čím nadobúda milosť ospravedlivenia. Skutočným centrom a srdcom tejto sviatosti je pokánie. Činiť pokánie znamená zmeniť svoj život, a to má urobiť človek prostredníctvom tejto sviatosti. Má sa odvrátiť od hriechu a podriaďiť sa Bohu, ktorému sa hriechom vzoprel. Teda jediný, kto má prejsť zmenou myslenia nie je Boh, ale človek. Sviatosť pokánia nie je niečo čo potrebuje Boh ako obeť uzmierenia, ale naopak to človek sa potrebuje navrátiť znovu pod vládu Boha.

Svätý Pavol v liste Rimanom píše: „*všetci zbrešili a chýba im Božia sláva*“ (3, 23). A rovnako prorok Izaiáš hovorí: „*Všetci sme boli ako poškrvnení, sta skrvavená šata bola všetka naša spravodlivosť*“ (64, 5). Spravodlivosť ľudí bola následkom hriechu zničená, poškrvnená. Každý človek je hriešny a potrebuje si uznať svoj hriech. Ale ak ho uzná, tak môže spolu s Pavlom aj vyznať, že sme: „*ospravedlnení zadarmo jeho milosťou, vykúpe-*

⁶⁰ Porov. SENČÍK, Š.: *Viem, komu som uveril*. Rím : Scuola Grafica Salesiana, 1987. s. 364.

⁶¹ Porov. GRÜN, A.: *Pokánie, sviatosť zmierenia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. s. 15 – 16.

*ním v Kristovi Ježišovi** (Rim 3, 24) vo sviatosti krstu. Získal milosť ospravedlivenia a vstup do Božieho kráľovstva. No kto si nedával pozor a spadol (porov. 1 Kor 10, 12) môže sa s dôverou obrátiť na Boha, ktorý daroval ľuďom vo svojej láske sviatosť pokánia. Platí pre neho Pánova výzva: „*Preto si spomeň, odkiaľ si padol, rob pokánie a konaj ako prv*“ (Zjv 5, 5).

Cieľom tejto štúdie bolo tiež vysvetliť a zdôrazniť proces prebiehajúci vo sviatosti zmierenia a pokánia. Proces, ktorým človek opäť nadobúda stratenú milosť ospravedlivenia. Práca mala vyvrátiť názory na nepotrebnosť, prežitok, či formalitu sviatosti pokánia a rovnako nesprávne pochopenie Božieho postoja v tejto sviatosti. Že to nie je Boh, ktorý sa hnevá na človeka a odvracia sa od neho, ale človek sa vzbúril voči Bohu, a tak sa človek musí navrátiť späť. Preto vyznáva svoj hriech vo sviatosti spovede, preto úprimne ľutuje, preto koná zadostučinenie, ktoré mu pomáha napraviť dôsledky hriechu, ktoré zostali. Milujúci Boh človeka stále čaká a túži ho prijať do svojho kráľovstva a naveky byť s ním, ale pre lásku k človeku a slobodu, ktorú mu dal, môže naňho iba čakať... s otvorenou náručou. Veď Písmo toľkokrát potvrdzuje Božiu lásku k nám (porov. Iz 43, 4), akoby sme ešte mohli pochybovať o jeho túžbe po spoločenstve s nami? A na inom mieste hovorí: „*Kto je Boh ako ty, ktorý odpúšťaš briedy prejdeš ponad vinu zvyškov svojho dedičstva? Jeho hnev netrvá večne, lebo má záľubu v zľutovaní. Zase sa zmiluje nad nami, zmyje naše briedy a do morských hĺbín zahodí všetky naše viny*“ (Mich 7, 18 – 19).

Pre Boha žiaden hriech nie je problém, aby ho vyhladil, len potrebuje našu ochotu podriaďiť sa mu, vyznať pred ním svoj hriech a dať sa do jeho vôle. Tým, ktorí tak učinia dáva prislúbenie: „*Ak budú vaše briedy sťa šarlát, budú obieleené ako sneh, ak sa budú červenat sťa purpur, budú ako vlna (biele). Ak budete povolní a budete poslúchať, dobro zeme budete požívať*“ (Iz 1, 18 – 19).

Bibliografia

- ANDREJČÁKOVÁ, P.: Strata citlivosti pre hriech – fenomén modernej doby. In: VAJDOVÁ, I. – FEJERČÁKOVÁ, O. (eds.): *Introdukcja do vybranej teologickej a religionistickej problematiky*. Prešov : GTFPU, 2011. s. 167-181. ISBN 978-80-555-0453-7.
- AUGUSTYN, J.: Sviatosť zmierenia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. 101 s. ISBN 80-7162-336-9.
- BEINERT, W.: Slovník katolické dogmatiky. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. 477 s.
- CANTALAMESSA, R.: Život pod vládou Kristovou. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000. 158 s. ISBN 80-7192-421-0.

- FORGAN, V. I.: O sviatosti pokánia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1991. 71 s. ISBN 80-85198-18-5.
- GRÜN, A.: Pokánie, sviatosť zmierenia. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. 68 s. ISBN 80-7165-474-4.
- GRÜN, A.: Pokánie, sviatosť zmierenia. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. 68 s. ISBN 80-7165-474-4.
- GUARDINI, R.: Posledné veci. Trnava : Dobrá kniha, 2001. 108 s. ISBN 80-7141-321-6.
- GÜNTHÖR, A.: Morálna teológia II/b. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1991. 302 s.
- HAHN, S.: Bože buď milostivý. Bratislava : LÚČ, 2006. 160 s. ISBN 80-968638-5-1.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská postsynodálna exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*. <<http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/reconciliatio-et-paenitentia>>. (15. 3. 2010).
- JÁN PAVOL II.: Sviatosť pokánia. Bratislava : Don Bosco, 1997. 65 s. ISBN 80-85405-69-5.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- LEMAITRE, D. – LEMAITRE, E.: Zmysel pôstu. Bratislava : SERAFÍN, 1998. 50 s. ISBN 80-85310-93-7.
- MIKLUŠČÁK, P.: Nádej v naplnenie. Dolný Kubín : Zrno, 1996. 151 s. ISBN 80-900496-8-0.
- NEUER, J. – ROOS, H.: Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria. Trnava : Dobrá kniha, 1995. 471 s. ISBN 80-7141-072-1.
- PALOČKO, Š.: Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí. Prešov : GTFPU v Prešove, 2010. 158 s. ISBN 978-80-555-0174-1.
- PALOČKO, Š.: Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí. Prešov : Petra, n. o., 2007. 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
- PETRO, M. a kol.: Dekalóg IV.-X. *Dar slobody*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. 244 s. ISBN 978-80-555-0518-3.
- PETRO, M.: Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví a *Reconciliatio et paenitentia*. In: *Theologos – teologická revue GTF PU v Prešove*. Prešov : PETRA n. o., 2006, roč. 8, č. 1, s. 191-208. ISSN 1335-5570.
- PETRO, M.: Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Sprievodca pre spovedníkov a *Misericordia Dei*. In: *Theologos – teologická revue GTF PU v Prešove*. Prešov : PETRA n. o., 2006, roč. 8, č. 2, s. 121-140. ISSN 1335-5570.

- PRADO FLORES, J. H.: Chodte a evanjelizujte pokrstených. Prešov : Réma, 1997. 127 s. ISBN 80-967559-4-3.
- PRIBULA, M.: Keď sa ozve svedomie alebo vstanem a pôjdem k Otcovi. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1995. 18 s. ISBN 80-7165-035-8.
- SENČÍK, Š.: Viem, komu som uveril. Rím : Scuola Grafica Salesiana, 1987. 429 s.
- SCHMAUS, M.: Sviatosti. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992. 435 s.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 1616 s. ISBN 978-80-7162-683-1.
- TOMÁŠKO, L.: Prečo pokánie? (O metanoi a jej aktivite). Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. 189 s. ISBN 80-7165-224-5.

Použité skratky a značky

- NR NEUNER, J. – ROOS, H.: Viera Cirkvi v základných dokumentoch jej Magistéria. Prepracované K. Rahnerom, K. H. Wegerom, Regensburg, 12. vydanie 1986
- KKC *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*

Poruchy komunikácie v procese vyučovania náboženskej výchovy

LUKÁŠ VARHOL

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Contribution focuses on pedagogic communication and disturbances in this process. There exist many specific interaction problems between teacher and student. They rise during the communication process when communicator and communicant do not know fundamental principles of interpersonal interaction. Different issues rise when participants do not know own communication style or they are under rigorous in listening and speaking. A child is required the well-developed language content when enters the primary school. But there are some students their language is not sufficiently developed. The aim of this paper is to analyse the communication and its disorders between teacher and pupil and trying to find the solutions.*

Key words: *Pedagogy. Communication. Teacher. Student. Disturbances.*

Úvod

Jedinečnosť živých subjektov, predovšetkým ľudských jedincov, je zakotvená v schopnosti prijímať a vysielat informácie, ale hlavne tieto informácie triediť, analyzovať a kriticky ich vyhodnocovať. Jednou z foriem prijímania a odovzdávania informácií je komunikácia. U človeka je komunikácia nevyhnutný spôsob a prostriedok interakcie so svojím egom, s druhým človekom, ako aj s okolitým svetom. Ľudská komunikácia je prvkom, ktorý definuje človeka ako takého. Najvyššie a najušľachtilejšie formy komunikácie neslúžia iba človeku pre jeho vlastný prospech, ale aj v prospech celého spoločenstva, v ktorom žije, pričom sa priamo dotýka aj jedného z tých najzložitejších procesov v jeho živote, ktorými sú výchova a vzdelávanie. Schopnosť prijímať informácie a zároveň ich odovzdávať ďalej, sa stala jednou z najzákladnejších charakteristík života vôbec.

Komunikácia sa stala prostriedkom, prostredníctvom ktorej sa uskutočňujú vzdelávanie a výchova. Keďže človek je z psychologického a náboženského hľadiska prirodzene bytosť náboženská, má potrebu smerovať k tomu, čo ho presahuje. Vyučovací predmet náboženská výchova má preto opodstatnenú úlohu v celistvom ponímaní výchovy v škole. V zmysle učebných osnov Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky formuje v človeku náboženské myslenie, svedomie, náboženské vyznanie a osobnú vieru ako osobný prejav náboženského myslenia a integrálnej súčasti identity človeka. Ponúka prístup k biblickému posolstvu, k učeniu kresťanských cirkví a k ich tradíciám, otvára pre neho možnosť života s cirkvou. Tradičným prvkom, ktorý prispieva k uskutočňovaniu náboženskej výchovy je dôležitá celospoločenská inštitúcia – škola. Jej úloha v spoločnosti je nevyhnutná, jedinečná a nenahraditeľná. Inštitucionálny charakter školy je tvorený vzťahmi jednak horizontálnymi, pre ktoré by mala byť typická neformálnosť a rovnocennosť, ako aj vertikálnymi, v zmysle nadriadenosti a podriadenosti. Funkciu nadriadeného v tomto prípade predstavuje učiteľ, ktorý v zásade býva považovaný za „vodcu“, „autoritu“ a určenie štýlu komunikácie, akou bude vychovávať a sprevádzať študenta v procese výchovy a vzdelávania, ostáva v jeho kompetencii. K jeho iným špecifickým činnostiam a danostiam patrí schopnosť vytvárať didaktické prostredie v triede, pri ktorom sa zameriava na splnenie očakávaní žiakov.

Cieľom príspevku je analyzovať komunikáciu medzi učiteľom a žiakom, chyby, ktoré ju narúšajú a príčiny, ktoré ich spôsobujú. Snažím sa v ňom nájsť východiská v situáciách, keď vznikajú komunikačné problémy.

Komunikačné zručnosti učiteľa náboženskej výchovy

Hneď na začiatku si musíme uvedomiť, že „špeciálne miesto vo formácii k náboženstvu má školská katechéza detí a mládeže, čiže náboženská výchova.“¹ Dokumenty Katolíckej cirkvi uvádzajú pojem školské vyučovanie náboženstva, ktoré je súčasťou i služby katechézy – širšieho pôsobenia na deti a dospelých, ktorí prijali vieru. Pre lepšie pochopenie významu a miesta školského vyučovania náboženskej výchovy, ako špecifickej zložky náboženstva, je potrebné správne pochopiť významu slova katechéza. Podľa Jána Pavla II. môžeme zdôrazniť, že „*katechéza je výchova detí, mladých a dospelých vo viere, ktorá v sebe osobitne zahŕňa vyučovanie*

¹ BUČKOVÁ, E.: *Školská a mimoškolská katechéza detí*. In.: Školská a mimoškolská katechéza v európskej edukačnej štruktúre. Prešov : GTF, 2008, s. 184.

*kresťanskej náuky, všeobecne podávané organickým a systematickým spôsobom, aby sa uvedli do plného kresťanského života.*²

Katechéza vychádza z podmienky – kto sa obrátil, kto sa rozhodol. Katechizovať vo svetle učenia svätého Pavla, znamená niekoho nejako privádzať k tomu, aby skúmal „Tajomstvo Krista“ vo všetkých jeho dimenziách, porozumieť Kristovej láske, ktorá prevyšuje všetko poznanie a vniknúť do celej plnosti Boha. V tomto zmysle konečným cieľom katechézy je niekoho priviesť nielen do kontaktu, ale aj do spoločenstva, do úzkeho styku s Ježišom Kristom. Podľa apoštolskej exhortácie Jána Pavla II. *Catechesi Tradendae* katechéza predstavuje výchovu detí, mládeže a dospelých vo viere. Zahrňuje v sebe najmä vyučovanie kresťanskej náuky, podávanej organicky a systematicky so zámerom uviesť človeka do plného kresťanského života. Podľa dokumentu *Gaudium et spes* zohráva špecifickú úlohu zohráva pri formovaní svedomia manželov.³

Úlohou katechézy je dosiahnuť tieto ciele:

1. pôsobiť na dozrievanie počiatkovej viery,
2. vychovávať pravého učeníka Krista tým, že systematicky prehľbuje poznanie osoby a poslania Ježiša Krista.

Výučby náboženstva sa dotýka aj pápež Pavol VI. v apoštolskom povzbudení *Evangelii nuntiandi*: „*Ludský rozum, najmä detí a dospievajúcej mládeže, má si pomocou systematického vyučovania osvojiť základné poznatky a obsah pravdy, ktorú nám Boh zjavil a ktorú sa Cirkvi v priebehu svojich dlhých dejín snažila stále bohatšie vyjadrovať. Určite nikto nebude popierať, že cieľom tohto vyučovania má byť, aby si ľudia navykli na kresťanský život, a že nemá byť iba rozumového rázu.*“⁴ V dokumente Druhého vatikánskeho koncilu *Gravissimus educationis* sa zase kladie dôraz na potrebu starať sa o mravnú a náboženskú výchovu všetkých svojich detí a s osobitným záujmom sa musí sledovať a napomáhať tým, ktorí študujú na nekatolíckych školách.⁵

Najdôležitejšou osobou, bez ktorej by vyučovanie náboženskej výchovy nemohlo prebiehať, je učiteľ. Ten musí podľa legislatívnych nariadení spĺňať niekoľko nevyhnutných predpokladov, ktoré sa týkajú v prvom rade jeho kvalifikácie:

- vyučovať môže absolvent teologickej fakulty, respektíve kňaz;

² JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae*. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae>> (08.03.2014).

³ Porov. DVK: *Gaudium et spes*. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>> (08.03.2014).

⁴ ORENDÁČ, P.: *Vzťah etickej a náboženskej výchovy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2007, s. 15-16.

⁵ DVK: *Gravissimus Educationis*. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis>> (08.03.2014).

- absolvent inej vysokej školy, s vysokoškolským vzdelaním druhého stupňa, ktorý musí získať pedagogickú spôsobilosť na teologickej fakulte (diakon, laik alebo laička);
- alebo učiteľ, ktorý má ukončené pedagogické vysokoškolské vzdelanie druhého stupňa v predmete náboženská výchova, alebo v kombinácii náboženská výchova s iným aprobačným predmetom (katechéta, katechétko).

Ak učia náboženskú výchovu kňazi a diakoni, musia mať súhlas a poverenie, takzvanú kanonickú misiu od miestneho biskupa.⁶

Okrem kvalifikačných požiadaviek sú na učiteľa kladené aj rôzne iné odborné a osobnostné požiadavky. Osobnosť učiteľa by preto mala obsahovať tieto komponenty:

- psychickú odolnosť,
- adaptabilitu a adjustabilitu,
- schopnosť osvojovať si nové poznatky,
- sociálnu empatiu a komunikatívnosť.⁷

Komunikatívnosť a empatia sú veľmi dôležitými zručnosťami, ktoré učiteľovi umožňujú efektívne pôsobiť na žiakov. Umožňujú mu tiež budovať spoločný vzťah, ktorý je v prípade vyučovania náboženskej výchovy, ako výchovy k osobnej skúsenosti a osobného vzťahu s Bohom nevyhnutný.

Popri komunikatívnom, ako nenahraditeľnej zručnosti je v procesoch výchovy a vzdelávania dôležitá samotná komunikácia. Prostredníctvom komunikácie učiteľ realizuje výchovno-vzdelávacie ciele, prináša do školy vyučovací obsah. Teda komunikácia medzi učiteľom a žiakom v škole je špecifickým druhom sociálnej komunikácie. Aby bol však zaručený jej bezproblémový priebeh, je nutné poznať možné ohrozenia, medzi ktoré predovšetkým patria poruchy komunikácie, ktoré majú rôznorodý charakter a môžu vznikať ako na strane učiteľa, tak na strane žiaka.

Poruchy komunikácie vo vzťahu učiteľa a žiaka

„Možné účinky prostriedkov spoločenskej komunikácie môžeme rozlíšiť aj z hľadiska povahy reakcie, ktorú účasť na komunikačnom procese

⁶ PAVLÍKOVÁ, M.: *Kvalifikačné predpoklady na vyučovanie predmetu náboženská výchova alebo náboženstvo*. (1.11.2013).

⁷ PASTERÁKOVÁ, L. – LACA, S.: *Ponímanie osobnosti učiteľa v súčasnej škole*. In.: *Medzinárodná vedecká elektronická konferencia pre doktorandov, vedeckých pracovníkov a mladých vysokoškolských učiteľov*. Prešov : Katedra pedagogiky FHPV PU v Prešove, 2011, s. 262.

vyvolá. Tak môžeme účinky rozdeliť na kognitívne, citové, konštruktívne alebo deštruktívne, fyziologické reakcie, postoje a správanie.⁸

Pri komunikácii platí pravidlo, že „*ten, kto chce vytvárať komunikáciu, ju musí tiež prijímať a ten, kto chce prijímať komunikáciu, ju musí tiež vytvárať.*“ Pokiaľ sa nedodrží táto rovnováha, nastanú problémy.⁹

Chyby podmieňujúce možný vznik porúch v komunikácii môžeme zaradiť do niektorej z nasledujúcich oblastí:

- chyba u komunikátora – hovorí potichu, zle artikuluje, hovorí prí rýchlo,
- chyba u komunikanta – poruchy zmyslov, nepozornosť, únava, napätie, úzkosť, jazyková bariéra,
- chyba v komunikačnom kanáli – hluk prostredia, skreslený prenos, zlá akustika,
- chyba v samotnom komunikáte – nejasné informácie, príliš náročné až nezrozumiteľné vzhľadom na vek, vedomosti a schopnosti komunikanta.

V školskej praxi existujú dva extrémny porúch príjmu informácií. Týchto chýb sa často dopúšťa učiteľ, pretože on je určujúci prvok v komunikačnom vzťahu učiteľ – žiak. Prvý prípad nastáva, keď schopnosť príjemcu prijímať informácie je menšia ako informačný tok. Dochádza k strate informácií, až k únave a rezignácii. Druhý prípad je, keď schopnosti príjemcu sú oveľa širšie ako informačný tok – napríklad učiteľ sprostredkúva informácie už známe, nedôležité, hovorí monotónne.¹⁰

Pre žiaka a rovnako učiteľa je podstatné dobre zvládnuť vzájomnú komunikáciu. Komunikačné zručnosti by mali patriť k základnej výbave učiteľa a snahou žiaka by malo byť naučiť sa efektívne komunikovať. Táto zručnosť bude pre neho nevyhnutná v neskoršom profesionálnom, ale aj súkromnom živote pri zvládaní najrôznejších situácií. Zlá komunikácia je často identifikovaná ako hlavná príčina konfliktu a sú od nej odvodzované aj prípadne problémy so zníženým výkonom v práci alebo v škole, ktorý konkrétnej osoba podáva a štandardne je od nej vyžadovaný. Podľa UWM School of Continuing Education je „dôležité vedieť identifikovať vlastný komunikačný štýl, pretože práve rozdielnosť štýlov spôsobuje najviac nedorozumení a konfliktov.“¹¹ Cieľom každého by malo byť prispô-

⁸ PETRO, M. a kol.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2010, s. 110.

⁹ HUBBARD, R.: *Komunikácia je obojsmerná ulica.* <http://www.success.sk/sk/zoznamte-sa-s-nami/prakticke-rady-a-tipy/art_30402/tipy-pre-vas-uspech-komunikacia-je-oboj-smerna-ulica.aspx>. (06.03.2012).

¹⁰ NAGYOVÁ, S.: *Komunikácia.* <<http://upk.nagyovci.eu/komunikacia.pdf>>. (06.03.2012).

¹¹ PAGE, L. V.: *Effective Interpersonal Communication Skills.* <<http://www3.uwm.edu/sce/course.cfm?id=328>>. (06. 03. 2012).

sobiť svoj štýl tak, aby dokázal prelomiť vnímanie bariér. Podstatné je aj vedieť odovzdať spätnú väzbu, naučiť sa aktívne počúvať a vedieť vyjadriť pocity v náročných rozhovoroch.

V období prechodu dieťaťa z predprimárneho na primárne vzdelávanie vzniká často rad komunikačných problémov vo vzťahu učiteľa a žiaka. Prvotným dôvodom ich vzniku sú nedostatočné znalosti o konkrétnej osobe žiaka na strane učiteľa a naopak. Jedným z východísk by mohol byť presun informácií medzi materskou školou, základnou školou a rodičom. V súčasnosti však nie je možné, aby materská škola odovzdala informácie o dieťati do základnej školy, pretože by mohlo dôjsť k nežiaducemu neprofesionálnemu a neobjektívnemu „onálepkovaníu“¹² dieťaťa. Základná škola môže pri vstupe dieťaťa do školy použiť dotazník pre rodičov ako nástroj na urýchlenie zoznámenia sa s dieťaťom, a tým aj urýchlenie procesu individualizácie výučby. Je dôležité, aby učitelia materských škôl dostali spätnú informáciu o prechode detí do školy, o ich pripravenosti a prípadných nedostatkoch vo vedomostiach a zručnostiach, aby mohli na tieto fakty citlivo reagovať v ďalšom školskom roku. Získanie informácií možno dosiahnuť vzájomným stretnutím zástupcov oboch typov škôl.¹³

Z výskumov vyplýva, že aj samotná osoba učiteľa je nositeľom zaužívaných stereotypov, ktoré zhoršujú či znemožňujú komunikáciu vo vzťahu k žiakom. Učiteľ má v mnohých prípadoch tendenciu vnímať tichých, respektíve tichšie hovoriacich študentov a žiakov hodnotiť horšie, pretože vo všeobecnosti sú takíto ľudia pokladaní za menej inteligentných a menej kompetentných. Tento stereotyp je u učiteľov bežne zaužívaný. Menej zhovorčivý jedinec v triede dostáva menej priestoru ako študent zhovorčivejší, pretože v menšej miere vie upútať pozornosť učiteľa, či menej krát žiada učiteľa o pomoc. Prirodzene takýto človek má aj menej šancí vysvetliť svoje skutky, alebo argumentovať vlastné chyby.

Mnoho učiteľov hodnotí svojich žiakov a študentov na základe aktívnej účasti na spoločných stretnutiach, prípadne je tento spôsob súčasťou celkového hodnotenia. Pre málo zhovorčivých žiakov a študentov tento spôsob predstavuje istú bariéru. Stručne povedané, tichí rečníci majú tendenciu nižší potenciál v škole uspieť, zatiaľ čo ľudia, ktorí majú tendenciu byť zhovorčiví, takým sa darí dobre.¹⁴

¹² *Stigmatizácia* – spoločenský predsudok voči osobe, ktorej sú pripisované záporné vlastnosti. In: HARTL, P.: *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2000. s. 565.

¹³ DANDELOVÁ, J.: *Prechod dieťaťa z predprimárneho do primárneho vzdelávania*. <<http://www.skolskyportal.sk/clanky/prechod-dietata-z-predprimarneho-na-primarne-vzdelavanie>>. (06.03.2012).

¹⁴ SCHEMENT, J. R.: *Encyclopedia of Communication and Information*. New York : Macmillan Reference USA, 2002, s. 39.

Prejavom zdravej komunikácie je aj záujem o partnera, s ktorým komunikujeme. V praxi to znamená, že signalizujeme záujem o obsah, ale aj o jeho osobu vo vzťahovej rovine komunikácie. Tento záujem môže byť prejavovaný tiež v prehnanej miere, ktorý sa potom javí ako neadekvátny, mätúci alebo problematický. Naopak, primeraný záujem väčšinou podporí priebeh rozhovoru, prehĺbi v partneroch pozitívne pocity, ľudia sa prejavujú otvorenejšie, prezradia o sebe viac. Svoj záujem dáme najavo, ak:

- ho pozorne počúvame,
- sme trpezliví,
- náš pohľad je priateľský,
- náš hlas je prívetivý,
- signalizujeme uznanie za drobný pokrok v komunikácii,
- dodržiavame očný kontakt.¹⁵

Komunikácia je znemožnená v prípade, ak dieťa nekomunikuje, pretože nehovorí a hovoreným slovám nerozumie. Príčinou je hlboké zníženie mentálnych schopností, výrazné zníženie ostrosti videnia, prípadne strata sluchu. Takéto deti nie sú vôbec schopné školskej dochádzky, prípadne navštevujú špeciálne školy. Komunikácia je obmedzená v prípade, ak sa dieťa s poruchou sluchu naučí dorozumievať orálnou rečou. Podobne obmedzená je aj komunikácia u detí s miernou poruchou sluchu a u detí s miernym znížením mentálnych schopností, ktoré zlyhávajú v komunikácii založenej na abstraktnom myslení. Komunikácia je jednostranná vtedy, keď dieťa síce počuje, rozumie reči, ale nehovorí. Jedná sa buď o poruchu vývojovú alebo o centrálnu poruchu – afáziu, založenú na organickom poškodení motorického centra reči v mozgu. Hlavná pozornosť je venovaná afázii motorickej, ktorej hlavnou príčinou býva úraz alebo ochorenie mozgu, ktoré vzniká kedykoľvek počas života. Príznakom je predovšetkým strata už naučenej schopnosti hovoriť. V detskom veku je nádej na úpravu reči lepšia ako v dospelosti. Komplikovanejší charakter nadobúda v tom prípade, ak dieťa rozumie a hovorí. V komunikácii má však subjekt problémy, ktoré sa prejavujú v zníženej zrozumiteľnosti, prípadne dochádza k vyhýbaniu sa reči vôbec. Mentálne schopnosti dieťaťa sú v medziach normy, oblasť druhotno-signálna nie je zatažená. Tieto problémy sú spravidla sekundárnym javom u ťažších prípadoch zvukovej stránky reči. Dieťa, ktoré si uvedomuje nedostatky v hovorenom prejave, je z vlastnej reči dlhodobo a opakovane traumatizované. Takéto dieťa nadväzuje kontakt veľmi problematicky, jeho odpovede sú spravidla jednoslovné, spontánne, vyjadruje sa minimálne. Takýto stav môže skresliť predstavu učiteľa o vedomostiach žiaka. Väčšie, či menšie problémy v komunikácii môže učiteľ zaznamenať u detí iných etnických skupín a podobne aj u detí depri-

¹⁵ VYBÍRAL, Z.: *Psychológia komunikace*. Praha : Portál, 2009, s. 228.

movaných. Aktívny slovník týchto detí býva na jednej strane chudobný a obsahovo sa nedostatočne kryje so slovníkom učiteľa a ostatných žiakov.

Pokiaľ sa obmedzíme na užšie poňatie pedagogickej komunikácie, nájdeme obvykle dve skupiny účastníkov: vychovávajúci a vychovávaní. Vychovávajúcimi bývajú najčastejšie dospelí ľudia s určitou pedagogickou kvalifikáciou, alebo tiež školská trieda, skupina žiakov v triede, žiak v určitej roli. Vychovávaným účastníkom pedagogickej komunikácie býva žiak ako jednotlivec, skupina žiakov, trieda, niekoľko paralelných tried jedného ročníka a podobne. Môžu však nastať prípady, kedy dôjde k stožtožneniu role vychovávajúceho a vychovávaného u toho istého jedinca. Vtedy môžeme hovoriť o seba výchove a seba vzdelávaní. Tie prebiehajú vo forme intrapersonálnej komunikácie na základe vnútorného dialógu.¹⁶

Tiež platí, že pedagogická komunikácia má svoje pravidlá určujúce spôsob oslovovania až po miesto, kde má prebiehať. Časť komunikačných pravidiel je presne formulovaná, časť je stanovená všeobecnými pravidlami správania v danej spoločnosti a časť je výsledkom dohody medzi konkrétnymi účastníkmi.¹⁷

Komunikačný proces chápeme ako výmenu informácií v širšom zmysle, teda týka sa aj výmeny predstáv, nálad, pocitov a postojov.¹⁸ Preto aj jedným z častých dôsledkov, spôsobených poruchami v komunikácií býva konflikt. Neporozumenie, ako prvá príčina konfliktu spôsobeného komunikáciou, môže prerásť až do takej miery, že konflikt medzi učiteľom a žiakom môže prerásť do „*chronickej formy*“. Pretrvávajúce rozdielne predstavy a postoje po prvé zabraňujú obnoveniu komunikačnej funkcie, po ďalšie nefunkčnosť prenosu informácií v pedagogickom procese môžu spôsobiť nezvratné škody, ako na strane komunikátora, tak na strane komunikanta. Obsahom konfliktu býva stret protichodných síl reprezentujúcich objekty, pod ktorými môžeme chápať dosahovanie cieľov, napĺňania potrieb, realizácie záujmov a presadzovanie názorov, pričom konflikt vzniká preto, lebo niekto bráni naplneniu týchto snáh.¹⁹

Kvalita vzájomného vzťahu medzi učiteľom a žiakom sa formuje a závisí aj od spoločných sympatií, charakteru, otvorenosti v komunikácii, vzájomného chápania, vyváženosti pováh, prístupu k problémom a podobne. Žiaci pritom obľubujú učiteľa, ktorý je primerane prísny a náročný, ale súčasne dobrý a znášanlivý, vyučuje zaujímavo a zrozumiteľne. Neobľubu-

¹⁶ MAREŠ, J. – KŘIVOHLAVÝ, J.: *Sociální a pedagogická komunikace ve škole*. Praha : SPN, 1989, s. 32.

¹⁷ MAREŠ, J. – KŘIVOHLAVÝ, J.: *Sociální a pedagogická komunikace ve škole*. Praha : SPN, 1989, s. 38.

¹⁸ MAREŠ, J. – KŘIVOHLAVÝ, J.: *Sociální a pedagogická komunikace ve škole*. Praha : SPN, 1989, s. 60.

¹⁹ VÝROST, J. – SLAMĚNÍK, I.: *Sociální psychologie*. Praha : Grada Publishing, 2008, s. 306.

jú vychovávateľa, ktorý kričí, trestá, hovorí nezrozumiteľne, je príliš prísny alebo preferuje istého žiaka, respektíve skupinu žiakov. Na obľúbenosti uberá aj nervózne správanie, zlé sebaovládanie a neférovosť.²⁰ V spojitosti s výučbou náboženskej výchovy býva vytváraný spoločenský stereotyp, podľa ktorého náboženskú výchovu vyučujú výhradne náboženské typy učiteľov, tie vychádzajú z takzvanej Döringovej typológie.²¹ Charakterovo je takýto učiteľ veľmi vážny, uzavretý, bez zmyslu pre humor a pre detskú hru. Preto nie je neobvyklé, že sa k svojim žiakom nedokáže dostatočne priblížiť a javí sa im ako nudný a príliš pedantný.²²

Významným faktorom, ktorý podmieňuje vznik komunikačných porúch je aj vzájomný rešpekt. Žiak musí rešpektovať osobnosť učiteľa, jeho autoritu a postavenie v triede. Podobne by aj učiteľ mal rešpektovať osobnosť konkrétneho žiaka, jeho postavenie v kolektíve a iné osobitosti, ktoré majú vplyv komunikáciu. Medzi tento negatívny vplyv patrí aj nedostatok empatie na strane učiteľa, čo je vlastne nedostatočná schopnosť preniesť sa do sveta predstáv druhého, do jeho emócií, spôsobu myslenia a postojov. Empatia je zložitý emocionálny proces, respektíve schopnosť premietnuť svoje vlastné „ja“ do psychického obrazu inej osoby tak, že nastane súzvuk a následné porozumenie postupujúce od emotívnej k racionálnej rovine. Vcítanie sa je podmienkou možnosti chápania druhého.

Základnou formou verbálnej komunikácie v ľudskej reči je rozhovor – jazykový styk najmenej dvoch osôb. Pre rozhovor platí pravidlo, že dvaja nemôžu hovoriť súčasne. Ak sa toto pravidlo nedodrží, slovná komunikácia prestáva byť kvalitná, znehodnocuje sa. Vo vyučovacom procese sa vo výraznej miere uplatňuje monológ učiteľa. Pre výmenu informácií je nutné pripustiť a vytvoriť podmienky aj pre monológ žiaka, a to nielen pri skúšaní. Gavora uvádza viacero kritérií na dialóg vo vyučovaní:

striedanie replík – replika je prehovor jedného partnera dialógu, trvá do tej doby, pokiaľ nezačne hovoriť iný partner. Dialóg sa skladá z replík idúcich za sebou. Ak táto podmienka nie je splnená, môže ísť o mono-

²⁰ ZELINA, M.: *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava : IRIS, 1996, s. 64.

²¹ *Döringová typológia* rozlišuje 5 typov učiteľov. Patria do nej *ideový typ* snažiaci sa vychovávať podľa vlastných predstáv, charakterovo je uzavretý, vážny a zastáva tvrdé morálne zásady, *estetický typ* s prevahou emočnej zložky osobnosti nad racionálnou, pričom dbá na rozvoj fantázie a preferuje tvorivý prístup, *sociálny typ*, ktorý sa zameriava na triedu ako celok, je trpezlivý a tolerantný a *teoretický typ* zameraný prioritne na predmet a nie na žiaka, pričom sa primárne nesnaží rozvíjať jeho osobnosť ale zameriava sa výhradne vstěpovanie vedomostí. Do tejto typológie patrí aj *ekonomický typ* zameraný na ekonomickú stránku vyučovacieho procesu a *mocenský typ* presadzujúci svoju osobnosť na úkor kladného vzťahu učiteľ - žiak. In.: KOHOUTEK, R.: *Typologie osobnosti učitelů*. <<http://rudolfkohoutek.blog.cz/0912/typy-osobnosti-ucitelu>> (08.03.2014).

²² ŠŤAVA, J. a kol.: *Průručka pro práci s nadanými žáky*. Ostrava : VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2012, s. 48.

lóg. Striedanie replík môže byť symetrické, teda pravidelné, ale aj celkom nesymetrické, teda nepravidelné. Záleží aj na temperamente partnerov a aj na tom, v akom pomere sa vymieňajú informácie,²³

- striedanie roly hovoriaceho a počúvajúceho – jeden partner hovorí, druhý počúva, potom sa roly vymenia,
- jeden partner reaguje na druhého partnera – dialóg je aktívny, partner A vo svojej replike reaguje na partnera B,
- aktívne počúvanie partnera – počúvajúci dáva najavo, že hovoriaceho počúva. Ak tento krok nie je prítomný, môže to viesť k rozpadu dialógu, alebo môže vyvolať stiesnený stav hovoriaceho,
- hľadanie spoločného významu – partneri rozhovoru sa usilujú porozumieť si, dospieť k spoločnému významu.²⁴

Aktívne načúvanie

Načúvanie zapnuté – vypnuté: Ľudia rýchlejšie myslia, než hovoria. Znamená to, že keď niekoho načúvame, máme veľa času na premýšľanie. Často človek tento čas venuje premýšľaniu nad tým, čo si ja myslím o danej téme, uvažuje o svojich reakciách, o tom, aké mám skúsenosti s danou témou, o niečom úplne inom, o fyzickom vzhľade rečníka, namiesto toho, aby uvažoval o tom, čo mu druhý hovorí.

Načúvanie s predsudkami: Pri každej verbálnej komunikačnej interakcii existujú slová alebo slovné spojenia, pri ktorých ľudia prestávajú načúvať – „ja“, parazitujúci, vyučovací proces, stratégia, konštruktívny, režim, integrácia, plán, odborníci, povinnosť, ale aj často sa opakujúce výrazy, vulgarizmy a cudzie termíny. Poslucháč v takýchto prípadoch volí stratégiu obrany, útoku, alebo ignorovania rečníka.

Načúvanie so zavretou myslou: Niekedy rýchlo usúdime, že to nebudeme potrebovať, to sa ma netýka, viem čo bude ďalej, nič prekvapujúceho, je to veľmi náročné, nechápem tomu, nesúhlasím s tým, rečník klame, téma je nudná, rečník nie je zaujímavý, v tom prípade prestávame načúvať.

Načúvaniu pomáha uvoľnená pozícia tela, „*otvorený*“ postoj čelom k rečníkovi, očný kontakt, prikyvovanie, ruka pod bradou, mierne naklonenie tela k partnerovi, fyzická pohoda, sú uspokojené všetky naše základné telesné, fyziologické potreby. Taktiež si všímame, aké neverbálne signály k nám rečník vysiela, vnímame tón a zafarbenie hlasu, absolútne sa zameriavame na rečníka, snažíme sa do tohto procesu zapojiť všetky

²³ STANČEK, L.: *Formálna rétorika* <<http://www.kapitula.sk/stancek/prednasky/21200741230137.pdf>> (10.9.2013).

²⁴ ČERNOTOVÁ, M.: *Ako komunikovať so žiakmi*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2005, s. 10.

svoje zmysly, získané informácie konkretizujeme do predstáv a pretvárame ich do vlastných konceptov.

Naše úsilie by malo smerovať k zachyteniu hlavnej témy, dôležitých faktov, selektujeme prijímané informácie, pripravujeme si doplňujúce otázky, či odpovede a sme v stave „*otvorenej mysle*“. Načúvanie je dôležité, pretože získavame a dopĺňame si informácie, obohacujeme si svoju vlastnú slovnú zásobu, uisťujeme sa, porovnávame, upravujeme či meníme svoje názory, aktívne počúvanie nás posúva vpred, pomáha nám riešiť problematické situácie, učíme sa lepšie rozumieť druhým, aktívne počúvanie „*otvára ľudí*“, čím ich povzbudzuje k väčšej spontánnosti a úprimnosti. Pozorným načúvaním ukazujeme druhým, že si ich vážime, že oceňujeme ich aktivitu, názory, znalosti a skúsenosti. Bez načúvania by nebolo komunikácie.²⁵

Jednou zo základných ciest, ktorými učiteľ môže ovplyvniť kvalitu komunikácie medzi ním a žiakom, je to, že v kontakte s nimi sám učiteľ používa rôzne dobré komunikačné zručnosti. Bolo by ideálne, ak by tieto zručnosti mala väčšina učiteľov. Ak by bolo na každej hodine zachované toto pravidlo, potom by aj sociálna výchova a výchova v oblasti osobnostnej výchovy napredovala dobrým smerom. Avšak aj učitelia robia chyby, trpia rôznymi slabosťami, neduhmi v oblasti sebachápania, nenaplnenými ambíciami, úzkosťami a podobne. A keďže komunikácia sa odvíja od vyrovnaného sebachápania, osobnostnej stability, všeobecne dobrého vzťahu k ľuďom, schopnosti zvládať ľudskú rôznorodosť, rôznorodosť názorov a podobne, potom je logické, že medzi množstvom pedagógov sa nájdu aj takí, ktorí spomínané predpoklady nemajú.²⁶

Vo vzťahu k druhému účastníkovi komunikačného procesu by sa aktívne počúvanie malo prejavovať tým, že:

- pozorne sledujeme rečníka,
- udržiavame vizuálny kontakt,
- neverbálne dávame najavo svoj záujem – prikyvovaním a inými gestami,
- parafrázujeme rečníkove slová – zhrnieme záver,
- kladieme doplňujúce otázky.²⁷

Problémom v komunikácii môže byť aj výskyt takzvanej *komunikačnej bariéry*. Podľa pedagogického slovníka táto môže byť buď psychická alebo fyzická. Psychickou komunikačnou bariérou sa rozumie strach

²⁵ PALENČÁROVÁ, J. – ŠEBESTA, K.: *Aktivní naslouchání při vyučování*. Praha : Portál, 2006, s. 46-48.

²⁶ VALENTA, J.: *UČÍME (SE) KOMUNIKOVAT*. Kladno : AISIS, 2010, s. 18-19.

²⁷ KRAJČIOVÁ, M.: *Aktívne počúvanie*. < www.krajciova.sk/MANAZER/M12_AktivnePocuvanie_V1.pdf>. (06.03.2012).

vystupovať na verejnosti, teda v prípade žiaka je to strach vystupovať pred triedou. Fyzickou komunikačnou bariérou sa rozumejú poruchy sluchu a reči, ktoré sťažujú komunikáciu jedinca s vonkajším prostredím.²⁸

Oblasť vedeckých štúdií zaoberajúcimi sa poruchami medziľudskej komunikácie sa zameriavajú na dve hlavné oblasti. Prvou je častý súbežný výskyt rečovo-jazykových porúch a sociálno-emocionálnych problémov. Druhá oblasť sa týka dlhodobých výskumov celého spektra komunikačných problémov počas psychosociálneho vývoja.²⁹

Záver

Hlavným zámerom príspevku bolo analyzovať komunikáciu usku-točňujúcu sa v rámci vyučovania náboženskej výchovy na základných a stredných školách. Jej dobré zvládnutie je veľmi dôležité pre žiaka a rovnako učiteľa. Komunikačné zručnosti by mali patriť k základnej výbave učiteľa a snahou žiaka by malo byť naučiť sa efektívne komunikovať. Táto zručnosť bude pre neho nevyhnutná v neskoršom profesionálnom, ale aj súkromnom živote pri zvládaní najrôznejších situácií.

Príspevok sa zameriaval na rôzne poruchy, ktoré narušajú jej priebeh. Ak sa má doceliť vysoká efektivita a účinnosť náboženskej výchovy, je potrebné venovať maximálnu pozornosť zamedzovaniu vzniku a odstraňovaniu komunikačných porúch a to tak na strane komunikátora – učiteľa, ako aj na strane komunikanta – žiaka. Vyučovací predmet náboženská výchova, ktorý sa okrem iného zameriava aj na pozitívne ovplyvňovanie hodnotovej orientácie žiakov tak, aby sa z nich stali slušní ľudia s vysokým morálnym kreditom, si to naozaj zaslúži.

Bibliografia

- BUČKOVÁ, E.: Školská a mimoškolská katechéza detí. In.: Školská a mimoškolská katechéza v európskej edukačnej štruktúre. Prešov : GTF, 2008, s. 184-193, ISBN 978-80-8068-928-5.
- DANDELOVÁ, J.: *Prechod dieťaťa z predprimárneho do primárneho vzdelávania*. <<http://www.skolskyportal.sk/clanky/prechod-dietata-z-predprimarneho-na-primarne-vzdelavanie>>. (06.03.2012).
- DVK: *Gaudium et spes*. < <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>> (08.03.2014).

²⁸ PRŮCHA, J.: *Pedagogický slovník*. Praha : Portál, 2003. s. 104-105.

²⁹ KENT, K. D.: *The MIT encyclopedia of communication disorders*. Cambridge : II. Massachusetts Institute of Technology, 2004, s. 161 – 163.

- DVK: *Gravissimus Educationis*. < <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis>> (08.03.2014).
- HARTL, P.: *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2000. 774 s. ISBN 80-717830-3-X.
- HUBBARD, R.: *Komunikácia je obojsmerná ulica*. < http://www.success.sk/sk/zoznamte-sa-s-nami/prakticke-rady-a-tipy/art_30402/tipy-pre-vas-uspech-komunikacia-je-obojsmerna-ulica.aspx>. (06.03.2012).
- JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae*. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae>> (08.03.2014).
- KENT, K. D.: *The MIT encyclopedia of communication disorders*. Cambridge : II. Massachusetts Institute of Technology, 2004, 643 s. ISBN 978-0262112789.
- KOHOUTEK, R.: *Typologie osobnosti učitelů*. <<http://rudolfkohoutek.blog.cz/0912/typy-osobnosti-ucitelu>> (08.03.2014).
- KRAJČIOVÁ, M.: *Aktívne počívanie*. <www.krajciova.sk/MANAZER/M12_AktivnePocuvanie_V1.pdf>. (06.03.2012).
- MAREŠ, J. – KŘIVOHLAVÝ, J.: *Sociální a pedagogická komunikace ve škole*. Praha : SPN, 1989, 161 s. ISBN 80-042185-4-7.
- NAGYOVÁ, S.: *Komunikácia*. <<http://upk.nagyovci.eu/komunikacia.pdf>>. (06.03.2012).
- NELEŠOVSKÁ, E.: *Pedagogická komunikace v teorii a praxi*. Praha : Grada, 2005, 171 s. ISBN 80-247-0738-1.
- ORENDAČ, P.: *Vzťah etickej a náboženskej výchovy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2007, 39 s. ISBN 978-80-8045-476-0.
- PAGE, L. V.: *Effective Interpersonal Communication Skills*. <<http://www3.uwm.edu/sce/course.cfm?id=328>>. (06. 03. 2012).
- PALEŇČAROVÁ, J. – ŠEBESTA, K.: *Aktivní naslouchání při vyučování*. Praha : Portál, 2006, 102 s. ISBN 80-7367-101-8.
- PASTERÁKOVÁ, L. – LACA, S.: *Ponímanie osobnosti učiteľa v súčasnej škole*. In.: *Medzinárodná vedecká elektronická konferencia pre doktorandov, vedeckých pracovníkov a mladých vysokoškolských učiteľov*. Prešov : Katedra pedagogiky FHPV PU v Prešove, 2011, s. 261 - 265. ISBN 978-80-555-0482-7.
- PAVLÍKOVÁ, M.: *Kvalifikačné predpoklady na vyučovanie predmetu náboženská výchova alebo náboženstvo*. < <http://www.skolskyportal.sk/clanky/kvalifikacne-predpoklady-na-vyucovanie-predmetu-nabozenska-vychova-alebo-nabozenstvo>> (1.11.2013).
- PETRO, M. a kol.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2010, 132 s. ISBN 978-80-555-0289-2.

- PRŮCHA, J.: *Pedagogický slovník*. Praha : Portál, 2003, 324 s. ISBN 978-80-736764-7-6.
- SCHEMENT, J. R.: *Encyclopedia of Communication and Information*. New York : Macmillan Reference USA, 2002, 1161 s. ISBN 0-02-865386-6.
- SLANINKA, M.: Učitel ako autorita, autorita ako učiteľ. In: *PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY*. Praha : Pedagogická fakulta UK, Katedra občanské výchovy a filosofie, 2009, 3-4, VI, 5 s. ISSN 1214-8725. <<http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=19&jcid=156>>.
- STANČEK, L.: *Formálna rétorika*. <<http://www.kapitula.sk/stancek/prednasky/21200741230137.pdf>> (10.9.2013).
- ŠŤAVA, J. a kol.: *Průručka pro práci s nadanými žáky*. Ostrava : VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2012, 73 s. ISBN 978-80-248-2673-8.
- VALENTA, J.: *UČÍME (SE) KOMUNIKOVAT*. Kladno : AISIS, 2010, 207 s. ISBN 978-80-904071-5-2.
- VYBÍRAL, Z.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2009, 320 s. ISBN 978-80-7367-387-1.
- VÝROST, J. – SLAMĚNÍK, I.: *Sociální psychologie*. Praha : Grada Publishing, 2008, 404 s. ISBN 80-247142-8-8.
- ZELINA, M.: *Strategie a metody rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava : IRIS, 1996, 235 s. ISBN 80-967013-4-7.
- ZOZULÁKOVÁ, V.: *Metódy vyučovania náboženskej výchovy*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2011, 99 s. ISBN 978-80-555-0419-3.

Pápeži a neplatnosť manželstva z dôvodu psychickej prirodzenosti

MARTIN KAKALEJ

*Katolícka univerzita v Ružomberku,
Teologická fakulta, Košice*

Abstract: *The acceptance of the 1095 canon into the new Code of Canon Law in 1983 has been accompanied by relatively frequent guidelines by popes regarding the mental causes of nullity of marriage. The Roman bishop performs them from his position of the supreme power in the Church, particularly in order to protect the Church community from being scandalized by seeing practical destruction of the values of Christian marriage due to exaggerated and almost automatic declaration of nullity of marriage in the event of the failure of the marriage on the pretext of immaturity or mental weakness of either spouse. The popes, particularly John Paul II. and Benedict XVI., in their homilies for the Roman Rota at the beginning of the calendar year, used to deal with the issue of mental incapacity of sacramental marriage. The aim of this thesis is therefore to analyse these pope guidelines on mental disability and to draw conclusions for practice.*

Key words: *sacramental marriage, mental incapacity, nullity of marriage*

Úvod

Prijatie kánonu 1095 do nového Kódexu kánonického práva v roku 1983 je sprevádzané usmerneniami pápežov vzhľadom k psychickým príčinám neplatnosti manželstva. Rímsky biskup to koná z pozície najvyššej moci v Cirkvi¹, predovšetkým preto, aby „bolo cirkevné spoločenstvo uchránené pred pohoršením vidieť v praxi ničenie hodnôt kresťanského

¹ „Biskup rímskej cirkvi, v ktorom pretrváva úloha, ktorú Pán zveril jedine Petrovi, prvému z apoštolov, a ktorá sa odovzdáva jeho nástupcom, je hlava kolégia biskupov, zástupca Krista a pastier celej Cirkvi tu na zemi; preto na základe svojej úlohy má

manželstva pri prehnanom a skoro automatickom prehlásení neplatnosti manželstva, v prípade neúspechu manželstva pod zámienkou nezrelosti alebo psychickej slabosti partnera.“²

Pápeži, konkrétne Ján Pavol II. a Benedikt XVI. sa vo svojich príhovoroch Rímskej rote na začiatku kalendárneho roku pravidelne prihovárali, pričom venovali pozornosť vadám manželského súhladu a všetkému, čo súvisí s problematikou psychickej neschopnosti. V tomto príspevku preto chceme:

1. stručne charakterizovať problematiku psychickej neschopnosti
2. analyzovať usmernenia pápežov ohľadne psychickej neschopnosti vo vzťahu k:
 - a) cieľom a záväzkom manželstva
 - b) psychickým príčinám neplatnosti manželstva
 - c) znalcom v kauzách psychickej neschopnosti
 - d) obhajcom zväzku v kauzách psychickej neschopnosti
 - e) nadobudnutiu morálnej istoty v kauzách psychickej neschopnosti
3. vyvodiť praktické závery

1. Stručná charakteristika kán. 1095, b. 3.

Neschopnosť naplňovať manželské práva a povinnosti je charakterizovaná ako jedna z väd manželského súhlasu, čo definuje Kódex kanonického práva v kán. 1095, b.3 nasledovne: „*Uzavrieť manželstvo sú neschopní tí, ktorí z dôvodov psychickej povahy nedokážu vziať na seba podstatné záväzky manželstva.*“³ Tento titul neschopnosti pochádza z prirodzeného práva a potvrdzuje zásadu rímskeho práva: „ad impossibile nemo teneatur“. To znamená, že nik sa nemôže zaviazat k niečomu, čo nie je schopný vyplniť.⁴

Pochopenie tejto vady nás privádza k samotnému vzniku manželstva, ktoré nastáva v momente výmeny manželského súhlasu (porov. CIC kán. 1057,§1)⁵. Ten, aj keby bol dostatočný z hľadiska psychologického

v Cirkvi najvyššiu, plnú, bezprostrednú a univerzálnu riadnu moc, ktorú môže vždy slobodne vykonávať.“ (CIC kán. 331).

² JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS. Cittf del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 1987, s. 1458.

³ Okrem tohto bodu uvádza CIC 1983 aj ďalšie príčiny ako je nedostatočné užívanie rozumu a nedostatok rozoznávacieho úsudku (porov. CIC kán. 1095, § 1 a 2).

⁴ Porov. GÓRALSKI, W. *Kanoniczne prawo malzenskie*. Warszawa : Polskie Wydawnictwo Prawnicze, 2000, s. 89.

⁵ CIC 1057 §1 a 2 hovorí: 1. Manželstvu dáva vznik súhlas stránok zákonne prejavový medzi právne spôsobilými osobami, ktorý nemôže nahradiť nijaká ľudská moc. 2. Manželský súhlas je úkon vôle, ktorým sa muž a žena neodvolateľnou zmluvou navzájom odovzdávajú a prijímajú, aby ustanovili manželstvo.

aktu, teda zo svojej subjektívnej stránky, môže byť neúčinný z hľadiska právneho a to kvôli absencii jeho predmetu, pretože pre toho, kto sa ním chce zaviazat', je potrebné plnenie tých záväzkov, ktoré on sám má vziať na seba. Predmetom kánonickej manželskej zmluvy je dar seba samého vzhľadom na založenie manželstva (porov. CIC kán. 1057 § 2). Vyjadrenie „dar seba samého“ nachádza svoju právnu konkretizáciu v prebraní manželských práv a povinností vo vzťahu k partnerovi. Preto ten, kto nie je schopný zachovávať manželské práva a povinnosti (hoci iba niektoré z nich), sa považuje za osobu neschopnú pre platné založenie manželského zväzku.⁶

Aby sme mohli hovoriť o vade manželského súhlasu z psychických príčin, musí platiť, že:

a) Osoba je neschopná

To znamená, že subjekt, ktorý uzatvára zmluvu, hoci v dostatočnej miere používa rozum a nechýba mu ani nevyhnutné rozlišovanie pri usudzovaní, môže byť neschopným vziať na seba podstatné povinnosti. On tieto povinnosti dostatočne poznal, v dostatočnej miere ich zhodnotil a zvážil, navyše aj ich chcel vziať na seba s nevyhnutnou slobodou voči vplyvom vnútorných podmienok, no zároveň – z dôvodu psychickej povahy – nie je v stave tieto povinnosti urobiť účinnými a plniť ich.⁷

b) Z dôvodu psychickej prirodzenosti

Kánon 1095, b. 3 CIC 1983 si všíma dôsledky psychických porúch voči schopnosti snúbencov dať platný manželský súhlas.

Termín „*causae naturae psychicae*“ (z dôvodu psychickej prirodzenosti) obsahuje veľa skutkových podstát. Tieto príčiny samy o sebe nie sú konštitutívnymi pre neschopnosť k manželskému životu, ale iba ich zdroj a prameň. Zároveň osoba, ktorá je z psychických dôvodov neschopná viesť manželský život, ešte nemusí byť nevyhnutne osobou postihnutou psychickou chorobou.⁸

Zákonodarca si je vedomý, že psychické anomálie sú rozmanité čo sa týka ich prirodzenosti, etiológie a intenzity, ktorá ovplyvňuje každú osobu, až do takej miery, že každý prípad predstavuje jedinečný rámec a jeho lekárska diagnóza vyžaduje osobný prístup. Záujem zákonodarcu

⁶ Porov. BIANCHI, P. *Quando il matrimonio é nullo?* Milano : Ancora, 2007, s. 212.

⁷ Porov. POMPEDDA, M. Chápanie kánonu 1095 Kódexu vo svetle právnej náuky a jurisprudencie. In: *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1995 s. 98.

⁸ Porov. HUBER, J.: *Kán. 1095, 3 CIC 1983. Genéza – interpretácia - problémy*. In: *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula- Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2004, s. 112.

o psychické anomálie vychádza z tých psychických porúch, ktoré môžu do značnej miery ovplyvniť funkcie psychosomatických, intelektuálnych a volitívnych schopností, ktoré subjekt potrebuje harmonicky využiť na to, aby dal svoj manželský súhlas v rovine slobodnej a racionálnej dobrovoľnosti potrebnej pre uznanie jeho platnosti.⁹

c) Prevziať záväzky manželstva

Kódex kánonického práva 1983, ako aj prax Rímskej rotý považuje za záväzky tie, ktoré vyplývajúce z „troch dobier manželstva“¹⁰, ktoré sú zároveň aj podstatnými manželskými záväzkami, čo v sebe obsahuje aj definícia manželstva (Porov. CIC kan 1055, §1): celoživotné spoločenstvo (consortium totius vitae), dobro manželov (bonum coniugum), plodenie a výchova detí.¹¹

Dobro manželov predstavuje obohatenie každého z nich, čo má prispieť k ich vzájomnému zdokonaleniu, k rozvoju osobného blaha. Ide tu o dopĺňanie prirodzenosti muža a ženy, čo vyjadrujú slová kán. 1057, 2 „odovzdávajú sa a prijímajú“. To znamená, že manželia stoja v každom prípade pri sebe a vzájomne si pomáhajú spoločne zvládať život, od malých krokov v kuchyni až po obetujúcu sa starostlivosť v chorobe. V každej životnej situácii sú tu jeden pre druhého a každý z manželov sa môže spoľahnúť na toho druhého.¹²

Celoživotným spoločenstvom sa myslí zdieľanie všetkého, čo tvorí život manželov, pričom toto zdieľanie je v takej intenzite nie je mož-

⁹ Porov. VILADRICH, P.J. *Comentario exegético al código de derecho canónico*. Volumen III/2. Pamplona : Euns, 2002, s. 1219.

¹⁰ Tri dobrá manželstva od Augustína – bonum fidei, bonum prolis a bonum sacramenti – boli tri charakteristiky manželstva. Táto Augustínova trilógia sa vzťahovala na rímske manželstvo, ktoré bolo sviatosťou medzi pokrstenými a starala sa o to, aby manželia neboli cudzoložní, onanisti či rozvedení. V týchto troch dobrách sa sústreďovala celá etika manželstva. (Porov. RUIZ, J. Súhlas v kánonickom manželskom práve. In *Ius et iustitia*, Spišská Kapitula- Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2000. s. 36.). Podobne ich konkretizuje vo svojom rozsudku Stankiewicz z 23. 6. 1988. Hovorí, že podstatnými povinnosťami manželstva, ktoré preberajú na seba sobášiaci sa v neodvolateľnom zväzku, sú tie, ktoré sú zahrnuté v troch tradičných dobrách manželstva. Konkrétne je to povinnosť zachovávať vernosť ako exkluzivity. Potom nerozlučiteľnosť manželského spoločenstva a povinnosť akceptovať plodenie s druhým partnerom, čo sa deje prirodzenou cestou a z toho vyplývajúca výchova potomstva. (Porov. LÜDICKE, K. *Die Nichtigerklärung der Ehe*. Essen: Ludgerus Verlag, 2012, s. 62).

¹¹ Porov. NĚMEC, D. *Manželské právo katolíckej cirkve*. Praha : Krystal OP, 2006, s. 18.

¹² Porov. GERINGER, K.: *Všeobecné o kánonickom manželskom práve*. In: *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula- Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2000, s. 64.

né s viacerými osobami súčasne; zároveň predstavuje zdieľanie na celý pozemský život, čo vyžaduje stálosť a trvanie takeého vzťahu.¹³

Plodnosť manželov je ovocím a znakom manželskej lásky, živým svedectvom plného vzájomného darovania sa manželov. Správne žitá manželská láska a celý spôsob rodinného života, ktorý z nej vyplýva bez zanedbávania ostatných cieľov manželstva, smeruje k tomu, aby manželia boli ochotní odvážne spolupracovať s láskou Stvoriteľa a Spasiteľa, ktorý ich prostredníctvom stále rozširuje a obohacuje svoju rodinu (FC 28).

2. Konkrétne usmernenia pápežov

Po tom, čo sme stručnou charakteristikou kán.1095, b. 3 objasnilí problematiku psychickej neschopnosti k sviatostnému manželstvu, teraz budeme sledovať konkrétne usmernenia pápežov.

2.1 Usmernenia pápežov k cieľom a záväzkom manželstva

Ján Pavol II. vo svojich príhovoroch Rímskej Rote, najmä v rokoch 2000 – 2003, sa venoval cieľom a záväzkom sviatostného manželstva. Zdôrazňuje ich hodnotu v Božom pláne, potrebu očistenia od nánosov doby a znovuoživenie ich zmyslu pre kresťanský život.

2.1.1 Boží pôvod ľudských cieľov a záväzkov manželstva

Ján Pavol II. poukazuje na pôvod cieľov a záväzkov manželstva slovami: „Manželský zväzok sa uskutočňuje skrze slobodný súhlas oboch zainteresovaných strán, avšak tento ľudský súhlas sa zakladá na pláne Boha. To znamená, že prirodzená ľudská dimenzia manželského zväzku utvorená Bohom je kľúčom k interpretácii podstatných manželských vlastností.“¹⁴

Pápež chcel tým podporiť tradičnú náuku o prirodzenej dimenzii manželstva a rodiny. Pripomína náuku dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu, najmä pastoračnej konštitúcie *Gaudium et spes*. Tu sa zdôrazňuje, že sám Boh je pôvodcom manželstva, ktoré má rozličné dobré a rozličné ciele.¹⁵

Nerozlučiteľnosť manželstva, ktorá má koreň v osobnom sebaodovzdaní manželov a ktorú vyžaduje dobro detí, nachádza svoju poslednú pravdu v pláne zjavenom od Boha. Boh chce a daruje nerozlučiteľnosť manželstva ako plod, znamenie a požiadavku absolútnej vernej lásky,

¹³ Porov. NĚMEC, D.: *Manželské právo katolíckej cirkve*, s. 16.

¹⁴ JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002 In *AAS*. Cittá del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2002, s.341-342.

¹⁵ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In *AAS*. Cittá del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2001, s. 361.

s akou Boh vychádza v ústrety človeku.¹⁶ Prirodzená skutočnosť manželstva ukazuje pravdu, že dobro manželov je potvrdením zjavenia nášho Pána, ktorý manželský zväzok úzko spojil s počiatkom stvorenia.¹⁷

2.1.2. Oživenie zmyslu a krásy cieľov a záväzkov manželstva

Pápež zdôrazňuje, že vo všeobecnom zmýšľaní dnešnej spoločnosti sa len ťažko prijíma myšlienka o nerozlučiteľnosti manželského zväzku, ako aj ďalšie ciele a vlastnosti manželstva.¹⁸ Vyzýva k tomu, že „je potrebné predstaviť nerozlučiteľný zväzok muža a ženy v manželstve pozitívnym spôsobom, aby sme v ňom mohli znovu objaviť dobro a krásu.“¹⁹

Podstatné vlastnosti manželstva – jednota a nerozlučiteľnosť – sú včlenené do samotného bytia manželov. Jedine ak je považovaný za zväzok, ktorý povzbudzuje človeka k realizovaniu jeho prirodzených vzťahov, môže manželstvo vytrvať nad premenami života, úskaliami a dokonca i krízami.²⁰

Oživenie vernosti manželov vyžaduje dnes veľké úsilie, lebo len ťažko sa prijíma jeho hodnota pre manželské spolužitie. Manželstvo a rodina je pod vplyvom životných vzorov podsúvaných médiami postavená pred otázku, prečo je potrebné ostať vždy verný partnerovi, keď sa v kritických situáciách mení v existencionalnú pochybnosť? Ján Pavol II. formuluje odpoveď do týchto bodov:

- a) Konečným dôvodom prečo je verná láska povinnosťou, je to, že je založená na zmluve Boha s človekom, a Boh je verný. Uschopniť srdce k vernosti svojmu manželovi alebo manželke i v tých najťažších prípadoch znamená utiekať sa k Bohu o pomoc s istotou, že ju poskytne.
- b) Manželské problémy môžu byť rôznej povahy, všetky ale nakoniec vyúsťujú v otázku lásky, ktorá je pripravená na obeť.²¹

Ďalšou vlastnosťou je **nerozlučiteľnosť** manželstva. Kresťanské manželstvo je Božou milosťou povolané svedčiť o vôli Pána: „Čo Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (Mt 19, 6). Inými slovami, má svedčiť o neoceniteľnej hodnote manželskej nerozlučiteľnosti.²² Nerozlučiteľnosť manželstva nie je:

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices et administratos 2000. In AAS. Città del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2000, s.351.

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In AAS, s.360.

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices et administratos 2000. In AAS, s. 352.

¹⁹ JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002. In AAS, s. 341.

²⁰ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In AAS, s. 361.

²¹ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices 2003. In AAS, Città del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2003, s. 395-396.

²² Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices et administratos 2000. In AAS, s. 351.

- a) obmedzením a bremenom slobody sobášiacich sa, ktoré sa niekedy môže stať neznesiteľným,
- b) zákonom stojacim mimo manželstva, ako vnútenie akejsi normy,
- c) taktiež výhradne len pre veriacich.²³

Poukazuje sa tak na dimenziu jeho objektívneho bytia. Nejde iba o obyčajný subjektívny fakt. Z toho vyplýva, že dobro nerozlučiteľnosti je i dobrom samotného manželstva, a preto nepochopenie nerozlučiteľnosti vedie k nepochopeniu manželstva v jeho podstate.²⁴ Pravda o nerozlučiteľnosti manželstva je určená pre mužov a ženy všetkých dôb. Aby bola uskutočňovaná, musí o nej svedčiť cirkev a obzvlášť každá rodina. To vyžaduje:

- a) lásku v manželstve neustále obnovovať, aby mohla podstúpiť aj obeť,
- b) pastoračnou činnosťou nerozlučiteľnosť podporovať a uprednostňovať,
- c) podávať, vysvetľovať a hájiť učenie o nerozlučiteľnosti manželstva.²⁵

Celoživotné spoločenstvo. Consortium totius vitae vyžaduje vzájomné darovanie sa manželov. Toto osobné darovanie sa musí byť špecifikované konkrétnym a trvalým základom. Prirodzené chápanie manželstva nám ukazuje, že manželia sa zjednocujú práve ako ľudia s rozdielnym pohlavím a bohatstvom, vrátane toho duchovného, ktoré so sebou táto rozdielnosť v ľudskej rovine prináša. Manželia sa spájajú ako človek – muž a človek – žena. Ich osobný vzťah sa pestuje práve na prirodzenej rovine.²⁶

Otvorenosť pre nový život, plodenie a výchovu detí je prítomné priamo vo vnútri každého muža a ženy. Manželstvo a rodina sú neoddeliteľné, pretože mužstvo a ženstvo zasnúbených osôb je nepretržite otvorené daru detí. Bez tejto otvorenosti by ani nemohlo existovať dobro manželov hodné tohoto mena.²⁷

2.2 Usmernenia pápežov k psychickým príčinám neplatnosti manželstva

Ján Pavol II. v roku 1987 v príhovore Rímskej rote sa osobitne venuje problematike psychickej neschopnosti v týchto bodoch:

- a) **Pokrok a prínos vedy pre skúmanie psychickej neschopnosti pre manželstvo.** Hovorí, že je potrebné oceniť konkrét-

²³ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002 In AAS, s.341-342.

²⁴ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002 In AAS, s.342.

²⁵ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002 In AAS, s. 343.

²⁶ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In AAS, s. 361.

²⁷ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In AAS, s. 361-362.

ne psychológiu a psychiatriu, ktoré prehĺbili znalosti vypracovaných teórií a dosiahli mnoho výsledkov. Urobili a naďalej robia veľký pokrok pri objasňovaní psychických pochodov, vedomých či nevedomých v človeku. Ponúkajú možnosť zhodnotiť ľudskú odpoveď na povolanie na manželstvo presnejším spôsobom ako to umožňuje len filozofia a teológia.²⁸

- b) **Riziká nových prúdov v psychológii.** Pápež zdôrazňuje, že objavy v psychológii a psychiatrii nemôžu ponúknuť skutočnú celkovú víziu človeka tým, že samy riešia základné otázky zmyslu života a ľudského povolania. Objavujú sa prúdy psychológie nezlučiteľné s kresťanskou antropológiou, vychádzajúce z neprijateľných antropologických predpokladov, ktoré tak pri posudzovaní schopnosti osoby vziať na seba manželské záväzky vedú k nesprávnym záverom, škodiacim pravému dobru osôb a cirkvi. Kresťanská antropológia považuje človeka za bytosť stvorenú na Boží obraz, schopnú poznávať a milovať Stvoriteľa. Niektoré prúdy psychológie ale vychádzajú z pesimistickej idey o človeku, ktorá sa riadi len svojimi hnutiami, pričom neuvažujú o povinnosti vedomej snahy zo strany manželov o prekonanie prekážok i za cenu obetí, odriekania a úsilia o ich prekonanie. Tak sa každé napätie javí negatívne a stáva sa ukazovateľom slabosti a neschopnosti žiť v manželstve. Aj ľahké psychopatológie alebo dokonca aj morálne nedostatky sa považujú za dôkazy neschopnosti vziať na seba podstatné záväzky manželstva.²⁹

- c) **Neschopnosť a ťažkosť.** Pápež hovorí, že kánónista musí mať jasno, že iba neschopnosť a nie obtiažnosť dosiahnuť zhodu a uskutočňovať pravé spoločenstvo života a lásky zneplatňuje manželstvo. Zlyhanie manželského zväzku preto nikdy nie je dôkazom na preukázanie neschopnosti partnera. Ten mohol len zanedbať alebo zle využiť prirodzené či nadprirodzené prostriedky, ktoré im boli dané, alebo neprijal obmedzenia a obtiaže manželského spolužitia a to vedome alebo nevedome pre ľahkú patológiu. Skutočná neschopnosť je len za prítomnosti vážnej anomálie, ktorá podstatne poškodzuje schopnosť chápania a vôle partnera.³⁰

O rok neskôr Ján Pavol II. pokračujúc v téme z roku 1987, poukazuje na nejasnosť vo vnútri samotných psychiatrických a psychologických

²⁸ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS, s. 1454-1455.

²⁹ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS, s. 1455-1456.

³⁰ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS, s. 1457.

kých vied pri definovaní normálnosti človeka pre manželstvo. Odvolávajú sa len na pozemský a prirodzený rozmer človeka, neberúc do úvahy jeho celkové poňatie s rozmerom večnosti a povolania k nadprirodzeným hodnotám. To spôsobuje obmedzené prijatie ľudskej osoby, kde len tá je normálna pre manželstvo, ktorá je schopná prijať a nadobudnúť možnosť plnej realizácie v manželskom vzťahu. Následkom toho je, že každá forma psychopatológie sa bude javiť ako opak normálnosti.³¹ Preto pápež zdôrazňuje, že:

- a) akákoľvek definícia normálnosti, predložená vedou musí byť preverená vo svetle kresťanskej antropológie, ktorá hodnotí ľudskú osobu vo všetkých jej rozmeroch,
- b) normálnosť predstavuje ľudský stav v tomto svete zahrňujúci tak tiež moderné formy psychologických potiaží s následným povolaním žiť podľa ducha i v súžení a za cenu zapretia a obetí,
- c) musia sa vziať do úvahy všetky okolnosti, ktoré by mohli spôsobiť rozpad manželstva z psychických príčin, nie len tie, ktoré vyplývajú z psychopatológie.³²

V roku 2003 sa Ján Pavol II. vo svojom príhovore Rímskej rote venuje sviatostnému charakteru manželstva, a téme o neschopnosti na manželstvo z psychických príčin sa dotýka len nepriamo, vychádzajúc z prežívania manželstva ako Božej ustanovizne. Hovorí, že kríza zmyslu pre Boha spôsobila zatemnenie povedomia o podstatných vlastnostiach samotného manželstva. Čím viac sa človek vzdaluje od Boha, tým viac dochádza vo všetkých vzťahoch k odludšteniu. Následkom toho je absenciu lásky, a tak aj ťažkosť uschopniť svoje srdce k vernosti partnerovi i v tých najťažších prípadoch.³³

Po dvadsiatich rokoch od príhovoru Jána Pavla II. z roku 1987 pápež Benedikt XVI. potvrdzuje princíp vyslovený svojím predchodcom, že skutočná neschopnosť je mysliteľná iba za prítomnosti vážnej formy anomálie, ktorá podstatne poškodzuje schopnosť na manželstvo. Následne sa zamýšľa, nakoľko boli ním podčiarknuté usmernenia prijaté do praxe pri skúmaní platnosti manželstva z dôvodu psychickej prirodzenosti. Pripomína niekoľko princípov vo vzťahu k neschopnosti na manželstvo pre psychické príčiny:

- a) Znovu objaviť v kladnom zmysle schopnosť uzavrieť manželstvo. Dnes sa ukazuje nebezpečenstvo upadnutia do antropologické-

³¹ Porov. JÁN PAVOL II. *Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos*, anno forensi ineunte 1988. In *AAS. Cittf del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis*, 1988, s. 1180.

³² Porov. JÁN PAVOL II. *Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos*, anno forensi ineunte 1988. In *AAS*, s. 1181-1183.

³³ Porov. JÁN PAVOL II. *Ad Romanae Rotae iudices* 2003. In *AAS*, s. 395-396.

ho pesimizmu, ktorý považuje manželstvo za takmer nemožné. Zdôrazňuje, že túto schopnosť obdržala každá ľudská bytosť v sile svojej prirodzenosti muža a ženy. Potvrdenie tejto vrodenej ľudskej spôsobilosti na manželstvo musí byť východiskovým bodom pre pomoc dvojici odhaliť prirodzenú podstatu manželstva a jeho význam v pláne spásy.

- b) Schopnosť uzavrieť manželstvo je vo vzťahu k tomu, čo je v ňom podstatné. Manželstvo je dôverné spoločenstvo života a manželskej lásky, čo Stvoriteľ založil a vybavil vlastnými zákonitosťami. Táto schopnosť sa nemeria vo vzťahu k určitému stupňu existenčného alebo efektívneho uskutočňovania manželstva cez plnenie povinností, ale vo vzťahu k skutočnému chceniu každého partnera. Toto chcenie robí možným a účinným manželský zväzok práve v momente výmeny manželského súhlasu.³⁴

2.3 Usmernenia pápežov k znalcom pri skúmaní psychickým príčinám neplatnosti manželstva

Pri stanovení príčin neschopnosti prevziať záväzky manželstva podľa kán. 1095, b. 3 CIC 1983 je zvlášť opodstatnená pomoc znalca z odboru psychiatrie a psychológie.³⁵ Súdne rozhodnutie často nemôže ostať mimo najnovších overiteľných poznatkov týchto disciplín.³⁶

Súdny znalec je odborník, ktorý je pozvaný súdom, aby poskytol svetlo prostredníctvom svojich znalostí a skúseností, s cieľom dokázať niektoré skutočnosti alebo popísať charakter bytia či veci. Na rozdiel od svedkov sa znalec nezastaví len pri osobe a skutočnosti, ale označuje aj vnútorné neviditeľné prvky.³⁷

V súvislosti s pomocou znalcov zdôraznil Ján Pavol II. vo svojom príhovore Rímskej rote v roku 1988 zdôrazňuje:

- a) Obozretnosti vo vzťahu medzi sudcom a znalcom vzhľadom na psychické problémy. Dialóg medzi nimi je podstatne ľahší, ak vychádzajú z rovnakej antropológie a zároveň sú v nej aj verifikované. Obaja musia mať na zreteli celistvé a celkové ponímanie

³⁴ Benedictus XVI. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae 2009. In AAS. Città del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, an.et vol. 105, s. 126-127.

³⁵ Kán. 1575 CIC 1983 o tom hovorí nasledovne: „Pomoc znalcov treba využiť vždy, keď sa podľa predpisu práva alebo sudcu ich zisťovanie a posúdenie, opierajúce sa o kritériá odbornosti alebo vedy, vyžadujú na potvrdenie nejakého faktu alebo na objasnenie pravej povahy nejakej veci.“

³⁶ Porov. GÓRALSKI, W. *Kanoniczne prawo malzenskie*, s. 92.

³⁷ Porov. AGUSTONI, G. *I processi nel codice di diritto canonico*. Commento sistematico al Lib. VII. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1993, s. 332.

- človeka. Ak to tak nie je v prípade znalca, sudca musí vytušiť prípadnú počiatočnú antropológickú pochybnosť a poukázať na ňu.³⁸
- b) Aj keď znalec hodnotí povahu, stupeň psychického problému na platnosť manželského súhlasu, cirkevný sudca sa nesmie cítiť zaviazaný názorom znalca. Ten podáva len podklady vyplývajúce z jeho špecifickej kompetencie, čo je povaha a stupeň psychickej či psychiatrickej skutočnosti. Sudca kriticky zhodnotí posudky.³⁹
 - c) V psychologických a psychiatrických smeroch, ktoré dnes prevažujú, sa snažia nájsť jednu prijateľnú definíciu normálnosti, odvolávajú sa na pozemský a prirodzený rozmer človeka, pričom neberú do úvahy celkové poňatie človeka v zmysle kresťanskej antropológie.⁴⁰
 - d) Nie je zriedkavé, že psychológ či psychiatier ako znalec analyzuje partnerov tak, že namiesto zváženia povahy a stupňa psychického procesu týkajúceho sa manželského súhlasu a schopnosti vziať na seba podstatné povinnosti manželstva, sa obmedzuje na popis chovania partnerov v rôznych vekových obdobiach ich života. Využíva abnormálne prejavy, ktoré hodnotí ako diagnostickú nálepku. Tak nedajú jasnú odpoveď, ktorú sudca od znalca očakáva.⁴¹

2.4 Usmernenia pápežov k obhájom zväzku pri pri skúmaní psychickým príčinám neplatnosti manželstva

V prípadoch skúmania nulity manželstva z dôvodu psychickej prirodzenosti má svoje osobitné miesto a postavenie obhájca zväzku. Predstavuje osobu, ktorú ustanovuje⁴² biskup vždy, ak ide o skúmanie platnosti manželstva (Porov. DC 56).

Obhájca zväzku je druh promótora spravodlivosti pre veci týkajúce sa manželstva. Je to verejná osoba, ktorá tvorí v spoločnosti právneho obhajcu sviatostného manželstva, keď ide o jej platnosť.⁴³

³⁸ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS, s. 1457-1458.

³⁹ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS, s. 1457-1458.

⁴⁰ Porov. Ján Pavol II. Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte 1988. In AAS, s. 1180.

⁴¹ Porov. Ján Pavol II. Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte 1988. In AAS, s. 1180-1181.

⁴² Do úradu obhajcu zväzku môže byť biskupom vymenovaný klerik alebo laik, ktorý má bezúhonnú povesť, dosiahol doktorskú alebo licenciátsku hodnosť v oblasti kánonického práva a je osvedčený v horlivosti a rozumnosti za spravodlivosť (Porov. CIC kán. 1435).

⁴³ Porov. AROBA CONDE, J. *Diritto processuale canonico*. Roma : Ediurcla, 2001, s. 212.

Ján Pavol II. v príhovore Rímskej rote z roku 1988 zdôrazňuje, že obhajca zväzku v prípadoch psychickej neschopnosti je povolaný:

- a) hľadať, navrhnúť a predkladať sudcovi všetky argumenty, priame alebo nepriame, ktoré by mohli rozumne uplatniť alebo preukázať, že manželstvo je platné⁴⁴,
- b) postarať sa v záujme objektivity o jasné a náležité otázky pre znalca, ktorý má byť vo svojej kompetencii rešpektovaný a aby sa od neho neočakávali odpovede týkajúce sa kánonických záležitostí,
- c) odvolávať sa neustále na antropologické chápanie normálnosti človeka a s tým aby konfrontoval výsledky znaleckého posudku,
- d) napadnúť a označiť sudcovi eventuálne omyly, hlavne pri prechádzaní z kategórii psychologických a psychiatrických do kategórií kánonických,
- e) vylúčiť skutočnosť, aby napätia a problémy, ktoré sú nevyhnutne spojené s voľbou a realizáciou manželstva, boli zamenené s príznakmi vážnej patológie,
- f) vylúčiť myslenie, že každá forma neuspokojenia a neprispôsobenia sa v čase vlastnej ľudskej formácie bola chápaná ako faktor, ktorý nutne rozbíja i schopnosť voľby a realizácie podstaty manželskej zhody,
- g) bdieť, aby neboli pri uskutočnení diagnózy prijaté ako dostačujúce znalecké posudky, ktoré sú vedecky neisté alebo obmedzené len na hľadanie abnormálnych príznakov, bez dostatočnej analýzy partnera v jeho celistvosti.⁴⁵

2.5 Usmernenia pápežov k nadobudnutiu morálnej istoty pri skúmaní psychickým príčinám neplatnosti manželstva

Pri skúmaní a hodnotení neschopnosti uzavrieť sviatostné manželstvo z dôvodu psychickej prirodzenosti je potrebné dosiahnuť morálnu istotu. Je to preto, aby sa vylúčila každá rozumová pochybnosť, a tak, aby sa vykonala riadna a usporiadaná spravodlivosť. Dosiahnutie morálnej istoty je preto ústredným bodom procesného kánonického práva.⁴⁶ Morálna istota stačí pre dovolené konanie nielen pri skúmaní nulity manželstva, ale

⁴⁴ Porov. AROBA CONDE, J. *Diritto processuale canonico*, s. 212.

⁴⁵ Porov. JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte 1988. In AAS, s. 1183-1184.

⁴⁶ Porov. GROCHOLEWSKI, Z. *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*. Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtášáka, 1999, s. 20.

pri všeobecných životných okolnostiach, pretože je často jedinou istotou, ktorú človek môže dosiahnuť.⁴⁷

Pius XII. vykreslil pojem morálnej istoty: „O morálnu istotu ide vtedy, keď je vylúčená pravdepodobnosť opaku, hoci sa táto možnosť opaku nevyklučuje absolútne.“⁴⁸ Vo svojom príhovore Rímskej rote roku 1942 stanovuje zároveň tri princípy vo vzťahu k morálnej istote:

- a) Stačí minimálny stupeň morálnej istoty. To znamená taký, aby naozaj šlo o pravdivú objektívnu morálnu istotu, ktorá vylučuje každú morálnu rozumnú pochybnosť týkajúcu sa pravdy.
- b) Vyšší stupeň morálnej istoty sa vyžaduje vzhľadom na dôležitosť prípadu vtedy, keď nestačí ten nižší. V súčasnosti sa však nevyžaduje nijakým nariadením.
- c) Požadovanie vyššieho stupňa istoty napriek tomu, že sa už dosiahol požadovaný stupeň, nemá rozumné opodstatnenie a treba ho zamietnuť.⁴⁹

Ten istý pápež pripomína, že morálna istota nie je nevyhnutná pre vynesenie rozsudku, lebo:

- a) v mnohých prípadoch ju ľudia ani nemôžu dosiahnuť,
- b) ak by sa žiadala, znamenalo by to chcieť čosi iracionálne od manželských stránok i od sudcu,
- c) by to znamenalo nadmerné zaťaženie vysluhovateľa spravodlivosti nad únosnú mieru,
- d) by ľahko mohlo dôjsť aj k poškodeniu práva človeka na manželstvo.⁵⁰

Aká je teda cesta k jej dosiahnutiu? Pápež Pius XII. uvádza faktory pomáhajúce sudcovi nadobudnúť vo vnútri morálnu istotu chápanú ako objektívnu. Sú to:

- a) Osobná kvalita sudcu a jeho pripravenosť. To znamená, že zo strany sudcu sa žiada taký úsudok, ktorý je zdravý, seriózny a kompetentný. Nemôže ísť o fundovanú istotu, ak je postavená na osobnej dôvere, nepochopení a neskúsenosti. Morálnu istotu nedávajú

⁴⁷ Porov. SZANISZLÓ, INOCENT – MÁRIA: *Fundamentalmoral*, Neckenmarkt : Novum Verlag, 2007, s. 109.

⁴⁸ PIUS XII. Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administratos tribunalis s. Romanae Rotae necton eiusdem tribunalis advocatos et procuratores 1942. In *AAS*. Città del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 1942, s.341.

⁴⁹ Porov. JUHAS, V. *Cirkev v medzičase. Ekleziologická štúdia jazykom piatich teológov*. Prešov : Vyd. Michala Vaška, 2011. s. 59; PIUS XII. Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administratos tribunalis s. Romanae Rotae necton eiusdem tribunalis advocatos et procuratores 1942. In *AAS*, s. 342-343.

⁵⁰ Porov. PIUS XII. Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administratos tribunalis s. Romanae Rotae necton eiusdem tribunalis advocatos et procuratores 1944. In *AAS*. Città del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 1944, s. 282.

sudcovia, ktorí majú zvláštne úsudky, a to nevyrovnané, umelé, poznačené škrupulozitou a laxizmom.

- b) Svedomité úsilie zachovávať procesné zákony, ktoré nie sú cieľom, ale iba prostriedkom na dosiahnutie cieľa. Slúžia na to, aby sa mohla nadobudnúť objektívna morálna istota postavená na realite veci. Nesmie sa stať, aby to, čo má slúžiť ako pomoc a záruka pri hľadaní pravdy, stalo sa prekážkou objavenia tejto pravdy.
- c) Úsilie hodnotiť dôkazy podľa svojho svedomia. Sudca musí bez porušenia procesných zákonov rozhodnúť podľa svojho vlastného vedomia a svedomia, či predložené dôkazy a skúmanie bolo alebo nebolo dostačujúce na vytvorenie morálnej istoty s ohľadom na hľadanie pravdy v predmetnej kauze.
- d) Spolupráca sudcov pre dosiahnutie morálnej istoty. Všetci, ktorí majú účasť v procese, musia pozitívne a aktívne spolupracovať na objavení pravdy, to znamená, že musia zosúladiť svoje činnosti na jeden cieľ – pre vec pravdy. Musia spolupracovať s tým cieľom, aby sudca dosiahol morálnu istotu tak, že každý vloží do tejto spolupráce to, čo je jeho špecifickou úlohou v procese a urobí to svedomite.⁵¹

3. Vyvodenie praktických záverov

Pomerne obširné usmernenia vo vzťahu k psychickej neschopnosti k manželstvu poukazujú na veľký záujem, pozornosť a potrebu pápežov vyjadrovať sa k tak náročnej problematike, ktorú v sebe zahŕňa kaň.1095 CIC 1983. Z vyššie povedaného môžeme vyvodiť tieto závery:

- Manželstvo a všetko, čo so sebou tento zväzok prináša, je potrebné nanovo predstaviť v pozitívnom svetle. Je to jedna z ciest svätosti, na ktorej je potrebné zdolať prekážky s vedomím, že Boh je uprostred tohto spoločenstva,
- vzdaľovanie sa človeka od Boha, neprijatie ho do stredy manželstva, spôsobuje jeho odludštenie a ťažkosť uschnúť svoje srdce pre plnenie cieľov a záväzkov manželstva.
- je preto potrebné poľudštiť nanovo sviatosť manželstva tým, že manželia vpustia Boha do svojho stredy,
- je potrebné oživiť zmysel a krásu záväzkov, ktoré snúbenci majú prevziať a uskutočniť v manželskom živote. Byť si navzájom verným, zdieľať všetko čo prináša spoločný život, ako aj prijať deti ako dar, toto všetko je jedno veľké hrdinstvo života,

⁵¹ Porov. GROCHOLEWSKI, Z. *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*, s. 21-26.

- pápeži zdôrazňujú tak tradičnú náuku cirkvi o sviatosti manželstva, ako aj byť a ostať opitimistom k daru sviatosti manželstva,
- ak sa objavia problémy v manželstve, tak tie nie sú prejavom neschopnosti, ale sú výzvom zdolať ich, popasovať sa s nimi,
- ak sa predsa len manželstvo rozpade a skúma sa jeho platnosť, je nevyhnutné rozlišovanie. Bude úspešné vtedy, keď budú všetci zainteresovaní vychádzať vždy z kresťanského pohľadu na človeka, teda z kresťanskej antropológie. To platí pre i sudcu, znalca, obhajcu zväzku. Toto všetko umožní získať morálnu istotu o skutočne existujúcej vade manželského súhlasu a tak aj neplatnosti manželstva, alebo morálnu istotu o tom, že manželský zväzok napriek všetkému je platný.
- hľadanie pravdy je rozhodujúce a podstatné. Pravde je podriadené každé skúmanie.

Bibliografia

- Benedikt XVI. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae 2009. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2009, s. 124-128.
- LÜDICKE, K. *Die Nichtigerklärung der Ehe*. Essen: Ludgerus Verlag, 2012. 260 s. ISBN 13- 978-3-87497-275-8.
- JÁN PAVOL II. *Familiaris consortio*. Trnava :SSV, 1993. 189 s. ISBN 80-7162-052-1.
- JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices 2003. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2003, s. 393-397.
- JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae iudices et administros 2000. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2000, s. 350-355.
- JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte 1988. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 1988, s. 1178-1185.
- JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2001. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2001, s. 358-365.
- JÁN PAVOL II. Ad Romanae Rotae tribunal 2002 In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 2002, s.340-346.
- JÁN PAVOL II. Ad Rotae romanae auditores coram admissos 1987. In AAS. Cittř del Vaticano : Typis polyglottis Vaticanis, 1987, s. 1453-1459.
- JUHAS, V. *Cirkev v medzičase. Ekleziologická štúdia jazykom piatich teológov*. Prešov : Vyd. Michala Vaška, 2011. 240 s. ISBN 978-80-7165-855-9.
- Kódex kánonického práva*. Trnava : SSV, 2001. 937 s. ISBN 80- 7162- 227-3.

- PIUS XII. Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administros tribunalis s. Romanae Rotae necton eiusdem tribunalis advocatos et procuratores 1942. In *AAS. Cittf del Vaticano* : Typis polyglottis Vaticanis, 1942, s. 338-343.
- PIUS XII. Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administros tribunalis s. Romanae Rotae necton eiusdem tribunalis advocatos et procuratores 1944. In *AAS. Cittf del Vaticano* : Typis polyglottis Vaticanis, 1944, s. 281-288.
- PIUS XII. Allocutio. In *AAS. Cittf del Vaticano* : Typis polyglottis Vaticanis, 1941, s. 421-426.
- AGUSTONI, G. *I procesi nel codce di diritto canonico*. Commento sistematico al Lib. VII. Cittf del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1993, 746 s. ISBN 88-401-8056-7.
- AROBÁ CONDE, J. *Diritto processuale canonico*. Roma : Edurcla, 2001, 609 s. ISBN 88-85081-16-9.
- BIANCHI, P. *Quando il matrimonio é nullo?* Milano : Ancora, 2007. 350 s. ISBN 978-88-7610-671-2.
- GERINGER, K. Všeobecne o kánonickom manželskom práve. In *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2000. s. 59-76. ISBN 80-7142-098-0.
- GÓRALSKI, W. *Kanoniczne prawo malzenskie*. Warszawa : Polskie Wydawnictwo Prawnicze, 2000. 178 s. ISBN 83-913450-1-7.
- GROCHOLEWSKI, Z. *Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*. Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1999. 31 s. ISBN 80-7142-066-2.
- HUBER, J. Kán. 1095, 3 CIC 1983. Genéza- interpretácia-problémy. In *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula- Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2004, s. 103-118. ISBN 80-89170-07-0.
- NĚMEC, D. *Manželské právo katolícké cirkve*. Praha : Krystal OP, 2006. 215 s. ISBN 80-7195-065-3.
- POMPEDDA, M. Chápanie kánonu 1095 Kódexu vo svetle právnej náuky a jurisprudencie. In *Ius et iustitia*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1995. s.79-119. ISBN 80-7142-031-X.
- VILADRICH, P.J. *Comentario exegetico al código de derecho canónico*. Volumen III/2. Pamplona : Eunsá, 2002. 1914 s. ISBN 84-313-1958-5.

Poslanie a rola ženy v učení Jana Pavla II.

NIKOL VOLKOVÁ

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Abstract: *John Paul II. in his honor and his message to women always reminded thankfulness to the Dad for his plan regarding the mission and the vocation of women in the world. He also stressed concrete and immediate thanks to women, every single woman for what they represent in the life of humankind. He expressed his admiration for all women of good will who defended the dignity of the women's position to conquest of fundamental social, economic and political rights. They took the brave initiative even at that time when their position for their rights was considered a misdemeanor, a sign of a lack of femininity, indecent speech, or even a sin. He strongly urged states and international institutions to do their utmost necessary that the women returned full respect for their dignity and tasks. Also, that they be demonstrated through a thankfulness and a reward for the gift of motherhood to which humanity owes its survival .*

Keywords: *Human. Female. Mother. Family. Church. John Paul II.*

Úvod

Ján Pavol II. bol za pápeža zvolený 16. októbra 1978. Stal sa prvým pápežom – netalianom na stolci takmer po štyroch storočiach. Jeho poslanstvo bolo, že Boh všetkých miluje. Práve týmto poslanstvom, tak často podávané, mu umožnilo dotknúť sa sŕdc miliónov ľudí. Miesta, ktoré navštívil, boli zasvätené hlavne Blahoslavenej Panne Márii. No posledné roky bol silno poznačený chorobou a utrpením. Posledná zahraničná cesta viedla do Lúrd, kde prišiel, ako pútnik, ako chorý s chorými.¹

Zámerom tohto príspevku je poukázať jeho lásku k ľuďom a jeho obdiv k žene, ako k matke. To sa odzrkadlilo v jeho Magistériu počas ktorého napísal množstvo listov, posolstiev a encyklik biskupom, kňazom a veria-

¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Vlastnými slovami*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 11.

cim Cirkvi. Zdôrazňoval v nich posvätnosť života, drahocennosť pravdy a lásky Boha. Zároveň vždy dával do popredia dôležitosť a poslanie ženy. Pri svojich posolstvách, homíliách, prehláseniach, príhovoroch poukazyval na vážnosť a dôstojnosť ženy. Jeho náuka bola zameraná na ženy a vždy sa o nich vyjadroval vďačne, s pokorou a úctou, hlavne o ich poslaní, aj v Cirkvi.² V jeho náuke oživenie patrilo mariánskej teológii a mariánskej úcte a to vo verejnej kontinuite s nepretržitou katolíckou tradíciou. Takto chápal s novým vedomím mariánsku úctu a túto zrelú formu zbožnosti k Matke Božej, preto aj svoju encykliku *Redemptoris Mater* venoval jej osobe.³ V roku 1988 pri príležitosti završenia Mariánskeho roka venoval ženskej otázke integrálny a samostatný apoštolský list *Mulieris dignitatem* – O dôstojnosti a povolani ženy pri príležitosti Mariánskeho roka. Medzinárodný rok ženy 1995 bol silný v jeho vyjadreniach, ktoré boli prednesené v kontexte IV. svetovej konferencie, ktorá sa konala v Pekingu.⁴

1 Druhý vatikánsky koncil a jeho posolstvo ženám

Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965) výslovne nevenoval otázke ženy žiaden dokument, okrem záverečného posolstva, predsa sa pomerne široko dotkol tejto témy vo viacerých textoch. V skutočnosti až týmto koncilom téma účasti ženy na živote Cirkvi vchádza do reflexie samotnej Cirkvi vo všetkých jej úrovniach. Vďaka účastníkom koncilu dochádza k značnej zmene perspektívy, predovšetkým už v teoretickej oblasti filozofickej i teologickej antropológie, so zdôraznením témy Božieho obrazu.

Práve na Druhom vatikánskom koncile bola prijatá pastorálna konštitúcia *Gaudium et Spes* o Cirkvi v súčasnom svete, ktorá obsahuje magnu chartu o dôstojnosti človeka. Koncil kládol dôraz na úctu k človeku a uvedomoval si, že vzrastá povedomie jedinečnej dôstojnosti prináležiacej ľudskej osobnosti, keďže ona prevyšuje všetko na svete a jej práva i povinnosti sú všeobecné a nedotknuteľné. Preto treba človeku sprístupniť všetko, čo potrebuje: „aby mohol žiť naozaj ľudským životom, teda pokrm, šatstvo, byt, právo na slobodnú vôľu životného stavu, na založenie rodiny, na výchovu, na prácu, na dobré meno a úctu, na primeranú informovanosť, právo konať podľa správneho úsudku vlastného svedomia, právo na ochranu súkromného života a na spravodlivú slobodu aj v náboženskej

² Porov.: FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava : DON BOSCO, 2004. s. 131.

³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995. s. 187.

⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám, 1.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 3.

*oblasti. Právo na náboženskú slobodu nemá svoj podklad iba v subjektívnom rozporení človeka, ale i v samej prirodzenosti človeka.*⁵

Koncil výslovne uznal rovnakú osobnú dôstojnosť aj muža, aj ženy: „*Jednota manželstva, Pánom potvrdená, navidomoči vysvitá aj z rovnakej osobnej dôslednosti ženy a muža, ktorí treba uznávať vo vzájomnej a úplnej láske.*“ (GS 49)⁶ Zároveň podľa koncilu nemožno prehliadať ženy tvoriace polovicu ľudstva. Pretože toto konštatovanie je ovocím dlhého a namáhavého procesu, ktorí museli absolvovať nielen ženy, ale aj muži. Aj Cirkev, ktorá na prvom mieste mužskou spoločnosťou, sa postupne učila vedome prijímať prítomnosť žien ako obohatenie. Práve tu je už poukázaný nový obraz ženy.⁷

*Záverečné a významné posolstvo koncilu bolo adresované práve ženám a to vo všetkých stavoch, dievčatám, manželkám, matkám, vdovám, osamelým ženám, ktoré tvoria polovicu ľudskej rodiny. Bolo to pre nich povzbudenie: „aby sa zúčastňovali na kultúrnom živote, aby mohli plniť svoje poslanie v súlade s vlastnými schopnosťami, aby sa ich svojská a potrebná účasť na kultúrnom živote uznávala a vzťahovala.“*⁸

Až po dlhom čase dochádzalo k premene, keď sa povolanie ženy uskutočnilo v plnosti, keď žena získava vo svete vplyv, pôsobnosť a rovnakú osobnú dôstojnosť ako muž, ktorú vyslovene uznal aj koncil. No, ale ženy naďalej majú za úlohu udržiavať domov, vlastnú lásku k životu a zmysel pre materstvo. Sú účastníčkami tajomného vzniknutého života. *Manželky, matky rodín, prvé vychovávateľky ľudského pokolenia v tichu domova*, svojich synov a dcéry vedú k tradíciám svojich otcov a zároveň ich pripravujú na neznámu budúcnosť, ktorá ich čaká. Veď aj osamelé ženy môžu naplniť celé svoje povolanie, ale aj ženy, ktoré sú skúšané utrpením, ktoré stoja pod krížom, ako Mária, ktorá tak často v dejinách dala aj mužom silu bojovať až do konca. Ženy, ktoré trpia majú silu a odvalu vo veľkých úlohách a zároveň ich trpezlivosť je zmyslom pre pokorné nové začiatky. Samozrejme, že ženy, ktoré vedia podať pravdu sa snažia, aby duch tohto koncilu prenikol do inštitúcií, škôl, domácností a do každodenného života všetkých ľudí. Pretože ženám celého sveta, kresťankám i neveriacim je zverený život v tejto dnešnej zložitej chvíli, je potrebné, aby ony zachránili svet!⁹

⁵ CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.*. Trnava : Dobrá kniha, 1996. s. 81.

⁶ FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* 2004. s. 121.

⁷ Porov.: FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* 2004. s. 121 – 122.

⁸ FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* 2004. s. 122.

⁹ Porov.: KRÁTKÝ, S.: *Druhý Vatikánský koncil a jeho poselství.* Praha: Vyšehrad, 1970. s. 51 – 52.

2 Obraz ženy v spoločnosti

Ak nahliadneme do hĺbky dejín ľudstva, tak sme svedkami obrazu žien, ktoré prispeli nemenej ako muži a mnohokrát v oveľa zložitejších a náročnejších podmienkach. Veď voči tejto veľkej, úžasnej ženskej tradícii má ľudstvo nevyčísliteľný dlh, pretože toľko žien bolo a stále je hodnotených so svojimi schopnosťami, profesionalitou, intelektom, bohatstvom, vnímavosťou, otvorenosťou a oddanosťou.¹⁰

Ján Pavol II. venoval postaveniu a úlohe ženy zvláštnu pozornosť v dvojakom ohľade: bola to požiadavka na všetkých, aby uznali nezrieknuteľný prínos ženy pre výstavbu Cirkvi a pre rozvoj v spoločnosti. Vyzdvihoval naliehavosť pozdvihnúť osobnú dôstojnosť ženy a tým jej rovnosť s mužom vzhľadom na rozličné formy diskriminovania a vytlačania na okraj, ktorým je žena vystavená kvôli svojmu ženskému bytiu.

Jeho výzva vo *Familiaris consortio* vzhľadom na mnohé diskriminovania, ktorých obeťou sa stáva žena, musí nájsť ešte obsiahlejšiu a rozhodnejšiu odpoveď: „*Prosím preto všetkých, aby prostredníctvom silnejšieho a cielenejšieho špecifického pastoraálneho zasadenia sa v tomto smere pôsobili na úplné odstránenie diskriminácie ženy, aby tak Boží obraz, ktorý sa odzrkadľuje bez výnimky vo všetkých ľuďoch, našiel svoje plné uznanie*“.¹¹ Poukazoval, že táto úloha prislúcha Cirkvi a v spoločnosti všetkým, zvlášť však ženám. V mnohých častiach sveta na mnohých miestach sa musí ešte prekonávať nespravodlivá a škodlivá mentalita, ktorá chápe človeka ako vec, ako objekt, ako nástroj egoistického záujmu alebo pôžitku, ktorý si možno kúpiť, alebo predávať. Táto mentalita je tým škodlivejšia, že žena je prvou obeťou takéhoto myslenia. Výslovné uznanie osobnej dôstojnosti ženy je prvým krokom k tomu, aby sa dosahovala jej plná účasť na živote Cirkvi a na verejnom a spoločenskom živote.¹²

V tej istej línii tvrdili synodálni otcovia: ako výraz svojho poslania musí sa Cirkev s rozhodnosťou postaviť proti všetkým formám diskriminovania a zneužívania ženy. Dôstojnosť ženy, ktorá je verejnou mienkou ťažko porušovaná, musí sa znovu obnoviť pomocou opravdivej úcty voči ľudským právam a prostredníctvom aplikácie sociálneho učenia Cirkvi.¹³

Žena v minulosti mala postavenie v spoločnosti na čisto rodinnom poli, kde zastávala úlohu manželky a matky, a že sa primerane nepripúšťala k verejným úlohám, ktoré boli zvyčajne vyhradené mužom.¹⁴ Je nepochybné, že až postupom času rovnaká dôstojnosť a zodpovednosť

¹⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*, 3. 2010. s. 6.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 49. Bratislava : LÚČ, 1990. s. 64.

¹² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 49. 1990. s. 65.

¹³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 49. 1990. s. 64.

¹⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 23. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 47.

muža a ženy plne oprávňujú prístup ženy k verejným úlohám. Veď práve povznesenie ženy vyžaduje aj to, aby sa jasne uznala hodnota jej materskej a rodinnej úlohy vzhľadom na ostatné verejné úlohy a ostatné zamestnania. Napokon takéto úlohy a zamestnania sa majú navzájom dopĺňať, ak chceme dosiahnuť, aby spoločenský a kultúrny pokrok bol skutočne a plne ľudský. Potom aj spoločnosť sa musí usporiadať tak, aby manželky a matky prakticky neboli nútené pracovať mimo domácnosti a aby ich rodiny mohli žiť dôstojne a vzťahovať sa aj vtedy, keď sa budú celkom venovať vlastnej rodine. Okrem toho treba prekonať mentalitu, podľa ktorej sa žene pripisuje väčšia úcta za prácu vykonanú mimo domácnosti ako za prácu v domácnosti. „*To však vyžaduje, aby si muži skutočne vážili a milovali ženu a mali v úcte jej osobnú dôstojnosť.*“¹⁵

Preto Cirkev môže a má pomáhať súčasnej spoločnosti tým, že bude neúnavne požadovať, aby všetci uznávali domácu prácu ženy, aby sa jej tak – pre jej nenahraditeľnú hodnotu dostalo spravodlivej úcty. Má to zvlášť veľký význam vo výchovnej činnosti. Tak sa totiž odstráni sám koreň a zdroj akejkoľvek diskriminácie medzi rôznymi prácami a povolaniami a súčasne sa stane zrejmým, že všetci, vo všetkých oblastiach, pracujú s rovnakými právami a s rovnakými povinnosťami. Vonkoncom to neznamená, že by sa žena mala zriekať svojej ženskosti alebo napodobňovať mužskú povahu, ale že sa má prejavovať pravá ľudská plnosť ženy, ktorá sa má ukázať tak v činnosti v domácnosti, ako aj v činnosti mimo domácnosti, pričom sa v tejto veci nesmie zanedbávať rozmanitosť zvyklostí a foriem kultúry.¹⁶

3 Žena a jej dôstojnosť

Ján Pavol II. poukazuje na človeka, ktorého od počiatku stvoril Boh, na Boží obraz, ako muža a ženu. Stvorenie ženy bolo už od počiatku zamerané na princípe pomoci, no nie však jednostrannej, ale vzájomnej. Žena je mužovým doplnkom, tak ako muž je doplnkom ženy: žena a muž sa navzájom dopĺňajú. Ženskosť je uskutočnením „ľudského“, tak ako mužskosť, no odlišným a vzájomne sa dopĺňajúcim spôsobom. Tak tiež Kniha Genezis hovorí o pomoci nevztahuje sa to len na oblasť konania, ale aj na oblasť bytia. Ženskosť a mužskosť sú navzájom komplementárne nielen z fyzického a psychického, ale z ontologického uhla pohľadu. Veď iba vďaka dualite „mužského“ a „ženského“ sa realizuje naplno to „ľudské“. Im bolo povedané: „*Plodte a množte sa a naplňte zem!*“ (Gn 1,28). Nedáva im teda iba schopnosť prokreácie, aby ľudský rod mohol

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 23. 1993. s. 47.

¹⁶ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 23. 1993. s. 48.

pokračovať v čase, ale zveruje im aj zem ako úlohu, pričom ich zaväzuje, aby zodpovedne spravovali jej zdroje.¹⁷

Zdôrazňuje osobnú dôstojnosť, pretože je najcennejším bohatstvom, ktoré vlastní človek a na základe ktorého transcenduje, čo sa hodnoty týka, celý materiálny svet. Hodnota človeka nespočíva v tom, čo on „*má*“, ale v tom „*čím on je*“. Na základe svojej osobnej dôstojnosti je človek sám osebe a sám pre seba vždy hodnotou a ako taký sa musí chápať a s ako takým sa s ním musí zaobchádzať. Nesmie sa chápať a nesmie sa s ním zaobchádzať ako s použiteľným predmetom, ako s nástrojom, ako s nejakou vecou. Osobná dôstojnosť je základom rovnosti všetkých ľudí. Osobná dôstojnosť je nezničiteľným majetkom každého jedného človeka. „*Najradikálnejšie a najvznešenejšie dosvedčenie hodnoty každého jedného človeka dal Syn Boží, keď sa stal človekom v lone ženy.*“¹⁸ Každému je dané poslanie a zodpovednosť za uznanie osobnej dôstojnosti každého človeka a za ochranu práva na život. To znamená, aby konal s inteligenciou a láskou, s úctou nedotknuteľnej dôstojnosti každého jedného človeka už od prvého okamihu jeho existencie.¹⁹ Lebo ak človek prestane uznávať hodnotu a veľkosť osoby v sebe samom i v druhom, oberá sa o možnosť tešiť sa zo svojho ľudského bytia a vstupovať do jednoty a spoločenstva s druhými ľuďmi, pre ktoré ho Boh stvoril.²⁰

Ján Pavol II. vyzdvihuje „*ženský natureľ*“, ktorý žena prejavuje v každodennej bežnej službe iným. Pretože v obetovaní sa pre druhých v každodennom živote chápe žena najhlbšie povolanie svojho života, keďže práve ona, možno viac ako muž, vidí človeka, pretože ho vidí srdcom. Vidí ho bez ohľadu na rôzne ideologické či politické systémy. Vidí ho v jeho veľkosti i v jeho obmedzeniach a usiluje sa mu ísť v ústrety a byť mu pomocníčkou. Takto sa v dejinách ľudstva uskutočňuje základný plán Stvoriteľa a v rôznosti povolaní a zamestnaní vychádza neprestajne najavo nielen fyzická, no predovšetkým duchovná krása, ktorú už od počiatku daroval Boh ľudskému stvoreniu, predovšetkým žene. Pretože žena vo svojich rôznorodých prejavoch patrí k základnému dedičstvu ľudstva i samotnej Cirkvi.²¹

Dôraznú výzvu kládol na všetky strany sveta, aby sa ženám navrátil plný rešpekt z hľadiska ich dôstojnosti a úlohy. Lebo pri pohľade na veľkolepý proces oslobodzovania žien uvádzal, že to bola ťažká a zložitá cesta.

¹⁷ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 7. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. s. 14 – 15.

¹⁸ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 37. Bratislava : LÚČ, 1990. s. 48.

¹⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*, 37. 1990. s. 47.

²⁰ Porov.: CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 116.

²¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*, 12. 2010. s. 17.

Nebola vždy bez omylov, ale vo svojej podstate bola kladná. Ešte však stále nie je zavŕšená pre rôzne prekážky, ktoré sa v rozličných častiach sveta kladú do cesty tomu, aby sa žene priznala, uznala a cenila jej osobitná hodnota. Za jej osobitnú hodnotu je potrebné stále bojovať. „*Treba pokračovať na tejto ceste!*“ Bol presvedčený, že tajomstvo, ako dôjsť k plnému rešpektovaniu ženskej identity nespočíva len v poukazovaní, hoci nevyhnutnom, na diskrimináciu a nespravodlivosť, ale aj predovšetkým v účinnom a dobre premyslenom pláne podpory, ktorá sa bude týkať všetkých oblastí života ženy, počnúc obnoveným a univerzálnym uvedomením si dôstojnosti ženy. K uznaniu jej dôstojnosti nás napriek rozmanitosti historickým vplyvom – vedie samotný rozum, ktorý poznáva Boží zákon vpísaný v srdci každého človeka. No v prvom rade je to Božie slovo, ktoré nám na základe Božieho plánu pre ľudstvo umožňuje jasne stanoviť radikálny antropologický základ dôstojnosti ženy.²²

Zameriava sa aj na otázku „*práva ženy*“ v našej dobe nadobúda novú dôležitosť v širokej oblasti práv ľudskej osoby. Objasňujúc túto hlásanú tému a pri rozličných príležitostiach zdôrazňovanú. Taktiež biblické a najmä evanjeliové posolstvo zachováva a objasňuje pravdu o „jednote dvoch“, čiže o dôstojnosti a o povolaní, ktoré vyplývajú z osobitnej rozdielnosti a z osobitnej povahy muža a ženy. Preto ani oprávnený nesúhlas ženy so slovami „*on bude nad tebou vládnuť*“....“(Gn 3,16) nepripúšťa, aby sa ženy „pomužštili“. Žena sa nemôže v mene emancipácie spod mužovho „panstva“ domáhať prisvojenia si mužských vlastností, lebo by sa to protivilo jej ženskej „originalite“. Jestvuje oprávnená obava, či takto sa žena „zdokonali“, alebo či sa, naopak, neznešvári a nestradá to, čo je jej vlastnou vznešenosťou. Táto jej vznešenosť je totiž vysoká. Zvolanie prvého muža v opise stvorenia, len čo uvidel prvú ženu, je zvolaním obdivu a očarenia, ktoré sa ozýva celými dejinami človeka na zemi.²³

Dáva do popredia dary, ktoré zdobia ženskú prirodzenosť, určite nie sú menšie od darov, ktoré dostal muž, ale sú odlišné. Teda žena, ostatne ako aj muž – ako osoba – má chápať svoje uplatnenie, svoju dôstojnosť a svoje povolanie podľa týchto darov, podľa dôstojnosti ženskej prirodzenosti, ktorú dostala pri stvorení a ktorú dedí ako svojské zvýraznenie Božieho obrazu a Božej podoby. Iba takto možno premáhať ono dedičstvo hriechu, na ktoré poukazujú slova Písma: „*Budeš tížiť po svojom mužovi, ale on bude nad tebou vládnuť.*“²⁴ Oslobodenie od toho neblahého dedič-

²² Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*, 6. 2010. s. 8 – 9.

²³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 10. 2008. s. 30.

²⁴ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 10. s. 31.

stva je úlohou každého človeka v každej dobe, tak muža ako ženy. Lebo kolkokrát si muž dovolí nejaký čin, ktorým poruší dôstojnosť a povolanie ženy, koná proti svojej dôstojnosti a proti svojmu povolaniu.²⁵

Muž nesmie zabudnúť na slová Písma: „Počuli ste, že bolo povedané: »Nescudzoložiť!« No ja vám hovorím: Každý, kto na ženu hľadá žiadosti-vo, už s ňou scudzoložil vo svojom srdci“ (Mt 5, 27-28). „Toto prikázanie predstavuje svoju duchovnú hĺbku: je potrebné odmietnuť nie len vonkajší skutok, ale aj nezriadenú túžbu, čiže vnútorné rozhodnutie.“²⁶

4 „Eva“ a „Mária“

Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom liste *Mulieris dignitatem* poukazuje na matku toho, ktorý bude vykupiteľom človeka. V tejto perspektíve sa navzájom spájajú pod menom ženy dve ženské postavy: Eva a Mária. Eva ako „matka všetkých žijúcich“ (Gn 3,20) je svedkom o „biblickom počiatku“, ktorý obsahuje pravdu o stvorení človeka na Boží obraz a na Božiu podobu a pravdu o prvotnom hriechu. Mária je svedkom o „novom stvorení“. Ba ona sama, ako prvá vykúpená v dejinách spásy, je „novým stvorením“, je „plnou milosti“. Je ťažko pochopiť, prečo slová Protoevanjelia natolko zdôrazňujú „ženu“, ak sa nepripustí, že ňou sa začína nová a rozhodná zmluva medzi Bohom a ľudským pokolením, zmluva vo výkupnej krvi Kristovej. Táto zmluva sa začína ženou, „ženou“ v zvestovaní v Nazarete. Tu je úplná novosť evanjelia. Veď aj v Starom zákone Boh zasahuje do dejín svojho národa prostredníctvom žien. No na začiatku Novej zmluvy, ktorá má byť večnou a neodolateľnou, stojí žena: Nazaretská Panna. *Toto je dôkazom, že „v Kristovi už... niet muža a žena“ (Gal 3,28).*²⁷ Práve v ňom bol zásadne prekonaný vzájomný rozpor medzi mužom a ženou, ktorý je dedičstvom prvotného hriechu. Mária znamená „nový počiatok“ dôstojnosti a povolania ženy, všetkých žien a každej osobitne. Pod týmto zorným uhlom „žena“ je vzor a pravzor celého ľudského pokolenia. Toto objavenie má ustavične pôsobiť na srdce každej ženy a stvárnňovať jej povolanie a život.²⁸

5 Poslanie a povolanie ženy

Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom *Liste ženám* ponúka uvedomenie si rozmanitého prínosu ženy pre život spoločnosti i celých národov. Tento

²⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 10. 2008. s. 31.

²⁶ PETRO, M. a kol.: *Dekalóg IV.-X. Dar slobody*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. s. 211.

²⁷ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 11. 2008. s. 32.

²⁸ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 11. 2008. s. 33.

prínos je predovšetkým duchovno-kultúrnej, ale aj spoločensko-politickej a ekonomickej povahy. Skutočne je toho veľa za čo vďačia ženám rôzne oblasti spoločnosti, štáty, národné kultúry a v konečnom dôsledku aj pokrok celého ľudského rodu!²⁹

Zdôrazňuje v ňom vďaku žene, tým kým je. Poukazuje na jej povolanie a poslanie vo svete. Ako *ženu-matku*, za to, že v radosť a v námahe jedinečnej skúsenosti poskytuje lono ľudskej bytosti a pre dieťa prichádzajúce na tento svet sa stáva Božím úsmevom, usmerňuje jeho prvé kroky, stará sa o neho pri jeho dospievaní je dôležitým orientačným bodom jeho ďalšej cesty životom. *Ženu-manželku*, ktorá neodvolateľne spája svoj osud s osudom muža vo vzťahu vzájomného sebadarovania, v službe spoločenstvu a životu. *Ženu-dcéru* a *ženu-sestru*, ktorá prináša do úzkej rodiny a potom aj do celého života spoločnosti bohatstvo svojej citlivosti, intuície, nezištnosti a svojej stálosti. *Zamestnanú ženu*, ktorá pracuje vo všetkých oblastiach spoločenského, hospodárskeho, kultúrneho, umeleckého a politického života. Prispieva k budovaniu hospodárskych a politických štruktúr bohatších na ľudskosť. *Zasvätenú ženu*, ktorá sa podľa príkladu najväčšej zo žien, Matky Krista, vteleného Slova, ochotne a verne otváraš Božej láske, pomáhajúc tak Cirkvi i celému ľudstvu žiť pred Bohom „svadobnú“ odpoveď, ktorá nádherným spôsobom vyjadruje spoločenstvo, ktoré chce Boh uzavrieť so svojím stvorením. *Ženu, ako samotný fakt, že je ženou!* S jej vnímavosťou, ktorá je pre ženskú bytosť charakteristická, obohacuje chápanie sveta a prispieva k plnej pravde ľudských vzťahov.³⁰

Dobre vieme, že žena je srdcom rodiny a chráni a udržiava jej jednotu. Ona je tá okolo ktorej sa všetko zladuje, zjednocuje, usporadúva a rozvíja. Všetko prichádza na svoje miesto, pretože ona utkáva vzájomné putá medzi ostatnými, počúva, utešuje, povzbudzuje, odpúšťa, zmieruje a každému vytvára priestor. Dáva dobrotu a vlieva olej lásky do všetkých rodinných vzťahov, lebo vie, že byť pochopený a milovaný je veľká radosť! Žena sa vždy stará o šťastie každého s oddanosťou a má obavy, kým všetci nie sú úplne spokojní. Ale aj tak každý má z nej kúsok, a všetci ju majú celkom celú.³¹

Taktiež v Apoštolskom liste o dôstojnosti a povolaní ženy *Mulieris dignitatem*, aj v encyklike *Laborem exercens* pripomína skúsenosť, „že materské poslanie ženy nie je vždy dostatočne ocenené, a preto sa treba usilovať o spoločenské docenenie materských úloh, námahy, ktorá je s nimi spojená, ako aj starostlivosti, lásky a citu, ktoré deti nevyhnutne potrebujú,

²⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*, 1. 2010. s. 3.

³⁰ JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*, 2. 2010. s. 4.

³¹ Porov.: CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafín, 1994. s. 155.

*aby sa mohli rozvíjať ako zodpovedné osoby, morálne a nábožensky zrelé a psychicky vyrovnané.*³²

Ján Pavol II. obracia pozornosť na materstvo a panenstvo ako na dva osobitné rozmery, ktorými sa môže realizovať osobitosť ženy. Ako u Matky Božej sa spája materstvo s panenstvom. Tieto dve danosti sa navzájom nevyklučujú ani si neprekážajú. Ba čo viac, osoba Matky Božej pomáha všetkým ľuďom – najmä však všetkým ženám – správne poznať, ako sa tieto dva rozmery a dve cesty povolania ženy ako osoby rozvíjajú a navzájom dopĺňajú.³³ „*Ona tvorí najpôvodnejšiu sociálnu štruktúru, v ktorej Ján Pavol II. osobitne vyzdvihuje povolanie ženy k materstvu.*“³⁴

5.1 Žena ako manželka a matka

Ján Pavol II. vyzdvihuje jej dôstojnosť, keď mužskosť a ženskosť znamená dvojitosť somatickej konštitúcie človeka, ktorá však smeruje k jednote, k jednote v spoločenstve. Prví ľudia znamenajú počiatok takých istých spoločenstiev pre všetkých mužov a ženy. Človek stvorený na obraz Boha má byť zväzkom dvoch osôb, ktoré dokonalá láska spojí v jedno, to znamená v manželstvo a potom v rodinu.³⁵

Ján Pavol II. už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* píše, že „*človek nemôže žiť bez lásky. Človek ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel, ak sa mu nezjaví láska, ak sa nestretne s láskou, ak ju nezakúsi a si ju určitým spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť*“. Človek prichádza na tento svet v rodine. Ona je prvou a základnou štruktúrou, prvým a najzákladnejším životným prostredím, ktoré slúži ľudskosti. Rodina, „*v lone ktorej dostáva človek prvé a určujúce poznatky o pravde a dobre, učí sa, čo je to milovať a byť milovaný, a čo konkrétne znamená byť osobou. Tu sa myslí na rodinu založenú na manželstve, kde vzájomné darovanie sa muža a ženy tvorí životné prostredie, v ktorom sa dieťa môže narodiť a rozvíjať svoje schopnosti, kde sa naučí uvedomovať si svoju dôstojnosť a pripravovať sa na zvládnutie svojho jedinečného a neopakovateľného osudu*“.³⁶

Preto rodina dostáva poslanie strážiť, prejavovať a sprostredkovať lásku ako živú ozvenu a skutočnú účasť na Božej láske k ľudskému pokole-

³² CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 127.

³³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 17. 2008. s. 51.

³⁴ CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 202.

³⁵ Porov.: CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 105.

³⁶ CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 142.

niu a na láske Krista Pána k Cirkvi, jeho neveste.³⁷ Pretože pre materstvo je podstatné, že sa vzťahuje na osobu. Určuje vždy jedinečný a neopakovateľný dialogický vzťah medzi dvoma osobami: *vzťah matky k dieťaťu a dieťaťa k matke*. Aj keď jedna a tá istá žena je matkou mnohých detí, jej osobný vzťah ku každému z nich je charakterizovaný materstvom v jeho samej podstate. Každé dieťa je totiž zrodené jedinečným a neopakovateľným spôsobom, a to platí pre matku i pre dieťa. „Každé dieťa je zahrnované materskou láskou, na ktorej spočíva aj jeho výchova a ľudské dozrievanie.“³⁸ Toto prirodzené materstvo, vtiahnuté Vtelením do tajomstva Vykupiteľa, je pozdvihnuté do poriadku spásy, a tak aj tá spoločenskosť človeka, ktorú utvára ženské srdce v bezvýhradnom obetovaní sa v láske, vytrvalosťou i v najväčších bolestiach, bezhraničnou vernosťou a neúnavnou pracovitosťou v srdci Máriinom, dáva ľudskému spoločenstvu osobitnú ušľachtilosť ducha.³⁹

Ján Pavol II. v liste rodinám *Gratissimam sane* uvádza, že ak sa hovorí o práci so zreteľom na rodinu, žiada sa podčiarknuť dôležitosť a vážnosť pracovnej činnosti žien vnútri rodinného jadra. Musí byť uznaná a zhodnotená až do najvyššej miery. Námaha ženy, ktorá priviedla dieťa na svet, potom ho živí, opatruje stará sa o jeho výchovu, najmä v prvých rokoch, je taká veľká, že sa nemusí báť porovnania s akoukoľvek odbornou prácou. To sa jednoznačne uznáva, podobne ako požiadavka každého iného práva spojenou s prácou. Materstvo a všetka námaha s ním spojená musí však dostať uznanie – aj ekonomické – aspoň také, ako iné práce, ktoré sa zameriavajú na udržanie rodiny v tom najchúlostivejšom úseku jej existencie.⁴⁰

Zároveň v Apoštolskom liste o dôstojnosti a povolaní ženy *Mulieris dignitatem* predstavuje ženu, ako rodičku a prvú vychovávateľku človeka (výchova je duchovným rozmerom rodičovstva), má vrodennú prednosť pred mužom. Hoci jej materstvo (predovšetkým v biofyzickom zmysle) závisí od muža, predsa ona vtlača podstatný „znak“ do celého procesu, v ktorom sa noví synovia a nové dcéry ľudského pokolenia vyvíjajú ako osoby. Materstvo ženy v biofyzickom zmysle sa naoko javí ako „pasivita“, v nej a v jej organizme „sa odohráva“ proces stvárňovania nového života, tento proces ju však zasahuje do hĺbky. V osobnom a etickom zmysle materstvo poukazuje na tvorivú a veľmi dôležitú schopnosť ženy,

³⁷ Porov.: CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996. s. 142.

³⁸ JÁN PAVOL II.: *Redemptoris Mater*, 45. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999. s. 92.

³⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Redemptoris Mater*, 44, 46. 1999. s. 90, 94.

⁴⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List rodinám – Gratissimam sane*, 17. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/gratissimam-sane> (10.10.2013).

od ktorého v podstatnej miere závisí človečenstvo nového ľudského bytia. V tomto zmysle materstvo ženy pripomína aj povolanie a výzvu adresovanú na muža a na jeho otcovstvo.⁴¹

Podľa Jána Pavla II. v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Ecclesia in Europa – Cirkev v Európe*, uvádzal, že ženy sú schopné prijímať, deliť sa a rodiť v láske s nežnosťou a bez podmienok a zároveň sú novou vlnou nádeje. Preto je podstatne oceniť poslanie ženy ako manželky, matky a jej oddanosť rodinného života. Cirkev taktiež žiada, aby zákony na ochranu ženy boli dodržiavané a rešpektované, aby nedochádzalo k ponížovaniu žien vo všetkých oblastiach ich života.⁴² Uvádzal, že je potrebné verne predkladať pravdu o manželstve a rodine. Zároveň odhaľovať pravdu o rodine ako vnútornom spoločenstve života a lásky, ktoré je otvorené pre nových ľudí a o jej hodnote v postavení domácej cirkvi a účasti na poslaní Cirkvi aj na jej živote v spoločnosti. Zdôrazňoval, že „*pravda a krása rodiny je založenie na trvalom a plodnom zjednotení muža a ženy v manželstve*“.⁴³ Veď kresťanská rodina ako „*domáca cirkev*“, predstavuje prirodzenú, základnú školu vo viere, otec a matka dostávajú sviatosť manželstva milosť a poverenie, aby sa venovali kresťanskej výchove svojich detí, ktorým dosvedčujú a ďalej odovzdávajú kresťanské a ľudské hodnoty.⁴⁴

5.2 Žena ako panna

Ján Pavol II. v Apoštolskom liste *Mulieris dignitatem* vyzdvihuje Máriu, že sa stala Božou matkou, a bolo jej to udelené ako dar. Tento dar sa stáva začiatkom a vzorom aj nového očakávania všetkých ľudí vzhľadom na večnú zmluvu, vzhľadom na nový a večný Boží prísľub. Na základe evanjelia sa rozvinul a prehĺbil význam panenstva ako povolania aj pre ženu, v ktorom nachádza potvrdenie jej dôstojnosti v pripodobení k Panne z Nazaretu. Práve tu je predložený vznešený ideál zasvätenia osoby, čiže výlučného zasvätenia človeka Bohu na základe evanjelioých rád, a to zvlášť rady čistoty, chudoby a poslušnosti. Ich najdokonalejším stesnením je sám Ježiš Kristus. Kto túži ísť za ním radikálnym spôsobom, rozhodne sa pre život podľa týchto rád. Na túto cestu nastupujú mužo-

⁴¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*. 2008. s. 55 – 56.

⁴² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*, 42. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. s. 46 – 47.

⁴³ JÁN PAVOL II. : *Ecclesia in Europa*, 43. 2004. s. 46 – 47.

⁴⁴ Porov.: CSONTOS, L.: Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II. 1996. s. 83.

via a ženy, pretože bolo to adresované človeku bez akéhokoľvek ohľadu na rozdielnosť pohlaví.⁴⁵

Poukazuje, že v tomto širšom kontexte treba uvažovať o panenstve tiež ako o ceste ženy, o ceste, na ktorej žena iným spôsobom než v manželstve uskutočňuje svoju ženskú osobnosť. V dobrovoľne zvolenom panenstve žena potvrdzuje samu seba ako osobu, čiže ako bytosť, ktorú os počiatku Stvoriteľ chcel pre ňu samu. Súčasne však realizuje aj osobnú hodnotu svojej ženskosti, nakoľko sa stáva „nezištným darom“ pre Boha, ktorý zjavil seba samého v Kristovi, darom pre Krista, Vykupiteľa človeka a ženícha duší: „zásnubným“ darom. Nemôže správne pochopiť panenstvo – zasvätenie sa ženy v panenskom stave – bez odvolania sa na zásnubnú lásku, lebo v tejto láske sa ľudská osoba odovzdáva do daru niekomu inému.

Vrodený sklon k zasnúbeniu, jestvujúci v žene, nachádza odpoveď v panenstve chápanom v uvedenom zmysle. „Žena, od „počiatku“ povolania prijímať a dávať lásku, nájde v povolaní k panenstvu na prvom mieste Ježiša ako Vykupiteľa, ktorý „miloval svojich do krajnosti“, až do úplného sebadaru, a na tento dar odpovie „úprimným darom“ celého svojho života.“ Odovzdáva sa božskému ženíchovi, a toto jej sebaodovzdávanie je zamerané k spojeniu celkom duchovnej povahy.⁴⁶

Panenstvo chápané v zmysle evanjelia vylučuje manželstvo, a tým aj prirodzené materstvo. Pravda, zrieknutie sa materstva, čo môže od ženy niekedy vyžadovať veľké obety, jej zároveň otvára cestu k inému druhu materstva, ktoré je duchovné čiže „podľa ducha“. Veď panenstvo nepozbavuje ženu jej vzácnych ženských vlastností. Duchovné materstvo sa môže prejavovať mnohorakým spôsobom. Takto zasvätená žena nachádza svojho ženícha, ktorý v rozličných prípadoch môže byť navonok inakší, ale vždy ten istý, v každom jednotlivcovi podľa jeho vlastných slov: „Čokolvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili“. (Mt 25,40)⁴⁷ Snúbenecká láska je totiž pohotová preniesť sa na všetkých, ktorí sa nachádzajú v okruhu jej pôsobnosti. V manželstve táto obetavá ochota, hoci otvorená pre všetkých, spočíva predovšetkým vo veľkodušnej láske voči deťom. V panenskom zasvätení sa táto pohotovosť otvára všetkým ľuďom, ktorých v sebe zahŕňa láska ženícha – Ježiša Krista.⁴⁸

⁴⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 20. 2008. s. 61.

⁴⁶ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 20. 2008. s. 61.

⁴⁷ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 20. s. 62.

⁴⁸ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 21. 2008. s. 62.

Napokon panenstvo ako povolanie ženy je vždy povolaním určitej osoby, konkrétnej a neopakovateľnej osoby. Rovnako aj duchovné materstvo je hlbokou osobnou danosťou a možno ho chápať iba ako osobné povolanie. Ján Pavol II. poukazoval, že „*jestvuje teda viacero dôvodov, aby sme v týchto dvoch rozličných cestách – v dvojacom povolaní ženy – videli hlbokú komplementárnosť, vzájomné doplnenie, ba dokonca hlbokú vnútornú jednotu jej bytia ako osoby*“.⁴⁹

Záver

Zámerom Jána Pavla II. bolo poukázať na ženu, na jej postavenie v spoločnosti a jej poslanie ako ženy a aj ako matky. Zdôrazňoval, že ženy sa taktiež aktívne zapájali do života Cirkvi, kde rozvíjali svoje hodnoty evanjelia vo svojom osobnom, rodinnom aj spoločenskom živote, tým ho dokázali vytvoriť humanejším. Pretože ženy dokázali vytvoriť hodnoty ako na poli viery, tak i v profánnom prostredí. Veď aj v dnešnom svete je vždy potrebné poukázať na učenie Cirkvi, ktorá je našou vierou a nádejou pre všetkých ľudí. Lebo hlavnou úlohou kresťanov je, aby bola väčšia naliehavosť v spoločnosti, ktorá ráznejšie bude uznávať dôstojnosť žien, ktorá im patrí, tak ako v legislatíve, tak aj v realite. Žena v súčasnej postmodernej dobe, kde je jej miesto, ako v domácom prostredí, tak aj v spoločnosti, kde je uznávaná, zastáva rôzne dôležité funkcie a angažuje sa v rôznych problematikách. Ján Pavol II. vždy zdôrazňoval zásadnú povinnosť úcty voči žene, patriacu jej dôstojnosti, materstvu a povolaniu. Poukazovaním na dôstojnosť ženy vo svojom učení, mohli oni objaviť svoju vlastnú osobnosť. Preto ženy, tak ako v dejinách, tak aj dnes si zaslúžia pozornosť a ocenenie, pretože sú poslami pre ďalšie generácie.

Bibliografia

- CÍSAŘ, I.: *Žena v písmu svatém*. Brno : Cesta, 1995. 75 s. ISBN 80-85319-46-2.
- CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafín, 1994. 155 s. ISBN 80-85310-42-2.
- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996. 210 s. ISBN 80-7141-132-9.
- GUNČAGA, J.: *Druhý Vatikánsky koncil – výber z dokumentov*. Prešov : vydavateľstvo Michala Vaška, 1998. 140 s.
- FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava : DON BOSCO, 2004. 286 s. ISBN 80-8074-016-X.

⁴⁹ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy – Mulieris dignitatem*, 21. 2008. s. 64.

- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa. Cirkev v Európe*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. 114 s. ISBN 80-7162-478-0.
- JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici. O povolání a poslaní laiků v církvi a vo svete*. Bratislava : LÚČ, 1990. 88 s. ISBN 80-7114-011-2.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 165 s. ISBN 80-7162-030-0.
- JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. 20 s. ISBN 978-80-7162-855-2.
- JÁN PAVOL II.: *List rodinám - Gratissimam sane* , In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/gratissimam-sane> (10.10.2013).
- JÁN PAVOL II.: *Mulieris Dignitatem. O dôstojnosti a povolání ženy pri príležitosti Mariánskeho roka*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. 89 s. ISBN 978-80-7162-707-4.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptoris Mater. Matka Vykupiteľa*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999. 130 s. ISBN 80-7162-282-6.
- JÁN PAVOL II.: *Vlastnými slovami*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. 131 s. ISBN 80-7141-483-2.
- MOŽNÝ, I.: *Rodina a spoločnosť*. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 2006. 312 s. ISBN 80-86429-58-X.
- PETRO, M. a kol.: *Dekalóg IV.-X. Dar slobody*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. 244 s. ISBN 978-80-555-0518-3.
- ŠOLTĚS, R.: *Postavenie ženy v antropologicko-teologickej perspektíve Jána Pavla II.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2006. 147 s. ISBN 80-8068-571-1.

ŠTURÁK, P.: Pavol Peter Gojdič OSBM, prešovský gréckokatolícký biskup (1926 – 1960). Prešov : GTF PU, 2013, S.127. ISBN 978-80-555-0903-7.

MARTIN WEIS

*Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích,
Teologická fakulta*

Autor monografie, prof. Peter Šturák, význačný slovenský církevní historik, vydal na sklonku roku 2013 velmi zajímavou monografii, která se věnuje postavě blahoslaveného Pavola Petera Gojdiče, biskupa v Prešově a mučedníka komunistického režimu. V úvodu své monografie autor konstatuje, že 20. století má mnoho označení a přívlastků, z nichž jedno je i „století mučedníků.“ V této souvislosti musím připomenout, že papež Jan Pavel II. v apoštolské exhortaci *Ecclesia in Europa* takto vysoce hodnotí význam příkladu svatých mučedníků pro dnešní dobu: „*Rád bych však upoutal pozornost zvláště na některá znamení ve vlastním církevním životě. Především chci spolu se synodními otci znovu všem připomenout – abychom na ně nikdy nezapomněli – ono velké znamení naděje, jímž je tolik svědků křesťanské víry, kteří žili v posledním století jak na Východě, tak na Západě.*

Dokázali žít podle evangelia v situacích nepřátelství a pronásledování, často až po nejvyšší zkoušku krve. Tito svědkové, zvláště ti, kteří prošli zkouškou mučednictví, jsou výmluvným a velkolepým znamením; žádá se od nás, abychom je kontemplovali a napodobovali. Oni nám dosvědčují vitalitu církve; jeví se nám jako světlo pro církev i pro lidstvo, protože dali zazářit v temnotách Kristovu světlu...“. Řeckokatolická církev na Slovensku v století mučedníků osvědčila svou věrnost Bohu a Svatému otci, trpělivým nesením Kristova kříže. A dodejme, že to byl kříž nelehký, pod jehož tíží mnozí klesali, jako náš Spasitel na své křížové cestě. Ale stejně jako On našel sílu, aby přetěžké jeho donesl až na Kalvárii, i Řeckokatolická církev na Slovensku vždy povstala. Zdálo se, že administrativním zrušením Řeckokatolické církve a vynuceným „návratem“ k Pravoslavné církvi na tzv. Prešovském

soboru nastane její konec. Ale nebylo tomu tak, po skličujících okamžicích bolesti Kalvárie nastalo slavné velikonoční jitro Zmrtvýchvstání. Postava přeblaženého mučedníka Pavola Petera Gojdiče, kterému je věnována tato recenzovaná monografie, zářila v temnotách kruté komunistické totality dle výše citovaných slov blahoslaveného Jana Pavla II. jako „*světlo pro církev i pro lidstvo*“.

Předložená monografie je postavena především na archivních pramenech a to pocházejících z archivu Řeckokatolického arcibiskupství v Prešově, archivu Ministerstva vnitra ČR v Praze, Slovenského Národního archivu v Bratislavě a archivu Sboru vězeňské a justiční stráže SR v Leopoldově. Studium pramenů autor vhodně doplnil tištěnými dobovými prameny a četnou odbornou literaturou, které autorovi pomohly zasadit události z života Pavola Petera Gojdiče do kontextu doby. O tomto svědčí téměř tři sta citačních odkazů v recenzované monografii a bohatý přehled pramenů a literatury. Kniha je přehledně členěna do pěti tematických okruhů, které na sebe chronologicky navazují.

V prvním tematickém okruhu autor zcela vhodně poukazuje nejdříve na společensko náboženskou situaci na Slovensku po vzniku Československé republiky roku 1918. Zde bych rád poukázala zejména na podkapitolu Religiozita v Čechách a na Slovensku, která velmi objektivně hodnotí mnohdy nepřátelsky laděný vztah státu ke katolické cír-

vi. Tato kapitola ale zmiňuje nejenom bolestné okamžiky ve vztahu soužití státu a katolické církve, nýbrž zmiňuje i slavnostní okamžiky, jubilea sv. Václava v roce 1929, či katolický sjezd v roce 1935. Na tuto všeobecně laděnou podkapitolu již navazuje přiblížení konkrétních údajů, ohledně náboženských poměrů v Prešovské eparchii.

Druhý tematický okruh přibližuje již na základu archivních pramenů nejdříve dětství Petera Gojdiče. Autor v podobě medailonu seznamuje čtenáře na tomto místě s postavou jeho rodičů, řeckokatolického kněze Štefana Gojdiče a Anny rozené Gerberyové. Po medailonku rodičů čtenář nalezne i údaje o ostatních členech rodiny Pavola Petera Gojdiče. V této kapitole je zejména cenné svědectví o skutečnosti, že již v dětství Pavol Peter Gojdič žil hlubokým náboženským životem a lidé jej často vídávali modlit se a rozjímat u kříže za vesnicí. Velice miloval návštěvu bohoslužeb. Na druhou stranu je nutno připomenout, že Pavol Peter Gojdič nebyl nikterak „zasmušilý svatý“, ale dávala průchod své vesele povaze. Dále nás autor v tomto tematickém okruhu seznamuje s léty studií Pavola Petera Gojdiče a prvními léty jeho kněžství. Jaký byl jako student? Autor na základě dochovaného autentického svědectví říká, že byl pokorný, příkladný klerik citlivého svědomí, který vždy plnil příkazy nadřízených. Co se týče prospěchu, jeho hodnocení bylo téměř vždy eminenter. Po spirituální strán-

ce autor monografie připomíná, že v tomto období Pavol Peter Gojdič byl horlivým ctitelem eucharistického Krista. Následně autor monografie prof. Petr Šturák hovoří o vstupu Pavola Petera Gojdiče do kláštera baziliánů v roce 1922. Peter Gojdič následoval při svém rozhodnutí pro řeholní stav hlas svého srdce, jak o tom hovoří dochované svědectví. Pavolu Peteru Gojdičovi, jak na to hojně upozorňuje na závěr tohoto tematického celku autor monografie Petr Šturák, nebylo dopřáno žít v tichu kláštera a pracovat na vlastním duchovním sebezdokonalení. 14. září roku 1926 byl totiž Pavol Peter Gojdič jmenován administrátorem Prešovské eparchie.

Třetí tematický okruh hovoří o působení Pavola Petera Gojdiče na biskupském stolci v Prešově od roku 1926 do roku 1945. Jak autor monografie vhodně připomíná, bylo to období politických i společenských změn, na které biskup musel reagovat apoštolátem nových forem, i aktivitami, co se týče sociální oblasti. Jako recenzent zejména oceňuji, že autorovi monografie neunikly ani informace o práci biskupa Gojdiče ve prospěch mladých vesnických děvčat, která přicházela za prací do měst a byla zde vystavena mnohým svodům a nelehkému sociálnímu postavení.

Vzhledem ke skutečnosti, že postava Pavola Petera Gojdiče je připomínána v souvislosti s jeho mučednickou smrtí, nejdůležitější je čtvrtý tematický okruh, který při-

bližuje léta 1945- 1960 a který autor příznačně nazval Golgota Grécko-katolickej církvi. Autor zde nejdříve hovoří o nástupu komunistické totality k moci a nátlaku na řeckokatolic-kou církev. Poté přibližuje takzvaný „Prešovský sobor“, kterým vyvrcholila státem naplánovaná Akce P, která byla připravena Komunistickou stranou Československa, pod přímým vedením Komunistické strany SSSR. Biskup Gojdič, který se odmítl podřídit tlaku státu a odmítl vydat klíče od katedrály, byl nejdříve zatčen a uvězněn ve františkánském klášteře v Nižnej Šebastovej. 9. června roku 1950 se dostal do spárů státní bezpečnosti. Následovala jeho dráha mučedníka po věznicích ve Valdicích a pražské Ruzyni. Po zinscenovaném procesu v roce 1951, který se konal v Bratislavě s takzvanými vlastizrádnými biskupy, se navrátil do věznice ve Valdicích a poté byl převezen do Leopoldova. Žádosti o amnestii byly biskupu Gojdičovi odmítnuty. V Leopoldově se zdravotní stav biskupa Gojdiče velmi zhoršil. Přestože lékařské zprávy hovořily o žaludečních vředech, eventuelně o rakovinném nádoru, či rakovině plic, z věznice propuštěn nebyl. 17. června 1960 v Leopoldově biskup Gojdič také umírá. Právem si klademe otázku, spolu s emeritním papežem Benediktem XVI. odkud se brala síla u Pavola Petera Gojdiče k mučednictví. Benedikt XVI. na to takto odpovídá: *„Z čeho se rodí síla podstoupit mučednictví? Z hlubokého a niterného sjednocení s Kris-*

tem, protože mučednictví a povolání k mučednictví nejsou jenom výsledkem lidského úsilí, ale odpovídá na Boží iniciativu a povolání; jsou darem jeho milosti, která dává schopnost nabídnout vlastní život z lásky ke Kristu a církvi, a tím ke světu. Podíváme-li se na životy mučedníků, udiví nás klid a odvaha, s jakou podstupovali utrpení a smrt. Boží moc se plně projevuje ve slabosti, v chudobě toho, kdo se svěříje jemu a pouze do něho ukládá svou naději. Je však třeba zdůraznit, že milost Boží nepotlačuje či nedusí svobodu toho, kdo mučednictví podstupuje, nýbrž ji naopak obohacuje a povznáší. Mučedník je osobou s vrchovaně svobodnou, svobodnou vůči moci tohoto světa; svobodnou osobou, která daruje Bobu celý život v jediném, definitivním a vrchovaném skutku víry, naděje a lásky. Svěřuje se do rukou svého Stvořitele a Vykupitele, obětuje vlastní život, aby byl zcela sjednocen s Kristovou obětí na kříži. Jedním slovem: mučednictví je velkým skutkem lásky, jež odpovídá na nezměrnou lásku Boží.“

Pátý tematický okruh již přibližuje léta radostná pro Řeckokatolickou církev na Slovensku. Autor nejdříve zmiňuje, že biskup Gojdič byl státem rehabilitován v roce 1990 a následně byl vyznamenán in memoriam řádem T.G. Masaryka a Pribinovým křížem. Největší vyznamenání ale spočívalo v procesu svatořečení, který byl zatím završen slavností beatifikací 4. listopadu 2001 v Římě papežem Janem Pavlem II. V roce 2001 po vyhlášení Pavla Petera Gojdiče za blahoslaveného, došlo ke slavnostnímu přenesení jeho ostatků, které byly uloženy prešovské katedrále.

Závěrem bych rád jako recenzent zdůraznil, že kniha je psán čtivým a přímo strhujícím slohem. K přitažlivosti monografie také přispěly četné obrazové přílohy a to jak fotografie dobových dokumentů, tak fotografie dokumentující osudy Pavla Petera Gojdiče od narození až po proces blahorečení. Nezbyvá než monografii vřele doporučit široké čtenářské obci.

***TIRPÁK, P.: Teologicko-katechetické impulzy
pre pastoračnú prax vysluhovania iniciačných
sviatostí. Prešov : GTF PU, 2013, 196 s.
ISBN 978-80-555-0883-2.***

JOZEF JARAB

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Monografia Petra Tirpáka prináša nové vedecké poznatky v oblasti nových teologicko-katechetických impulzov pre pastoračnú prax vysluhovania iniciačných sviatostí.

Hneď na úvod chcem skonštatovať, že celé dielo je veľmi aktuálne. Je časové z dôvodu aktuálnej situácie, v ktorej sa nachádza život Katolíckej cirkvi na svete i na Slovensku. Autor monografie sa zaoberá otázkou odovzdávania viery v súčasnej spoločnosti a Cirkvi a zvolil si priestor „počiatku“ života viery – prijatie iniciačných sviatostí. Autor do tohto „priestoru“ zasadil svoju prácu. Nadviazal na to, čo v cirkevnom dokumente – posynodálnej exhortácii o Cirkvi v Európe „*Ecclesia in Europa*“ napísal pápež Ján Pavol II., že dnes sa celkom otvorene hovorí o kríze odovzdávania viery a pripomína kontext krízy viery na územiach so starou

kresťanskou tradíciou: „*Európania vzbudzujú dojem, akoby žili bez duchovného pozadia a ako dedičia, ktorí si premrli dedičstvo prenesené cez dejiny...*“

Je preto dobré, že bola napísaná monografia toho typu, lebo je a ostane svedkom nášho života, zápasu, kvasenia i dozrievania, zápasu v krízach odovzdávania viery, hľadania jej základov, hľadajúc zákonitosti i náhodilosti procesu jej odovzdávania, prezentujúc tak adresátov, ako aj miesta, spôsob, formu, prostriedky i nástroje jej odovzdávania v tomto geopolitickom, ale aj náboženskom priestore života Cirkvi.

Aktuálnosť i v našom slovenskom prostredí zvyšuje skutočnosť, že autor dôverne pozná fenomén odovzdávania viery zo skúsenosti svojho kňazského pôsobenia a života. Preto ma neprekvapilo,

že na viacerých miestach publikácie priam faktograficky predstavuje problematiku fenoménu odovzdávania viery. V celkovom pohľade chcem pripomenúť dôležitú črtu autora, ktorá sa zraží v práci: nie je neláskavým kritikom, ani nekritickým v láske..., nerobí advokáta (ne)spôsobmi, ktoré by poškodili odovzdávanie viery, ale ponecháva na úsudok čitateľa, na jeho „dozretie v pravde“ a následne mu ponúka možnosť zorientovať sa v situácii.

Predkladané dielo zúročuje niekoľkoročnú pedagogickú činnosť autora ako prednášateľa a znalca tejto problematiky na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU v Prešove. Dôležitým a podstatným prvkom predmetnej monografie je vklad autora a jeho úmysel, ktorý prezentuje v úvode práce: predkladaná práca vznikla z potreby prezentovať uvedenú problematiku v širšom

kontexte dnes aktuálneho fenoménu odovzdávania viery. A práve týmto kontextom je práca veľmi aktuálna a potrebná.

Dielo pomôže čitateľovi, ktorý po ňom siahne, vytvoriť si obraz o položení predmetnej problematiky odovzdávania viery a to nielen v teoretickej rovine, ale aj v praktických výsledkoch na základe prezentácie skutočného stavu tohto fenoménu.

Autor vstúpil na veľmi náročnú pôdu: v slovenčine nemáme dielo takéhoto charakteru. Predkladaná práca je aktuálnou a časovo súčasnou: „*Dnes, keď počujete jeho blas, nezatvrdujete svoje srdcia...*“. Aj preto je tento monografický výstup veľmi potrebný a prichádza práve včas, aby sme sa s problematikou, čo z odovzdávania viery pre konkrétny život Katolíckej cirkvi i na Slovensku vyplýva, vážne zaoberali.

***ZABRANIAK, S.: Stan duchowieństwa a religijność
w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim
i wieluńskim (1660-1763), Rzeszów : 2012, s. 405,
ISBN: 978-83-7338-728-7.***

STANISŁAW NABYWANIEC
Uniwersytet Rzeszowski

Mimo bogatej historiografii o duchowieństwie w Polsce, brak było opracowań o roli duchownych na postawy religijne, etyczne i społeczne tych, wśród których posługiwali. Tymczasem księżą w przeszłości spełniali ważną rolę w kształtowaniu mentalności i postaw ówczesnych ludzi wobec otaczającej ich rzeczywistości. Do dzisiaj bowiem przetrwało wiele zwyczajów i zachowań mających swoje korzenie w XVII i w XVIII w., kiedy to zdaniem niektórych badaczy ukształtowało się wiele elementów kultury religijnej w Polsce. Szczególnie po dramatycznych zmaganiach militarnych Rzeczypospolitej Obojga Narodów w połowie XVII w. – powstanie kozaków, wojna z Moskwą, atak koalicji szwedzko-brandenbursko-siedmiogrodzkiej (tzw. potop szwedzki) – nastąpiły istotne zmiany społeczno-gospodarcze i demograficzne w Polsce.

W wielu parafiach zamarła praca duszpasterska. Na ziemiach rdzenie polskich wzrosła żydów i protestantów, skutkiem czego następowały także zmiany w mentalności. To wówczas pojawił się stereotyp Polak-katolik. Owe wydarzenia i stosunki polityczne determinowały tak duchowieństwo owych czasów, jak i ogół wiernych, a Kościół katolicki w Polsce tego okresu podlegał skutkom społecznym, jakie generowało ówczesne społeczeństwo. Wówczas to też szerokim nurtem napływały do Polski nowinki oświeceniowe, weryfikując dotychczasowe nastawienie do religii i Kościoła. Wśród ówczesnych elit rodziła się nowa mentalność. Duchowieństwo zaczęło postrzegać przez pryzmat jego roli społecznej, co uwidoczniło się szczególnie w działalności niektórych duchownych na polu szkolnictwa w duchu oświecenia polskiego. W kręgach oświeceniowych traciła

zaś na znaczeniu tradycyjna działalność religijno-duszpasterska.

Właśnie tym momentem dziejowym zainteresował się, w swej rozprawie naukowej *Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660-1763*, ks. dr S. Zabramiak, pracownik naukowy w Zakładzie Historii Nowożytniej Uniwersytetu Rzeszowskiego. Autor zajął się trzema archidiakonatami usytuowanymi w środkowo-zachodniej części ówczesnej Polski, co ułatwiało mu badania nad duchowieństwem i religijnością, gdyż obszar ten obejmował jednorodną narodowościowo, chociaż podzieloną stanowo ludność, śledząc, na ich przykładzie wpływ stanu duchownego, jego kondycji intelektualnej i moralnej, na życie wiernych, głównie na religijność. Przystępując do realizacji projektu badawczego postawił sobie szereg pytań, wśród których najistotniejsze były: na ile duchowni wpływali na życie ludzi świeckich? i jaki był poziom ich wiedzy religijnej, życia moralnego wiernych i jakim podlegał fluktuacjom?

W celu znalezienia odpowiedzi na postawione pytania Autor podjął kwerendę w 16 archiwach. Przeprowadził też szeroką kwerendę biblioteczną, sięgając po źródła drukowane i literaturę przedmiotu. W dokonanej kwerendzie istotna jest nie tylko rozległość zawartości badanych archiwaliów, ale przede wszystkim wydobywanie, z objętościowo pokaźnych foliów treści ułamko-

wych, incydentalnych, składających się dopiero w zwarte fakty i wydarzenia.

Zebrany materiał źródłowy poddany został obróbce warsztatowej z zastosowaniem odpowiednich metod zarówno na etapie kwerendy, jak i opracowania. Istotne było scalenie informacji zawartych w bardzo rozbudowanym materiale roboczym. Autor posłużył się zatem głównie metodą analityczno-scalającą. Metodę syntetyzującą zastosował natomiast w procesie formułowania wniosków.

Rozprawę Autor podzielił na cztery rozdziały. W pierwszym przedstawił strukturę terytorialną, organizacyjną i demograficzną obszaru objętego badaniami – szczególnie interesująco dokonał zestawień ludności pod względem wyznaniowym i etnicznym. Otwarte jednak pozostawił pytanie czy różnowiercy identyfikowali się z inną niż polska narodowość. Duchowieństwu poświęcił rozdział II, ukazując formację kapłańską, politykę kadrową władz kościelnych oraz intelektualno-moralną kondycję księży. Autor przeszedł proces dojrzewania przyszłych duszpasterzy, lecz zdawkowo potraktował analizę społeczną i stanową. W rozdziale III dokonał analizy stosowanych środków budzenia religijności, sięgając do szerszego zaplecza tej działalności i szukając ich także w zapotrzebowaniach społecznych i religijnych, szczególnie złożonych w czasach napiętnowanych klęskami, zwłaszcza skutkami wojen, słab-

nącą kondycją polityczną i militarną Polski i występującym w życiu publicznym przewartościowaniem, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Podjęta tu została próba odpowiedzi na pytanie na ile zjawiska te szkodziły kształtowaniu postaw religijnych, a na ile stymulowały ich odrodzenie i intensyfikowały je. Autor musiał się tu zmagać z trudno uchwytną różnicą w zaangażowaniu religijnym i postawach szlachty i stanów niższych. Dał jednak wyraźny i nowatorski – wolny od dotychczasowych stereotypów – obraz ówczesnej religijności. Rozdział IV ukazuje życie religijne nie od strony agend kościel-

nych, ale na podstawie obserwacji warsztatowej odbiorców duszpasterstwa, wskazując na zwyczajowe lub spontaniczne inicjatywy wiernych, rodzące się na kanwie działalności Kościoła, co umożliwiło dokonanie ocen krytycznych, będących podsumowaniem w postaci wniosków zwerbalizowanych na bazie ustaleń całej pracy. Dzięki właściwej metodzie badawczej Autorowi udało się ukazać wysiłek pastoralny Kościoła nie od strony normatywnej, lecz na podstawie materiału faktograficznego dokonać nie tylko analizy powinności Kościoła, lecz przede wszystkim ich realizacji.

ADRESÁR AUTOROV **ADDRESSES OF AUTHORS**

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

ThDr. Peter Borza PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
peter.borza@unipo.sk

doc. JCDr František Čitbaj, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

PhDr. Oľga Gavendová, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka Cyrilometodská
bohoslovecká fakulta
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava
olga.gavendova@frcth.uniba.sk

TbLic. Emília Halagová

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
emilia.halagova@smail.unipo.sk

Mgr. Peter Jambor

Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov
Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva
v Prešove
Hlavná 1, P. O. Box 135, 081 35 Prešov
peterjambor207@gmail.com

Mons. Dr.b.c. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
jozef.jarab@unipo.sk

ICDr. JUDr. Juraj Jurica, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
juraj.jurica@ku.sk

prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
juraj.jurica@ku.sk

Mgr. Martin Kakalej

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
mkakalej@gmail.com

ks. dr hab. Marek Kluz

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków
Pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1,
33-100 Tarnów
mkluz@op.pl

TbLic. Veronika Liptáková

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
veronika.tancarova@smail.unipo.sk

ks. dr hab. Janusz Mierzwa, prof.

Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove
Fakulta spoločenských vied
Inštitút sociálnej práce
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków

ks. dr hab. Stanisław Nabywaniec, prof.

Uniwersytet Rzeszowski
al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
hist-ur@univ.rzeszow.pl

PaedDr. Martina Petříková, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
mpetrikova9@gmail.com

dr Tomasz Pyzik

Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku Białej
Wydział Nauk Humanistycznych i Studiów
Międzynarodowych
Plac M. Lutra 7, 43-300 Bielsko-Biała, Polska
tomaszpyzik@poczta.onet.pl

dr Stanisław Sorys

Univerzita kardinála Stefana Wyszyńskiego
vo Varšave
ul. Dewajtis 5
01-815 Warszawa

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Telogická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Mgr. Jana Svobodová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Telogická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

ThLic. Lukáš Varhol

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lukas.varhol@smail.unipo.sk

PhDr. Nikol Volková

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
nikol.volkova@presov.sk

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Telogická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

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