

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S
teologická revue
theological revue

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

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

PRESEDA: Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

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

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

RECENZENTI: prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.; Sac. Prof. Dr. Hab. Artur J. Katolko; Ks. Prof. zw. dr. hab. Maciej Ostrowski; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; MUDr. Igor Smelý, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; ks. dr. hab. Szymon Drzyżdzyk; ThDr. Ing. Anton Babják, PhD.; ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.; doc. Róbert Lapko, Th.D. et PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojžeš, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. Mgr. Kamil Kardis, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.

REDAKCIA: THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 77 32 567

E-mail: theologos@unipo.sk

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

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: Juraj Gradoš

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

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

ISSN 1335-5570

OBSAH

SZYMON DRZYŹDŹYK

The Sacrament of the Sick

in the Teaching of the Second Vatican Council 11

MAŁGORZATA DUDA – BOGDAN ZBROJA

Samotność we współczesnej rodzinie – wybrane zagadnienia 46

IVANCSÓ ISTVÁN

*Pojem „ecclesia domestica“ – katolícky pohľad a jeho priblíženie z pravo-
slávneho hľadiska s osobitným zreteľom na Evdokimova* 55

БІКТОР БАСИЛЬОВИЧ КІЧЕРА

*Від о. Петра Гоїдича до єпископа Павла: духовна формація як
наслідок соціальної тематики пастирських листів владика
Пряшівської єпархії Павла Гоїдича (ЧСБВ)* 72

MAREK KLUZ

Kult Boży w procesie formacji moralnej człowieka 91

MICHAL OPATRŇÝ – JAROSLAV KOZÁK

*Pastorální přístup k problematice zla v intencích
Druhého vatikánského koncilu* 111

JAROSŁAW WOŹNIAK

Konieczność edukacji medialnej wobec kultury medialno-genderowej 124

LADISLAV CSONTOS SJ

Komunikácia viery v prostredí rozvedených katolíkov 132

FRANTIŠEK DLUGOŠ

Koncil v Kostnici – 600 rokov od začiatku koncilu (1414) 152

JOZEF JURKO

Aplikácia Katechizmu Katolíckej cirkvi na Slovensku 172

PETER VANSACĎ

Duchovné sprevádzanie osôb s psychickými poruchami 187

MONIKA ZAVIŠ

Otázka biologického materstva v islame 198

MARIÁN BEDNÁR	
<i>Človek, hodnoty a morálka v informačnej spoločnosti</i>	210
VOJTECH BOHÁČ	
<i>Maďarské gréckokatolícke farnosti na Slovensku I.</i>	223
JAROSLAV CORANIČ	
<i>Od legalizácie po normalizáciu – vývoj gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1968 – 1970</i>	237
RADOVAN ŠOLTĚS	
<i>Problémy pri formovaní náboženského myslenia dieťaťa z pohľadu psychológie náboženstva</i>	255
BARBARA BALOGHOVÁ	
<i>Teoretické východiská ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania I.</i>	267
GABRIELA KOLŠOVSKÁ	
<i>Literárne a pronárodné aktivity predstaviteľov slovenskej katolíckej Cirkvi v novoveku</i>	282
JANA MALCOVSKÁ	
<i>Stret civilizácií, kultúr a náboženstiev – reálna hrozba alebo neopodstatnený predpoklad?</i>	
<i>Pár poznámok k teórii S. P. Huntingtona.</i>	299
SILVIA NOVÁKOVÁ	
<i>Súčasný systém vzdelávania v Slovenskom školstve a celoživotné vzdelávanie ako jeho nevyhnutná súčasť</i>	312
MARTIN TKÁČ	
<i>Tajomstvo krstu a myropomazania a ich prepojenosť s Eucharistiou v Malom trebníku</i>	328
NIKOL VOLKOVÁ	
<i>Rodina ako prioritná pastoračná skupina</i>	346

Udelenie titulu Doctor honoris causa

J.E. Mons. Stanisławowi Dziwiszovi

dňa 12. novembra 2014 na Prešovskej univerzite v Prešove

<i>Príhovor rektora pri príležitosti udelenia titulu Doctor honoris causa J.E. Mons. Stanisławowi Dziwiszovi</i>	363
--	-----

*Laudatio pri príležitosti udelenia čestného titulu doctor honoris causa
(Dr. h. c.) J. E. kardinálovi Dr. h. c. Stanislavovi Dziwiszowi
krakovskému arcibiskupovi a metropolitovi* 366

*Prednáška J. E. kardinála Dr. h. c. Stanisława Dziwisza, krakovského
arcibiskupa a metropolitu* 372

RECENZIE

PAVOL DANCÁK

VOLEK, P., KORINEKOVÁ, D., KURIC, M., CHABADA, M., ODORČÁK,
J.: *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii.*
Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity
v Ružomberku, 2010, 112 s. ISBN 978-80-8084-612-1. 379

PAVOL DANCÁK

DUDA, M., SMELÝ, I.: *Spiritualita, náboženstvo a adolescent. Prešov :*
Prešovská univerzita v Prešove, 2013, 108 s.
ISBN 978-80-555-0726-2. 382

PETER TIRPÁK

DANCÁK, F.: *Veľké tajomstvo. Prešov : Petra, n. o., 2014, 102 s.*
ISBN 978-80-8099-091-6 384

SILVIA NOVÁKOVÁ

PALA, G., POLÁKOVÁ, M.: *On-line doba, on-line Cirkev I. Prešov : GTF PU,*
2013, 243 s. ISBN 978-80-555-0934-1.
PALA, G., POLÁKOVÁ, M.: *On-line doba, on-line Cirkev II. Prešov : GTF PU,*
2013, 219 s. ISBN 978-80-555-0935-8 386

LENKA HOLÁ

HALAGOVÁ, E. – DOLANSKÁ, R. (eds.): *Mediácia a ďalšie ADR metódy*
v kontexte postmodernej spoločnosti. Prešov : GTF PU, 2014, 229 s.
ISBN 978-80-555-1078-1 390

ADRESÁR AUTOROV 393

CONTENT

<i>SZYMON DRZYŻDŻYK</i> <i>The Sacrament of the Sick</i> <i>in the Teaching of the Second Vatican Council</i>	11
<i>MAŁGORZATA DUDA – BOGDAN ZBROJA</i> <i>Loneliness in the current family - selected issues</i>	46
<i>IVANCSÓ ISTVÁN</i> <i>The term „ecclesia domestica“ - Catholic view and its approach of the</i> <i>Orthodox perspective, with particular regard to Evdokimov</i>	55
<i>VIKTOR VASILOVIČ KIČERA</i> <i>From f. Peter Gojdic to Bishop Paul: spiritual formation as a result of social</i> <i>issues of pastoral letters of Pavol Peter Gojdic (OSBM), bishop of Presov</i> <i>eparchy</i>	72
<i>MAREK KLUZ</i> <i>Divine cult in the process of man's moral formation</i>	91
<i>Michal Opatrný – Jaroslav Kozák</i> <i>The pastoral approach to the problem of evil in intentions of II. Vatican</i> <i>council</i>	111
<i>JAROSŁAW WOŹNIAK</i> <i>The necessity of media education in media-gender culture</i>	124
<i>LADISLAV CSONTOS SJ</i> <i>Communication of the faith in an environment of divorced Catholics</i>	132
<i>FRANTIŠEK DLUGOŠ</i> <i>Council of Constance</i> <i>600 years since the beginning of the council (1414)</i>	152
<i>JOZEF JURKO</i> <i>Application of the Catechism of the Catholic Church in Slovakia</i>	172
<i>PETER VANSACĎ</i> <i>Spiritual accompaniment of persons with mental disorders</i>	187
<i>MONIKA ZAVIŠ</i> <i>Question of biological motherhood in Islam</i>	198

MARIÁN BEDNÁR	
<i>Man, values and morality in the information society</i>	210
VOJTECH BOHÁČ	
<i>The Hungarian Greek Catholic parishes in Slovakia I.</i>	223
JAROSLAV CORANIČ	
<i>OFrom legalizing to normalization – development of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1968 - 1970</i>	237
RADOVAN ŠOLTĚS	
<i>Problems in formation of the religious thought of the child in terms of the religion psychology</i>	255
BARBARA BALOGHOVÁ	
<i>Theoretical basis of ecumenical dialogue between the Catholic Church and the Evangelical Church of the Augsburg Confession I.</i>	267
GABRIELA KOLŠOVSKÁ	
<i>The literary and pro-national activities of the Slovak Catholic Church representatives in modern times</i>	282
JANA MALCOVSKÁ	
<i>The clash of civilizations, cultures and religions – a real threat or unfounded assumption? A couple of notes on the theory of S. P. Huntington</i>	299
SILVIA NOVÁKOVÁ	
<i>The current education system in the Slovak education and lifetime learning as its necessary part</i>	312
MARTIN TKÁČ	
<i>Tajomstvo krstu a myropomazania a ich prepojenosť s Eucharistiou v Malom trebníku</i>	328
NIKOL VOLKOVÁ	
<i>The family as a priority pastoral group</i>	346

***Awarded the title of Doctor honoris causa
to Mons. Stanisław Dziwisz
on 12. november 2014***

<i>The rector's speech</i>	363
<i>Laudatio</i>	366
<i>Lecture of Mons. Stanisław Dziwisz</i>	372

REVIEWS

PAVOL DANCÁK

VOLEK, P., KORINEKOVÁ, D., KURIC, M., CHABADA, M., ODORČÁK, J.: *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii. Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku*, 2010, 112 s. ISBN 978-80-8084-612-1. 379

PAVOL DANCÁK

DUDA, M., SMELÝ, I.: *Spiritualita, náboženstvo a adolescent. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove*, 2013, 108 s. ISBN 978-80-555-0726-2. 382

PETER TIRPÁK

DANCÁK, F.: *Veľké tajomstvo. Prešov : Petra, n. o.*, 2014, 102 s. ISBN 978-80-8099-091-6 384

SILVIA NOVÁKOVÁ

PAĽA, G., POLÁKOVÁ, M.: *On-line doba, on-line Cirkev I. Prešov : GTF PU*, 2013, 243 s. ISBN 978-80-555-0934-1.
PAĽA, G., POLÁKOVÁ, M.: *On-line doba, on-line Cirkev II. Prešov : GTF PU*, 2013, 219 s. ISBN 978-80-555-0935-8 386

LENKA HOLÁ

HALAGOVÁ, E. – DOLANSKÁ, R. (eds.): *Mediácia a ďalšie ADR metódy v kontexte postmodernej spoločnosti. Prešov : GTF PU*, 2014, 229 s. ISBN 978-80-555-1078-1 390

ADDRESSES OF AUTHORS

393

The Sacrament of the Sick in the Teaching of the Second Vatican Council

SZYMON DRZYŻDŻYK

The Pontifical University of John Paul II, Kraków

Abstract: *The article is devoted to the Sacrament of the Anointing of the Sick specifically changes to the sacrament that took place as a result of the work done at the Second Vatican Council during the years 1962 – 1965. It is an analysis of the sources of the change in the approach to the Sacrament of the Sick in the Liturgical Renewal Movement and the proposed return to the source of Christian thinking. The background for the preparations of the Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum Concilium will be shown as the essence of the Council's teaching on the issue of anointing as well as the fruit of the Council, which is the new rite of the Sacrament of the Anointing of the Sick that was put into force on 30 November 1972. The article will show the backstage discussions, the disputes and the substantive work that accompanied the formation of the teaching concerning the sacrament of the sick.*

Keywords: *anointing the sick, Vatican II Council, Constitution on the Sacred Liturgy, Sacrosanctum Concilium, liturgical renewal, liturgical movement.*

Under the Apostolic Constitution *Humanae salutis* of 25 December 1961, Pope John XXIII formally convened the Council, setting the exact date of its opening as October 11, 1962. The Council was supposed to be the incarnation of the Pope's plans for the renewal of the Church, which had been born three months after his election to the See of Peter.¹ The text

¹ Angelo Roncalli (1881 – 1963) became Pope 28 October 1958 and took the name John XXIII. The idea of the Pope to call the council was somewhat spontaneous but also well thought out. As he said, it was conceived on Jan. 20, 1959, during a routine conversation with Tardinim Domenico and Giovanni Battista Montini (later Pope Paul VI). What resulted? Simply that the current situation in the Church was such that the Pope was motivated to invoke the Council. K. WENZEL, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 6 – 16.

of the Pope's edict explicitly stated the need for renewal of the Church, which would aim to ensure that, „the Church be made more able to solve contemporary problems.”² The Pope expressed the hope that the Council would show the Church as an organism that closely follows all human events and that by participating in the world over the years the Church is continually reshaped. The text of the Papal bull clearly showed that the council was not to have a dogmatic character but a pastoral one. During four sessions the council adopted sixteen documents, among which four carry the highest importance: Constitution on the Sacred Liturgy – *Sacrosanctum Concilium*, Dogmatic Constitution on the Church – *Lumen Gentium*, Dogmatic Constitution on Divine Revelation – *Dei Verbum*, and Pastoral Constitution On the Church In the Modern World – *Gaudium et Spes*. There were also nine decrees and three declarations. On December 8, 1965, Pope Paul VI brought the council to a close in a ceremony held at St. Peter's Square.

The Council was preceded by a series of preparations. The first organizational step was the creation on 17 May 1959 of the Ante-preparatory Commission under the direction of Cardinal Secretary of State, Cardinal D. Tardini († 1961). The first step of the Commission was to send out a questionnaire to all the bishops, Superiors of religious orders, and Catholic academic centers in the world asking them to send requests, suggestions, tips, or propose issues that could be discussed by the council. „These suggestions were to enjoy unfettered freedom and flow out of the spirit of true pastoral care.”³ An enormous amount of *propositiones* flowed to the council, 9,348 to be exact.⁴ Of the numerous proposals 1,855 were liturgical and among those 46 concerned the Sacrament of the Sick.

The demands for liturgical renewal with regard to the Sacrament of the Anointing of the Sick

The Twentieth Century in the history of the Church was a time to return *ad fontes*. It was no different for the Sacrament of the Anointing of the Sick. A return to the original understanding of the essence of the sacrament was only possible due to the development of doctrinal research in the field of liturgy⁵ and by the liturgical movement.

² Cytat przytoczony za: K. WENZEL, *Mała...*, s. 14.

³ J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988, s. 31.

⁴ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 31.

⁵ Particular value was brought by historians of the liturgy, such as: A. Chavasse, B. Botte, J. Didier, M. Fraeyman, who pointed to the original meaning of the Sacrament of Anointing as “alleviating disease.”

On June 5, 1960 Pope John XXIII appointed ten working committees with the purpose of more detailed work to prepare the Council. Among these committees was the Committee for the Preparation of the Liturgy – *Pontifica Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria*. In November 1960, it was divided into 13 subcommittees, each of which was given the task to develop one of the branches of the schema – later the *Constitution on the Sacred Liturgy*. The Sacrament of the Sick was developed by the fifth subcommittee.⁶ Each subcommittee received a major recommendation, as well as general standards of conduct,⁷ which was prepared by the Sacred Congregation of Rites. In effect the work had to wait until April of 1961. Material relating to the Sacrament of the Anointing, entitled *De oleo infirmorum*, was presented during the meeting. It contained only two points, actually two postulates. First: the sacrament should be called „anointing of the sick“ or „oil of the sick“ and that it was not designed for the dying, but for those suffering badly; the second postulate was that the oil of the sick could be repeated for long term illness,⁸ each of these were explained by the subcommittee. Because „the justification of the Subcommittee accounted for a concise program of work on the revision of existing pastoral practice regarding the sacrament of the sick“⁹, it is worth quoting if only very briefly.

From the first sentences it can be substantiated that this sacrament originally had a completely different name: *oleum benedictum*, *oleum infirmorum*. However, this approach varies from the twelfth century, when it begins to change to *extrema unctio*. The name of the sacrament announces the approach of death. In the Letter of St. James the emphasis is simply to „raise“ both physically and spiritually. This is indicated as the fruit of the anointing. Such an approach can be found to some extent in the Roman Ritual, where a formula prayer is administered in the final part of the sacramental rite, expressing the hope for recovery. Therefore, it would be much better to call it *oleum infirmorum*, or *unctio infirmorum*, because here it is not only referring to the thing but also the action. Going further, the committee clarified that the anointing, in accordance with the

⁶ The composition of its members – relator – M. Righetti, consultants – A. Chavasse, C. G. Calewaret, C. Vagaggini.

⁷ General standards dictated above all: the fuller customizable structure of rites to contemporary religious and social conditions; direction, so that the faithful could better understand and accept the rite of the sacrament. For more on the general standards of conduct see: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 32.

⁸ „Sacrosancta Synodus declaret hoc sacramentum, quod deinceps *Unctio infirmorum* vel *Oleum infirmorum* vacabitur non esse sacramentum morientium, sed graviter ægrotantium; *Oleum infirmorum* in diuturna infirmitate potest iterari.“ Latin text of postulates from: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 33.

⁹ J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 33.

words of St. Jacob, is linked with penance. The Council of Trent views it as a supplement to penance and would therefore administer it after the sacramental Confession but before Holy Communion. Thus, it was postulated to reduce the number of anointing's to three, which would be supplemented with a kiss of the cross that would end the rite. Reference was also made to the matter of repeating the rite. The Council of Trent forbade such practice. However, analysis of the sources revealed that the repeated partaking of the sacrament during the same disease was customary up to the thirteenth century. This practice changed at the time of the Scholastic systematization, which suggested that repetition of the sacrament threw its effectiveness into doubt. The Commission considered this approach to be erroneous because the action of the sacrament is not something that lasts forever; a patient suffering from a chronic illness requires spiritual uplift.¹⁰ The material produced by the above-mentioned thirteen subcommittees was handed over to the Central Preparatory Commission of the Council. It also voiced its postulates, which in essence does not differ from the above. After consideration and redrafting, the materials were published in one volume on 13 July 1962 and distributed to all the Fathers of the Second Vatican Council. The chapter devoted to the sacrament of the sick, including the newly developed schema, had the title *De unctione infirmorum*. The complete contents of the postulates of reform, each of which is provided with a title, were included in four points of the document, listed as numbers: 57 – 60:¹¹

57. (name and essence of the Sacrament). The Sacrament, which is commonly called the *Extrema unctio*, should be called *unctio infirmorum*, because it is not by itself a sacrament of the dying, but of the seriously ill, so the time for it to be administered is when the faithful is seriously ill.

58. (Administering of the Sacrament). Anointing of the Sick has its own place, according to the rules, after Confession and before the Eucharist.

59. (The rite of the Sacrament). The number of anointings and the prayers that accompany the rite should be adapted to suit the varying conditions of the sick who receive the sacrament.

60. (Repetition of the Sacrament). In a long illness the Sacred Anointing may sometimes be repeated.

¹⁰ Fr. Stefanski included in his work the entire reasoning in Latin. In this article, I present only the most important thoughts. See: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 59 – 60.

¹¹ Fr. Stefanski publishes only the Latin text for *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Translations of each of the four points were made by the author of this work. See: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, p. 36.

The four postulates above, which the Central Preparatory Committee ultimately presented, had already developed over a long time. The main issue touched upon was to reverse the tendency to treat the anointing as a sacrament of the dying. In Krakow in 1934 in the Jesuit Fathers Publication an article by Fr. Ernest Matzel appeared called *O sakramencie chorych On the Sacrament of the Sick*. In the first words of the author asks the question: „Which also from among the holy sacraments is the least known even by good Catholics? It is found that, and we are not mistaken when it is said, that the sacrament which is least known is clearly the Sacrament of the Sick, that is the so-called Last Anointing with Sacred Oil. Before the Sacrament, people often experience very great fear, so that at its reception they move away as far as possible? Again, this sacrament is the Sacred Anointing of the Sick.”¹² Knowledge of the sacrament was indeed poor. This in turn contributed to the formation of a number of superstitions. When the priest showed up in at the home of the sick, some understood it as a sign of certain death. Often, when the priest appeared on the doorstep, relatives of the patient would suddenly burst out into tears. Instead of being a sign of hope the Anointing became a sign of no-hope. That is why Fr. Matzel proposed to change the understanding of the word „last“ and not to apply it to the dying alone. The Anointing, as theologians explain, is the „last“, but in terms of the number of anointings received. In life of the Christian we encounter several other sacramental anointings: in Baptism, Confirmation, and ordination. The anointing administered through the Sacrament of the Sick, therefore, is the last in order. The proposed names for the above sacrament were: holy oil, prayer oil, oil of blessing, anointing with holy oil, the anointing of God, the holy anointing of the sick, laying on of hands.¹³ Besides changing the name of the Sacrament there should be a catechesis for the Sacrament so that the faithful can have a clear understanding of the anointing. So they know that it was established for the salvation of the soul and the human body.

A similar understanding arose in a small booklet, which was published in March 1956. The author explains why the sacrament of anointing has the name „last“. He states that it is, „not in the sense that supposedly after it has been administered that we meet an inevitable death. Because although this sacrament is established primarily for the health of the soul, it does, however – if it is the will of God – return the sick person to bodily health. Most people die after its reception, therefore the one who receives it is already dangerously sick, often terminally ill, and sometimes the patient’s family calls a priest only when there is no longer rea-

¹² E. MATZEL, *O Sakramencie chorych*, Kraków 1934, p. 3.

¹³ cf. E. MATZEL, *O Sakramencie...*, s. 5 – 11.

sonable hope of recovery for the patient because he is unconscious and dying¹⁴ The author gives the suggestion that the name can be changed to something lighter, so as not to frighten the patient, such as „the sacrament of the sick.“

In both of these cases a correction in the meaning of the sacrament is proposed, that is to the name and the attitude of the faithful. This correction depended on pastors because the crux of the problem was to change the thinking of the faithful in regards to this sacrament that is something that is dependent upon preaching and concretely on catechesis. That is not to say anything about the rite. It had not yet been suggested that the working prayers would correspond to the different conditions of those who would receive it. It was because of these stipulations that the effect reform was from below. The right to change the structure of the rite was held only by the pope, specifically the Congregation of Rites established by Sixtus V in 1588.

Since the nineteenth century reform from below had taken place widely in Catholic Europe, which led to the rise of the Liturgical Movement and aspirations to the revival of the liturgy. The initiator of this movement was the Abbot of the monastery in Solesmes, Prosper Guéranger († 1875). „The movement meant efforts and actions to revitalize the liturgical life, to make the liturgy the source of the Christian of spirit.“¹⁵ This developed in the expanse between 1830 – 1964. This activity can be divided into four main periods. The first period is associated with the abbey of St. Peter in Solesmes as well as the abbeys in Germany at Beuron, Maria Lach and Maredsous and Mont César in Belgium; it started from the study of monastic musical manuscripts in Solesmes and Regensburg, and subsequently patristic studies and research on the history of the liturgy.¹⁶ The second stage occurred during the years 1934 – 1945, a very unfavorable time due to the economic crisis and war. The third stage occurred from 1945 – 1950, this was a time when trouble directing the movement overtook Rome. Pope Pius XII issued the encyclical *Mediator Dei*, which became the basis for the subsequent work. The episcopates turned to the Holy See asking for certain changes. Belgium asked for an evening Mass on Sundays for those who could not attend in the morning and the Church in Poland received permission to celebrate daily Mass on the evening (15 August 1948). The fourth stage ended in 1959 when Pope

¹⁴ K. PIELATOWSKI, *Ostatnie namaszczenie*, Poznań 1956, s. 13.

¹⁵ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1320.

¹⁶ cf. B. NADOLSKI, *Leksykon...*, s. 1322.

John XXIII declared his intention to convene a council.¹⁷ All the efforts the Movement had undertaken were to serve one purpose, the active participation of the faithful in the liturgy.

The activities of the Liturgical Movement did not remain unnoticed in the Holy See. Ever since the pontificate of Pope Pius X († 1914) a series of actions in the field of liturgical renewal had been seen. A witness to this was seen in the Bishops: *Omnia instaurare in Christo – Everything is renewed in Christ*. In 1903 a decree on the renewal of Gregorian chant was issued and in 1905 the decree regarding frequent and daily Holy Communion was issued. Reforms were carried out in regard to the Roman Missal and the Breviary.¹⁸

Pope Pius XII († 1958) was not indifferent to the continued work of the Liturgical Movement. He became famous for a variety of activities regarding the renewal of the liturgy. Among other things, he introduced changes to the rites of the entire Easter Triduum and modified the provisions relating to the required fast prior to receiving the Eucharist, which allowed the celebration of Mass in the evening. The specifics in regard to this area were published in the encyclical *Mediator Dei* on 20 November 1947. The Pope included basic guidelines that were necessary to guide the renewal to the desired effect. From the outset, the Pope expressed approval for the Liturgical Movement, while pointing out the good fruits it had delivered: „The majestic ceremonies of the sacrifice of the altar became better known, understood and appreciated. With more widespread and more frequent reception of the sacraments, with the beauty of the liturgical prayers more fully savored, the worship of the Eucharist came to be regarded for what it really is: the fountain-head of genuine Christian devotion. Bolder relief was given likewise to the fact that all the faithful make up a single and very compact body with Christ for its Head, and that the Christian community is in duty bound to participate in the liturgical rites according to their station.”¹⁹ The awareness of the faithful participating in the liturgy became greater. In addition to this the pope warned against the improper understanding of the liturgical renewal and thus against exaggerated practices.²⁰ While approving a return to the sources of the liturgy at the same time he warned against returning to the ancient customs at any cost and in this way undermine the reso-

¹⁷ For more details on the Liturgical Movement see: B. NADOLSKI, *Leksykon...*, s. 1322 – 1332.

¹⁸ cf. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. 8: *Czasy współczesne 1914 – 1992*, Lublin 2001, s. 85.

¹⁹ PIUS XII, *Mediator Dei* 5. English translation: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_en.html

²⁰ cf. PIUS XII, *Mediator Dei* 8

lutions of later councils. That is why he wrote: „But it is neither wise nor laudable to reduce everything to antiquity by every possible device. Thus, to cite some instances, one would be straying from the straight path were he to wish the altar restored to its primitive tableform; were he to want black excluded as a color for the liturgical vestments; were he to forbid the use of sacred images and statues in Churches; were he to order the crucifix so designed that the divine Redeemer's body shows no trace of His cruel sufferings“²¹ The Pope gave his approval, as well as warned against errors and outlined some general principles that can be summarized as follows: except for what is essential, the church is entitled to a special law in relation to the progress of the liturgy (par. 49); divine elements are immutable, however, human elements may vary depending on the circumstances of places and times (par. 50); reasons for the change: a better understanding of the mysteries of faith, the evolution of the discipline of the Church, Christian piety, progress in art (par. 51 – 56); development of the liturgy is subject to the authority of the pope and the supervision of the bishops (par. 57 and 58); private individuals and individual priests are not allowed to introduce new habits or dismiss old (nr. 59); the use of the native language in the rites may be more beneficial for the people (par. 60); not only the ancient rites but also the rites today are inspired by the Holy Spirit (par. 61); condemns the unhealthy urge toward the ancient (par. 64 and 65).

The task, as it arose in the movement to renew the liturgy, was not simple. It was necessary to free the Sacrament of the Sick from the ballast of prejudice and superstition, which had built up over the centuries. Among the faithful there existed beliefs that after receiving the Last Rite and the departure of disease one wasn't allowed to: eat meat, lay on the sheets upon which the sacrament had been received, walk barefoot, stand bare foot on the ground, write a will, participate in games, or even wash ones feet (!).²² The need was to change the attitude towards the anointing, that it is not a preparation for death, that it is not the consecration of death, it is a sacrament of healing, a rehabilitation of the soul and body from illness, that it is a sign of hope.

It is also worth noting that among the total postulates, which were prepared by the individual committees, it suggested that only one group of the faithful could be the subject of the sacrament, that is, people who were ill. The proposal that people who were elderly could be the subject of the sacrament had not yet been put forth.

²¹ PIUS XII, *Mediator Dei* 62

²² cf. E. MATZEL, *O Sakramencie...*, s. 8.

The Sacrament of the Sick according to the Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* 73 – 75

After the opening of the session on 11 October 1962 a number of committees were established to deal with individual cases. In the case of the Sacrament of the Anointing of the Sick it was the Liturgical Commission, chaired by Cardinal. A. Larraona († 1973). The committee, due to the immensity of the work, was divided into thirteen subcommittees. The matter of *de sacramentis et sacramentalibus* was addressed by the eighth subcommittee²³, chaired by the Archbishop. P. Hallinan († 1968). The composition of both the Commission and the eighth Subcommittee included the Polish Bishop Franciszek Jop († 1976).

The subcommittee took the material that had been produced by the Preparatory Commission of the Council. The content of the material under the numbers 57 to 60 were recorded postulates regarding the Sacrament of the Anointing of the Sick. After a two-fold consideration of these four points, they were adopted at the plenary meeting of the Liturgical Commission held in late April and early May 1963. The newly developed points were read in Latin by Fr. Stefanski²⁴:

57. *Extreme unction*, which may also and more fittingly be called *Unctio infirmorum*, is not a sacrament for those only who are at the point of death. Hence, as soon as any one of the faithful begins to be in danger of death from sickness or old age (*senium*), the fitting time for him to receive this sacrament has certainly (*certe*) already arrived.

58. In addition to the separate rites for anointing of the sick and for viaticum, a continuous rite shall be prepared according to which the sick man is anointed after he has made his confession and before he receives viaticum.

59. The number of the anointings is to be adapted to the occasion, and the prayers which belong to the rite of anointing are to be revised so as to correspond with the varying conditions of the sick who receive the sacrament.

As to point 60, which read: „the sacred anointing can sometimes be repeated during the course of a long term illness,“ the Commission put forth the postulate to omit the entire point due to a legitimate reason presented during the meeting. The reason was that the wording of point 57,

²³ For more on the Liturgical Commission, its division, and procedures see: R. WILTGEN, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001, s. 79 – 82.

²⁴ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 37 – 39.

which in its essence contained the idea of repeated reception of the sacrament.

Each of the above-mentioned points in addition to the new wording, had what was called *emendationes* – amendment to the proposals, which amounted to five. One of them relating to number 59 suggested that the priests themselves could bless the oil of anointing the sick if it turned out that it had not been blessed by the bishop. Others suggested a return to the original method of administering the sacrament as more appropriate. Interestingly, there was also a proposal to number 57, to more specifically identify the person who can receive the anointing: „propter infirmitatem vel senium“ – due to illness or old age. The commission constituted this amendment and placed it in the context of the number, the question about the validity of this formulation referring to the Code of Canon Law, Cannon 940 § 1.²⁵

The above points, together with *emendationes* had been worked on by specialists of the Latin language and adopted at the plenary session of the Liturgical Council held in September 1963 just before the start of the second session of the Council, which took place on 29 September. As a result of the work these points received new numbering – from 73 to 75 in the third chapter of the future schema of the Constitution on the Sacred Liturgy.²⁶

After many debates and re-examination in the subcommittees it succeeded in gaining 2107 *placet*²⁷ and in consequence acceptance into chapter III on 21 November 1963. The entire document reforming the liturgy of the Roman Catholic Church was finally adopted under the name *Sacrosanctum Concilium* on 4 December 1963.

The Constitution on the Sacred Liturgy of Vatican II was enacted exactly on the 400th anniversary of the closing of the Council of Trent.

²⁵ “Extrema unctio praeberi non potest nisi fidei, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur” – “Extreme unction is not to be extended except to the faithful who, having obtained the use of reason, come into danger of death from infirmity or old age.” *Codex Iuris Canonici* from 1917. In the Polish *Vademecum for Priests and Confessors* a commentary on this canon can be found: “In order to administer the sacrament validly or justly, the danger of death must not be imminent nor grievous; it is sufficient and necessary, it would be morally probable, and it is not objectively, but subjectively, that is, according to a rational assessment of at least one man, for example, the pastor. Whenever the disease is therefore dangerous and difficult, administering the sacrament validly and justly, even to stipulate that the patient will continue to live months or even a whole year.” K. KARŁOWSKI, *Vademecum proboszcza i spowiednika. Praktyczny przewodnik w zakresie przepisów prawa kościelnego*, Poznań 1957, s. 178.

²⁶ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 39.

²⁷ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 40.

„The date 04/12/1963, is the end of the era that ushered in the liturgy of the Council of Trent.“²⁸ However, the most essential value of the document was based on revealing the theological foundations of the liturgical life of the Church. At the end of the second period of the session of the Council (29. 09.- 12. 04. 1963 onwards), Pope Paul VI said that the liturgy was the first subject of work, because it occupies the first place in the hierarchy of values and dignity: „... God in the first place; prayer as our first duty; the liturgy as the primary source of the divine life bestowed on us, the first school of the spiritual life, the first gift which we can give to the Christian people who believe and pray with us, and the first invitation to the world to break out in blessed and true prayer and to feel the indescribable regenerative power of singing with us the praises of God and the hopes of humanity, through Christ the Lord and in the Holy Spirit“²⁹ The new Constitution simplified the rites and using every day language made them more understandable to the faithful. As Pope Paul VI also noted, the changes in the liturgy did not impoverish them in any way, on the contrary, they made the liturgy more transparent, more authentic, and more compatible with the ancient sources and were better able to convey it to the participants.³⁰

For a better understanding of the topic under consideration, it is necessary to delve, but very briefly, into the content of *Sacrosanctum Concilium*, especially the definition of the liturgy, which was developed by the Council.

The renewal of the liturgy resulted from the basic tasks the Council had appointed for itself, namely, the deepening and continuing development of the Christian life of all the faithful as well as a better adaptation of the institutions, which are subject to change to the needs of the times.³¹ Because from the very beginning of the Council presented itself as a „Council of the Church about the Church, therefore it is an understandable thing, that discussing the problem of the liturgy is placed in the horizon of reflection about the Church.“³² The liturgy in its essence is

²⁸ S. CZERWIK, *Wprowadzenie do Konstytucji o Liturgii Świętej*, Wrocław 1986, s. 10.

²⁹ English translation: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2003/documents/ns_lit_doc_20031204_40-concilium_en.html

³⁰ cf. R. WILTGEN, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001, s. 177.

³¹ cf. Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* (to be noted as SC) 1; in *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łaciński – polski*, red. J. GROBLICKI, E. FLORKOWSKI, Poznań 1986. All following English trans of *Sacrosanctum Concilium* are from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html – and will be noted as vatican. va.

³² K. WENZEL, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 23.

made present by the saving work of Jesus Christ, who by his incarnation became the highest Priest and Mediator between God and men.³³ And as the Church as a whole is directed to human life, so the liturgy is a reference to the lives of all the faithful, in such a way that they become the subject of the saving action of Jesus Christ; the liturgy is thus the space in which the work of redemption is accomplished.³⁴ The faithful while participating in the liturgy become, through their own life, witnesses of the mystery of Christ and reveal another real nature of the Church, which is „both human and divine, visible and yet invisibly equipped, eager to act and yet intent on contemplation, present in this world and yet not at home in it.“³⁵

The sequence of double attributes of nature of the Church is taken back to Christ who is God and man simultaneously. He was sent to earth, „that all men be saved and come to the knowledge of the truth“ (1 Tim 2:4). „For His humanity, united with the person of the Word, was the instrument of our salvation.“³⁶ Most clearly, it has been revealed to people through the paschal mystery – his passion, resurrection, and glorious ascension. By this mystery death has been overcome and all men are endowed with new life.³⁷ Because of this from the pierced side of Christ, was born – *mirabile sacramentum* – the wondrous sacrament of the whole Church.³⁸ By virtue of the Son being sent by the Father, and later the Apostles and their successors, they accomplished by the preaching of the Gospel as well as offering Sacrifice and the Sacraments, which constituted the center of the whole liturgical life. In each of these actions they entered the inherent mystery of the death and resurrection of Jesus.³⁹ That this mystery was alive, according to the document, „Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis“ – „Christ is always present in His Church, especially in her liturgical celebrations“⁴⁰ The liturgy is

³³ *Mediator Dei* 20.

³⁴ SC 2

³⁵ SC 2

³⁶ cf. SC 5

³⁷ cf. SC 5

³⁸ cf. SC 5. This is not to be understood in the sense of a particular new sacrament but the Church in general, which conceals within herself the action of Christ himself. For more on this approach see: E. SCHILLEBEECKX, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. Sheed & Ward. 1987.

³⁹ cf. SC 6

⁴⁰ cf. SC 7. This study of the role of visible signs “bears the influence of the patristic concept of *mysterium* – *Sacramentum*. Mystery – sacrament of thing perceptible to the senses, which in a real way contains and reveals the invisible reality of salvation. Revealing and communicating to believers and those properly disposed, while hiding from those who have no faith. In each sign – *mysterium* confirms the principle: *aliud videatur et aliud intellegitur*.” S. CZERWIK, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 29.

therefore the fulfillment of the Priestly office of Jesus; in it by visible signs expresses and realizes the sanctification of man.⁴¹

The entire reflection on the nature and effects of the liturgy formed, perhaps, the most famous passage of the constitution, which over the years has become a theological motto: Liturgy – the source and summit,⁴² summit toward which the activity of the Church is directed and the source from which all her power flows.⁴³ Therefore, the liturgy is an act that far exceeds other forms (such as a private devotion, all kinds of worship), as it is noted in the document on liturgical formation for Christians. The purpose of such action is to bring the faithful to the very essence of the Christian mystery. Therefore, in article 14 of the *Constitution* states, that „it is the primary and indispensable source from which the faithful are to derive the true Christian spirit.“ In that case the liturgy appears not as the normal teaching, but above all the source and the light for the life of the Christian people.

Without doubt the essential point of reflection on the liturgy in the Constitution was that the faithful should take care to participate with great devotion in a full, conscious, and active manner.⁴⁴ Emphasis was put on this, so that „in the liturgy of the New Covenant every Christian was fully *leiturgos*,“⁴⁵ that is, as one who offers the sacrifice of his life and combines it with the particular sacrifice of Jesus Christ.

In view of the entire course of liturgical renewal in the document, concrete norms were developed that would bring about the best fruits. First of all, there are important distinctions that are part of the liturgy and must never be changed because they are established by God; as well as those parts which are subject to change for, example, because of the passage of years they became less appropriate.⁴⁶ The Holy See is the only one

⁴¹ cf. SC 7

⁴² cf. P. MARINI, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007, s. 59.

⁴³ cf. SC 10

⁴⁴ cf. SC 11, 14, 48

⁴⁵ P. MARINI, *Liturgia...*, s. 61.

⁴⁶ For a better understanding of this problem a comment posed by Fr. S. Czerwik might prove helpful. He gives the example of the reforms Pope Paul XII made regarding the Sacrament of Holy Orders defining essence, matter, and formula. This reform touched one sacrament but contains important statements for the other sacraments: The Church has no authority with regard to the substance of the sacraments – *sacramentorum substantia*; the term *substantia* should only be understood by what comes about through the establishment of Christ. Therefore, you can not put an equal sign between the conception of “essence” and the matter and formula of the sacrament established by scholasticism over the years. The Church can modify the matter and form of the sacrament, while not changing the essence. However it should be remembered that there is a clear separation of the element established by Christ and that introduced into the liturgy by the Church. cf. S. CZERWIK, *Najnowsze*

with the power to carry out such changes. No one else, even if ordained, can ever make changes on their own. Before considering any changes, a careful investigation of theology, history and, pastoral concerns must be conducted. All of the rites were worked on so as to: increase the active participation of the faithful through performing acclamations, responses, psalms, as well as actions and gestures; that they are imbued with noble simplicity, without unnecessary repetition, clear and short, tailored to the understanding of the faithful. A series of principles appear with an insistent recommendation to a strict liturgical catechesis, so that the faithful have the knowledge to reap the spiritual benefit of the celebrated mysteries. This is with the view that the rite itself with all its signs and gestures must be clear and contribute to the deepening of faith. It cannot be a sign of magic without any impact on the awareness and moral attitude of man. This is combined with another extremely important postulate of the *Constitution*, which is the use of the mother tongue in the celebration of the liturgy. The words spoken during the celebration should be spoken in a language understandable to the people. Therefore, no prayers, not even in the liturgical form, shall remain in Latin. This permission, however, is under the condition, that the translation be approved by a competent Church authority.⁴⁷

A brief glance at the reforms that were made enable us to better understand the decision to adopt solutions, what was dispensed, and what was given greater emphasis in the celebration of the Sacrament of the Anointing of the Sick.

Moving on to the detailed discussion of provisions of *Sacrosanctum Concilium* for the Sacrament of the Anointing of the Sick, it is worthwhile to give an approximation of points devoted to this subject matter, according to the following numbering from the document:

73. „Extreme unction,“ which may also and more fittingly be called „anointing of the sick,“ is not a sacrament for those only who are at the point of death. Hence, as soon as any one of the faithful begins to be in danger of death from sickness or old age, the fitting time for him to receive this sacrament has certainly already arrived.

74. In addition to the separate rites for anointing of the sick and for viaticum, a continuous rite shall be prepared according to which the sick man is anointed after he has made his confession and before he receives viaticum.

wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach, „Ateneum Kapłańskie“ 56 (1964) t. 67, z. 5, s. 289.

⁴⁷ As regards the principles by which the liturgical renewal was carried out, see: the *Constitution on the Sacred Liturgy* par. 21 – 46.

75. The number of the anointings is to be adapted to the occasion, and the prayers which belong to the rite of anointing are to be revised so as to correspond with the varying conditions of the sick who receive the sacrament.⁴⁸

These three postulates from the Council document seem to be similar to those that were developed originally by the Liturgical Commission of the Council. As in fact they are, but it is necessary to note that there was great discussion and corrections through *emendationes*. It is worth looking at, but very briefly, the entire road we have traveled from the demands of the Preparatory Committee on the Liturgy to specific decisions of Vatican II contained in the *Constitution on the Sacred Liturgy*. In Polish only Fr. Stefański worked in a synthetic way in one of his works devoted to the renewal of the sacrament of Anointing of the Sick.⁴⁹

Beginning with article 73 the name determines the essential thing. Each effect of the Sacrament of the Sick was recognized as the „last rite“. And although this practice is not that old it caused damage in the pastoral sense. Therefore an appeal arose in an attempt to change the state of things by a proposed renaming⁵⁰ and thereby to end the centuries-old fear of the sacrament and restore it to its rightful „owner“, which is the seriously ill man. Cardinal A. Larraona chairman of the Liturgical Commission presented preliminary material to the Council Fathers that emphasized three

⁴⁸ For later consideration it is worth having these postulates in Latin:

73. *Extrema Unctio, quæ etiam et melius Unctio infirmorum vocari potest, non est sacramentum eorum tantum qui in extremo vitæ discrimine versantur. Proinde tempus opportunum eam recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium.*

74. *Præter ritus seiunctos unctionis infirmorum et Viatici, conficiatur ordo continuus quem unctio ægroto conferatur post confessionem et ante receptionem Viatici.*

75. *Unctionum numerus pro opportunitate accommodetur, et orationes ad ritum unctionis infirmorum pertinentis ita recognoscantur, ut respondeant variis condicionibus infirmorum, qui sacramentum suscipiunt*”, Latin text from: tekst łaciński za: *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje; tekst łaciński – polski*, red. J. GROBLICKI, E. FLORKOWSKI, Poznań 1986. English trans. vatican. va.

⁴⁹ J. STEFAŃSKI, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988, s. 40 – 58. Fr. Stefański quotes extensively from: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* as well as *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* both documents show the entire discussion and each meetings vote on this matter by the Council fathers as well as the Liturgical Commission.

⁵⁰ Next to other well known proposals such as *sacra unctio infirmorum*, or *oleum infirmorum*, it appeared also as: *oleum sanctum/benedictum* – sacred/holy oil, *unctio* – anointing, *infirmi benedictio* – blessed sick, *ægrotorum sacramentum* – sacrament of the sick, *morbi exorcismus* – exercising the sick, *infirmi consolatio* – comforting the sick. For more on this read: Fr. J. Stefański in: AD, Series I/II, 95.

urgent matters in regard to the sacrament of the Anointing: change of name, the correct order in which to administer it with the connected rites, the possibility to repeat the rite over the course of the same illness. The fathers of course had time to read the text, which would form the basis of future deliberations, that is the text of the Preparatory Committee had been sent out a half year before the opening of the Commission.⁵¹

It is not difficult to imagine that such proposals alongside an enthusiastic reception also produced a strong stream of criticism. Bishop W. Kempf from Germany, Cardinal. M. Browne of Ireland and Bishop C. Sabai Bandeira de Mollo from Brazil insisted to uphold the tradition of the last thousand years. Bp. Kempf believed that the anointing of the sick is a sacrament of Christian completion, so that the baptized person is carried from the visible earthly Church to *Ecclesiam beatorum* led by Christ, and this is accomplished by the action of the Holy Spirit. It refers to the promise of salvation, that is, it stands therefore in direct relation to salvation. It must agree with the statement that it is a „sacrament of Christian hope, disposed to the glory of the resurrection, however, it is also a sacrament of consolation, not fear.”⁵² With his understanding of the history of the sacrament Bishop Kempf believed that the subject was above all *principaliter morientes* – the dying. The argument was also about the current purpose of the sacrament – the supernatural effect through history had often emphasized the importance of physical effects. That is why it should be emphasized that a relevant effect of the sacrament is *salus eschatologica* – to heal, an eschatological uplift. The Bishop reinforced his views with biblical arguments. He referred to the text of James 5:13-16, as talking about the seriously ill or even terminally ill, who expects more *salus eschatologica* than physical healing. This reasoning is based on the Saint Thomas Aquinas, who argued that the sacrament of Extreme Unction is a preparation for the attainment of glory.⁵³ Justifying further the scholastic arguments that since baptism is the sacrament of entrance into the Church, the last rites is a departure from the Church present here on earth. He also referred to the decision of the Council of Trent, which according to him, clearly stated that the sacrament of the sick is a sacrament departure,⁵⁴ thus, if the subject is ill, it is only administered in the final moment of the disease.⁵⁵

⁵¹ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 41.

⁵² AS, vol. I pars II, s. 297, citation from: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 41.

⁵³ Thomas Aquinas *Suma Teologiczna*, t. 31: *Sakrament chorych. Kapłaństwo*, Londyn 1985, q. 29, art. 1, ad 2.

⁵⁴ Denz. 1694.

⁵⁵ J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 42.

Cardinal M. Browne of Ireland was opposed to any change in the name of the sacrament. He referred to the pronouncements of the Church of the last millennium: First Council of Lyons 1245, Second Council of Lyons 1274, the Council of Constance of 1418, the Council of Florence of 1439 in the Decree for the Armenians, the Council of Trent and the Tridentine Profession of Faith of the year 1564.⁵⁶ It does not diminish the subject of the sacrament only for people dying, but it can be administered to those who are *quasi in mortis articulo*. The stipulation *sine qua non*, however, is the fear of death, and is found especially in those who are in ultimate danger or so seriously ill that they realize that they will face death. „One should note, however, that although the Constitution on the Sacred Liturgy moved away from such an extreme narrowing of the subject of the sacrament, many expressions of Cardinal Browne found resonance in determining the subject of the sacramental anointing.”⁵⁷

C. Sabaia Bandeira de Mollo disagreed with the proposed name change of the sacrament. In his view, in accordance with the teaching of the Magisterium of the Church, the discussed sacrament is anointing at death – *unctio pro morte, non simpliciter pro infirmitate*. Any change in doctrine would undermine the infallibility of the Church.⁵⁸

Keep in mind, however, that the vast majority of the fathers of the Council opted for a name change and an extension of the concept of the sacrament and the subject of the anointing. At the head of this group is worth mentioning Bishop P. Rougé of France. In his speech he pointed out that, although the Council of Trent narrowed the subject of the sacrament, it did however, withhold a precise definition from its decision.⁵⁹ Referring also to Trent, the second canon of teaching on the anointing

⁵⁶ The sequence of numbers are in the order listed individual councils: Denz. 833, 860, 1259, 1324, 1694 – 1697, 1716 – 1719, 1864.

⁵⁷ J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 43.

⁵⁸ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 43.

⁵⁹ “It is also declared that this unction should be given to the sick, but especially (*praesertim*) to those that are so dangerously laid up as to seem to be placed at the end of life; whence also, it is called the *sacrament of the dying*. But if the sick after receiving this unction, shall recover, they may again be assisted by the support of this sacrament, when they fall under a similar danger of death.” *Of the Minister of the Sacrament and the Time when it ought to be Given*, English Trans. Perceval, A. P., *The Roman Schism, Illustrated, From the Records of the Catholic Church*. London, 1836. p. 275. The discussion about the term *praesertim* – as it should be properly understood. Bishop Rouge explained it based on the context of the pronouncements of the Council: if he assumed that the the subject of the sacrament were only those who are at the end of life, it is irreconcilable next sentence, from which it is clear that if the patient recovered it may receive it a time second. Thus, the statement of the Council does not limit the subject only to people who who are close to death.

of the sick,⁶⁰ states that the sacrament causes an uplift of the patient and can cause physical healing. Additionally, everyone gathered in the auditorium of the Council was reminded of the content of the prayers of the Roman Ritual, where the minister asks for mercy and physical health.⁶¹ Bishop Rougé noted at the end of his speech that if the anointing is squandered only on those people who are close to death then this would be contrary to the principle of *lex orandi, lex credendi*. That had been said in accordance with the healing dimension of the sacrament.

Two Italian bishops also conveyed interesting thinking. First, Bishop F. Angelini, chief chaplain of hospitals in Italy mentions that the faithful treat the sacrament of the anointing as a sort of pass to heaven. He also suggested that the possibility should be created to take this sacrament to all those who expect a major surgical intervention, i. e. in the field of cardiac surgery, neurosurgery. The second is the Archbishop P. Carta who recalled the passage Jas 5:15 „and the Lord will raise him up“ and explains that it is to be understood also in the physical dimension. Undertaken by the analysis of three prayers after administering the sacrament, he ended with the conclusion that „These texts would sound unreal and magical if the only subject was to be the dying man.“⁶² Therefore it would be best to all together depart from using the name „anointing“ because it brings to mind the term „last.“ So they decided to change the name in deference to pastoral concerns. The eighth subcommittee, which also dealt with the sacrament of the Anointing of the Sick responded to all the reports *modi*. The effect of this was *emendationes votanda 4° et 5°* to article 57 (that is article 73 *Sacrosanctum Concilium*), Chapter III (*De sacramentis*) of the schema of the constitution, *Emendatio* nr 4 postulated that in order to more clearly emphasize the nature of the Sacrament of the Sick, the Fathers authoritatively confirmed that the sacrament is not only for those who are in ultimate danger of loss of life. *Emendatio* nr 5 was concerned with, among other things, when to administer the sacrament and proposals to administer it when the faithful begin to be in danger of death from sickness as well as old age. October 15, 1963 a vote was held on these amendments: *emendatio* 4 – *placet* 2143 (of 2178 votes), *non placet* 35; *emendatio* 5 – 2218 (of 2259 votes), *placet* 2218, *non placet* 37.⁶³

⁶⁰ “If anyone shall say, that the holy anointing of the sick does not confer grace, nor remit sins, nor relieve the sick, but that it has ceased, as if it were formally only the grace of healing; let him be accursed“ *Of the Sacrament of Extreme Unction*, Perceval, p. 288.

⁶¹ The text of the prayers cited in Chapter I of this work, in the third section: The manner of administering the sacrament of Extreme Unction.

⁶² J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 44.

⁶³ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 39

During the General Congregation 21 November 1963, Bishop O. Spülbeck, in his speech to the assembled Fathers, recalled that the broadening of the sacrament of the sick was consistent with the discipline of the Church. In addition the Liturgical Commission resigned from precise descriptions of the conditions under which the administering of the anointing would be allowed i. e. *sacramentum graviter aegrotantium et non morientium, in gravi infirmitate*. The case of people waiting for surgery was not adopted.⁶⁴

Articles 74 and 75 of the *Constitution* (that is 58 and 59 of the earlier schema) responded to an important problem, which was the structure of the rite of anointing. The matter of the rite of the Sacrament of the Anointing of the Sick was also pressing and augmenting many difficulties. In fact there were a number speaking in favor transferring the proposal to the Preparatory Commission – out of 46 relating to the same sacrament as many as 22 raised the matter of the new structure of the rite.⁶⁵ These proposals, however, were vague because they spoke to a better adaptation of the rite, an abbreviated rite of Extreme Unction, shortening the prayers, and adjusting the prayers to the condition of the sick person.

The matter of the structure of the rite was dealt with for the first time in November 1962. Bishop Rougé, Archbishop A. Fares, and Bishop A. Mistrorigo supported the proposed schema.⁶⁶ The rationale for the order: penance, anointing, Eucharist, was discovered in numerous biographies of saints and patristic sources. The argument was also the understanding of Viaticum as the completion of all the sacraments. It was also proposed that priests be allowed to carry consecrated oil with them so in the case of emergency they could be of immediate assistance. As far as specific issues raised during the speeches in the auditorium of the Council, it was primarily considered that the matter of prayer accompanying the sacramental anointing should be able to cover the various situations of a sick person. Attention was drawn to the sacramental formula, which should be adapted to express the relationship between the anointing and the healing of the man, or at least care about improving his health.

The question of the number and place of anointings was proposed at two – one on the forehead and on the hands, leaving for other possibilities. However, the most significant voice was that of Bishop F. Angelini. He noted that the previous practice of anointings contained many incon-

⁶⁴ cf. J. STEFAŇSKI, *Sakrament...*, s. 46.

⁶⁵ cf. J. STEFAŇSKI, *Sakrament...*, s. 47.

⁶⁶ Specifically, it was a point 58: next to the separating the rites of Anointing of the Sick and Viaticum, to a continuous rite where the anointing of the sick is granted after confession and before Viaticum.

veniences for reasons of hygiene or difficulty in changing the position of a very sick man, the anointing i. e. the ears. Therefore, the most appropriate would be a shortened anointing on the forehead – in order of importance; in the ordinary administration two anointings, on the forehead and on the hands. This follows from the overall symbolism: the forehead shows the activity of the inner man, his hands outside activity.

The eighth subcommittee was to focus on developing all reported *modi* from 29 November to 3 December 1962. The provision was then clarified that the anointing occurs before the reception of Viaticum, and not the Eucharist before the anointing, as it was before. Proposal that the priest can carry the oil of sick during the journey was sent to the Congregation for the Sacraments. With regard to the prayer, it was to be fixed to two or three appropriate to the patient's condition, but this was to be addressed by the preparatory committee for the new ritual. The Commission also disagreed with the statement that the celebrant must be well versed in the state of health of the patient, in order to fairly evaluate whether the patient can participate in the abbreviated form of the rite or the ordinary one. In terms of the new formula of the sacrament, the matter was referred to the Congregation for the Doctrine of the Faith (7 December 1965, the Holy Office). Such matters as the number and location of anointings and the matter how of concelebrants administer the sacrament were transferred to the competence of a future, post-conciliar commission, which would deal with the new ritual.⁶⁷ All of the above proposed solutions were recognized by the council Fathers during the Congregation of the General Council of 15 October 1963.

The problem of whether the sacrament could be repeated still remained before the Fathers.⁶⁸ In the approved text of the Constitution on the Sacred Liturgy there is no mention of this issue. To make it clear why it was decided to opt out of this issue it is necessary to go back to the conciliar hall.

The Council of Trent established the following standard; „if the sick after receiving this unction, shall recover, they may again be assisted by the support of this sacrament, when they fall under a similar danger of death.”⁶⁹ This decision was the interpretation of the Roman Ritual: do not allow the repetition of the sacrament in the same disease; the condition of repetition had to be recovery from the previous condition and the recur-

⁶⁷ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 53.

⁶⁸ This has to do with article 60 of the schema that was: in a long-term illness sometimes the holy anointing may be repeated – *unctio sacra in diuturna infirmitate aliquando iterari potest*.

⁶⁹ Perceval, A. P. *Roman Schism... Of the Minister of the Sacrament and the Time when it ought to be Given*, p 275.

rence of the disease.⁷⁰ Such provisions deprived the sufferers of spiritual help just when it was most needed. Therefore, this issue was raised by the bishops and resulted in a very long discussion. And requests for repetition of the sacrament were put forth particularly in the same and long illness.

Such proposals were based on the solid foundation of history. According to M. Righetti, repeating the sacrament belonged to the common practice of the Church to the thirteenth century. This was changed by thirteenth-century scholasticism, which saw the anointing as preparation for eternal glory (to repeat it might give rise to a suspicion of low effectiveness).⁷¹

Statements presented in the Council auditorium on the repeatability of the sacrament were quite numerous. Eleven Fathers decisively came forward.⁷² The arguments presented by them had differing weight. Essentially votes for repeatability were based on psychological and pastoral considerations. In contrast, opposing opinions were based on the reinterpretation of *Tridentinum* decisions. The decisive defense of this kind of article belonged to Cardinal. F. Spellman of the U. S. He demanded precision of the term *aliquando* in the proposed article because it was too indefinite, vague and difficult to implement.⁷³ Cardinal W. Godfrey of Great Brittan shared his opinion. He further demanded a specific time frame for the expression *diuturna infirmitatis* to free the pastors of doubt.

Archbishop T. Botero Salazar of Columbia pointed out that the possibility of repeating the sacrament was necessary for terminally ill people. It should therefore, be allowed to be repeated during a long-term illness. Bishop A. Mistrorigo supporting this celebratory possibility justified the need to change the consciousness of the faithful through the teaching of pastors so that the faithful are not afraid of the sacrament. The faithful, through the possibility of the more frequent practice of anointing, will get rid of false opinion and be more willingly use it.

To strong opponents of the possibility of repeating the sacrament belonged to Cardinal. E. Ruffini. His argument stemmed from the practice of the Church, from which it is clear that there was a consensus over the last seven centuries of not repeating. He recalled the Council of Trent

⁷⁰ "In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitae discrimen inciderit", *Rituale Romanorum*, Watykan 1952, t. 5, c. 1, n. 8.

⁷¹ M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Mediolan 1959, t. 4, s. 334, this idea is referred to in: J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 54.

⁷² cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 54

⁷³ The term *aliquando* is most often translated as: at last, at times, at any time, heretofore, sometimes. Translation: Leo F. Stelten *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Hendrickson; Peabody, 1995.

and the record of and the Code of Canon Law⁷⁴ and he drew the conclusion that over the years it had become necessary and serious reasons had made it a sacramental discipline. He emphasized that the spiritual strengthening is best accomplished through the Eucharist and confession of sins. Bishop C. Bandeira de Mello Saboia and Archbishop L. Jaeger of Paderborn (Germany) also expressed their support.

Particularly important, however, were the pronouncements of two bishops because they were accepted by the Council Fathers. The first was the Bishop F. Garcia Martinez of Spain who said that since the problem of the repeatability of the anointing is not a purely liturgical problem but stems from doctrinal issues, and these have not yet been worked out by the best theologians, therefore, the best solution would be to remove this article from the schema. A similar conclusion was also reached by Bishop H. Volk of Mainz, however, he attached grounds to such a thesis, drawing them both from history of liturgy, as well as theology. It roughly looked like this: 1. Historical examination of the sacrament shows that the practice of repeating was widespread before the thirteenth century. However, this was the result of habit, rather than the doctrinal decisions. In addition, it was the practice of only some of the local churches; 2. In terms of the doctrinal problem of the repetition of the sacrament it lacks a final determination. The Council of Trent prohibited it but that decision does not have the attribute of infallibility. 3. This argument has been developed on the basis of the theology of the sacraments. There are in fact two types of sacraments. The first, acts of worship appearing in the Church and celebrated to represent acts of Christ, such as the Mass – of their nature must be repeatable. The second are called unique, which include baptism, confirmation, and ordination. They also, through the gesture of anointing, form the sacramental status sanctifying the state of the person receiving the sacrament. The same applies to the sacrament of the Anointing: the state of the disease becomes the subject of sanctification through participation in the sufferings of Christ, or in the death of Christ the Lord. In this approach, the patient would no longer be the subject of re-anointing. The proposed motivation of the scheme in point 60 (a spiritual uplift) seems to be insufficient, because this can be achieved through other sacraments such as the Eucharist and penance. Therefore, the point in the schema should be given up.⁷⁵

⁷⁴ Can. 940 § 2: In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitae discrimen inciderit, *Codex Iuris Canonici* 1917.

⁷⁵ The arguments raised by Bishop H. Volk are amply presented by Fr. J. Stefanski in his work: AD, Series I/II, 381.

The eighth subcommittee investigating the matter of anointing in a statement decided to strike point 60 of the scheme. The reasons for this were, first of all, the lack of proper historical and theological studies and that the spiritual uplift can be accomplished through the Eucharist and the sacrament of penance and reconciliation. This decision was published⁷⁶ and put to a vote on October 16, 1963, it did not find unequivocal support of voters – from a total of 2216 present, there were as many as 247 votes of *non placet*.⁷⁷ After the re-examination and the vote on the matter on 20 November 1963 a final statement was issued, which maintained that the decision had been made not to include the text in the next document on the liturgy, schema 60. The matter was to be dealt with in the post-conciliar commission preparing the new structure of the rite.

In terms of the sacrament of the sick, the work the Council was able to accurately determine the subject of the sacrament. The specific *novum* consisted of a sharp reminder that it is not a sacrament *exeuntium* – of dying, it is not only for those *in periculo mortis*. Therefore, such changes called for the changes in the structure of the rite. The task of the Council was not to develop a new structure of the rite, but the demarcation line that should follow. The detailed development postulates of the Constitution on the Sacred Liturgy were commissioned by the Council for the Implementation of the Constitution of Sacred Liturgy, known as *Consilium*, and more specifically by one of the groups, i. e. Commission No 23.

The new rite of the Sacrament of Anointing of the Sick

According to the order *Motu proprio* „Sacram Liturgiam”, issued by Pope Paul VI on 25 January 1964, a special committee was formed to carry out the liturgical reform. According to the letter, which was sent on 29 February 1964 by the Secretary of State Cardinal A. Cicognanigo⁷⁸ to Cardinal G Lercaro⁷⁹, the tasks and powers of the commission were laid out. From that time, the committee was given the name *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* – Council to implement the provisions of the Constitution of the Liturgical, abbreviated often referred

⁷⁶ It was released in a collective statement under the name of *emendatio votanda* 6a to point 60 “ Ex desiderio plurimorum Patrum Commissio proponit suppressionem huius articuli circa iterationem unctionis sacrae in diuturna infirmitate, ne Concilium intret in quaestiones disputatas”

⁷⁷ cf. J. STEFAŃSKI, *Sakrament...*, s. 57.

⁷⁸ Amleto Giovanni Cicognani († 1973), Italian cardinal, Apostolic Nuncio to the United States, the Secretary of State of the Holy See (1961 – 1969), Prefect of the Congregation for Eastern Churches.

⁷⁹ Giacomo Lercaro († 1976), Italian cardinal, Archbishop of Bologna, appointed by Pope Paul VI moderator of the Second Vatican Council, known most for of his reformist views.

to simply as the *Consilium*. Its main task was of directing and coordinating the work of study groups (Latin name of the group: *Coetus a Studiis*) and working on carrying out the liturgical reforms. In addition, *Consilium* was to ensure the letter and spirit of the council. In cases that were causing difficulties they were to refer directly to the Holy Father.⁸⁰ Cardinal G. Lercaro was appointed as chairman and Archbishop. A. Bugnini as secretary.⁸¹

For the motivation for the creation of *Consilium* it is not necessary to search long because the idea of the existence of a competent authority, which could fulfill all the provisions of the liturgical reform, was accompanied by the formation of *Sacrosanctum Concilium*. Pope Paul VI already in October 1963 had considered such a possibility. Specific actions, however, took place 4 weeks after the adoption of the Constitution. On January 3 Cardinal. A. Cicognani „summoned Father Bugnini, to his office tell him that Pope Paul VI had created a commission to implement and interpret *Sacrosanctum Concilium* and named him secretary. The appointment of Bugnini to this crucial post was another example of the remarkable rehabilitations that took place during the Council.”⁸²

Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia were, next to the President and the Secretary, other members in the number of 47 (11 cardinals, 35 bishops, one abbot) and over 200 Consultors divided into approximately 39 working groups – i. e. those *Coetus a Studiis*. Each of these groups in turn, chose further advisors and collaborators. The reform of the rite of the Sacrament of Anointing of the Sick was at the discretion of *Coetus a Studiis* no. 23.⁸³ Attention must be drawn to the importance of the work that had to be performed by members of *Coetus* 23, the approximate process is editorial work (called *iter redactionalis*).

⁸⁰ For a better understanding of the work of the Consilium, as well as the problems that passes through it is worth reviewing the article (the only such study on this subject in Poland!) J. STEFAŃSKI, *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia 23 (1985), z. 2, s. 291 – 310.

⁸¹ Annibale Bugnini († 1982), Titular Archbishop of Diocletian; before the start of the Council he became Secretary of the Preparatory Commission for the Liturgy; at the time of the Second Vatican Council was appointed Secretary of the Committee on the Liturgy, but after the intervention of Cardinal. Larraona had to leave the occupied space, because according to him, he was considered “too progressive”; Lecturer at the two papal universities: Lateranum and Urbanian; proficient and respected liturgist; Pius XII advisor in matters of liturgy and liturgical reforms introduced by the Pope.

⁸² J. W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* Harvard University Press, Cambridge. 2008. Print. 139

⁸³ Often the name of the workgroup to the Coetus was shortened to a number. In this paper we adopted the same method for determining the working groups.

Chairman *Coetus* 23 was prof. P. M. Gy⁸⁴, and secretary S. Mazzarello. The members were also C. Braga, A. Chavasse, J. Ch. Didier, A. Knauber, R. Masi and many others who contributed to the *Ordo Unctionis infirmorum*. At the first meeting of which was held from 15 to 17 September 1964, the participants adopted a working document⁸⁵ that essentially paved the way for further proceedings. After conducting research and discussions, the document was adopted.⁸⁶ It was decided, however, that the revision of existing structures rites would take a special subcommittee, which originated from Group of 23 – *Subcommiso de ritibus infirmorum et defunctorum*. The reason for this was that Group 23 had too much work to perform as, in addition to the Anointing of the Sick, it also had to deal with religious profession, the liturgy for the dead, processions, blessings and litanies.

At the working meeting in December of the same year a basic rite of the Sacrament of the Sick was proposed. Also suggested was the abolition of certain prayers and outstretched hand gesture in the direction of the patient; limit the number of anointings; and a sacramental reformulation. A new rite of Viaticum was proposed *de commendatinis animae*. The suggestion of the possibility of celebrating Mass in the bedroom of the sick by any priest, and the possibility of receiving Holy Communion under the species of wine, only if the health of the patient allowed were suggested.⁸⁷ Basically, however, the development of new structures took place in 1965 – 69. The most important meeting of the Subcommittee included sessions on: 22 April 1965 Mainz; 18 – 19 May 1965 Rome; 27 – 30 December 1967 in the monastery of Le Saulchoir near Paris; April 22, 1968, again in Rome; July 19, 1969, in Duvres la Delavrande in Normandy and the last on September 14, 1969 in Luxembourg. The specific stages of achievements of the new *Ordo* passed in the form of the *Consilium* known as *Relatio* and it is these that charted the further course of research and editorial work.

In subsequent years, the entire works devoted to the reform of the rite of the sick were divided into four main chapters:

1. De visitatione et communione infirmorum

⁸⁴ Prof. P. M. Gy Lecturer, Liturgical Institute in Paris.

⁸⁵ The document sets out the path of renewal throughout the Roman Ritual. It was prepared by the two working groups *Coetus* 22 and 23. The Sacrament of the sick is dedicated to art. from 42 to 48. These articles do not go substantially beyond the general doctrine of the sacrament of the Anointing of the Sick.

⁸⁶ Sacrament of Anointing of the Sick was devoted to art. 33 to 37 see in J. STEFAŃSKI, *Prace redakcyjne nad przygotowaniem nowych Obrzędów Sakramentów Chorych (OUI)*, „Studia Gnesnensia“ 6 (1981), s. 95 – 118.

⁸⁷ Overview of all postulates can be found in the article: J. STEFAŃSKI, *Prace...*, s. 98 – 99

2. Ordo unctionis infirmi qui incipit esse in periculo mortis
3. De viatico
4. Ordo praebendi infirmo qui est in proximo mortis periculo.

Simultaneously, a separate team of specialists worked on the content of the Introduction (Praenotanda), which basically revolved around four issues: 1. De mysterio infirmitatis humanae – the mystery of human illness; 2. De praecipuis sacramentis infirmorum, id est unctione et Viatico – the most important component of the sacrament of the sick, which is the anointing and viaticum; 3. De officiis et ministeriis circa infirmos – about duty and service to the sick; 4. De aptationibus quae competunt sive Conferentis episcopalibus sive ipsis sacerdotalibus – about the adaptations that can be made by Episcopal Conferences or by the priests themselves.

The final version of the schema *De infirmis*, the wording of which is still in use, was approved on Nov. 4, 1969, the plenary of the Congregation for the newly formed Divine Worship.⁸⁸ It expressed the agreement to add a chapter to the rite of confirmation in case of danger of death. „Moreover attaching to ceremonies sacraments of prayers for the sick as called for by dying persons, which in the previous Ritual appeared in the seventh chapter – *Ordo commendationis animae* and in the eighth chapter, as *De exspiratione*. In new ceremonies these prayers would be supposed to appear in the sixth chapter under the title: *Ordo commendationis morientium* „⁸⁹ Widened in this way the schema of rites was approved on November 13, 1970. However, this was not yet the end for *iter redactionalis*. Before the rite was passed onto the pope, its stance had to be expressed to the appropriate Congregations, among others: Doctrine of the Faith, Clergy, Propagation of the Faith. Application of amendments to the scheme was done twice: 5 February and 14 March 1972. The text of the *Introduction OUI* was especially carefully considered. Many times the initial points were corrected on the experience of human disease in the context of faith and the paschal mystery of Christ. Finally, after many amendments and discussions, the new rite was accepted, which took place through Pope Paul VI's Apostolic Constitution *Sacram Unctionem Infirmorum* on 30 November 1970. The Constitution finally closed the entire road of change that had been marked out through the Second Vatican Council. The changes such as had taken place in the new rite of the sick required

⁸⁸ The Congregation for Divine Worship (Sacra Congregation pro Culto Divino), the decision of Pope Paul VI, was established May 8, 1969, in place of the former Congregation of Rites. It took the formal continuation of the liturgical reform, which to this point been the task of Consilium. Also it had acquired the spirit of the Consilium, because from its ranks, Consilium was now headed by its new Secretary – Archbishop A. Bugnini.

⁸⁹ J. STEFAŃSKI, *Prace...*, s. 102.

that the document be issued from the highest authority having the right to determine questions on matters such as formula or material.

Very contents of the constitution constitute a specific resumé of the current interpretation of the theory about the Sacrament of the Anointing of the Sick. After stating in the first sentence that, „the Catholic Church professes and teaches that the Sacred Anointing of the Sick is one of the seven Sacraments of the New Testament, that it was instituted by Christ“⁹⁰ biblical and historical evidence is drawn. From the bible an excerpt from James 5:14-15 is presented as fundamental but also Mark 6:13 refers to the sacrament. As far as historical data, it specifically mentions the letter of Pope Innocent I to Decenctius, bishop of Gubbio⁹¹, and in a general way, the development of the whole liturgy over time, and the number and place of the anointings. Reference is also made of the development of the doctrine of the Anointing of the Sick, which was developed during the Council of Florence⁹² and the Council of Trent. The latter is attributed to precise essence and the effects of the sacrament: „This reality is in fact the grace of the Holy Spirit, whose anointing takes away sins, if any still remain to be taken away, and the remnants of sin; it also relieves and strengthens the soul of the sick person, arousing in him a great confidence in the divine mercy, whereby being thus sustained he more easily bears the trials and labors of his sickness, more easily resists the temptations of the devil ‚lying in wait‘ (Gen. 3:15), and sometimes regains bodily health, if this is expedient for the health of the soul.“⁹³ In the text of the Constitution we find other references to the teaching of the Second Vatican Council on the Sacrament of the Anointing of the Sick, more specifically in two documents: *Sacrosanctum Concilium* and *Lumen Gentium*. In the *Constitution on the Sacred Liturgy* the article speaks to the clear

⁹⁰ *On the Sacrament of the Anointing of the Sick*. English trans. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19721130_sacram-unctionem_en.html

⁹¹ BF, VII 510.

⁹² As the fruit of this Council determine the essential elements of anointing of the sick. These terms are included in the text of the Bull of the Union of with the Armenians. The text mentions that this is the fifth sacrament of the Church; the matter is olive oil blessed by the bishop; the subject is a man expecting death; the eyes, ears, nostrils, mouth, hands, legs, and around the kidney are anointed; given the formula “By this Holy Unction and through His great Mercy, may God indulge thee whatever sins thou hast committed by sight, smell, touch &c.&c.”; the minister is indicated as the priest; the soul and body are included in the effects of the healing, if it would be useful. cf. English translation: *The Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829. p. 207

⁹³ *On the Sacrament of the Anointing of the Sick*. English trans. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19721130_sacram-unctionem_en.html

understanding of the sacrament as well as the subject.⁹⁴ It was noted that the whole Church is responsible to care about providing this sacrament, which is stated in another conciliar document: „By the sacred anointing of the sick and the prayer of her priests the whole Church commends the sick to the suffering and glorified Lord, asking that He may lighten their suffering and save them;(James 5:14-15) she exhorts them, moreover, to contribute to the welfare of the whole people of God by associating themselves freely with the passion and death of Christ (Rom; 8:17; Col. 1:24; 2 Tim. 2:11-12; 1 Pet. 4:13).“⁹⁵

In preparing the new rite, as notes the Constitution, it was necessary to take into account the existing resolutions. This serves to better adapt to our times these elements, which are subject to change. Therefore, it was decided to change the formula, in some cases the matter and simplify the whole rite. As we read further in the text of the Constitution: „Therefore, since this revision in certain point's touches upon the sacramental rite itself, by our Apostolic authority we lay down that the following is to be observed for the future in the Latin Rite: The Sacrament of the Anointing o the Sick is administered to those who are dangerously ill, by anointing them on the forehead and hands with olive oil, or if opportune, with another vegetable oil, properly blessed, and saying once only the following words: „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te dominus gratia spiritus sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius alleviet.“ In an emergency the manner of administering the sacrament specifies that there is only one of anointing on the forehead or given the particular situation of the patient on another more suitable part of the body, pronouncing the entire formula.

The same new ordinances prepared by the Congregation for Divine Worship were approved. It was also determined that up to 31 December 1973 former rite could be used but from 1 January 1974 all will have to use the new rite.

The new rite of anointing of the sick was included in the appropriate liturgical book entitled *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* containing the typical form. The Polish Episcopal Conference issued an adapted form in the book entitled *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*.⁹⁶ It consists essentially of seven chapters, which were preceded by *Praenotanda – Introduction of theological and pastoral*:

⁹⁴ SC 73

⁹⁵ LG 11

⁹⁶ This book, however, was finally approved by the Congregation for the Sacraments and Divine Worship, 15 December 1977, by decree of the Conference of the Polish Episcopate of 25 March 1978, the Polish text was put into print and published in The Book of St. Jack the beginning of 1979 officially in force from 6 April 1980.

- I. Pastoral visits and Holy Communion. Patients.
- II. Rites of Anointing of the Sick (ordinary rite, the rite of anointing within Mass., Exercising the anointing of a large gathering of the faithful.)
- III. Viaticum (administer Viaticum during Mass., And outside Mass.).
- IV. The rites of the sacraments patient who is in close danger of death (combined rite of penance, anointing of the and Viaticum and the anointing rite granted without Viaticum).
- V. The rite of Confirmation granting in danger of death.
- VI. Commendation of the dying.
- VII. Various texts helpful in rituals relating to patients (dedication of the oil of sick, reading the Bible, formulas act of penance, prayer, blessings).⁹⁷

The combining of the seven chapters of the new rite allowed for comparison with existing ordinances. It also allowed for the opportunity to see how the Second Vatican Council as well as the *Consilium* and the working group *Coetus* 23 implemented further postulates. The new rite of the Sacrament of the Anointing of the Sick is therefore the culmination of eight years of work of individual groups.

As for the topic under consideration, the Introduction is of significant value and the most important thoughts should be reviewed. It repeats the information announced in *Sacram Unctionem Infirmorum* however it adds new elements. Specifically important points are devoted to human disease and its importance from the point of view of the mystery of salvation. Sickness and the sick man are presented from a Christological and ecclesiological perspective. This is seen from the first words, give the understanding that Christ is the one who showed his love particularly to the sick. This was expressed in his earthly life in that he often visited and healed the sick. Even though „suffering and human disease is one of the most difficult problems always disturbing humanity“⁹⁸, the light of faith and the word of Christ will help the faithful to penetrate deeper into the mystery of suffering and to bear it bravely. Referring to Jesus' answer to the question posed by the disciples at the sight of the blind man: “Rabbi, who sinned, this man or his parents, that he was born blind?” (Jn. 9:12). The ritual notes that, in principle, suffering cannot be understood as a punishment for specific sins committed by man. This implies however, that from the situation of sinful humanity – all sickness and suffering associated with it are the result of a breach of the order, which in turn is a consequence of

⁹⁷ In the Polish ritual the chapters have been divided into three parts: I. Pastoral care of the sick (Chapter 1, 2); II. Pastoral care of the dying (Chapter 3 – 7); III. Optional texts (the last chapter). This ritual has been enhanced – in relation to the Latin version – including full texts of all the biblical readings and Mass forms.

⁹⁸ Sch. 1

sin. That is why the healing presented in the pages of the New Testament appear to be signs of man's liberation from the situation caused by sin.⁹⁹

Christ lived on earth in a situation similar to ours in all things but sin (cf. Heb 4:15). He reveals himself as the one who through his passion, took upon himself all weaknesses (cf. Is 53: 4-5) and passed through death in the glory of the Father and is no longer subject to suffering and death. Suffering, however, has entered into the existence of the members of his mystical body. That is why it is said today that suffering is the cross of its members.¹⁰⁰ The sufferings endured by the members, however, are transient, and in sight of future glory (cf. 2 Cor. 4, 17) appear to be small. This suffering, however, plays an important role, which is conformity to Christ. In this perspective, every sick person becomes a testimony for others to never forget about supernatural things.¹⁰¹

„The ecclesiological aspect is visible in the abandoning of the existing, kind of private nature of administering the Sacrament of Anointing of the Sick, looking out from an isolated environment.(...) Therefore, it is important to recall that the sick person is a privileged member of the Church that he is entitled to ask for the Church's special care with regard to both soul and body.“¹⁰² Sick people are not a burden for the Church, but are an expression of connectivity with the suffering Christ, of His passion and death, for the good people of God.¹⁰³ Therefore, care for the sick is a task for all the faithful: the patient's family, pastors, medical staff, and doctors.¹⁰⁴ The new ritual is not limited only to the liturgical aspect of care for the patient, but without a doubt this is the most important. This is to be only one element of the wider pastoral care of the sick. The very first chapter is entitled: Visiting the sick and begins with the words: „All Christians should participate in the caring love of Christ and His Church with respect to the patients. Let them take care of them according to their capabilities, visit them and strengthen in the Lord and rush to them with fraternal help when it is needed.“¹⁰⁵

The Sacrament of the Anointing of the Sick is a particular expression of concern of Christ about the sick man. He repeatedly expressed this task and instructed for it to continue in the Church. The sacrament of the sick

⁹⁹ cf. S. CZERWIK, *Odnova liturgii sakramentu namaszczenia chorych*, w: *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, red. J. CHARYTAŃSKI, Warszawa 1981, s. 112.

¹⁰⁰ Sch 2

¹⁰¹ Sch 3

¹⁰² J. STEFAŃSKI, *Liturgia sakramentu chorych według nowej struktury rytowej*, „*Studia Gnesnensia*“ 5 (1979 – 80), s. 205.

¹⁰³ cf. Sch 5

¹⁰⁴ cf. Sch 4, 32, 34, 35, 37.

¹⁰⁵ Sch 42

is thus the intervention of God in the life situation of a sick man. Therefore, it is stated in the Introduction that „the dangerously ill person needs the special grace of God, that under the influence of fear he does not fall in spirit and become subject to temptation, nor weak in faith. Therefore, Christ in the sacrament of the anointing gives his faithful affected by sickness, tremendous power and defense.“¹⁰⁶ Referring to the teachings of the Council of Trent, it explains that it is the work of grace in the Sacrament of Anointing of the Sick, which in the first place is the grace of the Holy Spirit. It has a dimension of salvation, because it strengthens the faith of a man, arms against the temptations of Satan and protects against anxiety about death. As a result, the sick man can not only endure the discomfort of the disease, but can overcome it and regain health.¹⁰⁷

The most important changes encountered in the Introduction are: to define the subject of the Sacrament of the Anointing, which is the faithful whose life is threatened due to illness¹⁰⁸ or the elderly, who is not suffering illness; the sacrament may be repeated, even in the same disease, if there is a serious deterioration of health. It allows for reception of this sacrament before major surgery if caused by a dangerous disease.¹⁰⁹ The sacrament remains unchanged in that it can be given to young children who have sufficient understanding of the meaning of the sacrament, as well as patients who are already deprived of consciousness, but where there are reasonable grounds to believe that the patient would desire to receive this sacrament if conscious.¹¹⁰ „Great emphasis is placed on the need for an informed faith and devotion in receiving the sacrament of the anointing, because the sacraments are not magical, but are sacraments of faith, which is found through faith in the power and presence of Christ acting in the sacrament, and in the same way the rites of the sacrament are to contribute to the deepening of the faith in the one receiving it. Also Anointing of the Sick, which according to the teachings of the letter of St. James (5:15) is accompanied by the prayer of faith – *oratio fidei*, is the sacrament of faith.“¹¹¹ What should be understood is that one should not wait

¹⁰⁶ SCh 5

¹⁰⁷ cf. SCh 6

¹⁰⁸ To assess the severity of the disease prudent judgment is likely sufficient. When in doubt, consult a physician.

¹⁰⁹ cf. SCh 10 point was in response to the voice of Bishop F. Angelini, the chief chaplain of hospitals in Italy, which at the time of the council meeting, reported the creation of such a possibility.

¹¹⁰ cf. SCh 12, 14; as well as the article: J. STEFAŃSKI, *Pastoralno – teologiczne implikacje nowego Obrzędu namaszczenia chorych*, „Ateneum Kapłańskie“ 67 (1975) t. 85, z. 1, s. 126.

¹¹¹ S. CZERWIK, *Odnova...*, s. 115

until the last minute, as it leads to the impoverishment of the liturgy and the word of faith, which is *oratio fidei*. Therefore, the practice of anointing of the deceased should be ended as it is an expression magic and opposes the nature of the sacrament as an act of faith and encounter with Christ.

It continued to define the minister of the sacrament, in view of what has been established at the Council of Trent.¹¹² In reference to what is needed for the sacrament, it mentioned olive oil or, if circumstances so require, other vegetable oil.¹¹³ The oil must be blessed by a bishop or a priest who has the authority under the law or privilege of the Holy See and is customarily blessed on Holy Thursday.¹¹⁴ Subsequently the fact is mentioned that the oil is to be stored in a suitable place with due reverence and constantly made sure that it is in a state fit for the anointing people, renewing it in a timely manner.¹¹⁵

The conciliar postulate to adjust the number of anointings has also been implemented. As explained below, the sick are anointed on the forehead and hands, and in urgent cases only on the head or any other more appropriate parts of the body.¹¹⁶ However, nothing stands in the way to change the number or location anointings, depending on the prevailing traditions and customs. In Poland it is accepted as valid as provided for in the Roman Ritual. The sacramental formula also changed, which reads as follows: „Through this holy anointing may the Lord in his infinite mercy help you with the Holy Spirit (faithful responds: Amen). The Lord who frees you from sin, save you and raise you up (R. Amen)“¹¹⁷ Four basic parts can

¹¹² Code of Canon Law – Can. 1003 §1. “Every priest and a priest alone validly administers the anointing of the sick. §2. All priests to whom the care of souls has been entrusted have the duty and right of administering the anointing of the sick for the faithful entrusted to their pastoral office. For a reasonable cause, any other priest can administer this sacrament with at least the presumed consent of the priest mentioned above.”

¹¹³ cf. Sch 20

¹¹⁴ cf. *Ordo benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma*, Watykan 1970, *Praenotanda* 3, 9.

¹¹⁵ It is worth noting code of canon law 1003 §3. Any priest is permitted to carry blessed oil with him so that he is able to administer the sacrament of the anointing of the sick in a case of necessity.

¹¹⁶ cf. Sch 23

¹¹⁷ Sch 25 According to J. Stefanski was not the only proposal for a new formula. At the start of a draft proposed formula, which read: “Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgebat tibi Dominus quidquid delequisti. In aegritudinem tua te alleviet et confirmet”. This formula was, however, a remnant of the Tridentine formula that emphasized forgiveness of sins, and did not fully express the essence of the sacrament – it was not included because it spoke to the positive effect of the anointing, which is clearly present in the list of St. Jacob 5, 15 also created difficulties in determining how to understand the forgiveness of sins (through the sacramental anointing) in the context of forgiveness of sins in the sacrament of penance. As a result

be distinguish in the new formula. The first are the words: *per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam* – through this holy anointing (may the Lord) in his infinite mercy (...). This phrase has been moved from the old Roman formula dating back to its roots in the tenth century. It has an appealing character. In official statements of the Church it can be seen in the Decree for the Armenians, Council of Florence.¹¹⁸ The second part begins with the words: *adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti* – may the Lord in his love and mercy help you with the grace of the Holy Spirit. This text undoubtedly inspired by the teachings of the Council of Trent, where the role of the Holy Spirit in the Sacrament of the Anointing says twice, explaining the doctrine of the establishment and the effects of the sacrament.¹¹⁹ Here the Council pointed out the nature of *res Gratiae*. The Tridentine Fathers say it should be this way: *res etenim HAEC Spiritus Sancti gratia est, cuius unctio* ... (here the differences are calculated as consequences of the sacramental anointing). This same sense, and even some of the wording Trent repeats in the Introduction to number 6.¹²⁰ The next part begins with the words: *ut a peccatis liberatum* – the Lord who frees you from sin. This phrase was taken from the letter of St. James 5:15b „If he has committed any sins, he will be forgiven.“

Finally, in the fourth part of the formula are the words: *te salvet atque propitius allevet* – May the Lord who frees you from sin save you and raise you up. These words too have their origin in James 5:15. Here it refers to two main terms: *salvet* (σώσει) and *allevet* (ἐγερῇ). „The choice of these two words is a balanced emphasis on both the sense of the anointing, as well as the manifestation of man's place in the sacramental dimension. Two extremes are avoided here: too much stress on the grace of forgiveness as a primary sacramental effect (which was typical of the Tridentine rite), on the other hand, there is the temptation to wait for an extraordinary,

of further work *Coetus* 23 found several versions of the sacramental formula: 1. *Per istam unctionem, et suam piissimam misericordiam Dominus ungit te gratia Spiritus Sancti. Et ab omni potestate peccati liberatum te benignus salvet atque alleviet*; 2. *Per istam sanctam unctionem et virtutem Spiritus Sancti alleviat te Dominus atque, ab omni potestate mali liberatum, salvet et confirmet in vitam aeternam*; 3. *Ungo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ut oratio fidei salvet te et alleviet te Dominus*; 4. *Ungo te in nomine Domini. Ut ab omni potestate peccati liberatum te salvet atque alleviet.* cf. J. STEFAŃSKI, *Prace...*, s. 105 – 108.

¹¹⁸ *Bulla unii z Ormianami*, DSP 3, s. 521. *Decree for the Armenians*

¹¹⁹ *On the Sacrament of the Anointing of the Sick*. English trans. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19721130_sacram-unctionem_en.html

¹²⁰ J. STEFAŃSKI, *Liturgia sakramentu chorych według nowej struktury rytowej*, „Studia Gnesnensia“ 5 (1979 – 80), s. 213.

miraculous, supernatural effect of the anointing in the form of sudden healing.¹²¹

In summary of the reflections on the new sacramental formula it must be said that it expresses the three main effects of the sacrament: salvation (*te salvet*), deliverance from sin (*peccatis liberatum*), help in physical rehabilitation (*atque propitius allevet*).

The *Introduction* also gives the procedure connected to the rite. It is used in case the faithful find themselves suddenly in danger of death. Then the patient is given the Sacrament of Penance, the Anointing and the Eucharist as Viaticum. If the danger of death is imminent, then it should be possible for him to have a sacramental confession, a general one if necessary, then Viaticum is given; only then, if time permits, the sacrament of anointing.¹²² If a patient is to receive the sacrament of Confirmation, then it should be granted him before anointing with the sacred oil, leaving the imposition of hands to the rite of anointing.¹²³

Next the *Introduction* addresses the question of Viaticum, which strengthens the believer with the promise of the resurrection, in the words of the Lord, „he who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day“ (Jn 6: 54). As was pointed out that it is granted during Holy Mass and in two forms, as is possible.¹²⁴

The last points of the *Introduction* indicate the privileges of Bishops and ministers of the sacrament in the case of adaptation.

Bibliography

- Catechism of the Council of Trent*, translated into English by J. Donovan, Baltimore, 1829
- Council of Trent the Fourteenth Session; The canons and decrees of the sacred and Ecumenical Council of Trent*. Ed. and trans. J. Waterworth. London: Dolman, 1848.
- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 2009.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3: Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: Lateran V, Trydent, Watykan I, ukł. i opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2005.

¹²¹ J. STEFAŃSKI, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 214.

¹²² SCh 30

¹²³ Guidelines for the sacrament of Confirmation in case of danger of death were included in SCh numbers: 159, 170, 197 – 198.

¹²⁴ cf. SCh 26 – 28

- GŁOWA S., BIEDA I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997.
- Katechizm Rzymski według uchwały Świętego Soboru Trydentskiego*, t. 2, Jasło 1866.
- Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi*, Rzym 1623.
- Rituale Sacramentum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum ex decreto Synodi Prouincialis Petricouiensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae*, 1621.
- CIESIELSKI A., *Ostatnie namaszczenie – sakrament umierających czy chorych?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 8 (1955) nr 2 – 3, s. 115 – 131.
- DŁUGOSZ T., *Sprawy liturgiczne w XVI w. w diecezji krakowskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 4 (1951) nr 3, s. 297 – 318.
- GRANAT W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytne*, Lublin 2004.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. 8: *Czasy współczesne 1914 – 1992*, Lublin 2001.
- MOKRZYCKI B., *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986.
- NADOLSKI B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Perceval, A. P., *The Roman Schism, Illustrated, From the Records of the Catholic Church*. London, 1836.
- REROŃ T., *Doktryna trydencka o sakramencie namaszczenia chorych*, „Perspectiva”, 3 (2004) nr 2, s. 96 – 115.
- SCHENK W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz 2: *Paenitentia christiana et consecratio mundi*, Lublin 1964.
- STEFAŃSKI J., *Liturgia sakramentu chorych według nowej struktury rytowej*, „Studia Gnesnensia”, 5 (1979 – 80), s. 201 – 226.
- STEFAŃSKI J., *Od sakramentu namaszczenia chorych do ostatniego namaszczenia*, „Studia Gnesnensia”, 3 (1977), s. 53 – 73.
- STEFAŃSKI J., *Pastoralno – teologiczne implikacje nowego Obrzędu namaszczenia chorych*, „Ateneum Kapłańskie”, 67 (1975) t. 85, z. 1, s. 120 – 130.
- STEFAŃSKI J., *Prace redakcyjne nad przygotowaniem nowych Obrzędów Sakramentów Chorych (OUI)*, „Studia Gnesnensia”, 6 (1981), s. 95 – 118.
- STEFAŃSKI J., *Rola Consilium w posoborowej reformie liturgicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 23 (1985) z. 2, s. 291 – 310.
- STEFAŃSKI J., *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000.
- STEFAŃSKI J., *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988.

Samotność we współczesnej rodzinie – wybrane zagadnienia

MAŁGORZATA DUDA – BOGDAN ZBROJA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Abstract: *Loneliness – a phenomenon associated with man since the dawn of time. Bipolar seen: as an experience of positive and negative. Experience the solitude of the family is not a new phenomenon, but more and more common. Concern for another human being becomes the supreme good. Especially in the case of actions challenging the value of the family as the basic social group.*

Keywords: *loneliness, family, solitude.*

Wprowadzenie

Często słyszymy o przeżywaniu samotności, życiu w osamotnieniu... Samotność towarzyszy człowiekowi niemal od jego początków – poznajemy ją w traktatach starożytnych Chińczyków, Egipcjan, Greków i Rzymian, wreszcie czytamy z o niej na kartach Starego i Nowego Testamentu. Tymczasem, wnikliwa analiza pozwala na korektę założenia, że na kartach Nowego Testamentu brakuje obrazów samotnego człowieka, który w bliźnim poszukuje bratniej duszy. Mimo to, w wielu miejscach Ewangelii pojawiają się ludzie samotni, którymi nikt się nie interesuje lub których się celowo marginalizuje. Gdyby nie zwrócił na te postaci uwagi Jezus czy hagiograf, nie znalibyśmy ich istnienia i roli w dziele zbawczym. Dlatego też, poza odniesiem do problemów definicyjnych, autorzy artykułu prezentują także obrazy, charakterystyczne dla samotności, które można odnaleźć na kartach Pisma Świętego.

Samotności doświadcza człowiek ubogi i bogacz; z usposobienia wesołek i sceptyk. Kiedy mówimy, iż jesteśmy sami czy czujemy się samotnymi, określamy swoje przeżycia, najczęściej wynikające z nieobecności osoby nam bliskiej. Paul Tillich w braku miłości upatruje fundamentów samotności, pisząc: „Nadzieja tęskniąca za inną pozostaje niespełniona. Wspólnota miłości (...) nie pojawia się wcale. Takie osamotnienie zrywa

nasze więzy ze światem. Jesteśmy rzeczywiście ostatecznie samotni i ani miłość przychodząca do nas z różnych kierunków, ani moc naszej własnej miłości, nie mogą uwolnić nas od tego brzemienia”¹.

Codziennosc używa pojęć „samotny”, „samotność” zamiennie, nie wdając się w bliższe zróżnicowanie. Generalnie, odbieramy samotność jako coś zatrważającego, często się jej boimy. Tymczasem samotność mieści w sobie doświadczenia na tyle pozytywne, jak i dojmujące.

Nieścisłości terminologiczne

Badacze zajmujący się zjawiskiem samotności postrzegają ją często jak coś pozytywnego, stan wewnętrznego wyciszenia, który pozwala na nabranie pewnego dystansu do otaczającego nas świata. Co więcej, pozwala na zbliżenie się do Transcendencji, do Boga². „Samotność to stan, pisze L. Dyczewski, w którym człowiek prowadzi najgłębszą refleksję nad istnieniem, poszukuje sensu świata, własnego życia i działania – wytycza nowe cele”³. Inne doświadczenie poczucia samotności wiąże się z fizycznym brakiem ludzi. W tym kontekście samotność jawi się jako subiektywne odczucie wynikające z braku satysfakcjonujących relacji z innymi ludźmi. Często taka samotność ma wymiar chwilowych stanów, ale również może występować praktycznie przez całe życie i wtedy mówimy o jej stanie chronicznym.

W literaturze psychologicznej wskazuje się na różnorodność czynników wpływających na rozwój samotności. Wśród wielu, można wskazać, w pierwszej kolejności, na zmniejszające się poczucie własnej wartości, które powoduje ograniczenie, albo wręcz blokadę kontaktów z innymi ludźmi. Tak rozwijająca się samotność potęguje doznanie niskiej samooceny, a to z kolei – dalszą izolację. Innym czynnikiem, ważnym dla budowania relacji międzyludzkich, jest powolna utrata zaufania do samego siebie oraz innych osób, a wślad za tym – postępująca degradacja zdolności komunikacyjnych. Jej prędkość zależna jest m. in. od umiejętności komunikowania, nabytych we wczesnym procesie socjalizacji. Niski poziom umiejętności interpersonalnych prowadzi – w prostej linii do wycofania się, aż do stanu izolacji. Często, narastające procesy wycofania uniemożliwiają wyrażanie i przyjmowanie aprobaty, prowadząc do postaw przepełnionych agresją czy sarkazmem. Zjawisku samotności towarzyszy unikanie budowania więzi bliskości, bojaźń wyrażania własnych uczuć

¹ TILLICH, P.: *Osamotnienie i odosobnienie*. „Znak” 4 (431) 1991, s. 6.

² MULLER, W.: *Być samemu nie znaczy być samotnym*. Kraków: Wyd. Salwator, 2007, s. 22.

³ DYCZEWSKI, L.: *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin : Wyd. KUL, 1994, s. 87.

w relacjach z innymi ludźmi. Wszystko to musi wpływać na konstruowanie nieprawdziwego obrazu o samym sobie oraz o innych osobach, żyjących wokół nas⁴.

Narastanie poczucia samotności może jednocześnie osłabiać mechanizmy obronne, a to prowadzić do ucieczki w świat złudzeń, fantazji. Wszystko to jeszcze bardziej potęguje dojmujące poczucie izolacji, prowadząc do rozwoju niebezpiecznych chorób – schizofrenicznej izolacji⁵.

Złożoność zjawiska samotności

Samotność nie jest zjawiskiem jednorodnym – ma wiele twarzy. Mówimy o samotności zewnętrznej i wewnętrznej. Na przyczyny tej pierwszej składają się m. in. konsekwencje urbanizacji i rozwoju przemysłu; popularyzowanie wzorców życia jak chociażby konsumpcjonizm, dążenie do sukcesu za wszelką cenę czy niezdrowa rywalizacja. Niezwykle groźna jest tendencja do pogłębiania stereotypu postrzegania osób starszych. Postrzeganie starości jako nierozzerwalnie powiązanej z doświadczeniem samotności, silnie utrwała poczucie osamotnienia wśród samych seniorów, prowadząc do przyjmowania postaw wewnętrznej izolacji. Nadto, życie w świecie – globalnej wiosce – prowadzi do zbliżenia kultur, często bardzo różniących się od siebie. Na te odmienności nakładają się różne podejścia do postrzegania miejsca transcendencji w życiu człowieka, a stąd tylko krok do zagubienia w systemie wartości, powstania postaw wrogich wobec odmienności. Coraz częściej – z powodu swoistego „zacierania się” systemu norm i wartości – upowszechniają się postawy negujące rolę religii w życiu człowieka, a nawet odmawiające miejsca Bogu w przestrzeni społecznej. Nie bez znaczenia dla przeżywania samotności stała się, szeroko popularyzowana, postawa życia w pojedynkę. Co więcej, taka forma życia staje się prestiżową: łatwiej jest rozwijać swoją karierę zawodową, stawać się człowiekiem niezależnym, ambitnym czy przedsiębiorczym⁶. Jednakże dążenie do bycia niezależnym często prowadzi do wypaczenia tego dążenia. Wielu młodych, w konsekwencji, nie potrafi sobie poradzić z samotnością. Początkowa euforia z życia w nieskrępowa-

⁴ NOWAKOWSKA, A. K., *Poczucie samotności młodzieży studenckiej*, w: M. Libiszowska – Żółtowska (red.), *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*. Warszawa : Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, s. 124 – 126. Także: STEFAŃSKA- KLAR, R.: *Z psychologii samotności*, „Psychologia i Rzeczywistość” 2002/2, <http://www.psycholog.alleluja.pl/>, dostęp: 30. 10. 2014.

⁵ STEFAŃSKA- KLAR, R.: *Z psychologii samotności*, dz. cyt., <http://www.psycholog.alleluja.pl/>, dostęp: 30. 10. 2014.

⁶ KORCZ, K.: *Samotność*, www.portal.abczdrowie.pl/samotnosc, dostęp: 31. 10. 2014

nej niczym wolności, przeradza się w poczucie bycia niepotrzebnym, niekochanym, pozostawionym samemu sobie⁷.

Bez względu na podejścia do zjawiska samotności, przyczyny i możliwości jej przeżywania, jak również możliwe formy radzenia sobie z tym zjawiskiem, wszelkie działania, należy rozumieć w kontekście konkretnej osoby. Samotność jest bowiem na tyle doświadczeniem obiektywnym, jak i subiektywnym, stąd jej przejawy mogą być mocno zróżnicowane.

Zróżnicowane spektrum doświadczania samotności

Jak wspomniano wcześniej, w języku potocznym używa się pojęcia „samotność” i „osamotnienie” zamiennie. Tymczasem osamotnienie niesie w sobie ciężar negatywnych przeżyć, prowadząc do destrukcji. Stan ten czerpie swe źródło w zaburzonych relacjach osobowych lub ich fizycznym braku. Człowiek pozbawiony kontaktu z bliskimi „odczuwają nie tylko brak innych, ale również brak swojego <ja>; przeraża ich własna anonimowość... Lęk ludzi osamotnionych jest pokrewny obawie przed śmiercią”⁸.

W literaturze przedmiotu wskazuje się różne oblicza samotności: mówi się o samotności wymuszonej i tej z wyboru, samotności chronicznej i tej krótkotrwałej; czasami o samotności w imię „wyższej konieczności”. Wskazuje się na samotność ludzi bezdomnych, chorujących, osadzonych, uchodźców czy osób konsekrowanych. Można doświadczać samotności, która spowodowana jest swoistym ostracyzmem społeczności, w której się żyje, pracuje, mieszka, jak również samotności wynikającej z osobistych doświadczeń. Samotność z wyboru także może być zróżnicowana. Wskazuje się na samotność akceptowaną czyli taką, której nie odczuwa się jako osamotnienia. Wyróżnia się także samotność z wyboru niechcianą, ale zaakceptowaną; dla których samotność stała się nowym sposobem na życie; w której dostrzeżono pozytywne strony. Takim przykładem jest samotność celibatariuszy, osób duchownych, ale także świeckich. Jeżeli zaakceptowali jako wartość samotne życie, nie czują się osamotnieni. Wielu ludzi myli samotność z życiem w pojedynkę. Sądzą oni, że osoby żyjące bezżennie z konieczności muszą przeżywać problemy samotności. W rzeczywistości doświadczenie osamotnienia nie jest uwarunkowane życiem w pojedynkę, lecz bardziej poczuciem wykluczenia ze wspólnoty lub opuszczenia przez najbliższe osoby. Takie przykłady odnajdujemy także w Piśmie Świętym, kiedy poznajemy małżeństwo Annaniasza i Safi-

⁷ Podobnie: GAJDA, J.: *Wartości w życiu człowieka. Prawda, miłość, samotność*. Lublin : Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997, s. 188.

⁸ NIEWIADOMSKA, I.: Osamotnieni, w: M. Kalinowski (red.), *Wrastanie człowieka w godność, miłości i miłosierdziu*, Lublin : Wyd. KUL, 2005, s. 191.

ry, którzy wybierają życie w odosobnieniu, bez domu, a uzyskane z jego sprzedaży pieniądze przekazują Apostołom⁹. Nie odbierają swojej decyzji jako brzemienia, ale jako dar.

Jest wreszcie samotność niechciana, wymuszona, prowadząca do poczucia krzywdy, rozpacz. To dokładniej osamotnienie, które dotyczy przede wszystkim tych, którzy utracili kochane osoby lub z powodu fatalnych zdarzeń utracili satysfakcjonujące ich relacje z bliskimi osobami. Jest ona także udziałem osób, których oczekiwania dotyczące bliskości, miłości, przyjaźni przekraczają znacznie poziom aktualnych więzi. To właśnie do tych osób należy kierować zróżnicowane formy wsparcia, to oni potrzebują najbardziej zrozumienia, wsparcia społecznego, terapii¹⁰.

Samotności doświadczają uchodźcy, ofiary wojny; prześladowani ze względów religijnych czy rasowych; odmienności narodowych czy politycznych. Życie tych ludzi w nowym miejscu, wśród osób o odmiennych tradycjach kulturowych; często bez znajomości języka – nie napawa optymizmem. Pojawienie się uchodźców w nowym kraju mocno ogranicza, a czasem i zrywa dotychczasowe więzi. Stan ten pogłębia fakt wykluczenia z funkcjonowania w nowym społeczeństwie, w poczuciu nierówności wobec prawa z innymi członkami kraju przyjmującego. Już sam ten fakt mocno ogranicza asymilację. Wspólne doświadczenia innych uchodźców zbliżają do siebie, a jednocześnie potęgują poczucie odmienności, wyobcowania. Wszystkie te doświadczenia sprzyjają rozwojowi stanów depresyjnych, ograniczenia poczucia własnej wartości¹¹. Tymczasem Osiem błogosławieństw Chrystusa pokazuje wartość tych, których świat odrzuca – zmienia dotychczasowy porządek wartości, nadając znaczenie cierpienia i samotności¹².

Doświadczamy samotności w sąsiedztwie, w pracy, w ojczyźnie. Zaburzone relacje międzypersonalne, wzmacniane przez zazdrość, duch nieuczciwej konkurencji; postępującą anonimowość życia w wielkim mieście czy postępujące przemiany społeczno – ekonomiczne – wszystko to sprzyja powolnej izolacji zewnętrznej, a często i wewnętrznej. Wydaje się jednak, że najbardziej dojmującym doświadczeniem jest przeżywanie samotności w rodzinie – wśród tych, którzy winni nam być najbliższymi. Ma na to wpływ wiele czynników. Dominuje indywidualistyczna koncepcja człowieka, gdzie rodzina, jako grupa społeczna, staje się bardziej zbiorem jednostek powiązanych więziami pokrewieństwa czy powinowactwa. Trudności

⁹ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, *Dzieje Apostolskie* 5, 1 n.

¹⁰ *Człowiek osamotniony*, [www. metanoia. pl](http://www.metanoia.pl), dostęp: 2. 11. 2014.

¹¹ ZABEK, M.- ŁODZIŃSKI, S.: *Uchodźcy w Polsce. Próba spojrzenia antropologicznego*. Warszawa : Wyd. ASPRA-JR, 2008, s. 196 – 212.

¹² SZARYPO, A.: *O samotności niewybranej*, <http://adonai. pl/samotnosc/?id=19>, dostęp: 2. 11. 2014.

ekonomiczne, postępujące ubożenie społeczeństwa wpływa niekorzystnie na więzi rodzinne nadszarpnięte, a często i zerwane na skutek migracji zarobkowych. Laicyzacja życia rozluźnia obowiązujące dotychczas normy i wartości, wskutek czego wzrasta tolerancja dla rozwodów i wolnych związków. Próba predefiniowania rodziny stanowi zagrożenie dla jej podstaw. Rodzina przestaje być postrzegana w kategoriach instytucjonalnych na rzecz grupy o szczególnych relacjach, często umownych. Wzrasta liczba rodzin zrekonstruowanych, o skomplikowanych relacjach wewnętrznych. Jako przeciwwagę dla rodziny, propaguje się życie w pojedynkę z wyboru – bycie singlem jest dzisiaj *cool*. Dominują relacje przelotne, krótkotrwałe, bez zobowiązań, instrumentalne. Taki styl życia nie sprzyja utrwalaniu tradycyjnego rozumienia małżeństwa i rodziny¹³.

Nawet w tych rodzinach, w których dominują tradycyjne wartości i zależności, relacje wewnątrzrodzinne są mocno nadszarpnięte, zagrożone w dalszym trwaniu. Wymagający rynek pracy wymusza konieczność wydłużenia czasu zarabkowania, co sprawia, iż członkowie rodziny praktycznie się ze sobą nie spotykają „twarza w twarz”. Przeważa komunikacja za pomocą komunikatów podawanych telefonicznie. Rodzice nie znają potrzeb swoich dzieci, nie mają czasu na wspólne rozmowy; ich sposób uczestnictwa w procesie dorastania jest mocno ograniczony. Dzieci czują się niekochane, pozostawione samym sobie. Tymczasem doświadczenie braku miłości w dzieciństwie sprawia, że młodzi ludzie wchodzą w dorosłe życie w poważnymi niedoborami emocjonalnymi. Budząca się potrzeba obdarzenia drugiej osoby miłością – paradoksalnie sprawia, że nie potrafią tego zrobić, bo nie wiedzą czym jest miłość i bliskość. W taki sposób rodzi się swoiste „błędne koło” – poszukuje się miłości i jednocześnie nie wie się czym ona jest. Nieliczne kontakty osobowe zaburzają proces wychowawczy – opiekuńczy w rodzinie. Dobrym przykładem ewangelicznym jest przypowieść o Synu marnotrawnym, gdzie doświadczenie samotności i rodzące się poczucie osamotnienia doprowadza marnotrawnego Syna do refleksji nad dotychczasowym życiem. Dojmujący brak najbliższych pozwala mu poznać wartość rodziny i relacji wewnątrzrodzinnych¹⁴.

Do relacji „koniecznych” sprowadzają się kontakty z seniorami w rodzinie. Osoby starsze, w sposób szczególny, doświadczają największej marginalizacji. Jest to wynikiem, z jednej strony deprecjacji miejsca i roli seniora w rodzinie, z drugiej – gloryfikowanie tego, co młode, zdrowe i pełne żywotności fizycznej. Wszechobecna gloryfikacja młodości, przy jednoczesnym niekorzystnym wskaźniku demograficznym, ukazującym postę-

¹³ SLANY, K.: *Modele życia*, „Znak”, 2005/2, s. 35 – 36.

¹⁴ Pismo Święte Starego i Nowego testamentu, *Ewangelia wg św. Łukasza*, Łk 15, 11 – 32.

pującą tendencję starzenia się społeczeństwa, przy jednocześnie zmniejszającej się dietności – prowadzi nieuchronnie do otwartego konfliktu pokoleniowego. Osamotnione osoby starsze, pozostawione samym sobie – odchodzą po cichu, w zapomnieniu.

Wszyscy w rodzinie żyją razem, ale jednak osobno. Nie potrafimy ze sobą przebywać, rozmawiać; nie mamy cierpliwości do słuchania. Tak powstała pustkę w przestrzeni rodzinnej wypełnia telewizja, komputer. Samotności doświadczają i małżonkowie i dzieci. Jednocześnie, strach przed życiem w samotności zmusza często do podejmowania wyborów małżeńskich niedojrzałych, nieprzemyślanych; podejmowanych pod wpływem emocji. Takie związki rzadko kiedy przechodzą próbę czasu.

Z drugiej strony, w poczuciu niespełnionych nadziei i oczekiwań współmałżonka, uciekamy w świat fikcji, uzależnień. Nasze frustracje przenosimy na innych członków rodziny, dopuszczając się często aktów przemocy. Szczególnie bolesnym są doświadczenia samotności wśród dzieci. Zajęci sobą rodzice, uciekający – przed problemami – w pracocholizm czy hedonizm, nie starają się zrozumieć sytuacji emocjonalnej dzieci. Szczególnie bolesnym przeżyciem dla najmłodszych jest rozpad rodziny, a potem – często wielokrotne – próby rekonstrukcji rodziny, ale w innej konfiguracji nowego współpartnera rodzica. Doświadczona trauma skutkuje niewyobrażalnymi zmianami w psychice przyszłego człowieka. W jakiś sposób staje się on niejako naznaczony niekorzystnymi doświadczeniami z dzieciństwa.

Podsumowanie

Samotność... doświadczenie, które dla człowieka może mieć wymiar pozytywny, pozwalający zajrzeć w głąb siebie. Jednak, częściej, samotność postrzegana jest jako zjawisko destrukcyjne, niszczące osobę, jak również grupę społeczną. Potrzeba bliskości z drugim człowiekiem jest naturalną potrzebą każdego z nas. Chcemy kochać i być kochanymi, chcemy czuć się potrzebnymi; mamy potrzebę uznania. Te doświadczenia są możliwe poprzez budowanie relacji międzyludzkich, dla których pierwszą i najważniejszą staje się rodzina.

Jan Paweł II w encyklice „*Familiaris consortio*” pisał: „wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny «szkołę bogatszego człowieczeństwa». Dokonuje się to poprzez łaskę i miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych; poprzez wzajemną codzienną służbę wszystkim; poprzez dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami”¹⁵.

¹⁵ JAN PAWEŁ II: *Exhortacia „Familiaris consortio”*, nr 21.

Dla osób wierzących, nie bez znaczenia jest wiara. Papież Benedykt XVI, w encyklice „*Spe salvi*“ pisze: „Jeśli nikt mnie już więcej nie słucha, Bóg mnie jeszcze słucha. Jeśli już nie mogę z nikim rozmawiać, nikogo wzywać, zawsze mogę mówić do Boga. Jeśli nie ma już nikogo, kto mógłby mi pomóc (...) On może mi pomóc”¹⁶.

Każdy z nas nosi w sobie obraz domu rodzinnego, do którego może powrócić, który staje się jego tarczą ochronną w sytuacji przeżywanego kryzysu; który wreszcie stanowi punkt wyjścia dla założenia własnej rodziny i budowania własnego, nowego domu. Rodzina jawi się jako wspólnota, w której człowiek doświadcza szczęścia, miłości, czuje się bezpieczny.¹⁷ Moment, w którym zaczynamy doznawać poczucia samotności, staje się swoistą porażką – z jednej strony osobistą, z drugiej – całego systemu relacji wewnątrzrodzinnych, a nawet szerzej – danego społeczeństwa, do którego należymy. Dlatego też istnieje konieczność wzajemnego współdziałania w sytuacji pojawiającego się symptomu załamania, przeżywanego kryzysu. Doświadczenie towarzyszenia, świadomości, iż nie jest się samym, że można liczyć na innych – może pomóc w chwilowym poczuciu osamotnienia. Jednocześnie, wybierając drogę życia w samotności, możemy mieć poczucie egzystencji z innymi.

Bibliografia

BENEDYKT XVI.: *Encyklika Spe salvi*, nr 32.

DYCZEWSKI, L.: *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin : Wyd. KUL, 1994.

GAJDA, J.: *Wartości w życiu człowieka. Prawda, miłość, samotność*. Lublin : Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997.

JAN PAWEŁ II: *Exhortacia Familiaris consorti*, nr 21.

MULLER, W.: *Być samemu nie znaczy być samotnym*. Kraków: Wyd. Salwator, 2007.

NIEWIADOMSKA, I.: Osamotnieni, w: M. Kalinowski (red.), *Wrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, Lublin : Wyd. KUL, 2005.

NOWAKOWSKA, A. K., *Poczucie samotności młodzieży studenckiej*, w: LIBISZOWSKA, M.– ŻÓŁTOWSKA (red.), *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*. Warszawa : Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, *Dzieje Apostolskie* 5, 1 n.

SLANY, K.: *Modele życia*, „Znak”, 2005/2.

TILLICH, P.: *Osamotnienie i odosobnienie*. „Znak” 4 (431) 1991.

TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova (výber kapitol)*. Prešov : GTF PU, 2010.

¹⁶ BENEDYKT XVI.: *Encyklika „Spe salvi”*, nr 32.

¹⁷ TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova (výber kapitol)*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 192.

ZĄBEK, M.- ŁODZIŃSKI, S.: *Uchodźcy w Polsce. Próba spojrzenia antropologicznego*. Warszawa : Wyd. ASPRA-JR, 2008.

Internetové zdroje:

Człowiek osamotniony, [www. metanoia. pl](http://www.metanoia.pl), dostęp: 2. 11. 2014.

KORCZ, K.: *Samotność*, [www. portal. abczdrowie. pl/samotność](http://www.portal.abczdrowie.pl/samotnosc).

STEFAŃSKA– KLAR, R.: Z psychologii samotności, „Psychologia i Rzeczywistość” 2002/2, [http://www. psycholog. alleluja. pl/](http://www.psycholog.alleluja.pl/)

STEFAŃSKA– KLAR, R.: *Z psychologii samotności*, dz. cyt., [http://www. psycholog. alleluja. pl](http://www.psycholog.alleluja.pl)

SZARYPO, A.: *O samotności niewybranej*, [http://adonai. pl/samotnosc/?id=19](http://adonai.pl/samotnosc/?id=19)

Pojem „ecclesia domestica“ – katolícky pohľad a jeho priblíženie z pravoslávneho hľadiska s osobitným zreteľom na Evdokimova

IVANCSÓ ISTVÁN

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza

Abstract: *The Catholic Church and the Orthodox Church both consider the origin of the family given by God. The family creates of not only the society but also the Church. Family is treated as a home Church in the sense of both Churches. This contribution offers a view of home Church by these two Churches with regard to the doctrine of Orthodox theologist Evdokimov.*

Keywords: *Home Church. Prayer. Family. Priest. Relations.*

Obsah

1 Úvod. 2 Katolícke učenie o rodinnej cirkvi: a/ Učenie Druhého vatikánskeho koncilu, b/ KKC, c/ Obežník Konferencie biskupov Maďarska (1999). 3 Ortodoxný teológ Pavel Nikolajevič Evdokimov. 4 Evdokimov: Az „ecclesia domestica“ az Egyház miniatűr képe. 5 Tri základné črty pojmu „ecclesia domestica“ podľa Evdokimova: a/ Trojičná, b/ Kristologická, c/ Svätodušná. 6 Záver. 7 Dodatok: Diela Evdokimova.

Ecclesia domestica = rodinná cirkev = domáca cirkev

1 Úvod

Keď v roku 2007 pápež Benedikt XVI. začal sériu patristických katechéz, hovoril aj o svätom Jánovi Zlatoústom. Na záver katechézy o Jánovi Zlatoústom sa zmienil aj o „rodinnej cirkvi.“ Hľa, je to pojem, ktorý sa vinie dejinami: nie je to nejaký nový objav, keď o tom hovoril Zlatoústy už v 4. str. a pápež Benedikt XVI. v 21. str.

Pápež Benedikt vyzdvihol vzájomnú zodpovednosť v Krista veriacich laikov za spásu a zopakoval myšlienku z homílie spred 1 600 rokov: „Jeden z princípov našej spoločnosti je: nestarajme sa len sami o seba.“

Všetko sa točí okolo týchto dvoch pólov: Cirkvi a malej Cirkvi, totiž rodinnej cirkvi, ktoré sú vo vzájomnom vzťahu. Učenie sv. J. Zlatoústeho o prítomnosti dôveryhodných v Krista veriacich laikov v rodine a v spoločnosti, dnes sú aktuálnejšie než kedykoľvek predtým,“ povedal pápež.¹

V prednáške predstavíme pojem „*ecclesia domestica*“ a pokúsime sa ju charakterizovať na základe katolíckeho chápania a zároveň podať prierez toho istého pojmu, ako ju chápe vynikajúci rusky teológ Evdokimov. obidva tieto charakteristiky sa pokúsime osvetliť na základe učenia sv. Jána Zlatoústeho a pápeža Benedikta XVI. V prípade Evdokimova vo svetle spoznávania bude aj ním žité kráľovské kňazstvo v Krista veriaceho laika v „rodinnej cirkvi.“

Nápadná je skutočnosť, že hoci Evdokimov je vynikajúci ortodoxný teológ, ani jedno jeho dielo sa nevydalo v maďarskom preklade. Možno, že sme mu doteraz neprávom nevenovali pozornosť, hoci sa na Druhom vatikánskom koncile zúčastnil ako jeden z ortodoxných pozorovateľov. Jeho význam odráža aj fakt, že jeho životopis a hodnotenie jeho diela sa objavilo vo zväzku *Mysterium salutis*.² Niekoľko častí z jeho diela môžeme predsa len preukázať aj v maďarčine, tie, ktoré sa objavili aj tlačou.³ Každopádne sa pousilujeme tento nedostatok odstrániť a aspoň v krátkosti uviesť jeho životopis a dielo, pričom sa prioritne budeme venovať hlavnému cieľu prednášky: predstaviť jeho učenie o *rodinnej cirkvi*.

2 Katolícke učenie o rodinnej cirkvi

Predtým, než sa začneme analýzu pojmu „rodinnej cirkvi“ z pohľadu Pavla Evdokimova, objasníme si pojem *ecclesia domestica* na základe oficiálneho katolíckeho učenia.

¹ Katechéza Svätého otca o svätom Jánovi Zlatoústom,“ 19. septembra 2007. Zverejnil ho denník *Magyar Kurír* 18105. pod názvom „V spoločnosti založenom na kresťanských hodnotách, žijú pevné rodiny.“ – V origináli viď: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070919_it.html [leöltve: 2014. 10. 15.].

² Vö. NISSIOTIS, A. N. di, „Paul N. Evdokimov“, in Vanzan, P.– Schultz, H. J.(a cura di), *Lessico dei teologi del secolo XX*, (Myterium Salutis 12 / Supplemento), Brescia 1978, 478 – 485.

³ Preložené a publikované sú dve kapitoly, prvá: EVDOKIMOV, P., „Ikona & Trojice od Rjublova“, in *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996) 89 – 96; druhá: „Zo smrti do života“, in *Pannonhalmi Szemle* 1 (2003) 32 – 41. V jednej samostatnej brožúre sa publikoval môj preklad kapitoly s názvom: „*Výklad obradu manželstva*,“ Nyíregyháza 1992.- A pannonthalmi kéziratárban található még hét fordítás, de azok nem lettek kiadva. Továbbá lefordítottam és írógépes változatban sokszorosítottam V rukopisnom archíve v Pannonhalme sa nachádza ešte sedem prekladov, ktoré však neboli publikované. Preložil som a v strojopisnej verzii som rozmnožil: UÓ, *La preghiera della Chiesa orientale*, (Koinonia 8), Brescia 1970 = pod názvom *A keleti Egyház imádsága* v roku 1983.

a/ Učenie Druhého vatikánskeho koncilu

Dogmatická konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o Božom ľude o uplatňovaní všeobecného kňazstva hovorí:

„Napokon kresťanskí manželia sviatosťou manželstva, ktorou naznačujú tajomstvo jednoty a plodnej lásky medzi Kristom a Cirkvou a majú na ňom účasť (porov. Ef 5, 32), navzájom si pomáhajú k svätosti manželským spolužitím, ako aj prijímaním a výchovou detí, takže majú vo svojom životnom stave a položení svoj vlastný dar v Božom ľude (porov. 1 Kor 7, 7). 21 Z tohto manželstva totiž vzniká rodina, v ktorej sa rodia noví občania pre ľudskú spoločnosť a milosťou Ducha Svätého sa krstom stávajú Božími deťmi, aby sa tak v priebehu vekov neprestajne udržoval Boží ľud. V rodine, ktorú možno nazvať domácou cirkvou, majú byť rodičia slovom a príkladom prvými hlásateľmi viery pre svoje deti a majú pestovať povolanie vlastné každému z nich a s osobitnou starostlivosťou duchovné povolanie“(LG 11).⁴

Koncil dal teda jasné učenie o dôležitosti rodiny a konkrétne o *rodinnej cirkvi*.

b/ KKC

KKC hovorí podobne, ba čo viac, jednu časť koncilného dokumentu opakuje. Svoje učenie tiež predkladá v náväznosti na tajomstvo(sviatosť) manželstva, ale tému tu výslovne uvádza pod názvom *rodinná cirkev*. Vychádza zo Svätej rodiny, potom pokračuje s tým, že aj Cirkev je rodina, „Božia rodina.“ Medzi prvými kresťanmi boli, ktorí sa obrátili s celými svojimi rodinami a tak sa stalo ostrovmi kresťanského života v neveriacim svete. KKC pokračuje:

1656 V súčasnom svete, ktorý je viere často cudzí, ba až nepriateľský, majú kresťanské rodiny prvoradý význam ako ohniská živej a žiarivej viery. Preto Druhý vatikánsky koncil nazýva rodinu starobylým názvom *Ecclesia domestica* („domáca cirkev“). V kruhu rodiny „majú byť rodičia slovom a príkladom prvými hlásateľmi viery pre svoje deti a majú pestovať povolanie vlastné každému z nich a s osobitnou starostlivosťou povolanie duchovné“.

1657 V rodine sa veľmi jasne uplatňuje aj krstné kňazstvo otca, matky, detí a všetkých členov rodiny „prijímaním sviatostí, modlitbou a vzdávaním vďaky, svedectvom svätého života, sebazapieraním a čínorodou láskou“. Rodina je tak prvou školou kresťanského života a „školou plnšej ľudskosti“. Tu sa človek učí trpezlivosti a radosti z práce, brátskej láske,

⁴ LG 11 In: Cserháti, J.– Fábián, Á.(szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Budapest 1975, 49.

veľkodušnému a opätovnému odpúšťaniu a najmä uctievaní Boha modlitbou a obetou svojho života.⁵

Vidíme, že učenie katechizmu stavia na základe koncilového dokumentu a aj ho rozšíril vyzdvihnutím významu všeobecného kňazstva.

c/ Obežník Konferencie biskupov Maďarska (1999)

Konferencia biskupov Maďarska skoro pätnástimi rokmi vypracovala pastiersky list o manželstve a rodine, v ktorej tému *rodinnej cirkvi* rieši ako syntézu učenia Koncilu a Katechizmu. Manželia prijímajú nielen seba, ale aj životný manželský stav, ktorý si vytvorí svoj vlastný svet a tým sa stane rodinou. Rodina je spoločenstvo, ktorá žije v dialógu s Bohom. Členovia rodiny majú vlastné, špecifické kňazské poslanie. V rodine v malom, ako v bunke, sa zjavuje sama Cirkev: rodina je spoločenstvo veriacich, ktoré nasleduje formu života podľa vzoru Krista.⁶

Pastiersky list s radosťou konštatuje, že čím ďalej, tým viacerí objavujú k šťastnému manželstvu a k šťastnej rodine potrebu Božej lásky:

Čím ďalej, tým viac rodín žije na spôsob *rodinnej cirkvi*, ktorej členovia v duchu Ježiša Krista žijú vo vzájomnej nežnosti a pozornosti a sú pripravení na službu a odpustenie. Sú to rodiny, ktoré môžu byť príkladom pre každého človeka k šťastnejšej životnej ceste.⁷

K téme patrí aj skutočnosť, že najnovšie vydanie Maďarského teologického slovníka, podľa vzoru KKC, od začiatkov vypracoval historický prehľad o *rodinnej cirkvi* a výslovne uvádza obdobie pred a po cisárovi Konštantínovi. Nakoniec sa dopracoval k súčasnosti:

Domáce zhromaždenia dnes sa môžu vytvoriť hlavne v rodinách; skutočnosť, že v týchto rodinách sa vedie dialóg o viere a modlia sa spolu, z hľadiska budúcnosti viery to má veľký význam.⁸ V týchto vyjadreniach sa skôr dáva prednosť opisu *rodinnej cirkvi* než jej teologickému vysvetľovaniu. U Pavla Nikolajeviča Evdokimova nájdeme práve teologický výklad témy.

⁵ A Katolikus Egyház Katekizmusa 1656 – 1657, Budapest ²1994, 339.

⁶ MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, (Maďarská katolícka biskupská konferencia) *A boldogabb családokért! A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a házasságról és a családról Magyarországon*, 99. pont, Budapest 1999, 53.

⁷ *Ibid.* 119, 62.

⁸ „Családi gyülekezet (rodinné zhromaždenie)(és család egyház, rodinná cirkev)“ címszó, in VORGRIMLER, H., *Új teológiai szótár*, Budapest 2006, 87 – 88

3 Ortodoxný teológ Pavel Nikolajevič Evdokimov⁹

Známy ortodoxný teológ a filozof ruského pôvodu sa narodil 2. augusta 1901 v Petrohrad v aristokratickej rodine. Keď mal šesť rokov stratil otca. Navštevoval školu kadetov a jeden semester študoval aj na teologickej vysokej škole v Kijeve. Počas októbrovej revolúcie bojoval na strane bielogvardejcov, následkom čoho musel ujsť do emigrácie. Bol taxikárom v Konštantinopole (Istanbul) a po presťahovaní sa do Paríža pracoval v továrni Citroen. Medzitým v rokoch 1924 – 1928 študoval na univerzite svätého Sergeja v Paríži. Tu sa zoznámil so Sergejom Nikolajevičom Bulgakovom a Nikolajom Alexandrevičom Berďajevom. Po uzatvorení manželstva v roku 1928 sa usadil v južnom Francúzsku. Za ťažkých okolností získal v roku 1942 doktorát z filozofie.

Počas nemeckej okupácie Francúzska sa zapojil do francúzskeho proti nemeckého odporu. Po vojne v roku 1945 s viacerými druhmi v Bièvres založil centrum pre utečencov a v rokoch 1947 – 1968 viedol skupinu univerzitných študentov. V roku 1953 ho vymenovali za profesora morálnej teológie v Ústave svätého Sergeja v Paríži, kde v roku 1962 ho poctili čestným doktorátom *ad honorem*. Prednášal v Ekumenických ústavoch v Bossay a v Paríži. V roku 1963 ho vyslali ako pozorovateľa na tretie zasadanie Druhého vatikánskeho koncilu. So svojimi dôležitými príspevkami k štruktúre cirkvi a k tajomstvu (sviatosti) manželstva, podnetne prispel k práci Koncilu. Univerzita v Solúne mu v roku 1968 tiež udelila doktorát *ad honorem*. V Paríži zároveň prednášal aj na Institut Catholique.

Smrť ho zastihla neočakávane 16. marca 1970. Práve pracoval na štúdiách o Svätom Duchu a o presvätej Bohorodičke. Evdokimov bol nositeľom dôležitej úlohy v ekumenickom hnutí, ako aj v úsilí o teologickú modernizáciu východnej cirkvi. Hlavným cieľom jeho úsilia bolo priblížiť a dať spoznať východnú, predovšetkým ruskú kultúru západnému kresťanstvu a všeobecne obohatiť toto kresťanstvo východnou duchovnou tradíciou. Možno ho zachovať v spomienkach ako na veľkého ortodoxného mysliteľa svojej doby, v ktorom sa snúbilo dôkladné poznanie tradície po stopách svätých otcov s rozpoznávaním *znakov čias*, najmä v okruhu a v problematike ekumenizmu.

⁹ Najpodrobnejší životopis Evdokimova predstavuje: CLEMENT, O., „La vita e le opere di Paul Evdokimov“, in EVDOKIMOV, P., *La santità nella tradizione delle Chiesa ortodossa*, (Mocrocossmo 4), Fossano 1972, 5 – 99. Kratší životopis: IL TRADUTTORE, „Note biografica“, in EVDOKIMOV, P., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, (Punti scottanti di teologia 65), Roma 1971, 5 – 6; NISSIOTIS, „Paul N. Evdokimov“ (2. pozn.), 478.

4 Evdokimov: *Ecclesia domestica* je miniatúrna ikona Cirkvi

Evdokimov pri výklade témy vychádza zo základného princípu, že kresťan svoje kráľovské kňazstvo žije v *daných životných okolnostiach*. Pre veľkú väčšinu *dané životné okolnosti* znamenajú rodinný, teda manželský život. Svoje kráľovské kňazstvo väčšina žije v rámci manželstva v kresťanskom dome. Považuje preto sa užitočné v krátkosti urobiť prehľad o tom, čo to vlastne znamená kresťanský rodinný život. Túto tému si praje skúmať jedine z eklezialistického pohľadu – a aj v tom vynikol ako opravdivý teológ. Tvrdí totiž, že *rodinnú cirkev* (*ecclesia domestica*) môžeme skúmať, ako jeden prvok z celej štruktúry Cirkvi.

Samotný pojem „*ecclesia domestica*“ Evdokimov prevzal z jednej homílie svätého Jána Zlatoústeho¹⁰ na Skutky apoštolov, v ktorej Chryzostomos hovorí o kresťanskom dome. Uvedená časť je nasledovná:

„Vstaň aj v noci, padni na kolená a modli sa... Tvoj dom nech je vždy sieň modlitby, kostol.“¹¹

„Východná tradícia“ – konštatuje autor- „vo svojom hlbokom nazeraaní takto spája prirodzenosť (podstatu)spoločenstva Cirkvi a spoločenstva manželstva.“

Evdokimov na základe Zjavenia ide k prvopočiatkom. Poukazuje pritom na jeden zaujímavý fakt. V rajscom stave mystérium Cirkvi a spoločenstvo prvého manželského páru vytváral jedinú jednotu: „Prvá manželská bunka sa zjednocuje (stotožňuje) so živou cirkvou a na základe vznikajúceho vzťahu medzi Bohom a človekom, poukazuje na jeho črtu „*spoločenstva*.“¹² Následne Evdokimov cituje Gen 3, 8, podľa ktorého v podvečer Boh sa prechádzal v rajskej záhrade, aby rozprával s prvým mužom a prvou ženou. Toto stretnutie máme pochopiť ako predobraz „veľkého mystéria“,¹³ o ktorom svätý apoštol Pavol hovorí v piatej hlave k Efezanom, ako o mystériu vzťahu lásky medzi Bohom a človekom, „ktorý je spoločným základom Cirkvi a manželstva.“¹⁴ „Na začiatku Starého zákona stojí manželská láska a v Novom zákone na začiatku Ježišovej činnosti

¹⁰ Porov. GAJEK, J. S., *La Chiesa domestica in una prospettiva orientale*, Roma 1984, 61 – 62.

¹¹ Žiaľ, Evdokimov neuvádza, že z ktorej homílie svätého Jána Zlatoústeho je uvedený citát. Prv ho uviedol vo svojej štúdii: EVDOKIMOV, P., „*Ecclesia domestica*“, in *Anneau d'Or* 107 (1962) 356.: *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, (Spiritualité Orientale 20), Bégrolles 1977. Potom ho znova publikovali v talianskom preklade : *La novità dello Spirito*, Milano 1979. V talianskom vydaní je aj názov 4. kapitoly ten istý: „*Ecclesia domestica*.“ K téme viď: EVDOKIMOV, P., „La grâce du sacrement du mariage selon la tradition orthodoxe“ in *Parole et Pain* 35 – 36 (1969) 387.

¹² EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 231.

¹³ Porov. GAJEK, J. S., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov*, Roma 1983, 62.

¹⁴ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 232.

stojí prvý zázrak na svadbe v Galilejskej Káne“ – konštatuje autor. Nemožno si nevšimnúť, že keď Biblia hovorí o vzťahu medzi Bohom a ľudstvom, vždy to hovorí s terminológiou vzťahujúcim sa na manželstvo. Evdokimov uvádza fakty o tom, že aj samotná zmluva má manželský charakter. Starozákonný Boží ľud dostáva ten istý názov: Snúbenica,¹⁵ ako novozákonná Cirkev dostáva meno Snúbenica pre Baránka.¹⁶ V nebeskom Jeruzaleme tak večne oslavujú svadbu Baránkovo.¹⁷ Začiatok teológie manželstva sa tak vhlbi do *ekleziológie*: „Uvedené dve teológie sú natoľko spojené, že prvá sa vyjadruje so symbolmi druhej (a druhá so symbolmi prvej).“¹⁸ Celá štruktúra „*rodinnej cirkvi*“ („ecclesia domestica“) je aj miniatúrna ikona Cirkvi.¹⁹ „*Rodiná cirkev* je jednoznačne „koinonia,“ v ktorej panuje zákon vzájomnej lásky, tej lásky, ktorú tajomstvo (sviatosť) manželstva povýšil na charizmatickú lásku“ – konštatuje autor.²⁰

Do tejto línie zapadá podľa Evdokimova aj učenie svätého Klimenta Alexandrijského, ktorý rodinný kozub nazval (premenoval) na „Boží dom“²¹ a na tieto slová aplikuje Pánove slová: „tam som medzi nimi,“²² čo povedal o tých zhromaždených, ktorí sú spolu v jeho mene.²³ Manželstvo sa povzniesie nad ľudské veci, lebo na základe mystéria Cirkvi zrodí „mikrobasileiu,“ jednu „malú ríšu,“ profetickú ikonu Božieho kráľovstva, anticipáciu budúceho veku.²⁴

Evdokimov ešte cituje učenie svätého Ignáca Antiochijského, podľa ktorého „kde je Ježiš Kristus, tam je Cirkev.“²⁵ Z uvedeného jednoznačne vyplýva cirkevný charakter manželského spoločenstva. Nie je tu reč len o jednoduchej analógii, ale hovorí sa tu o oveľa hlbšej skutočnosti.

Treba si všimnúť, že svätý Pavol svoje učenie o manželstve uvádza v liste k Efezanom, totiž práve v tom liste, v ktorý hovorí o Cirkvi. Aj sám svätý Pavol v liste k Rimanom²⁶ používa pojem „*rodinná cirkev*,“ ktorý

¹⁵ Porov. Oz 2, 19 – 20

¹⁶ Porov. Zjav 21, 9.

¹⁷ Porov. Zjav 19, 7.

¹⁸ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 232.

¹⁹ GAJEK, *Il mistero della Chiesa* (13. pozn.), 62.

²⁰ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 233.

²¹ Porov. ALEXANDRIAI SZENT KELEMEN, *Sztrómateisz*, in PG 8, 1169.

²² Mt 18, 20

²³ Porov. EVDOKIMOV, P., *Sacramento dell'amore il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, (Quaderni di ricerca 3), Milano 1982, 137 – 138.– Evdokimov v tejto knihe venuje jednu krátku podkapitolu téme „ecclesia domestica“ (*ibid.*, 137 – 139.)

²⁴ Porov. Vö. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 234 – 235.

²⁵ ANTIÓCHIAI SZENT IGNÁC, „List k Smirnčanom“ VIII, 2, in Vanyó, L.(ed.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3), Budapest 1980, 191.

²⁶ Rim. 16, 15.

v latinskom preklade Vulgáty aj dnes je preložený ako „ecclesia domestica.“²⁷

5 Tri základné črty pojmu „ecclesia domestica“ podľa Evdokimova

Evdokimov pre „rodinnú cirkev“ – ako malej cirkvi – dáva tie isté tri základné črty, ktoré charakterizujú aj veľkú Cirkev: hovorí o trojičnej, kristologickej a svätodušnej – turičnej črte.²⁸

a/ Trojičná črta

Podľa Evdokimova „rodinnú cirkev“ plným právom možno nazvať aj „ikonou Trojice,“ nakoľko všeobecnosť trojičného princípu je platný aj na „domácu cirkev.“ Otcovia túto trojičnú všeobecnosť považujú za základ všetkej existencie a aj každého bytia.²⁹

Ba čo viac, ich pohľad na Boha objavuje v ňom aj nebeskú Cirkev troch Božských osôb (Trojice). Takéto nazeranie vytvára pre ideálny model pre pozemskú Cirkev ľudí, vytvára jej „primárnu ikonu“(prototyp). V tej ikone pramení spoločenstvo, ktoré je v Ježišovi Kristovi zjednotené ako hlave. Aj Cirkev ako podoba „jedného a trojitého“ Boha je „jedna a rozmanitá.“ Autor cituje svätého Teofila Antiochijského, ktorý v súvislosti s tým hovorí: „Boh Adama a Evu stvoril k uskutočneniu najväčšej lásky medzi nimi, aby odzrkadlovali jednotu božského mystéria.“³⁰ V tomto ponímaní trojičná dogma určuje štruktúru manželského bytia, „ecclesiu domesticu a kresťanská rodina je „ikonou trojičného mystéria.“³¹

b/Kristologická črta

Evdokimov, aby označil kristologický uhol pohľadu na „domácu cirkev,“ používa obraz „mystického sňatku“ medzi Baránkom a Cirkvou. Z učenia „o tele“ si vybral iný obraz, ktorý disponuje sebe vlastným eucharistickým nábojom. Členovia, ako jediný živý organizmus, sú zjednotení v Kristovi v ktorom je život, kde sa zjednotia s ním a vzájomne medzi sebou.³² Keď cituje Origena, že „Kristus nežije inde, len medzi tými, ktorí

²⁷ GAJEK, *La Chiesa domestica* (10. pozn.), 63.– Presnejšie vyjadrené, Vulgata uvádza text v accusative „domesticam Ecclesiam,“ nakoľko ním bolo treba pozdraviť.

²⁸ Porov. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 235.

²⁹ Porov. GAJEK, *La Chiesa domestica* (10. pozn.), 63.

³⁰ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 237 – 238.

³¹ *Ibid.*, 238.

³² Porov. Sk 4, 32 – Spoločenstvo bratov a sestier sa uskutočnilo práve skrze Eucharistiu, lebo tak vyjadrili svoji jednotu s Kristom vzájomne medzi sebou.

sú vzájomne zjednotení,³³ danú myšlienku posúva ďalej a hovorí: „tak je výslovné sformulované chápanie Eucharistie Cirkvou.“³⁴

Dôverné spoločenstvo tu vytvára účasť na prijatí Jediného Svätého – Krista.

V jednej zo svojich štúdií Evdokimov píše, že treba byť veľmi pozorný na eucharistický rozmer manželstva, lebo mystérium manželstva len tak možno správne pochopiť.³⁵ Poznamenal, že podľa starobylej tradície tajomstvo manželstva sa slávil pred evanjeliom, počas svätej božskej liturgie. Novomanželia sa už na eucharistickej hostine zúčastnili v novej, manželskej dôstojnosti kráľovského kňazstva.³⁶ Eucharistia posilňuje prijaté dary. Tak sa vytvorí nové spoločenstvo: pri farskom a mníšskom spoločenstve sa vytvorí aj nové manželské spoločenstvo, malá „rodinná cirkev“, živá bunka veľkej Cirkvi.³⁷

Každý spôsob manželskej životnej formy, dostáva svoj zmysel až vo svetle Eucharistie.³⁸ Autor konštatuje, že ortodoxné cirkevné právo manželské spoločenstvo určuje tak, ako jeden zvláštny (mimoriadny) spôsob „spoločenstva svätých.“³⁹ Cituje aj Balsamona, podľa ktorého „v jednom bytí zjednotené dve osoby“ môžu byť len konkrétny obraz Cirkvi, Cirkvi, „ktorá je mnohosť v jedinom tele zjednotených osôb.“⁴⁰

c/ Svätodušná – turíčna črta

Vo svojich úvahách o „rodinnej cirkvi“ Evdokimov sa venuje aj jej svätodušnému – turíčnemu vzťahu. Korene svätodušného- turíčneho vzťahu vidí v epikléze tajomstva manželstva, konkrétne v slovách kňaza: „Pane, Bože, korunuj ich slávou a ctou.“⁴¹ Táto výzva kňaza označuje zostúpenie Svätého Ducha a vtedy sa uskutočnia manželské Turice.⁴² Epikléza

³³ Náš autor ani tu neudáva miesto citovaného textu, ako sme toho svedkami aj na mnohých iných miestach.

³⁴ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 239.

³⁵ Porov.. EVDOKIMOV, „La grâce du sacrament du mariage“, (11. pozn.) 383.

³⁶ Porov. *Ibid.*, 384.

³⁷ Porov.. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. lábj.), 239.– Nezabudnime, že o tom istom hovorí, ba čo viac, ten istý výraz používa aj obežník *A boldogabb családokért* (Za šťastnejšiu rodinu)(7. pozn.), 53 Maďarskej katolíckej biskupskej konferencie.

³⁸ Porov.. EVDOKIMOV, „La grâce du sacrament du mariage“ (11. lábj.), 384.

³⁹ Porov. GAJEK, *Il mistero della Chiesa* (13. pozn.), 64.

⁴⁰ Porov. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 239.

⁴¹ V našej praxi (v Maďarsku) je to trošku ináč. Modlitba kňaza zneje nasledovne: „Svätý Bože ... ovenči (ich)v láske a zjednoť ich v jedno telo.“ Porov.. *Görögkatolikus egyházi szerkönyv* (*Euchologion*), Budapest 1964, 38.

⁴² Vö. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 243.– Zbadal to aj OBBÁGY, L., „Slávou a ctou si ich korunova!“ v štúdií „Svätý Duch a sviatosť manželstva“ in *Athanasiana* 9 (1999) 9 – 21.

pri korunovaní snúbencov dáva odkaz na Ježišovu veľkňazskú modlitbu: „Slávu, ktorú si ty dal mne, ja som dal im, aby boli jedno, ako sme my jedno.“⁴³ (Jn 17, 12). Snúbenci tak boli korunovaní slávou k vytváraniu jediného životného spoločenstva v Cirkvi a to vytváraniu „*spoločenstva svätých*“.⁴⁴ Sláva a česť je dar Svätého Ducha. Človek ich dostal ešte v stave nevinnosti⁴⁵ a pre osláveného človeka znamenajú eschatologický prísľub.⁴⁶ Ďalej píše: „Pri slávení manželstva, ako ustanovujúca formula sa objavujú tie isté slová, ktoré vyjadrujú prvotný prísľub a jeho uskutočnenie, Raj a Božie kráľovstvo: snúbenci sa „korunujú slávou a ctou. „Manželstvo sa tak prejavuje ako centrálny bod(fokus), medzi alfou a omegou osudu človeka.“⁴⁷

Takým spôsobom manželská láska, požehnaná sviatosťou manželstva, je vo svojej podstate svätodušná.⁴⁸

Autor píše, že koruny podľa svätého Jána Zlatoústeho odkazujú na koruny mučeníkov a zároveň upozorňujú aj na manželskú zdržanlivosť.⁴⁹ Ba čo viac, možno v nich vidieť aj výzvu na vydávanie svedectva o kresťanskom živote a treba svedčiť aj o rodinnej cirkvi – „*ecclesia domestica*“.⁵⁰ Ak pozorne zoberieme do úvahy tri aspekty „rodinnej cirkvi“: trojičnú, kristologickú a svätodušnú-turičnu tvár, vtedy ľahšie pochopíme, prečo otcovia ju nazývali „mikra – basilea“, malá ríša, a tiež profetický obraz Božieho Kráľovstva.⁵¹ Preto, že v tomto ponímaní „*ecclesia domestica*“ nie je ničím iným ako „mikra – basilea“, manželia v prvom rade **tu** žijú svoje kráľovské kňazstvo. Evdokimov toto kňazstvo často nazýva aj „manželským kňazstvom“,⁵² zdôrazňujúc pritom, že manželom kresťanský život, so všetkým evanjeliovým radikalizmom, ktorý treba žiť na prsiach „rodinnej cirkvi“, je pôvodnou formou praktizovania ich kráľovského kňazstva.⁵³ Čo to v skutočnosti je? Objasní to nasledovný citát: „Svätý Duch dá vykličť kňazskú lásku manželov a materskú nežnosť manželiek; otvorí ich smerom k svetlu, aby zachránili svojich blížnych a priviedli ich k Bohu. Ak

⁴³ Jn 17, 22.

⁴⁴ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 243.

⁴⁵ Porov. Zsid 2, 7: „Slávou a ctou si korunoval.“

⁴⁶ Porov. GAJEK, *Il mistero della Chiesa* (13. pozn.), 64.

⁴⁷ EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore* (23. lábj.), 210.– Porov. UŐ, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 243.

⁴⁸ Porov. GIANAZZA, P. G., *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*, (Biblioteca di Scienze Religiose 52), Roma 1983, 123.

⁴⁹ Porov. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore* (23. pozn.), 211.

⁵⁰ Porov. GAJEK, *Il mistero della Chiesa* (13. pozn.), 65.

⁵¹ Vő. EVDOKIMOV, „La grâce du sacrament du mariage“ (11. lábj.), 383.– UŐ, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 234 – 235.

⁵² Porov. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 249 – 251.

⁵³ Porov. GAJEK, *La Chiesa domestica* (10. pozn.), 65.

mních prekročí(transcenduje) čas, vtedy kresťanský manželský pár začne preformovanie času(transformáciu). Manželské bytie sa prehĺbi, stane sa epifániou, miestom prítomnosti Veľmi Milovaného, stane sa východiskovým bodom k spoločnému výstupu do Otcovho domu.⁵⁴

V spojitosti s tým Evdokimov hovorí aj o „vnútornom dôvernom mníšstve.“ Podľa neho každý kresťan má kráčať touto cestou.⁵⁵ Táto téma však už nie je ekleziologická, ale skôr spirituálna a preto nie súčasťou našej témy o „ecclesia domestica.“⁵⁶

6 Záver

Rodinnú cirkev považuje za dôležitú nielen emeritný pápež Benedikt XVI. ale aj súčasný pápež František. V záujme o rodinu zvolal na október 2014 mimoriadnu biskupskú synodu a aj budúca riadna biskupská synoda v októbri 2015 sa bude venovať problematike rodiny. V Krista veriaci teológ-laik Evdokimov v každom svojom diele svedčí o hlbokej znalosti Biblie a o vášnivej láske k patristickej literatúre. Prejavuje sa to aj vo všetkých jeho spisoch venovanej téme „ecclesia domestica.“ A ešte niečo: nakoľko Evdokimov sa nestal kňazom, ako v Krista veriacemu laikovi v popredí jeho záujmu je aj kráľovské kňazstvo veriaceho človeka. Dokazuje to aj tým, že píše o „rodinnej cirkvi.“ A čo je ešte viac pozoruhodné, v tejto oblasti nemá také učenie čo by západná cirkev, ale ani celý katolícka Cirkev nemohla prijať.

7 Dodatok

Diela Evdokimova sú podstatným dodatkom k prednáške a pomoc zájemcom o intenzívne a originálne vnímanie Eudikomovho názoru.

1/ Libri

Dostoievskiy et les Problème du Mal, ed. Les Ondes, Lyon 1942, 427 p.

Le Mariage, Sacrament de l'Amour, ed. du Livre Français, Lyon 1944, 271 p.

La Femme et le Salut du Monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme, ed. Casterman, Paris-Tournai 1958, 272 p.

L'Orthodoxie, (Bibliothèque Théologique), ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, 351 p.

⁵⁴ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito* (11. pozn.), 250.

⁵⁵ Evdokimov téme venuje jednu celú kapitolu vo svojej knihe: EVDOKIMOV, P., *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968, 137 – 159. Vö. UÖ, *Sacramento dell'amore* (23. pozn.), 110 – 114.

⁵⁶ Porov. GAJEK, *La Chiesa domestica* (10. lăbj.), 65.

- Gogol et Dostoïevskiy ou la Descente aux Enfers*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1961, 310 p.
- La Sacrament de l'Amour. Le mystère conjugal à la lumière de la Tradition Orthodoxe*, ed. de l'Epi, Paris 1962, 269 p.
- Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1964, 236 p. 2. kiadás: 1980.
- La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie Byzantine de Saint Jean Chrysostome*, (Approches oecuméniques), Salvator-Casterman, Mulhouse – Paris 1966, 206 p.
- La Connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, ed. Xavier-Mappus, Lyon 1968.
- L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, (Bibliothèque Oecumenique, Théologie sans frontières 10), ed. du Cerf, Paris 1969, 112 p.
- Le Christ dans la pensée russe*, (Collection Théologie sans frontières 14), ed. du Cerf, Paris 1970, 244 p.
- L'Art de l' Icône. Théologie de la Beauté*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1970, 304 p.

2/ Libri postumi

- La Sainteté dans la Tradition de l'Église Orthodoxe*, in *Contacts* 23 (1971) 119 – 190.
- L'Amour fou de Dieu*, ed. du Seuil, Paris 1973, 187 p. 2. kiadás: 1980.
- La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, (Spiritualité Orientale 20), ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles 1977, 278 p.
- Le buisson ardent*, ed. Lethielleux, Paris 1981, 176 p.

3/ Collaborazioni ad opere

- „De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient”, in *L'Église et les Églises 1054 – 1954*, Chevetogne, II. köt., 1955, 171 – 195.
- „L'Esprit de la Religion Orthodoxe”, in *Encyclopedie Française*, XIX. köt.: *Philosophie et Religion*, Paris 1957, 10. 50. 15 – 19. 52. 30.
- „L'aspect apophasique de l'argument de Saint Anselme”, in *Spicilegium Beccense* 6, ed. Vrin, Paris 1959, 233 – 258.
- „Les principaux courants de l'Écclésiologie Orthodoxe du XIX siècle”, in *L'Écclésiologie au XIX siècle*, (Unam Sanctam 34), ed. du Cerf, Paris 1960, 57 – 76.
- „Horizons élargis du célibat, vocation librement assumée”, in *Le célibat laïc féminin*, ed. Ouvrières, Paris 1962, 292 – 300.
- „La Pentecôte”, in *Les Etapes de l'an de Grâce*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1962, 107 – 125.

- „Le Sacrement Universel des laïcs dans la tradition orientale”, in *L'Église en dialogue*, ed. du Centurion, Paris 1962, 19 – 44.
- „Le Monachisme intériorisé”, in *Le Millenaire du Mont Athos. Etudes et mélanges I*, ed. de Chevetogne 1963, 331 – 352.
- „Le Mythe moderne de la Sexualité”, in *La Sexualité*, ed. Gérard et Vie, Verviers 1965, vol. 1., 206 – 209.
- „En quel sens l'Église Orthodoxe accepte le divorce?”, in *La Sexualité*, ed. Gérard et Vie, Verviers 1965, vol. 2., 72 – 79.
- „Quelques Jalons sur un Chemin de Vie”, in *Semences d'unité*, Casterman, Paris 1965, 83 – 94.
- „L'ajournement monastique: Point de Vue d'un Théologien Orthodoxe”, in *Points de vue actuels sur la vie monastique*, Abbaye de Montserrat 1966, 100 – 105.
- „Le Sacerdoce Conjugal: Essai de Théologie Orthodoxe”, in *Le mariage*, (Églises en dialogue 4), Mame, Tours 1966, 73 – 125.
- „L'Amour fou de Dieu”, in *La Bible Chemin de l'Unité*, ed. du Cerf, Paris 1967, 54 – 67.
- „L'Esprit Saint pensé les Pères et vécu dans la Liturgie”, in *Le Mystère de l'Esprit Saint*, ed. Mame, Tours 1968, 69 – 109.
- „Le Sacerdoce Royal, Etat Charismatique du Crétien”, in *Le Mystère de l'Esprit Saint*, ed. Mame, Tours 1968, 113 – 140.
- „L'Esprit et l'Église d'après la Tradition Liturgique”, in *L'Esprit Saint et l'Église, l'Avenir de l'Église et l'Oecumenisme*, ed. Fayard, Paris 1969, 85 – 111.
- „L'Amour fou de Dieu et le Mystère de son Silence”, in *Oecumenica*, ed. du Cerf, Paris 1969, 285 – 304.
- „Panagion et Panagia”, in *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariannes. Le Saint Esprit et Marie*, III. Perspectives oecuméniques et conclusions doctrinales, Paris 1970, 59 – 71.
- „La Spiritualité Orthodoxe”, in *Encyclopedie Catholique*, ed. Letouzey et Ané, Strasbourg 1972.

4/ Articoli di riviste

Anneau d'Or

- „Ecclesia domestica”, 107 (1962) 353 – 363.

Bible et Terre Sainte

- „L'Écriture et la Tradition”, 26 (1960) 16 – 20; 27 (1960) 14 – 16.

Bible et Vie Chrétienne

- „Le Mystère de la Lumière dans la Bible”, 4 (1953) 40 – 52.
- „La notion biblique de la Lumière dans la Tradition Orientale”, 6 (1954) 31 – 39.

- „Le Mystère de la Parole”, 11 (1955) 7 – 24.
- „Jean Baptiste”, 16 (1957) 7 – 18.
- „Initiation à l’Icône”, 19 (1957) 7 – 27.
- „Icône de la nativité du Christ”, 20 (1957) 23 – 37.
- „Homélie dans une Église sous la Croix”, 28 (1958) 113 – 114.
- „La Signification liturgique des Portes dans les Églises Orthodoxes”, 51 (1963) 60 – 66.
- „Sagesse! Tenons-nous debout!”, 56 (1964) 62 – 72.
- „Les éléments bibliques et patristiques de la Pentecôte dans la Tradition Orthodoxe”, 62 (1965) 65 – 75.
- Bulletin des Camps Oecumeniques de la Cimade*
 - „Ecclesiologie”, (Juillet 1959) 1 – 6.(Église dans le Monde).
- Bulletin du 2 Congrès Européen de Laïques a Bad Boll*
 - „La Paroisse et les communautés”, (Juillet 1951) 1 – 16.
- Bulletin Recherche et Rencontre*
 - „Les Charismes de la Femme”, (1959) 1 – 4.
 - „De la Nature”, (1960) 1 – 5.
- Bulletin Saint Jean Baptiste*
 - „L’Expérience mystique à la Lumière de la Tradition Orientale”, 6 (1966) 227 – 242.
 - „Le Mystère de l’Au-delà dans la Tradition Orthodoxe”, 8 (1968) 311 – 323.
- Cahiers Universitaires Catholiques*
 - „Témoignages sur Vatican II”, 18 (1966) 215 – 229; 19 (1966) 367 – 381.
- Catéchèse*
 - „La Femme et la Parole”, 16 (1964) 265 – 276.
- Cathéchistes*
 - „Valeurs Permanentes de la «théologie visuelle»: l’icône orthodoxe”, 61 (1965) 27 – 43.
- Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum*
 - „Les Pères du Désert”, 25 (1963) 142 – 159.
- Concilium*
 - „Quels sont les souhaits fondamentaux de l’Église Orthodoxe vis-à-vis de l’Église Catholique”, 14 (1966) 67 – 74.
 - „Un Ministère pétrinien dans l’Église peut-il avoir un sens?”, 7 (1971) 109 – 112.
- Conferences du Camp de Villemetrie*
 - „Le Monachisme des laïcs”, (Septembre 1958) 1 – 10.
- Contats*
 - „A propos du Monachisme”, 30 (1960) 67 – 78.

- „L'Art Moderne ou la Sophia désaffectée”, 32 (1960) 315 – 325.
- „C. G. Jung et la Théologie”, 37 (1962) 34 – 48.
- „Phénoménologie de l'Arthéisme”, 47 (1964) 204 – 224.
- „Actualité de Kierkegaard”, 51 (1965) 233 – 238.
- „La Clture à la Lumière Orthodoxe”, 57 (1967) 10 – 34.
- „La Paternité Spirituelle”, 58 (1967) 100 – 107.
- „L'Église et la Société. La dimension sociale de l'Eccleologie Orthodoxe”, 59 – 60 (1967) 190 – 232.
- „Quelques réactions orthodoxes à la crise de mai: Discerner les esprits”, 20 (1967) 228 – 232.
- „Visione del la Beauté: La Bible, les Pères et l'Îcône”, 20 (1968) 300 – 322.
- „Le Mystère de la Personne Humaine”, 21 (1969) 272 – 289.
- „Poèmes”, 23 (1971) 115 – 118.
- „Vers le Concile”. Appel à l'Église”, (Olivier Clément-nal), 23 (1971) 191 – 210.
- „Le problème de l'Athéisme dans l'Oeuvre de Dostoievsky”, 25 (1973) 166 – 201.

Dieu Vivant

- „Message aux Églises”, 15 (1950) 31 – 42

Echanges

- „Saint Seraphim de Sarov”, 49 (1960) 25 – 27.

Église Vivante

- „L'Action Missionnaire de l'Église Orthodoxe”, 6 (1960) 413 – 417.

Esprie et Vie

- „Etude sur Jean XIII”, 23 (1950) 201 – 216.

Etudes Theologiques et Religieuses

- „Incarnation”, 19 (1944) 131 – 144.

Foi et Vie

- „Notes preliminaires pur une Théologie Oecumenique”, 45 (1947) 541 – 570.
- „Les Courants Apocalyptiques dans la Penée Russe”, 53 (1955) 301 – 325.
- „La Lecture de la Bible dans l'Église Orthodoxe”, 69 (1971) 40 – 47.

Foyers

- „La Mère dans la Mystique Orthodoxe”, 48 (1960) 11 – 16.

Institut Oecumenique de Bossey

- „L'Aspect Prophétique de la Parole de Dieu et l'Oeuvre de Réconciliation”, („L'Oevre de Réconciliation“ konferencia, 1965).

Irenikon

- „La Bible dans la Piété Orthodoxe”, 23 (1950) 377 – 386.

Istina

- „La Dimension Escathologique de l'Unité”, 12 (1967) 263 – 273.

Kleronomia

- „La Dialectique de la Liberté et de l'Autorité”, 2 (1970) 259 – 271.

La Pensée Orthodoxe

- „Le Dymanisme eschatologique de la Tradition”, 12 (1966) 1 – 16.
- „L'Eucharistie”, Mystère de l'Église”, 14 (1968) 53 – 59.

La Revue Nouvelle

- „Sacerdoce Royal”, 15 (1952) 78 – 85.

La Table Ronde

- „Le Christ et l'Église”, 250 (1968) 183 – 192.

La Vie Spirituelle

- „L' Icône”, 82 (1950) 24 – 37.
- „Quelques réflexions d'un Ovservateur Orthodoxe au Concile de Vatican”, 115 (1966) 71 – 89.

Le Messenger Orthodoxe

- „Communicatio in Sacris: une possibilité?”, 24 – 25 (1963 – 1964) 27 – 31.
- „Un regard sur Vatican II”, 32 (1965) 10 – 18.

Lumière et Vie

- „Sortir de la routine oecumenique“ 74 (1965) 161 – 171.

Missioni Cattoliche

- „La posizione dell'ortodossia nel movimento ecumenico”, 6 – 7 (1968) 342 – 343.

Monastica

- „E viviamo tutti in Cristo”, 10 (1969) 44 – 45.

Parole et Pain

- „La Coupe de Vie et l'Esprit Saint”, 26 (1968) 161 – 171.
- „La grâce du Sacrament du Mariage selon la Tradition Orthodoxe”, 35 – 36 (1969) 382 – 394.

Publication de la Cimade

- „L'Esprit Saint dans les temps derniers”, (1953) 1 – 13.

Revue des Sciences Religieuses

- „Lecclesiologie au XIX siècle”, 34 (1960) 57 – 76.

Rocca

- „Il Concilio Ecumenico e la storia degli uomini d'oggi”, 20 (1961) 20 – 22.
- „Presenza reale e viva di Gesù Cristo nella Santa Eucaristia”, 21 (1962) 16 – 17.
- „L'Eucaristia vincoli di unione”, 24 (1965) 50 – 52.

Rythmes du Monde

- „L'âme russe”, 4 (1949) 44 – 47.

Sciences Religieuses. Recherches et Debats

- „Le Christianisme et le Monde aujourd'hui”, 7 (1950) 1 – 5.

Semteur

- „La Culture et l'Eschatologie”, 50 (1947) 358 – 369.
- „La Révélation de Saint Séraphim de Sarov”, 65 (1962) 358 – 360.

Syndesmos

- „Le Sacerdoce royal. Ordre des Laïcs”, 4 (1954) 2 – 8; 5 (1954) 2 – 5.

Unité Chrétienne – Unitas

- „La Spiritualité Orthodoxe e la Vie Spirituelle”, 20 (1970) 5 – 58.

Verbum Caro

- „L'Adoration liturgique dans l'Église d'Orient”, 9 (1955) 167 – 176.
- „L'Église Orthodoxe”, 13 (1959) 331 – 361.
- „L'Esprit Saint et la Prière pour l'Unité”, 14 (1960) 250 – 264.
- „La Nature”, 19 (1965) 49 – 69.
- „Le Mystère de l'Histoire”, 24 (1970) 13 – 24.

Vives Flammes

- „La Signification des Portes dans les Églises Orthodoxes”, 4 (1969) 137 – 142.

**Від о. Петра Гойдича до єпископа Павла:
духовна формація як наслідок соціальної
тематики пастирських листів владики
Пряшівської єпархії Павла Гойдича (ЧСВВ)**

ВІКТОР ВАСИЛЬОВИЧ КІЧЕРА

Ужгородський національний університет, Ужгород

Abstract: *The article refers to the spiritual formation of Bishop Pavel Hoydych in Mukachevo Eparchy in the light of pastoral letters that have been published by him as bishop of the Diocese of Presov. This exploration is studied exclusively social orientation pastoral letters, because one of the objectives of the Church – is social relevance. That is a subject of study during the formation of Peter as Bishop Pavel Hoydych that has not been the subject of detailed analysis.*

Keywords: *Diocese of Presov, Church, pastoral letter, social orientation, spiritual formation.*

О. Петро Гойдич за кілька років до хіротонії пройшов непростий шлях становлення як владики на теренах Мукачівської єпархії. Безумовно, кількарічне (з невеликими від'їздами) перебування на Підкарпатській Русі не могло не вплинути на формування його особистості як доброго пастиря і владики. А тому необхідно вивчити духовну формацію владики в Мукачівській єпархії крізь призму пастирських листів, котрі вже публікувалися ним як єпископом Пряшівської єпархії. Увесь спектр діяльності владики Павла дослідити навряд чи можливо, тим більше що велику роботу з вивчення його постаті уже здійснено. У даній розвідці можемо дослідити виключно соціальну направленість пастирських листів, адже одним із завдань Церкви – є соціальна направленість. Тобто предметом дослідження є період становлення о. Петра Гойдича як владики Павла, що ще не було предметом детального аналізу. Про саму постать єпископа Павла можна висловитися цитатою Петера Штурака, багаторічного дослідника його постаті та

Пряшівської єпархії загалом: „*Bol to človek sväteho života, ktorý svojim účinkovaním povzniesol prešovské biskupstvo do nebývalého rozkvetu*“.¹

Про владика Павла Гойдича (ЧСБВ) опубліковано чимало наукової літератури, особливо на теренах сучасної Словацької Республіки. Найперше варто згадати вибірку документів владики Павла як єпископа Пряшівської єпархії.² Хоч опубліковані документи надзвичайно цінні для науковців, утім пастирські листи 30 – 40-х рр. XX ст. владики Павла до нього не увійшли.

Безпосередньо його особі, але лише як єпископові, присвячено науковий форум на Греко-Католицькому Теологічному факультеті (GTF) в Пряшеві у 2007 р. На конференції про владика виголошено та опубліковано ґрунтовні біографічні доповіді Петера Штурака; релігійні аспекти дослідив Андрей Слodiчка; окремі літургійно-обрядові основи діяльності вивчили Войтех Богач та Моніка Слodiчкова; соціальну направленість владики Павла представив Павол Данчак.³ Саме останнє дослідження варто сприймати як початок вивчення єпископа Павла Гойдича як «соціального» архиєрея Пряшівської єпархії. Варто погодитися із наступним твердженням Павла Данцака: „*Prejavovať lásku vdovám a sirotám, väzňom, chorým a biednym každého druhu patriť k podstate Cirkvi tak isto ako služba sviatosti a ohlasovanie evanjelia*“.⁴ В дослідженні вивчено постать владики Павла, як очільника Церкви: засновника й опікуна над сиротинцем, помічника бідним, активним оборонцем тих, котрі найбільше потребують захисту. Загалом Павол Данчак використовує у власній розвідці переважно пастирські листи

¹ ŠTURÁK, P.: *Prierež dejinami Prešovskej eparchie*. In: ŠTURÁK, P.(ed.): *Vybrané osobnosti v histórii Prešovského biskupstva*. Prešov : Katedra cirkevných dejín 2003, s. 9.

² BIRČÁK, J.(ed.): *Slovo episkopa Gojdiča*. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča. Prešov: Lana 2004, 264 s.

³ ŠTURÁK, P.: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 10 – 32; SLODIČKA, A.: *Svjaščenomučenik Pavol Gojdič (1888 – 1960), prešovský biskup, učiteľ katolickej viery*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 77 – 95; BOHÁČ, V.: *Archijeratikon blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 139 – 149; SLODIČKOVÁ, M.: *Blahoslavený biskup a mučenik Pavol Gojdič (1888 – 1960) ako ochranca byzantskej liturgickej tradície*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 122 – 138; DANCÁK, P.: *Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 201 – 210.

⁴ DANCÁK, P.: *Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 201.

владики Павла початку 30-х рр. ХХ ст. Виключення становить пастирський лист за 1943 р. Тому варто проаналізувати пастирські листи за період 1935 – 47 рр., соціальна тематика яких вивчена мало.

У 2010 р. проведено міжнародну наукову конференцію на факультеті ГТФ в Пряшеві, котра стосувалася непростих стосунків Греко-Католицької Церкви та тоталітарної держави на теренах Пряшівської єпархії, де частково обговорювалася тема ролі самого владика Павла у складних відносинах Церкви і тоталітаризму.⁵ Знаково, що конференція проведена в 50-ту річницю трагічної загибелі Блаженного Павла у в'язниці, котрий до останнього подиху залишався вірний Церкві загалом і Пряшівській єпархії зокрема.

Та все таки мало досліджено його духовну формацію в межах Мукачівської єпархії, зокрема в Мукачівському та Ужгородському василіанських монастирях. Адже владика Павло став першим єпископом від часів Андрея Бачинського, котрий став єпископом на теренах Церков Ужгородської Унійної традиції, вступивши перед цим до Чину святого Василя Великого (ЧСВВ). Причому становлення відбувалося протягом кількох років, що унеможливлювало жодний формалізм. Саме ЧСВВ протягом кількох століть, залишався духовним центром Мукачівської, а згодом і Пряшівської єпархій.

Постать Павла Петра Гойдича до хіротонії

Вирушивши потягом на Підкарпатську Русь, першою зупинкою о. Петра був Ужгородський монастир василіан із ігуменом Петром

⁵ BABJAK, J.: Ludskú zlobu zničenia Gréckokatolíckej cirkvi Boh obrátil na jej rozkvet. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 21 – 32; BUREHA, V.: Likvidácia Греко-Католицької Церкви в Східній Словаччині в 1950 році в світлі документів московських архівів. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 121 – 132; CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 63 – 88. HORNÁČEK, J. Prešovský sobor – jeho zákonnosť a právne následky. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 113 – 120; VASIL, C.: Biskup Peter Pavol Gojdič OSBM z pohľadu Svätej Stolice v rokoch krízových zmien – Obdobie Slovenskej Republiky. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVNÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 33 – 46.

Котовичем. За спогадами о. Мар'яна Поташа вирішальними для вступу до Мукачівського монастиря о. Петра Гойдича стали переконання о. Петра Котовича, котрий був директором інтернату в Ужгороді який звернувся до Петра Гойдича з наступними словами: *„Синку, лиши мертвих мертвим! Як вернешся додому, хтозна чи не зміниш своїх гарних настанов. Ти вже положив руку на Божий плуг, то ж не повертайся назад, щоби не стати негідним ласки, яку ти одержав від Господа“*.⁶ Невдовзі від'їжджає до Мукачева. Також із спогадів Мар'яна Поташа відомо, що вступ до 6 місячної кандидатури відбувся на свято пророка Іллі, тобто на початку серпня 1921 р. Можливо випадково, але саме першу ніч в монастирі на Чернечій горі о. Петро Гойдич провів у єпископських апартаментах: *„О. Магістер (Гліб Кінах) завіз гостя до так званої єпископської келії. Єпископською її звали тому, що вона була резервована для єпископа, коли той відвідував монастир“*. Напевно така випадковість була до певної міри закономірністю, хоча майбутньому новикові була притаманна покірність та працьовитість.

Перебування о. Петра Гойдича на Підкарпатській Русі тривало порівняно недовго з 1921 по 1926 рр. з деякими перервами та від'їздами. Здавалося би, що за такий короткий період діяльності, інформації про майбутнього владику небагато – і це справді так. Проте є дійсно цікаві відомості, котрі дозволяють реконструювати його духовне становлення як архієрея на Срібній землі.

Народився Петро Гойдич 17 липня 1888 р. в с. Любовець-Руські Покляни, окрес (район) Пряшів у родині священика Стефана⁷. Закінчив гімназію в Пряшеві, вступив у єпархіальну семінарію звідки через рік перенаправлений на навчання до духовної семінарії в Будапешт (1911). 27 серпня 1911 р. висвячений на священика, а через рік душпастирства за призначенням єпископа Івана Валія працює префектом хлопчачого «Алумнію» в Пряшеві (1912 – 17), секретарем пряшівського єпископа Стефана Новака (1914 – 18 рр.), начальник архіву єпархії (1918 – 22). Із 1922 – 24 рр. перебуває в монастирі в Мукачеві, а у 1924 – 26 рр. співробітник гімназії в Ужгороді.⁸ Після цього

⁶ ПОТАШ, М.: *Життя, віддане Богові. Життєпис преосвященного Павла Гойдича*. Книга перша. Львів, 1994, с. 34 – 35.

⁷ ПЕКАР, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. Рим – Львів : Місіонер, 1997, 232 с. (Єпархічне оформлення). – с. 196. Хоча схожу позицію з Атанасієм Пекарем в цьому питанні обстоює також сестра Антонія Петра Чепова (ЧСВВ). Детальніше див: ČEPOVÁ, A.: *Rád Bazila Velkého v kontexte 90. výročia príchodu na územie dnešného Slovenska*. In: CORANIČ, J.(ed.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, s. 354.

⁸ КОВАЧ, Федір: *Красназвичай словник русинів-українців. Пряшівщина. Пряшів: Союз русинів-українців Пряшівщини 1999, с. 38.*

висвячений на єпископа Пряшівського. Помер 17. липня 1960 р. трагічною смертю, яка, можливо, була своєрідним подарунком, бо відхід у вічність відбувся на його день народження.

Уже з короткої біографічної довідки розуміємо – за своїми посадами до єпископства він опікувався молоддю і бідними, що напевно стало його фатумом (чи знову ж таки винагородою), коли він стає єпископом Пряшівським, позаяк на його владичтво припадають складні часи економічних криз, негативних тенденцій модернізму, «популярних» ідеологій (комунізму, нацизму тощо), Друга світова війна та часи повоєнного атеїзму. Історія показує, що він умів дбати про потребуємих найкраще, а тому й займав цю високу, але далеко не легку ношу – владики Пряшівської єпархії. А тому найперше варто розглянути його духовне зростання на теренах Мукачівської єпархії, котре, як і попередні епохи та посади, вплинуло на його майбутнє владичтво.

Із перепису усіх монахів Мукачівського монастиря за 1921 р. серед 25 ченців фігурує також постать Петра Гойдича як новика-священника⁹, а це в свою чергу спростовує усталену думку Атанасія Пекаря (ЧСВВ) про вступ його до монастиря лише у 1922 р.¹⁰ Ще 16 листопада 1920 р. о. Петро Гойдич приймає участь у великому Соборі Пряшівської єпархії, про що повідомляється в пресі.¹¹ 27 січня 1923 р. пострижений в ченці-новики в Мукачеві, отримавши ім'я Павло (малий постриг).¹²

Перебуваючи на новіціаті о. Павла, не можна оминати епізод із так званими конференціями, коли усі новики вказують недоліки один одному. Таку процедуру проходив і о. Петро Гойдич, незважаючи на те, що був священником (sic!) 12 років, але особливих зауважень до його особи не знайшлося – зводилися вони в основному до зовнішніх ознак – тримається згорблено, слабо співає, ходить задуманий, мало їсть під час трапези, під час відпочинку голосно сміється.¹³ Звичайно, усі зауваги в його адресу не були суттєвими, ба навіть виглядали дещо сміховинними.

⁹ Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО).– Ф. 64. Монастырь ордена Василиан г. Мукачево.– Оп. 3.– Спр. 1201. Ведомости учета личного состава Мукачевского монастыря. На 3 арк., арк. 1 – 2.

¹⁰ ПЕКАР, А.: *Вказана праця*, с. 197.

¹¹ Первый всеобщий Соборъ Еп. Пряшевской, сбывшийся 16 ноября 1920. In: *Церков и школа. Официальный органъ епархіального правительства пряшевскаго*, 20 декабря 1920, годъ изданія III., ч. 10, с. 79.

¹² Саме ім'я Павло за традицією монашеских спільнот, в тому числі ЧСВВ, стає його іменем до останнього подиху на землі, зрікаючись при цьому світського імені Петро. Опісля саме він висвячений на єпископа Пряшівської єпархії як Павло Гойдич (ЧСВВ), яким підписує усі пастирські листи.

¹³ ПОТАШ, М.: *Вказана праця*, с. 45 – 46.

За даними Атанасія Пекаря новіціат в Мукачеві Павло Гойдич успішно завершує у 1924 р. 10 березня 1924 р. приймає так званий великий постриг, присягаючи на убогість чистоту та послух в дусі Правил св. Василя Великого.¹⁴ Уже у 1924 р. перебуває в реформованому монастирі в Ужгороді, як заступник ігумена та вихователь інтернату.¹⁵ Саме опікуючись бідними і малозабезпеченими учнями гімназії, що йому досить добре вдавалося, він отримує неоціненний досвід керівника. Паралельно новоспечений ієромонах ЧСВВ залучається до реформування Малоберезнянського монастиря, де проживав нереформований монах о. Костянтин Голиш.¹⁶ Перша спроба реформи монастиря почалася саме у 1924 р., коли настоятелем було призначено ієромонаха Павла Гойдича.¹⁷ І хоч монастир був реформований пізніше, через брак реформованих монахів, майбутній єпископ має заслуги навіть у реформуванні ЧСВВ. За спогадами о. Мар'яна Поташа (ЧСВВ) постійне місце праці Павла Гойдича був Ужгородський монастир, а до Малого Березного він був змушений регулярно доїжджати.¹⁸ Це також засвідчує катастрофічний брак добре підготовлених реформованих монахів яким, безумовно, був о. Павло Гойдич.

Будучи в Ужгороді, ієромонах Павло став одним із засновників місіонерського руху василіан на Підкарпатській Русі. Крім о. Стефана Решетила, у 1924 р. місійну роботу започатковували оо. Павло Гойдич, Ієронім Малицький, Петро Котович, які були дуже вправними проповідниками. На думку о. Атанасія Пекаря (ЧСВВ), становлення Павла Гойдича як доброго проповідника та місіонера відбулося під впливом мукачівського ігумена Петра Булика ЧСВВ та Стефана Решетила

¹⁴ Там само, с. 52.

¹⁵ Там само, с. 53.

¹⁶ Реформа почала здійснюватися галицькими ченцями-василіанами (Ієронімом Малицьким, Петром Буликом, Глібом Кінахом та Стефаном Решетилом). Однією з умов реформи стало створення у 1921 р. у Мукачеві новіціату (школи для виховання чернечого юнацтва). Магістром майбутніх ченців призначили Гліба Кінаха. Надалі один за одним реформували кожен монастир: Ужгородський та Маріяповчанський (1923), Біксадський (1925), Малоберезнянський (1926 – 1928), Імстичівський (1931), Боронявський (1938). Краснобрідський і Буківський монастирі були знищені у роки Першої світової війни і не реформувалися. Монахи, котрі не проходили реформований новіціат, поступово витіснялися молодими ченцями, котрі проходили новіціат. Нереформованим монахам заборонялося мати власну чернечу школу, що призвело до поступового зникнення неререформованих ченців. Детальніше див: КІЧЕРА, В.: *Заснування і діяльність монастирів Чину святого Василя Великого на Закарпатті (1733 – 1950 роки)*. Спеціальність 07. 00. 01. Історія України, автореферат дис. на здобуття наукового ступеня к. і. н. Ужгород 2008, 21 с.

¹⁷ Отпусты. In: *Благовестник*, 1942, № 8 – 9, с. 217 – 222.

¹⁸ ПОТАШ, М.: *Вказана праця*, с. 47, 55.

ЧСВВ. Це саме зустрічаємо в спогадах о. Мар'яна Поташа.¹⁹ У 1924 р. за ініціативи о. Павла Гойдича було засновано “Товариство Пресвятого Серця Христового”. За статутом товариства всі члени мали щоп'ятниці молитися за гріхи усіх людей, проводити суплікацію (благання Святих Тайн) і відпуст на свято Пресвятого Серця Христового.²⁰ На переконання Атанасія Пекаря Павло Гойдич заснував місійний рух на Підкарпатській Русі, який вдало паралізував „антикатолицьку пропаганду”.²¹ Тут варто відзначити деякі неточності й перебільшення Атанасієм Пекарем, адже: по-перше навряд чи місіонерська робота направлена проти чогось чи когось; по-друге найбільш відомим проповідником на Підкарпатській Русі таки був Стефан Решетило, котрий фігурує в багатьох документах як засновник місіонерського руху; по-третє Атанасій Пекар сам собі заперечує вказуючи – серед його наставників був той таки Стефан Решетило. З поліційних документів цілком очевидно – Стефан Решетило очолив місійне товариство „Оборона віри“, котре опікувалося молодими новиками, яким був і сам Павло Гойдич, а завданням товариства було започаткування місійного руху.²² Напевно, Павло Гойдич таки був співзасновником такого важливого напрямку роботи з вірниками – як місії.

Відкидати місіонерський хист Павла Гойдича, звичайно, не потрібно. На початках молодий ієромонах здійснює більшість місій проведених у Пряшівській та Мукачівській єпархіях, будучи в той час в Мукачеві, а пізніше в Ужгороді. У Пряшівській єпархії 1924 р. проведено 3 місії які проводив і новоспечений випускник новіціату зі „стажем“. З 29 березня по 3 квітня 1924 р. здійснено проповідування в парохії Липник Великий, що в Спішу. До причастя приступило біля 900 осіб, виголошено 16 наук. Місію здійснювали о. Петро Булик, мукачівський ігумен, оо. Стефан Решетило та Павло Гойдич з Мукачівського монастиря. З 7 по 10 квітня 1924 р. відбувалася місія в селі Уйварош ад Саланц (Нове місто) де проживали переважно католики та греко-католики. Виголошено 14 проповідей, а із 600 вірників до причастя приступили близько 450 душ. Місію проводили оо. Стефан Решетило та Павло Гойдич. Остання запланована місія в Пряшівській

¹⁹ Там само, с. 59.

²⁰ СТАНКАНИНЕЦЬ, Й.: 10 летя заложення „Товариства Пресвятого Серця Христового” при церкви ОО. Василіян в Ужгороде. In: Благовестник, 1934, № 6, с. 81 – 84.

²¹ ПЕКАР, А.: Вказана праця, с. 137 – 138.

²² ДАЗО. Ф. 9”с”/2. Президія Земського уряду Підкарпатської Русі в Ужгороді. Оп. 2. Спр. 779. Переписка з міністерством внутрішніх справ, міністерством народної освіти, поліційними і жупанатськими органами про діяльність монастирів Василіян на Підкарпатській Русі. Т. 1. На 176 арк. – Арк. 48.

епархії на 1924 р. відбулася у Курові (біля словацького Бардієва) від 5 по 10 липня 1924 р. Виголошено 17 наук, до причастя приступили біля 600 осіб. Проводили місію оо. Стефан Решетило та Павло Гойдич. Завершуючи роботу місіонери зупинилися в с. Цеголці (недалеко від Галичини) і виголосили три проповіді.²³ Ці факти свідчать, що саме ці постаті успішно розпочали здійснювати кількадевні проповіді в межах парафій Пряшівської єпархії.

Як правило тижневі проповіді здійснювалися і в Мукачівській єпархії, де за 1924 р проведено 9 місій. Першу місію провели Петро Булик, Стефан Решетило та Павло Гойдич в Чорнім Ардові з 24 по 29 травня 1924 р., що поблизу румунсько-угорського кордону. Зі звіту зрозуміло – населення переважно католицьке та греко-католицьке, частково кальвіністи. Вважають себе твердими русинами, але говорять в основному по-угорськи. Незважаючи на досить несприятливі умови до причастя приступили близько 1380 душ, проголошено 17 наук. З 8 по 11 серпня 1924 р. тривала місія в с. Терново на Мараморощині, котра відома своєю перманентною православною ідентичністю місцевого населення. Тут виголошено 13 наук, а до причастя приступили понад 1000 осіб, що засвідчує успіх місії.²⁴ Варто підкреслити – ієромонах Павло Гойдич брав участь лише в першій із 9 місій, проведених у Мукачівській єпархії – в рідній Пряшівській єпархії був місіонером у всіх заходах.

Павло Гойдич проводив також реколекції.²⁵ Із 6 по 8 квітня 1924 р. Павло Гойдич здійснив реколекції для учнів Мукачівської гімназії, де слухачами були біля 500 осіб. З 9 до 11 квітня 1924 р. Павло Гойдич провів місії для панянок у Пряшеві, де слухачками виступили близько 40 осіб. Із 17 по 20 листопада 1924 р. як монах Ужгородського монастиря здійснив триденні реколекції для богословів греко-католицької семінарії в Пряшеві²⁶. Таким чином, він проводив місії досить часто серед вірників рідної Пряшівської єпархії, що було вдалим розрахунком з боку підкарпаторуських василіан, а для самого майбутнього єпископа неоціненним досвідом. Варто відзначити, що і в Мукачівській єпархії ієромонах мав успіх серед молоді, що свідчить про велику чисельність причасників під час проведених заходів.

Із поліційних документів, котрі можемо вважати досить вірогідними, у 1926 р. Ужгородський реформований монастир налічував

²³ РЕШЕТИЛО, С.: Участь Карпаторуської Провінції Чина св. Василя Великого в місійнім русі на Підкарпатській Русі. In: Записки Чина св. Василя Великого. Т. 1, Вип. 2 – 3. Жовква 1925, с. 369 – 370.

²⁴ Там само, с. 371 – 376.

²⁵ Реколекції – духовні розважання і науки на різні теми.

²⁶ РЕШЕТИЛО, С.: *Вказана праця*, с. 376 – 377.

6 отців-монахів: протоігумен Йоаким Хома; Петро Котович, настоятель і керівник інтернату; Павло Гойдич, економ, який досить лояльно ставився до монахів-реформаторів; Роман Бойчик, префект інтернату з Галичини; Йосафат Шандор, угорський богослов.²⁷ Цікаво, що майбутній влади́ка Павло перейнявся духом василіанських обителів на Підкарпатській Русі. Проте незабаром його чекала непроста ноша у рідній – Пряшівській єпархії. Станом на 1926 р. про особистість та посади Павла Гойдича відомо наступне: *„Павел Гойдич, управитель маєтку та економ, походженням із греко-католицької єпархії Пряшівської, котра щодо проукраїнського напрямку розвитку Чину виступає як «автохтон» із досить лояльною позицією, він особисто підпорядковується виключно ігуменові Петрові Котовичові, а також займає посаду заступника префекта монастиря. Хоч Гойдич сприймається щодо українців як «автохтон», в той же таки час він не обіймає жодну з основних посад в монастирях, як у випадку з українськими монахами“*.²⁸ З документу зрозуміло – ієромонах Павло Гойдич, займає невисокі посади й сприймається чехословацькими поліцейськими органами як автохтон. В той же час довідуємося про посаду заступника префекта, котрий найперше слідкував за виховними процесами в Ужгородській гімназії ЧСВВ, опікуючись неможливими вихованцями з простих сімей.

Уже 27 вересня 1926 р. він призначений на посаду пряшівського адміністратора. У 1927 р. висвячено на Пряшівського єпископа вихованця Мукачівського монастиря Павла Гойдича.²⁹ У Атанасія Пекаря Павло Гойдич обіймає посаду Пряшівського адміністратора 14 вересня 1926 р, а готуючись до хіротонії 28 листопада 1926 р. приймає вічні обіти. З дозволу Риму перебирає управління Пряшівською єпархією 20 лютого 1927 р., а 7 вересня 1927 р. іменований гарпазьким єпископом.³⁰

Не можна перебільшувати значення мукачівського та ужгородського періодів у становленні постаті Павла Гойдича як єпископа. Проте саме основні риси таких чеснот як покірності, служіння, доброти, спокою він здобув саме перебуваючи на Підкарпатській Русі. Особливо добре вдавалися місії, котрі він навчився проводити будучи

²⁷ ДАЗО. Ф. 9”с”/2. Президія Земського уряду Підкарпатської Русі в Ужгороді. Оп. 2. Спр. 779. Переписка з міністерством внутрішніх справ, міністерством народної освіти, поліційними і жупанатськими органами про діяльність монастирів Василіан на Підкарпатській Русі. Т. 1. На 176 арк.– Арк. 56 – 57.

²⁸ Там само, арк. 56.

²⁹ Рукоположення Его Преосв. Павла Гойдича в Риме дня 25 марта 1927 года. Ін: *Благовестник*, 1927, № 6, с. 89 – 91.

³⁰ ПЕКАР, А.: *Вказана праця*, с. 197.

василіанином та робота з молодим поколінням. Довгий час займаючи посади в інтернатах, в тому числі й в Ужгороді, своїм пастирським обов'язком вважав наступне: *„З допомогою Божою хочу бути отцем сиріт, опорою бідних і утішителем терплячих“*.

Аналіз пастирських листів владики Павла Гойдича

Загалом вивчено 9 листів, котрі охоплюють три різні історичні епохи – демократичної Чехословацької республіки 1920 – 38 рр., Словацької республіки на чолі з Йосифом Тісою 1938 – 1945 рр. та прорадянської Чехословацької республіки 1945 – 60 рр. до комуністичного перевороту 1948 р. Це дозволить проаналізувати зміни чи їх відсутність у змістовному наповненні листів у різні періоди.

За час єпископа Павла Гойдича існувало кілька офіційних видань єпархії, що публікували офіційні розпорядження єпископа та консисторії. В довоєнні часи – «Распоряжения епархиального правительства въ Пряшевѣ»; в часи Другої світової війни та опісля – «Урядны вѣсти».³¹ Використано в розвідці виключно ті видання, що містяться в Державному архіві м. Пряшева.

Пастирські листи опубліковані як латиницею так і кирилицею, але опубліковані кирилицею мали більш розширений зміст, займаючи більше сторінок тексту. За структурою, спільні єпископські послання розпочиналися із привітання та архієрейського благословення; далі викладалися основні історичне тло й проблема котра порушується; наступним викладався аналіз тих проблем, котрі негативно впливали на суспільство і Церкву. Основна частина листа мала донести до вірників шляхи подолання усіх проблем, приводячи при цьому Священне писання, що потребує, безумовно, глибшого богословського аналізу.

Єпископські послання для вірників Пряшівської єпархії розпочиналися як правило з наступних урочистих привітань: «Возлюбленны Вѣрники!», «Возлюбленные Хрістіане!», «Дорогіє Вѣрники!», «Дорогіє Братья!». З цього зрозуміло – адресатами виступали усі вірники єпархії. За структурою і змістовним наповненням вони мало чим відрізнялися від архієпископських послань, котрі розраховувалися на ширше коло читачів у межах держави.

28 – 31 червня 1935 р. в рамках загальнодержавного конгресу греко- і римо-католицьких вірників ЧСР в Празі опубліковано спільне послання архієпископів та єпископів до вірників держави. Історична

³¹ Див для прикладу: *Урядны вѣсти Епархиального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове*. Годъ: 1941, января, 8 с. Ін: *Распоряжения епархиального правительства въ Пряшевѣ*. Годъ 1936, число III, с. 24 – 33.

складова послання досить критична до празької влади, через церковну політику останньої. Тут порушуються загальні виклики модернізму через науку, вченість, культуру, прогрес гуманізм тощо. В соціальній площині йдеться про проблеми наживи і бідності, позашлюбного співжиття, подружнїя невірності, сім'ї в цілому й виховання дітей.³² З листа зрозуміло, що надмірне захоплення секуляризаційними ідеями призводило до руйнування традиційної структури суспільства – сім'ї. Саме тому вивчення і розуміння соціальних проблем порушених у посланнях не можливе без історичного тла.

За 1936 р існує «Обощеє пастырское посланіє ахієпископовъ и епископов чсл. Републики» в якому порушується історична тематика – проблеми комунізму і все що з ним пов'язано.³³ Спільне послання підписало 15 архієпископів та єпископів, засуджуючи в ньому злочини комунізму як ідеології, приводячи приклад Іспанії. Зачіпається проблема ворожості через сучасні ідеології і, зокрема, комунізм, не лише між людьми, а й цілими державами. У листі робиться наголос – саме Церква є захисником найбідніших верств суспільства з давніх часів, а особливим захисником усіх працюючих і найбідніших соціальних прошарків був Папа Лев XIII. Найбільше застереження у листі для вірників полягає у соціальному популізмі комунізму – як наслідок відходу від християнських цінностей. Основним соціально-історичним закликом колективного послання – не дати „...извъстися къ какойнибудь сполупрацъ съ безбожническим коммунизмом...“.³⁴ Лист владики скомпоновано настільки вдало і доступно, в тому числі на історичних прикладах, що стає цілком зрозумілою пророчче викривання соціальних обіцянок рівності і справедливості, які так ніколи і не були втілені.

У спільному архієпископському та єпископському листі за 6 жовтня 1937 порушуються питання християнської сім'ї, родини як основної складової патріархального суспільства і Церкви загалом. Фактично послання повністю приурочено наступним проблемам: сімейних розлучень, шкоду контрацепції, порушення подружньої вірності,

³² Второе Архиpastырское посланіє Греко и Римо-католических Высоко Преосвященныхъ Архієпископовъ и епископовъ Ческословенской Республики поводомъ цѣлодержавнаго конгресса греко и римо-католическихъ вѣрниковъ ЧСР. отъ 28 – 31 іюня г. 1935. Ін: *Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ*. Въ Празѣ, годъ 1935, число (2.) II, с. 11 – 12.

³³ Обощеє пастырское посланіє ахієпископовъ и епископов чсл. Републики о небеспеченствѣ безбожнаго коммунизма и обновленіи громадянского порядка. Ін: *Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ*. Годъ 1936, число III, с. 24 – 33.

³⁴ Там само, с. 25 – 28.

позашлюбне співжиття, виховання молоді. Одним з гасел архієпископів і єпископів – *„Кто уничтожает родину, уничтожает религию“*. Ці слова доступно пояснені в листі: Церква потребує священиків, котрі будуть виховані в сім'ях з християнським цінностями, позаяк існує постійний попит на добрих пастирів.³⁵ Загалом знищення християнської сім'ї, котра є постійним ретранслятором релігійних цінностей у 30-х рр. XX ст. набирала загрозливого характеру, судячи із архіпастирських листів.

Таблиця 1. Соціально-історична тематика архіпастирських листів архієпископів та єпископів Чехословаччини за 1935 – 37 рр.

	Дата та рік	Авторство листа	Історична епоха	Соціальна тематика
1	28 – 31 червня 1935	Павло Гойдич та 14 єпископів	Критика церковної політики ЧСР і модернізму	Нажива і бідність, позашлюбне співжиття, подружжя невірність, сім'я і виховання дітей
2	1 жовтня 1936	Павло Гойдич та 15 єпископів	Засуджуються злочини комунізму як ідеології; ворожість між державами	Захист найбідніших прошарків суспільства; застереження від комуністичного популізму
3	6 жовтня 1937	Павло Гойдич та 14 єпископів	Проблеми патріархального суспільства; і загально християнські цінності родини	Сімейні розлучення, шкода контрацепції, порушення подружньої вірності, позашлюбне співжиття, виховання молоді

Таким чином, пастирські послання за 1935 – 36 мали спільний характер – найбільше соціальних проблем порушувалося із питаннями сім'ї, шлюбу, вихованню молоді тощо. Історична тематика полягала засудженні єпископами модерністських ідей та особливо комунізм-

³⁵ Обобщёе пастьрское посланіе ахієпіскоповъ и епіскопв чсл. Републики. Ін: Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ. Годъ 1937, 10 декабря, с. 9 – 14.

му, котрий намагався займати споконвічну нішу Церкви в опіці над бідними. Не можна не помітити, що уже за першими трьома архі-пастирськими листами засуджується негативні сторони модернізму та популярні тогочасні ідеології, зокрема, комунізму, колективізм якого загрожував християнським родинним цінностям.

Дуже цікавим є пастирський лист владыки Павла за 1943 р., зважаючи на тривання Другої світової війни. Починається послання із об'явлення 1917 р. Богородиці в Фатімі (Португалія), де вказується, що саме Богородиця і захищає Португалію від війни, адже вірники дотримуються християнських чеснот і заповідей, на відміну від інших народів. Тобто тема послання безпосередньо зачіпала причини війни з погляду Церкви, результат якої – завжди найгірша соціальна катастрофа³⁶. Тут, цікавим історичним прикладом, показано справжню небезпеку війни, причинами якої є самі народи, які самі ж і постраждають внаслідок повоєнної розрухи.

Із 14 жовтня 1944 р. існує пастирське послання, де містяться катастрофічні соціальні проблеми війни як наслідок безбожництва: каліцтво, знищені міста, голод, біженці, аморальність міста. Тема війни і соціальний колапс, як наслідок гріховності, найбільш гостро передана саме в пастирському листі за 1944.³⁷ Цього ж року існує окреме послання, чи радше розпорядження, до священників, які мусіли дбати про кожного біженця. Особливо ревно, за цим розпорядженням, отці-парохи повинні ставитися до втікачів священників, котрих на приходах мали приймати, а єпархія виділяла на харчування 10 крон чеських для дорослого (5 для дітей) щоденно, що засвідчувало соціальну турботу владыки у його вчинках.³⁸ Адже саме в цей період завершувалося радянське «визволення» від нацистів та їх союзників, тому проблема втікачів була вкрай нагальною.

20 серпня 1945 р. вийшов друком пастирський лист владыки Павла Гойдича, присвячений завершенню попередньо оголошеного Марійського року. Особливий наголос єпископ робить на необхідності

³⁶ Возлюбленны Вѣрники! In: *Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove*. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. Годъ: 1943, марта, с. 18 – 24, с. 18 – 19.

³⁷ Возлюбленные Христіане! In: *Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove*. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. Годъ 1944, октябрь, с. 49 – 50.

³⁸ Дорогіе Олтарны Братя! In: *Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove*. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. Годъ 1944, ноябрь, с. 60 – 61.

здійснювати благочинність щодо осіб, котрі втратили житло, маєток; по відношенню до тих людей, котрі втратили сім'ю, родину і живуть за межею бідності.³⁹ Тобто, після завершення війни, владика робить акцент на підтримці всіх потребуючих, не відходячи від принципу допомагати кожному.

12 квітня 1946 р. опубліковано єпископське послання, котре приурочено 300-річчю Ужгородської унії, адже Пряшівська єпархія, як і Мукачівська – Ужгородської унійної традиції. У листі йдеться про історичне пояснення появи Греко-Католицької Церкви, при цьому акцент робиться на католицькій вірі та беззаперечне визнання римських Пап. Хоча на той час він напевно знав про березневі події, котрі відбувалися у Львові, тим не менше продовжував діяти як вірний пастир Церкви.⁴⁰ Напевно, знаючи про «Львівський псевдособор», владика Павло не лише ревно виконує покладені на нього обов'язки, але й роз'яснює вірникам справжнє віровизнання Церкви.

Найбільш гострим і непримиренним до соціалістичного уряду «визволителів» був пастирський лист за 1947 р., де порушувалося питання доброго пастиря для кожного священика. Намагаючись укріпити своїх олтарних братів у вірі, єпископ саркастично називає соціалістичний режим «*двухлїтками*» і «*пятилїтками*», наголошуючи, що священик повинен постійно відповідати доброму християнському життю і ревно виконувати власні душпастирські обов'язки.⁴¹ У другій частині послання йдеться про необхідність здійснювати непахитну: «...*борьбу християнства з матеріалізмом...*», особливо акцент робився на виховання молоді.⁴² З листа зрозуміло, що єпископ чітко усвідомлював усю небезпеку безбожного комунізму для його єпархії, видаючи такі чіткі розпорядження до мобілізації усіх резервів власної Церкви. Схожу позицію, цього ж року, уособлював владика Мукачівської єпархії Теодор Ромжа, котрий зайняв непримиренну поставу до радянської влади в особі Уповноваженого в справах релігій по Закарпатській області, надсилаючи на його адресу гострі листи із захистом

³⁹ Возлюбленные вѣрники! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. Годъ 1943, марта, с. 18 – 19.

⁴⁰ Дорогіє Вѣрники! Ін: Úradné zvesti gréckokatolíckeho biskupského Ordinariátu v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства в Пряшевѣ. Годъ 1946, № 2, с. 22 – 29.

⁴¹ Дорогіє Братья! Ін: Úradné zvesti gréckokatolíckeho biskupského Ordinariátu v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства в Пряшевѣ.– Годъ:1947.– № 2.– С. 9 – 15.– С. 9 – 10.

⁴² Там само.– С. 12 – 14.

своїх вірників.⁴³ Проблеми ж бідності і багатства відображено в іншому пастирському листі владыки Павла за 2 серпня 1947 р.⁴⁴

Таблиця №2. Соціально-історична тематика єпископських послань єпископа Павла Гойдича за 1943 – 1947 рр.

1	Дата та рік	2 березня 1943	14 жовтня 1944	20 серпня 1945	12 квітня 1946	20 лютого 1947
2	Історична епоха \ тема	Друга світова війна	Друга світова війна	Наслідки Другої світової війни	300-річчя Ужгородської унії	Небезпека безбожного комунізму
3	Соціально-релігійна тематика	Соціальна катастрофа	Соціальні проблеми війни як наслідок безбожництва: каліцтво, знищені міста, голод, біженці, аморальність міста.	Благочинність щодо бездомних, людей котрі втратили сім'ю, родину і живуть за межею бідності.	Католицька віра та беззаперечне визнання Римських Пап	Виховання молоді; боротьба проти матеріалізму; бідність і багатство ⁴⁵

Із п'яти листів часів Другої світової війни та повоєнного періоду чітко простежується соціальна проблематика в листах, котра була певною закономірністю тих складних часів. Чотири листи присвячені

⁴³ Детальніше див: Кічера В. Листи Єпископа Теодора (Ромжі) до Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Закарпатській області за 1947 р.// Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії.– Випуск 2.– Ужгород, 2013.– С. 107 – 117.

⁴⁴ Возлюбленные вѣрники! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. – Годъ:1947. – № 4. – С. 39-44.

⁴⁵ Про проблему бідності й багатство йшлося в іншому пастирському листі владыки за 2 серпня 1947 р., про що вже йшлося вище.

складним процесам війни та повоєнної розрухи і лише один лист за 1946 р. стосується урочистих подій посвячених 300-річчю Ужгородської унії.

Порівнюючи єпископські листи з архіпастирськими посланнями 1935 – 37 рр. не можна не помітити схожу риторику і соціальні проблеми, які розглядаються на фоні кожної епохи. Але чітко простежується одна лінія у всіх досліджених листах, окрім урочистого за 1946, а саме: проблеми сім'ї, розлучення, позашлюбне співжиття, християнське виховання молоді, бідність, благочинність тощо. Перспективами дослідження повинно стати вивчення усіх пастирських листів владики залучаючи богословський аналіз, адже в кожному листі, через Святе Письмо владика Павло роз'яснював вірникам шляхи виходу із окреслених у посланнях криз.

Таким чином, владика займав позицію єпархіального ієрарха Церкви при будь-якому режимі, критикуючи вади модерного суспільства та примітивні політичні ідеології, котрі блискавично змінювалися. Найбільше (у 8 з 9 досліджених листів⁴⁶) акцентується увага на допомозі нужденним, християнським цінностям родини і вихованню молодого покоління. Ще до хіротонії, о. Петро Гойдиш добре працював з молоддю на теренах Пряшівської та Мукачівської єпархій і розумів – виховання молодих людей це майбутнє Церкви. Владика прекрасно розумів вади модернізму, комунізму, фашизму, котрі намагалися руйнувати основну соціальну нішу традиційного суспільств – християнські цінності родини. А тому єпископ Павло виступав захисником сімейних християнських основ, адже це загрожувало руйнуванню «фундаменту» Церкви і європейської цивілізації загалом. Відтак на владичтво єпископа Павла припадають найскладніші часи для Пряшівської єпархії – при цьому він справляється з ними зберігаючи найперше свою ідентичність владики, християнського наставника для вірників, а вже потім громадянина.

Бібліографія

- BABJAK, J.: Ľudskú zlobu zničenia Gréckokatolíckej cirkvi Boh obrátil na jej rozkvet. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.(eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 21 – 32.
- BIRČÁK, J.(ed.): *Slovo episkopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča*. Prešov: Lana 2004, 264 s.

⁴⁶ Виняток становить урочистий лист 1946 р. до 300- річчя Ужгородської унії

- BOHÁČ, V.: Archijeratikon blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gajdiča. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gajdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 139 – 149.
- BUREHA, V.: Ліквідація Греко-Католицької Церкви в Східній Словаччині в 1950 році в світлі документів московських архівів. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 121 – 132.
- CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 63 – 88.
- DANCÁK, P.: Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gajdiča. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gajdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 201 – 210.
- ДАЗО.– Ф. 64. Монастырь ордена Василиан г. Мукачево. Оп. 3.– Спр. 1201. Ведомости учета личного состава Мукачевского монастыря. На 3 арк.
- Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф. 9”с”/2. Президія Земського уряду Підкарпатської Русі в Ужгороді.– Оп. 2.– Спр. 779. Переписка з міністерством внутрішніх справ, міністерством народної освіти, поліційними і жупанатськими органами про діяльність монастирів Василиан на Підкарпатській Русі.– Т. 1. На 176 арк.
- Дорогіє Братья! Ін: Úradné zvesti gréckokatolíckeho biskupského Ordinariátu v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства в Пряшевѣ. Годъ 1947, № 2, с. 9 – 15.
- Дорогіє Вѣрники! Ін: Úradné zvesti gréckokatolíckeho biskupského Ordinariátu v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства в Пряшевѣ. Годъ 1946, № 2, с. 22 – 29.
- Дорогіє Олтарны Братья! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархии Мукачевской въ Прешове. Годъ 1944, ноябрь, с. 60 – 61.
- HORŇÁČEK, J.: Prešovský sobor – jeho zákonnosť a právne následky. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Česko-*

- slovensku v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 113 – 120.
- КІЧЕРА, В.: Заснування і діяльність монастирів Чину святого Василя Великого на Закарпатті (1733 – 1950 роки). Автореферат дис. на здобуття наукового ступеня к. і. н. Ужгород 2008, 21 с.
- КІЧЕРА, В.: Листи Єпископа Теодора (Ромжі) до Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Закарпатській області за 1947 р. Ін: Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії. Випуск 2. Ужгород, 2013, с. 107 – 117.
- КОВАЧ, Ф.: *Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина*. Пряшів: Союз русинів-українців Пряшівщини, 1999, 496 с.
- Обоцое пастырское посланіе ахієпископовъ и епископов чсл. Републики о небеспеченствѣ безбожного комунизма и обновленіи громадянскаго порядка. Ін: *Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ*. Годъ 1936, число III, с. 24 – 33.
- Обоцое пастырское посланіе ахієпископовъ и епископов чсл. Републики. Ін: *Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ*. Годъ 1937, 10 декабря, с. 9 – 20.
- Отпусты. Ін: *Благовестник*, 1942, № 8 – 9, с. 217 – 222.
- ПЕКАР, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття*. Т. 1. Рим – Львів : Місіонер, 1997, 232 с.
- Первый всеобщій Соборъ Еп. Пряшевской, сбывшійся 16 ноября 1920. Ін: *Церков и школа*. Оффиціальний органъ епархіального правительства пряшевскаго. – 20 декабря 1920, Годъ изданія III, Ч. 10, с. 79.
- ПОТАШ, М.: *Життя, віддане Богові. Життєпис преосвященного Павла Гойдича*. Книга перша. Львів, 1994, с. 34 – 35.
- РЕШЕТИЛО, С.: Участь Карпатурської Провінції Чина св. Василя Великого в місійнім русі на Підкарпатській Русі. Ін: *Записки Чина св. Василя Великого*. Т. 1, Вип. 2 – 3, Жовква, 1925, с. 369 – 377.
- Рукоположеніе Его Преосв. Павла Гойдича в Риме дня 25 марта 1927 года. Ін: *Благовестник* 1927, № 6, с. 89 – 91.
- SLODIČKA, A.: Švjaščenomučenik Pavol Gojdič (1888 – 1960), prešovský biskup, učiteľ katolíckej viery. Ін: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 77 – 95.
- SLODIČKOVÁ, M.: Blahoslavený biskup a mučeník Pavol Gojdič (1888 – 1960) ako ochranca byzantskej liturgickej tradície. Ін: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 122 – 138.

- СТАНКАНИНЕЦ, Й.: 10 летя заложення „Товариства Пресвятого Серця Христового“ при церкви ОО. Василян в Ужгороді. Ін: *Благовестник*, 1934, № 6, с. 81 – 84.
- ŠTURAK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov 2007, s. 10 – 32.
- ŠTURÁK, P.: Prierez dejinami Prešovskej eparchie. In: ŠTURÁK, P.(ed.): *Vybrané osobnosti v histórii Prešovského biskupstva*. Prešov: Katedra cirkevných dejín, 2003, s. 9.
- VASIL, C.: Biskup Peter Pavol Gojdič OSBM z pohľadu Svätej Stolicy v rokoch krizových zmien – Obdobie Slovenskej Republiky. In: CORANIČ, J.– ŠTURAK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.(eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity 2010, s. 33 – 46.
- Возлюбленные вѣрники! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархii Мукачевской въ Прешове. Годъ 1947, № 4, с. 39 – 44.
- Возлюбленные Хрістіане! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархii Мукачевской въ Прешове. Годъ 1944, октябрь, с. 48 – 54.
- Возлюбленны Вѣрники! Ін: Úradné zvesti gr. kat. biskupského Ordinariátu a Apoštolskej administratúry diécezy mukačevskej v Prešove. Урядны вѣсти Епархіального Правительства и Апостольской администрации епархii Мукачевской въ Прешове. Годъ 1943, Марта, с. 18 – 24.
- Второе Архипастырское посланіе Греко и Римо-католических Высоко Преосвященныхъ Архіепскоповъ и епископовъ Ческословенской Республики поводомъ цѣлодержавнаго конгресса греко- и римо-католическихъ вѣрников ЧСР. отъ 28 – 31 іюнія г. 1935. Въ Празѣ. Ін: Распоряженія епархіального правительства въ Пряшевѣ. Годъ 1935, Число (2.) II., с. 10 – 19.

Kult Boży w procesie formacji moralnej człowieka

MAREK KLUZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Abstract: *The cult of God is the primary duty of man. It is the essence and strength of the moral life. Through worship, which manifests itself in various forms, such as prayer, celebration of the Lord's day, the imitation of Mary and of the saints, pilgrimages, practice of the evangelical counsels, making promises and vows, Christians express gratitude to God for what He is and for that, what He did for them. They worship Him and rejoice in Him and allow Him to become a participant in their entire lives. However, we need to remember that all those elements of the Christian devotion which aim to glorify and praise God, require constant formation. Only a properly formed man will be able to effectively respond to God's calling and endowment, glorify Him in spirit and in truth and cling to Him through the spiritual bond. A deep relationship with God will also contribute to deep relationships with people and to faith-filled vision of the world around us.*

Keywords: *Cult of God. Moral formation. Man. Prayer. The Lord's Day. Mary. The saints. Pilgrimage, Vow*

Człowiek jako istota moralna w formowaniu swojego życia chrześcijańskiego koniecznie potrzebuje różnego rodzaju aktów kultu religijnego.¹ W kulcie człowiek najlepiej odpowiada na Boże objawienie i obdarowanie. Kult jest tą płaszczyzną, która wyznacza i przenika całość życia moralnego chrześcijan. Stanowi on o istocie i sile życia moralnego. Postawa kultyczna, postawa czci wobec Boga jest podstawowym obowiązkiem każdego człowieka koniecznym do zbawienia. Podstawową drogą wzrostu życia chrześcijańskiego człowieka jest kult oddawany Bogu w różnych formach, poczynając od modlitwy, poprzez świętowanie niedzieli, wpatrywanie się w Maryję i osób świętych, pielgrzymowanie, czy w końcu na drodze prak-

¹ Por. T. Zadykowicz, *Kult religijny jako źródło postaw moralnych*, „Teologia i Moralność” 6(2009), s. 91 – 100.

tykowania rad ewangelicznych albo przez inne czynności religijne przeznaczone w sposób szczególny celom kultu.

Za pośrednictwem wszystko obejmującej cnoty miłości, wymienione akty kultu – które staną się przedmiotem refleksji – mają na celu chwałę i uwielbienie Boga. W sposób fundamentalny prowadzą też one do ubogacenia życia religijnego i moralnego, a tym samym do innego – pełnego wiary – patrzenia na otaczający świat. Od najmłodszych lat trzeba więc pracować nad formowaniem cnoty religijności², która uzdalnia i zobowiązuje każdego chrześcijanina do oddawania Bogu należnej czci. W formacji moralnej należy przede wszystkim zwracać uwagę na hierarchię przedmiotów kultu, by nie zaniedbywać tych, które są najważniejsze dla pełnego rozwoju życia chrześcijańskiego człowieka.

1 Formowanie ducha modlitwy

Przejawem czci Boga najbardziej powszechnym, bo wkraczającym w życie codzienne, jest modlitwa. W religijności zawsze wyznaczano jej pierwsze miejsce.³ Modlitwa jest aktem czci Boga, gdyż dzięki niej człowiek przyznaje, że wszystko otrzymuje od Boga jako miłującego Ojca. Wyraża niezachwianą ufność w dobroć i wszechmoc Boga i stawia człowieka w prawdzie przed Jego obliczem. Modlitwa jest także podstawowym warunkiem chrześcijańskiego życia moralnego, gdyż przez nią człowiek ustala kontakt z Bogiem, źródłem i celem działania.⁴ Modlitwę określa się najczęściej jako rozmowę z Bogiem, wzniesienie duszy do Boga, patrzenie na Boga z miłością, wsłuchiwanie się w Jego głos, a także jako osobowe spotkanie z Bogiem, dialog z Tym, który kocha.⁵ Takie ujęcie modlitwy zakłada istnienie wiary, która daje pewność Bożej obecności. Zakłada tak-

² W teologii religijność traktowano zawsze jako cnotę moralną, czyli sprawność moralną (*virtus*) w dziedzinie oddawania Bogu przez człowieka należnej czci. W języku potocznym religijność utożsamia się z pobożnością. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Lublin 1986, s. 272. Por. także: A. Drożdż, *Dekalog cz. I. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1993, s. 31 – 33; A. Żynel, *Religijność i asceza*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 175 – 178.

³ Por. J. Przybyłowski, E. Robek, *Teologia modlitwy*, t. 1, Ząbki 2004, s. 11; K. Czulak, *Wiara a religijność*, w: *W kierunku religijności...*, s. 145; J. Majkowski, Z. Perz, *Modlitwa i sakramenty święte w życiu religijnym*, w: *W kierunku religijności...*, s. 161.

⁴ Por. P. Góralczyk, *Cześć Boża*, „*Communio*” 15(1987), nr 3, s. 97 – 99; J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, Kraków 2002, s. 12.

⁵ Por. tamże. Warto podkreślić, że na temat modlitwy jako dialogu między Bogiem a człowiekiem napisano w ostatnim czasie bardzo wiele. Nie sposób jednak w tym miejscu wymieniać wszystkie pozycje. Por. dla przykładu: J. Daujat, *Modlitwa*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa 1970; P. Roztworowski, *Wychowanie do życia modlitwy*, „*W drodze*” 132(1984), nr 8, s. 55 – 68; H. U. von Balthasar, *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. T. Sotowska, „*Communio*” 28(1985), nr 4, s. 17 – 28; S. Bastianel, *Modlitwa i moralność*, tłum. B. Królikowski, Kraków 1998; Z. Zimowski, *Modlitwa drogą nawró-*

że istnienie nadziei, która daje człowiekowi siłę, by otworzył swoje serce i umysł na Boże działanie. Równocześnie tak rozumiana modlitwa akcentuje obecność Bożej miłości w sercu człowieka, który zwraca się do Boga z przekonaniem, że Jego miłość nie pozwoli mu odejść z pustymi rękoma.⁶

Modlitwa ze wszystkich czynności na ziemi jest najświętszą i najważniejszą. I chociaż jest ona treścią życia w niebie, to już w ziemskim pielgrzymowaniu odgrywa istotną rolę. Autentyczna modlitwa wpływa bowiem na całe życie człowieka. Codziennosc chrześcijańska powinna być zatem odzwierciedleniem spotkań z Chrystusem. Trzeba jednak pamiętać, że człowiek może modlić się należycie tylko dzięki Duchowi Świętemu, którego udziela mu Chrystus. Istotne jest zatem, by człowiek zawsze otwierał się na działanie Ducha Świętego. Otwarcie się bowiem na Jego działanie jest koniecznym warunkiem owocnej modlitwy⁷. Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanin wchodzi w modlitewną, mistyczną zażyłość ze Zbawicielem. Modlitwa osiąga wówczas wielką wartość i pełną moc, gdyż odbywa się w łączności z Jezusem, w zjednoczeniu z Jego modlitwą i Jego zasługami.

Modlitwa chrześcijańska łączy się ściśle z misterium zbawienia, z niego wynika i do niego prowadzi. Nade wszystko chrześcijanin uczestniczy w tym dziele, którego Chrystus dokonał w swoim Wcieleniu. Modlitwa więc jednoczy chrześcijanina z wcielonym Synem Bożym, dzielącym w pełni życie ludzi przez swoją obecność na świecie. W tym kontakcie i komunii poprzez modlitwę z człowieczeństwem Chrystusa, serce człowieka otwiera się na całą ludzkość. Człowiek lepiej rozumie potrzeby i trudności ludzi, i dzieli je z nimi⁸.

Modlitwa wprowadza również w dzieło męki Chrystusa. Stojąc lub padając u stóp krzyża, chrześcijanin łączy się z Synem Bożym w Jego odkupieńczym dziele poprzez modlitwę, która staje się orędownictwem. W tym zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym, trzeba pozwolić odkupieńczemu dziełu Chrystusa przepływać przez naszą osobę tak, by mógł On udzielić go wszystkim ludziom. Właśnie w takim kształcie modlitwy wstawienniczej urzeczywistnia się królewskie kapłaństwo wiernych. Chrześcijanie stają się w niej współpracownikami Chrystusa w Jego dziele odkupienia.

cenia i służby w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego, Tarnów 1998; J. Gauthier, *Modlitwa chrześcijańska. Praktyczny poradnik*, przekł. S. Filipowicz, Poznań 2012.

⁶ Por. KKK 2656 – 2658.

⁷ Por. J. Werbiński, *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 26(2010), nr 2, s. 137; T. Borutka, *Znaczenie modlitwy w życiu człowieka wierzącego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 4(1999), s. 66 – 68.

⁸ Por. Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*”, Kraków 2013, nr 46.

Modlitwa jednoczy także człowieka z Jezusem zmartwychwstałym. Włącza go w zwycięstwo Chrystusa i daje mu pewność, że wiara zatryumfuje w każdym człowieku. Tutaj modlitwa przybiera formę dziękczynienia za wszystkie dobrodziejstwa Boga, wysłużone przez Chrystusa w Duchu Świętym. Życie modlitwy polega więc na stałym trwaniu w obecności trzykroć Świętego Boga i w komunii z Nim.

Ale na modlitwie człowiek spotyka się nie tylko z Bogiem, ale także z samym sobą i z wszystkimi wiernymi; doświadcza obecności drugiego człowieka. Modlitwa ma zatem wymiar wielopłaszczyznowy; wyraża i pogłębia zażyłość z Bogiem, bliźnimi oraz daje możliwość pełniejszego spotkania się z samym sobą. Ukazuje perspektywę, że w oczach Bożych człowiek jest kimś wyjątkowym, skoro Bóg spotyka się z nim i rozmawia jak z przyjacielem.

Modlitwa rozumiana jako dialog, jako osobowe spotkanie, przede wszystkim kształtuje właściwy stosunek do Boga, którego modlący się wszędzie widzi, zawsze ku Niemu dąży, nigdy nie traci czujności na to wszystko, co może go od Niego oddalić.⁹ Ponadto dzięki modlitwie chrześcijanin lepiej poznaje Boga, a poznanego podziwia i uwielbia za Jego dobroć. To właśnie w Nim widzi jedyne szczęście i źródło siły, co jest niezmiernie ważne w chwilach zagrożenia i próby. Modlący się doświadcza wielkiej wszechmocy Pana Boga. Między Bogiem a wierzącym nawiązuje się swoista relacja na wzór stosunku dziecka do ojca, nacechowana ufnością i poczuciem bezpieczeństwa.¹⁰

Chcąc jednak usłyszeć głos Boży, potrzebna jest samotność i skupienie. Szczególnie w dzisiejszych czasach potrzeba jakiegoś niezwykle go skupienia czyli zatopienia się w Bogu. I ono jest do zrealizowania. Ale jednocześnie poszukiwanie Boga na modlitwie musi być poprzedzone i iść w parze z ascezą oraz oczyszczeniem z własnych grzechów i błędów. Dlatego niezwykle ważna jest tutaj kontemplacja. Ta forma modlitwy jest wspólnym darem Boga. Przerasta ona naturę człowieka i dlatego o własnych siłach nie może on wznieść się na jej wyżyny. Człowiek jednak powinien pamiętać, że wielki dar kontemplacji może otrzymać od Boga, jeżeli będzie szedł wąską drogą walki z grzechem i walki o cnotę, nawet za cenę największych ofiar. Taką drogą podążało wielu świętych. Do praktykowania kontemplacji wezwani są nie tylko kapłani, czy siostry zakonne ale wszyscy wierni, celem pogłębienia przyjaźni z Bogiem i wzrostu w świętości. W modlitwie kontemplacyjnej dusza ludzka znajduje prawdziwy odpoczy-

⁹ Por. Z. Uchnast, *Modlitwa spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem żyjącym*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 7(2010), s. 37 – 38; W. Misztal, „Kto się modli nie traci czasu”: istota i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej w świetle Encykliki „Deus Caritas Est” papieża Benedykta XVI, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6(2007), s. 103 – 106.

¹⁰ Por. S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 369 – 371.

nek i szczęście.¹¹ Trzeba też nieustannie podkreślać potrzebę praktykowania codziennej modlitwy porannej i wieczornej, która pozwala wejść w wewnętrzną więź z Bogiem i wyczuć na Jego sprawy. W modlitwie wieczornej należy pamiętać o codziennym rachunku sumienia, w którym człowiek może dokładnie przypatrzeć się swojemu sercu.

Wielkie znaczenie ma również modlitwa dla samego modlącego się. Dzięki niej człowiek dochodzi do duchowego obcowania z Bogiem, bez którego nic nie można uczynić. Człowiek ogarnięty duchem modlitwy, całe swoje życie oddaje na chwałę Boga. W ten sposób kształtuje się chrześcijańska pobożność, która znów rodzi dwie cnoty: pokorę i gorliwość. Aby pokorę umocnić, należy nieustannie modlić się o Bożą mądrość, ćwiczyć się w cnotach i w dobrowolnym przyjmowaniu upokorzeń. Pod wpływem takiej modlitwy człowiek jest bardziej wewnętrznie skupiony, co umożliwia mu czuwanie nad sobą i pamiętanie o nauce Chrystusowej, kiedy powinno się ją zastosować w codziennym życiu. To wszystko także umacnia w nim odwagę i daje wytrwałość w znoszeniu wszelkich przeciwności na drodze ku Bogu.¹²

Całe życie chrześcijanina ma być przemodlone, przeniesione z realizmem przed oblicze Boga. W akcie modlitwy chrześcijanin powinien włączać w swój stosunek do Boga własne doświadczenia, uczucia, problemy, lęki i radości, a nawet grzechy. Modlitwa będzie tak naprawdę pełna i wartościowa, jeśli człowiek zaakceptuje w przebywaniu z Bogiem całą swoją rzeczywistość: kim jest naprawdę; przedstawi mu wszystko. Przekładając w modlitwie troski, utrapienia, smutki, chrześcijanin nie wprowadza w czyn swoich życzeń, pragnień czy dążeń, ani też nie zamyka ich w sobie, ale mówi o nich z Bogiem, poddając je Bożej mierze, która je ocenia, osądza i oczyszcza. Prośby zanoszone do Boga są równocześnie wymaganiami, które człowiek stawia samemu sobie.

Omawiając zagadnienie modlitwy trzeba też wskazać na istotny fakt, a mianowicie, że modlitwa posiada doniosły wpływ na relację modlącego się do wspólnoty i bliźnich.¹³ Człowiek stając na modlitwie wobec Boga dostrzega własne braki, niedociągnięcia i wady, a to z kolei pociąga za sobą możliwość zrozumienia innej osoby i zajęcia wobec niej właściwej postawy. Poprzez modlitwę człowiek może wypraszać dla bliźnich potrzebne łaski. Modlitwa ma być również miejscem, gdzie człowiek siebie i drugich zbliża do źródła miłości jakim jest Bóg. Dlatego wszystkie działania człowieka powinny być nierozdzielnie związane z duchem modlitwy.

¹¹ Por. S. Sojka, *Modlitwa drogą do świętości*, Kraków 2011, s. 111 – 116.

¹² Por. W. Misztal, „Kto się modli nie traci czasu”: *istota i znaczenie modlitwy...*, s. 108 – 109.

¹³ Por. tamże, s. 106 – 108.

Modlitwa jest też „pierwszym warunkiem wychowania”.¹⁴ W ukazywaniu piękna i potrzeby modlitwy w życiu chrześcijańskim ma swój szczególny udział, wręcz nie do zastąpienia chrześcijańska rodzina. Rodzina jako wspólnota dialogu z Bogiem, jest pierwszym środowiskiem, w którym człowiek spotyka się z modlitwą.¹⁵ Modlitwa rodzinna jest otwarciem się ku Bogu i równocześnie jest aktem przyjaźni z członkami rodziny, a przez nich ze wszystkimi ludźmi.¹⁶ Jest ona nie tylko nieodzowna w pogłębianiu życia duchowego, ale ma wpływ na życie rodzinne. Najważniejszą jej cechą jest komunijny charakter: modlitwa rodzinna jest „modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci”.¹⁷ W modlitwie przychodzi Jezus, który jednoczy wspólnotę rodzinną. Taka modlitwa umacnia duchową spójność rodziny. „W modlitwie – jak uczy papież Benedykt XVI jest siłą pokoju i radości. Życie w rodzinie staje się bardziej radosne i otwarte, jeśli jest w nim obecny Bóg i doświadcza się tej jego bliskości w modlitwie”.¹⁸

Na mocy swej godności i misji kapłańskiej rodzice chrześcijańscy mają też szczególne zadanie uczenia dzieci, od najwcześniejszych lat życia modlitwy. Na ten obowiązek wskazał papież Benedykt XVI w homilii do rodzin w Chorwacji 5 czerwca 2011 r. apelując: „Droży rodzice, angażujcie się zawsze w uczenie swych dzieci modlitwy i módlcie się z nimi”.¹⁹ W gronie rodzinnym wspólna modlitwa winna być praktykowana rano, w ciągu dnia, a zwłaszcza przed spoczynkiem wieczornym. Wręcz powinna zaistnieć pewna atmosfera domu rodzinnego, gdzie wspólna modlitwa ma swoje stałe miejsce, a dialog z Bogiem staje się codziennością. Wspólna modlitwa powinna być zanoszona w „Kościele domowym”, we

¹⁴ Benedykt XVI, *Modlitwa i sakramenty dają nam światło prawdy. Przemówienie podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego* (Watykan – 8 stycznia 2012), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 33(2012), nr 2, s. 26.

¹⁵ Por. I. Werbiński, *Modlitwa rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Lomianki 1999, s. 279 – 280; E. Osewska, *Wychowanie modlitewne w rodzinie*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 67 – 92; S. Ferfaglia, *Jana Pawła II koncepcja wychowania religijnego*, „Pedagogia Christiana” 11(2003), nr 1, s. 15.

¹⁶ Por. M. Gogolik, *Wychowanie religijne dziecka przedszkolnego w świetle nowej Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, „Studia Gdańskie” 28(2011), s. 86.

¹⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Częstochowa 1991, nr 59.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina. Homilia wygłoszona podczas nieszporów* (Monachium – 10 września 2006), „Sprawy Rodziny” 1(2007), s. s. 13.

¹⁹ Benedykt XVI, *Otwarcie na życie otwarciem na przyszłość. Homilia podczas Mszy św. z okazji I Krajowego Spotkania Chorwackich Rodzin Katolickich* (Zagrzeb – 5 czerwca 2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 32(2011), nr 7, s. 12.

wszystkich ważniejszych okolicznościach życia tak całej wspólnoty, jak i poszczególnych jej członków.²⁰

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na modlitwę rodzinną określaną mianem „liturgii rodzinnej” i „liturgii domowej”, bo związanej z przeżywaniem w kręgu rodzinnym przyjęcia kolejnych sakramentów przez dzieci. Jak mówi papież Benedykt XVI „przyjęcie chrztu, bierzmowania, i przystąpienie po raz pierwszy do Eucharystii są momentami decydującymi nie tylko dla osoby, która przyjmuje te sakramenty, ale również dla całej rodziny”.²¹ Tenże papież podkreśla zwłaszcza znaczenie pierwszej Komunii świętej. W życiu rodziny „ten właśnie dzień pozostaje słusznie na zawsze w pamięci jako pierwszy moment, w którym, choć jeszcze w załążku, rozpoznało się wagę osobistego spotkania z Jezusem”.²²

Dialog i komunია z Bogiem dokonuje się także poprzez przeżywany w gronie rodzinnym rok liturgiczny, w czasie którego „Kościół osłania całe misterium Chrystusa, poczynając od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana”.²³ Tajemnice zbawienia dokonana przez Jezusa podaje Kościół w małych „odcinkach”. W ten sposób poszczególne wydarzenia zbawcze, celebrowane w kręgu roku liturgicznego, „rozłożone” na poszczególne obchody pozwalają wszystkim członkom rodziny chrześcijańskiej niejako „dotykać” zbawczych tajemnic i przeżywać zasadnicze prawdy wiary.²⁴ Modlitwa liturgiczna praktykowana we wspólnocie domowej włącza dziecko od wczesnego wieku do życia liturgicznego w Kościele. Przykład zaś modlących się rodziców kształci jego postawę w modlitwie na całe życie.²⁵

Należy zatem stwierdzić, że wspólnota rodzinna pełni istotną rolę w formowaniu ducha modlitwy. W życiu człowieka wierzącego modlitwa jest duchowym urzeczywistnieniem chrześcijaństwa, którego istotą i miarą jest miłość. Modlitwa jako osobowe spotkanie z Bogiem prowadzi do coraz większej zażyłości z Nim i do głębszego poznania Jego tajemnic. Wprowadza człowieka w wiekuisty krąg relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Codzienna, wytrwała modlitwa kształtuje życie wtedy, gdy człowiek powierza Bogu swoją przeszłość, teraźniejszość i przy-

²⁰ Por. F. Adamski, *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. Tenże, Kraków 1985, s. 197n.

²¹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007, nr 19 (dalej: SC).

²² Tamże.

²³ Tamże, nr 102.

²⁴ Por. KKK 1163 – 1170.

²⁵ Por. S. Głaz, *Rodzina szkołą modlitwy chrześcijańskiej*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 7(2010), s. 66 – 70.

szłość, ufając, że Bóg z którym się spotyka, spełni jego obietnicę. Ufna i naznaczona cierpliwością modlitwa jest przygotowaniem się na przyjęcie Bożej miłości udzielanej przez Ducha Świętego. Obecność na modlitwie drugiego człowieka kształtuje też postawę miłości bliźniego, która jest potwierdzeniem miłości Boga. Nie ma więc prawdziwego chrześcijaństwa bez prawdziwej modlitwy.

2 Wychowanie do świętowania niedzieli

Kult oddawany Bogu znajduje swój wyraz nie tylko w modlitwie. W kręgu religijności chrześcijańskiej, w której centrum jest i pozostanie zawsze Bóg, znajduje się też świętowanie niedzieli. Niedziela od początku chrześcijaństwa była pojmowana jako *dzień Pański* (Ap 1, 10)²⁶, a więc dzień w szczególny sposób poświęcony Bogu. I pierwsi chrześcijanie wierzyli głęboko w tę prawdę, że niedziela jest dniem Pańskim. W rytmie bowiem tygodnia wyznaczającym upływ czasu, niedziela przypomina dzień zmartwychwstania Chrystusa.

Należy jednak pamiętać, że niedziela jest nie tylko dniem wspomnień o tym, co się wydarzyło w pierwszy dzień tygodnia, lecz również znakiem szczególnej obecności i działania Chrystusa zmartwychwstałego. W takiej perspektywie niedziela stanowi wezwanie moralne niezwykle mocno zobowiązujące. Jest to wezwanie pod adresem wierzących w Chrystusa i budujących na Nim swe życie, do odtwarzania i kontynuacji w tym życiu tajemnicy zmartwychwstania. Sens chrześcijańskiej egzystencji ostatecznie sprowadza się do tego, że człowiek przez chrzest i wiarę umierając grzechowi, zmartwychwstaje do nowego życia.

W centrum niedzieli znajduje się celebracja świętej Eucharystii, z której „jako ze źródła, spływa na człowieka łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła”.²⁷ Świętowania nie można zatem oddzielić od Eucharystii. Już od pierwszych wieków chrześcijaństwa niedziela była ściśle złączona, rzec można, organicznie z uczestnictwem w eucharystii. Niedzielna eucharystia przeżyta z Chrystusem, u Jego ołtarza, jest matką żywej nadziei. Ona bowiem uobecnia zwycięstwo Chrystusa zmartwychwstałego i nasze zwycięstwo. To zwycięstwo dokonuje się mocą Chrystusa każdego dnia naszego życia, a swoją pełnię osiągnie w szczęśliwości wiecznej. W ten sposób niedziela przeżyta jako tajemnica zmartwychwstania, chroni serce ludzkie przed złowrogą

²⁶ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, Poznań 1998, nr 1.

²⁷ KL 10. Por. J. Ratzinger, *Znaczenie dnia Pańskiego*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 15(1995), nr 3, s. 44. Por. także: S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności*, cz. I, Poznań 1996, s. 181 – 185.

pustką i nudą. Napelnia człowieka radością. Staje się źródłem pogodnego spojrzenia w przyszłość, prawdziwego chrześcijańskiego optymizmu.²⁸

Uczestniczenie w Najświętszej Ofierze, ukazując ofiarną aż do śmierci na krzyżu miłość Chrystusa, zobowiązuje ponadto wszystkich chrześcijan do miłości wzajemnej. Ta miłość powinna w niedzielę – na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich – stać się widzialną i czynnie działającą w słowach i gestach, przyjaźni i braterstwie, świadectwie i służbie, miłosierdziu i solidarności. Eucharystia powinna być również dniem wzajemnego przebaczenia sobie krzywd i uraz, cierpliwego znoszenia zła płynącego ze świata, a nawet wyrządzanego przez ludzi.

W tym miejscu trzeba też wskazać na fakt, że nie da się oddzielić Eucharystii od zmartwychwstania i od Kościoła. Eucharystia bowiem uobecnia wydarzenia paschalne i przyczynia się do budowania Kościoła.²⁹ Sobór Watykański II podkreślał, że Kościół jest wspólnotą eucharystyczną.³⁰ Stąd celebrowanie Eucharystii jako dzieła całej wspólnoty Kościoła stanowi o istocie chrześcijańskiej niedzieli. W tym dniu wierni mają więc moralny obowiązek uczestniczenia w Najświętszej Ofierze, aby oddać cześć Bogu. Papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* poucza o tym obowiązku wyraźnie: „Uczestniczenie w niedzielnym zgromadzeniu liturgicznym wraz ze wszystkimi braćmi i siostrami, z którymi tworzy się jedno ciało w Chrystusie Jezusie, jest nakazem chrześcijańskiego sumienia i równocześnie ono to chrześcijańskie sumienie formuje. Zagubienie sensu niedzieli jako dnia Pańskiego, który ma być uświęcony, jest symptomem zagubienia autentycznego sensu chrześcijańskiej wolności, wolności dzieci Bożych”.³¹ Powołując się na znaczenie Mszy świętej dla życia chrześcijańskiego trzeba zatem jednoznacznie stwierdzić, że wszyscy dobrowolnie opuszczający Eucharystię w dzień świąteczny popełniają ciężki grzech. Tylko w wyjątkowych okolicznościach nieobecność na Mszy świętej może być usprawiedliwiona.³²

Papież Benedykt XVI zwracając się do rodziców podczas swojej pielgrzymi do Niemiec gorąco zachęcał do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, która jest sercem niedzieli: „Drodzy Rodzice! [...]. Proszę was, chodźcie razem z waszymi dziećmi do kościoła, by uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii! Zobaczycie, że nie jest to czas stracony, bo to właśnie prawdziwie jednoczy rodzinę, daje jej właściwy punkt odniesienia. Nie-

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Tarnów 2003, nr 18- 21.

²⁹ Por. tamże, nr 21 – 25.

³⁰ Por. KL 2, 3, 6.

³¹ SC 73. Por. A. Derdziuk, *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*, Lublin 2010, s. 335.

³² Por. Ł. Gołębiowski, *Dzień Pański – obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Mszy Świętej*, „Studia Loviciensia” 10(2008), s. 180 – 182.

działa staje się piękniejsza, cały tydzień staje się piękniejszy, jeśli razem uczestniczycie w niedzielnej liturgii”.³³ W tym kontekście należy też wspomnieć o potrzebie wychowania dzieci do postaw, które warunkują należyte przeżywanie liturgii.³⁴ Dzisiaj bowiem udział dzieci w liturgii Mszy świętej. przeżywa pewien kryzys, co może być także winą rodziny. Brakuje bowiem dzisiaj przygotowania dzieci do przeżywania liturgii eucharystycznej, co w przyszłości może doprowadzić do tego, że jako dojrzały człowiek nie będzie on umiał właściwie zachować się w kościele lub odpowiednio przeżywać liturgię eucharystyczną i w ten sposób łatwo się od niej będzie też dyspensował.³⁵

Należy pamiętać, że rodzina chrześcijańska ma obowiązek przygotowywania się do każdego spotkania liturgicznego w kościele parafialnym. Co powinna robić rodzina, aby się dobrze przygotowała do niedzielnej Mszy świętej? W sobotnie popołudnie czy wieczór powinna zapoznać się z tekstami Pisma świętego, które będą czytane w najbliższą niedzielę (refleksja, rozważanie). Członkowie rodziny zupełnie inaczej będą słuchać tekstów na Mszy świętej, gdy będą one przemyślane, przemodlone. Jest to inny udział w liturgii Słowa. Słowa te nie są obce.³⁶ Tak też powinno wyglądać przygotowanie do każdego następnego sakramentu: Pokuty i Pojednania, pierwszej Komunii Świętej czy sakramentu bierzmowania.³⁷

W końcu należy zauważyć, że sakralny wymiar niedzieli nie sprowadza się i nie wyczerpuje tylko w celebracji niedzielnej Eucharystii, ale obejmuje także obowiązek powstrzymania się od pracy i związany z tym odpoczynek.³⁸ Omawiając problem pracy w niedzielę i święta, nauczanie Kościoła nie wskazuje prac, które miałyby być dozwolone lub zabronione. Nie podaje też kryteriów, które pozwoliłyby rozstrzygnąć rodzaju takiej pracy. Kościół przypomina jedynie i uświadamia, że chrześcijanie nie powinni wykonywać takich prac i zajęć, które przeszkadzałyby w odda-

³³ Por. Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejscem formacji chrześcijanina...*, s. 13.

³⁴ Por. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006, s. 463 – 477; E. Osewska, *Wychowanie liturgiczne*, w: *W kierunku katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2003, s. 229 – 258.

³⁵ Por. S. Dziekoński, *Świętowanie Eucharystii w rodzinie*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2007, s. 198 – 203; M. Chłopicki, *Wychowanie dziecka w rodzinie do uczestnictwa w Eucharystii*, „Horyzonty Wiary” 6(1995), nr 4, s. 35 – 44.

³⁶ Por. W. Nowak, *Liturgia w rodzinie po Soborze Watykańskim II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24(2011), nr 1, s. 195 – 196.

³⁷ Por. S. Głaz, *Rola rodziny w wychowaniu młodego człowieka do życia sakramentalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 611(2011), t. 156, s. 126 – 127.

³⁸ Por. S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, „Communio” 2(1982), nr 2, s. 23 – 25; J. Krupa, *Dzień Pański w parafii*, „Communio” 2(1982), nr 2, s. 66 – 67.

waniu czci Bogu, zakłócałyby radość dnia świątecznego, pełnienie dzieł miłosierdzia i utrudniałyby wypoczynek człowieka.³⁹

Dzień Pański – jak już wspomniano – ma także służyć wszystkim ludziom do tego, by mogli się cieszyć czasem przeznaczonym na odpoczynek i wytchnienie. Ten czas odpoczynku, powinien być przeżywany w blaskach wolności, które przyniósł Chrystus każdemu człowiekowi poprzez zmartwychwstanie. Nie może więc on stać się okazją do próżniactwa i lenistwa. Świąteczny odpoczynek ma zbliżać do Boga.⁴⁰ Ma też pomóc w odnalezieniu samego siebie i w odnowieniu sił duchowych. Ponadto chrześcijanie powinni również tak wykorzystać czas wolny, by mogli pielęgnować życie rodzinne i praktykować miłość bliźniego. Najbardziej przejrzystym tego znakiem będzie służba wobec najbardziej potrzebujących: biednych, chorych i samotnych.⁴¹

Obserwując współczesną rzeczywistość trzeba dostrzec również pewne negatywne zjawiska towarzyszące wypoczynkowi świątecznemu. W kontekście tych negatywnych zjawisk, należy podkreślić odpowiedzialność chrześcijan za korzystanie z niektórych form masowej rozrywki. Nie sie ona bowiem niejednokrotnie niebezpieczeństwo zatracenia religijnego wymiaru niedzieli. Stąd każdy wierzący w poczuciu własnej odpowiedzialności powinien wybrać to, co jest istotne dla jego życia duchowego i moralnego, a dla dzieci pomocą w dokonaniu właściwego wyboru mają być rodzice.⁴²

Powyższe rozważania przekonują, że dzień Pański, który chrześcijanie obchodzą w niedzielę, świętując w ten sposób misterium zbawcze Chrystusa i uczestnicząc w uczcie eucharystycznej, pozostaje jednym z istotnych elementów całego życia chrześcijańskiego. W tym kontekście ważne jest również to, aby rodzice chrześcijańscy, ukazując istotę dnia Pańskiego swoim dzieciom, pobudzali ich do głębszego zrozumienia i zarazem pogłębiali motywację prawdziwego świętowania. Rodzice mają obowiązek uświadamiania dzieci, że niedziela jest nie tylko dniem wolnym od pracy i czasem odpoczynku, ale jest przede wszystkim dniem uwielbienia Boga i oddania Mu należnej czci na wzór Maryi, Służebnicy Pańskiej.

³⁹ Por. SC 74.

⁴⁰ Por. J. Nagórny, *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 392.

⁴¹ Por. B. Wolański, *Niedziela dniem Pańskim i świętem rodziny*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 84.

⁴² Por. K. Jeżyna, *Uświęcenie czasu. Dzień Pański w świetle nowego „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1995, s. 153 – 155.

3 Inspirujący wzór Maryi i świętych oraz inne formy kultu

W procesie formacji religijno-moralnej człowieka istotną rolę odgrywa kult Maryi i świętych. Słowa Jana Pawła II „kontemplować Chrystusa z Maryją”⁴³ dobrze oddają istotę kultu maryjnego. Papież ukazuje Maryję jako Tę, która jest najlepszym wzorem kontemplacji Chrystusa. Jej pełne adorującego zadziwienia spojrzenie nigdy nie odwróciło się od Syna.⁴⁴ Istotnym znamieniem chrześcijańskiej duchowości jest podejmowanie wysiłku przez człowieka, by stał się coraz bardziej podobnym do swego Mistrza na wzór Maryi. Kontemplacja, która zaczyna się od wspomnienia, słuchania i oglądania ideału, prowadzi ostatecznie do przyzwolenia na kształtowanie Chrystusa w człowieku.⁴⁵

Kult maryjny, który wpisuje się w ramy jedyne kultu chrześcijańskiego jest odpowiedzią na świętość Maryi, która ujawniła się w udziale w misterium Syna i tajemnicy Kościoła. Maryja jako Nauczycielka pobożności dla całego Kościoła jest też dla każdego chrześcijanina wzorem kultu, przez który życie człowieka staje się ofiarą składana Bogu. Właściwe przeżywanie maryjnego kultu powinno stać się inspiracją dla chrześcijanina do dawania odpowiedzi w różnych sytuacjach właściwych jego powołaniu, tak aby cześć dla Maryi prowadziła do wzrostu miłości, która powinna stanowić centrum życia każdego człowieka bez względu na to, jaką pełni misję w Kościele i świecie.⁴⁶

Rola Maryi w chrześcijańskim życiu moralnym polega na tym, że jasno ukazuje Ona człowiekowi obowiązki, które wynikają z przynależności do Kościoła, udziału w kulcie, a także te wynikające z konkretnego powołania. Rodzi to potrzebę zwrócenia się do wstawiennictwa Maryi i jest wezwaniem do Jej naśladowania.⁴⁷ Poprzez akty kultu maryjnego, które zawsze powinny być uwielbieniem Boga, człowiek nieustannie wielbi Go razem z Maryją oraz zmierza do tego, by we wszystkim spełniała się wola Boża.⁴⁸ Człowiek, który kontemplanuje oblicze Dziewicy z Nazaretu, uczy się mówić Bogu: „tak”, w codziennym życiu, opierając się na tym, że Bóg towarzyszy ludzkiej drodze zawsze, także w chwilach cierpienia i zwątpienia, gdy wszystkie wysiłki wydają się bezowocne. Maryja każe chrześci-

⁴³ Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae”*, Poznań 2003, nr 9 – 11.

⁴⁴ Por. tamże, nr 10.

⁴⁵ Por. tamże, nr 15.

⁴⁶ Por. T. Zadykowicz, *Rola Maryi w chrześcijańskim życiu moralnym*, „Salvatoris Mater” 5(2003), nr 2, s. 57 – 58.

⁴⁷ Por. tamże, s. 59.

⁴⁸ Por. Cz. Krakowiak, *Maryja wzorem trynitarnej pobożności chrześcijańskiej*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 3, s. 145.

janinowi patrzeć dalej, ponieważ jest obrazem tego, co można osiągnąć z pomocą Boga, a swoim życiem uczy, jak potężna jest łaska.⁴⁹

W encyklice *Redemptoris Mater* Jan Paweł II ukazuje Maryję, jako Tę, która jest dla człowieka wzorem pobożności w podwójnym sensie: „odsłania swoim życiem prawdę o obdarowaniu i wybraniu”⁵⁰ oraz jest „doskonałym przykładem tego, jak powinna wyglądać odpowiedź chrześcijanina na Boży dar zbawienia”.⁵¹ Kult odzwierciedla pragnienie wejścia we wspólnotę z Bogiem. Człowiek w sprawowaniu kultu powinien być złączony z Maryją i na Jej wzór ma błogosławić i śpiewać Bogu hymny uwielbienia. Razem z Nią ma karmić się Słowem Bożym, a także stawać się z Nią uczestnikiem paschalnej tajemnicy Chrystusa. Ponadto chrześcijanin wzywa wstawieństwa Maryi i prosi Ją, by prowadziła i napelniała go darami łaski. Maryja swoim orędownictwem wyprasza człowiekowi miłość, która jest owocem działania Ducha Świętego, który jednoczy wszystkich oraz podtrzymuje w człowieku pragnienie dojścia do chwały, która jest już Jej udziałem.⁵²

Dla chrześcijanina Maryja jawi się także jako Nauczycielka pojmowania świata, który jest dziełem Boga a jednocześnie Jego darem dla człowieka. Uczy Ona bycia uczniem Chrystusa naprawdę, a nie tylko z nazwy. Jest przykładem pojmowania chrześcijańskiego życia jako zobowiązania, by myśl współczesnego świata, który obok nadziei niesie nowe zagrożenia, rozwijać zgodnie z zasadami Ewangelii. Życie moralne przeniknięte maryjnym duchem staje się dla chrześcijanina inspiracją do pojmowania wiary jako działania w służbie miłości i radykalnego odrzucenia wszystkiego, co sprzeciwia się chrześcijańskiemu ideałowi.⁵³ Wszelkie cnoty mają bowiem znaczenie tylko wtedy, gdy wyrażają się w konkretnym działaniu, a jeśli trzeba, także w walce o wartości duchowe i moralne.

Tak więc Maryja, przez swoją wiarę, nadzieję i miłość oraz posłuszeństwo woli Bożej, a także modlitwę ukierunkowaną na zjednoczenie z Chrystusem i zaangażowanie w budowanie Królestwa Bożego jest dla każdego chrześcijanina wzorem inspirującym i bardzo aktualnym. To dzięki Jej nieogarnionemu do końca działaniu pedagogicznemu, człowiek ma możli-

⁴⁹ Por. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 215 – 216.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987, nr 37.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. S. Czerwik, *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000), nr 3, s. 183 – 184.

⁵³ Por. M. Kluz, *Maryja wzorem wiary i życia moralnego dla współczesnego chrześcijanina*, „*Ateneum Kapłańskie*” 613(2011), t. 156, s. 551 – 554.

wość ubogacenia swojej osoby i rozwoju życia moralnego. Z tej racji należy się Jej wyjątkowe miejsce w pobożności chrześcijańskiej.⁵⁴

Szerząc kult Najświętszej Maryi Panny nie wolno zapominać o świętych, gdyż w nich również znajdują się niewyczerpalne bogactwa wzoru. Święci podobnie jak Maryja uczą chrześcijanina przeżywania całego życia w świetle powołania danego przez Boga. Święci zasługują na cześć religijną, gdyż są znakiem wyrażającym bardziej niż inni chrześcijanie działanie Ducha Świętego w świecie. Obdarzeni Bożą miłością umieli wspaniałomyślnie i ofiarnie odpowiedzieć na nią miłością i stali się dzięki temu szczególnymi przyjaciółmi Boga. Bóg wyraźnie to potwierdził, dając im udział w swej mocy i w oddawanej Mu czci.

Święci ukazują człowiekowi, na czym polega prawdziwa świętość chrześcijańska. Prowadzi ona do zjednoczenia z Chrystusem, a wiedzie często przez wyrzeczenie, trud, ofiarę i walkę duchową. Jawią się oni jako wzory osób, które osiągnęły już cel ostateczny i spełnienie najgłębszych dążeń człowieka.⁵⁵ Świętość wynikająca ze zjednoczenia z Chrystusem już podczas życia na ziemi była ściśle powiązana ze świadectwem wiary i miłości. Życie ewangeliczne osób świętych jest przeświadczeniem ich świętości. Jest ono również potwierdzeniem możliwości naśladowania wzoru oraz staje się decydującą o nim weryfikacją. Staje się znakiem, który prowadzi do rozpoznania w człowieku jego osobistej relacji ze Stwórcą.

Święci są dla chrześcijanina także wspaniałymi świadkami modlitwy. Jawią się szczególnie jako wzory modlitwy „trudnej”, która opiera się na przebaczeniu prześladowcom i wrogom. Wzywają oni do postawy pokornego serca i przyłgnięcia nim do woli Boga. Uczą kontemplacji świata stworzonego, którego istnienie powinno pobudzać chrześcijanina do dziękczynienia. Święci dzielą się również swym osobistym doświadczeniem modlitwy. Jest ona ich zdaniem bardzo mocno związana z wykonywanymi zadaniami w codzienności. Jest także przeświadczeniem, iż Bóg zajmuje najwyższe miejsce w ich życiu. Modlitwa i wstawiennictwo świętych jest nie tylko jakimś obojętnym i bliżej niesprecyzowanym przykładem do naśladowania, ale wypełnia funkcję wspomagającą chrześcijanina w pielgrzymowaniu z wiarą.

Ludzie święci, ze swym świadectwem życia niosą zatem wzór łączenia wiary i doktryny chrześcijańskiej i przyjęcia ich za swoją osobistą dro-

⁵⁴ Por. M. Ozorowski, *Maryja wzorem ucznia Chrystusowego*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 21(2003), s. 31 – 39; R. Rogowski, *Duchowość maryjna w życiu duchowym chrześcijanina*, „Salvatoris Mater” 5(2003), nr 2, s. 11 – 17; A. Wojtczak, *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater”, 5(2003), nr 3, s. 105 – 140; A. Skreczko, *Maryjne aspekty wychowania w rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1(1997), s. 157 – 167.

⁵⁵ Por. KKK 1024.

gę świętości. Ich przykład pobudza i przekonuje do wiary oraz skłania do potwierdzenia jej życiem. Istniejąca zaś różnorodność ich ubogacającej postawy, otwiera wielkie możliwości i perspektywy przed oddziaływaniem tej grupy osób na wierzących. Święci są więc wzorem życia moralnego i duchowego, a świadomość odebranej przez nich wiecznej nagrody ma przynaglić i zachęcić człowieka do życia w pełni chrześcijańskiego.

Oprócz wpatrywania się i naśladowania życia Maryi i świętych ważnym przejawem życia religijno-moralnego człowieka jest pielgrzymowanie do sanktuariów. Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czym jest pielgrzymka czy pielgrzymowanie? *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje, że pielgrzymki przypominają człowiekowi o jego wędrówce ku niebu. Tradycyjnie już są one czasem intensywnej odnowy moralnej. Dla pielgrzymów poszukujących rzeczywiście właściwych, żywych źródeł, sanktuaria są wyjątkowym miejscem przeżywania „jako Kościół” form modlitwy chrześcijańskiej.⁵⁶

Pielgrzymka jest znakiem szczególnej obecności i działania Boga w człowieku. Ale jest także znakiem miłości człowieka do Boga, pewną formą oddania Mu należnej czci. Skoro Bóg dawał i nadal daje człowiekowi tyle dowodów miłości, to w zamian za to, również chrześcijanin powinien uczynić coś, co by znamionowało jego miłość do Boga. A między innymi takim znakiem może być pielgrzymka, która jest także czasem modlitwy, pokuty, przemiany serca i uwielbienia Boga jako Stwórcy i Pana.⁵⁷

Pielgrzymka jest również doskonałą okazją do ekspiacji, czyli wynagrodzenia Bogu za grzechy popełnione przez siebie, czy drugich. Do takiej ekspiacji wzywała Matka Boża dzieci fatimskie. Ponadto pielgrzymka jest czasem budowania wspólnoty: przebywania razem i razem zdążania do celu, którym jest sanktuarium. Chociaż istnieją pielgrzymki indywidualne, to jednak pielgrzymka zbiorowa ma wyższą rangę. Szczególną wartość mają pielgrzymki, w której uczestniczą wszyscy członkowie rodziny. Wytwarza ona we wspólnocie rodzinnej Boże środowisko i w przedziwny sposób zbliża członków do siebie. Pielgrzymka jest także znakiem wędrówki do szczęśliwości wiecznej. Sobór Watykański II nazwał Kościół Kościołem pielgrzymującym, który na ziemi się zaczyna i przez nią przechodzi, a dopełnienie swoje znajduje w niebie.

W chrześcijańskiej formacji moralnej nie można zapomnieć także o praktykowaniu rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Czystość wskazuje na powołanie człowieka do miłości. Niepodzielne serce, oddane w pełni Bogu, wyraża się w doskonałej zdolności panowa-

⁵⁶ Por. KKK 2691.

⁵⁷ Por. M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005, s. 79 – 107.

nia nad swoim ciałem i duchem, które zostają całkowicie podporządkowane realizacji powołania otrzymanego od Boga.⁵⁸ Wybór życia w czystości jest dziś bardziej niż kiedykolwiek wymagający, bowiem świat współczesny zalewany jest falą panseksualizmu, w którym zostały zakłamane podstawowe prawdy o naturze i powołaniu człowieka. Wychowanie do ewangelicznej rady czystości jest procesem długotrwałym i wielowarstwowym. Zakłada ono, czy też raczej musi uwzględnić, fazę dojrzewania osobowościowego, które doprowadza do zdolności dojrzałego przyjęcia odpowiedzialności za siebie i za innych.

Szczególną wartość stanowi duch ubóstwa. Ubóstwo jest możliwe jedynie w perspektywie wiary, przez którą człowiek jest zjednoczony z Bogiem. Motywem ubóstwa ewangelicznego jest miłość do Boga. Poprzez formację człowiek odkrywa uprzedzającą dobroć i miłość Tego, którego umiłował.⁵⁹ Bez ubóstwa nie sposób zrozumieć tajemnicy obdarowania człowieka Bóstwem – obdarowania, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Ubóstwo wybrane jako sposób wyrażenia swej zależności od Boga winno się ujawniać w codziennym postępowaniu, tak by było czytelnym znakiem dla innych⁶⁰.

Dojrzałość chrześcijańska wyraża się też w praktykowaniu ewangelicznej rady posłuszeństwa, które jest uczestnictwem w Chrystusowym wyniszczeniu, prowadzącym Go przez krzyż do chwały zmartwychwstania. Zagadnienie posłuszeństwa z motywów nadprzyrodzonych jest dzisiaj coraz mniej rozumiane i dlatego potrzebna jest odpowiednia formacja. Motywacją człowieka posiadającego cnotę posłuszeństwa jest pragnienie spełniania woli Bożej, bliższe upodobnienie się do Pana Jezusa, podjęcie pokuty za swoje grzechy oraz składanie z siebie ofiary za zbawienie grzeszników.⁶¹

Należy dodać, że przejawem czci Boga jest też ofiara, każde dobre dzieło, które łączy człowieka z Bogiem, oraz składane przyrzeczenia i śluby. Ślub jest świadomą i dobrowolną obietnicą uczynioną Bogu spełnienia czegoś lepszego z motywów cnoty religijności. Ślubowanie Bogu jest żywą praktyką wiernych. Kościół widzi w tej praktyce cenne wartości religijne i żywo je popiera. Przedmiotem ślubu może być jakieś dobro osobowe lub rzeczowe. Zrozumienie i wypełnienie ślubu jest możliwe tylko w łączności

⁵⁸ Por. J. Augustyn, *Ewangeliczna czystość serca*, w: *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, red. J. Kochel, Opole 2011, s. 125 – 130.

⁵⁹ Por. szerzej: A. Derdziuk, *Formacja do ewangelicznej rady ubóstwa*, „Życie Konsekrowane” 6(1999), nr 2, s. 28 – 34.

⁶⁰ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2014, nr 186 – 216.

⁶¹ Por. A. Derdziuk, *Posłuszeństwo konsekrowane*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6(2003), s. 52 – 66.

z takim obowiązkiem moralnym człowieka jakim jest służenie Bogu i pełnienie Jego woli (por. Mt 6, 24).

* * *

Na dar obecności i nieustanne udzielanie się Boga w Chrystusie człowiek powinien odpowiedzieć zajęciem właściwej postawy. Jest to postawa, która w kręgu ogólnoludzkiego doświadczenia nazywa się religijnością. Cnota religijności jest tą płaszczyzną, która kształtuje całość życia chrześcijańskiego. Cnota religijności obejmuje różne czynności odnoszące się do oddawania Bogu należnej czci. Cześć oddawana Bogu znajduje swój wyraz między innymi w takich aktach kultu jak: modlitwa, świętowanie niedzieli, pielgrzymka, praktykowanie rad ewangelicznych, składanie przyrzeczeń i ślubów. Wszystkie te wymiary nadają – co szczególnie mocno podkreślono – właściwy kierunek i siłę całemu życiu moralnemu człowieka. Wpływają one na kształtowanie postawy moralnej człowieka wobec Boga, bliźniego i otaczającego świata. Torują drogę dobru i służą przezwyciężaniu zła w świecie. Przypominają człowiekowi także o godności, którą nadał mu Bóg.

Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie te elementy chrześcijańskiej pobożności mające na celu chwałę i uwielbienie Boga, wymagają odpowiedniej i stałej formacji. Dopiero właściwie ukształtowany człowiek będzie mógł skutecznie odpowiedzieć na Boże powołanie i obdarowanie, uwielbić Go w duchu i prawdzie, cały oddać się Mu i przyłgnąć do Niego przez więź duchową. Zrodzona głęboka więź z Bogiem przyczyni się też do głębokich relacji z ludźmi i do pełnego wiary patrzenia na otaczający świat.

Bibliografia

- Adamski F., *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. Tenże, Kraków 1985, s. 183 – 199.
- Augustyn J., *Ewangeliczna czystość serca*, w: *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, red. J. Kochel, Opole 2011, s. 125 – 131.
- Balthasar von H. U., *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. T. Sotowska, „Communio” 28(1985), nr 4, s. 17 – 28.
- Bastianel S., *Modlitwa i moralność*, tłum. B. Królikowski, Kraków 1998.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007, nr 19.
- Benedykt XVI, *Modlitwa i sakramenty dają nam światło prawdy. Przemówienie podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego* (Watykan – 8 stycznia 2012), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 33(2012), nr 2, s. 25 – 26.
- Benedykt XVI, *Otwarcie na życie otwarciem na przyszłość. Homilia podczas Mszy św. z okazji I Krajowego Spotkania Chorzowskich Rodzin Katolickich*

- kich (Zagrzeb – 5 czerwca 2011), „L'Osservatore Romano“ (wyd. pol.) 32(2011), nr 7, s. 11 – 13.
- Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina. Homilia wygłoszona podczas niesporów* (Monachium – 10 września 2006), „Sprawy Rodziny“ 1(2007), s. 10 – 14.
- Bolewski J., *Podstawy modlitwy*, Kraków 2002.
- Borutka T., *Znaczenie modlitwy w życiu człowieka wierzącego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne“ 4(1999), s. 61 – 79.
- Chłopicki M., *Wychowanie dziecka w rodzinie do uczestnictwa w Eucharystii*, „Horyzonty Wiary“ 6(1995), nr 4, s. 35 – 44.
- Czerwik S., *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym*, „Salvatoris Mater“ 2(2000), nr 3, s. 155 – 185.
- Czulak K., *Wiara a religijność*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 144 – 156.
- Daujāt J., *Modlitwa*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa 1970.
- Derdziuk A., *Formacja do ewangelicznej rady ubóstwa*, „Życie Konsekrowane“ 6 (1999), nr 2, s. 28 – 34.
- Derdziuk A., *Posłuszeństwo konsekrowane*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne“ 6(2003), s. 52 – 66.
- Derdziuk A., *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*, Lublin 2010.
- Drożdż A., *Dekalog cz. I. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1993.
- Dziekoński S., *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006.
- Dziekoński S., *Świętowanie Eucharystii w rodzinie*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2007, s. 195 – 204.
- Ferfoglija S., *Jana Pawła II koncepcja wychowania religijnego*, „Pedagogia Christiana“ 11(2003), nr 1, s. 9 – 17.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2014.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013.
- Gauthier J., *Modlitwa chrześcijańska. Praktyczny poradnik*, przekł. S. Filipowicz, Poznań 2012.
- Głaz S., *Rodzina szkołą modlitwy chrześcijańskiej*, „Edukacja. Teologia i Dialog“ 7(2010), s. 61 – 72.
- Głaz S., *Rola rodziny w wychowaniu młodego człowieka do życia sakramentalnego*, „Ateneum Kapłańskie“ 611(2011), t. 156, s. 117 – 130.
- Gogolik M., *Wychowanie religijne dziecka przedszkolnego w świetle nowej Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, „Studia Gdańskie“ 28(2011), s. 73 – 90.

- Gołębiewski Ł., *Dzień Pański – obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Mszy Świętej*, „Studia Loviciensia“ 10(2008), s. 175 – 186.
- Góralczyk P., *Cześć Boża*, „Communio“ 15(1987), nr 3, s. 96 – 108.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Częstochowa 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Tarnów 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, Poznań 1998.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae”*, Poznań 2003.
- Jeżyna K., *Uświęcenie czasu. Dzień Pański w świetle nowego „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1995, s. 143 – 155.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kluz M., *Maryja wzorem wiary i życia moralnego dla współczesnego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie“ 613(2011), t. 156, s. 546 – 557.
- Krakowiak Cz., *Maryja wzorem trynitarnej pobożności chrześcijańskiej*, „Salvatoris Mater“ 2(2000), nr 3, s. 130 – 154.
- Krupa J., *Dzień Pański w parafii*, „Communio“ 2(1982), nr 2, s. 61 – 78.
- Majkowski J., Perz Z., *Modlitwa i sakramenty święte w życiu religijnym, w: W kierunku religijności...*, s. 157 – 170.
- Misztal W., *„Kto się modli nie traci czasu”: istota i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej w świetle Encykliki „Deus Caritas Est” papieża Benedykta XVI*, „Kieleckie Studia Teologiczne“ 6(2007), s. 99 – 111.
- Nagórny J., *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego, w: Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 387 – 393.
- Nagy S., *Sakralny charakter niedzieli*, „Communio“ 2(1982), nr 2, s. 17 – 25.
- Napiórkowski C., *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992.
- Nowak W., *Liturgia w rodzinie po Soborze Watykańskim II*, „Warszawskie Studia Teologiczne“ 24(2011), nr 1, s. 185 – 198.
- Osewska E., *Wychowanie liturgiczne*, w: *W kierunku katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2003, s. 229 – 258.
- Osewska E., *Wychowanie modlitewne w rodzinie*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 67 – 92.
- Ostrowski M., *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005.
- Ozorowski M., *Maryja wzorem ucznia Chrystusowego*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża“ 21(2003), s. 31 – 39.

- Przybyłowski J., Robek E., *Teologia modlitwy*, t. 1, Zabki 2004.
- Ratzinger J., *Znaczenie dnia Pańskiego*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 15(1995), nr 3, s. 39 – 58.
- Rogowski R., *Duchowość maryjna w życiu duchowym chrześcijanina*, „Salvatoris Mater” 5(2003), nr 2, s. 11 – 17.
- Rosik S., *Dekalog jako norma życia i wolności*, cz. I, Poznań 1996.
- Roztworowski P., *Wychowanie do życia modlitwy*, „W drodze” 132(1984), nr 8, s. 55 – 68.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1968, s. 40 – 70.
- Skreczko A., *Maryjne aspekty wychowania w rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1(1997), s. 157 – 167.
- Sojka S., *Modlitwa drogą do świętości*, Kraków 2011.
- Uchnast Z., *Modlitwa spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem żyjącym*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 7(2010), s. 37 – 43.
- Werbiński I., *Modlitwa rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki 1999, s. 279 – 281.
- Werbiński J., *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 26(2010), nr 2, s. 135 – 147.
- Witek S., *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982.
- Wojtczak A., *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater”, 5(2003), nr 3, s. 105 – 140.
- Wolański B., *Niedziela dniem Pańskim i świętem rodziny*, „Teologia Praktyczna” 12(2011), s. 81 – 89.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t 2, cz. 1, Lublin 1986.
- Zadykowicz T., *Kult religijny jako źródło postaw moralnych*, „Teologia i Moralność” 6(2009), s. 91 – 100.
- Zadykowicz T., *Rola Maryi w chrześcijańskim życiu moralnym*, „Salvatoris Mater” 5(2003), nr 2, s. 41 – 70.
- Zimowski Z., *Modlitwa drogą nawrócenia i służby w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Tarnów 1998.
- Żynel A., *Religijność i asceza*, w: *W kierunku religijności...*, s. 171 – 194.

Pastorální přístup k problematice zla v intencích Druhého vatikánského koncilu¹

MICHAL OPATRŇY – JAROSLAV KOZÁK

Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The study deals with the so-called pastoral character of Vatican Council II and the constitution Gaudium et spes with respect to the problem of evil. It therefore reflects on the passages of the Council documents devoted to the problem of evil as well as theological research concerning the confrontation of Christian faith with the reality of evil. Consequently, a pastoral approach to the problem of evil is formulated, which construes the fact that humans must grapple with evil as part of human life and task of a Christian. This implies that evil must not be fought only on a theoretical or spiritual level, but also on the practical one. That is why human activity in the world, as conceived by Vatican Council II, is also a way of combating evil.*

Keywords: *Evil. Vatican Council II. Gaudium et spes. Pastoral care. Theodicy.*

Již samotná idea Jana XXIII., svolat všeobecný koncil, měla zřejmou pastorální motivaci,² takže při svolání koncilu mu pastorační úkol papež přímo zadal.³ Podle druhého koncilního papeže Pavla VI. spočíval pastorální úkol v proniknutí evangelia do myšlenek, slov, kultury, způso-

¹ Tato studie je výstupem projektu specifického výzkumu Grantové agentury Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích č. 117/2013/H *Pojetí kvality sociální práce v souvislosti se sebedefinováním sociálního pracovníka a jeho profese*.

² Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Úvod k české edici proslovů Jana XXIII. a Pavla VI. na II. vatikánském koncilu*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 14.

³ Srov. JAN XXIII.: *Proslov papeže Jana XXIII. u příležitosti slavnostního zahájení koncilu 11. října 1962*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 60 – 61. Srov. SKALICKÝ, K.: „Skok vpřed“ v perspektivě revolucí nového tisíciletí. In: *Listy*, 2012, roč. XLII., č. 3, s. 40 – 41.

bu života a směřování dnešního lidstva.⁴ Ve svém závěrečném projevu na koncilu Pavel VI. zdůraznil, že na něm církev sebe samu pojala a definovala jako služebnici lidstva ve všech jeho slabinách a potřebách. Pocho-
pila sebe samu jako služebnici humanity; idea služby byla na koncilu centrální. Koncilu šlo o lidstvo a člověka, protože poznání člověka je před-
pokladem pro poznání Boha, který se stal člověkem.⁵ Karl Rahner proto
o II. vatikánském koncilu konstatuje, že „... chtěl být koncilem péče církve
o lidi.(...) Jan XXIII. důrazně připomínal, že sama podstata církevního
učitelského úřadu je „pastorální“ a na to výslovně upozorňuje i pastorální
konstituce.“⁶

1 Podstata pastorálního přístupu Druhého vatikánského koncilu a konstituce *Gaudium et spes*

Konstituce *Gaudium et spes* bývá charakterizována slovy „angažova-
ná nevtíravost“, která mají popsat jednu z jejích silných stránek, totiž pře-
svědčivost jejího pohledu na věci, kterými se zabývá.⁷ Právě v této důvěry-
hodnosti a přesvědčivosti – jak bude ukázáno – spočívá její pastorálnost.

Ačkoliv má přívlastek pastorální, byla konstituce *Gaudium et spes*
pojata jako skutečná konstituce a v přísném slova smyslu také konsti-
tucí je. Pojednává totiž o samotné struktuře církve, která je hierarchicky
uspořádaným společenstvím Božího lidu *ve světě*. Bytím a přirozeností
církve je být ve světě a z tohoto bytí církve vyplývá poslání k misii, které jí
dal Kristus.⁸ „Proto je titul ‚konstituce‘ v jeho použití oprávněný, protože
nejde o protiklad k nějaké dogmatické konstituci, nýbrž o začlenění pod-
statného.“⁹ Církev a svět se vzájemně prolínají, setkávají se na úrovni vůle
ke spolubytí, ačkoliv je jejich stav odlišný a mají odlišné cíle.¹⁰ Již tato
základní koncepce pastorální konstituce v sobě tedy implikuje někdejší

⁴ Srov. PAVEL VI.: *Ecclesiam suam*, čl. 70.

⁵ Srov. PAVEL VI.: *Proslov Pavla VI. na 9. zasedání (sessio) koncilu 7. prosince 1965*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 192.

⁶ Srov. RAHNER, K.: *Všeobecný úvod*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 17.

⁷ Srov. REISINGER, F.: *Engagierte Unaufdringlichkeit: Zum Stil der Kirche nach Gaudium et spes*. In: KRIEGER, W.(eds): *Kirche in der Welt von heute – ein kritisches Verhältnis*. Würzburg: Echter, 1996, s. 80 – 81. Srov. SANDER, H.-J.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute Gaudium et spes*. In: HÜNERMANN, P.– Hilberath, B. J.(eds.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 837.

⁸ Srov. CHÉNU, M.-D.: *Volk Gottes in der Welt*. Paderborn: Bonifacius, 1968, s. 15 – 16.

⁹ Tamtéž, s. 17.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 16.

odmítnutí původu zla v druhém metafyzickém principu, který byl v některých pojetích se světem a vesmírem přímo ztotožňován.

Text konstituce je přelomový v tom, že rozšiřuje dogmatickou perspektivu o to, co doposud sama vylučovala, totiž o silné stránky skutečností, které stojí před křesťanskou vírou.¹¹ Zájem konstituce o to, s čím se musí křesťanská víra vyrovnat, utváří její pastorální charakter; činí z ní *pastorální* konstituci. Podle Chénu se proto termínem *pastorální konstituce* chce říci, že „... pastore není výsledkem zbožného oportunismu, který se přizpůsobuje dočasným okolnostem,“ protože právě při pastora-ci je církev tím, čím má být. A Chénu dodává: „*Pastorální konstituce*: to je dokonalý výraz pro tajemství Krista, které v církvi dostalo konkrétní podobu.“¹² Nauka pastorální konstituce totiž vzniká díky kontrastu mezi specifickými lidskými problémy společenského života a obecnými křesťanskými pravdami. Je závislá na době, a přitom se od historické situace diferencuje. Jako taková se nauka *Gaudium et spes* musí osvědčit vůči tradičním pozicím učitelského úřadu a přitom obstát tváří v tvář realitě lidského života tady a teď.

Zejména po koncilu však šly – a dodnes jdou – diskuse v této věci dvěma různými směry. První se soustředí na to, aby byla v pastora-ci zvěstována zjevená pravda co nejpřesněji; druhý si je vědom toho, že pastorální přístup neznamena jen odvození z nauky, ale že nauka musí být zakoře-něna v životě církve, takže se v nauce hledá především to, co je důležité pro praxi církevního života.¹³ Pokud se preferuje jeden ze dvou zmíněných přístupů ke koncilním textům, začíná být přehlíženo, co bylo pro koncil zásadní, tedy *vztah* mezi pastorálním přístupem a čistotou nauky.

Základní látkou *Gaudium et spes* je proto uznání toho, že pastorál-ní postupy mají konstitutivní podíl na předávání víry. Pastorální konsti-tuce vlastně říká, že se při předávání víry není nadále možné odvolávat na moc, která církvi přísluší, protože její autorita plyne nikoliv z moci, ale právě z pastorálního přístupu. Pastorálním přístupem je proto v posledku zájem o radosti a naděje, smutky a úzkosti jednotlivého člověka i lidstva.¹⁴ Jinak řečeno: *Jen, když církev sdílí radosti a naděje, smutek a úzkost lidí*

¹¹ Srov. SANDER, H.-J.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute* Gaudium et spes. In: HÜNERMANN, P.– Hilberath, B. J.(eds.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 692.

¹² CHÉNU, M.-D.: *Volk Gottes in der Welt*. Paderborn: Bonifacius, 1968, s. 18.

¹³ Srov. AMBORS, P.: Pastore a recepcie II. vatikánského koncilu. In: *Teologické texty*, 2003, č. 1, s. 6.

¹⁴ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 1.

naší doby, může se k době vyjadřovat z pozice věrouky.¹⁵ Pojem „pastorální“ tedy v konstituci znamená solidaritu se všemi lidmi v dějinách.¹⁶ Jen tehdy, pokud je tato solidarita uskutečňována, je církev důvěryhodná a tak i přesvědčivá.

2 Druhý vatikánský koncil k problematice zla

Nahlédneme-li do rejstříku dokumentů II. vatikánského koncilu, najdeme u hesla „zlo“ devět odkazů na osm různých článků v koncilních dokumentech. Stojí za povšimnutí, že z přehledu míst, kde se zlo zmiňuje, je na první pohled patrné následující: Zlo je pro II. vatikánský koncil především tématem pastorálním. Z konstitucí se totiž vyskytuje „jen“ v konstituci *Gaudium et spes* (čl. 10, 13, 16, 19, 22, 37), dále je pak zmíněno v dekretu *Ad gentes* (čl. 9) a *Inter mirifica* (čl. 7).¹⁷ Co zmíněné články pastorální konstituce a obou dekretů o problematice zla říkají, lze ve stručnosti shrnout následujícím způsobem:

- *Gaudium et spes* 10 je článek, který je součástí tzv. úvodního výkladu ke konstituci. V tomto kontextu proto zmiňuje zlo v souvislosti s nejhlubšími otázkami, které si lidstvo klade. Konkrétně jde o otázku, jaký je smysl zla, kterou si podle koncilu tváří v tvář vývoji světa a úspěchům lidstva lidé stále kladou.
- Třináctý článek pastorální konstituce se věnuje problematice hříchu. Článek podobně jako *Gaudium et spes* 10 konstatuje jistotu rozpolcenosti člověka – náklonnost ke zlu i touhu po dobru zároveň. Náklonnost ke zlu však nemůže podle koncilu pocházet od dobrého Boha, je proto spíše důsledkem odmítání Boha a tedy – v přirozeně-právním smyslu – narušením řádu, který dal Stvořitel světu. K tomu podle koncilu patří lidská zkušenost, že člověk není vždy sto, „...nápor zla doopravdy přemoci.“ Proto na zlo a hřích reaguje především Bůh, který posílá svého Syna, aby člověka osvobodil a posílil.
- Další článek, kde je v *Gaudium et spes* problém zla zmíněn, je známý 16. článek věnující se důstojnosti svědomí: „V hlubinách

¹⁵ Srov. SANDER, H.-J.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute* *Gaudium et spes*. In: HÜNERMANN, P.– Hilberath, B. J.(eds.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 704 – 705.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 712.

¹⁷ Za povšimnutí také stojí, že pojmy k pojmu zlo blízké, ale jemu vlastně podřízené, tedy *hřích* a *utrpení* jsou zmiňovány převážně ve věroučných dokumentech: *Utrpení* v konstituci *Lumen gentium* čl. 7, 8, a 48, *hřích* v konstituci *Lumen gentium* 4, 8, 11, 35, 36, 40, konstituci *Gaudium et spes* čl. 13, 22 a 25, konstituci *Sacrosanctum Concilium*, čl. 109, dekretu *Ad gentes*, čl. 8 a dekretu *Unitatis redintegratio*, čl. 7.

svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: toto dělej, tamto nedělej. Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen.“ Ačkoliv je tedy člověk vnitřně rozdělen, jak vyplývá z předchozích článků, a má proto sklon ke zlu, díky svědomí může zlo poznat a vyvarovat se ho. I když se ve svědomí mylí, svědomí tím neztrácí svou důstojnost a závaznost pro člověka. Proto má každý člověk své svědomí formovat tím, že bude hledat pravdu a dobro, takže věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi. Pokud však pravda a dobro hledána není, svědomí „oslepuje“ a člověk navyká hříchu – nevyhýbá se zlu.

- *Gaudium et spes* 19 se pak otázce zla věnuje ve spojitosti s problematikou ateismu. (Pojmu ateismus přitom konstituce rozumí poměrně široce, takže pod tento pojem zahrnuje např. i agnosticismus ad.). Zlo je pak pro konstituci jevem, který některé formy ateismu vyvolává coby protesty proti zlu. Jde o tzv. protestní ateismus.¹⁸ A konstituce dodává: „Ateismus totiž, chápán ve své úplnosti není něco původního, nýbrž vzniká spíše z různých příčin, mezi které je třeba počítat i kritickou reakci proti náboženství, v některých zemích zvláště proti náboženství křesťanském. Proto mohou mít nemalý podíl na vzniku ateismu věřící tím, že zanedbávají náboženskou výchovu, zkresleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě; o nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají, než ukazují.“ Pokud se tato slova aplikují např. právě na problematiku zla, pak to znamená, že na ty formy ateismu, agnosticismu, atp., které jsou protestem proti zlu ve světě, nejsou církve a teologie sto dávat adekvátní odpovědi.
- 22. článek *Gaudium et spes* hovoří o Ježiši Kristu jako novém člověku, připomíná Kristovo spásné dílo. Křesťan je povolán Krista následovat, což také znamená, že je nutné a že má přímo povinnost, proti zlu bojovat. Kristus ho v tomto úkolu posiluje a svým životem, smrtí a vzkříšením dává odpověď na otázky hříchu, utr-

¹⁸ Srov. STINGLHAMMER, H.: „Die Beste aller Welten?“: Kann man angesichts von Katastrophen noch an einen guten Schöpfer glauben. In: MENDL, H.–SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L.–STINGLHAMMER, H.(eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006, s. 30 – 31.

pení, smrti a zla, což se týká všech lidí dobré vůle, „... v jejichž srdci neviditelně působí milost.“¹⁹

- Poslední článek pastorální konstituce, který zmiňuje otázku zla, je čl. 37., který hovoří o lidské činnosti a jejím narušení hříchem. Lidskou činností je míněno: „... lidská individuální i kolektivní činnost, neboli ono nesmírné úsilí, jímž se lidé snaží během staletí zlepšovat své životní podmínky, uvažuje-li se samo o sobě, je ve shodě s Božím záměrem.“²⁰ *Gaudium et spes* 37 pak konstatuje, že k lidské činnosti patří, jednak neustálý boj se zlem, jednak je také zlem narušována. Tzn., že lidská práce, kultura, věda, výchova dalších generací, atd.– to vše je zápasem lidstva se zlem. Proto ji také zlo ohrožuje; lidská snaha o zlepšení životních podmínek a blahobyt je vystavena pokušení dbát více či výlučně jen o zájmy vlastní a ignorovat zájmy ostatních. Proto „...se veškerá lidská činnost, která je vlivem pýchy a nezřízené sebelásky dennodenně ohrožena, musí Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním očistit a zdokonalit.“
- Dekret o misijní činnosti církve *Ad gentes* chápe ve svém devátém článku misii jako jednu z forem boje proti zlu, protože skrze misii Bůh uskutečňuje svůj plán spásy. Při této příležitosti se proto také konstatuje, že je třeba v rámci misí podporovat dobro a jeho struktury u lidí a národů, ke kterým misie směřuje, protože: „Cokoli z pravdy a milosti bylo vlivem tajemné Boží přítomnosti už u pohanských národů, to osvobozuje od nákazy zla a vrací jejich původci Kristu, který ruší ďáblovu vládu a staví se proti mnohotvárné zlobě hříchů.“
- Dekret o hromadných sdělovacích prostředcích *Inter mirifica* ve stručném článku 7 říká, že mravní zlo je třeba i veřejně prezentovat, protože slouží k lepšímu poznání člověka a poukazuje se tím zároveň na opak zla, tedy na vznešenost pravdy a dobra. Díky sdělovacím prostředkům tak lze napětí mezi zlem a dobrem komunikovat i s náležitým dramatickým účinkem. Zároveň je však vždy třeba se vyvarovat toho, aby se prezentací zla nezpůsobilo „... více škody než užitku.“

Z uvedeného přehledu je tak patrné, že otázka zla byla pro koncil především otázkou pastorální. To je celkem pochopitelné, protože k samot-

¹⁹ Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě se zde odvolává na věroučnou konstituci o církvi *Lumen gentium*, konkrétně její 16. článek, který se věnuje nekřesťanům.

²⁰ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 34.

né otázce zla se mohl koncil díky úkolům, které mu vytyčil Jan XXIII.,²¹ vyjadřovat jen těžko. Naopak ale mohl a musel k problematice zla zaujmout postoj pastorální, protože šlo o pastorální koncil, který chtěl novým a tedy srozumitelnějším způsobem formulovat pravdy víry.²²

3 Stručná poznámka k problematice fenoménu zla a křesťanství

Jak konstatuje *Gaudium et spes* 13, zlo nemůže pocházet od dobrého Boha. Tento závěr, vlastně starobylé církevní učení, staví na zprávě o stvoření v Genesis, kde je Bůh Hospodin představen jako svrchovaný Pán a Stvořitel všeho,²³ který „... viděl, že všechno co učinil, je velmi dobré (Gn 1 31).“ Bůh vše co stvořil, stvořil pro člověka a dal mu své požehnání (Gn 1, 26 – 31). Od okamžiku stvoření, se však člověk setkává se zkouškou. Je postaven před strom poznání dobra a zla.²⁴ „Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromovi žádoucím na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého (Gn 2, 9).“ A člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez (Gn 2, 16 – 17).“ Poznání dobra a zla v podstatě znamená vševědoucnost; ne ve smyslu rozumového poznání, ale především ve svrchovaném rozhodování o dobrém a zlém. A člověku není dáno být takovým soudcem, neboť jen Bůh rozhoduje co je dobré a zlé, co vede k životu a co ke smrti.²⁵ Pro člověka šlo o rozhodující zkoušku: „... v den, kdy z něho pojíte, otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“ (Gn 3, 5). Člověk se nechal svěst nepřítelem a svoji volbou rozhodl o celém svém osudu. Chtěl být jako Bůh – rozhodovat o tom, co je zlé a co dobré.²⁶ Skrze své jednání tak zlu otevřel bránu do stvořeného světa.²⁷ „Kvůli tobě nechť je země prokleta (Gn 3,

²¹ Srov. JAN XXIII.: *Proslov papeže Jana XXIII. u příležitosti slavnostního zahájení koncilu 11. října 1962*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 55 – 65.

²² PAVEL VI.: *Ecclesiam suam*, čl. 70.

²³ V knize Genesis v první a druhé kapitole nalézáme dvě navzájem doplňující zprávy o stvoření světa a člověka. Starší text (Gn 2, 4 – 25) se věnuje především prvnímu lidskému páru a tomu co je stvořeno pro něj, popisuje porušení prvotního řádu a vstup zla do světa. Text v Gn 1 popisuje počátky vesmíru, kdy Stvořitel pouhým slovem koná všechno a vrcholem stvoření je člověk, stvořený k obrazu Božímu; srov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblické teologie*. Praha: Academia, 2003, s. 480.

²⁴ Srov. *Výklady ke Starému zákonu I*. Praha: Kalich, 1991, s. 31.

²⁵ Srov. *tamtéž*, s. 33.

²⁶ Skutečná síla ďábelského pokušení spočívala v lstivém předpokladu, že člověk by si přál být roven svému Tvůrci. Člověku se zachtělo dosáhnout rovnosti s Bohem a stát se na něm nezávislým; srov. DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2009, s. 303.

²⁷ Srov. LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblické teologie*. Praha: Academia, 2003, s. 86.

17)“ – Bůh proklel člověka a vyhání jej ze zahrady, neboť „... teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé (Gn 3, 22).“

Poněkud jinak ale vyznívá kniha Izaiáš, kde jednak prorok dostává příkaz, škodit vyvolenému národu (Iz 6, 10 – 11), jednak se na jiném místě přímo a výslovně říká, že Hospodin je původcem zla: „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já, Hospodin, konám všechny tyto věci (Iz 45, 7).“ Žalm 88 pak vyznívá tak, že – byť implicitně – říká to samé (Ž 88, 4. 8. 17a. 19b).²⁸ Jde vlastně o obžalobu Boha, která ovšem nakonec vyznívá v určitém pastorálním smyslu: Jedině v Bohu je naděje, že zlo bude překonáno.²⁹ Nejvýrazněji je tato myšlenka či spíše víra vyjádřena ve známém Žalmu 22, který cituje umírající Kristus na kříži. Žalm sice začíná slovy „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil. Daleko spása má, ač o pomoc volám (Ž 22, 2),“ ale v polovině se láme, „A tys mi odpověděl (Ž 22, 22b),“ takže žalmista nakonec zpívá chválu Hospodinu.³⁰ Podobně vyznívá i závěr knihy Jób, která zakoušení zla předkládá jako zkoušku (Jb 1, 6 – 12). V závěru Hospodin oceňuje, že o něm Jób mluvil náležitě (Jb 42, 7), což ale znamená, že k němu lkal a vyčítal mu své utrpení (Jb 2, 20 – 23nn). Nadto kniha Jób ve svém závěru ještě dodává: „Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu (Jb 42, 5 – 6).“ Utrpení, čili zakoušení zla, je zkušeností Boha; Boha, který ale nesmí být chápán infantilně. V zakoušení utrpení se totiž zhroutilo Jóbovo chápání Hospodina, neboť bylo příliš úzké, zjednodušené, naivní.³¹ Co znamená, zakoušet Boha ve zlu, dobře vyjadřoval scholastický výklad poučky „Quia malum, Deus est“. Podle tohoto výkladu Bůh není prostě tam, kde je zlo, ale teprve v Ne tomuto zlu lze zakusit Boha.³²

²⁸ Žalmista naléhá na Hospodina, že by ve vlastním zájmu neměl prosebníka předčasně uvrhnout do šéolu, připravil by se tak sám o jednoho ctitele a svědka své moci; srov. GROSS, W. – KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 49. Hrob a smrt jsou vyjádření vzdálenosti od Boha, tzv. koncem Boží blízkosti a stávají se údělem těch, které Bůh odepsal ze života i ze své paměti; srov. *Výklady ke Starému zákonu III.*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 446.

²⁹ Srov. GROSS, W. – KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 50 – 53.

³⁰ Žalm 22, 2. „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ – „Eli, Eli, lema sabachthani?“ je citován v Mt 27, 46 a Mk 15, 34. Text žalmu náleží do doby, kdy ještě není víra ve vzkříšení a vztah mezi Bohem a člověkem je určován v rovině „tohoto“ světa; srov. GROSS, W. – KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 44.

³¹ Srov. MENDL, H.: *Kinder, Gott und das Leid*. In: *Wo war Gott, als er nicht da war?* In: MENDL, H. – SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L. – STINGLHAMMER, H. (eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006, s. 75 – 76.

³² Srov. STINGLHAMMER, H.: „Die Beste aller Welten?“: *Kann man angesichts von Katastrophen noch an einen guten Schöpfer glauben*. In: MENDL, H. – SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L. – STINGLHAMMER, H. (eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006, s. 53.

4 Pastorální přístup k problematice zla

II. vatikánský koncil se vzhledem ke svému poslání nechtěl vymezovat vůči nějakému bludnému učení a ani nějaký konkrétní a akutní blud ohledně zla nebyl aktuálně diskutován. Skutečnost, že se koncil věnoval problematice zla primárně z pastorálního hlediska, však není dána jen tím, že by byl z věroučného hlediska problém zla považován za vyřešený. Vzhledem ke své povaze koncil musel reflektovat vše opravu lidské, k čemuž patří i zkušenost zla. Přesně tomu také odpovídají vyjádření pastorální konstituce a dalších dokumentů o zlu.

Tomu odpovídá, že *Gaudium et spes* o zlu poprvé hovoří v souvislosti s existenciálními otázkami, které si lidé kladou. V duchu své solidarity se světem a lidmi v něm proto koncil nechce ignorovat ani otázku zla. V článcích 13. a 16. konstituce věnuje pozornost problematice rozpolcenosti člověka mezi dobrem a zlem. Tento problém, zmiňovaný již v *Řím* 7, 15, je oním skutečným problémem tzv. morálního zla, tedy zla způsobovaného lidmi. Koncil zde vychází ze starobylého učení, že zlo nemůže pocházet od dobrého Boha, tzn. jeho původ je přičítán selhání člověka. Toto selhání se podle *Gaudium et spes* děje buď přímým odmítáním Boha, nebo narušováním řádu, který dal Bůh svému stvoření. S tím je přirozeně spojen zcela praktický problém poznání a přijetí přirozeného zákona. Nelze totiž bez dalšího samozřejmě předpokládat, že i když jde o zákon vepsaný do lidské přirozenosti, každý člověk ho dokáže bez problémů rozpoznat, natož správně aplikovat na různé situace, ve kterých se během života ocitá.

Tento problém proto zohledňuje *Gaudium et spes* 16, článek, který se primárně věnuje problematice svědomí. Přirozený řád není rozpoznatelný jen čistě rozumovým poznáním, ale také a především ve svědomí: „V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat.“ Právě rozpoznání, co je dobré, a co je špatné, je věcí svědomí. K člověku ale patří, že jeho svědomí nemusí být na tento úkol vždy správně připraveno. Může tak dojít až k doslova zvrácenému pohledu, který zmiňuje již Izaiáš, že dobro je považováno za zlo a zlo za dobro (*Iz* 5, 20). Proto má člověk povinnost, své svědomí vychovávat. Vzhledem ke zmíněné rozpolcenosti člověka však nemůže jít jen o čistě lidský výkon. Pokud by člověk něco takového dokázal sám od sebe, byl by jako Bůh (*Gn* 3, 5) – mohl by rozhodovat, co je skutečně dobré a co skutečně zlé. Snaha, sám rozhodovat, co je zlé, a co dobré, tak nakonec končí tím, že člověk koná, to co nechce a nekoná to, co chce (*Řím* 7, 15). Proto Bůh zasahuje, jak uvádí *Gaudium et spes* 13, a v Ježiši Kristu podává člověku pomocnou ruku; Ježíš Kristus je tak boží odpovědí na zlo.

Tím ale není řečeno, že by člověk, který neignoruje své svědomí a pění o něj – hledá pravdu a dobro, ale přitom koná, to co nechce, a nekoná, to co chce, ztrácel svou důstojnost a stával se hříšníkem hodným zatracení. Právě snahu, respektovat skrze svědomí přirozený zákon, i když je jeho poznání nedokonalé a tak vede i k mylným závěrům, hodnotí *Gaudium et spes* 16 výše, než morální kvalitu konkrétního jednání: Člověk je zavázán svému svědomí, i když se „... svědomí vlivem nepřekonatelné neznalosti mýlí“. Jde tak vlastně o jeden ze způsobů překonání zla, které, je-li nechtěným důsledkem vůle k dobru, je akceptovatelné kvůli kvalitě dobra. Koncil zde zřejmě navazuje na Tomášovu scholastickou reflexi problému zla, které vzniká z druhotných příčin nahodile a akcidentálně, což znamená, že Bůh dopouští, aby se zlo dalo kvůli dosažení dobra.³³

19. článek pastorální konstituce pak reaguje na skutečnost, že s tímto dopuštěním zla Bohem nejsou lidé vždy smířeni, takže zkušenost zla vede k popírání Boží existence. Pozoruhodné je, že neakceptovatelnost zla je intuitivně často vyjadřována právě otázkou, jak to Bůh může dopustit, příp. konstatování, že kdyby Bůh byl, tak to nedopustí.³⁴ Zde je pak plně na tahu pastorální charakter koncilu, který pastorální konstituce ztělesňuje. Koncil totiž na tuto skutečnost protestního ateizmu reaguje poměrně sebekriticky: K protestnímu ateizmu může vést selhání církve, když křesťané „... zanedbávají náboženskou výchovu, zkresleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě.“ Tím se vlastně říká, že na existenciální otázky spojené se skutečností zla, církev obecně nedává nebo nedokáže dávat jak teoretické odpovědi, což je úkolem teologie, tak praktické odpovědi, což je určitý způsob života a podoba vztahů k druhým lidem – nekřesťanům. Důsledkem toho je, jak říká věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium* v 16. článku, že lidé žijí tváří v tvář životu a smrti vystaveni meznímu zoufalství. Odpovědi, kterých se nedostává, ale nejsou odpovědi, které by definitivně vyřešily problém zla. Mnohem více musí jít o odpovědi, které by nikoliv zastíraly, ale ukazovaly pravou tvář Boha. Pastorální odpověď na problém zla totiž nemusí být nutně excelentní věroučnou odpovědí. Pro pastorální charakter církve, jak ho vymezil II. vatikánský koncil – zejména pak v pastorální konstituci, je mnohem více příznačná odpověď, která vyjadřuje solidaritu církve se smutky a úzkosti lidí dané doby, protože tak se naplňuje úkol

³³ Srov. GROSS, W. – KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 73 – 74.

³⁴ Srov. STINGLHAMMER, H.: „Die Beste aller Welten?“: Kann man angesichts von Katastrophen noch an einen guten Schöpfer glauben. In: MENDL, H. – SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L. – STINGLHAMMER, H. (eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006, s. 33.

církve být svátostí,³⁵ tzn. vyjadřovat tajemství Krista, který se jako Bůh stal z lásky – solidarity k lidem člověkem.³⁶

Otázka zla tak nemusí být vyřešitelná jednou provždy. Pastorální konstituce naopak v souvislosti s následováním Krista ve 22. článku připomíná, že je úkolem křesťanů, se zlem bojovat. Tím je vlastně řečeno, že potýkání se v běhu života se zlem je určitá charakteristika křesťanského způsobu života. Toto potýkání se pak nemusí uskutečňovat jen teoreticky, na bázi teologického bádání. Vzhledem k varování, které vyplývá z příběhu knihy Jób, by takové nabízení chytrých „*teologických rad*“ mohlo být i poměrně kontraproduktivní. Boží teologii, jeho řeči o sobě samém jsou spíše konkrétní skutek – Ježíš Kristus. Proto *Gaudium et spes* 37 hovoří o lidské činnosti – „... úsilí, jímž se lidé snaží během staletí zlepšovat své životní podmínky“³⁷ – jako jednom z důležitých způsobů potýkání se křesťanů se zlem. Boj se zlem se neodehrává jen v rovině čistě rozumové nebo čistě spirituální, ani např. jen misijním působením, které sleduje obrácení nekřesťanů,³⁸ ale také a zejména v rovině praktické, rovině všedního lidského života.

Hovoří-li se v této souvislosti o lidské činnosti, pak je tím přirozeně míněno nejen to, že se člověk právě ve všedním životě musí na základě svého svědomí rozhodovat, jak bude jednat; zda jeho jednání bude směřovat k dobru nebo zlu. Když se hovoří o lidské činnosti, praktickém jednání, tak se tím především míněno, že to, co lidé konají, ve svém všedním životě, už jako takové je bojem se zlem. Jedinou podmínkou, která však nemusí být explicitně vyjadřována, je následování vůle Stvořitele. Jinak řečeno, každodenní činnost, která je v souladu Božími záměry, i když tak nemusí být svými aktéry výslovně charakterizována, je bojem se zlem. Neboť všichni křesťané jako církev i každý jednotlivě je volán, aby s Bohem spolupracoval.³⁹

Zlo a boj s ním proto patří určitým způsobem k životu křesťana, a jak je uvedeno v *Salvifici doloris*, boj s ním a jeho důsledky je také cestou církve: „Vždyť církev, která vzešla z tajemného mystéria vykoupění v Kristově kříži, musí především usilovat o setkání s člověkem obtíženým bolestí, neboť tímto setkáním se člověk skutečně stává cestou církve, jež je ze všech cest nejpřednější.“⁴⁰ Cesta církve je pak cestou dobrého Samaritána, který se nevyhnul, nýbrž byl pohnut soucitem, přistoupil k přepade-

³⁵ Srov. *Lumen gentium*, čl. 1.

³⁶ Srov. BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, čl. 39.

³⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 34.

³⁸ Srov. *Ad gentes*, čl. 9.

³⁹ Srov. JAN PAVEL II.: *Christifideles laici*, čl. 45

⁴⁰ JAN PAVEL II.: *Salvifici doloris*, čl. 3.

nému, ošetřil jeho rány, staral se o něj a vynaložil své vlastní prostředky, aby se mu dostalo i další – kvalifikovanější – pomoci (*Lk* 10, 32 – 34).⁴¹

Tato cesta je určena nejen pro křesťany, ale týká se i všech dalších lidí dobré vůle, kteří byli obdarováni Boží milostí, jak to výslovně formuluje 22. článek pastorální konstituce a také 9. článek dekretu *Ad gentes*. Z tohoto důvodu je tedy třeba lidskou činnost náležitě docenit.

Závěrem

Vzhledem k doposud uvedenému se tak úkolem pastorační stává přiznání významu a důstojnosti všemu dobrému, co lidé konají, ať už jsou křesťany nebo ne. Nemusí tedy nutně jít např. o pomáhající práci v sociálních službách (Charity), zdravotnictví (nemocnice provozované řeholemi), školy (církvní školy), nýbrž o veškerou oblast lidské činnosti. To vše, ať už vykonáváno křesťany, nebo ne, může být bojem se zlem – pokud je vedeno úsilím o dobro. Konkrétní pastorační by se měla naučit lidskou činnost tohoto druhu ocenit, spolupracovat s ní a podporovat ji. Prakticky si pod tím můžeme představit např. morální, ideovou i materiální podporu dávanou ze strany církve necírkvním pomáhajícím organizacím stejně jako Charitě. Předpokladem pro to je ovšem právě docenění významu lidské činnosti, tzn. překonání přístupu, které ji chápe jako příliš světskou, příliš materialistickou, příliš přízemní. Tím se pochopitelně nepopírá, jak uvádí *Inter mirifica* 7, že každé zlo je třeba především jasně a srozumitelně pojmenovat.

Bibliografie

- AMBORS, P.: Pastorační a recepce II. vatikánského koncilu. In: *Teologické texty*, 2003, č. 1.
- BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*.
Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1996.
- DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2009.
- GROSS, W.– KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- CHÉNU, M.-D.: *Volk Gottes in der Welt*. Paderborn: Bonifacius, 1968.
- JAN XXIII. *Proslov papeže Jana XXIII. u příležitosti slavnostního zahájení koncilu 11. října 1962*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.
- JAN PAVEL II.: *Christifideles laici*.
- JAN PAVEL II.: *Salvifici doloris*.
- LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblické teologie*. Praha: Academia, 2003.

⁴¹ Srov. JAN PAVEL II.: *Christifideles laici*, čl. 53.

- MENDL, H.: *Kinder, Gott und das Leid*. In: *Wo war Gott, als er nicht da war?* In: MENDL, H.– SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L.– STINGLHAMMER, H.(eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006.
- PAVEL VI. *Ecclesiam suam*.
- PAVEL VI. *Proslov Pavla VI. na 9. zasedání (sessio) koncilu 7. prosince 1965*. In *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.
- POSPÍŠIL, C. V.: *Úvod k české edici proslovů Jana XXIII. a Pavla VI. na II. vatikánském koncilu*. In: *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla XVI*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.
- RAHNER, K.: *Všeobecný úvod*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995.
- REISINGER, F.: *Engagierte Unaufdringlichkeit: Zum Stil der Kirche nach Gaudium et spes*. In: KRIEGER, W.(eds): *Kirche in der Welt von heute – ein kritisches Verhältnis*. Würzburg: Echter, 1996.
- SANDER, H.-J.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute Gaudium et spes*. In: HÜNERMANN, P.– Hilberath, B. J.(eds.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005.
- SKALICKÝ, K. „Skok vpřed“ v perspektivě revolucí nového tisíciletí. In: *Listy*, 2012, roč. XLII., č. 3.
- STINGLHAMMER, H.: „Die Beste aller Welten?“: *Kann man angesichts von Katastrophen noch an einen guten Schöpfer glauben*. In: MENDL, H.– SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, L.– STINGLHAMMER, H.(eds.): *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: Lit, 2006.
- Výklady ke Starému zákonu I*. Praha: Kalich, 1991.

Konieczność edukacji medialnej wobec kultury medialno-genderowej

JAROSŁAW WOŹNIAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Abstract: *The article deals with the problem of the need for media education, with special emphasis on education in the family. This need is determined by the extremely rapid development of the media, general access to them, and in particular that they are presented inappropriately with their growing strength, with deformed view of life, family, religion and morality. In addition, we observe how the issue of gender comes with unusual intensity into mass culture through the media. The family can and should take the challenge to the formation of appropriate attitudes of young media consumers at the absence of system solutions for media education in schools and school facilities.*

Keywords: *Media education, school, family, church, media, media-gender culture*

Papież Jan Paweł II w orędziu na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2004 roku pt. *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo* pisał: „Dzięki bezprecedensowej ekspansji rynków medialnych w ostatnich dziesięcioleciach wiele rodzin na całym świecie, nawet niezbyt zamożnych, może dziś korzystać we własnych domach z bardzo bogatej i różnorodnej oferty środków przekazu. W rezultacie mają one praktycznie nieograniczone możliwości zdobywania informacji i wiedzy, rozwoju kulturowego i nawet wzrostu duchowego — daleko większe niż możliwości większości rodzin w dawniejszych czasach. Jednakże te same media potrafią też wyrządzić poważną szkodę rodzinom, prezentując niewłaściwą, a nawet wypaczoną wizję życia, rodziny, religii i moralności.”¹ To, co zauważył papież, nie było niczym nowym. Wiele lat wcześniej tę zdolność

¹ Jan Paweł II, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 2004 r.

umacniania bądź wypierania przez media tzw. tradycyjnych wartości dostrzegł już Sobór Watykański II.² Dzisiaj również obserwujemy to zjawisko, jednak – jak się wydaje – występuje ono ze zwiększoną siłą i w sposób zdecydowany dotyczy negowania i odchodzenia od takich wartości jak religia, kultura chrześcijańska i rodzina. Obecnie można zaobserwować przykład takiego działania w kulturze masowej: określa się go jako „rewolucja gender”, która wynika „z obsesji powszechnej równości, ze zrównania wszystkich z wszystkimi pod każdym względem, nie tylko sprawiedliwego, ale jednakowego podziału ról i dóbr społecznych, nie tylko wymiany ról społecznych, ale i ról biologicznych, zatarcie wszelkich różnic, w końcu zmiana tożsamości biologicznej, płciowej, seksualnej. Mówi się, że to zmiana „płci kulturowej”, przystosowanie do nowych warunków społecznych, nowych zajęć i zawodów kobiet i mężczyzn. Ale przecież ruch gender na tym nie poprzestaje, nie chodzi tylko o reformy społeczne, lecz o zmianę świadomości płciowej ugruntowanej i uwarunkowanej biologicznie w naturalny sposób.”³

Gender jako ideologia przenikająca do kultury masowej za pośrednictwem mediów stała się, zdaniem wielu badaczy tego zjawiska, zagrożeniem dla tradycyjnych wartości chrześcijańskich oraz zagrożeniem dla rodziny. Zauważyły to także episkopaty hiszpański, słowacki i polski.⁴ W liście pasterskim na Niedzielę św. Rodziny 29 grudnia 2013 r. biskupi polscy zwracają uwagę na budzące „najwyższy niepokój próby przededefiniowania pojęcia małżeństwa i rodziny narzucane współcześnie, zwłaszcza przez zwolenników ideologii *gender* i nagłaśniane przez niektóre media.(...) Tymczasem ideologia *gender* bez wiedzy społeczeństwa i zgody Polaków od wielu miesięcy wprowadzana jest w różne struktury życia społecznego: edukację, służbę zdrowia, działalność placówek kulturalno-oświatowych i organizacji pozarządowych. W przekazach części mediów jest ukazywana pozytywnie: jako przeciwdziałanie przemocy oraz dążenie do równouprawnienia.(...) W święto Świętej Rodziny zwracamy się z gorącym apelem do rodzin chrześcijańskich, do przedstawicieli ruchów

² Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, (4. 12. 1963), w: Sobór Watykański II, s.(nr 4)

³ Klecel M., Nauki moralne i amoralne, czyli pogadanka o gender i nie tylko. „Nowa minister nauki potwierdziła obecność „gender studies” w programach uniwersyteckich”, <http://wpolityce.pl/polityka/183465-nauki-moralne-i-amoralne-czyli-pogadanka-o-gender-i-nie-tylko-nowa-minister-nauki-potwierdzila-obecnosc-gender-studies-w-programach-uniwersyteckich> (14. 07. 2014)

⁴ „Prawda ludzkiej miłości.” Hiszpański episkopat uderza w ideologię gender i antyrodzinne prawo, <http://gosc.pl/doc/1201755>. Prawda-ludzkiej-milosci (15. 07. 2014). Episkopat Słowacji: gender ściagnie na nas karę Boską, <http://www.pch24.pl/episkopat-slowacji-gender-sciagnie-na-nas-kare-boska-,19553,i.html#ixzz3Fxfj5oPbG> (16. 07. 2014)

religijnych i stowarzyszeń kościelnych oraz wszystkich ludzi dobrej woli, aby odważnie podejmowali działania, które będą służyć upowszechnianiu prawdy o małżeństwie i rodzinie. Bardziej niż kiedykolwiek potrzebna jest dzisiaj edukacja środowisk wychowawczych.(...)”⁵

Z przytoczonych fragmentów listu pasterskiego biskupów polskich wylania się pilna potrzeba szeroko rozumianej edukacji. W tym artykule skupimy się tylko na jednym elemencie, a mianowicie na edukacji medialnej. We wspomnianym już orędziu papież Jan Paweł II apelował o podejmowanie działań ze strony mediów na rzecz ochrony rodziny, stwierdzał też, że: „Szczególna odpowiedzialność w tej dziedzinie spoczywa na samych pracownikach mediów, na władzach i na rodzicach.”⁶ Edukacja medialna w celu eliminacji zagrożeń dla dobra dziecka, rodziny ze strony mediów, czy też raczej określonych środowisk posługujących się mediami, wydaje się dzisiaj szczególnie ważnym zadaniem. Prezentacja w mediach ideologii gender bez możliwości przedstawienia krytycznej jej oceny oraz różnorakie naciski środowisk promujących i popierających tę ideologię niejednokrotnie mogą prowadzić i często prowadzą do działań manipulatorskich w przekazie medialnym. Aby się temu skutecznie przeciwstawić, potrzebna jest dobrze rozumiana edukacja mediana.

Zacznijmy od tego, jak rozumie się pojęcie edukacji medialnej. W *Słowniku terminologii medialnej* czytamy, że: „Edukacja medialna, alfabetyzacja medialna – 1. kształcenie w zakresie mediów, które obejmuje: a) kształcenie umiejętności posługiwania się mediami w celu rozwoju intelektualnego, komunikacji, uczenia się i uczenia; b) przygotowanie do świadomego, krytycznego wyboru i odbioru mediów; c) przygotowanie do tworzenia własnych komunikatów medialnych, animacji komputerowych, zakładania stron internetowych itp.(...) 2. nauka o edukacji medialnej.”⁷ Potrzeba edukacji medialnej jest następstwem przemian cywilizacyjnych, głównie ukształtowania się społeczeństwa informacyjnego, w którym istotną rolę odgrywają media. One wspomagają nowoczesną edukację, stwarzają szansę rozwoju człowiekowi XXI w., ale przynoszą też zagrożenia. Takim zagrożeniem jest promowana w sposób jawny lub nie jawny kultura medialno-genderowa. Posługiwanie się mediami, podobnie jak ich odbiór, wymaga odpowiedniego przygotowania. Kształcenie umie-

⁵ List pasterski biskupów polskich na Niedzielę św. Rodziny 29 grudnia 2013, http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5545_1/List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html. (14. 07. 2014). Zobacz także: Dyktatura Gender, koncepcja, wybór i opracowanie L. Sosnowski, Kraków 2014.

⁶ Jan Paweł II, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/massmedia_24012004.html#\(12.07.2014\)](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/massmedia_24012004.html#(12.07.2014)).

⁷ *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 47 – 48.

jętności technicznych to za mało. Potrzeba również nauczania kompetencji w zakresie właściwego odbioru mediów.

Niestety w Polsce, podobnie jak w Europie, przez edukację medialną w zasadzie rozumie się „nauczanie o mediach, przez media i dla mediów. Obejmuje ono naukę obsługi komputera oraz krytycznego analizowania i rozumienia przekazów medialnych, a także przygotowanie do ich świadomego wyboru i odbioru. Nauczanie o mediach obejmuje też ich historię. (...) Kształcenie przez media ma na celu podniesienie kwalifikacji zawodowych, umiejętności samokształcenia bądź edukacji permanentnej. (...) Kształcenie dla mediów to przygotowanie do tworzenia własnych komunikatów. Zaspokaja ono potrzebę indywidualnej działalności twórczej, autokreacji; media wyzwalaają ekspresję artystyczną.”⁸ Przyjmując takie rozumienie terminologiczne, w 1999 roku wprowadzono do szkół edukację czytelniczną i medialną jako ścieżkę międzyprzedmiotową albo jako samodzielny przedmiot. Od 2002 roku w podstawach programowych Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu znalazły się między innymi takie treści nauczania jak: charakterystyka medialnych wypowiedzi, rozróżnianie wypowiedzi przedstawiających rzeczywistość i fikcję, odróżnienie obiektywnej relacji od komentarza, wypowiedzi informacyjne i perswazyjne, umiejętność krytycznej analizy oferty mediów, techniki perswazji i manipulacji. Kolejna podstawa programowa kształcenia ogólnego została ogłoszona przez Ministra Edukacji Narodowej w 2008 roku: „W nowej podstawie programowej nie ma w jednym fragmencie określonych celów, zadań szkoły i treści kształcenia dla edukacji medialnej. Zaproponowano jednak nowe rozwiązania i zapisy, przyjmując model nauczania edukacji medialnej w ramach różnych przedmiotów szkolnych, głównie wiedzy o społeczeństwie i wiedzy o kulturze. W przypadku tych dwu wymienionych przedmiotów program dotychczasowej edukacji czytelnicznej i medialnej w znacznej mierze pokrywa się z nowo projektowanym programem przedmiotów. Istnieje jednak możliwość prowadzenia edukacji medialnej jako odrębnego przedmiotu, co postulują niektóre środowiska oświatowe w Polsce.”⁹ Trzeba w tym miejscu mocno podkreślić, że szkoła jest dla edukacji medialnej ważną instytucją i przestrzenią wychowania do mediów. Piotr Drzewiecki, medioznawca z UKSW, w książce *Media aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej* wymienia dwa powody, dla których edukacja medialna powinna odbywać się w szkole: „Po pierw-

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Podstawy programowe ogłaszane w rozporządzeniach Ministra Edukacji Narodowej, a w szczególności zawarte w nich zapisy dotyczące edukacji medialnej, stały się przedmiotem krytycznej analizy Piotra Drzewieckiego w artykule opublikowanym w 2010 roku: Drzewiecki P., *Edukacja medialna w nowej podstawie programowej kształcenia ogólnego*, w: „Biuletyn Edukacji Medialnej”, nr 1, Lublin 2010, s. 22 – 33.

sze szkoła to laboratorium życia społecznego, a głównym zadaniem edukacji medialnej w szkole jest kształcenie komunikacji publicznej. Po drugie w szkole edukacja ma charakter zorganizowany, planowy i celowy. Jeśli chcemy poznać media, kształtować postawy i umiejętności, powinniśmy pójść do szkoły. Tam, odpowiednio przygotowane osoby, poprzez regularnie prowadzone zajęcia, przygotowują nas i sprawdzą nasze kompetencje medialne. To ideał edukacji medialnej i cel, do którego zmierzamy.¹⁰ I dalej Drzewiecki postuluje, żeby edukacja medialna stanowiła osobny przedmiot szkolny, prowadzony przez wykwalifikowanych i kompetentnych nauczycieli, a nie dodatek do innych zajęć.¹¹

Jak wygląda edukacja medialna w szkołach, najlepiej wiedzą nauczyciele, wychowawcy i pedagodzy. Ani jako ścieżka międzyprzedmiotowa ani jako samodzielny przedmiot w większości polskich szkół edukacja medialna nie funkcjonuje. Brak środków finansowych, a nade wszystko brak odpowiedniej kadry, tzn. kompetentnych, odpowiedzialnych, wykształconych w tym kierunku ludzi, prowadzi do tego, że młody człowiek jest zdany na siebie. W związku z taką sytuacją w szkolnictwie trzeba poszukiwać innych rozwiązań, by z edukacją medialną dotrzeć do młodego odbiorcy mediów. Drzewiecki słusznie zauważa, że znaczącą rolę w wychowaniu do mediów mogą odegrać organizacje społeczne tworzone przez rodziców, wychowawców i nauczycieli zaniepokojonych coraz większym (dodajmy: negatywnym) wpływem mediów na życie człowieka, w szczególności młodego. Przy wsparciu takich organizacji można domagać się zmian w prawie oświatowym i medialnym. Można też przy ich pomocy prowadzić społeczne akcje wychowania do mediów. Trzeba jednak pamiętać, że działalność tych organizacji ma jedynie charakter pomocowy i skupiona jest tylko na niektórych elementach wychowania do mediów.¹²

W wychowaniu do mediów ważną rolę odgrywa też Kościół Katolicki. Od pierwszych dokumentów poświęconych środkom społecznego przekazywania myśli Kościół mówi o formacji jako ważnym elemencie w zetknięciu z mediami. Formację rozumie dwutorowo, jako formację pracowników środków przekazu i formację odbiorców. W dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, pt. *Etyka w środkach społecznego przekazu* z 2000 roku czytamy: „Pierwszą powinnością odbiorców społecznego przekazu jest rozeznanie i wybór. Odbiorcy winni gromadzić informacje na temat mediów — ich struktur, sposobów działania i treści — i dokonywać odpowiedzialnych wyborów, kierując się zdrowymi kry-

¹⁰ Drzewiecki P., *Media aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej*, Otwock-Warszawa 2010, s. 46.

¹¹ Tamże, s. 47

¹² Porównaj, tamże, s. 48.

teriami etycznymi, które wskazują, co warto czytać, co oglądać i czego słuchać. Dzisiaj każdy potrzebuje jakiejś formy permanentnej edukacji medialnej, polegającej na własnych studiach, na udziale w zorganizowanych kursach lub na jednym i drugim jednocześnie. Edukacja taka nie tylko pozwala poznawać techniki stosowane przez media, ale także pomaga ludziom przyswajać sobie normy dobrego smaku i formułować poprawne oceny moralne, co jest jednym z aspektów formacji sumienia.”¹³

W przywołanym na początku artykułu orędziu Jan Paweł II położył akcent na rodzinie, która jest pierwszym i naturalnym środowiskiem wychowawczym. Zatem wychowanie do mediów powinno się rozpoczynać w rodzinie. „Rodzice jako pierwsi i najważniejsi wychowawcy swoich dzieci są też dla nich pierwszym źródłem wiedzy o mediach. Ich zadaniem jest wpojenie potomstwu umiejętności «korzystania z umiarem, krytycznie, czujnie i roztropnie z tych środków» w rodzinnym domu (por. *Familiaris consortio*, 76). Gdy rodzice wywiązują się z tego zadania dobrze i konsekwentnie, życie rodzinne ogromnie na tym zyskuje. Nawet małym dzieciom można przekazać istotne informacje na temat mediów: że są one tworzone przez ludzi, którym zależy na przekazywaniu pewnych treści; że treści te mają często zachęcać do określonych zachowań — do kupienia jakiegoś towaru albo do postępowania w sposób budzący zastrzeżenia — które nie leżą w rzeczywistym interesie dziecka i nie są zgodne z prawdą moralną; że dzieci nie powinny bezkrytycznie przyjmować ani naśladować tego, co znajdują w mediach.”¹⁴ Jednak żeby rodzice mogli temu zadaniu sprostać, sami muszą posiadać określoną wiedzę, chociażby o edukacji seksualnej, jaką proponuje ideologia gender.¹⁵

Rodzice powinni także ustalać reguły korzystania ze środków społecznego przekazu w domu. Mogłoby to polegać między innymi na planowaniu i programowaniu korzystania z mediów, na ścisłym ograniczaniu czasu, jaki dzieci im poświęcają, organizowaniu wspólnych rozrywek w gronie rodziny, całkowitym zabranianiu dostępu do niektórych środków przekazu oraz okresowej rezygnacji z korzystania z wszystkich

¹³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 2000, nr 25, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/etyka_srsp_04062000.html# (22. 07. 2014).

¹⁴ Jan Paweł II, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/massmedia_24012004.html# (12. 07. 2014).

¹⁵ Na rynku księgarskim pojawiają się publikacje, które mogą być pomocą dla rodziców i nauczycieli. Przykładem jest książeczka rekomendowana przez Koalicję Obywatelską DLA RODZINY oraz Stowarzyszenie Pedagogów NATAN. Barciński Z., *Edukacja seksualna według gender. Informacje dla rodziców i nauczycieli*, Lublin 2014. Warto też zajrzeć na strony internetowe: www.dlarodziny.net/wiedza-zagrozenia/pedagogika.php www.natan.pl

mediów na rzecz innych form wspólnego spędzania czasu. Przede wszystkim rodzice powinni dawać dzieciom dobry przykład swym rozsądnym i wybiórczym korzystaniem z mediów. W wielu przypadkach przydatne może być współdziałanie rodzin, które razem zastanawiają się, jakie problemy i możliwości stwarza korzystanie z mediów.¹⁶

Refleksje zawarte w tym artykule chciałbym zakończyć słowami papieża Piusa XII z encykliki *Miranda prorsus* z 1957 roku: „Wiemy dobrze, że te wskazówki, (...) mogą stwarzać niekiedy ciężkie trudności i duże niewygody. Poczucie bowiem odpowiedzialności wychowawczej często nakazywać będzie rodzicom dawanie przykładu dzieciom i powstrzymywanie się z dużą dla siebie ofiarą nawet od pociągających widowisk. Czy można jednak coś zbyt ciężkiego zalecić rodzicom, kiedy wchodzi w grę najwyższe dobro ich dzieci?”¹⁷

Bibliografia

- Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, (4. 12. 1963), w: Sobór Watykański II, s. 87 – 95.
- Pius XII, Encyklika *Miranda prorsus*, 8 IX 1957 [AAS 49(1957) 765 – 805], w: Kościół o środkach komunikowania myśli, oprac. J. Góral, K. Klauza, Częstochowa 1997.
- Jan Paweł II, Ośrodek na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/massmedia_24012004.html# (12. 07. 2014).
- Papieska rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 2000, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/etyka_srsp_04062000.html# (22. 07. 2014).
- List pasterski biskupów polskich na Niedzielę św. Rodziny 29 grudnia 2013, http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html (22. 07. 2014).
- „Prawda ludzkiej miłości”. *Hiszpański episkopat uderza w ideologię gender i antyrodzinne prawo*, <http://gosc.pl/doc/1201755.Prawda-ludzkiej-milosci> (15. 07. 2014).

¹⁶ Por. dz. cyt. Drzewiecki P., *Media aktywni...* s. 43 – 45. Autor proponuje np., żeby rodzice wprowadzali dzieciom reguły w korzystaniu z mediów; rozmawiali o odebranych przekazie medialnym; uczyli kontaktu z mediami poprzez osobisty przykład.

¹⁷ Pius XII, Encyklika *Miranda prorsus*, 8 IX 1957 [AAS 49(1957) 765 – 805], w: Kościół o środkach komunikowania myśli, oprac. J. Góral, K. Klauza, Częstochowa 1997, s. 127.

- Episkopat Słowacji: gender ściagnie na nas karę Boską, <http://www.pch24.pl/episkopat-slowacji--gender-sciagnie-na-nas-kare-boska-,19553,i.html#ixzz3Fxfj5oPbG> (16. 07. 2014)
- Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006.
- Drzewiecki P., *Edukacja medialna w nowej podstawie programowej kształcenia ogólnego*, w: „Biuletyn Edukacji Medialnej”, nr 1, Lublin 2010, s. 22 – 33.
- Drzewiecki P., *Media aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej*, Otwock-Warszawa 2010.
- Dyktatura gender*, koncepcja, wybór i opracowanie L. Sosnowski, Kraków 2014.
- Barciński Z., *Edukacja seksualna według gender. Informacje dla rodziców i nauczycieli*, Lublin 2014.
- www.dlarodziny.net/wiedza-zagrozenia/pedagogika.php
- www.natan.pl

Komunikácia viery v prostredí rozvedených katolíkov

LADISLAV CSONTOS SJ

Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, Bratislava

Abstract: *Since the mid-twentieth century the divorce rate in Slovakia has increased significantly. Cultural mentality has been changing too. On the one hand, marriage retains its value, on the other hand, the expectations regarding love marriage (as opposed to arranged and forced marriage) are often exaggerated. We are at the same time witnessing growing tolerance of Catholics towards premarital cohabitation. The phenomenon of divorced Catholics is one of the most serious challenges to pastoral theology and pastoral care today. The divorced need to be accepted because despite the breakdown of their sacramental marriage they are still members of the Church, the mystical body of Christ. To be able to forgive, they need to feel God's mercy personally. However, there is no need to change ecclesiastical norms regarding marriage but we should rather strengthen the faith of the divorced by evangelization. As a matter of fact, the Church invites the faithful not only to the Eucharistic table but also to the table of God's Word which should nourish everyone. Indeed, God's Word indicates the means for strengthening the faith and fostering spiritual growth of those who are ordered to observe long-term 'abstinence' from the Sacrament of Eucharist. The experience of pastoral work with the divorced reveals considerable shallowness and lack of deep personal relations in the life of parish communities, hence the urgent need for the renewal and restructuring of parish to become a community of communities.*

Keywords: *Catholic marriage. Separation. Divorce. Forgiveness. Evangelization. Catechesis of adults. Family catechesis.*

1 Čo vieme o rozvedených

Stabilita katolíckych manželstiev v ostatných rokoch aj na Slovensku slabne a rozvody sa stávajú čoraz častejším javom. Mnohí katolíci sa rozvádajú preto, lebo nadviazali iný vzťah, ktorý chcú spečatiť uzavre-

tím druhého civilného manželstva alebo sa rozhodujú pre rozličné formy kohabitácie.¹ Šarkan vhodne charakterizuje zložitú situáciu mnohých katolíkov v túžbe po opravdivej láske „Skutočnosť, že dejiny hľadania pravej lásky muža a ženy sú prestúpené duchom tragédie, odhaľuje fakt, že pravá láska nie je vždy nájdená, že hľadanie sa často mení na blúdenie.“² Tak sa mnohí ocitajú v ťažkých situáciách, keď vo sviatostnom manželstve dochádza k totálnemu zlyhaniu komunikácie a zdá sa, že jediným riešením je občiansko-právne rozvedenie ich manželstva. Sviatostné manželstvo a s ním spojené záväzky však trvajú ďalej.³ Ako veľkú krivdu prežívajú nemožnosť pristupovať ku sviatosti zmierenia a prijímať Eucharistiu, keď podľa nich aj väčší hriešnici sa môžu vyspovedať. Aj oni môžu v prípade nebezpečenstva života prijať všetky sviatosti. Môžu tiež dostať povolenie pristupovať ku sviatostiam, keď sa zrieknu typicky manželského spolunažívania. Ježišove smernice o manželstve patria k ohlasovaniu evanjelia a stretávajú sa so súčasnými kultúrnymi premenami.⁴ Spájajú sa však s Ježišovou osobitnou starostlivosťou o hriešnikov. Hoci je situácia týchto veriacich neregulárna, v mnohom prakticky nezmeniteľná a oni sami ju neraz prežívajú ako odvrhnutie Cirkvou, predsa je východisko pre pastoračnú starostlivosť o nich v Cirkvi. „Zrejme treba skutočne dostatočne zdôrazňovať, že znovu zosobášení rozvedení nie sú exkomunikovaní, ani vylúčení zo spoločenstva Cirkvi. Všetky možnosti pestovať život s Bohom a v Bohu sú spojené s Cirkvou. Je dôležité pripomenúť, že nie je teologicky zmysluplné stavať Boha a Cirkev do protikladu jednostrannou kritikou Cirkvi.“⁵ K tomu sú niekedy takíto veriaci náchylní.⁶

Apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Familiaris consortio* osvetľuje ťažkú situáciu rozvedených. Čítame v nej: „Rozličné dôvody, napríklad vzájomné hádky, úplná neschopnosť otvoriť sa medziosobným vzťahom

¹ Porov. CSONTOS, L.: Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 153.

² ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v existenciálnej analýze V. E. Frankla. In: *Teologický časopis* roč. VIII, 2010, č. 1, s. 10.

³ K samotnej problematike manželstva porov. DOLINSKÝ, J.: Manželstvo v staroveku. In: *Rodina v súčasnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 73–77; DURICA, J.: *Manželstvo a rodina v Biblii. Druhá časť*. 2. preprac. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 4–29.

⁴ TOMANEK, P., PRÍTRSKÁ, S., ŠMIDOVÁ, M.: *Manželstvo a rodina v kultúrno-sociálnom kontexte*. Trnava : Dobrá kniha, 2013.

⁵ BRAUNSTEINER, G.: Milosrdenstvo a/alebo spravodlivosť? In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 77.

⁶ Porov. KYSELICA, J.: Starostlivá materská láska Cirkvi k rozvedeným a znovu zosobášeným vo svetle apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio*, č. 84. In: *Manželstvo a rodina v náboženskom kontexte*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 95–130.

a podobne, môžu, žiaľ, často priviesť platné manželstvá až do nevyliciteľnej roztržky. Je zjavné, že rozluku treba pokladať za krajný prostriedok, keď sa každý iný pokus ukázal ako neúspešný. 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. Takémuto manželskému partnerovi treba pomáhať, aby pestoval záväznú čnosť odpúšťania, ktorá je vlastná kresťanskej láske, a mal ochotu znova pokračovať v predošlom manželskom živote. Podobný je prípad rozvedeného manželského partnera, ktorý uznáva nerozlučiteľnosť platného manželského zväzku a nechce sa zaplietť do nového spojenia, 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 a pomoci, pričom niet nijakých prekážok pre pripustenie ku sviatostiam.⁷

Na Slovensku je zaužívanou praxou, že katolíci, ktorí sú rozvedení a nevstúpili do druhého, už nesviatostného manželstva, môžu požiadať svojho ordinára, aby im dovolil pristupovať ku sviatostiam, čo sa v zmysle spomenutej exhortácie deje. Najzložitejšia je situácia tých rozvedených katolíkov, čo uzavreli nové nesviatostné manželstvo. Mnohé problémy sa však začínajú už pred vstupom do sviatostného manželstva. Uzatváranie sviatostného manželstva sa stáva často iba určitou spoločenskou konvenciou a osobitne v prípadoch katolíkov, ktorí sa len minimálne zúčastňujú na živote Cirkvi, je to tak. P. Ján Ďurica SJ reflektujúc túto situáciu narastania počtu rozpadajúcich sa manželstiev a vyslovuje názor, že „kňazi by mali mať prísnejší meter na vysluhovanie sviatostí pre nepraktizujúcich katolíkov, nech sa rozhodnú (nepraktizujúci), kde vlastne chcú patriť, dvojtvárnosť nepraktizujúcich ovplyvňuje aj výchovu novej generácie“⁸. Možno by bolo vhodné zaviesť takýto náročnejší prístup pri vysluhovaní sviatosti manželstva. No zdá sa, že ide ešte viac o výzvu pre zásadnú zmenu vo farskej pastorácii.⁹

⁷ JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. Familiaris consortio*. Rím, 1981, čl. 83 In: <http://www.kbs.sk/?cid=1117276376>

⁸ ĎURICA, J.: Sociálne postavenie kresťanskej rodiny na Slovensku. In: *Rodina v súčasnom svete : Sociálna služba a pastorácia rodín*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 137.

⁹ Porov. KYSELICA, J.: Proposals of Evangelisation for Parishes in Slovakia. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, 2013, č. 3, s. 33–44.

2 Trauma rozvodu

Skúsenosti psychologického poradenstva či psychoterapie poukazu-
jú na skutočnosť, že rozvod nie je jednorazová udalosť, ale dlho sa vlečú-
ci mnohovrstevný proces. V psychológii sa začali rozlišovať dve základné
fázy tohto procesu: a) fáza rozhodovania a b) fáza reštruktúracie. Pojmom
reštruktúracie sa označuje zložité a komplexné prebudovanie rodinného
systému, ktoré zasahuje všetky jeho zložky. Reštruktúracia sa schematic-
ky delí na päť čiastkových subprocesov – v tomto zmysle sa hovorí o roz-
vode *emocionálnom*, *právnom*, *ekonomickom*, *rodičovskom* a *sociálnom*.
Separácia vo všetkých spomínaných oblastiach manželského a rodinné-
ho súžitia predstavuje mimoriadnu psychologickú záťaž. Napriek tomu,
že spracúvanie rozvodovej situácie jednotlivými zúčastnenými je individu-
álne, dajú sa identifikovať jednotlivé fázy tohto traumatického procesu.
Zaujímavá je adekvátnosť modelu Kübler-Rossovej, ktorý pôvodne klasifi-
kuje štádiá vyrovnávania sa so stratou a smrťou: 1. *popieranie*, 2. *hnev*, 3.
vyjednávanie, 4. *depresia*, 5. *akceptácia*. Samotná paralela s prežívaním
reality smrti poukazuje na hĺbkovú traumatizáciu rozvodového procesu.¹⁰

Neustále diskutovanou témou je dosah *absencie otca* na vývin detí.
Predpoklad, že otec má výraznú socializačnú a disciplinárnu úlohu, sa
zdá byť potvrdzovaný štatisticky významne zvýšenou mierou delikvent-
ného správania detí v školskom veku vyrastajúcich bez otca. Sobotková
však upozorňuje, že jednoznačný lineárne kauzálny vzťah sa nepreukázal
a je nutné zvážiť ďalšie vymedzené faktory, ako napr. znížený socio-eko-
nomický status rodiny generujúci pocit menejcennosti či pocit odmietnu-
tia a zavrhnutia separovaným otcom.¹¹ V platnosti však ostáva, že faktory,
ktoré Sobotková uvádza, sú taktiež spojené s rozvodovou situáciou.

V prípade *rozvedených žien* je adaptácia na porozvodovú situáciu spo-
jená s nutnosťou udržať si a reorganizovať vnútornú integritu uprostred
nevyhnutných a zásadných zmien v štruktúre a fungovaní rodiny (jas-
nosť a zreteľnosť hraníc rodinného systému je ohrozená a často dochá-
dza k dysfunkčným kompenzačným koalíciám symbiotického charakte-
ru, napr. matka – syn. Vzniká nová štruktúra rodinného systému, tzv.
rodina s jedným rodičom, resp. *neúplná rodina* – napr. v USA tvorí tento
typ rodiny ¼ rodín a v 40% ide o výsledok rozvodu¹²). Výskum so vzorkou
150 rodín 1, 3 a 6 rokov po rozvode, ktorý uskutočnili Dytrych, Proko-

¹⁰ Porov. CSONTOS, L., ŠARKAN, M.: Špecializovaná pastorácia – nesviatostné zväzky.
In: *Kościół Rodzina Życie*. Ed. Elżbieta Pachciarek. Warszawa : Wydawnictwo
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011, s. 387–402.

¹¹ Sobotková však upozorňuje, že priamy lineárny vzťah medzi absenciou otca
a poruchami správania nie je výskumne jednoznačne potvrdený a ostáva tak témou
diskusii. Porov. SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny*. Praha : Portál, 2001, s. 133.

¹² Porov. SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny*, s. 128.

pec a Schuller¹³, ukázal, že adaptácia rozvedených žien je problematická a dosahy rozvodu sú významne negatívne. Klinicko-psychiatrické vyšetrenia priniesli dáta, ktoré odhaľujú pretrvávajúce vážnych neurotických príznakov súvisiacich s rozvodom v prípade až 82 % rozvedených žien.

Rozvedené ženy musia bezodkladne zvládať *praktické otázky* týkajúce sa financií, zamestnania a vedenia domácnosti. To všetko popri *osobných problémoch*, ako sú emočný distress, strata vzťahu, zmeny v sebaopínaní (ohrozenie osobnej identity). Dostávajú sa pocity beznádeje, strata energie a depresie. Pretrvávajúci konflikt s bývalým manželom, konfrontácia s perspektívou osamelého života¹⁴ sa často prejavujú existenciálnou frustráciou a akumuláciou *vzťahových problémov*. Pod tlakom svojho životného rozpoloženia sú často podráždené, čo sa odráža v zhoršenej interakcii s deťmi. To vyvoláva výčitky, pocity viny a zlyhania v rodičovskej role. Osamelá matka v týchto obdobiach obvykle stráca pocit kontroly a zvládania. Pociť bezmocnosti a beznádeje sa môže fixovať – výsledkom je permanentný nápor pochybností, neistoty a úzkosti. Takáto dekompenzácia často vedie k uzatváraniu sa a spretŕhaniu sociálnych väzieb so širšou sociálnou sieťou, ktorá za normálnych okolností vytvára facilitatívny kontext rozvíjania a udržiavania pocitov rodinnej kompetencie, integrity a stability. Absencia pomocného efektu podporných sietí potom predstavuje ďalší masívny záťažový faktor. Navyše je porozvodová separácia manželov často spojená so sťahovaním, novou prácou, novou školou, čo zvyšuje nahromadenie enviromentálneho stresu – záťaže prichádzajúcej z vonkajšieho prostredia. Sociálna klíma nebýva vždy tolerantne nalaďená, a preto sa hovorí o stigme slobodných matiek. Spoločenské postoje voči tejto skupine sú ambivalentné.¹⁵

3 Zmena kultúrnej mentality

Demografické výskumy ukazujú, že dnešné očakávania, ktoré ľudia vkladajú do manželstva a rodiny, potvrdzujú, že sú to najdôležitejšie oblasti života. Podľa európskej štúdie hodnôt (*European Values Study*) je rodina dôležitejšia oblasť života ako práca či voľný čas. Väčšina Európanov zastáva názor, že trvalé manželstvo patrí ku šťastnej existencii, a viac ako 80 % obyvateľstva akceptuje manželstvo a vôbec ho nepokladá za prekonanú inštitúciu. Ako podmienky dobrého manželstva sú vníma-

¹³ Porov. KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha : Portál, 2005, s. 206.

¹⁴ V prípade žien je väčšia pravdepodobnosť, že po rozvode ostanú samy, ako v prípade mužov. Sobotková poukazuje na zaujímavý fenomén vplyvu vzdelania na nadväzovanie ďalších partnerských vzťahov: čím vyššie vzdelanie, tým nižšia pravdepodobnosť ďalšieho manželstva. Porov. SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny*, s. 130.

¹⁵ Porov. CSONTOS, L., ŠARKAN, M.: Špecializovaná pastorácia – nesviatostné zväzky. In: *Kościół Rodzina Życie*, s. 387–402.

né rešpekt, tolerancia a vernosť, zatiaľ čo sociálne, politické a náboženské zhody sa pokladajú za marginálne.¹⁶

Braunsteiner píše: „Na dnešné chápanie manželstva vplyvajú jednak zmeny socio-kultúrnej situácie a vedeckého pokroku, zmeny v chápaní pojmu osoby, individuality a zmeny hodnotového systému. Na druhej strane je to silný prelom a sekularizácia na cirkevnom poli, kde mnohé z uvedených problémov nemusia byť ani uvedomené, a o to ťažšie sa riešia v živote.“¹⁷

Ako uvádza Michael Sievernich, dnes prevládajú ako moderné obrazy manželstva „manželstvo z lásky“ a „manželská rodina“, ktoré vznikli v meštianstve v Európe a v Severnej Amerike v 19. storočí. „Manželstvo z lásky“ je spojené s predstavou, že do manželstva sa vstupuje z lásky a slobodného rozhodnutia oboch partnerov, teda nie pre majetok či kvôli rodičom. Pod „manželskou rodinou“ sa chápe samostatná domácnosť zosobášeného páru s neplnoletými deťmi a so zamestnaním aspoň jedného z manželov mimo domácnosti. Táto forma manželstva a rodiny je relatívne autonómna a jej výkonom je zabezpečenie predovšetkým emocionálnej stabilizácie, fyzickej regenerácie, vzájomnej pomoci a solidarity, rodenia a výchovy detí. Keďže už nie je (agrárnym) výrobným spoločenstvom, členovia rodiny žijú aj v mimorodinných sociálnych väzbách, ako je škola, zamestnanie či spolok.¹⁸

Pre katolíkov je manželstvo okrem toho sviatosťou, ktorej puto (*vinculum*) je nerozlučné, „až kým ho nerozdelí smrť“. Status cirkevne zosobášených manželov je v dejinách výnimočný. Spojil koncept manželskej zmluvy v rímskom práve s myšlienkou biblicky zdôvodnenej ľudskej dôstojnosti a evanjeliového učenia: „A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo. Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje.“ (Mt 19, 6) Z tejto syntézy vznikol dovtedy historicky neznámy princíp nerozlučnosti. Týmto spôsobom a pomocou obrazu sviatostného manželstva ako symbolu vzťahu Krista k Cirkvi (Ef 5, 25 – 32) sa láska a vernosť stali nábožensky záväznými a postavenie ženy sa sociálne a právne posilnilo.¹⁹

Na Druhom vatikánskom koncile načrtla Katolícka cirkev na tomto pozadí obnovený obraz manželstva. Nový obraz manželstva, ktorý načrtli konciloví otcovia v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, vychádza

¹⁶ Porov. ŽUFFA, J.: Religiosity and Pastoral Theology. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, 2013, č. 3, s. 57–67.

¹⁷ BRAUNSTEINER, G.: Sviatosť manželstva z pohľadu systematickej teológie. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 29.

¹⁸ Porov. SIEVERNICH, M.: Problém rozvedených a znovuzosobášených v Cirkvi z pastorálno-teologického hľadiska. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 49.

¹⁹ Porov. BRAUNSTEINER, G.: Sviatosť manželstva z pohľadu systematickej teológie. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 30–31.

z toho, že manželstvo treba chápať ako osobný, dohodou potvrdený zväzok (*foedus*), a nie ako „zmluvu“ (*contractus*), v ktorom sa vyjadruje vzájomná láska manželov. Toto manželstvo založil Stvoriteľ a vzniká na základe slobodného úkonu (*actus humanus*), v ktorom sa manželia navzájom darujú, prijímajú a spájajú v „posvätnom zväzku“, s ktorým už viac nemajú moc disponovať. Manželstvo je preto „vnútorným spoločenstvom života a lásky“ (GS 48). Do definície sviatosti manželstva boli prijaté spoločenstvo života a láska. Manželská láska je prijatá do Božej lásky a vykupiteľskou silou Krista a sviatostným sprostredkovaním Cirkvi je formovaná a obohatená. Ako ciele manželstva sa uvádzajú manželská láska a plodnosť manželstva, teda plodenie a výchova detí. Pritom ostáva zrejším, že obojstranná odovzdanosť oboch partnerov, blaho detí a bezpodmienečná vernosť si vyžadujú nerozlučnú jednotu (porov. GS 48).

Zmeny kultúrnej mentality v postmodernej spoločnosti majú ambivalentný vplyv na chápanie manželstva, ktoré je ako inštitúcia vystavené zvláštnym rizikám zlyhania. Dôvody pre odluku a rozvod sú mnohoraké a súvisia so situáciou postmoderny, ktorá sa dotýka procesov individualizácie a pluralizácie životných foriem. Ak sa manželstvo stáva jediným miestom očakávania plnosti šťastia, ľahko možno dospieť ku preceňovaniu partnerov. Aj strácajúca sa náboženská väzba oslabuje silu na zvládnutie krízy (dozrievanie cez krízy). V skorom uzavretí manželstva sa môže stať problémom nedostatočná zrelosť partnerov a slabá príprava a tvorba vzťahu v páre. Problémom sa môže stať aj relatívne neskoré uzatvorenie manželstva po dlhom vzdelávaní a pracovnej činnosti, keď sa splnenie prania po dieťati stáva ťažším. Strácajú sa tradičné opory manželstva, keď katolícke prostredie už viac neposkytuje dvojici oporu vo vlastných rodinách a priateľoch. Človek sa stáva čoraz viac sám zodpovedný za svoje šťastie či nešťastie. Strata príkladov dlhotrvajúcich a šťastných manželstiev má negatívny vplyv. Mobilita a funkcionalizácia vzťahov v diferencovanej spoločnosti vedú k pomalej strate schopnosti pre celoživotný a spoločný projekt a k neochote pútať sa (singles sú flexibilnejší). Aj starosti o peniaze, o pracovné miesto, plánovanie kariéry, účasť žien v zamestnaní a narastajúci tlak výdavkov, či nedostatočná štátna podpora prispievajú ku zneisteniu rodín. Nech už sú v zásade jednotlivé dôvody akékoľvek, odluka a rozvod predstavujú enormnú záťaž pre všetkých zúčastnených. Obetou, čo najviac trpí v rozvodoch, sú najmä deti, ktoré sa stávajú sirotami žijúcich rodičov, často musia pendlovať medzi otcom a matkou a nezriedka sa stávajú „loptou“ v hre záujmov. V súčasnosti vzniká ambivalentný obraz, ktorý M. Sievernich charakterizuje v niekoľkých protiřečniach. Rastúce hodnotenie stabilného manželstva a zároveň rastúce zlyhanie manželstva. Výrazná orientácia manželstva na rodinu, a záro-

veň obava pred putom a povinnosťami v manželstve. Všeobecne rozšírená predstava dieťaťa ako hodnoty a klesajúci počet pôrodov. Túžba po liberalizácii sexuálnych noriem a požiadavka jasných noriem a istoty. Túžba po rodine (ideál rodiny s dvoma deťmi) a zároveň práca oboch rodičov ako spoločenská hodnota. Pozadie týchto ambivalencií treba zohľadniť pri hodnotení zlyhania a rozvodu, kohabitácie a opätovných sobášov. Tieto vplyvy majú dosah aj na katolíkov.²⁰ Z pohľadu vytrvalosti vo sviatostnom manželstve, kde máme do činenia s katolíkmí, čo žijú vo sviatostnom manželstve, s tými, ktorým sa nevydarilo sviatostné manželstvo a teraz žijú rozvedení, a napokon sú tí, ktorí sa rozviedli a vstúpili do druhého nesviatostného manželstva, alebo manželstvo neuzatvorili a žijú iba ako druh a družka.²¹

4 Čo nevieme

Výsledky empirického výskumu religiozity katolíkov na Slovensku z roku 2007 ukazujú, že život farských spoločenstiev sa sústreďuje na sviatostnú pastoračiu. Iba 13,2 % katolíkov sa cíti byť silno spätých so svojim farským spoločenstvom a až 46,1 % sa vôbec necíti byť spätými so svojim farským spoločenstvom, ostatní sa cítia slabo spojení.²² Naznačuje to fakt, že väčšina katolíkov chápe farnosť ako inštitúciu sviatostného servisu, a nie ako živé spoločenstvo, ktoré vytvárajú.²³ V analýze je zrejmá korelácia medzi sviatostným životom a vedomím príslušnosti k farskému spoločenstvu. „Na základe deklarovaných odpovedí zisťujeme, že najmenšia vedomosť toho, ku ktorej farnosti respondenti patria, je u katolíkov navštevujúcich *sv. omšu skoro nikdy alebo vôbec nie* – 39,5 %. Nasledujú katolíci, ktorí sa zúčastňujú na *sv. omši niekoľkokrát do roka*, t. j. 16,0 %, a 9,8 % katolíci, ktorí navštevujú *sv. omšu približne raz do mesiaca*.“²⁴ Poukazuje to opäť na veľmi redukované chápanie farského spoločenstva.

²⁰ Porov. SIEVERNICH, M.: Problém rozvedených a znovuzosobášených v Cirkvi z pastorálno-teologického hľadiska. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 51.

²¹ Porov. CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, roč. 19, 2009, č. 3, s. 8.

²² Porov. KYSELICA, J.: Farnosť v treťom tisícročí. In: *Wsółczesna koncepcja parafii*. Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011, s. 149–165.

²³ Porov. MINICHOVÁ, M.: Vázby na farské spoločenstvo katolíkov na Slovensku. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 61.

²⁴ MINICHOVÁ, M.: Vázby na farské spoločenstvo katolíkov na Slovensku. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 59.

Máme „mnoho pokrstených, ale bez uvedenia do cirkevného spoločenstva, sviatostí a modlitby“²⁵. Práve v spoločenstve sa prehlbuje nielen viera jednotlivcov, ale aj celých rodín a ich prostredníctvom farnosti. Podľa výskumu sa v detstve s rodičmi o viere často rozprávalo takmer 30 % respondentov, 17,7 % nikdy a viac ako 52 % zriedka.²⁶ Dokumentuje to nedostatok odovzdávania viery v rodine, ako i rodinnej katechézy. Mnoho veriacich katolíkov podlieha tlaku verejnej mienky a osvojilo si nekatolícky postoj k manželstvu. Podľa toho istého výskumu jednoznačný katolícky postoj k manželstvu má iba 18 % katolíkov, pre ktorých je jednoznačná nerozlučnosť manželstva a nepripustnosť kohabitácií.²⁷

Na základe týchto poznatkov nie je až také prekvapujúce, že mnohé sviatostné manželstvá stroskotali. V tejto súvislosti sú inšpiratívne pohľady Jozefa Jaraba na súčasnú farskú pastoračiu na Slovensku, ktorú formuloval v šiestich tézach, ktoré v nasledujúcom uvádzame.

„*Udeľovanie sviatostí bez evanjelizácie.* Farnosť je nepochybne miestom slávania sviatostí a obradov. Treba k tomu však dodať, že slávenie sviatostí si vyžaduje iniciovanú vieru, preto je potrebné vo farnosti otvoriť proces kresťanskej iniciácie. Sme totiž svedkami paradoxného javu: zatiaľ čo vo farnostiach sa venuje značné úsilie vysluhovaniu sviatostí, ukazuje sa, že kresťanský ľud čoraz viac potrebuje náboženskú obrodu formou iniciácie, katechumenátu. Avšak pastoračné aktivity, ktoré vo farnosti prevládajú, sú kultové, akoby ony predstavovali základnú potravu potrebnú pre veriacich.

„*Nedostatočná starostlivosť o vzdialených.* Logickým dôsledkom sústredenosti na kult je strata misijného nadšenia. Farnosti ani v organizácii pastoraácie, ani v priestorovej štruktúre nepamätajú na vzdialených, a tak sa pre nich stávajú nepríťažlivé. Symbolom pre vzdialených nie je budova fary, ani nedeľné zhromaždenie, ale prejavy jednoty a lásky, ktoré odtiaľ vyžarujú.

„*Pastorácia spoza stolíka.* Každá usporiadaná skupina ľudí, a farnosť takou je, si vyžaduje základnú štruktúru pre administratívnu službu. Ak sa však celá pastoračná činnosť mení na číre úradovanie, vzbudzuje to dojem, že pastoračný duch sa voči tým, ktorí prichádzajú, úplne stratil. Kňaz, ktorý vyzerá ako úradník s určeným pracovným časom, nebuduje

²⁵ KYSELICA, J.: Farnosť v treťom tisícročí. In: *Viera a život* roč. 17, 2007, č. 4, s. 13.

²⁶ Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 179.

²⁷ Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 182.

týmto štýlom farské spoločenstvo, ale plní len tradičné náboženské požiadavky.

Slabá aktivita laikov. Ak sa hovorí o laikoch, hovorí sa o spiacom golemovi Cirkvi, ktorého treba prebudiť. Ide o to, aby si laici uvedomili potrebu apoštolátu a svedectva zodpovedného života. Cirkev ich potrebuje do masmédií, kultúry, politického i spoločenského angažovania.²⁸

„Ako tienistá stránka sa často spomína nechota kňaza spolupracovať s laikmi, s rozličnými spoločenstvami, nefunkčnosť pastoračnej rady vo farnosti. Vo viacerých prípadoch sa konštatuje pohodlnosť kňazov a žiada sa viac záujmu o budovanie farského spoločenstva. V iných prípadoch sa poukazuje na preťaženosť kňaza, najmä tam, kde sa niečo stavia a opravuje.“²⁹

5 Prijatie

Ježišovo učenie o nerozlučnosti manželstva je dar a úloha. Argument farizejov proti Ježišovmu učeniu: „Prečo potom Mojžiš rozkázal dať pripustný list a prepustiť?“ (Mt 19, 3) vyjadruje skúsenosť ľudskej slabosti. Ježišov príklad, ktorý sa nepáčil farizejom: „Tento prijíma hriešnikov a jedáva s nimi“ (Lk 15, 2b) treba chápať ako veľmi dôležité usmernenie, prijať týchto katolíkov s pochopením a úctou. S tým súvisí aj ohľaduplnosť prístupu pri zisťovaní okolností, ktoré umožňujú rozlíšiť konkrétnu situáciu jednotlivých osôb. Je dôležité predpokladať, že osoby, ktoré sa s takými problémami obracajú na kňaza, majú túžbu po čo najplnšom duchovnom živote. Znamená to, že aj týmto veriacim má byť ohlasovaná radostná zvesť, ktorej princípom je Bohom zjavené poslanstvo spásy. „Prvou a podstatnou je Božia iniciatíva. Božia iniciatíva je základným princípom zjaveného náboženstva, ktorým kresťanstvo nesporne je. Z kresťansko-katolíckeho zorného uhla je evidentné, že morálne konanie človeka nie je nikdy iba jeho vlastným konaním – sebestačným a autonómnym, striktne ľudskou činnosťou, ale je skôr odpoveďou na dar komunikovanej lásky odhalením Božieho projektu a daru vytvárať dôverné spoločenstvo s Bohom.“³⁰ Aj pastoračné stretnutie s rozvedenými a znovu zosobášenými veriacimi má byť ohlasovaním tejto Božej iniciatívy lásky v ich zložitej situácii. Má upevniť vedomie, že Ježiš Kristus „prišiel hľadať a zachrániť, čo sa stratilo“ (Lk 19, 10). Dôležitá je skutočnosť, že Ježiš Kristus prichádza na tento

²⁸ JARAB, J.: Cirkevné spoločenstvá (diecéza, farnosť) – pohľad „ad intra“. In: *Evanjelizácia a pastoračia na Slovensku : Zborník rekolekčných prednášok*. Spišské Podhradie, 2002, s. 46.

²⁹ JARAB, J.: Cirkevné spoločenstvá (diecéza, farnosť) – pohľad „ad intra“. In: *Evanjelizácia a pastoračia na Slovensku : Zborník rekolekčných prednášok*, s. 46.

³⁰ KÚTNY, I.: Mravno-morálny aspekt povolania k inovovanej forme fantázie lásky. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 44–45.

svet, aby sa ujal hriešnikov. „Veď Boh prijíma človeka v hĺbke jeho hriešnosti. Kristus v inkarnácii ide až na kríž, teda sprevádza manželov v ich núdzi; trpí spolu s nimi a vykupuje ich v napätí medzi potrebou sebarealizácie a snahou milovať, dokonca aj keby ich manželstvo stroskotalo. Dimenzia viery tu znamená, že ani v tomto prípade sa človek neocitá pred ničotou, ale pred Bohom.“³¹

Pri pastoračnom rozhovore s rozvedenými je potrebná rovnaká empatia ako pri rozhovore s pozostalými, ktorí vybavujú pohreb svojho drahého zosnulého. Osobitne zložitá je situácia tých katolíkov, ktorí po rozvode uzatvorili druhé, iba civilné manželstvo, a z hľadiska kánonického práva sú v neregulárnej situácii. „Takéto správanie aj katolíckych veriacich, keď sa po civilnom rozvode znovu zosobášia, je ľudsky pochopiteľné, pričom to v nijakom prípade neznamená, že by boli vylúčení z Cirkvi. Niektorí rozvedení katolíci totiž nemajú úplnú vedomosť o tom, že ich nový civilný zväzok by mohol odporovať Božej vôli. Objektívne povedané, situácia rozvedených a znovu zosobášených veriacich je v rozpore s evanjeliom, ktoré hlása nerozlučiteľnosť manželstva dvoch pokrstených.“³² To však neznamená, že Cirkev im odmieta pastoračnú starostlivosť. V tejto situácii sa ukazuje osobitná dôležitosť svedomia, ktorému chýba opora sviatosti zmierenia pri jeho uplatňovaní a formovaní. „Svedomie vystupuje do popredia ako najdôležitejší inštrumentálny prvok orientácie pri hľadaní pravej lásky, či už vo svojom ľudskom rozmere lásky medzi mužom a ženou, alebo vo vertikálnom rozmere dôverného spoločenstva s Bohom.“³³

Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio* v tomto duchu pripomína: „Duchovní pastieri majú vedieť, že z lásky k pravde sú povinní dobre rozlišovať rozličné situácie. Je naozaj rozdiel medzi tými, čo sa usilovali zachrániť prvé manželstvo, a boli celkom nespravodlivo opustení, a tými, čo z vlastnej ťažkej viny rozvrátili kánonicky platné manželstvo. Napokon sú aj takí, čo uzavreli nové životné spoločenstvo len z ohľadu na výchovu detí a niekedy sú vo svojom svedomí subjektívne presvedčení, že predchádzajúce manželstvo, už nenapraviteľne rozvrátené, nebolo vlastne nikdy platné.“³⁴

³¹ BRAUNSTEINER, G.: Svätosť manželstva z pohľadu systematickej teológie. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 14.

³² ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 122–123.

³³ ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v kontexte *Ordo amoris*. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 22–23.

³⁴ JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. *Familiaris consortio*, č. 84. Rim, 1981. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1117276376> (12. 5. 2014)

6 Evanjelizácia

Rozvedení musia byť predovšetkým evanjelizovaní. Ako príklad pre evanjelizáciu možno uviesť príbeh Agar, otrokyne Abrahámovej manželky Sary (Gn 21, 8 – 21).³⁵ V ľudských dejinách sa často kodifikujú rozličné úradky Božie. Dejiny spásy idú ďalej. Biblia nie je proti zákonom a morálke, ale je ich plná. Ľudia potrebujú zákony a pravidlá, aby videli jasne stanovenú cestu. Božie zjavenie v Biblii je však transcendentné, ukazuje, že cesty vedú aj inokade, že sú aj iné cestičky, často tajomné, nepoznané, ktoré Boh odhaľuje v situáciách, ktoré sú príliš komplikované a človek v nich stráca nádej. Otrokyňa Agar zažila neuveriteľnú skúsenosť s Bohom. V strede rozprávania je studňa, okolo ktorej sa všetko točí. Jej využitie je znamením osobitného stretnutia s Bohom, dostáva osobitné meno, kde Boh hovoril, *Lachai roi* (studňa živého, ktorý ma vidí). Agar nehovorí: „Videla som Boha.“ Agar sa cíti byť videná Bohom. A toto je to najväčšie v jej skúsenosti, že človek v trápení a žiali môže cítiť, že ho Boh vidí. Boh vidí človeka v jeho trápení a žiali.³⁶ Je iná žena, dievčina z Nazareta, ktorá mala tú istú skúsenosť, ktorá ju spomína tým istým spôsobom: „Zhliadol na poníženosť svojej služobnice.“ Mária pociťuje, že na ňu Boh pohliadol, že sa stala objektom Božej pozornosti. Mária nevedela rozpovedať Alžbete nič iné: nevediac, čo sa stane, ani že sa stanú všetky tieto veci: „Zhliadol na poníženosť svojej služobnice. Zhliadol na mňa. Ja nie som niekto, ja nie som kráľovná, nemám korunu detí; nepochádzam z veľkého mesta, ale bývam v neznámej dedine. V celom Starom zákone sa Nazaret vôbec nespomína. Mária sa cíti byť spoznaná (videná). Agar sa tiež cíti byť videná.“³⁷

Iné stretnutie, ktoré dáva nový zmysel životu hriešnice, nachádzame v Evanjeliu podľa sv. Jána (Jn 4, 1 – 42). Pán Ježiš nepovedal Samaritánke všetko, čo do tej chvíle porobila, ani ona mu nepovedala všetko, čo prežívala. Keď stojíme s pokorným a otvoreným srdcom pred naším Pánom, ani on, ani my nepotrebujeme slová. Prítomnosť Spasiteľa stačí. Treba len, aby sme sa poddali prenikavému pohľadu Boha. Ten pohľad je plný lásky a lieči naše rany a vracia nádej. Len takýmto spôsobom Pán Boh hľadá na človeka, na každého z nás. Žena preniknutá mesiášskym osvedčením Ježiša: „To som ja, čo sa rozprávam s tebou“, zabudla, prečo prišla ku studni, prestane to mať pre ňu význam. Necháva tam svoju nádobu, čiže svoje starosti a svoje chápanie skutočnosti. Ten, kto začul a prijal

³⁵ PANCZOVÁ, H.: Genezis, preklad gr. textu. In: *Komentáre k Starému zákonu I. zväzok: Genezis*. Ed. P. Dubovský, s. 451–453.

³⁶ HIDVÉGHYOVÁ, L.: Genezis, komentár. In: *Komentáre k Starému zákonu I. zväzok: Genezis*. Ed. P. Dubovský, s. 454–462.

³⁷ Porov. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati*. Milano : Piero Gribaudi Editore, 2001, s. 92–94.

slovo Pána Ježiša, už neprikladá osobitnú váhu starostiam a potrebám, ktoré do tej chvíle považoval za dôležité. Patrí Duchu a dáva sa ním viesť, ako list unášaný vetrom. Tieto biblické state umožňujú osobné stretnutie s Kristom aj tým katolíkom, čo žijú v nesviatostnom manželstve.³⁸

„Sám Ježiš Kristus je opisovaný ako ten, ktorý nesie naše bremená a smútky, preberá na seba naše choroby a bolesti, a tým nás lieči (Iz 53, 4; Mt 8, 17). Boh vyriešil problém ľudstva (hriech a odcudzenie sa sebe, iným, svetu a Bohu ako jeho dôsledok) maximálne osobne. Poslal svojho Syna, aby sa stal človekom a vzal hriechy a choroby ľudstva na seba. Skrže jeho smrť žijeme. Skrže neho dosahujeme spásu. Prostredníctvom jeho rán sme vyliečení. Pretože Ježiš prišiel k nám a trpel s nami a pre nás, chápe naše utrpenia a je schopný znášať s nami naše bremená. To ho oprávňuje pomôcť nám, ak sme poranení a potrebujeme sa s niekým podeliť o naše zážitky. Preto ak sa cítime sklúčení ranami, sklamaním a stratami, spomeňme si, že Ježiš je vždy pripravený znášať s nami naše bremená. V žalmoch je veľa príkladov ľudí, ktorí vylievali svoje bolesti, hnev, pochybnosti a rozháranosť Bohu. Božia bezvýhradná akceptácia svojich detí cez Krista znamená, že nás akceptuje bez ohľadu na to, v akom zápase sa mu predkladáme. Tým, že sa oň s ním podelíme, sme schopní prežívať a odhaľovať veci, ktoré sa inak často nedajú uniesť.“³⁹

V Božom pohľade na človeka je prítomná Ježišova láska, ktorá zhliada na ponížených, a je to láska plná milosrdenstva.⁴⁰ Z Božieho odpustenia pramení aj naše ľudské odpúšťanie, ktoré je dôležité pre spiritualitu rozvedených a znovu zosobášených. „Odpustenie je niečo, čo konáme ako slobodný akt vôle, ale schopnosť odpustiť je dar, ak nie zázrak. Toto by sme nemali chápať ako zmenšovanie úsilia, ktoré je potrebné vynaložiť. Ako sme už uviedli, neexistuje pre človeka ťažší čin, než je pravé, skutočné odpustenie.“⁴¹

Stretnutie s milujúcim a odpúšťajúcim Bohom dáva človeku pochopiť tajomstvo odpustenia. „Odpustenie je ako ktorákoľvek iná čnosť. Milujeme druhých, ale sme schopní milovať ich len vtedy, keď im môžeme odovzdať niečo, čo bolo najskôr dané nám. Tak je to aj s vierou. Podľa Svätého písma bez viery nie je možné páčiť sa Bohu (porov. Hebr 11, 6). Ale predtým, než sme žiadani, aby sme vieru prejavili, musíme ju najskôr od Boha dostať: „Verím. Pomôž mojej nevere!“ (Mk 9, 24) Urobíme náš podiel práce a potom žiadame Boha, aby on urobil svoj. Jeho dielom je

³⁸ Porov. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati*, s. 83.

³⁹ BENNER, D. G.: *Hojenie emocionálnych poranení*. Nitra : Vydavateľstvo Nádej, 1992, s. 72.

⁴⁰ K tejto téme z pohľadu spirituality porov. BENKOVSKÝ, J.: Aby sme cítili dobrotu Boha. In: *Viera a život*, roč. 23, 2013, č. 4, s. 54–64.

⁴¹ BENNER, D. G.: *Hojenie emocionálnych poranení*, s. 98.

pomôcť nám zbaviť sa hnevu a ako výsledok dať nám emocionálnu slobodu a zahojiť rany. Neznamená to prosiť Boha, aby jednoducho zariadil, aby sme druhému odpustili. Žiaľ, nejde to tak ľahko. Môžeme a máme prosiť Boha, aby nám pomohol druhému človeku odpustiť. Na takúto prosbu odpovie, pretože je to presne to, čo od nás žiada. Na tomto mieste si musíme rozobrať vzťah medzi prijímaním a dávaním odpustenia. Ťažko je predstaviť si, ako môže niekto dať lásku, ak ju ešte nikdy nedostal. Rovnako ťažko je predstaviť si niekoho, kto má odpustiť, ak jemu nikdy nebolo odpustené. Ak však vieme, že aj my potrebujeme odpustenie a dostáva sa nám ho od Boha, môžeme sa stať schopní odpustiť druhým. Je to ľahšie, ak sa neviažeme iba na zážitky odpustenia, ako sme ich prijali od druhých ľudí. Božie odpustenie mne a moje odpustenie druhému človeku sú ako hlas a jeho ozvena. Odpustenie je vždy veľkorysý dar, ktorý sme si nezaslúžili.⁴²

Niekedy sú veriaci náchylní k tomu, aby pokladali rozvedených za stratených. „Vo viacerých novozákonných spisoch dominuje myšlienka, že každý hriešnik sa môže vrátiť a dosiahnuť odpustenie, ak robí pokánie. Iba ak odmieta vykonať pokánie, jeho zatvrdilosť sa stáva pre neho hriechom, ktorý vedie ku smrti (porov. 1 Jn 5, 16).“⁴³ Prax pokánia sa v dejinách Cirkvi vyvíjala. V kresťanskom staroveku „sa hriešnik podrobil liturgickému obradu, ktorý ho priradil k ostatným kajúcnikom. Tento obrad nemal v úmysle pokoriť hriešnika, ale predovšetkým zviditeľniť »duchovné oddelenie« od plného spoločenstva s Cirkvou, do ktorého tento hriešnik upadol svojím hriechom, a žiadať komunitu o modlitbu a sprevádzanie hriešneho brata na ceste jeho pokánia a obrátenia. Obrad obsahoval vkladanie rúk biskupa a prijatie presne určeného skutku pokánia zo strany hriešnika“⁴⁴. Môžeme teda povedať, že veriaci, ktorí žijú v neregulárnych zväzkoch, majú pri dobrej vôli otvorenú cestu kajúcnosti. Návrat ku prameňom je dôležitý pre ich povzbudenie ku hľadaniu Boha. Biblické posolstvo predkladá dostatok príkladov Božieho záujmu o hriešnika, ktorý sa vydáva na cestu k Bohu. Z toho sa rozširuje úzko sakramentálne chápaná spiritualita na viac biblickú. „Chodiť na omšu je dôležité, neúčast na nedeľnej svätej omši je ťažkým hriechom; naproti tomu poznať Sväté písmo sa pokladá za dôležité iba v oficiálnych dokumentoch, no sotva by si obyčajný kresťan myslel, že nepoznať Bibliu je ťažké previnenie. Stretnutie s Pánom a jeho milosťou sa uskutočňuje vo sviatostiach

⁴² Porov. BENNER, D. G.: *Hojenie emocionálnych poranení*, s. 99.

⁴³ DOLINSKÝ, J.: Vývoj pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 131.

⁴⁴ DOLINSKÝ, J.: Vývoj praxe pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 68.

(napr. Eucharistia a sviatosť zmierenia) – to je notoricky známe aj prikázané, že však možno stretnúť toho istého Krista v láske k blížnemu, v konaní dobra, predovšetkým chudobným, to akoby neplatilo a bolo prekonané.⁴⁵ Rast v charitatívnej službe napomáha rast viery a jej plnšie prežívanie.

7 S Ježišom sa nestretávame len vo sviatostiach

Čistá viera rešpektuje pravidlá dané Ježišom Kristom a ohlasované Cirkvou. Zároveň však verí vo Božiu všemohúcnosť, verí, že aj v zložitej situácii je cesta spásy. Mimoriadne poučný je v tejto situácii text z Evanjelia podľa sv. Matúša (Mt 8, 5 – 13), ktorý nám predkladá udalosť o uzdravení sluhu pohanského stotníka v Kafarnaume. Rímsky stotník, keďže je pohan, nebol hoden, nebol schopný prijať ako hosťa Ježiša vo svojom dome: pravoverní židia nechodili do pohanských domov, aby sa nepoškvrnili. On ho však potrebuje. Ide mu oproti. Nežiada, aby zmenil náboženské pravidlá, ani ich nepokladá za nespravodlivé. Myslí si však, že Boh, pretože je všemohúci Boh, má spôsoby, ako zasiahnuť a dať prísť spásu aj tam, kde nesiahla židovská teologická reflexia. Zároveň s prosbou o pomoc sa ponáhľa povedať, že Ježiš nemusí prekročiť pravidlá, aby mu pomohol: „Pane, nie som hoden, aby si vošiel pod moju strechu, ale povedz iba slovo a môj sluha ozdravie.“ Táto viera prichádza bez toho, že by prekračovala zaužívané pravidlá, a zároveň táto viera udivuje samého Ježiša: „Takú vieru som nenašiel u nikoho v Izraeli.“ Ježiš fakticky nepotreboval prekročiť pravidlá (hoci v iných prípadoch to urobil); nevošiel do domu pohanského stotníka, ale uzdravil jeho sluhu. Obraz stotníka spojený s Kristovou mocou môže predstavovať nekonečné možnosti, ktoré má Boh na spásu, aj keď sa ponúka ako cesta, ktorá nie je z hľadiska praxe Katolíckej cirkvi plnohodnotná.⁴⁶

Tým, čo žijú v nesviatostnom manželstve, možno poukázať na skutočnosť, že Ježiš Kristus je v Cirkvi prítomný mnohorakým spôsobom, nielen vo sviatostných spôsoboch chleba a vína. Nechceme zmenšovať základnú dôležitosť sviatosti zmierenia a Eucharistie. Chceme zdôrazniť iba to, že Kristus nám dal nielen tieto dva dary. Učil, že Telo Kristovo, ktoré prijímate v Eucharistii, je to isté, ktoré žije v jeho Cirkvi (Tajomné telo Kristovo): keď milujeme Cirkev a jej údy, keď milujeme blížneho, milujeme Krista a stretávame sa s ním a on s nami, my prijímame jeho a on prijíma nás. Syn Boží zjavoval spásu, chodil, uzdravoval, vstupoval do domu a pri-

⁴⁵ CSONTOS, L.: *Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 174.

⁴⁶ Porov. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati*, s. 35–36.

nášal mu spásu. Býval smädný a používal stretnutia. Rozprával svojím jazykom; svojimi rukami uzdravoval; svojimi nohami navštevoval; svojou prítomnosťou posilňoval. Po nanebovstúpení prisľúbil, že bude prítomný až do skončenia sveta: svojou duchovnou dušou, v Duchu Svätom, ale aj svojím spôsobom svojím telom. Hovoríme o jeho Tele prítomnom v Eucharistii, ale tiež v Tajomnom tele, ktorým je Cirkev a všetci pokrstení sú jej údmi. Ak sa veriaci cítia byť členom Cirkvi, on je v ňom a vlieva do neho tú istú životnú miazgu. Eucharistia je najvýznamnejším kanálom pre prúd milosti pre kresťana, kresťania však jej prílišným zdôraznením neurobili dobrú službu pre nekonečné božské možnosti pre dobro ľudstva, keď ju urobili jediným kanálom. Ježiš hovoril nielen o potrebe sýtiť sa chlebom života (Eucharistiou), ale aj o potrebe sýtiť sa každým slovom, ktoré vychádza z Božích úst.⁴⁷ Ako pokrstení sú povolani k obnove krstného zasvätenia a viery, k čomu môžu poslúžiť mnohé biblické texty (Rim 6, 1 – 11; Jn 15, 1 – 11; 1 Kor 12, 12 – 27; Rim 12, 3 – 21; Ef 4, 25). Ďalšie podnety sa uvádzajú v 84. bode posynodálnej apoštolskej exhortácie Jána Pavla II. *Familiaris consortio*.

Postupne si možno nájsť ďalšie biblické texty, ktoré povzbudia veriacich v zložitých životných situáciách, aby rozvíjali svoj vzťah s Bohom, a možno raz dospejú k rozhodnutiu žiť ako brat s setra, aby mohli mať plnú účasť na eucharistickom spoločenstve s Kristom. Dôležitú úlohu pri pastoračnej starostlivosti o týchto veriacich môžu zohrávať hnutia laikov, napríklad neokatechumenát: „Formácia neokatechumenátnej cesty umožňuje už pokrsteným objavovať hodnotu a význam krstu, ako aj zodpovednosť intenzívnejšie sa zapájať do misijného poslania v Kristovom Duchu.“⁴⁸ Hnutia môžu novou evanjelizáciou a katechézou privádzať rodičov ku prekonávaniu tejto komplikovanej situácie. „Disharmónia medzi vierou a životnou praxou pôsobí na mladých ľudí dezorientujúco. Ak chceme niekomu odovzdať svoju vieru, musíme ju najskôr sami prežívať so všetkými dôsledkami, len tak budeme vierohodní.“⁴⁹ Práve táto túžba odovzdať vieru deťom môže pôsobiť veľmi blahodarne na rast viery katolíkov, ktorí sa rozviedli a teraz žijú v nesviatostnom manželstve. V týchto formách možno uskutočňovať aj duchovné obnovy a duchovné cvičenia pre veriacich v neregulárnych situáciách, vyžaduje si to pastoračná múdrosť v uplatňovaní novej fantázie lásky.

⁴⁷ Porov. *Un cammino spirituale per i divorziati risposati*, s. 69–71.

⁴⁸ ĎURICA, J.: Pomoc neokatechumenátu rozpadnutým rodinám. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 141.

⁴⁹ KYSELICA, J.: Odovzdávanie viery deťom v cirkevne neusporiadaných a neúplných rodinách. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1, s. 127.

8 Obnova farnosti

Z toho plynie dôležitosť obnovy farností ako spoločenstiev. V zdravom organizme všetky bunky a časti tela spoluexistujú a spolupracujú v zhode, v harmónii, plniac si svoje vlastné funkcie, bez zasahovania do druhých, bez konkurencie a bez úsilia ovládať druhých. Koncilové učenie o Cirkvi chápanej ako Kristovo mystické telo znamená, že farnosť má žiť podľa zásady harmonického spoluexistovania jednotlivých buniek. Život a pastoračná činnosť Cirkvi je životom a činnosťou každého z jej členov, preto ani jeden nemôže druhému povedať: „Nepotrebujem ťa!“ (Porov. 1 Kor 12, 12 – 27) Nemôže byť favorizovaná, ani absolutizovaná ani jedna zo skupín, všetci musia mať rovnakú šancu rastu. Len na takej ceste možno zabezpečiť Ježišom ustanovenú jednotu, realizovanú v rôznosti darov pochádzajúcich od Ducha Svätého, ktorý je základom jednoty všetkých kresťanov.⁵⁰

Farnosť je už zo svojej prirodzenosti spoločenstvom veriacich, čiže živým organizmom, zloženým z mnohých buniek. Čím je ich viac, tým je dynamickejšia, tým viac prekypuje životom. Ako živý organizmus sa musí skladať z mnohých malých spoločenstiev, ktoré si hľadajú svoje miesto vo vnútri veľkého spoločenstva a usilujú sa vnímať úlohy, ktoré Duch Svätý predkladá pred jednotlivých členov na spoločné dobro všetkých. Život celého farského spoločenstva nemôže byť chaotický a neusporiadaný. Farnosť ako rodina a otvorené spoločenstvo pre všetkých musí byť harmonickým spoločenstvom. Aktivita spoločenstiev vo farnosti nie je len dodatkom k farskej pastoračnej činnosti, ale je jej konkrétnou podobou a spôsobom jej realizácie. Skutočná pastoračia farnosti nie je možná bez účasti spoločenstiev. V pastoračii sa spoločenstvá usilujú žiť v jednote s farárom, s pastoračnou farskou radou a, samozrejme, v spolupráci so svojím animátorom či lídrom – charizmatikom.

Prítomnosť malých spoločenstiev nemôže byť nejakou existenciou ponad alebo vedľa farnosti. Farnosť nie je súhrnom nejakých elitárskych, netolerantných, izolovaných zoskupení. Jej podstatnou funkciou je všeobecná pastoračia, ktorá umožňuje každému postupné uvedenie do života Božieho ľudu. Malé spoločenstvá a skupiny žijúce svoju duchovnosť majú v každodennej všeobecnej pastoračnej činnosti farnosti nájsť svoje pole, na ktorom chcú tejto farnosti slúžiť v liturgii, v katechéze, v charite, vo formácii a pod.⁵¹ Farnosť musí zas uznať špecifickosť skúsenosti kresťanského života v spoločenstvách, prijať ich a v duchu jednoty otvárať pred nimi široký horizont činnosti v zhode s duchom samotných spoločenstiev. To bude možné len vtedy, keď farnosť prestane byť pyramídál-

⁵⁰ Porov. ŽADŁO, A.: *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce : Wydawca NOTUS, 1999, s. 64.

⁵¹ Porov. ŽADŁO, A.: *Parafia w trzecim tysiącleciu*, s. 65.

nou štruktúrou a pretvorí sa na Boží ľud, ovčinec, vinicu, Božiu stavbu, rodinu.⁵²

V celom kontexte pastorácie v spoločenstve spoločenstiev zohráva dôležitú úlohu kňaz. Jeho úloha spočíva v tom, aby bol schopný byť animátorom všetkých spoločenstiev, niekým, ako je dirigent v orchestri, čiže dirigentom pastoračnej spoluzodpovednosti, a to nie iba tolerovanej, ale autenticky zdieľanej so všetkými, ktorí chcú byť do pastorácie zaangażovaní. Má byť kňazom pre všetkých, mať starosť o celé farské spoločenstvo.⁵³ Pri tomto type pastorácie musí nájsť uplatnenie aj farská pastoračná rada, ktorej úlohou je pastoračné plánovanie.

Na to, aby sa farnosti premenili na živé spoločenstvá a stali sa alternatívou takej farnosti, ktorá poskytuje len administratívne služby, farnosti postavené iba na individualistickom výkone duchovného pastiera, farnosti, ktorá má záľubu v masových akciách a náboženskom konzume – na to je potrebná veľká trpezlivosť a ochota utvárať systém vzťahov medzi jednotlivými skupinami ochotou k dialógu, aby sa prišlo ku skutočnej jednote.⁵⁴

Bibliografia

- ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010.
- BENKOVSKÝ, J.: Aby sme cítili dobrotu Boha. In: *Viera a život*, roč. 23, 2013, č. 4.
- BRAUNSTEINER, G.: Milosrdenstvo a/alebo spravodlivosť? In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha 2010.
- BRAUNSTEINER, G.: Sviatosť manželstva z pohľadu systematickej teológie. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.
- CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, roč. 19, 2009, č. 3.
- CSONTOS, L.: Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010.

⁵² Porov. *Lumen gentium*, č. 6.

⁵³ Porov. ŽADLO, A.: *Parafia w trzecim tysiącleciu*, s. 66.

⁵⁴ Porov. KYSELICA, J.: Farnosť v treťom tisícročí. In : *Viera a život* , roč. XVII, 2007, č. 4, s. 3–13.

- CSONTOS, L., ŠARKAN, M.: Špecializovaná pastorácia – nesviatostné zväzky. In: *Kościół Rodzina Życie*. Ed. Elżbieta Pachciarek. Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011.
- DOLINSKÝ, J.: Manželstvo v staroveku. In: *Rodina v súčasnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 2005.
- DOLINSKÝ, J.: Vývoj pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010.
- DOLINSKÝ, J.: Vývoj praxe pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.
- ĎURICA, J.: Sociálne postavenie kresťanskej rodiny na Slovensku. In: *Rodina v súčasnom svete : Sociálna služba a pastorácia rodín*. Trnava : Dobrá kniha, 2007.
- ĎURICA, J.: Pomoc neokatechumenátu rozpadnutým rodinám. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.
- DURICA, J.: *Manželstvo a rodina v Biblii. Druhá časť*. 2. preprac. vyd. Trnava : Dobrá kniha, 2013.
- HIDVÉGHYOVÁ, L.: Genезis, komentár. In: *Komentáre k Starému zákonu I. zväzok: Genезis*. Ed. P. Dubovský, s. 454–462.
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. Familiaris consortio*. Rím, 1981, čl. 83. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1117276376> (5. 5. 2014)
- JARAB, J.: Cirkevné spoločenstvá (diecéza, farnosť) – pohľad „ad intra“. In: *Evanjelizácia a pastorácia na Slovensku : Zborník rekolekčných prednášok*. Spišské Podhradie, 2002.
- KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha : Portál, 2005.
- KYSELICA, J.: Farnosť v treťom tisícročí. In: *Viera a život* roč. 17, 2007, č. 4.
- KYSELICA, J.: Odovzdávanie viery deťom v cirkevne neusporiadaných a neúplných rodinách. In: *Teologický časopis*, roč. 2010, VIII č. 1.
- KYSELICA, J.: Farnosť v treťom tisícročí. In: *Współczesna koncepcja parafii*. Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011.
- KYSELICA, J.: Starostlivá materská láska Cirkvi k rozvedeným a znovu zosobášeným: vo svetle apoštolskej exhortácie *Familiaris consortio*, č. 84. In: *Manželstvo a a rodina v náboženskom kontexte*. Trnava : Dobrá kniha, 2013.
- KYSELICA, J.: Proposals of Evangelisation for Parishes in Slovakia. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, 2013, č. 3.
- KÚTNY, I.: Mravno-morálny aspekt povolania k inovovanej forme fantázie lásky. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.

- MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*. Trnava : Dobrá kniha, 2008.
- MINICHOVÁ, M.: Vázby na farské spoločenstvo katolíkov na Slovensku. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*. Trnava : Dobrá kniha, 2008.
- PANCZOVÁ, H.: Genezis, preklad gr. textu. In: *Komentáre k Starému zákonu I. zväzok: Genezis*. Ed. P. Dubovský, s. 451–453.
- SIEVERNICH, M.: Problém rozvedených a znovuzosobášených v Cirkvi z pastorálno-teologického hľadiska. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.
- ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v existenciálnej analýze V. E. Frankla. In: *Teologický časopis*, roč. VIII, 2010, č. 1.
- ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v kontexte *Ordo amoris*. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010.
- SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny*. Praha : Portál, 2001.
- TOMANEK, P., PRÍTRSKÁ, S., ŠMIDOVÁ, M.: *Manželstvo a rodina v kultúrno-sociálnom kontexte*. Trnava : Dobrá kniha, 2013.
- Un cammino spirituale per i divorziati risposati*. Milano : Comunità di Careso, 2001.
- ŽADLO, A.: *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce : Wydawca NOTUS, 1999.
- ŽUFFA, J.: Religiosity and Pastoral Theology. In: *Studia Aloisiana*, roč. 4, 2013, č. 3.

Koncil v Kostnici – 600 rokov od začiatku koncilu (1414)

FRANTIŠEK DLUGOŠ

Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta, Ružomberok

Abstract: *The Council of Constance belongs among the principle historical milestones of the Catholic Church. The delegates of this concilium in Constance primarily addressed the internal crisis of the clergy. They unequivocally rejected and condemned the heretical teachings of Jan Hus and his followers. The author of this study thoroughly analyses the contemporary secular, political, social and religious situation at the time of the preparation of the Council of Constance and its progress. He evaluates the results of the negotiations of the conciliar fathers in Constance and the impact of the documents adopted at this concilium, as reflected in the life of the Church, in the coming decades.*

Keywords: *Avignon, the Church, heresy, Hus, Council, reform, dogmatic.*

Úvod

Koncil v Kostnici bol najväčším medzinárodným zhromaždením až do 20. storočia.¹ Hovorí sa o ňom ako o najvznešenejšom sneme národov, aký svet dovtedy videl. Avšak ešte pred týmto koncilom musela Cirkev prežiť dramatické historické rozdelenie: „Veľkú západnú schizmu”.²

Obdobie pred koncilom

Temer po sedemdesiatich rokoch pobytu pápežov v Avignone vo Francúzsku pápež Gregor XI.³ preniesol Apoštolský stolec a kúriu späť

¹ PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 61.

² EHRLICH, L.: *Pisma vybrane Pawła Włodkowicza. Tom 1*. Warszawa, 1968, s. 21.

³ GREGOR XI. – Francúz, vlastným menom Pierre Roger de Beafort. Narodil sa 1329 na zámku Moumont neďaleko Limoges. Pochádzal so šľachtickej rodiny a bol synovcom pápeža Klementa VI. Už ako 11-ročný stal sa kanonikom v Rodez a Paríži, v 19 rokoch ho strýko vymenoval za kardinála-diakona, potom ho poslal na univerzitu do Perugie,

do Ríma, čím sa vlastne skončilo dlhé obdobie tzv. „babylonského zajatia“, historikmi tak označovaný s určitou vedomou narážkou na babylonské zajatie Izraela.⁴ Taliansky básnik Francesco Petrarca (†1374) hovoril o pobyte pápeža vo Francúzsku ako o babylonskom zajatí; táto priliehavá metafora vystihovala situáciu pápežov, ktorí stratili zo zreteľa svoje duchovné poslanie a začali byť – podobne ako starý Izrael – priveľmi zaťažení politickými záležitosťami.⁵

Počas jeho pobytu v Avignone sv. Katarína Sienská⁶s veľkou odvahou predložila Gregorovi XI. program reformy Katolíckej cirkvi a požia-

kde študoval právo. Po skončení štúdií pápež Urban V. poveril Gregora významnými úlohami. Po smrti Urbana V. ho kardináli zvolili 30. decembra 1370 za pápeža vo veku 42 rokov a prijal meno GREGOR XI. Bol mužom viery, čnostného života, veľmi citlivý, ale chatrného zdravia. Úprimne sa snažil preniesť pápežský stolec z Avignonu späť do Ríma. Gregor XI. sa roku 1377 do Ríma skutočne vrátil a vo Večnom meste sa mu dostalo srdečného privítania. Jeho rezidenciou sa opäť stal Vatikán, ktorý od Gregorovho návratu už ostal pápežským sídlom natrvalo. Tzv. „babylonské zajatie“, ako sa často avignonskému exilu pápežov hovorí, definitívne skončilo. Gregor nebol len posledný avignonský, ale až do našich čias aj posledný francúzsky pápež. Jeho pontifikát nebol vyslovene neúspešný. Prispel k reforme rehole johanitov. Kategoricky odsúdil chyby samozvaného reformátora Johana Wyclefa v Anglicku, avšak takýchto svetlých okamihov jeho účinkovaní bolo málo. Na smrteľnej posteli údajne predpovedal nešťastie Cirkvi a dokonca aj jej rozkol. Žiaľ, nemýlil sa. Zomrel 27. marca 1378 a je pochovaný v kostole sv. Františky Rímskej na Fóre. Veľký reliéf nad sarkofágom zobrazuje Gregorov príchod do Ríma roku 1377. Dĺžka jeho pontifikátu bola 7 rokov, 2 mesiace a 29 dní.

(Porov. MAXWEL-STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II.* Praha : Svoboda, 1998, s. 134 – 135).

⁴ BÉCHEAU, F.: *Histoire des Conciles*. Toulouse, 1993, s. 149. Avignonský pápeži: Klement V., ktorý zvolal koncil vo Vienne, sa ako prvý usadil v Provensálsku. Jeho nástupcami boli Francúzi: Ján XXII., Benedikt XII., Klement VI., Inocent VI., blahoslavený Urban V. a Gregor XI.

⁵ JUDÁK, V.: *Kristova cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, s. 153.

⁶ SV. KATARÍNA SIENSKÁ – pôvodným menom Benincasová, panna, mystička, učiteľka Cirkvi, patrónka Talianska, dominikánskych terciániek a druhá patrónka Ríma. Narodila sa roku 1347 v Siene. Bola subtilná, krehká telom, ale veľká duchom a noblesnou dôstojnosťou. Taliani ju podnes nazývajú *najväčšou ženou kresťanstva*. Pochádzala z mnohoročnej rodiny sienského farbiara. Rodičia ju chceli vydať už vo veku 12 rokov, ale Katarína odmietla. Osemnásťročná vstúpila k dominikánskym terciánkam v Siene. Obetavo ošetrovala chorých a umierajúcich. Roku 1374 v Pise opatrovala postihnutých morovou nákazou, ktorá zasiahla aj Katarínu. Napriek svojej mladosti dokázala veľmi kvalifikovane poradiť svetským panovníkom aj najvyšším cirkevným hodnostárom. Podarilo sa jej napríklad presvedčiť pápeža Gregora XI., aby odišiel z Avignonu do Ríma. Na prianie pápeža Urbana VI. sa Katarína po vypuknutí veľkej západnej schizmy usídlila vo Večnom meste a do konca života usilovala o zjednotenie Cirkvi. Až do smrti skrývala Kristove rany, ktoré prijala. Zomrela 29. apríla 1380 vo veku 33 rokov. Posledné roky žila iba z eucharistie. Miesto posledného odpočinku našla v dominikánskom rímskom kostole Santa Maria sopra Minerva

davku návratu sídla Apoštolského stolca do Večného mesta. Pápeža v tejto záležitosti oslovila aj sv. Brigita Švédska,⁷ ktorá varovala Gregora XI. pred oslabením cirkevnej moci a pápežskej dôstojnosti, ak neskončí pobyt pápežov v Avignone. Dňa 13. septembra 1376 odišiel Gregor XI. z Avignonu a 17. januára 1377 slávnostne vstúpil do Večného mesta sprevádzaný jasotom nadšených obyvateľov.⁸ Usadilsa vo Vatikáne, ale zakrátko vycítil odmeranosť obyvateľov kvôli svojmu francúzskemu pôvodu. Rimania chceli, aby na pápežský stolec zasadol Riman alebo aspoň Talian.⁹ Gregor XI. sa preto rozhodol vrátiť do Avignonu. Svoj úmysel však neuskutočnil, pretože 27. marca 1378 vo veku 48 rokov zomrel. V napätej situácii časť francúzskych kardinálov z Ríma odišla.¹⁰

Obyvatelia Večného mesta počas konkláve, zvolaného po smrti pápeža Gregora XI., žiadali, aby bol zvolený Riman.¹¹ V konkláve, ktoré sa konalo 7. apríla 1378 sa zhromaždilo 16 kardinálov, z ktorých bolo 11 Francúzov. Kardináli zvolili za pápeža Bartolomeja Prignaniho, ktorý pochádzal z neapolského kráľovstva, čo sa však nepáčilo Rimanom. Kardináli však 9. apríla 1378 potvrdili voľbu pápeža,¹² ktorý prijal meno Urban VI.¹³ Svojím pápežským menom, ktoré obsahuje slovo *urbs*, vyjad-

v blízkosti Panteónu. Pápež Pius II. vyhlásil Katarínu Sienskú za svätú roku 1461 a Pavol VI. ju 4. októbra 1970 vymenoval za učiteľku Cirkvi.

(Porov. SCHAUBER, V.–SCHINDLER, H. M.: *Hellige und namens patrone*. Augsburg : Welbild Verlag GmbH, 1993, s. 182 – 183.)

⁷ SV. BRIGITA ŠVÉDSKA – narodila sa roku 1303 vo Finstade pri Upsale vo Švédsku. Už od siedmeho roku svojho života mala videnie ukrižovaného Krista. Vo veku 13 rokov sa vydala. Mala 4 synov a 4 dcéry. Po smrti manžela mala Brigita rôzne videnia, v ktorých ju Kristus nazýval *svojou nevestou*. Na princípe regúl augustiánov roku 1346 mystička Brigita vypracovala vlastnú regulu a založila kláštor, prvý dom svojej novej rehole *brigitiek*. Spolu so svojou dcérou Katarínou, neskôr svätorečenou, odišla roku 1349 do Ríma a tam pôsobila vo svojej reholi. Po púti do Svätej zeme zomrela v Ríme 23. júla 1373. Roku 1391 ju pápež Bonifác IX. vyhlásil za svätú. V Kostole sv. Márie Novella v Ríme znázorňuje freska zo 14. storočia sv. Brigitu pri vízii Ježišovho narodenia.

(Porov. PRACNÝ, P.: *Český kalendář světců*. Praha : EWA Edition, 1994, s. 167 – 168.)

⁸ FRÖHLICH, R.: *Dva tisíce let dějin církve*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 113 – 114.

⁹ KADLEC, J.: *Dějiny Katolické církve. II. zv.* Brno : Univerzita Palackého, 1993, s. 237.

¹⁰ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2.* Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 257.

¹¹ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 79.

¹² ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 23 – 24.

¹³ URBAN VI. – vlastným menom Bartolomeo Prignano, narodený roku 1318 v šľachtickej rodine z Neapola. Po štúdiách vo Francúzsku zložil sľuby v benediktínskej reholi. V roku 1342 obhájil doktorát z práva, začal v Montpellier a v Avignone prednášať cirkevné dejiny. Pôsobil ako generálny vikár, opát kláštora a pápežský legát v Taliansku. Za pápeža bol zvolený 8. apríla 1378, do úradu uvedený 18. apríla a korunovaný

ril svoju späťnosť s Rímom.¹⁴ Nový pápež sa prejavil ako človek energický a autoritársky. Spôsobom života urážal kardinálov a poslancov kráľovského snemu. Takto sa vytvorila opozícia proti pápežovi, zoskupená okolo kardinála Jeana de Grande.¹⁵ Kardináli pod zámenkou, že bol zvolený pod nátlakom, vyhlásili 2. augusta 1378 voľbu za neplatnú.¹⁶ Napriek nesúhlasu Urbana VI. zvolili 20. septembra 1378 nového protipápeža, francúzskeho kardinála Roberta z Janova, ktorý prijal meno Klement VII. (1378 – 1394).¹⁷ Človeka prístupného, úprimného, príjemného a holdujúceho prepychu. Klement VII. preniesol pápežské sídlo opäť do Avignonu.¹⁸ Klementa podporovali francúzsky kráľ Karol V., parížska univerzita, Portugalsko, Navarra, Škótsko, Aragónsko a Kastília. Za právoplatným pápežom Urbanom VI. stálo cisárstvo, väčšina nemeckých kniežat, Anglicko, Švédsko, Maďarsko a Poľsko.¹⁹ Klement VII. s pomocou najatých vojsk sa snažil dobyť Rím, ale došiel iba k San Marinu. Napriek tomu sa usídlil v Avignone, vytvoril svoju kúriu a nové kardinálske kolégium.²⁰

Katolícka cirkev bola roztrieštená na dve časti. Obidvaja pápeži sa navzájom exkomunikovali, menovali svojich kardinálov a rozvinuli širokú spoluprácu s biskupmi, panovníkmi a univerzitami.²¹

Schizma, ktorá vypukla s mimoriadnou intenzitou, trvala 40 rokov. Nespôsobila iba poníženie pápežskej autority, ale znevážila aj kláštory, biskupov a farnosti. Napáchala značné škody Apoštolskému stolcu a celej Katolíckej cirkvi.²² Zahmlené okolnosti voľby Urbana VI. znemožňovali odpoveď na otázku, ktorý pápež je legitímny. Vyvolávalo to zmätok aj medzi cirkevnou hierarchiou, pretože jedného i druhého zvolili tí istí kar-

pápežskou tiarou. Bol muž temperamentný, trošku márnomyseľný, ale prísny askéta, ktorý svoje odriekanie vnucoval kardinálom. Ignoroval naliehania kardinálov, ktorí ho nabádali k návratu do Večného mesta. Zomrel 15. októbra 1389 v Ríme a pochovaný je Bazilike sv. Petra v Ríme. Jeho pontifikát trval 11 rokov, 6 mesiacov a 6 dní. (Porov. KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 179 – 181).

¹⁴ MAXWEL-STUART, P. G.: *Pápežové – Život a vláda od sv. Petrák Janu Pavlu II.* Praha : Svoboda, 1998, s. 139.

¹⁵ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2.* Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 257.

¹⁶ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku.* Levoča : Polypress, 2002, s. 76 – 77.

¹⁷ MRÁČEK, P. K.: *Stručná příručka církevních dějin.* Olomouc : Maticе Cyrilometodějská, 1996, s. 75.

¹⁸ BIALECKI, B.: *Leksykon papieży.* Kraków : Znak, 1990, s. 126.

¹⁹ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.* Tarnów : Biblos, 1997, s. 79.

²⁰ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.* Tarnów : Biblos, 1997, s. 80.

²¹ JEDIN, H.: *Kleine Konziliengeschichte 8. Auflage.* Freiburg im Breispau, 1978, s. 49.

²² ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 24.

dináli. Dokonca aj ľudia svätého života boli z toho zmätení.²³ Napríklad sv. Katarína Sienská pokladala za právoplatného pápeža Urbana VI. a sv. Vincent Ferrarský²⁴ zasa Klementa VII.

Táto zložitá situácia spochybnila vieru v pápežský primát a v konečnom dôsledku aj jednotu Cirkvi.²⁵ Šírili sa názory, že Cirkev sa môže zaobísť bez pápeža a všetko vyrieši všeobecný koncil – zrodil sa *konciliarizmus*.²⁶

Takto sa v západnej Európe začala veľká pápežská schizma, ktorá na 40 rokov (1378 – 1417) rozdelila európske kresťanstvo.²⁷ Obaja pápeži, v Ríme aj v Avignone, menovali zbor kardinálov, ktorý mohol voliť nasledovníka, a tým sa rozkol ešte viac prehĺbil.²⁸ Po smrti Urbana VI. (†1389) talianski kardináli zvolili nového pápeža Bonifáca IX.,²⁹ ktorý, žiaľ, svojím nepotizmom a nemilosrdným zvyšovaním cirkevných daní zdiskreditoval povesť Cirkvi. Neprejavoval porozumenie ani ochotu pre zjednotenie rozštiepeného kresťanstva.³⁰

²³ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 25.

²⁴ SV. VINCENT FERRARSKÝ – dominikánsky rehoľník. Narodil sa roku 1350 vo Valencii ako syn anglického prisťahovalca v Španielsku. Dominikánom sa stal roku 1367. Vynikal ako filozof a kazateľ. Nabádal kresťanov k pokániu. Napokon sa venoval výlučne kázaniu, s ktorým dosahoval neobyčajné úspechy. Jeho hlavnými témami boli hriech, posledný súd a večnosť. Roku 1414 sana koncile v Kostnici pokúsil o ukončenie pápežskej schizmy, ktorá sa od roku 1409 rozšírila na trojpápežstvo. Pôsobil na pápeža Benedikta, aby abdikoval, no neuspel. Vyčerpaný neúnavnou prácou zomrel 5. apríla 1419 vo Vannes. Pápež Kalixt III. ho roku 1455 vyhlásil za svätého. Sviatok sv. Vincenta Ferrarského sa slávi 6. apríla. (Porov. FARMER, D. H.: *Oxfordský lexikón svätcov*. Bratislava : Kaligram, 1996, s. 513 – 514).

²⁵ RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha : L. Kuncíř, 1933, s. 192 – 193.

²⁶ Konciliarizmus – teória, o ktorej sa diskutovalo od 13. Storočia a ďalej sa rozvíjala v 14. storočí. Uplatnila sa na konciloch v Kostnici (1414 – 1418) a v Bazileji (1431 – 1445). Konciliarizmus požadoval nadradenosť koncilu ako všeobecného cirkevného zhromaždenia nad pápežom. Klasická formulácia tejto teórie sa nachádzav kostnických dekrétach *Sacrosancta a Frequens*. Jej cieľom bolo dosiahnuť reformu Cirkvi v hlave a údoch skrz koncily a koncilové dekréty, čo však stroskotalo na odpore pápežov a kúrie.

(Porov. ELSE, M.– EWALD, S.– MURRER, G.: *Encyklopedie náboženství*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1997, s. 156).

²⁷ KALISTA, Z.: *Stručné dějiny československé*. Praha : Vyšehrad, 1992, s. 123.

²⁸ DELOUCHE, F.: *Dejiny Európy*. Saint-Germain : Hachette, 1992, s. 178 – 179.

²⁹ BONIFÁC IX. – vlastným menom Pietro Tomacelli, narodil sa roku 1350 v Neapole. Pochádzal zo šľachtickej rodiny. Za pápeža bol zvolený 2. novembra 1389 vo veku 39 rokov a prijal meno Bonifác IX. Jeho pontifikát, ktorý trval 14 rokov a 11 mesiacov, nebol úspešný, pretože tento pápež sa ani len nepokúsil ukončiť pápežskú schizmu. Zomrel 1. októbra 1404 a pochovaný je v Bazilike sv. Petra v Ríme.

(Porov. GELMI, J.: *Papežové od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá fronta, 1994, s. 142 – 143).

³⁰ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 25.

Po smrti Klementa VII. avignonskí kardináli, aby predišli prípadnému zásahu Bonifáca IX., rýchlo zvoliliprotipápeža – španielskeho kardinála Petra z Luny, ktorý prijal meno Benedikt XIII.(1374 – 1417).³¹ Hoci bol pôvodne zástancom idey zjednotenia Cirkvi a podpísal, že sa zriekne úradu, ak to bude žiadať väčšina kardinálov, po voľbe nechcel o tom ani počuť. Francúzske vojská obsadili Avignon a 4 roky ho držali v zajatí.³² Benedikt XIII. v záujme obnovenia jednoty odporúčal, aby sa pápeži osobne zišli a dohodli na únii. Keby sa nedohodli, mal tento spor riešiť kompetentný cirkevný súd.³³

Po Bonifácej smrti rímski kardináli zvolili Inocenta VII.,³⁴ ktorý podobne ako Benedikt XIII. podpísal volebnú kapituláciu, ktorou sa zaviazal, že odstráni pápežskú schizmu i za cenu svojho odstúpenia z úradu. Avšak k jednote nedošlo.³⁵

Inocentov nástupca Gregor XII.³⁶ vo volebnej kapitulácii musel sľúbiť, že obnoví úniu. Po voľbe skutočne podnikol v tejto záležitosti vážne kroky. Obaja pápeži sa v marseilleskej zmluve z roku 1407 dohodli na stretnutí v Savone, kde mali vzájomnou dohodou obnoviť jednotu. Obaja sa síce na cestu do Savony vydali, ale nedošli tam, lebo sa navzájom upodozrievali z nekalých úmyslov.³⁷ Detinské počínanie pápežov napokon znechutilo prívržencov Gregora XII. aj Benedikta XIII.³⁸

Rímska cirkev prekonávala v tomto období najťažšiu krízu vo svojich dejinách. Počas tridsiatich rokov, napriek úsiliu mnohých osobností, ani

³¹ KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 187 – 188.

³² JUDÁK, V.: *Kristova cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, s. 154.

³³ RAK, P.: *Historia soborów*. Kraków, 1998, s. 150.

³⁴ INOCENT VII.– pôvodným menom Cosimo Migliorati. Narodil sa roku 1336 v talianskej Sulmone. Bol profesorom práva, kardinálom a kňazom. Do pápežskej kúrie ho povolal Urban VI., ktorému slúžil 10 rokov v Anglicku ako vyberač daní a desiatkov. V roku 1387 bol vymenovaný za ravenškého arcibiskupa. Po smrti Bonifáca IX. ho 17. októbra 1404 vo veku 68 rokov zvolili za pápeža. Hoci žil cnostne, podporoval vzdelanosť v Cirkvi, bol príliš dobrácky. Zomrel 6. novembra 1406 a pochovali ho v Bazilikesv. Petra v Ríme. Jeho pontifikát trval 2 roky a 21 dní.

(Porov. FISCHER-WOLLPERT, R.: *Lexikon der Päpste*. Regensburg: F. Pustet, 1985, s. 128).

³⁵ MAXWEL-STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II.* Praha : Svoboda, 1998, s. 142.

³⁶ GREGOR XII.– pôvodným menom Angelo Correr, narodil sa v Benátkach 1325 v šľachtickej rodine. Bol kardinálom, kňazom a pápežským sekretárom. Za pápeža bol zvolený 30. novembra 1406 vo veku 81 rokov. K abdikácii bol donútený 4. júla 1415. Ostala mu hodnosť kardinála a biskupa v Porte. Zomrel 18. októbra 1417 a pochovaný je v rodinnom sídle v Recanatti. Jeho pontifikát trval 8 rokov, 7 mesiacov a 6 dní. (Porov. KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 189).

³⁷ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 81.

³⁸ PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 93.

jedna zo strán nezískala jednomyseľnú podporu.³⁹ Teológovia z parížskej univerzity navrhovali rozhodovacie konanie, ktorého výsledok by sa presadil nariadením Cirkvi. Zaznievali hlasy, že kresťanstvo môže byť rozdvojené, ako kedysi bolo rozdvojené Dávidovo kráľovstvo.⁴⁰ Jedni si mysleli, že Cirkev môže mať aj viac pápežov, druhí dokonca tvrdili, že pápežstvo nie je vôbec potrebné. Rozhodujúci je vraj všeobecný snem.⁴¹

Roku 1408 sa zišlo v Livorne 13 kardinálov od jedného i druhého pápeža a jednoznačne sa zhodli na zvolaní všeobecného cirkevného snemu do Pisy.⁴² Koncil mal priniesť kresťanskému svetu vytúžený pokoj a jednotu.⁴³

Ekumenický koncil v Pise bol zvolaný na 25. marca 1409.⁴⁴ Zúčastnilo sa na ňom 24 kardinálov, 90 patriarchov, arcibiskupov, opátov a generálnych predstavených reholí, spolu temer 300 delegátov.⁴⁵

Na 8. plenárnom zasadaní (1. mája 1409) oficiálne prijali a uviedli konciliárnu teóriu – nadradenosť koncilu nad pápežom – do praxe.⁴⁶

Toto stretnutie v Pise žiaden z pápežov nikdy neuznal za všeobecný snem; preto nie je v žiadnom katalógu zapísaný ako koncil, ale nanajvýš ako synoda.⁴⁷

Dňa 5. júna 1409, pod vplyvom ustanovení Sorbony, koncil obidvoch pápežov, na veľkú radosť obyvateľov Pisy, zosadil, exkomunikoval a vyhlásil za kacírov.⁴⁸ Lenže ani Rím, ani Avignon sa tomuto rozhodnutiu nepodriadili. Prvý pokus o zjednotenie Rímskej cirkvi sa teda nepodaril.⁴⁹

Dňa 26. júna konkláve zvolilo nového protipápeža pochádzajúceho z Grécka, Petra Philargosa, ktorý prijal meno Alexander V. (1409 – 1410), čím vzniklo v Katolíckej cirkvi až trojpápežstvo.⁵⁰ Alexander V. bol pápežom iba necelý rok a po jeho náhlej smrti kardináli zvolili v Bologni za nového

³⁹ BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Bratislava : CMBF, 1982, s. 185.

⁴⁰ FRANZEN, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha, 1992, s. 172.

⁴¹ DELOUCHE, F.: *Dejiny Európy*. Saint-Germain : Hachette, 1992, s. 178 – 179.

⁴² JUDÁK, V.: *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava : UK CMBF, 1998, s. 132 – 133.

⁴³ ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách. Cirkev v 49 pokoleniach*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 410.

⁴⁴ RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha : L. Kuncíř, 1933, s. 193.

⁴⁵ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat. s. 218 – 219.

⁴⁶ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 82.

⁴⁷ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 27.

⁴⁸ JEDIN, H.: *Kleine Konziliengeschichte 8. Auflage*. Freiburg im Breispau, 1978, s. 49 – 50.

⁴⁹ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolíckej, 1989, s. 268.

⁵⁰ FRÖHLICH, R.: *Dva tisíce let dějin církve*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 114.

ho protipápeža kardinála Baltazára Cossu, ktorý prijal meno Ján XXIII. (1410 – 1415).⁵¹ Tento výnimočný diplomat a politik bol však po duchovnej stránke jeden z najnehodnejších.⁵²

Voľba tretieho pápeža vyvolala v Cirkvi totálny chaos: predchádzajúci pápeži Gregor XII. a Benedikt XIII. sa nevzdali úradu, čo neprinavrátilo vytúženú jednotu, ale prehĺbilo vnútornú roztrieštenosť Cirkvi.⁵³

Situácia v Cirkvi a Európe stala sa pre mnohých neznesiteľnou a hlasy po zvolaní nového snemu zaznievali čoraz naliehavejšie. Všetci boli presvedčení, že riešenie môže nájsť už jedine nový koncil, ak ho budú akceptovať všetci traja pápeži.⁵⁴ Cisár Žigmund, ktorý bol človekom ambicióznym, energickým a pružným, naklonil pisanského pápeža Jána XXIII., aby zvolal na 1. novembra 1414 všeobecný cirkevný snem do mesta na nemeckom území, do Kostnice.⁵⁵

Všetci traja pápeži prijali zvolanie koncilu s nevôľou: Benedikt XII. pohrozil exkomunikáciou všetkým prívržencom, ktorí sa snemu zúčastnia;⁵⁶ Gregor XII. vyslal na koncil iba dvoch pozorovateľov⁵⁷ a Ján XXIII. sav tom čase zaoberal získaním územia cirkevného panstva po smrti Vladislava Neapolského.⁵⁸

Priebeh koncilu

Kostnický koncil, ktorý bol zároveň 16. všeobecným snemom, otvoril Ján XXIII. 5. novembra 1414.⁵⁹

Tento snem bol jedným z najväčších cirkevných zhromaždení doterajších čias a súčasne politickým kongresom celého kresťanského Západu.⁶⁰ Do Kostnice prišlo 29 kardinálov, 3 patriarchovia, 33 arcibiskupov, vyše 300 biskupov, stovky opátov, predstavených reholí, stovky predstavených univerzít a kapitúl, kráľov a kniežat, svetských ľudí a miest. Gregor

⁵¹ PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 19.

⁵² Keďže išlo o protipápeža, kardinál Angelo Giuseppe Roncalli po zvolení za pápeža roku 1958 prijal rovnaké meno Ján XXIII., aby ho očistil.

⁵³ BÉCHEAU, F.: *Histoire des Conciles*. Toulouse, 1993, s. 152.

⁵⁴ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 83.

⁵⁵ SEIBT, F.: *Lesk a bída středověku*. Praha : Mladá fronta 2000, s. 312 – 313.

⁵⁶ ZIENTARA, B.: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa : Wydawnictwo „TRIO”, 1994, s. 385.

⁵⁷ BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Bratislava : CMBF, 1982, s. 187.

⁵⁸ KADLEC, J.: *Dějiny Katolické církve. II. zv.* Brno : Univerzita Palackého, 1993, s. 241 – 242.

⁵⁹ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 88.

⁶⁰ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat. s. 218 – 219.

XII. a Benedikt XIII. sa neúčastnili osobne, ale iba prostredníctvom svojich legátov.⁶¹

Ján XXIII. s malými nádejami a veľkým strachom prišiel na koncil osobne s ozbrojeným talianskym sprievodom. Hlavnou postavou koncilu bol cisár Žigmund.⁶² Snem mal vyriešiť tri základné problémy:

- Odstrániť pápežskú schizmu a vytvoriť jednotu Cirkvi (*causa unionis*).
- Odstrániť vieroučné bludy, ktoré hlásali John Wyclif a Jan Hus (*causa fidei*).
- Zreformovať Cirkev (*causa reformationis*).⁶³

Keďže iba polovica účastníkov snemu pochádzalaz Talianska, z tábora Jána XXIII., snem rozhodol, že sanebude hlasovať podľa doterajšej praxe podľa hláv, ale univerzitným spôsobom, podľa národnosti.⁶⁴

Hlasovacie právo mali: Taliani, Francúzi, Nemci (spolu so Slovanmi a Maďarmi) a neskoršie Španieli.⁶⁵ Každá národnosť rokovala najprv osobitne.⁶⁶ Na týchto osobitných rokovaníach mali hlasovacie právo nielen biskupi, ale aj opáti, kapituly, univerzity, doktori teológie a cirkevného práva, ba aj zástupcovia kniežat.⁶⁷ V generálnom zasadaní mal každý národ po jednom hlase⁶⁸ a rozhodovala väčšina hlasov.⁶⁹ Týmto spôsobom koncil nadobudol demokratický a parlamentárny priebeh.⁷⁰

Odstránenie pápežskej schizmy a vytvorenie jednoty Cirkvi (*causa unionis*)

Rokovanie v Kostnici sa v prvom bode zaoberalo ukončením pápežskej schizmy.⁷¹ Kostnický snem zvolal protipápež Ján XXIII., ktorý mal najväčšiu podporu.⁷² Koncilovní otcovia si uvedomovali, že najlepším a najjednoduchším riešením v skoncovaní s pápežskou schizmou by bolo odstúpenie

⁶¹ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Tarnów : Biblos, 1997, s. 82.

⁶² SCHATZ, K.: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchen-geschichte*. Paderborn, 1997, s. 133.

⁶³ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II. Turčiansky sv. Martin* : Neografia, 1943, s. 31.

⁶⁴ KADLEC, J.: *Dějiny Katolické církve. II. zv. Brno* : Univerzita Palackého, 1993, s. 242.

⁶⁵ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 85.

⁶⁶ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 218 – 219.

⁶⁷ BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Bratislava : CMBF, 1982, s. 185.

⁶⁸ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 263.

⁶⁹ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II. Turčiansky sv. Martin* : Neografia, 1943, s. 32.

⁷⁰ JUDÁK, V.: *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava : UK CMBF, 1998, s. 133.

⁷¹ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat. s. 218 – 219.

⁷² KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 191.

všetkých troch pápežov.⁷³ Legáti Gregora XII. prehlásili, že Gregor ochotne odstúpi, keď tak urobí Benedikt XIII. a Ján XXIII.⁷⁴ Jánove pozície zoslabli najmä po prečítaní anonymného listu, v ktorom bola dopodrobna opísaná pápežova minulosť, preto tiež vyhlásil, že ochotne odstúpi, ak tak urobia ostatní dvaja. Konal však iba „pro forma“; v skutočnosti mal iný zámer.⁷⁵ Dúfal, že ujde z Kostnice do Avignonu, ujme sa pápežskej moci a rozpustí snem.⁷⁶ Napriek tomu, že cisár Žigmund dal starostlivo strážiť brány mesta, Jánovi sa podarilo, preoblečenému za rytiera, s pomocou Fridricha Rakúskeho ujsť z mesta.⁷⁷ Avšak 21. marca 1415 pápeža chytili a uväznili v Nemecku, kde bola proti nemu vznesená obžaloba.⁷⁸ Pápežov útek spočiatku spôsobil zmätok. Zhromaždenie sa nazdávalo, že bez pápeža nemôže rokovať. Ale Žigmundovi a kancelárovi parížskej univerzity sa podarilo účastníkov koncilu upokojiť. Argumentovali, že neprítomnosť pápeža nemôže narušiť priebeh snemu.⁷⁹ Koncilovi otcovia sa vyhlásili za reprezentantov celej Cirkvi a tvrdili, že majú právomoc od samého Ježiša Krista a jeho vôle sa má podrobiť každý kresťan i pápež.⁸⁰ Snem sa nesmie rozísť skôr, kým neodstráni pápežskú schizmu. Konciliárna teória bola oficiálne uznaná, ale pápeži ju nikdy nepotvrdili.⁸¹

Na najbližšom zasadnutí koncilu sa začal proces proti Jánovi XXIII. Pre simóniu, pohoršujúci život ho snem zbavil pápežskej hodnosti a odsúdil na 4 roky väzenia. Pápež Martin V. mu však udelil milosť a prijal ho do kardinálskeho zboru. Zomrel roku 1419 vo Florencii.⁸²

Legitímny rímsky pápež Gregor XII., v tom čase už 90-ročný starec, odstúpil dobrovoľne. Prostredníctvom osobného legáta poslal svoju rezignáciu a bulou zo 4. júla 1415 zvolal oficiálne koncil vo svojom mene, čím sa snem stal legálnym a mohol byť zarátaný do súpisu všeobecných kon-

⁷³ ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách. Cirkev v 49 pokoleniach*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 310.

⁷⁴ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 220.

⁷⁵ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 30.

⁷⁶ ZIENTARA, B.: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa, 1973, s. 385.

⁷⁷ VEBER, V. a kol.: *Dějiny Rakouska*. Praha : NLN 2002, s. 176 – 177.

⁷⁸ PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 71.

⁷⁹ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 31.

⁸⁰ RAK, P.: *Historia soborów*. Kraków, 1998, s. 154 – 155.

⁸¹ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 268.

⁸² FRANZEN, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha, 1992, s. 172.

cilov.⁸³ Delegáti v Kostnici rezignáciu prijali a ponechali Gregorovi kardinálsku hodnosť.⁸⁴ Zomrel roku 1417 ako kardinál-biskup v Porte.⁸⁵

Najtvrdohlavejší „pápež“ bol Benedikt XIII. v Avignone. Bránil svoje práva na Apoštolský stolec s podporou stredného Francúzska a Španielska.⁸⁶ Cisár Žigmund sa osobne vybral za ním do Katalánska – mesta Perpignan, kde sa vtedy nachádzal. Žigmundov apel k abdikácii však Benedikt XIII. rezolútne odmietol.⁸⁷ Keď ho však aj posledné španielske kniežatá opustili, začal koncil proti nemu proces, ktorý obsahoval až 90 bodov obžaloby. Vyhlásil ho za heretika a schizmatika a zosadili 26. júla 1417.⁸⁸ Peter Luna (Benedikt XIII.) tento koncilový výrok neakceptoval, naďalej sa vyhlasoval za právoplatného pápeža a nástupcu sv. Petra.⁸⁹ Býval v pyrenejskom zámku Peniscola a prisvojoval si pápežskú hodnosť do svojej smrti roku 1424.⁹⁰ Za ten čas vymenoval viacerých kardinálov, ktorí po jeho smrti zvolili dvoch úplne bezvýznamných protipápežov Klementa VIII. a Benedikta XIV.⁹¹

Po odstránení trojpápežstva zostal koncil suverénny a jediný, ktorému prislúchala voľba nového pápeža.⁹² Avšak prv, kým pristúpili k voľbe, cisár Žigmund, podporovaný vplyvnými konciliaristami, predložil snemu požiadavku, aby ešte pred voľbou pápeža bola prerokovaná problematika reformy Cirkvi.⁹³ Keď koncil vynesie reformné dekréty, potom má zvoliť pápeža a zaviazat ho schválenými dekrétmi.⁹⁴

Z právneho hľadiska, aby sa koncil stal všeobecným platným, musela sa prijať cesta kompromisu voľby nového pápeža. Delegáti k nej pristúpili 30. októbra 1417.⁹⁵ Na voľbe nového pápeža sa zúčastnilo 23 kardinálova 30 zástupcov piatich národov. Každú národnosť reprezentovalo 6

⁸³ ŠMÁLÍK, Š.: *Boží ľud na cestách. Cirkev v 49 pokoleniach*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 411.

⁸⁴ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 90.

⁸⁵ BIALECKI, B.: *Leksykon papieży*. Kraków : Znak, 1990, s. 129.

⁸⁶ BIALECKI, B.: *Leksykon papieży*. Kraków : Znak, 1990, s. 128.

⁸⁷ KALISTA, Z.: *Stručné dějiny československé*. Praha : Vyšehrad, 1992, s. 127.

⁸⁸ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 86.

⁸⁹ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II. Turčiansky sv. Martin* : Neografia, 1943, s. 30.

⁹⁰ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 90.

⁹¹ JEDIN, H.: *Kleine Konziliengeschichte 8. Auflage*. Freiburg im Breispau, 1978, s. 52.

⁹² RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha : L. Kuncíř, 1933, s. 218.

⁹³ ZIENTARA, B.: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa, 1973, s. 385.

⁹⁴ JUDÁK, V.: *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava : UK CMBF, 1998, s. 155.

⁹⁵ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 90.

zástupcov. Dňa 11. novembra 1417 bol jednohlasne zvolený kardinál Oto Colonna,⁹⁶ ktorý prijal meno Martin V.⁹⁷ Odvtedy pápež predsedal rokovaniu koncilu.⁹⁸ Nového pápeža uznal celý kresťanský sveta konečne sa skončila 40 rokov trvajúca pápežská schizma.⁹⁹ Došlo k zjednoteniu Cirkvi a hoci krízy pretrvávali aj naďalej, bol splnený prvý bod rokovania snemu – *causa unionis*.¹⁰⁰ Na vyriešenie čakali ešte ďalšie dva závažné, už spomínané body – odstránenie vieroučných bludov a uskutočnenie reformy Cirkvi.¹⁰¹

Odstránenie vieroučných bludov, ktoré hlásali John Wyclif a Jan Hus (*causa fidei*)

Okrem problému schizmy západného kresťanstva Kostnický koncil podujal vyriešiť husitské nepokoje v Čechách.¹⁰² Jan Hus,¹⁰³ teológ

⁹⁶ KADLEC, J.: *Dějiny Katolické církve. II. zv.* Brno : Univerzita Palackého, 1993, s. 241.

⁹⁷ MARTIN V. – narodil sa roku 1368 v talianskej Gennazane v šľachtickej rodine. Študoval právo v Perugii, bol pronotárom a neskôr arcidiakonom. Aktivne sa podieľal na príprave koncilu v Pise (1409). Za pápeža bol zvolený 11. novembra 1417 vo veku 49 rokov a prijal meno podľa svätca, ktoré pripadalo na tento deň. Okamžite po svojom nástupe na pápežský stolec prehlásil, že najvyššou inštitúciou Cirkvi je pápež a po jeho rozhodnutí v otázkach viery sa už nemožno odvolať k iným cirkevným inštitúciám. Martin sa pustil do reformy pápežských dôchodkov a napokon v apríli 1418 rozpustil Kostnický koncil. Ďalšie dva roky sídlil v Mantove a Florencii, až v septembri 1420 vstúpil do Rima. Kombinovaným využívaním ozbrojenej moci a diplomacie obnovil kontrolu nad pápežským štátom a takto skončilo jeho drancovanie a pustošenie spôsobené dlhodobou pápežskou schizmou. Zaangažoval sa do opravy rímskych bazilik, zvlášť Baziliky sv. Jána v Lateráne, ktorú zničil požiar. Zomrel 20. februára 1431 na záchvat mŕtvice. Pochovali ho v Lateráne, kde je dodnes jeho portrét z mosadze. Jeho pontifikát trval 13 rokov, 3 mesiace a 9 dní.

(Porov. MAXWEL-STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II.* Praha : Svoboda, 1998, s. 143 – 144).

⁹⁸ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 31.

⁹⁹ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi.* Samizdat. s. 218 – 219.

¹⁰⁰ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.* Tarnów : Biblos, 1997, s. 87.

¹⁰¹ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi.* Samizdat, s. 221.

¹⁰² KOREC, J. Ch.: *Cirkev v dejinách Slovenska.* Bratislava : Lúč, 1994, s. 407.

¹⁰³ JAN HUS – narodil sa roku 1370 v juhočeskej obci Husinec. Hoci boli jeho rodičia chudobní a otec mu umrel, Hus sa dostal na pražskú univerzitu. Štúdiá dokončil roku 1393 a bol promován na bakalára slobodných umení. V roku 1400 bol vysvätený za kňaza. Roku 1401 sa stal dekanom, 1404 bakalárom teológie a 1409 rektorom pražskej univerzity. V rokoch 1402 – 1412 bol kazateľom v Betlehemskej kaplnke. Prevzal niektoré cirkevné a sociálne reformné myšlienky Johna Wyclifa. Neúnavne ich presadzoval proti zosvetáršteniu duchovenstva a proti bohatstvu Cirkvi. Jeho učenie podnietilo sociálne nepokoje v Čechách. Husa roku 1408 exkomunikovali, roku 1412 uvrhli do kľatby a nad Prahou bol vyhlásený interdiť. Roku 1414 bol Jan Hus predvolaný na koncil do Kostnice, kde bola proti nemu vznesená obžaloba. Snem

na pražskej univerzite, sa inšpiroval doktrínou Johna Wyclifa.¹⁰⁴ Podľa Wyclifa je Biblia jedinou skutočnou dogmou a všetky neskoršie texty treba zavrhnúť. Písmo sväté je nielen duchovnou, ale aj svetskou najvyššou autoritou. Na základe tohto princípu vyčítal duchovenstvu a kláštorom bohatstvo, obviňoval ich zo zdierania chudoby. Pápežovi upieral právo na vyberanie daní. Jeho prívrženci sa vzdávali materiálnych statkov a ako „chudobní kňazi“ kázali po celej zemi. Po Wyclifovej smrti ich prenasledovali, preto sa uchýlili do Čiech.¹⁰⁵

Česi sa cítili ohrozovaní šírením nemeckej kultúry a vzdorovali Nemcom priamo na pôde pražskej univerzity.¹⁰⁶ Nový rektor Jan Hus, ktorý v Betlehemskej kaplnke kázal jazykom ľudu, sa tešil veľkej popularity.¹⁰⁷ Prijal Wyclifove názory a hlásal myšlienku o reforme Cirkvi. (Kázal proti pápežským bulám; bludne učil o Sviatosti Oltárnej (remanencia); laikom sa má vraj podávať sv. prijímanie pod obidvoma spôsobmi; sviatosti vyslúžené kňazmi v stave smrteľného hriechu boli podľa Husa neplatné; pápež a kardináli nie sú neomylní (ako rozmýšľal aj Gerson a mnohí iní účastníci koncilu) a poslušnosť voči nim zaväzuje veriacich iba vtedy, ak sú predurčení a žijú podľa Kristovho zákona; náukao odpustkoch je zbytočná a zavádzajúca). Husove kázne nachádzali medzi ľuďmi značný ohlas.¹⁰⁸

Jána Husa pozvali na koncil, aby obhájil svoje učenie.¹⁰⁹ Do Kostnice pricestoval na základe sprievodného listu cisára Žigmunda, ktorý mu zaručoval bezpečnosť počas cesty.¹¹⁰ Napriek panovníkovmu listu koncilo-

zavrhol jeho 30 téz a keďže ich neodvolal, bol odsúdený na smrť. Husa ako kacíra upálili 6. júla 1415 a jeho popol vysypali do rieky Rýn.

(Porov. RAJECKÝ, F.: *Ján Hus vo svetle pravdy*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1936, s. 5 – 43).

¹⁰⁴ JOHN WYCLIF – narodil sa roku 1320 v Yorkshire. Anglický filozof, teológ a reformátor. Obhajca ranokresťanského ideálu chudoby. Kritizoval pápežstvo v Avignone, neschvaľoval uctievanie obrazov a svätých ani kňazský celibát. Svojím anglickým prekladom biblie a výchovou laických kazateľov založil ľudové hnutie, ktoré podnietilo sedliacke povstanie v Anglicku roku 1381. Mal silný vplyv na Jana Husa a predreformáciu na starom kontinente. Jeho náuka bola odsúdená roku 1382 v Londýne. Kostnický koncil ju roku 1415 vyhlásil za bludnú a nariadil spáliť jeho knihy. Zomrel 31. 12. 1384 v Lutterworth.

(Porov. ELSE, M. – EWALD, S. – MURRER, G.: *Encyklopedie náboženství*, s. 380).

¹⁰⁵ JUDÁK, V.: *Dejiny mojej Cirkvi, II. diel*. Trnava : SSV, 2011, s. 94 – 96.

¹⁰⁶ KOREC, J. Ch.: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 408 – 411.

¹⁰⁷ PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 73 – 74.

¹⁰⁸ RAJECKÝ, F.: *Majster Ján Hus*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1934, s. 321 – 325.

¹⁰⁹ KEJŘ, J.: *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 21 – 23.

¹¹⁰ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 269 – 270.

ví otcovia Husa v Kostnici uväznili.¹¹¹ Jeho náuka bola v absolútnom protiklade k doktrínam Cirkvi, musel byť preto vyhlásený za heretika.¹¹² Pretože nechcel odvolať svoje bludy, súd nad ním vyniesol rozsudok smrti.¹¹³ Hus bol vyzvaný, aby svoje bludy odvolal na koncile.¹¹⁴ Keďže to neurobil, ako heretik bol odovzdaný svetskému súdu a ani cisárov sprievodný list ho nezáchranil pred upálením 6. júla 1415.¹¹⁵ Rovnaký osud stihol aj jeho pražského priateľa a spolupracovníka Hieronyma.¹¹⁶

V posledných desaťročiach sa diskutuje o Husovej prípadnej rehabilitácii. Jeho význam ocenil na Druhom vatikánskom koncile kardinál Josef Beran a pápež Ján Pavol II. pri svojej návšteve Československa roku 1990.¹¹⁷

Reforma Cirkvi (*causa reformationis*)

Koncilu zostal na prerokovanie ešte tretí, veľmi závažný bod – reforma Cirkvi (*causa reformationis*) v „hlave a údoch“, čiže v Pápežskej kúrii i celej Cirkvi. Napriek veľkým očakávaniam všeobecný koncil neurobil v tomto smere veľké pokroky.¹¹⁸

Až na 39. zasadaní (9. októbra 1417) bolo vydaných 5 reformných dekrétov, ktoré majú zväčša charakter konciliárnej teórie.¹¹⁹ Dekrét „*Frequens*“, neskoršie potvrdený pápežom, určuje, že všeobecné synody sa budú konať pravidelne: najbližšia o päť, druhá o sedem rokov a potom každý desiaty rok.¹²⁰

Ďalšie dekréty sa svojím obsahom usilovali predchádzať vzniku pápežskej schizmy.¹²¹ Pápež má po svojom zvolení zložiť vierovyznanie.¹²² Na 40. zasadaní, ktoré sa konalo 30. októbra 1417, boli zrušené rezervácie, prokurácie a nekánonické spájanie benefícií.¹²³ Bolo obmedzené právo

¹¹¹ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 218 – 219.

¹¹² NEUNER, J.– ROOS, H.: *Viera cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 206 – 207.

¹¹³ HLAVÁČEK, I.: *Ze správ a kronik doby husitské*. Praha : Svoboda, 1981, s. 176 – 177.

¹¹⁴ KEJŘ, J.: *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 206.

¹¹⁵ KALISTA, Z.: *Stručné dějiny československé*. Praha : Vyšehrad, 1992, s. 125.

¹¹⁶ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 218 – 219.

¹¹⁷ ELSE, M.– EWALD, S.– MURRER, G.: *Encyklopedie náboženství*. s. 109.

¹¹⁸ FRANZEN, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha, 1992, s. 173.

¹¹⁹ KUMOR, B.: *Cirkevné dějiny – jeseň církevního středověku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 91.

¹²⁰ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dějiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 31.

¹²¹ FRÖHLICH, R.: *Dva tisíce let dějin církve*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 116.

¹²² BAGIN, A.: *Cirkevné dějiny – středověk*. Bratislava : CMBF, 1982, s. 187.

¹²³ BÉCHEAU, F.: *Histoire des Conciles*. Toulouse, 1993, s. 158.

desatiny pre pápeža a iných cirkevných hodnostárov a zredukované cirkevné dane.¹²⁴

Rokovalo sa taktiež o obsadení cirkevných benefícií, reforme Pápežskej kúrie, dišpenzoch, odpustkoch, simonii a nezachovávaní rezidencie.¹²⁵ Koncil nariadil klerikom nosiť tonzúru a zakázal nosiť svetský odev.¹²⁶

Napokon, 21. marca 1418, reformné dekréty odstránili nezdravé praktiky z obdobia „avignonského zajatia”.¹²⁷

Dogmatické ustanovenia koncilu

Koncil v Kostnici zavrhol doktrínálne bludy Johna Wyclifa a Jana Husa.¹²⁸

John Wyclif (1320 – 1384), profesor oxfordskej univerzity, bol najnebezpečnejším vodcom reformácií Anglicku. Wyclif zásadne tvrdil, že Cirkev nebola založená Ježišom Kristom ako viditeľné spoločenstvo, majúce právo učenia a riadenia. Uznával jedine cirkev *predestinovaných*, čiže predurčených pre spásu. Odmietol tradíciu a za jediný prameň viery považoval Sväté písmo. Uznával teóriu nadradenosti cisára nad pápežom, ktorú od neho prevzal aj Marcelino z Padovy.¹²⁹ Kostnický koncil zavrhol Wyclifovo tvrdenie: *Katolícka cirkev je synagógou satana, pápež nie je najbližším bezprostredným zástupcom Krista a apoštolov*.¹³⁰

Sviatosť zmierenia podľa Wyclifovho učenia nezávisí od kňazského rozhrešenia, ale iba od ľútosti hriešnika. V súvislosti s tým vyhlásil, že je úplne jedno, či vysluhovateľom sviatosti zmierenia bude laik, kňaz, biskup, či sám pápež. Vyznanie hriechov je podľa neho dokonca zbytočné.¹³¹

Jan Hus, hoci nie vo všetkých bodoch, bol prívržencom Wyclifových tvrdení. Aj on zavrhol právno-inštitucionálne založenie Cirkvi, čo bolo nanajvýš poburujúce pre koncilových otcov, ktorí sa usilovali o znovuvy-

¹²⁴ DYL, J.: *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 89.

¹²⁵ KADLEC, J.: *Dějiny Katolické církve. II. zv.* Brno : Univerzita Palackého, 1993, s. 243.

¹²⁶ HERTLING, L.: *Dejiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 218 – 219.

¹²⁷ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 91.

¹²⁸ MRÁČEK, P. K.: *Stručná příručka církevních dějin*. Olomouc : Matice Cyrilometodějská, 1996, s. 85.

¹²⁹ GŁOWA, S.– BIEDA, I.: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła.*, c. d., s. 65.

¹³⁰ GOFFA, J.: *L' uomo medievale*. Roma – Bari : Giuseppe Laterza et Figli Spa 1996, s. 172 – 173.

¹³¹ ZIENTARA, B.: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa : Wydawnictwo „TRIO”, 1994, s. 386.

tvorenie jednoty Cirkvi.¹³² Kostnický snem zavrhol Husovo tvrdenie slovami: *Každý predurčený pre zatratenie, hoci niekedy žije v milosti posväcujúcej, podľa všeobecného predpisu spravodlivosti, nemôže byť údom svätej Cirkvi. Naopak, každý predurčený pre nebo, vždy zostáva údom Cirkvi, hoci niekedy stratil milosť posväcujúcu, ale nestratil milosť predurčenia.*¹³³

Otázka podávania sv. prijímania laikom pod obidvoma spôsobmi nadobudla na koncile doktrínálny charakter, lebo v Čechách sa to považovalo za rovnocenné postavenie kňazov a laikov v Cirkvi.¹³⁴ Táto téma súvisela s náukou o Cirkvi. V otázke kalicha, ktorú presadzoval pražský magister Jakub z Mišny, Jan Hus zaujal opačné stanovisko v diele *De sanguine Christi sub specie vinia laicis sumendo*, napísanom v Kostnici, avšak neskôr začal otvorene podporovať Jakuba.¹³⁵

Dekrét koncilu nepopiera, že Ježiš podával sväté prijímanie pod obidvoma spôsobmi. Snem zdôraznil definitívnu pravdu viery: pod každou konsekrovanou podstatou je prítomný celý Kristus. Koncil chcel dosiahnuť, aby sa podávaním sv. prijímania pod spôsobom chleba predišlo mnohým herézam a bludom. Pápež Martin V. potvrdil túto prax dvomi osobnými bulami.¹³⁶

Koncil sa ešte zaoberal problémom tyranstva. Mnoho času a diskusií na koncile zaberala prípustnosť „vraždy tyrana“, keďže mala neobyčajne ostrý politický ohlas. Súvisel s ňou totiž konkrétny prípad zavraždenia orleánskeho kniežaťa Ľudovíta, brata francúzskeho kráľa Karola VI.(1407) burgundským kniežaťom Jánom. Túto záležitosť koncilu predložil Ján XXIII., na ktorého bola vznesená apelácia.¹³⁷ Zaoberala sa tým komisia kardinálov, ale veľký záujem prejavila aj koncilová komisia pre otázky viery. Po neobyčajne dlhých sporoch sa 15. januára 1416 rozhodlo, že problém treba zveriť nasledujúcemu všeobecnému koncilu.¹³⁸ Avšak táto otázka bola ohraničená iba všeobecným zákazom a nebola vydaná žiadna koncilová norma.¹³⁹

Ani ustanovenia koncilu v cirkevnej reforme nesplnili predpokladané očakávania. Aj keď sa vo všeobecnosti o reforme veľa hovorilo, nevedelo sa vlastne, kde ju začať. Všetko reformné úsilie smerovalo hlavne

¹³² NODL, M.–BUBNÍKOVÁ, M.: *Středověký člověk a jeho svět*. Praha : Nakladatelství Vyšehrad , 1999, s. 174 – 176.

¹³³ GŁOWA, S.–BIEDA, I.: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań, 1988, s. 65.

¹³⁴ RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha : L. Kuncíř, 1933, s. 189.

¹³⁵ KEJŘ, J.: *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 168.

¹³⁶ HLAVÁČEK, I.: *Ze správ a kronik doby husitské*. Praha : Svoboda, 1981, s. 190 – 191

¹³⁷ ŠPIRKO, J.: *Církevné dějiny, zv. II. Turčiansky sv. Martin* : Neografia, 1943, s. 31.

¹³⁸ RAK, P.: *Historia soborów*. Kraków, 1998, s. 159.

¹³⁹ BAGIN, A.: *Církevné dějiny – stredovek*. Bratislava : CMBF, 1982, s. 188.

k tomu, aby sa štáty čím prv zbavili príliš veľkých pápežských daní.¹⁴⁰ Žiaľ-
bohu, ani osobnostne nadpriemerný pápež Martin V. sa nepričinil, aby sa
bytotne nevyhnutná reforma Cirkvi reálne uskutočnila.¹⁴¹

Ukončenie koncilu

Pápež Martin V. uzavrel s jednotlivými národmi zvláštne dohody, ktoré boli po prvýkrát nazvané *konkordátmi*. Týkali sa predovšetkým kardinálskeho zboru, v ktorom každý národ mal mať pomerné zastúpenie.¹⁴²

Dňa 22. apríla 1418 Martin V. koncil zakončil a rozpustil. Počas tria-
polročného trvania koncilu sa uskutočnilo 45 slávnostných zasadaní, sto
generálnych a národných zasadaní a zasadaní komisií.¹⁴³ Posledné tri
sesie majú legitímny charakter všeobecného koncilu, keďže im predse-
dal pápež Martin V.¹⁴⁴ Uznesenia predošlých zasadnutí úradne nepotvrdil
Martin V. ani ako celok, ani ako ich jednotlivé časti. Jeho nástupca pápež
Eugen IV. vyhlásil roku 1446, že uznáva Kostnický koncil za všeobecný,
pokiaľ jeho uznesenia nezasahujú do práv, dôstojnosti a primátu Svätého
stolca.¹⁴⁵ V skutočnosti tým zavrhol uznesenia prvých troch sesí, ale aj
ďalšie, ktoré sa niesli v duchu konciliárnej teórie. Vo všetkých zostávajú-
cich bodoch sa Kostnický koncil pokladá za 16. všeobecný snem (*imperf-
ecto modo*).¹⁴⁶

Dôsledky koncilu

Ukončenie schizmy, obrovské dielo v dejinách Cirkvi, treba objektívne
prípisať na konto koncilu v Kostnici. Schizma bola smutnou, pohoršujú-
cou, pre Cirkev mimoriadne nebezpečnou udalosťou, zraňujúcou kres-
ťanské svedomie.¹⁴⁷

Tridsaťjedenročná Katarína Sienská písala Pedrovide Luna, budúce-
mu Benediktovi XIII., avignonskému protipápežovi, búriacemu sa proti
koncilu, vtedy ešte kardinálovi: *Prosím, nech vaša eminencia prosí pozem-*

¹⁴⁰ MRÁČEK, P. K.: *Stručná příručka církevních dějin*. Olomouc : Matice Cyrilometodějská, 1996, s. 76.

¹⁴¹ FISCHER-WOLLPERT, R.: *Lexikon der Päpste*. Regensburg: F. Pustet, 1985, s. 130 – 132.

¹⁴² BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 275.

¹⁴³ JEDIN, H.: *Kleine Konziliengeschichte 8. Auflage*. Freiburg im Breispau, 1978, s. 54.

¹⁴⁴ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 32.

¹⁴⁵ MAXWEL-STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II*. Praha : Svoboda, 1998, s. 144.

¹⁴⁶ DYL, J.: *Sobory powszechnie w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 93.

¹⁴⁷ ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách. Cirkev v 49 pokoleniach*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 412 – 413.

ského Krista (Urbana VI.) a kardinálov o zavedenie pokoja a využitie všetkých možných prostriedkov na dosiahnutie tohto cieľa, aby bol uctený Boh, zreformovaná Svätá Cirkev a zmiernené pohoršenie plynúce z rozdelenia.¹⁴⁸

Martinovi V. sa tiež podarilo zlikvidovať zvyšky starej pápežskej schizmy získaním kráľa Aragónska Alfonza V., hlavného protektora protipápeža Benedikta XIII. Po jeho smrti bol síce zvolený ešte jeden protipápež, kanonik Munnoz z Valencie, ktorý sa nazval Klement VIII., ale neuznalo ho ani Aragónsko. Legácia kardinála Petrade Foix, príbuzného aragónskeho kráľa (1425), viedla napokon k rezignácii protipápeža Klementa VIII. (26. júla 1429). Synoda, uskutočnená pri tejto príležitosti v Tours, prijala viacero reformných dekrétov.¹⁴⁹

V súlade s kostnickým dekrétom *Frequens* zvolal pápež na 23. apríla 1423 do Pavie snem, ktorý sa mal zaoberať reformou Cirkvi. Kvôli chole- re, čo vypukla v meste, presťahoval koncil do Sieny. Tento koncil, ktorý nevydal ani jeden reformný dekrét, sa skončil v roku 1424.¹⁵⁰ Nasledujúci snem sa mal uskutočniť roku 1431 v Bazileji.¹⁵¹ Pápež, obávajúc sa obnovenia dekrétov z Kostnice, len pod hrozbou otvorenia národnej nemeckej synody súhlasil so zvaním koncilu do Bazileja a určil mu legáta kardinála Juliana Cezarija.¹⁵² Skôr než bol snem otvorený, pápež 20. februára 1431 zomrel a bol pochovaný v lateránskej Bazilike sv. Jána.¹⁵³

Bibliografia

- BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Bratislava : CMBF, 1982. 240 s. ISBN 80-851-2819-5.
- BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego, tom. 2*. Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1989, s. 257.
- BÉCHEAU, F.: *Histoire des Conciles*. Toulouse, 1993, s. 149.
- BIALECKI, B.: *Leksykon papieży*. Kraków : Znak, 1990, s. 129.
- DELOUCHE, F.: *Dejiny Európy*. Saint-Germain : Hachette, 1992, s. 178 – 179.
- DYL, J.: *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów : Biblos, 1997, s. 79.
- EHRlich, L.: *Pisma wybrane Pawła Włodkowicza. Tom 1*. Warszawa, 1968, s. 21.

¹⁴⁸ RAK, P.: *Historia soborów*. Kraków, 1998, s. 160.

¹⁴⁹ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 92.

¹⁵⁰ JUDÁK, V.: *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava : UK CMBF, 1998, s. 155.

¹⁵¹ KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress, 2002, s. 93.

¹⁵² FRÖHLICH, R.: *Dva tisíce let dějin církve*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 116.

¹⁵³ KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 194.

- ELSER, M.– EWALD, S.– MURRER, G.: *Encyklopedie náboženství*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. 407 s. ISBN 80-7192-188-2.
- FARMER, D. H.: *Oxfordský lexikón svätcov*. Bratislava : Kaligram, 1996, s. 513 – 514. ISBN 80-7149-094-6.
- FISCHER-WOLLPERT, R.: *Lexikon der Päpste*. Regensburg: F. Pustet, 1985, s. 130 – 132.
- FRANZEN, A.: *Malé cirkevní dějiny*. Praha, 1992. 334 s. ISBN 80-7113-008-7.
- FRÖHLICH, R.: *Dva tisíce let dějin církve*. Praha : Vyšehrad, 1999. 304 s. ISBN 80-7021-268-3.
- JUDÁK, V.: *Kristova cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 334 s. ISBN 80-7162-512-X.
- GELMI, J.: *Papežové od svätého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá fronta, 1994. 326 s. ISBN 80-204-0457-0.
- GŁOWA, S.– BIEDA, I.: *Breviarium fidei. Wybór doktryńalnych wypowiedzi Kościoła.*, c. d., s. 65.
- GOFFA, J.: *L' uomo medievale*. Roma – Bari : Giuseppe Laterza et Figli Spa 1996, s. 172 – 173.
- HERTLING, L.: *Dějiny katolíckej cirkvi*. Samizdat, s. 218 – 219.
- HLAVÁČEK, I.: *Ze správ a kronik doby husitské*. Praha : Svoboda, 1981. 492 s. ISBN 978-80-7360-796-8.
- JEDIN, H.: *Kleine Konziliengeschichte 8. Auflage*. Freiburg im Breispau, 1978, s. 49.
- JUDÁK, V.: *Dějiny mojej Cirkvi, II. diel*. Trnava : SSV, 2011, s. 94 – 96. ISBN 80-7162-503-5.
- JUDÁK, V.: *Kristova cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 334 s. ISBN 80-7162-215-X.
- JUDÁK, V.: *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava : UK CMBF, 1998, s. 132 – 133.
- KADLEC, J.: *Dějiny Katolícké cirkve. II. zv.* Brno : Univerzita Palackého, 1993, s. 237.
- KALISTA, Z.: *Stručné dějiny československé*. Praha : Vyšehrad, 1992. 410 s. ISBN 80-702-1123-7.
- KEJŘ, J.: *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000. 235 s. ISBN 80-721-378-6.
- KELLY, J. N. D.: *Pápeži dvoch tisícročí*. Bratislava : Roal, 1994, s. 187 – 188. ISBN 80-88706-00-9
- KOREC, J. Ch.: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava : Lúč, 1994. 800 s. ISBN 80-7114-137-2.

- KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Poly-press, 2002. 328 s. ISBN 80-88704-49-9.
- MAXWEL-STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II*. Praha : Svoboda, 1998. 240 s. ISBN 80-902300-3-2.
- MRÁČEK, P. K.: *Stručná příručka církevních dějin*. Olomouc : Matice Cyri-lometodějská, 1996, s. 75.
- NEUNER, J.– ROOS, H.: *Viera cirkvi v úradných dokumentoch jej magisté-ria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 206 – 207.
- NODL, M.– BUBNÍKOVÁ, M.: *Středověký člověk a jeho svět*. Praha : Nakla-datelství Vyšehrad , 1999, s. 174 – 176.
- PRACNÝ, P.: *Český kalendář světců*. Praha : EWA Edition, 1994, s. 167 – 168. ISBN 80-85764-05-9.
- PROCHASKA, A.: *Sobór w Konstancji*. Kraków : Universitas, 1996, s. 61.
- RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha : L. Kuncíř, 1933, s. 189.
- RAJECKÝ, F.: *Ján Hus vo svetle pravdy*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1936. 718 s.
- RAK, P.: *Historia soborów*. Kraków, 1998, s. 150.
- SEIBT, F.: *Lesk a bída středověku*. Praha : Mladá fronta 2000. 424 s. ISBN 80-204-0783-9.
- SCHATZ, K.: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchen-geschichte*. Paderborn, 1997, s. 133.
- SCHAUBER, V.– SCHINDLER, H. M.: *Hellige und namens patrone*. Augs-burg : Welbild Verlag GmbH, 1993, s. 182 – 183.)
- ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách. Cirkev v 49 pokoleniach*. Bratislava : Lúč, 1997. 788 s. ISBN 80-7114-188-7.
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 23 – 24.
- VEBER, V. a kol.: *Dějiny Rakouska*. Praha : NLN 2002, s. 176 – 177. ISBN 80-7106-491-2
- ZIENTARA, B.: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa : Wydaw-nictwo „TRIO”, 1994, s. 385.

Aplikácia Katechizmu Katolíckej cirkvi na Slovensku

JOZEF JURKO

Katolícka univerzita, 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

Cieľom KKC je podať výklad podstatného a základného obsahu katolíckeho učenia viery a mravov vo svetle Druhého vatikánskeho koncilu a celej Tradície Cirkvi. Jeho hlavnými prameňmi sú Sväté písmo, cirkevní Otcovia a Učiteľský úrad Cirkvi. Má slúžiť ako orientačný bod pre katechizmy alebo kompendiá, ktoré sa budú zostavovať v rôznych krajinách.

Katechizmus Katolíckej cirkvi

Pápež Ján Pavol II. v apoštolskej konštitúcii *Fidei depositum* uviedol KKC týmito slovami: „*Preto z celého srdca vzdávam vďaky Pánovi v tento deň, keď môžem celej Cirkvi dať k dispozícii pod názvom „Katechizmus Katolíckej cirkvi“ tento „smerodajný text“ pre katechézu obnovenú 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: „pro-

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

sím 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 aj pre tých, ktorí chcú poznať, 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 Ján Pavol II., aby sa nebral KKC ako 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 málo stačiť, aby sa držal tohto zdroja.

Tieto základné ciele KKC 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. k Svätému písmu odporúča KKC, ktorý má byť členmi Božieho ľudu nanovo čítaný a uvádzaný do života Cirkvi ako spoľahlivý sprievodca, ktorý vedie na hĺbinu viery. Celý prípravný rok mal byť štartovací, ako uviedol v Apoštolskom liste motu proprio Porta fidei dňa 11. októbra 2011, aby v ňom mohli veriaci ísť v plnom nasadení k novej evanjelizácii. Pápež v jedenástom článku napísal: „Všetci, ktorí chcú systematicky spoznávať obsah našej viery, môžu nájsť cennú pomoc 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 otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu, Ján Pavol II. píše: „Tento katechizmus zaiste napomôže obnovu celého cirkevného života. Vyhlasu-

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 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>>.

jem 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 jednomyseľné úsilie o znovu objavovanie a štúdium základných obsahov viery, ktoré sú systematicky a organicky zhrnuté v Katechizme Katolíckej cirkvi. 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.”⁵

Máme KKC v pôvodnej verzii z roku 1992, ale tá bola upravená v latinskom vydaní v roku 1997 kvôli prekladom. Bol uvedený apoštolským listom.⁶ Pre nadväznosť na starobylý katechetický spôsob, kde na výstižnú otázku a odpoveď sa vytvorila úprava na formu kompendia. Pre mladých ľudí sa pod vedením kardinála Schonborna zostavila 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 krstnú vieru. Preto Katechizmus najprv vysvetľuje, v čom spočíva Zjavenie, ktorým sa Boh obracia na člo-

⁵ Porov. 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>>. 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 kultúrnom 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 najúčinnšie 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).

⁶ JÁN PAVOL II. Apoštolský list *Laetamur magnopere*. 15. 08. 1997. In *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava : SSV, 1998, s. VII.-X.

veka 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. Viera je nezaslúžený dar: 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: *Sviatostivier* 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: *Životzviery* 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: *Kresťanská modlitba v živote z viery* v hovorí o význame a dôležitosti modlitby v živote veriacich (*prvý oddiel*). Končí sa krátkym komentárom k siedmym 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)⁷

Kompendium Katechizmu katolíckej Cirkvi

Pápež Benedikt XVI. v úvode napísal: „*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 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.“⁸

⁷ Porov. RATZINGER, J. – SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 87s.

⁸ BENEDIKT XVI. motu proprio, ktorým sa zverejňuje *Kompendium KKC*, 28. 05. 2005. In *Kompendium KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava : 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

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 želám. Katechizmus vám nebude vždy hrať do nôty. Nič vám nebude uľahčovať. Bude totiž od vás vyžadovať nový život. Bude vám predkladať posolstvo 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!“⁹ Týchto tristo strán mládeži zrozumiteľnou rétorikou, mnohými citáciami a vyjadreniami veľkých osobností a svedkov viery i života, ale aj výstižným obrázkovým materiálom sa stávajú oslovujúcim aj pre každú vekovú kategóriu.

záujem a nadšenie za *Katechizmus*, ktorý svojím múdрым výkladom a hlbokou duchovnosťou zostáva aj naďalej základným textom dnešnej ekleziálnej katechézy. Druhou charakteristickou vlastnosťou *Kompendia* je jeho *dialogická* forma, ktorá preberá dávný 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 pozývajú 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. Tretou 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.

- ⁹ BENDIKT 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 dôkladne, ako pozná IT-odborník operačný systém svojho počítača. Mali by ste svojej viere porozumieť tak, ako rozumie dobrý hudobník dielu, ktoré hrá. Vo svojej viere by ste mali byť zakorenení oveľa hlbšie ako generácia 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 zraďovať 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. Neskrývajte 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! „V horlivosti neochabujte, buďte vrúcneho ducha, slúžte Pánovi“ (Rim 12, 11).

Youcat – Modlitby pre mladých

Ich autori sa snažili viesť mladého človeka do komunikácie s Bohom, aby svoju skúsenosť v dialógu v Božej prítomnosti mohol rozvíjať podľa modlitieb uznávaných osobností. Tak ako sa písať človek naučí písaním a čítať čítaním, spievať spievaním, tak aj modliť sa naučí modlením. Najvhodnejšou je cesta pomalých krokov, lebo len po nej možno prejsť k svojej vlastnej, osobnej modlitbe cez prítomnosť a pôsobenie Ducha Svätého.¹⁰

Predchodcovia KKC

Zo starých dávnych katechizmových pomôcok je možno spomenúť v predkoncilovej dobe používanú Mariánsku postilu od osvedčeného kazateľa tematických kázni pátra Konráda Kubeša. Je zostavená podľa katechizmu s výkladom na čítanie v rodinách.¹¹ Prípadne kázne Tihámera Tótha. 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 jeho úvode sa spomína 1100 rokov príchodu sv. Cyrila a Metoda.¹²

Situácia KKC na Slovensku

K oficiálnemu vydaniu KKC sú už vyššie spomínané: Kompendium, YOUCAT a Youcat modlitby pre mladých ako dostupné zdroje 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 pomôcku k štúdiu a čítaniu nového KKC.¹³

Už v roku 1997 vyšiel slovenský preklad z poľského prekladu zrejme pre potreby farnosti Trebišov s názvom: *Katechizmus Katolíckej cirkvi v otázkach a odpovediach*. Je zostavený pre študujúcich KKC, ale aj pre katechetov a birmovancov. Mohol by dobre poslúžiť na stretnutiach mládeže a rodín. Aj kňazi tu nájdú podnetné inšpirácie k tematickým káz-

¹⁰ Porov. LENGGERKE, G. von – SCHROMGESOVÁ, D. *YOUCAT – modlitby pre mladých*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2012, 175 s.

¹¹ Porov. KUBEŠ, K. *Mariánska postila*. Brno : Nakladatelství Brněnské tiskárny 1946, 747 s.

¹² Porov. *Živít v Kristu*. Rím : Křesťanská akademie, 1968, 317s.

¹³ Porov. RATZINGER, J.– SCHONBORN, Ch. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 90 s.

ňam. V pôvodine bol vydaný v Bologni vo vydavateľstve PDUL Edizioni Studio Domenicano v roku 1993.¹⁴

V roku 1998 bolo preložené do slovenčiny dielo poľských kňazov, pod patronátom tarnovského biskupa Jozefa Žičinského. Podľa nového KKC bolo vytvorených päťdesiat katechéz, kde sa premietli najdôležitejšie témy nového KKC. V pôvodine sa táto pomôcka nazývala: *W Duchu i prawdzie. KKC w reflexiji i w zyciu* – v slovenskom preklade vyšla s názvom: *Katechizmus Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*.¹⁵

Z tohto podnetu cez spoluprácu katechétov vznikli dve verzie krátkych otázok a odpovedí pre školskú katechézu. Pre základné školy vyšla katechetická pomôcka s názvom: *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach (základné školy)*.¹⁶ A pre birmovancov a stredné školy s podobným názvom: *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach (stredné školy)*.¹⁷

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 veľkých a malých*.¹⁸ Pre prostredie na Slovensku vypracoval Pavol Janáč výkladovú štúdiu KKC s názvom: *Malý Katolícky katechizmus*.¹⁹

Od toho istého autora vyšlo dielo: *Dedičstvo otcov*, v podnadle: *Rodinný katechizmus spracovaný podľa Kompendia KKC*, ktorý bol vydaný ako pomôcka pre rodinnú katechézu. Jeho zámerom bola túžba priblížiť a sprístupniť obsah kompendia pre jednoduchých ľudí. Na tristo jedenástich stranách k jestvujúcim otázkam a odpovediam sa autor 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.²⁰

Tento výpočet zahŕňa zostavovateľská práca Alexandra Pussa s názvom: *Špiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*, ktorý jednotlivé

¹⁴ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi v otázkach a odpovediach*. Trebišov : POLYPRESS, 1997, 92 s.

¹⁵ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Košice : Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998, 290 s.

¹⁶ Porov. *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999, 112 s.

¹⁷ Porov. *Testy ku Katechizmu Katolíckej cirkvi v päťdesiatich témach*. Bardejov : Bens, 1999, 123 s.

¹⁸ Porov. *Katechizmus pre veľkých a malých*. Bratislava : Lúč, 2008, 190 s.

¹⁹ Porov. JANÁČ, *Malý Katolícky katechizmus*. Trnava : SSV, 2003, 215 s.

²⁰ Porov. JANÁČ, *Dedičstvo otcov*. Trnava : SSV, 2008, 311s.

články z KKC priradil k spirituálnej tematike. Autor chcel svojou prácou podnietiť k systematickému štúdiu KKC.²¹

V slovenčine sa stali pomerne populárne štyri úvahy nad KKC od pána biskupa Baláža. Prvá s názvom: *Dotyky*.²² Druhá časť s nadpisom: *Boh nie je samotár*.²³ Tretí: *Nemusíš byť sám*.²⁴ A posledná časť: *Amen*.²⁵

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.²⁶

Od jedného zo zostavovateľov sa dostala do českého jazyka pomôcka s názvom *Rozhodni se pro život* s podtitulom *Komentář ke Katechismu katolíckej cirkve o křesťanské morálce*. Na päťdesiatich dvoch témach je krátkymi vysvetleniami snaha o hlbšie ponorenie sa do KKC.²⁷

Olomoucký pomocný biskup Josef Hrdlička spracoval v tridsiatich dvoch témach KKC ako spoznávanie s týmto dokumentom Cirkvi pre Veľké jubileum roku 2000 s názvom: *Věřím, věříme*. Sám pripomína, že je potrebné skončovať s neznalosťou a povrchnou znalosťou právd viery a stať sa opravdivými nositeľmi evanjelia, ktorí uverili a sú schopní aj obhájiť svoju nádej svetu, ktorý očakáva ich svedectvo.²⁸

Vzácnou sprievodcovskou pomôckou preloženou do českého jazyka je dielo kardinála Jeana Honorého s názvom: *Pruvodce Katechismem Katolíckej cirkve*. Práve na súhrnoch KKC priniesol svoj výklad k jednotlivým témam ako uznávaný odborník na KKC pri Francúzskej biskupskej konferencii.²⁹

²¹ Porov. PUSS, A. *Špiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2002, 205s.

²² Porov. BALÁŽ, R. *Dotyky*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007, 27 s.

²³ Porov. BALÁŽ, R. *Boh nie je samotár*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007, 37 s.

²⁴ Porov. BALÁŽ, R. *Nemusíš byť sám*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008, 35 s.

²⁵ Porov. BALÁŽ, R. *Amen*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008, 34 s.

²⁶ Porov. RATZINGER, J.– SCHONBORN, Ch. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Praha : Nové Město, 1994, 82 s.

²⁷ Porov. SCHONBORN, Ch. *Rozhodni se pro život*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2002, 111 s.

²⁸ Porov. HRDLIČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001, 141s.

²⁹ Porov. HONORE, J. *Pruvodce Katechismem Katolíckej cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nykladatelství, 2008, 222 s.

Značne viaczej publikácii KKC sa venuje v Poľsku. K uvedeniu KKC vyšla obohatená publikácia s podobným názvom: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*.³⁰ Na uvedenie KKC napísal zaujímavý štúdiu Matej Napieralský s názvom: *O nowym Katechizmie*, kde k aktuálne rezonujúcim problémom, ktoré sa pertraktovali na rôznych fórach, zaujal interpretáciou so sentencie cum Ecclesia.³¹

Zaujímavý komentár ku KKC vyšiel v tom istom roku pod vedením redaktora Jana Jarca s názvom: *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*.³² 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*.³³

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 podľa KKC.³⁴ Vo 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*.³⁵

Pomerne v celom Poľsku je pozorne čítaný *Katechizm Płocki*, 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.³⁶ Vyšiel aj posledný štvrtý diel. Je zameraný pre dospelých, aby sa mohli vo svojej viere lepšie rozvíjať.³⁷ Katecheticko – homiletické spracovanie KKC urobil poľský kňaz A. Zwoliński, ktorý azda je najproduktívnejší v homiletickej oblasti a jeho štyri publikácie sa veľmi skoro v Poľsku rozpredali. Prvá má názov: *Syna*

³⁰ Porov. *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Warszawa : Verbinum, 1994, 144 s.

³¹ Porov. NAPIERALSKI, M. *O nowym katechizmie*. Poznań : Verbinum, 1994, 154 s.

³² Porov. JARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*. Warszawa : KAI, 1994, 19 0s.

³³ Porov. BUDZIK, S.(red.) *Moc a piękno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995, 141 s.

³⁴ Porov. NAGÓRNY, J.–DERDZIUK, A.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin : KUL, 1995, 183 s.

³⁵ Porov. TISCHNER, J.–ŻAKOWSKI, J. *Tischner czyta Katechizm*. Kraków : Znak, 1997, 200 s.

³⁶ Porov. MARCINKOWSKI, R.–BRZEZIŃSKI, D. a i.(red.) *KATECHIZM PŁOCKI*. Cześć I. Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2008, 272s.; Porov. MARCINKOWSKI, R.–BRZEZIŃSKI, D. a i.(red.) *KATECHIZM PŁOCKI*. Cześć II. Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2009, 175 s.

³⁷ Porov. MARCINKOWSKI, R.–BRZEZIŃSKI, D. a i.(red.) *KATECHIZM PŁOCKI*. [online] [2011-10-11] In: <<http://katechetyczny.diecezjaplocka.pl/761,11.html>>.

*Božego sluchajce.*³⁸ Druhá časť KKC má názov: *Byť dobrým.*³⁹ Tretia časť: *Žródło życia.*⁴⁰ A posledná časť: *Na modlitwie.*⁴¹

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.*⁴² V poľskom preklade Alicje Karszniewicz-Mazur dostala táto publikácia názov: *W krengu Katechizmu Kościoła Katolickiego.*⁴³ Možno 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 z príležitosti prípravy mladých ľudí na sviatosť birmovania. Pre účastníkov 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 naťahované 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 mohol poslúžiť celému Slovensku.

Stalo by zato vyzvať katechétoch a mladých kňazov, ktorí majú originálnu nápaditosť a verifikáciu v praxi, aby oni urobili takúto databázu ako Porta fidei – mohlo by to byť inšpiračnou schránkou, databázou. Koordinátor by mal vedieť, kto sa zapája a čomu sa venuje. Niektorí to robia podľa Youcatu, niektorí podľa Kompendia, niektorí podľa originálu KKC. Ak by sa to sprístupnilo pre verejnosť, potom by z toho bola solídna databáza 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.

Zabudlo sa čítať znamenie čias – signa temporum – stavať súbežne aj virtuálne chrámy na internete? Katolícka cirkev bola vždy prvá, ktorá išla

³⁸ Porov. ZWOLINSKI, A. *Syna Božego sluchajcie*. Krakow : Gotow, 1999, 146 s.

³⁹ Porov. ZWOLINSKI, A. *Być dobrym*. Krakow : Gotow, 1999, 79 s.

⁴⁰ Porov. ZWOLINSKI, A. *Źródło życia*. Krakow : Gotow, 1999, 140 s.

⁴¹ Porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Krakow : Gotow, 1999, 167 s.

⁴² Porov. LAPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, 661 s.

⁴³ Porov. LAPLE, A. *W krengu Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Wrocław : Wydawnictwo Św. Antoniego, 1999, 489 s.

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 prezeraajú a čítajú. Škoda, že nie sú v MP3 forme, lebo prednesené jeho hlasom by viacej oslovili.⁴⁴ Pod logom Rok viery sú už uverejnené katechézy na stránke arcibiskupstva a je veľmi chvályhodné, že sú pripravované pánom biskupským vikárom Vladimirom Šostákom. Možno predpokladať, že budú mať veľký ohlas.⁴⁵ Katechetické stredisko má distribúciu databázy príkladov.⁴⁶ Možno si 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.

Lenže ani jedna katolícka farnosť na území Košíc nemá svoje evanjelizačné stránky voľne dostupné na internete. Nenájdú sa tam príhovory, ani katechézy. Pri takmer všetkých evanjelikálnych cirkvách sú aktuálne dopĺňané internetové stránky, kde si možno prečítať alebo vypočuť príhovor kazateľa. Najčastejšia námietka, že oni nemajú toľko pastoračnej činnosti 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 nahráť a sprístupniť, lebo v tom vidia formu novej 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 MP3.⁴⁷ A Dominik Macák, ktorý uverejňuje svoje príhovory a niektoré práce, ktoré majú písomnú formu.⁴⁸

Kardinál Ravasi bol v októbri minulého roku vo Varšave na I. biblickom kongrese a tam pripomenul, že na Twitter sa musí Cirkev naučiť v 140 znakoch ponúkať evanjelium a SMS povzbudenia.⁴⁹

⁴⁴ ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Aktuality*. [online] .[2011-10-11] In: <<http://www.ke-arcidieceza.sk/>>.

⁴⁵ ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD KOŠICE. *Katechézy v Roku viery* In [online]. [2011-10-11] In: <<http://www.ke-arcidieceza.sk/dokumenty/katechezy-roka-viery/>>.

⁴⁶ DIECÉZNY KATECHETICKÝ ÚRAD. [online]. [2011-10-11] In: <<http://www.dkuke.rimkat.sk/OKS.htm>>.

⁴⁷ JURICA, J. *Môj aeropág*. [online] .[2012-11-14] In: <<http://www.jurica.sk/index.php/audio/kazne>>.

⁴⁸ MACÁK, D. *Moja osobná stránka*. In [online] .[2012-10-11] In: <<http://www.domimacak.estranky.cz/>>.

⁴⁹ 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>>.

Na Facebooku je niekoľko kňazov, ktorí tam reagujú len pre okruh známych a priateľov. Jeden muž, ktorému mal možnosť sa pozrieť na takúto 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...⁵⁰

Redemptoristi dávajú MP3 na stiahnutie a vypočutie slova na deň. A tiež zamyslenie na každý deň v printovej forme.⁵¹ V Českej republike je dostupná stránka, kde k liturgickým čítaniam vyhľadáva paralela z KKC alebo Youcatu.⁵²

Otvára sa možnosť novej evanjelizácie – budovať internetový kostol, kde by si mohli veriaci vypočuť rôzne katechézy, príhovory a povzbudení. Mladí kňazi vedia pracovať 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 súčasnej dobe sa zvyknú robiť závery otvorené. Ako to povedal jeden zástanca týchto postmoderných otvorených koncov: tá otázka je príliš dobrá na to, aby sme ju pokazili odpoveďou.⁵³ 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 dostávalo ku každému človeku, aj ku hľadajúcim a kritikom.

Bibliografia

Písmo sväté Starého i Nového zákona. Rím : SÚSCM, 1995.
KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 2006.

⁵⁰ STOPKA, A. *Czy Chrystus posłał nas na Facebooka?* In [online] .[2012-08-27] In:<<http://gosc.pl/doc/996977>. Czy-da-sie-zmiescic-Ewangelie-w-140-znakach>.

⁵¹ MLADÝ MISSIONÁR: *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>.

⁵² MATONICK. *Učiaca Cirkev. Homilie katechetické.* In [online] .[2012-11-14] In:<<https://matonick.signaly.cz/archiv>>.

⁵³ Porov. BŽOCH, A. *Holandské portréty.* Bratislava : Kalligram 2010, s. 128.

- 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 konštitucia *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. *Boh nie je samotár*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007.
- BALÁŽ, R. *Dotyky*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007.
- BALÁŽ, R. *Nemusiš byť sám*. Banská Bystrica – Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2008.
- BUDZIK, S.(red.) *Moc a piękno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995.
- HONORE, J. *Pruwodce Katechismem Katolické cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nykladatelství, 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 Brnenské tiskárny, 1946.
- LAPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993.
- LAPLE, A. *W krengu Katechizmu Kościoła Katlickiego*. 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 I. Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2008.
- 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.
- NAPIERALSKI, 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 Katolícké 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 nakladatelství, 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 : Verbinum, 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.
- Živít v Kristu*. Řím : Křesťanská 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.diecezjaplocka.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/katechezey-roka-viery/>>.
- DIECÉZNY KATECHETICKÝ ÚRAD.[online] .[2011-10-11] In:<<http://www.dkuke.rimkat.sk/OKS.htm>>.

- JURICA, J. *Môj aeropág*. [online] .[2012-11-14] In:<<http://www.jurica.sk/index.php/audio/kazne>>.
- 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 MISSIONÁR: *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. *Učiaci Cirkev. Homilie katechetické*. In [online] .[2012-11-14] In:<<https://matonick.signaly.cz/archiv>>.

Duchovné sprevádzanie osôb s psychickými poruchami

PETER VANSÁČ

Abstract: *The aim of this paper is to highlight the importance of spiritual accompaniment of mentally sick people. It is needed to distinguish spiritual accompaniment from sacramental confession. It is also necessary for a spiritual leader to distinguish when it comes to psychological or spiritual problems. In this paper we outline what a person can perform a spiritual accompaniment and what resources can be provided to a person with mental disorders.*

Keywords: *Spiritual accompaniment. Spiritual distinction. Spiritual guidance. A person with mental disorders.*

Úvod

V súčasnej dobe nám najmä média predstavujú úspešného a zároveň aj šťastného človeka. Mnohí sa pýtajú, v čom spočíva tajomstvo jeho úspechu. Odpoveď je toľko, koľko je odpovedajúcich na túto otázku. V dnešnej dobe je oveľa viac zranených ľudí, o ktorých média nehovoria, nepíšu, ako keby ich nebolo. Aj tu sa natíska otázka ako im pomôcť, akým spôsobom riešiť ich duchovné alebo psychické problémy. Kto by im mal pomôcť? Kňaz alebo psychoterapeut? Akú terapiu použiť? Na tieto otázky chceme dať odpoveď v našom príspevku.

Spirituálna stránka človeka

Na človeka jestvuje celé spektrum pohľadov, a to od krajne materialistického chápania, ako vysoko vyvinutého živočicha, až po jeho idealizáciu a zduchovnenie. Človek nie je úplne ani živočích, ani anjel.¹ Grécka filozofia analyzovala človeka, ktorý je mikrokozmos a spája viditeľný svet s neviditeľným. Chápanie Biblie je iné, človek sa nechápe ako zložený

¹ Porov.: MRÁZ, M.: *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*, Trnava 2000, s. 61.

z dvoch častí, ale ako jeden celok, ktorý sa prejavuje podľa rôznych hľadísk. Jeho duša, pretože je živou bytosťou, má v sebe dych života. Človek je telo, ktoré poukazuje, že je to tvor pominuteľný a Duch v ňom znamená otvorenosť na Boha. Okrem toho sa jeho postoj stále mení. V dejinách spásy sa prejavuje v dvoch základných kategóriách, ako hriešnik a ako človek obnovený, ako človek pozemský a ako človek nebeský.²

Grécka filozofia rozlišovala v človekovi tri zložky: soma (telo), psyché (duša), nous (rozum), je to takzvaná filozofická trichotómia. Toto rozlíšenie pochádza od Possidonia, ale prijal ho i Aristoteles. Známa je i trichotómia od sv. Pavla: „*Sám Boh pokoja nech Vás celých posväti, aby sa zachoval váš duch (pneuma) neporušený a duša (psyché) i telo (soma) bez úhony, keď príde náš Pán Ježiš Kristus.*“ (1 Sol 5, 23). Ide tu o inú trichotómiu, než akú používali grécky filozofi a môžeme vidieť, že pre sv. Pavla pneuma nie je len časť duše, ako to vyjadrovali filozofi, ale je to spojenie s Bohom. Tento špecifický výraz pneuma inšpiruje rozlíšenie medzi človekom, ktorý je psychikos a ktorý je pneumatikos. Podľa Origenesa sa duša stáva skutočne duchovnou, iba keď je pod vplyvom svätého Ducha. Zátvorník pri výklade listu sv. Pavla Rimanom potvrdzuje túto myšlienku keď píše: „*Všetko sa dokončí skrze Ducha Svätého... Bez duše je telo bez života, bez Ducha Svätého je duša bez duchovného života.*“³

Duchovní otcovia v starokresťanskej dobe sa radi odvolávali na jeden text evanjelia: „*Veď to už nie vy budete hovoriť, ale Duch vášho Otca bude hovoriť vo vás*“ (Mt 10, 20). Slovo duchovný tu však nadobúda zvláštny zmysel a duchovný je ten, v ktorom je prítomný Svätý Duch lebo podľa sv. Pavla „*Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Svätého Ducha, ktorého sme dostali.*“ (Rim 5, 5).⁴

Duchovný život má rozhodný vplyv na náš vzťah k druhým ľuďom, ale i k nerozumnej prírode. Z toho vyplýva, že posledným cieľom človeka je zduchovenie, ktoré sa u rozumných bytostí prejavuje mravným poriadkom. V trichotómii, ako vysvetľuje sv. Irenej sa Duch spája s dušou a skrze dušu aj s telom, aby vytvorili dokonalého človeka.⁵

Spirituálnu stránku osobnosti má každý človek, hoci niektorí sa domnievajú, že spirituálne potreby majú len veriaci. Každý sa musí vyspo-

² Podľa sv. Pavla prvý Adam je pôvodcom telesného potomstva. Posledný Adam čiže Kristus, Boh a človek je pôvodcom duchovného potomstva, pretože ľuďom dáva Boží život. (Porov. Poznámku k 1. Kor. 15, 45, s. 2414)

³ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského východu, Řím – Křesťanská akademie Velehrad* 1983, s. 112 – 115.

⁴ ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 12.

⁵ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského východu, Řím – Křesťanská akademie Velehrad* 1983, s. 44 – 45.

riadať s pocitmi viny, potrebou odpustenia a zmysluplnosťou svojho života.⁶ Preto si každý človek raz za svojho života musí položiť otázku: Kto som? Odkiaľ prichádzam? Aký ma zmysel môj život a kam smeruje? Človek je bytosťou, ktorá je zodpovedná za svoje skutky.⁷

Osoby s psychickými problémami a duchovné rozlišovanie

Jednou z najčastejších príčin psychického utrpenia dnešného človeka je depresia. Má mnoho tvári od manických obsesii až po ťažké depresie. Neobchádza ani veriacich ľudí. Sú ubití, trpia, nemajú o nič záujem, cítia sa unavení, majú problémy s koncentráciou a budúcnosť vidia pesimisticky, stratili vieru v seba samých. Niekedy hovoria o nočnej nespavosti a samovražedných myšlienkach. Vo výpovediach osôb trpiacich depresiou je pomerne ľahko postrehnúť tzv. depresívnu triádu:

- negatívne hodnotí seba: „som na nič“,
- negatívne hodnotí situácie, v ktorých sa ocitol: „pre mňa sa všetko skončilo“,
- negatívne vidí svoju budúcnosť: „nikdy nebudem šťastný.“

Neurotické stavy a emocionálne poruchy patria v dnešnej dobe k ďalším príčinám psychického utrpenia. Prejavujú sa napríklad nervozitou, nepokojom, nedôverou, vypätím duševných síl a strachom. Takýto človek, pod vplyvom silnej úzkosti má obmedzené možnosti využívať vlastnú slobodu, a preto sa morálna zodpovednosť za skutok znižuje. Osoby trpiace obsesívnymi poruchami sa boja pocitu viny, spáchania hriechu a odsúdenia. Poverčivo tvrdia, že majú moc spôsobujúcu nešťastie. Sužujú sa myšlienkami, ktoré sa nezhodujú s ich zásadami. Počas modlitby bojujú s dotieravými rúhavými alebo erotickými myšlienkami.⁸

Duchovné vedenie osôb s psychickými poruchami zahŕňa v sebe rozlišovanie. Duchovní otcovia to nazývajú rozlišovanie duchov. Obsahuje dva základné prvky a to:

- poznanie Božích tajomstiev (teológia)
- poznanie tajomstva ľudských srdiec (kardiognosia).⁹

⁶ Porov.: HARDY, M., VRANKOVÁ, E., BACHYNCOVÁ GIERTLIOVÁ, D.: Komunikácia a hodnota ľudskej dôstojnosti v paliatívnej starostlivosti, In: HANOBIK, F. a kol.(eds.): *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Quo vadis hospic...*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Bratislava, Bardejov 2012, s. 150 – 151.

⁷ Porov.: MRÁZ, M.: Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike, Trnava 2000, s. 61 – 62.

⁸ Porov.: SZPAKOWSKI, B.: *Spovedanie ľudí osobitne ťažkých životných situáciách*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať* Poradca pre kňazov a laikov, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 346 – 350.

⁹ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu, Řím – Křesťanská akademie Velehrad* 1983, s. 102.

Dnes na poznanie ľudských srdc používame iné termíny a to vnútorná citlivosť alebo vnútorná intuícia. Vyžaduje sa teda, aby duchovný vodca dokázal rozlíšiť to, čo je psychické od toho, čo je duchovné. Veriaci, ktorí zápasia s osobnostnými ťažkosťami, ako napríklad paranojou, hysterickými poruchami, škrupulozitou, musia vyhľadať pomoc psychoterapeuta, ktorý riadne zdiagnostikuje ich stav. Podnety k tomu kroku musí dať duchovný vodca, nakoľko on nie je kompetentný tento problém riešiť.¹⁰ Kňaz, ktorý má terapeutické schopnosti sa nesmie natiskať so svojimi psychologickými interpretáciami v spovednici či v duchovnom vedení, najmä vtedy, keď nepozná osobu, ktorá ho vyhľadala a nevie, akým spôsobom táto osoba môže prijať jeho radu. Otázkou je, či kňaz s terapeutickými schopnosťami môže plniť voči penitentovi aj terapeuta. Podľa Augustyna iba vtedy, ak by to bol kňaz hlbokej viery a dobrý znalec terapeutického umenia a jeho penitent by ho jasne požiadal o spojenie týchto dvoch druhov pomoci.¹¹

Požiadavky kladené na osoby vykonávajúce duchovné vedenie

Duchovné otcovstvo má základ v mníšstve, kde duchovný otec sa nazýval (abbas, starec). Duchovný otec mal dar priezračnosti a čítania ľudských myšlienok. Ideálne bolo v mníšskych časoch, keď duchovný otec bol predstavený kláštora, kňaz a tzv. diakritikos – ten, ktorý mal dar rozlišovania duchov.

Podľa Špidlíka duchovné vedenie nie je sama o sebe funkcia hierarchická, kňazská ani jurisdikčná. Je to disponibilita niektorých ľudí vziať na seba starostlivosť o spásu iného človeka.¹² Preto podľa Jastrzaba, ten čo hľadá pomoc, si volí osobu vo viere, ktorá sa v duchovnom vedení stáva spoločníkom na cestách viery. Týmto spoločníkom nemusí byť kňaz, môže ním byť každá osoba obdarovaná osobitnými charizmami rozoznávania duchov, empatiou, schopnosťou určiť diagnózu, darom rady a pod. Na duchovných sprievodcov sú kladené nároky v oblasti intelektuálno-duchovnej skúsenosti. Medzi takýchto ľudí môžu patriť pedagógovia,

¹⁰ Porov.: JASTRZAB, D.: *Spoved' a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 187.

¹¹ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Psychoterapia a spoved'*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 392 – 393.

¹² ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského východu, Řím – Křesťanská akademie Velehrad* 1983, s. 332.

psychoterapeuti, sociálni pracovníci a iné osoby schopné duchovne a psychicky pomáhať.¹³

Kňaz – spovedník ako duchovný vodca pre osoby s psychickými problémami

Duchovné vedenie vo sviatosti pokánia sa svojim charakterom odlišuje od mimosviatostného duchovného vedenia. Takéto duchovné vedenie sa nazýva sviatostným. Pole jeho pôsobnosti určujú oficiálne vyhlásenia Cirkvi. Najpodstatnejšie obsahuje posynodálna exhortácia Jána Pavla II. *Reconciliatio et penitentiae* kde v kontexte zmierenia a duchovného vedenia píše: „Prvá forma obradu tiež dovoľuje, vďaka svojmu individuálnemu rázu, spojiť sviatosť pokánia s duchovným vedením, ktoré i keď je čosi odlišné od sviatosti, dá sa s ňou dobre spojiť.“¹⁴ Taktiež Katechizmus Katolíckej cirkvi poukazuje na možnosť vykonávať duchovné vedenie počas spovede a to implicitne, keď poukazuje na spovedníka, ktorý „vykonáva:

- službu dobrého pastiera, ktorý hľadá stratenú ovcu,
- službu milosrdného Samaritána, ktorý ošetruje rany,
- otca, ktorý čaká na mámotratného syna a pri jeho návrate ho víta,
- spravodlivého sudcu, ktorý nehľadá na osobu a ktorého súd je zároveň spravodlivý a milosrdný.“¹⁵

Uvedené výpovede týkajúce sa kompetencií spovedníka ukazujú na pole jeho činnosti ďaleko presahujúce výlučne udeliť kajúcnikovi rozhrešenie. Jasne ukazujú na prvoradé úlohy každého spovedníka, ktorých realizácia robí ipso facto každého vysluhovateľa sviatosti zmierenia duchovným vodcom. Služba spovedníka nepochádza z pocitu potreby poskytovať takúto službu, ale je zakorenená v poslušnosti voči Bohu. V rozmere viery to znamená: počúvať a podrobiť sa vedeniu Svätého Ducha, jemu zveriť všetko to, čo patrí k splneniu povolania. Otvorenosť voči pôsobeniu Svätého Ducha smeruje vysluhovateľa sviatosti k získaniu evanjeliového rozoznávania teda k pravdivému vnímaniu situácie kajúcnika. Vo sviatosti zmierenia plní duchovné vedenie doplnujúcu funkciu a nie podstatnú. Má pomáhať a nie tvoriť akýsi duchovný útek pred konfrontáciou s hriešnosťou kajúcnika.¹⁶

¹³ JASTRZAB, D.: *Spoved' a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 185.

¹⁴ JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et penitentiae*, Spolok svätých Vojtecha Trnava 1983, čl. 32.

¹⁵ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999, čl. 1465.

¹⁶ Porov.: JASTRZAB, D.: *Spoved' a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 186 – 187.

Osoba prežívajúca vnútornú krízu (chorobu, rozvod, stratu zamestnania, psychické poruchy a iné) najskôr hľadá pomoc u spovedníka tak, že pristupuje k sviatosti zmierenia. Niekedy si však prináša so sebou aj magické presvedčenie, že rozhrešenie ju oslobodí od konfrontácie so svetom vlastných citov, myšlienok, postojov a správania. Niekedy očakáva, že sviatosť pokánia spôsobí vyliečenie jej psychických porúch. Spovedník v takomto prípade musí pamätať na ľudské hranice i spovednícke hranice. Nesmie preberať úlohu terapeuta alebo lekára psychiatra. Spovedníca nie je a nemôže byť miestom metodologickej terapie. Umenie spovedníka spočíva v tom, že má tzv. „terapeutické ucho“, čiže umenie postrehnúť tón hlasu kajúcnika, cez ktorý poznáva, že s ním nie je všetko v poriadku. Základný nástroj pomoci spovedníka spočíva v tom, že:

1. Pozorne počúva kajúcnika. Čím viac kajúcnik cíti, že ho spovedník počúva, tým viac v ňom narastá pocit bezpečnosti a tým smelšie predstavia svoj vnútorný duševný stav.

2. Je pokojný. Pokoj spovedníka zmierni nepokoj kajúcnika. V jeho očiach je spovedník silná osobnosť, pokojná, emocionálne vyvážená, poskytujúca oporu. Kajúcnik dostáva to, čo potrebuje, keď stratil emocionálnu rovnováhu.

3. Je zaangažovaný do problému kajúcnika. Krátke a jednoduché otázky sa musia týkať aktuálnej situácie kajúcnika. Podstatná je subjektívna reakcia penitenta na udalosti, ktoré sa ho dotýkajú (prežívanie, vnímanie, správanie). Spovedník nemá zľahčovať váhu krízy a osoby, ktorá ju prežíva. Táto etapa pomoci sa musí skončiť jasným poznaním spovedníka, v čom spočíva kríza, v ktorej sa ocitla osoba hľadajúca pomoc. Spolu s penitentom musia hľadať konštruktívne možnosti riešenia problému.¹⁷

Napríklad: kajúcnikovi, ktorý trpí úzkostlivosťou spovedník mu pomôže, aby si osvojil to, čoho sa bojí – teda vlastnú úzkosť. Penitent musí za to prevziať zodpovednosť. To znamená, že ju berie „do vlastných rúk“. Keď sa tak stane, opadne neustále napätie. V stretnutí s nábožným kajúcnikom, ktorý je úzkostlivý sa spovedník nesmie dať zviest jeho uistením, že nemá úzkosť pred Bohom. Zbožnosť úzkostlivých ľudí je paradoxne motivovaná zabezpečiť sa pred Bohom (teda mať zásluhy pred Bohom pre svoju zbožnosť). Takáto motivácia znemožňuje rozvoj duchovnosti. Vzťah s Bohom je možný len v dôvere a odovzdaniu sa Láske. Prijatie lásky, ktorou je Boh, spôsobuje, že strach opadá. Viera v Božiu lásku posilňuje aj vieru v seba.

Alebo kajúcnik, ktorý trpí obsesívnymi poruchami má pocit, že v sebe nosí zlo. Niekedy má nutkanie navštevovať kostoly v určitej hodine, mod-

¹⁷ Porov.: SZPAKOWSKI, B.: *Spovedanie ľudí osobitne ťažkých životných situáciách*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať* Poradca pre kňazov a laikov, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 337 – 338.

liť sa tie isté modlitby zachovávať pôsty. Ak si spovedník získa uznanie takého človeka, môže mu veľmi pomôcť. Samozrejme, že tu nenahrádza terapeuta alebo lekára psychiatra. Kajúcnik musí poznať mechanizmus nervovej poruchy, a predovšetkým sa musí naučiť pracovať s jej príznakmi. Spovedník má chrániť kajúcnika pred rozhodnutiami, ktoré sú škodlivé pre neho samého, ale aj pre jeho blízkych. V prípade potreby musí poradiť penitentovi kontakt s kompetentným poradcom, terapeutom alebo psychiatrom.¹⁸

Duchovné vedenie praktizované mimo spovede

V čase rozvoja mníšstva na východe od 4. storočia sa toto duchovné vedenie praktizovalo v kláštoroch. Titul „otec“ bol skutočne považovaný ako najväčšia česť. Tento titul sa preukazoval človeku, ktorý bol duchovný otec – mních v kélii alebo abbas – predstavený kláštora alebo otec (biskup na koncile) alebo kňaz. Všetky tieto osoby mali niečo otcovského, čo vyžaduje duchovné vedenie. Duchovní synovia, tak sa nazývali tí, ktorí sa chodili radiť k duchovným ocom. Prosba duchovných synov bola „Otče, pomodlite sa za mňa“. Túto prosbu aj dnes veriaci adresujú svojmu duchovnému otcovi. V mníšskej tradícii platila axióma: „Kto počúva otca, žije bez starostí a v pokoji“.¹⁹

V časoch púštnych otcov duchovní synovia praktizovali takzvanú duchovnú spoveď. Konala sa každý deň. Syn poznával seba a v prítomnosti duchovného otca vyjadroval svoje city, túžby, myšlienky. Ten zase, keď prijímal vyznanie svojho žiaka syna, započúval sa do hlasu Svätého Ducha s túžbou poznať celú pravdu o vedenom vo všetkých rovinách jeho človečenstva.²⁰

Kňaz duchovný vodca

Podľa Štefka v dnešnej dobe všade kde kňaz vstupuje do problémov, ktoré sa týkajú človeka musí dôsledne dodržiavať ako prvú podmienku: „musí si nájsť čas“. Je len samozrejme, že túto zásadu musí rešpektovať v takej citlivej otázke ako je duchovné vedenie, najmä duševne zraneného človeka. Kňaz potrebuje čas, aby dobre spoznal človeka v jeho celistvosti.

¹⁸ Porov.: SZPAKOWSKI, B.: *Spovedanie ľudí osobitne ťažkých životných situáciách*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať* Poradca pre kňazov a laikov, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 338 – 347.

¹⁹ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu, Řím – Kresťanská akademie Velehrad 1983*, s. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu, Řím – Kresťanská akademie Velehrad 1983*, s. 333 – 334.

²⁰ Porov.: JASTRZAB, D.: *Spoveď a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať* Poradca pre kňazov a laikov, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 185.

V duchovnom vedení psychicky chorých ľudí je potrebné, aby kňaz spolupracoval s psychoterapeutom alebo s psychiatrom.²¹

Ovocie duchovného vedenia závisí nielen od úprimnosti danej osoby, ale musí sa zakladať na pravde a musí viesť k objavovaniu pravdy, lebo pravda má vyslobodzujúcu moc. Úprimnosť zasahuje psychologickú sféru človeka a pravda zase má ontologický vzťah a zasahuje hlbšie vrstvy ľudskej prirodzenosti. Na jej odhaľovaní sa, je povolaný duchovný vodca, aj ten, kto je duchovne vedený. V duchovnom vedení praktizovanom mimo spovede je potrebné, aby osoba, ktorá má akékoľvek psychické problémy vedela vypovedať o sebe také skutočnosti ako psychické stresy z detstva, negatívne emocionálne alebo sexuálne skúsenosti, sociálne podmienky a iné skutočnosti. Duchovný vodca sa môže opýtať, či danú osobu v detstve nestrašili peklom. Alebo aké obrazy o večnom živote v nej utkveli. Tieto poznatky sú dôležité, aby duchovný vodca si utvoril obraz o danej osobe a hlavne, aby vedel rozlíšiť duchovné a psychické problémy. Proces uzdravenia sa uskutočňuje pod dohľadom duchovného otca a smeruje od poznania cez akceptovanie k integrácii.²²

Participácia psychoterapeuta na duchovnom sprevádzaní osoby s psychickými problémami

V ordinácii psychoterapeuta sa často objavujú ľudia, ktorých tam poslal spovedník – duchovný vodca a to preto, že pri rozlišovaní zistil, že daná osoba trpí patologickými stavmi. V dôsledku toho spovedník nemôže zaujať postoj lekára či uzdravovateľa. Ak stav osoby vyžaduje medicínsku terapiu, duchovný vodca – spovedník nesmie riešiť problém sám, ale musí poslať zainteresovaného k spoľahlivému psychoterapeutovi. Psychoterapia sa vzťahuje na emocionálnu a psychickú rovinu a jej cieľom je poznanie sveta vlastných emócií zraneného a zamotaného človeka.²³

Psychoterapeut musí rozumieť nielen osobe, ktorú ma sprevádzať, ale je dôležité, aby chápal seba samého. Od terapeuta sa očakáva predovšetkým „ľudský postoj“ porozumenie, úcta, otvorenosť, úprimnosť, citlivosť voči utrpeniu. Terapeutickú pomoc najčastejšie hľadajú osoby, ktoré sa cítia hlboko zranené vo vzťahu k svojim rodičom, z tohto dôvodu terapeut musí aspoň v minimálnej miere spojiť otcovský cit bezpečnosti s mater-

²¹ Porov.: ŠTEFKO, A.: *Dôstojnosť človeka v chorobe, starobe a zomieraní*, Dobrá kniha Trnava 2003, s. 117.

²² Porov.: JASTRZAB, D.: *Spoved' a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 189 – 190.

²³ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Psychoterapia a spoved'*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 391.

ským súcitom a starostlivosťou. Vzťah terapeuta ku klientovi musí byť na jednej strane citlivý a súcitný, ale na druhej strane realistický a slobodný. Nakoľko chce terapeut účinne pomáhať, natoľko musí zaangažovať do terapie seba samého. Nemôže sa schovávať za osvojené techniky a metódy. Čím menšia býva osobná zaangažovanosť terapeuta, tým väčší význam majú techniky, ktoré používa. Terapeut vďaka použitiu presnej metódy obyčajne určuje správnu diagnózu. Samotný spôsob jej oznámenia sa však môže ukázať deštruktívny, ak nevezme do úvahy možnosti a hranice klienta.²⁴

Z tohto dôvodu psychoterapeut musí pri svojej profesii zachovávať aj etické aspekty, ktoré sú nevyhnutné pre účinnú pomoc klientovi.

Košč uvádza tieto aspekty:

1. kompetencia,
2. etická vyspelosť psychoterapeuta – od nej závisí miera závislosti klienta na psychoterapeutovi a tým aj miera manipulatívnosti psychoterapeutických krokov,
3. rozhodovanie či psychoterapeut prevezme klienta do psychoterapeutickej starostlivosti. Eticky revelantné je aj odmietnutie, ktoré musí byť dostatočné zdôvodnené. Ak ba psychoterapeut mohol klienta akceptovaním poškodiť (napr. tým, že nebude mať na neho čas alebo má voči nemu antipatiu, alebo naopak v jeho rozhodovaní sa uplatnia faktory ako je atraktívnosť alebo solventnosť).
4. mlčanlivosť – psychoterapeut má zachovávať mlčanlivosť o stave klienta. Osobitne náročnú fázu predstavuje vypracovanie správy stave klienta. Psychoterapeut musí zohľadniť skutočnosť, komu je táto správa určená. Štýl správy, jej rozsah, množstvo a forma spracovaných údajov sa musia líšiť podľa toho, či ich adresátom je: ošetrojúci lekár pacienta, učiteľ, výchovný poradca, inštitúcia a iné. Základným imperatívom musí byť dobro pacienta.²⁵

Terapeut sa v súčasnosti musí preukázať mimoriadnou osobnou a duchovnou kultúrou, životnou múdrosťou, ako aj psychologickým a náboženským poznaním, aby mohol pomáhať klientom nezávisle od filozofie, náboženstva, morálky či duchovnosti. Musí byť natoľko čestný a pokorný, aby odoslal svojho klienta k duchovnej osobe, ak je to zjavne potrebné. Terapeut nesmie psychologickými metódami riešiť duchovné

²⁴ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Psychoterapia a spoved'*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 397 – 398.

²⁵ Porov.: KOŠČ, M.: *Etické aspekty psychologickej diagnostiky a psychoterapie*, In: GLASA, J.– ŠOLTĚS, L. a kol.: *Ošetrovateľská etika*, Osveta Martin, 1998, s. 142 – 143.

a morálne problémy, podobne ako duchovný vodca nesmie liečiť psychické choroby iba pomocou náboženských praktík.²⁶

Záver

Dnešný človek sa nachádza neraz v komplikovanej životnej situácii. Záťaž svojho povolania, zamestnania, komplikovaných rodinných vzťahov, nezamestnanosti, osobných zlyhaní a osobných hriechov nevládne najmä po psychickej stránke. Ak je to veriaci človek, hneď hľadá pomoc u kňaza spovedníka vo sviatostnej spovedi alebo aspoň v duchovnom rozhovore. Svätý otec Ján Pavol II. v posynodálnej exhortácii Jána Pavla II. *Reconciliatio et penitentiae* nabáda všetkých veriacich, aby vyznanie z hriechov neredukovali len „na nejaký pokus psychologického sebaoslobodenia, hoci zodpovedá oprávnenej a prirodzenej potrebe zdôveriť sa niekomu, ktorá je vrozená ľudskému srdcu“.²⁷

Spovedník má správne rozlišovať u kajúcnika čo je psychického pôvodu a čo je duchovného charakteru a podľa toho má aj konať. Vždy ma mať na mysli dobro človeka, ktorý za ním prišiel. Duchovný vodca nikdy sám nerieši problémy, ale poskytuje návod a prostriedky na ich riešenie. Keď patologický jav kajúcnika si vyžaduje odborníka psychoterapeuta, duchovný vodca nemôže zaujať postoj lekára alebo uzdravovateľa. Duchovný vodca má zostať predovšetkým svedkom Božieho milosrdenstva.²⁸

Bibliografia

- AUGUSTYN, J.: *Psychoterapia a spoved'*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, 351 – 359 s. ISBN 978-80-7141-697-5.
- HARDY, M., VRANKOVÁ, E., BACHYNCOVÁ GIERTLIOVÁ, D.: *Komunikácia a hodnota ľudskej dôstojnosti v paliatívnej starostlivosti*, In: HANOBIK, F. a kol.(eds.): *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Quo vadis hospic...*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Bratislava, Bardejov 2012, 148 – 165 s. ISBN 978-80-8132-068-2.

²⁶ Porov.: AUGUSTYN, J.: *Psychoterapia a spoved'*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, s. 398 – 399.

²⁷ JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et penitentiae*, Spolok svätých Vojtecha Trnava 1983, čl. 187.

²⁸ JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Jána Pavla II. účastníkom kurzu organizovaného Apoštolskou penitenciariou*, 20. marca 1998, s 43.

- JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Jána Pavla II. účastníkom kurzu organizovaného Apoštolskou penitenciariou, 20. marca 1998*, s 43.
- JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et penitentiae*, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1983, 133 s. ISBN 80-7162-025-4.
- JASTRZAB, D.: *Spoveď a duchovné vedenie*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, 184 – 190 s. ISBN 978-80-7141-697-5.
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-12007.
- KOŠČ, M.: *Etické aspekty psychologickej diagnostiky a psychoterapie*, In: GLASA, J.– ŠOLTĚS, L, a kol.: *Ošetrovateľská etika*, Osveta Martin, 1998, 141 – 144 s. ISBN 80-217-0594-9.
- MRÁZ, M.: *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*, Dobrá kniha, Trnava 2000, 133 s. ISBN 80-7141-301-1.
- SZPAKOWSKI, B.: *Spovedanie ľudí osobitne ťažkých životných situáciách*, In: AUGUSTYN, J.: *Umenie spovedať Poradca pre kňazov a laikov*, Dobrá kniha Trnava, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2010, 336 – 349 s. ISBN 978-80-7141-697-5.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998, 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.
- ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, 558 s. ISBN 807162-323-7.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu, Rím – Kresťanská akadémia Velehrad* 1983, 437 s.
- ŠTEFKO, A.: *Dôstojnosť človeka v chorobe, starobe a zomieraní*, Dobrá kniha Trnava 2003, 145 s. ISBN 80-7171-429-8.

Otázka biologického materstva v islame¹

MONIKA ZAVIŠ

Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Bratislava

Abstract: From the point of view of comparative religious studies are bioethical questions dealing with reproductive health the most processed, considering all world religions, in Christianity and Islam. This study is focused on the religious perception of biological motherhood in Islam. Whereas islamic holy scriptures are in this question rather unambiguous, modern positions of religious authorities from two main streams in islam do divide, eventually argue against. Discrepancy of positions is apparent particularly in IVF (in vitro fertilisation), cryoconservance usage, third part gamete donation or the latest, ICSI (intracytoplasmic sperm injection) utilization issue. Because of different kinds of restrictive religious regulations in muslim countries dealing with medical help to infertile couples matter, the reproductive tourism is put into practice. This solution is providing taking advantage of all options for achieving the desired descendand.

Keywords: Biological mother. Bioethics. Third part donation. Children. IVF. Marriage. Conception. Family. Pregnancy. Upbringing.

Úvod

Rodičovstvo je v islame najprirodzenejšou súčasťou manželského spoluzitia. Deti sú vnímané ako Allahov dar, za ktorý majú rodičia zodpovednosť. Biologické materstvo je tou formou materstva, ktorú islam uznáva a veľmi prízvukuje jeho úlohu pre celú ummu², na rozdiel od surrogátneho³ materstva, ktoré je zakázané. V novšej dobe, keď sa aj na úze-

¹ Tento článok vznikol vďaka podpore v rámci OP Výskum a vývoj pre dopytovo-orientovaný projekt: Univerzitný vedecký park Univerzity Komenského v Bratislave, ITMS 26240220086 spolufinancovaný zo zdrojov Európskeho fondu regionálneho rozvoja. Podporujeme výskumné aktivity na Slovensku / Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ.

² Umma je celosvetová obec moslimov.

³ Surrogátne materstvo znamená, že žena donosi dieťa pre pár, ktorý bude po pôrode jeho rodičmi. Rozlišujeme: 1.) gestačné surrogátne materstvo typ 1., 2.) gestačné

mí moslimských krajín nachádza množstvo reprodukčných centier, sú aj moslimskí učitelia nútení prioritne sa zaoberať bioetickou otázkou riešenia dilemy infertilných párov, ktoré túžia naplniť svoj vzťah potomkom, avšak pri dosahovaní svojho cieľa neporušiť náboženské predpisy v súvislosti s terapeutickou metódou oplodnenia či darcovstvom tretej strany.

Tému biologického materstva v islame budeme skúmať na jej sociálno-legislatívnom pozadí, zohľadňujúc náboženské paradigmy žien a matiek; v súvislosti s tehotenstvom budeme analyzovať postoj islamu, ktorý striktné rozlišuje medzi osobou matky a osobou potenciálneho dieťaťa. V prípade neplodnosti manželov je potrebné preskúmať aj alternatívy biologického materstva, ktoré islam schvaľuje či zavrhuje, na čo sa pozrieme v kapitole venovanej oficiálnemu postoju sunnitov a šiitov k IVF a donorstvu tretej strany.

Sociálno-legislatívny kontext problematiky

Hadíthy⁴ hovoria, že sa raj nachádza pod nohami matiek. Keď sa vo svätých spisoch islamu hovorí o matkách, myslí sa vždy na biologické matky. V islame má byť matkou vydatá žena, ktorá má za úlohu starať sa o svojho manžela, domácnosť a deti: „Manželka je pastierkou v dome svojho manžela a je zodpovednou za svojich zverených.“⁵ Známa pakistansko-americká teologička Riffat Hassan sa pripája k obsahu tohto hadíthového tvrdenia vyjadrením, že je podľa Koránu domov mikrokozmosu ummy a mal by byť príbytkom mieru.⁶ Traduje sa, že bol Mohamed zo všetkých moslimov k ženám a deťom najmilosrdnejším.

Matky preberajú v prípade odlúčenia alebo rozvodu zodpovednosť za opateru detí. Za materiálnu stránku ich života počas trvania manželstva zodpovedá predovšetkým otec.⁷ Tým, že zvyšuje životný štandard svojej rodiny, prispieva k zvyšovaniu úrovne života celej ummy. Ženy ako matky boli v dávnej dobe prirovnávané vtáčim vajciam; boli rodinným pokladom, ktorý treba ochraňovať, pretože rodením umožňujú pretrvanie rodu.⁸ V záujme dieťaťa sa tehotné ženy nemusia postíť; podobne sú

surrogátne materstvo typ II., 3.) tradičné surrogátne materstvo.

⁴ Hadíthy sú jedným zo zdrojov islamského práva. Tvoria ich správy o živote, výrokoch a skutkoch proroka Mohameda a jeho nasledovníkov. Za pravoverný hadíth sa považuje tá správa, resp. príbeh zo života proroka Mohameda, ktorý má doložený celý reťazec hodnoverných tradentov a rešpektuje čistotu výroku.

⁵ AL-SBENATY, A. *Manželstvo v islame*, s. 62

⁶ Bližšie pozri: ZAVIŠ, M. *Manželstvo a rozvod vo svetových mimokresťanských náboženstvách s dôrazom na ich pozíciu v islame*, s. 36

⁷ GABRIEL, T. *Rodina a spoločnosť*, s. 387 – 389

⁸ MARXOVÁ, H. *Svět mýtů*, s. 464

vyňaté z tejto povinnosti v čase menštruácie a počas doby kojenia.⁹ Pôrod, pohlavný styk a menštruácia však patria do kategórie nečistôt, ktoré si vyžadujú veľké rituálne očistenie, obmytie celého tela vodou – *ghusl*.¹⁰ Toto je z aspektu osobnej viery ženy veľmi dôležité, pretože rituálna čistota – *tahára* je podľa tradície Mohamedom vyhlásená za polovicu viery.

Náboženskú príslušnosť dedí dieťa po otcovi, čiže, hoci si moslim smie vziať okrem moslimky za manželku aj vyznávačku kresťanstva či židovstva, ženu z ľudu knihy¹¹ – *kitábiju*, dieťa bude moslimom. Keďže si moslimka smie vziať za manžela iba moslima, aj v tomto prípade platí, že dieťa bude moslimom. Deti sú v islame považované za vzácny Boží dar a nesmie sa im ubližovať za žiadnych okolností; syn a dcéra však v bežnom živote moslimskej rodiny nemajú rovnaký status: „... syn je považovaný za významnejšieho ako dcéra, pretože je pokračovateľom rodu. Moslimská tradícia však odporúča mať v rodine tiež dcéru s tým, že otec dcéry má väčšiu šancu dostať sa po smrti do raja.“¹²

V prípade, že sa zistí, že je manželka neplodná, žije v obavách o budúcnosť svojho manželstva, pretože islamské zákonníky osobného stavu považujú neplodnosť ženy za závažný dôvod na rozvod. V niektorých moslimských krajinách sa, naopak, ženy môžu rozviesť z dôvodu neplodnosti manžela, avšak táto voľba sa takmer vôbec neaplikuje, pretože by to bolo pre moslimskú ženu doživotnou stigmatizujúcou záťažou. Manželky neplodných mužov radšej utajujú manželovu neplodnosť a tak ho chránia pred sociálnymi stigmami týkajúcimi sa nedostatku mužnosti.¹³ Inhornová na margo tejto praxe dokonca uvádza nasledovné fakty:

„... chudobné egyptské ženy žijúce v mestách sú účinne nútené, aby vyhľadávali liečbu pre neplodné ženy, pretože sú obviňované a stigmatizované ako príčina bezdetnosti manželského páru. V niektorých prípadoch sú ich žiadosti o počatie skutočne iatrogenické¹⁴, keď nedostatočne vyškolení lekári, zvyčajne muži, používajú zastarané technológie, ktoré vedú k poškodeniu reprodukčného ústrojenstva.“¹⁵

⁹ MAWDUDI, A. A. *Towards Understanding Islam*, s. 115

¹⁰ Bližšie pozri: BELLINGER, G. J. *Sexualita v náboženstvách sveta*, s. 331 – 332

¹¹ *ahl al-Kitáb*

¹² RALBOVSKÁ, R. – KNEZOVIC, R. – LIBERKO, M. *Základy multikultúrneho prístupu pre zdravotníckych pracovníkov*, s. 152

¹³ Bližšie pozri: INHORN, M. C. *Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam*, s. 442

¹⁴ Iatrogenický (z gréčt. *iatros* – lekár, *gennao* – plodiť, vzniknúť) – zdravotné konzekvencie, ktoré sú spôsobené zásahom lekára do organizmu človeka, napr. diagnostickými postupmi alebo metódami liečby.

¹⁵ DUDGEON, M. R. – INHORN, M. C. *Men's influences on women's reproductive health: medical anthropological perspectives*, s. 1388

Paradigmy moslimskej ženy a matky

Dokonalými ženami, ktoré sú paradigmami moslimských žien, sú podľa tradície štyri, ku ktorým hadíthy priradujú aj piatu:¹⁶

1. Mária – Marjam, ktorá je unikátnym príkladom parthenogenézy v islame; matka proroka Ježiša – Ľsu. Na základe apokryfných evanjelií sa traduje, že bola ešte pred svojim narodením rodičmi zasľúbená chrámu, kde ju odovzdali ako dieťa. Boh sa o ňu zázračne staral a keď dospela, Allah¹⁷ počal v jej lone Ježiša tak, ako už dávno stvoril Adama, ktorému sa museli podriadiť aj anjeli.¹⁸ Niektorí autori Máriu volajú *nabíja* – prorokyňa, pretože Boh k nej priamo hovoril;
2. Chadidža – Mohamedova manželka, ktorej ako prvej rozprával o svojich zjaveniach. Keďže bola schopnou obchodníčkou, ktorá zabezpečila aj svojho manžela, ľudová zbožnosť ju označuje za patrónku žien podnikateliek;
3. Á'íša – najmladšia a najmilšia Mohamedova manželka. V súre 33:6 sa píše: „Prorok¹⁹ je veriacim bližšie, než sú si navzájom, a jeho ženy sú im matkami.“ Mohamedove manželky sú považované za matky veriacich – *ummahát al-mu'minín*.
4. Fátima – milovaná Mohamedova dcéra a pramatka vetvy šiitov.
5. Ásia – údajne faraónova žena, o ktorej sa píše v súre 66 ako o pokornej a zbožnej žene.

Rozumná, Allahovi oddaná matka chápe zodpovednosť, ktorá jej bola daná tým, že sa stala matkou. Musí starostlivo formovať povahy svojich detí, a to by mala dosiahnuť poznaním ich intelektových, emočných a ostatných schopností, z ktorých tie dobré podporuje. Dieťaťu by mala zabezpečiť výchovu a vzdelanie v súlade s hodnotami islamu.²⁰ Elsergany uvádza niekoľko príkladov takýchto cieľavedomých matiek a medzi nimi aj prípad matky svetoznámeho imáma al-Bucháriho, ktorý sa najviac zaslúžil o zostavenie zbierky hadíthov: „... vyrastal ako sirota a matka ho vychovala a zabezpečila mu lepšie vzdelanie. Povzbudzovala ho, aby sa viac vzdelával, bol zbožnejší a vykonával dobré skutky. Dokonca s ním aj cestovala do Mekky, keď mal 16 rokov, aby zrealizoval posvätnú púť hadždž. Tam ho

¹⁶ Bližšie pozri: KROPÁČEK, L. *Islám*, s. 118 – 121

¹⁷ Allah nemá jednu podstatu s Ježišom, ako to učí kresťanská vierouka. Je všemohúci, múdry, ale nemá ani synov ani dcéry. Sám neplodí, nebol splodený, a keď mu neveriaci pripisujú niečo z týchto vecí, je mu to ohavnosťou a pre ich lož dostanú trest v podobe pekla. Súra 16:56 – 62.

¹⁸ MARXOVÁ, H. *Svět mýtlů*, s. 466

¹⁹ Mohamed

²⁰ Bližšie pozri: ZAVIŠ, M. *Paradigma osobnosti kresťanského učiteľa v minulosti a dnes*, s. 31 – 32

nechala, aby sa vzdelával od natívnych Arabov a domov sa vrátil už ako veľký hadíthový učenec, al-Buchári. Tak sa jeho matka stala vzorom moslimských matiek, a zvlášť vdov, aby vychovávali svoje deti a splnili si úlohu v prograse a obrode národa.²¹ Matka si má starostlivo všimáť rôznosť inklinácií a prístupov svojich detí. Napriek povahovým rozdielom medzi deťmi má mať ku každému rovnaký, láskyplný prístup. Nesmie robiť rozdiel medzi chlapcami a dievčatami²². Matka, ktorá je úplne odovzdaná islamu, sa nikdy nebude modliť za to, aby jej deťom bola Allahom urobená nejaká škoda, aby im ublížil v zmysle trestu za ich neposlušnosť rodičom. Matka je prvou učiteľkou a prvou školou v živote každého dieťaťa; ak sa tejto úlohy zhostí dobre, tak sa blaho z jej činnosti preniesie na celú ummu.²³

Podľa Lariho nie je dnešná nespokojnosť moslimských žien so životom najmä vo východných krajinách produktom regulácií islamu, ale je dôsledkom zanedbávania náboženských predpisov politickými, sociálnymi a finančnými inštitúciami. Lari takisto upozorňuje na posun vnímania dobrej reputácie a dôstojnosti žien, ktoré v minulosti vychádzali z ich morálnych kvalít, vzdelania a poznatkov.²⁴

Rozlišovanie osoby matky a osoby potenciálneho dieťaťa

Keď ide o koncepciu nehmotných zložiek človeka v islame, musíme rozlišovať medzi pojmami *nafs* – duša a *rúh* – duch. Matka má svoje telo, dušu a ducha, a do materiálne počatého sa dostáva duch od Allaha a formuje sa v ňom individuálna duša.

Slovo *nafs* pochádza zo slovesa *tanaffasa* – dýchať. Kropáček konštatuje, že sa tento pojem objavuje už v staroarabskej predislamskej poézii a môže vystihovať vzťah k sebe samému, totožnosť, podstatu, obrazne aj krv. Môže mať aj negatívny význam; človek, ktorý má *nafs*, má náchylnosť aj k dobru aj k zlu, ako to vystihuje súra 91:7 – 10: „... pri duši a pri Tom, kto ju vytvoril, dal jej hriešnosť aj bohabojnosť – dobre sa bude vodiť tomu, kto ju očistí, a zahanbený bude ten, kto ju skazí.“ Duša sa môže

²¹ ELSERGANY, R. *The family role in the education of children in the Islamic civilization*. [online].

²² Dievčatá boli a stále sú v mnohých kultúrach považované za menejcenné než sú chlapci. Ferguson menuje dôvody uprednostňovania chlapcov: sú fyzicky silnejší, nemusia poskytovať veno, meno rodiny sa prenáša mužským potomkom. Keďže sa aj polyteistické arabské kmene bežne zbavovali dievčat ich pochovaním zaživa – metódou neprelievania vlastnej krvi, ihneď po narodení, Mohamed túto prax zakázal – súra 16:58 – 59. K vnímaniu mužských a ženských potomkov v spoločnosti sťahujúcich sa nomádov a usadených obyvateľov agrárnej spoločnosti bližšie pozri: FERGUSON, J. E. *Jr. Reproductive Rights*, s. 13 – 14

²³ Bližšie pozri: AL-HASHIMI, Dr. M. A. *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Woman as Defined in the Qur'an and Sunnah*. Enlarge cover

²⁴ Bližšie pozri: LARI, S. M. M. *Western Civilisation Trough Muslim Eyes*, s. 98

snažiť aj o nápravu svojich priestupkov a môže nadobudnúť aj stav zmierenia s Allahom.²⁵

Rúh, v preklade *duch*, je božskou zložkou v človeku; dáva život jednotlivcom a pôsobí aj ako duch oživovateľ v zmysle iniciátora počatia nadprirodzeným spôsobom, ako tomu bolo v prípade oplodnenia Márie – Marjam: „A tiež povedz o Márii, ktorá panenstvo svoje strážila a ktorej Sme vdýchli cez Ducha Svätého syna, ona – i jej syn – to sú znamenia Božie.“ 21:91. Márii nebolo vysvetlené, ako k oplodneniu dôjde, bolo jej však povedané, že to „... je úloha pre Neho ľahká a bude to znamenie pre ľudí i prejavom Nášho milosrdenstva.“ 19:21. V súvislosti s vdýchnutím ducha – *nafch ar-rúh* do prirodzene počatého embrya sa rozvetvila polemika prípustnosti interrupcií v islame.²⁶ Východiskovým svätým textom v otázke stanovenia času oduševnenia oplodneného vajíčka je hadíthový text z Buchariho hadíthu, kde sa píše: „Allahov Apoštol, skutočne a pravdivo inšpirovaný povedal: „(čo sa týka vášho stvorenia), každý jeden z vás je zhromaždený v lone svojej matky za 40 dní, a potom sa stáva zrazeninou počas ďalších 40 dní, a potom kusom mäsa počas nasledovných 40 dní. Potom Allah posla jedného anjela, aby napísal 4 slová: píše jeho skutky, čas jeho smrti, prostriedky jeho živobytia, a či bude prekliaty alebo požehnaný (v náboženstve). Potom je do jeho tela vdýchnutá duša.“²⁷ Na základe tohto textu vypočítali moslimskí učitelia počet 120 dní pred oživením, ktorý je v skutočne mimoriadnych prípadoch považovaný za dobu prípustnosti interrupcie v islame. V súčasnom islame však neexistuje jednotný názor, kedy dochádza k oživeniu, resp. vzniku dimenzie osobnosti počatého dieťaťa. Napríklad, F. Ben Hamida, čestný riaditeľ Centre national de la recherche scientifique (CNRS) v Paríži a renomovaný výskumník v molekulárnej biológii vypočítal, že sa zárodok stáva úplnou osobnosťou po 100 dňoch od počatia. Ďalší rešpektovaný názor pochádza od neurochirurga Mukhtara al-Mahdiho. On odmieta názor, že sa ľudský život začína oplodnením vajíčka. Poukazuje na prípad identických dvojčiek alebo trojičiek: vyvíjajú sa z jediného vajíčka, delia sa o rovnaké gény a chromozómy, ale nemajú rovnakú dušu alebo identitu či život. Práve naopak, začiatok ľudskej existencie sa realizuje so zrodom mozgu, čiže v 12. týždni, resp. okolo 90. dňa po počatí.²⁸

Rúh v človekovi je dôvodom, prečo by sa mu mali anjeli klaňať: «Preto, keďže Ja som ho vyformoval a vdýchol som doňho z Môjho ducha, padnite pred ním na zem a klaňajte sa.» 38:72. Význam slova *rúh* môže zahŕňať

²⁵ Blížšie pozri: KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu*, s. 215 – 221

²⁶ Blížšie pozri: ZAVIŠ, M. *Problematika interrupcií v islame*, s. 61 – 74

²⁷ Buchari 4:55:549

²⁸ ATIGHETCHI, D. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 107 – 108

aj pokračovanie stvoriteľského a udržiavajúceho diela Allaha; boží duch môže byť aj zjavený; je duchovnou silou, ktorou bol Ježiš - 'Ísa, poslaný na misiu; *ruh al-qudus* môže byť podľa Kropáčka koránovým odrazom kresťanského Ducha svätého a podľa Ibn 'Arabího univerzálnou dušou, ktorá je na vrchole emanačnej hierarchie podľa novoplatónskeho učenia.²⁹

Stručný opis Allahovho diela s človekom od jeho počatia po status v posmrtnom živote vystihuje Korán v súre 76:1 – 6 nasledovne:

„Lebo stvorili sme človeka zo zmesi semena, aby sme ho vyskúšali, a dali sme mu sluch aj zrak. A uviedli sme ho na (správnu) cestu, či je vďačný, alebo nevďačný. Ale pre neveriacich sme pripravili reťaze, jarmá a oheň. A spravodliví budú piť z pohára nápoj zmiešaný s vodou Káfúr (gáfor) – prameň, z ktorého budú piť Boží služobníci a viesť ho vodovodmi.“

Postoj hlavných prúdov islamu k IVF a donorstvu tretej strany

Telo ženy fakticky nie je jej vlastníctvom, pretože sa k jednaniu s ním v prvom rade vyjadrujú Korán a hadíthy, ako aj fatwy³⁰. Nemôže sa sama rozhodnúť podľa vlastných pocitov alebo argumentov, a tak, napr. podstúpiť interrupciu³¹ či IVF. Bol by to ťažký hriech. Dokonca aj v prípade rozvodu sa musí dodržať štvormesačná čakacia lehota *udda*, aby sa zistilo, či manželka nie je tehotná. V prípade, že tehotná je, Korán odporúča manželom, aby sa nerozvádzali a rozvod odvolali.³² Na ozrejmienie problematiky IVF a donorstva tretej strany v islame nám pomáhajú etnografické výskumy medicínskych antropológov, ktorí si na množstve prípadových štúdií uvedomujú, ako veľmi je v súčasnosti poprepletaná vedecká a náboženská sféra.

Inhornová zistila,³³ že v moslimskom svete veľmi ovplyvnilo prax IVF vydávanie autoritatívnych vyjadrení islamských učencov – *fatwa*. Neplodní moslimskí manželia sa na jednej strane snažia neodchýliť od náboženských predpisov, ale na druhej strane sa z dôvodu veľkej túžby po dieťati, ktoré je v moslimskej spoločnosti žiadúce od začiatku manželstva, nejednokrát uchýľujú k praxi absolvovania IVF v moslimskej krajine, ktorá má liberálnejšie predpisy alebo aj v Európe; to je tzv. reprodukčný turizmus. Podľa Inhornovej prieskumu v Egypte a Libanone vyplýva, že väčši-

²⁹ Blížšie pozri: KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu*, s. 213 – 215

³⁰ Fatwy sú legálnymi vyhláseniami náboženských autorít v islame a vždy sa týkajú jedného konkrétneho problému, ku ktorému bolo potrebné ozrejmiť veriacim postoj islamu, keďže nie je zrejмый z Koránu, tradície alebo hadíthov.

³¹ Blížšie pozri: ZAVIŠ, M. *Problematika interrupcií v islame*, s. 61 – 74

³² Blížšie pozri: ZAVIŠ, M. *Manželstvo a rozvod vo svetových mimokresťanských náboženstvách s dôrazom na ich pozíciu v islame*, s. 39 – 41

³³ Blížšie pozri: INHORN, M. C. *Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam*, s. 427 – 450

na neplodných moslimských manželských pároch považuje donorstvo tretej strany za *haram* – zakázané. Pacienti majú obavy o morálny dopad donorstva na manželstvo, možnosť incestu a morálne implikácie darcovstva pre rodinný život a príbuzenstvo.

Veľké rozdiely sa objavujú aj v stanoviskách autorít sunnitského a šiitského islamu.

Sunniti³⁴ zastávajú názor, že je IVF povolené v prípade manželov a to bez účasti tretej strany. Dieťa má byť splodené v rámci manželstva. Ak by vajíčko muselo byť žene odobraté, oplodnené mimo maternice a následne do nej vrátené, je to stále povolené, pokiaľ oplodnenie prebieha v rámci manželstva. Takýto zákrok musí byť indikovaný terapeuticky. Bez ohľadu na to, čo by bolo darované treťou stranou (spermie, vajíčka, embryá alebo uterus), je to zakázané, pretože narúša rámec manželstva ako zväzku dvoch osôb. Donorstvo tretej strany sa klasifikuje ako cudzoložstvo – *zina*. Ak by sa adoptovalo dieťa, ktoré sa vyvinulo na základe oplodnenia zapojením tretej strany, malo by status nelegitímneho dieťaťa – *laqit*. Po rozvo-de alebo smrti manžela už žena nesmie použiť spermie svojho bývalého či zosnulého manžela, hoci by boli odobraté ešte počas trvania manželstva, resp. jeho života. Ak by manželský pár mal zmrazené embryá, je to ich výlučné vlastníctvo a smú byť transferované do maternice manželky jedine počas trvania manželstva. Redukcia multifetálneho tehotenstva alebo selektívna interrupcia sa robí iba v lekárske indikovanej nevyhnutnosti, aby sa tehotenstvo úspešne ukončilo pôrodom jedného či viacerých detí. Takisto je povolená v prípade ohrozenia života alebo zdravia matky. Všetky formy surrogácie sú zakázané. Spermobanky sú zakázané, pretože ohrozujú existenciu rodiny a rodu, a tomu sa musí predchádzať. Jedine lekár smie vykonávať IVF použitím metód, ktoré sú povolené. Ak by aplikoval niečo z uvedených zakázaných vecí, je vinný, jeho príjem je zakázaný a musí byť vo svojej morálne nedovolenej praxi zastavený. Klonovanie je odsúdené.³⁵

Šiiti³⁶ sa asi do polovice 90. rokov minulého storočia prevažne zhodovali v danej problematike s názormi sunnitov, avšak po vyjadrení Ajatolláha Aliho Husseiniho Khameneiho sa začali názory šiitov čím ďalej tým viac odlišovať od tých sunnitských. Vo svojej prvej fatwe k tejto problematike sa vyjadril, že darovanie vajíčka samo osebe nie je zákonom zakázané. Musí však byť splnená podmienka, že rovnako neplodná matka

³⁴ Tvoria 90% moslimov. Žijú v Tunisku, Egypte, Iráne, Iraku, Kuvajte, Jordánsku, Libanone, Maroku, Katare, Turecku, Indonézii, Malajzii a Pakistane.

³⁵ Blížšie pozri: SEROUR, G. I. *Religious perspectives of ethical issues in ART 1. Islamic perspectives of ethical issues in ART*, s. 185 – 190

³⁶ Minoritná vetva islamu žijúca v Iráne, určitých častiach Iraku, Libanonu, Bahrajnu, Sýrie, Saudskej Arábie, Afganistanu, Pakistanu a Indie.

aj darkyňa vajíčka rešpektujú náboženské predpisy v súvislosti s rodičovstvom. Dieťa, ktoré sa narodí z darovaného vajíčka, má právo dediť po matke – darkyni, pretože má neplodná žena, ktorá vajíčko prijala, status adoptívnej matky. Čo sa týka darcovstva spermii, Ajatolláh Khomeini ho dovoľuje s tým, že dieťa narodené z darovaných spermii bude niesť meno svojho neplodného otca. Keďže je biologickým otcom darca spermii, dieťa môže dediť jedine po ňom. Jeho neplodný otec má status adoptívneho otca. Samozrejme, názory na darcovstvo z tretej strany sa medzi šiitskými učencami líšia.³⁷ Tí, ktorí akceptujú myšlienku donorstva sú striktní v tom, ako by sa malo realizovať. Uvádzajú 5 hlavných zásad:

1. Keď manželský pár potrebuje darcu, mal by sa obrátiť na šiitsky náboženský súd, kde sa rozsudky vynášajú podľa zásady *case-by-case*, čiže v každom prípade zvlášť.
2. Malo by sa určiť, podľa ktorého náboženského predpisu tento neplodný pár postupuje.
3. Rozsudok by sa mal vynášať v prítomnosti svedkov, lekára, ktorý vykonáva IVF, a to so súhlasom oboch strán – neplodného páru aj donora.
4. Manžel by mal uzavrieť dočasné manželstvo – *mut'a* s darkyňou vajíčka, na dobu, počas ktorej sa celý proces uskutočňuje: od získania vajíčka po transfer embrya; polygýnia je v islame legálna a týmto sa predíde implikáciám cudzoložstva – *zina*.
5. Keďže je polyandria v islame zakázaná, manželka nemôže vstúpiť do dočasného manželstva s donorm spermii. Teoreticky by sa darcovstvo spermii mohlo uskutočniť iba v prípade ovdovelej ženy alebo ženy, ktorá je bez záväzkov. V moslimských krajinách je však materstvo slobodnej matky sociálne neakceptovateľnou formou biologického materstva.

V súčasnosti sa v islame otvára náboženská debata na tému aplikácie ICSI – intracytoplazmatickej injekcie spermie, ktorá spočíva v transfere jednej spermie získanej z ejakulátu partnera mikroinjekciou do vajíčka a stále vyvoláva vedecké polemiky, hoci bola vyvinutá a začala sa používať ešte na začiatku 90. rokov minulého storočia. Využíva sa v ťažkých prípadoch mužskej neplodnosti, napr. pri oligospermii, teratozoospermii či asthenozoospermii, keď metóda IVF nie je dostačujúca. Spermia sa v niektorých prípadoch môže odobrať priamo zo semenníka alebo nadsemenníka.³⁸ Príprava organizmu ženy na ICSI prebieha takmer identicky, ako v prípade IVF.

³⁷ Blížšie pozri: INHORN, M. C. *Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam*, s. 436 – 437

³⁸ Blížšie pozri: VOKURKA, M. – HUGO, J. a kol. *ICSI*, s. 399

Záver

Islam je náboženstvo založené na silných rodinných putách a preto sú mnohohodetné rodiny samozrejmosťou. Reprodukciu sa upevňuje rod i umma. Základným predpokladom biologického materstva je manželstvo ženy, ktorá sa stane matkou. Samotný pôrod je považovaný za rituálne nečistý, a z toho dôvodu musí rodička podstúpiť veľkú očistu, *ghusl*, aby nadobudla stav *taháry*. Splodenie dieťaťa mimo rámca manželstva sa pokladá za cudzoložstvo, *zina*, a dieťa bude mať doživotnú stigmú nelegálneho potomka, *walad zina*. Kým sa neplodnosť ženy nábožensko-legislatívne klasifikuje ako závažný dôvod, aby muž požiadal o rozvod, *talāq*, neplodnosť muža býva z dôvodu nedotknuteľnosti jeho cti a maskulinnej dominancie manželkami utajovaná do tej miery, že sa samé vyhlásia za neplodné a urobia seba príčinou bezdetnosti manželského spoluzitia.

Za vzory žien a matiek, ku ktorým sa má upínať veriaci moslimka, sú považované Marjam, Chadídža, ‘Á’iša, Fátima a prípadne aj Ásia. Prioritne matka má na starosti výchovu a vzdelávanie dieťaťa v súlade s učením islamu, pretože ona má náboženskú povinnosť starať sa o deti, manžela i domácnosť, kým sa muž má starať o finančné zabezpečenie rodiny, väčšinu času trávi mimo svoj domov a teda nemôže poskytnúť deťom to, čo im dáva ich matka. Telo, duša a duch matky sa nepovažujú za jedno s jej oplodneným vajíčkom, oospermom. Toto má svoju vlastnú identitu, hoci sa o čase, kedy sa stáva osobou, neustále vedú polemiky medzi moslimskými učencami, ktorí konzultujú bioetické otázky s moslimskými lekármi, a tak zverejňujú svoje závery.

V prípade neplodnosti manželského páru sa náboženské predpisy stávajú pre veriacich značne zložitými. Zákazy určitých terapeuticky indikovaných metód na dosiahnutie biologického materstva sú pre partnerov psychicky náročné; riešia totiž dilemu medzi túžbou po vlastnom potomkovi na jednej strane, a neporušením náboženských predpisov na strane druhej. Najmä predpisy v súvislosti s IVF či darcovstvom gaméty tretej strany sa u sunnitov a šiitov nielen rozlišujú, ale miestami si aj protirečia, pričom sa nekompromisný prístup sunnitov reflektuje v presune neplodných sunnitských párov do krajín, kde platia šiitske predpisy, resp. do Európy, aby tam podstúpili potrebnú liečbu. V súčasnosti sa v moslimských krajinách rodia aj deti počaté metódou ICSI, ktorá je stále pomerne novou pre nábožensko-legislatívnu oblasť islamu, avšak nie pre reprodukčné centrá v moslimskom svete. Napriek snahe konzervatívnych prúdov v islame sa paradigma biologického materstva posúva smerom k jej západným koncepciám, avšak tento posun prebieha predovšetkým v latentnej forme a na úrovni individuálnych rozhodnutí infertilných manželských párov, ktoré však nie sú ojedinelé a preto nastoľujú moslimským

učencom otázku konzekvencií reprodukčného turizmu, medzi ktoré patrí aj fenomén miešania gamét v rovine transnacionálnej i transreligiónnej.

Uvedomujeme si, že v dnešnej dobe intenzívnych migrácií obyvateľstva a multireligiozity nám nie je ani v našich končinách táto problematika celkom vzdialená a irelevantná; je potrebné, aby boli aj zdravotnícki pracovníci veľkých slovenských miest a najmä bratislavského regiónu počas svojho štúdia oboznámení v rámci prednášok z bioetiky s problematikou reprodukčného zdravia a využitia vedeckých technológií v kontexte koncepcii islamu, s ktorými sa stretnú pri ošetrovaní svojich religiónnych pacientov.

Bibliografia

- AL-HASHIMI, Dr. M. A. 2010. *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Woman as Defined in the Qur'an and Sunnah*. 5th Edition. Riyadh : International Islamic Publishing House, 2010. 538 s. ISBN 9960850390.
- AL-SBENATY, A. 1998. *Manželstvo v islame*. Bratislava : ALJA, 1998. 116 s. ISBN 80-968048-3-9.
- ATIGHETCHI, D. 2007. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. New York City : Springer, 2007. 375 s. ISBN 978-1-4020-4962-0.
- BELLINGER, G. J. 1998. *Sexualita v náboženstvách sveta*. Praha : Academia, 1998. 390 s. ISBN 80-200-0642-7.
- Bukhari, Muslim, Malik, Dawud Hadith Collection.[online].[28. 01. 2015]. Dostupné na internete: <<http://www.quranexplorer.com/Hadith/English/Index.html>>.
- DUDGEON, M. R.–INHORN, M. C. 2004. Men's influences on women's reproductive health: medical anthropological perspectives. In *Social Science & Medicine*. 59 (2004), s. 1379 – 1395.
- ELSERGANY, R. 2010. *The family role in the education of children in the Islamic civilization*. [online].[cit. 2010. 11. 12.]. Dostupné na internete: <<http://en.islamstory.com/family-role-education-children-islam.html>>.
- FERGUSON, J. E. Jr. 2009. *Reproductive Rights*. New York : Chelsea House Publishers, 2009. 120 s. ISBN 978-1-60413-503-9.
- GABRIEL, T. 2006. Rodina a spoločnosť. In *Vieť a vyznanie*. Bratislava : Slovart, 2006. ISBN 80-8085-132-8. S. 387 – 389.
- INHORN, M. C. 2006. Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam. In *Culture, Medicine and Psychiatry*. 30 (2006), s. 427 – 450.
- KORÁN. 2001. Preklad: Helena Hoghová, Lívia Muntágová. Žilina : Knižné centrum, 2001. 399 s. ISBN 80-88723-81-7.

- KROPÁČEK, L. 2007. Duch a duše v islámu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-82-3. S. 213 – 222.
- KROPÁČEK, L. 2008. Islám. In *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha – Litomyšl : Paseka, 2008. ISBN 978-80-7185-890-4. S. 110 – 141.
- LARI, S. M. M. 1977. *Western Civilisation Trough Muslim Eyes*. Iran : Foundation of Islamic C. P. W., 1977. 146 s. ISBN 964-91557-6-7.
- MARXOVÁ, H. 2002. *Svět mýtů*. Praha : Volvox Globator, 2002. 556 s. ISBN 80-7207-461-X.
- MAWDUDI, A. A. 1986. *Towards Understanding Islam*. Queens : Islamic Circle of North America, 1986. 129 s.
- RALBOVSKÁ, R.– KNEZOVIC, R.– LIBERKO, M. 2001. *Základy multikulturného prístupu pre zdravotníckych pracovníkov*. Rijeka : Rinaz – Riječki nakladni zavod, d. o. o., 2001. 263 s. ISBN 978-953-6268-84-1.
- SEROUR, G. I. 2005. Religious perspectives of ethical issues in ART 1. Islamic perspectives of ethical issues in ART. In *Middle East Fertility Society Journal*, Vol. 10, No. 3, 2005, s. 185 – 190.
- VOKURKA, M.– HUGO, J. a kol. 2005. ICSI. In *Velký lékařský slovník*. 5. vydanie, 36000 hesiel. Praha : Maxdorf, 2005. ISBN 80-7345-058-5. S. 399.
- ZAVIŠ, M. 2013. *Paradigma osobnosti kresťanského učiteľa v minulosti a dnes*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2013. 142 s. ISBN 978-80-223-3218-7.
- ZAVIŠ, M. 2013. Manželstvo a rozvod vo svetových mimokresťanských náboženstvách s dôrazom na ich pozíciu v islame. In *Manželstvo a rodina v náboženskom kontexte*. Trnava : Dobrá kniha, 2013. ISBN 978-80-7141-814-6. S. 13-56.
- ZAVIŠ, M. 2014. Problematika interrupcií v islame. In *Testimonia theologica* [online]. VIII (2014), č. 1, s. 61 – 74.[cit. 2015-02-01]. Dostupné na internete: <http://www.fevth.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/testimonia_theologica/2014/TT_2014_-_1_ZAVIS_Problematika_interrupcii_v_islame.pdf>.

Človek, hodnoty a morálka v informačnej spoločnosti

MARIÁN BEDNÁR

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, Filozofická fakulta, Košice

Abstract: *We can agree with Lyotard, that the information is the main actual commodity. A rapid scientific and technological progress influences our everyday lives. This new era doesn't mean only fusion of science and technology (technoscience), but also the transformation into the information society. The technoscience brings the changes in the area of epistemology, new ontological reconfigurations; and political dimensions of unification and the construction of a new world order. The process of concentration and centralisation of the wealth, money, power and control is the unique tool in the global economy. The consequence of this process are the unsustainable economy and society, in which the moral and values are changing very quickly. The current technoscience is also a cultural phenomenon, for which the existence of the social networks, mobile and electronic communication and the uppermost music industry is characteristic. Under the influence of changes in the information society, the human being loses contact with itself, others, the nature, and God.*

Keywords: *Human being. Values. Morality. Technoscience. Economy. High-tech culture.*

Sme vo svete vedotechniky ako akýsi Guliverovia, hneď príliš veľkí, hneď zas príliš malí, nikdy nie primeraných rozmerov. Mám na mysli nielen dôsledky materiálne, ale taktiež dôsledky intelektuálne a psychické. Ako by ľudstvo bolo v situácii, kedy nestačí držať krok s oným procesom akumulácie nových objektov praxe a myslenia.

J. F. Lyotard, Postmoderna vysvetľovaná deťom

Úvod

Pre fenomén *informačnej spoločnosti* a jej charakteristiky môžeme použiť biblickú symboliku *mora*. Už od najstarších čias človek vnímal more ako živel, ktorý je fascinujúci, tajomný a krásny, ale zároveň temný, nepredvídateľný a nekontrolovateľný vo svojej ničiacej sile. Práve preto sa stáva symbolom chaosu, nezmyslu, ničoty.¹ Inšpirovaný skúsenosťou a symbolikou *mora* spolu s Tofflerom² môžeme hľadiť na jednotlivca, národ, štát, civilizáciu, firmu, cirkev ako na priamo prítomných pri strete troch vln, ktoré rezonujú v súčasnom svete: *agrárnej, industrializačnej a informačnej*, každej s inou silou a intenzitou. Samozrejme stret týchto vln vyvoláva otrasy, zmeny, nebezpečenstvo, niekoho môže vlna posunúť vpred a iného zasa tá istá hodiť na nejaké bralo. Je možné prežiť ale je možné aj stroskotať. Obrazne povedané takisto aj prelinanie, prerastanie a premiešavanie vedotechnického pokroku, globálnej ekonomiky a high-tech kultúry v informačnej spoločnosti vytvára častokrát prudké búrky ako na mori. Aby sme mohli čeliť tejto výzve tvárou v tvár, bude potrebné bližšie identifikovať znaky charakterizujúce informačnú spoločnosť.

Vedotechnika³

Stavom poznania v najrozvinutejších spoločnostiach Západu sa zaoberal francúzsky filozof J. F. Lyotard vo svojej slávnej štúdií *La condition postmoderne* (Postmoderná situácia), ktorá bola publikovaná v roku 1979.⁴ Už vtedy konštatoval, že dopad technologických premien bude na poznávanie značný. Predpovedal zmnohonásobnenie informačných aparátov, dát a kanálov. V postmodernej dobe pripisoval vede stále väčší význam. Hlavnou komoditou budúcnosti mala byť – *informácia*. To všetko malo viesť k veľkým štrukturálnym premenám v spoločnosti: „znovuotvorenie svetového trhu, obnovenie veľmi intenzívneho ekonomického súperenia, koniec výhradnej hegemonie amerického kapitálu, úpadok socialistickej alternatívy, pravdepodobné otvorenie čínskeho trhu výmenám so zahraničím...“.⁵ V listoch z roku 1985 znovu pripomína, že nastáva exponenciálny rozvoj vedotechniky a je možné sledovať tri črty: a) splynutie techniky a vied v nesmierny vedotechnický aparát; b) revízie hypotéz,

¹ Porov. SARKA, R.: Biblia a teologická estetika. In: *Teologické texty*, 2005, č. 2.

² Pozri TOFFLER Alvin and Heidi.: *Utváranie novej civilizácie: politika tretej vlny*. Bratislava: Open Windows 1996.

³ Termín vedotechnika prekladáme z anglického *technoscience*. Pre hlbšie štúdium tohto fenoménu nachádzame zdroje v kultúrnych štúdiách postkoloniálneho prístupu, vo feministických štúdiách, v štúdiách filozofie/sociológie/histórie vedy a štúdiách technology assessment.

⁴ LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*. Praha: Filosofia 1993, s. 97 – 202.

⁵ Porov. LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*, s. 100 – 103.

paradigiem, „zaužívaných a nezrušiteľných logík“ vo všetkých vedách a c) kvalitatívnu premenu vyvolanú novými technológiami. Tento proces komplexifikácie prináša so sebou samopohyb, ktorý je akoby nezávislý na nás ľuďoch.⁶

Po troch desaťročiach môžeme konštatovať, že Lyotard veľmi dobre analyzoval situáciu a určil hlavné línie prognózy. „Nezadržateľný“ vedecko-technický pokrok je badateľný v našich každodenných životoch. Nie sme schopní fungovať bez mnohých „výdobytkov vedy a techniky“, ktoré nám pripadajú ako samozrejmá: mikrovlnná rúra, chladnička, práčka, televízor, satelit, notebook, internet, mobilný telefón, banková karta, internet banking, auto ... a iné.

Vedotechnika však nie je len fúziou vedy a techniky, ale znamená aj novú éru, zlomovú epochu prechodu z industriálnej do postindustriálnej informačnej spoločnosti. Naplno sa v tomto procese prejavujú jej epistemologické, ontologické, politické dimenzie, ale aj socio-ekonomický prevrat v štruktúre spoločnosti a jej symboliky.⁷

V *epistemologickej* dimenzii ide o uplatňovanie novej techno-racionality, ktorá je charakteristická stieraním rozdielu medzi prirodzeným a umelým, medzi človekom a strojom.⁸ Táto mentalita je charakteristická neustálym vylepšovaním, optimalizáciou, seba-zdokonaľovaním, seba-modelovaním, seba-dizajnovaním. Snahy o konštruovanie „umelých autonómnych systémov“ sú toho príkladom. Najviac napredujúce vedecko-technické disciplíny ako kybernetika, AI, robotika, biotechnológie, nanotechnológie, neurovedy sa veľmi angažujú v týchto snahách. Vzhľadom na existenciu Wikipédie, Googlu, Internetu, e-bookov, e-learningov sa rysuje mnoho otázok týkajúcich sa klasického epistemologického procesu. Kde je tu miesto pre tradičnú školu alebo univerzitu? Má poslanie učiteľa ešte význam, keď všetko je na „Webe“? Chce žiak či študent vynakladať čas, námahu a úsilie na učenie, keď si všetko môže hneď stiahnuť v elektronickej podobe? Otázok je viac než dosť, a budú stále naliehavejšie.⁹

Pre súčasnú epochu sú takisto charakteristické *ontologické* rekonfigurácie klasických konceptov: napr. príroda – kultúra, človek – stroj, subjekt – objekt, telo – duša, prirodzené – umelé, dobro – zlo. Nastáva ich zamieňanie, zmiešavanie, či obsahové prehodnocovanie. Asi najmarkantnejším príkladom súčasnosti sú snahy LGBT ideologických hnutí o rede-

⁶ Porov. LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*, s. 74.

⁷ Pozri WEBER, J.: Making worlds: epistemological, ontological and political dimensions of technoscience. In: *Poiesis and Praxis* (2010) 7, s. 17 – 36.

⁸ Porov. PADOVANI, G.: The Artificial Between Culture and Nature. In: *AI & Society* (2000) 14, s. 300 – 313.

⁹ Porov. LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*, s. 155 – 161.

finovanie pohlavia, manželstva a rodiny. Táto militantná gender ideológia vyrastá z pseudovedeckých neomarxistických koreňov Frankfurtskej školy. Už neexistujú dve pohlavia – muž a žena, ale človek si môže vybrať kým chce byť podľa toho ako sa cíti. Už nie vzťah a zväzok jedného muža a jednej ženy, ktorí v manželstve prirodzene splodia deti, ktoré potom vychovávajú, ale zmes či mix LGBT ľudí, ktorí majú „právo“ na deti (sú tu už aj iniciatívy skupinového manželstva či prijatie pedofílie ako niečoho normálneho a legitímneho).¹⁰ Bude potrebné vedeckými výsledkami rozbiť *mýtus* o gender a o tom, že deti z homosexuálnych „manželstiev“ netrpia viac ako deti pochádzajúce z heterosexuálnych rodín, resp. homosexuálne „manželstvá“ nie sú vôbec na škodu a neznamenajú žiadny zásah do vývinu a formovania ľudí.¹¹

Politické dimenzie vedotechniky úzko súvisia s formovaním a budovaním „nového svetového poriadku“. ¹² Z médií môžeme badať, že stále častejšie sa ho dovolávajú politici, ktorí volajú po *globálnej vláde* pracujúcej pre „dobro“ ľudstva.¹³ Ak si odmyslíme konšpiračné teórie a pokúsime sa iba sledovať svetový vývoj, natíska sa nám hneď niekoľko otázok. Načo slúžia všetky technologické výdobytky vo vojenskej a spravodajskej oblasti? Aký účel má vedenie sofistikovaných kybernetických útokov a používanie bezpilotných dronov? Komu slúži moderovanie a riadenie hospodárskej krízy, ktorá smeruje k postupnej federalizácii Európy? Aké sú politické dimenzie boja proti chudobe v Afrike, keď na Západe sú likvidované aktíva pomocou dlhových nástrojov? Komu slúži cielená kampaň proti rodine a heterosexuálnym vzťahom spätá s postupnou demoralizáciou spoločenských štruktúr? Ak zavrhneme infantilné odpovede o tom, že vlastne o nič nejde, ale pozrieme sa na širší kontext a súvislosti, môžeme konštatovať spolu s mnohými psychológmi a sociológmi, že atomizovaný psychicky a emocionálne labilný človek bez stabilných vzťahov a sociálnej a finančnej siete, ktorá ho v ťažkých chvíľach podrží, je veľmi ľahko

¹⁰ Pozri KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava: Lúč, 2013.

¹¹ Pozri *Vyjadrenie a výzva lekárov, psychológov a iných odborníkov ku vplyvu rodovej ideológie na duševné zdravie detí*. 2014. In: [https://rodovescitlivovanie.wordpress.com/\(3.3.2015\)](https://rodovescitlivovanie.wordpress.com/(3.3.2015)).

¹² Pozri HARAWAY, D.: *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan & Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*. New York: Routledge 1997.

¹³ Na základe aktuálnych geopolitických udalostí (upadajúca moc USA, víťazstvo euroskeptických strán v EÚ, víťazstvo Sýrie, založenie novej rozvojovej banky krajinami BRICS pod taktovkou Ruska, rozpory medzi Ruskom a krajinami EÚ pod taktovkou USA ...), môžeme konštatovať, že snaha o jednu globálnu vládu a svetový poriadok nie je reálna a uskutočniteľná. Pozri aj HILL, CH. R.: *The End of the New World Order*. In: [http://www.project-syndicate.org/commentary/\(29.7.2014\)](http://www.project-syndicate.org/commentary/(29.7.2014)).

manipulovateľný a kontrolovateľný. Takto získavajú moc a kontrolu nad ľuďmi totalitné systémy.¹⁴

Spolu s filozofom technológie L. Winnerom môžeme konštatovať, že sme občania *Technopolisu*. Hlavnú úlohu tu hrajú rapidne rýchlo rastúce trhy s informačnými a komunikačnými technológiami. Naše životy sú silne ovplyvnené prepojenými systémami moderných technológií, cítime ich moc a autoritu, a či chceme alebo nie sme členmi nového poriadku v ľudskej histórii.¹⁵

Globálna ekonomika

Rozpadom „sovietskeho bloku“ po roku 1989 a rozdelením Česko-slovenska sa aj naše Slovensko ocitlo v prúde tzv. *globalizácie*¹⁶. Tento proces zasiahol aj celosvetovú ekonomiku. Môžeme sledovať dva trendy. Na jednej strane globálna centralizácia a koncentrácia a na strane druhej rozpad jednotného systému vytváraním alternatívy. Práve preto sme formulovali a načrtli dve výskumné otázky. Ku každej otázke v stručnosti načrtneme pár faktov k reflexii.

Naša prvá výskumná otázka znie:

O1 Prebieha v súčasnej globálnej ekonomike proces centralizácie a koncentrácie bohatstva, peňazí, moci a kontroly?

Slovenská republika sa postupne stáva súčasťou globálnych trhov a globálnych štruktúr moci. Prebieha proces zjednocovania a federalizácie Európy, a či už na to veríme alebo nie, či to berieme pozitívne alebo negatívne, sme svedkami mnohých fenoménov, ktoré sú sprievodnými javmi radikálnych zmien: rozpad slovenského priemyslu a jeho reštrukturalizácia zahraničnými investormi a kapitálom, zrodenie slovenskej kapitálotvornej vrstvy pomocou privatizácie a eurofondov, postupný rozpad národného štátu a presun jeho kompetencií do Bruselu, trvanie ekonomickej krízy, ktorá nie a nie skončiť, či rast zadlženosti štátu, firmám a domácnostiam.

Globálna ekonomika a sily v nej pôsobiace sú priestorom, v ktorom sa vyvíja vedotechnický pokrok súčasnosti. Na jednej strane prudký rozvoj vedotechniky mení globálnu ekonomiku a na druhej strane ho práve ona zrýchľuje svojimi kumulovanými zdrojmi peňazí a moci¹⁷.

¹⁴ Porov. ETZIONI, A.: *Morálni dimenzie ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing 1995, s. 119 – 120.

¹⁵ WINNER, L.: *The whale and the reactor. A search for limits in an age of high technology*. Chicago: Chicago University Press 1986.

¹⁶ Nebudeme sa tu hlbšie venovať tomuto fenoménu. Doteraz bolo publikovaných množstvo článkov a štúdií, ktoré analyzujú a interpretujú tento stav a proces zároveň.

¹⁷ V minulosti sa hromadilo bohatstvo z generácie na generáciu. V súčasnosti mnohé korporácie pôsobiace v informačných či inovatívnych oblastiach a ich zakladatelia

Vedci z Katedry systémového dizajnu švajčiarskeho federálneho technologického Inštitútu v Zürichu publikovali v roku 2011 výsledky svojho výskumu, ktorý sa týkal štruktúr medzinárodných korporácií a globálneho trhu.¹⁸ Vychádzali z databázy 30 miliónov firiem a investorov, ktorí pôsobia vo svete. Vyabstrahovali z nej 43 060 medzinárodných korporácií, u ktorých analyzovali vzájomné vzťahy na základe vlastníckej (akcionárskej) štruktúry. Výsledky nie sú vôbec prekvapujúce. Jadro ekonomiky tvorí 1318 korporácií, ktoré sú navzájom poprepávané. Na základe ďalšieho výskumu prišli k 147 medzinárodným korporáciám, ktoré tvoria tzv. *super-entitu*, vlastníacu a kontrolujúcu ostatné spoločnosti. Zaujímavé je, že medzi prvou päťdesiatkou týchto super prepojených spoločností sú väčšinou medzinárodné bankové korporácie a skupiny. Táto super mocná super-entita ovplyvňuje globálnu ekonomiku a finančnú stabilitu vo svete.¹⁹

Je veľmi zaujímavé, že práve tieto bankové korporácie a investičné skupiny²⁰ tvoria jadro globálnej ekonomiky a prepojenosti. Ešte zaujímavejšie je, že u nich začala v roku 2008 kríza, ktorá stále trvá a mení iba svoju formu: začala ako hypotekárna, potom dlhová, hospodárska, ekonomická, celosvetová. Doteraz zaznamenala utrpenie a straty u miliónov ľudí, ale aj bankroty firiem a štátov. Stále počuť dookola, môže za to ,systém, alebo ,trhy, zlyhali. Kto je však ten ,systém, a kto tvorí tie ,trhy,? Sú to nejaké anonymné neosobné entity? Nie, nie sú. Sú to konkrétne korporácie a za nimi konkrétni ľudia – vlastníci, ktorí určujú stratégie a robia rozhodnutia. Z tohto dôvodu sa tu natíska otázka, či táto „kríza“ vznikla čisto náhodne alebo je úmyselne, strategicky, systematicky a sofistikovane riadená za istým účelom.

Zmeny v globálnej ekonomike spôsobujú aj zmeny v spoločnosti. Postupná koncentrácia peňazí a monopolizácia trhu spôsobujú zblížovanie technológií a vládnej moci, ale aj zblížovanie vojenského – priemysel-

kumulovali bohatstvo v relatívne krátkom čase (10 – 20 rokov). Napr.: korporácie Dell, Apple, Microsoft, Oracle, Symantec, Google, Facebook a zakladatelia B. Gates, L. Ellison, M. Bloomberg, M. Zuckerberg, J. Bezos, L. Page, S. Brin, M. Dell a iní. In: www.forbes.com (29. 7. 2014).

¹⁸ VITALI, S., GLATTFELDER, J. B., BATTISTON, S.: *The network of global corporate control*. 2011. <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>. (29. 7. 2014).

¹⁹ Porov. VITALI, S., GLATTFELDER, J. B., BATTISTON, S.: *The network of global corporate control*, s. 32 – 33.

²⁰ Medzi TOP 50 patrí napr.: Barclays, FMR Corp., AXA, State Street, JP Morgan, Vanguard, UBS, Merrill Lynch, Deutsche Bank, Credit Suisse, Goldman Sachs, Morgan Stanley a iné. Každá z nich spravuje stovky miliárd dolárov. Pre porovnanie: najväčšia banka na Slovensku Slovenská sporiteľňa, a. s. spravovala ku koncu roku 2013 iba 9 miliárd eur! In: www.sls.sk (29. 7. 2014).

ného – vzdelávacieho – zábavného priemyslu. Nový prístup zdôrazňuje viac bezpečnosť než civilné slobody a ľudské práva. Je to postupný prechod ku spoločnosti *kontroly*.²¹

Existuje však aj druhá výskumná otázka, ktorú tu uvádzame:

O2 Bude v globálnej ekonomike existovať vždy viac ekonomických systémov (celkov), ktoré sa nepodari zjednotiť (koncentrovať) pod jedno globálne ekonomické centrum?

Historickým medzníkom je jún 2014, kedy krajiny BRICS (Brazília, Rusko, India, Čína, Južná Afrika), podpísali založenie *Novej Rozvojovej Banky*²² ako protiváhy ku Svetovej banke a Medzinárodnému menovému fondu, ktoré konajú v mene záujmov USA. Táto udalosť je ďalším krokom na ceste pádu hegemonie amerického dolára ako svetovej rezervnej meny. Po dvadsiatich piatich rokoch sa rozpadá snaha o budovanie jednotnej globálnej ekonomiky a jednotného svetového poriadku.²³ Lidrom budovania alternatívy je ruský prezident V. Putin, ktorý predniesol na medzinárodnom diskusnom klube Valdaj 2014 k tejto problematike kľúčový prejav.²⁴ Takisto ekonomicky a vojensky mocnejúca Čína robí kroky, aby bol dolár postupne nahradený čínskym jüanom, a to tak, že bilaterálne obchody sa prestávajú robiť v dolároch. Stále viac obchoduje aj s krajinami Latinskej Ameriky a Afriky. Takisto aj Rusko uzatvára obchodné kontrakty s Čínou, s krajinami Latinskej Ameriky a Ázie. Zavedené sankcie zo strany EÚ a USA iba urýchlia tento proces reorientácie na iné trhy než európsky. Vo svetle týchto globálnych ekonomických a geopolitických udalostí, možno očakávať stále väčšiu nespokojnosť krajín ako napr. Rusko, India, Čína, Brazília, Nemecko, Francúzsko so stávajúcim systémom a americkou hegemoniou.²⁵ Trvajúce vojnové konflikty v Sýrii a na Ukrajine sú trecími plochami, kde na seba narážajú obidva systémy: trvajúci vedený USA a novovznikajúci vedený Ruskom.

²¹ Pozri DELEUZE, G.: Postscript on the Societies of Control. In: *October*, Vol. 59, (Winter 1992), Cambridge: The MIT Press, s. 3 – 7. In: <http://www.jstor.org/stable/778828>. (29. 7. 2014).

²² Pozri *BRICS New Development Bank* In: http://en.wikipedia.org/wiki/New_Development_Bank. (29. 7. 2014).

²³ Porov. HILL, CH. R.: *The End of the New World Order*. In: <http://www.project-syndicate.org/commentary/>. (29. 7. 2014).

²⁴ Pozri PUTIN, V. V.: *Svetový poriadok: nové pravidlá alebo hra bez pravidiel?* In: <https://www.youtube.com/watch?v=Od--dCBXaYs>. (3. 3. 2015).

²⁵ Na globálnu ekonomickú situáciu, situáciu v EÚ a na Slovensku presne platia Ježišove slová: „... ak sa kráľovstvo vnútorne rozdelí, také kráľovstvo nemôže obstáť, a ak sa dom vnútorne rozbiť, taký dom nebude môcť obstáť“ (Mk 3, 24 – 25). Ak stredobodom a základom nebude Ježiš Kristus, ktorý je Jednota, tak je len otázka času, kedy nastanú rozbroje a „ľudská stavba“ sa zrúti.

Virtuálna high-tech kultúra

Súčasná veda resp. vedotechnika je *kultúrnym* fenoménom. Je formou života, a konglomerátom post humánneho high-tech a postmodernej pop kultúry. High-tech kultúra súčasnosti je charakteristická produkciou hybridov a fúziou prirodzeného a umelého.²⁶

Príkladov, ktoré potvrdzujú predchádzajúce tvrdenie je v bežnom živote veľa. Existencia *sociálnych sietí* je jednou z nich. Slúžia na nadväzovanie a udržiavanie vzťahov medzi ľuďmi v súkromí alebo profesionálne.²⁷ Tento virtuálny priestor je kultúrnym fenoménom dneška. Už deti na základných školách si otvárajú svoje kontá, aby komunikovali so svojimi rovesníkmi. Na jednej strane je to rýchle, pohodlné, mať plno kontaktov z celého sveta, zdieľať fotky, videá, chatovať. Na druhej strane mnoho ľudí trávi denne čoraz viac času v tomto virtuálnom priestore. Mnohokrát je to únik pred vnútornou osamelosťou. Často ľudia žijú virtuálne životy a vzťahy a zabúdajú na osobný kontakt a interakcie. Stáva sa, že kto nie je na virtuálnej sieti, ten ako keby ani nebol. Problémom a veľkým nebezpečenstvom je strata súkromia a osobnej intimity. Mnohí si zrejme neuvedomujú to obrovské riziko. Prečo sa neboja ľudia obnažiť svoje „Ja“ v celom virtuálnom priestore? Ak by všetci ľudia boli morálni, tak by s tým nebol problém. Žiaľ stále častejšie sa množia prípady zneužitia informácii zo sociálnych sietí amorálnymi ľuďmi (zamestnávateľia, obchod s deťmi a ženami...).

Ďalším príkladom je *mobilná a elektronická komunikácia*. Dnes si už ani nevieme predstaviť život bez mobilného telefónu, počítača či internetu. Tieto moderné technológie nám značne uľahčujú každodenný život, sme všade dostupní, celú profesionálnu prácu vykonávame na počítači alebo cez internet. Úplne stačí, ak na jednu – dve hodiny vypadne signál a my nemôžeme normálne fungovať. Takto sa učia žiť aj naše deti už od útleho detstva. Vyrastajú na mobiloch, počítači, hrách, internete, televízii. Vypĺňajú im to čas, ktorí by mali deťom venovať ich vlastní rodičia. Tento prístup nesie jedno veľké riziko, že nepripraví deti na realitu života, ktorá je často tvrdá a žije sa iba raz. Nie je možné ju resetnúť či uploadovať. Nie je virtuálna ale reálna, a to často až veľmi bolestne.

Markantným príkladom je aj *hudobný priemysel* (music industry)²⁸, ktorý valcuje mladých z každého média: novín, časopisov, televízie, videa, hier, internetu. Dnes sa už „hviezdy“ nevytvárajú v reálnom fyzickom

²⁶ Pozri HARAWAY, D.: *Modest Witness@Second_Millennium. FemaleMan c_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*. New York: Routledge 1997.

²⁷ Medzi najznámejšie patria: MySpace, Facebook, Twitter, Hi5, Linkedin, Netlog, Bebo a iné.

²⁸ Pozri *The Music Industry Exposed*. 2012 In: http://www.youtube.com/watch?v=xUn2V4Y_PEc.

priestore, ale na www.youtube.com. Milióny kliknutí rozhodujú o tom, či niekto bude hviezda a zarobí alebo nebude a stratí sa v nenávratne²⁹. Celý tento priemysel cielene a sofistikovane kreuje nové a nové celebrity³⁰, ktoré oslovujú mladých a biznismenom prinášajú obrovské zisky. Nie je to len o hudbe (tá sa často nedá vôbec počúvať), v skutočnosti ide o imidž, vizáž, životný postoj a rebéliu. Zväčša sa tu brnká na najcitlivejšie struny: peniaze, prestíž, moc, sex, emócie, násilie. Práve aj dnešné videoklipy sú plné týchto obrazov a symbolov. V minulosti tancovali ženské celebrity s mužmi, dnes v klipoch stále častejšie tancujú s robotmi alebo vojakmi. Tieto obrazy a symboly napodobňujú aj mladí a prenášajú ich do svojich osobných životov tým, že tak chcú vyzeráť a konať ako ich idoly.

Človek, hodnoty, morálka

Stojíme tvárou v tvár otázkam o mieste a zmysle človeka, hodnôt, morálky v súčasnom prebiehajúcom procese premieňania prirodzeného prostredia, prírody a života v ňom.

Proces koncentrácie peňazí a ekonomickej moci robí z jednotlivého človeka konzumenta a zdroj, ktorý je možné použiť a vyčerpať. Utilitaristická inštrumentalizácia orientovaná iba na výkon a zisk v konečnom dôsledku ničí kvalitu života, ľudí ale aj celú prírodu. Chiméry o blaho-byte, bohatstve a nekonečnom hospodárskom raste rozleptávajú štruktúry spoločnosti. Výsledkom je *neudržateľná* (unsustainable) ekonomika smerujúca ku kolapsu.³¹ Tento prístup je orientovaný materialisticky, iba na hodnoty tohto fyzického sveta: peniaze, úspech, kariéra, dom, auto, pozemky, šperky atď. Nemateriálne čiže spirituálne hodnoty a viera v tejto koncepcii a praxi absentujú. Hodnoty ako Boh, pravda, láska, dôvera, spoločenstvo, vzťah, kvalita, slušnosť sú vytláčané do úzadia. Táto prax je vskutku nietzscheovským prehodnotením hodnôt, kde zlo sa stáva dobrom a nepodstatné podstatným. Moc spočíva nie v tvorení ale v „hromadení mŕtvol“ na ceste za úspechom a bohatstvom je hrabané z utrpenia bezmocných a slabých.³² Dokedy sa amorálnosť bude vydávať za cnosť, chamtivosť za kariérny postup, agresia za asertivitu, arogancia za líderstvo,

²⁹ Napr.: najnavštevovanejšie klipy na www.youtube.com (29. 7. 2014): PSY – Gangnam Style (2 mld. pozretí), Justin Bieber – Baby (1 mld. pozretí), Eminem ft. Rihanna – Love The Way You Lie (721 mil. pozretí), Lady Gaga – Bad Romance (596 mil. pozretí), Rihanna – Diamonds (457 mil. pozretí) a iné.

³⁰ Najvýznamnejšie celebrity, ktoré kraľujú v súčasnom hudobnom priemysle, a pritom najlepšie zarábajú: J. Bieber, Rihanna, Lady Gaga, B. Spears, K. Perry, T. Swift, Beyoncé, Elton John, P. McCartney, Adele a iní. In: www.forbes.com (29. 7. 2014).

³¹ Porov. BOUCKAERT, L., ZSOLNAI, L.: Spirituality and Business. In: *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. Palgrave Macmillan 2011.

³² Porov. TRESMONTANT, C.: *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*. Košice: Timotej, 1997, s. 87 – 90.

spupnosť a pýcha za pragmatickosť, neľudskosť za citovú vyrovnanosť? Môžeme len smutne konštatovať a sebakriticky zdôrazniť, že všetci sme do istej miery zodpovední za takýto stav v ekonomickom prostredí. Už len tým, že tolerujeme takéto amorálne správanie, ktoré sa zakorenilo v našej slovenskej praxi po „nežnej“ revolúcii. Všetky negatívne fenomény, ktoré sa vyskytujú berieme ako fakt a súčasť každodenného života a nič s tým nerobíme. Nekultivujeme takéto prostredie dobrom. Nechávame priestor amorálnym a egoistickým ľuďom, „podnikateľom“, ktorí sa smejú do tváre všetkým slušne a poctivo zarábajúcim ľuďom. Mala by existovať aspoň minimálna snaha o reštaurovanie etiky (morálky) v ekonomike. Ostáva však iba súhlasiť so Zsolnaiom, že celá prax ale aj vyučovanie súčasnej akademickej biznis etiky zlyhalo, lebo napriek existencii etických kódexov vo firmách, produkcii etikov, písaniu tisícov článkov stále pretrvávajú mnohé amorálne javy, prišla hospodárska (morálna) kríza a nemení sa to k lepšiemu.³³

Vedotechnický pokrok mení hodnotové systémy a morálku súčasného človeka. Každý človek sa stáva pomaly súčasťou technopolitnej kultúry, ktorá mu na jednej strane uľahčuje a spríjemňuje život, ale na druhej strane sa vystavuje mnohým existenciálnym a morálnym rizikám. Mohli by sme tu rad radom menovať mnoho fenoménov, ktoré sú bežne pozorovateľné, ale snáď najväčšie riziko, ktoré vidíme je riziko straty slobody a nástup bezprecedentnej kontroly.³⁴ Bez existencie slobody ako podmienky pre autonómne konanie nie je možné hovoriť o morálnom rozhodovaní. Od narodenia sa človek stáva súčasťou najrôznejších systémov, ktoré majú o ňom všetky údaje nielen pracovné ale aj osobné či intímne. Vystávajú tu preto otázky ochrany údajov a informácii. Ako zabezpečiť ochranu pri takom množstve identifikačných čísel, hesiel, kódov, ktoré každý z nás má?

Virtuálna high-tech kultúra ako produkt vedotechnického rozvoja spôsobuje stratu človeka s jeho prirodzeným prostredím – s inými ľuďmi a s prírodou.³⁵ Dosť často je možné badať, že mnohí ľudia majú stovky virtuálnych „priateľov“ na sociálnych sieťach, ale v čase ťažkej životnej situácie nemajú jediného, s ktorým by sa mohli reálne stretnúť a porozprávať. Neschopnosť riešiť konflikty, robiť rozhodnutia, komunikovať, tvoriť reálne osobné vzťahy, žiť reálny život to sú zväčša kľúčové problémy spojené s dnešnou kultúrou. Ľahšie je žiť život nejakého virtuálne-

³³ ZSOLNAI, L.: *Business ethics*. Contribution for discussion at the SPES Forum Annual Meeting in Visegrad, September 23, 2012.

³⁴ Pozri DELEUZE, G.: Postscript on the Societies of Control, s. 3 – 7.

³⁵ Komplexne sa danou problematikou zaoberá VLADYKOVÁ, L.: *Etika o vzťahu človeka a Zeme*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae, 2013.

ho hrdinu v „strategy game“ ako žiť život s jedným človekom, ktorý mi oponuje a chce iné než ja. Tam môžeme urobiť „log out“ a od všetkého mať pokoj, ale v realite takýto „log out“ neexistuje; naopak mnohokrát nepokoj, problémy, starosti, utrpenie, strach o blízkych pretrvávajú deň a noc bez prestania. V reálnom živote mnohé zákonitosti fungujú úplne ináč než v simulovanom priestore mysle, ktoré si namodelujeme. Veľkým problémom je existencia hodnôt a morálky v zábavnom (hudobnom a filmovom) priemysle, ktorý nás dennodenne ovplyvňuje. Mnohí sa až tak zžívajú s filmovými hrdinami (telenovely a reality show), že ich berú ako reálne osoby, riešia ich problémy, žijú ich životy, napodobňujú ich hodnoty (anti-hodnoty). To, čo je prezentované mnohými televíznymi stanicami je hladina primitivity a vulgarizmu hrubého zrna³⁶. Podobná analýza môže vziať aj z mnohých hudobných videoklipov, v ktorých „umelkyne a umelci“ prezentujú mnohé psychopatologické správania a trendy, ktoré majú negatívny vplyv na zdravý vývoj osobnosti človeka³⁷. Virtuálna kultúra drží človeka vo virtuálnom simulovanom a umelom prostredí. Stačí sa len pozrieť na prostredie v mestách. Mestský človek trávi väčšinu času v nejakej budove. Celý deň je v kancelárskych priestoroch alebo obchodných priestoroch, býva v bytovke. Ak má cez víkend čas, namiesto toho, aby išiel do prírody, tak trávi čas pri televízii, počítačoch alebo v nákupných centrách. Stále viac a viac ľudí, nevidelo na vlastné oči domáce zvieratá, ktoré boli kedysi na dedine bežnou súčasťou osadenstva. Stále viac a viac všetko, čo je z prirodzeného prostredia, má nálepku bio (biopotraviny, biopalivá, biokoridor, bioenergia...). Možno aj kvôli takémuto virtuálnemu štýlu života absentuje u dnešného človeka cit a súcit k ostatným živým bytiam (rastlinám, živočíchom).

Záver

Veda (vedotechnika), globálna ekonomika a high-tech kultúra sa v informačnej spoločnosti stále viac navzájom prelínajú a zblížujú. V skutočnosti je ich previazanosť a vzájomná závislosť hlbšia, než sme vôbec ochotní teoreticky priznať a pripustiť. Je to preto, lebo sa nepozeralme na svet a javy v kontexte a v súvislostiach, ale iba fragmentarizovane, detailne, v jednotlivých konkrétnostiach. Preto je veľmi dôležité pri otázkach dnešnej vedy a konštruovania súčasnej kultúry, si všímať a analyzovať aj ekonomický (finančný) kontext. Potom budeme musieť pripustiť, že mnohé javy, ktoré považujeme iba za náhodné, majú v kontexte finan-

³⁶ Odporúčame pozrieť a analyzovať relácie: Panelák, Súdna sieň, Farmár hľadá ženu, Big Brother, Vyvolení, Hotel Paradise, Bučkovci a iné.

³⁷ Odporúčame pozrieť videoklipy: Lady Gaga, Beyoncé, Rihanna, Marilyn Manson, Jay-Z, Katy Perry, Rytmus a iné.

cií jasnú stratégiu, úmysel, cieľ a vyvolaný efekt.³⁸ Táto štúdia nechcela byť nejakou apokalyptickou prognózou, ale chcela poukázať na niektoré negatívne fenomény, ktoré spôsobuje komplex vedotechniky, ekonomiky a high-tech kultúry. Aby sme eliminovali čo najviac negatívnych fenoménov, a naopak stimulovali pozitívny potenciál tohto komplexu, ktorý môže priniesť človekovi a spoločnosti dneška aj veľa dobra, tak práve z tohto dôvodu je potrebné zaoberať sa subdisciplínou aplikovanej etiky – *informačnou etikou (information ethics)*, ktorá rozvíja nové etické reflexie o informácii a informačnej spoločnosti.

Bibliografia

- BOUCKAERT, L., ZSOLNAI, L.: Spirituality and Business. In: *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. Palgrave Macmillan 2011.
- BRICS New Development Bank in: http://en.wikipedia.org/wiki/New_Development_Bank. (29. 7. 2014).
- DELEUZE, G.: Postscript on the Societies of Control. In: *October*, Vol. 59, (Winter 1992), Cambridge: The MIT Press, s. 3 – 7. In: <http://www.jstor.org/stable/778828>.
- ETZIONI, A.: *Morální dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing 1995, ISBN 80-85865-19-X.
- FERGUSON, N.: *Nešťastná válka*. Praha: Dokořán 2004, ISBN 808656956X.
- HARAWAY, D.: *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan^c_Meets_OncoMouseTM. Feminism and Technoscience*. New York: Routledge 1997.
- HILL, CH. R.: *The End of the New World Order*. In: <http://www.project-syndicate.org/commentary/>. (29. 7. 2014).
- KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava: Lúč, 2013, ISBN 9788071149224.
- LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*. Praha: Filosofia 1993, ISBN 80-7007-047-1.
- PADOVANI, G.: The Artificial Between Culture and Nature. In: *AI & Society* (2000) 14, s. 300 – 313.
- PUTIN, V. V.: *Svetový poriadok: nové pravidlá alebo hra bez pravidiel?* In: <https://www.youtube.com/watch?v=Od--dCBXaYs>. (3. 3. 2015).
- SARKA, R.: Biblia a teologická estetika. In: *Teologické texty*, 2005, č. 2. *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Rím: SÚSCM, 1995.
- The Music Industry Exposed*. 2012 In: http://www.youtube.com/watch?v=xUn2V4Y_PEc.

³⁸ Pozri FERGUSON, N.: *Nešťastná válka*. Praha: Dokořán 2004.

- TOFFLER Alvin and Heidi.: *Utváranie novej civilizácie: politika tretej vlny*. Bratislava: Open Windows 1996, ISBN 80-85741-15-6.
- TRESMONTANT, C.: *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*. Košice: Timotej, 1997.
- VITALI, S., GLATTFELDER, J. B., BATTISTON, S.: *The network of global corporate control*. 2011. <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>.
- VLADYKOVÁ, L.: *Etika o vzťahu človeka a Zeme*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae, 2013. ISBN 978-80-8152-040-2.
- Vyjadrenie a výzva lekárov, psychológov a iných odborníkov ku vplyvu rodovej ideológie na duševné zdravie detí*. 2014. In: <https://rodo-vecitlivovanie.wordpress.com>.(3. 3. 2015).
- WEBER, J.: Making worlds: epistemological, ontological and political dimensions of technoscience. In: *Poiesis and Praxis* (2010) 7, s. 17 – 36.
- WINNER, L.: *The whale and the reactor. A search for limits in an age of high technology*. Chicago: Chicago University Press 1986.
- ZSOLNAI, L.: *Business ethics*. Contribution for discussion at the SPES Forum Annual Meeting in Visegrad, September 23, 2012.

Maďarské gréckokatolícke farnosti na Slovensku I.

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The Catholics of the Byzantine rite are ecclesiastically organized in Presov Greek Catholic Metropolia in Slovakia. The believers in it participate in liturgical celebrations conducted in Slovak, Church Slavonic and Hungarian language.*

Keywords: *Rite. Liturgy. Nationality. Priest. Parish.*

Úvod

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo založil bulou *Relata semper* v roku 1818 pápež Pius VII.¹ Po 190. rokoch existencie biskupstva ustanovil bulou *Spirituali emolumento* 30. januára 2008 pápež Benedikt XVI. Prešovskú gréckokatolícku metropoliu *sui iuris*. p Zároveň prešovské biskupstvo bolo povýšené na arcibiskupstvo-archieparchiu² a prešovský biskupský stolec bol povýšený na metropolitný stolec.³ Ako sufragáni boli určení košický⁴ a bratislavský⁵ gréckokatolícky biskupský stolec. Príslušníkmi Metropolie sú gréckokatolíci žijúci na území Slovenska na území prešovského arcibiskupstva, košického biskupstva a bratislavského bis-

¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, 1999, s. 27.

² Prešovské arcibiskupstvo sa územne kryje s územím Prešovského samosprávneho kraja. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 55.

³ *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, 38.

⁴ Benedikt XVI. Košické gréckokatolícke biskupstvo zriadil bulou *Qui successimus* z 30. januára 2008. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 40.

⁵ Benedikt XVI. Bratislavské gréckokatolícke biskupstvo zriadil bulou *Complures saeculorum* z 30. januára 2008. In: *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 42.

kupstva⁶. Veriaci Metropolie sa hlásia k slovenskej rusínskej, maďarskej, ukrajinskej a vo veľmi malej miere aj k iným národnostiam.

1 Cirkevné územné a právne zadelenie maďarských gréckokatolíkov na Slovensku

Na Slovenku v rámci Prešovskej gréckokatolíckej metropolie väčšina gréckokatolíkov maďarskej národnosti žije na území Košického gréckokatolíckeho biskupstva.⁷ Vo zväzku Košického gréckokatolíckeho biskupstva pôsobí 15 plne organizovaných farností. Každá farnosť disponuje s vlastným farským chrámom. Z filiálnych obcí ktoré patria k farnostiam, nie každá disponuje s vlastným chrámom. V 8 obciach sa bohoslužby vykonávajú v chrámoch, ktoré sú v spoločnom vlastníctve s katolíkmi latinského obradu. V 7 chrámoch sa bohoslužby sláva v katolíckych chrámoch latinského obradu a len v štyroch filiálnych obciach sú katolícke chrámy byzantského obradu, ktoré sú aj v ich vlastníctve. Okrem uvedených miest sú ešte dve obce, kde bohoslužby sa vykonávajú v priestoroch, ktoré boli vytvorené a prispôbené liturgickým sláveniam v civilných budovách. Všetky systematizované farnosti s veriacimi maďarskej národnosti cirkevno právne patria do Košického gréckokatolíckeho biskupstva.⁸

Z 15 systematizovaných farností v trebišovskom okrese na Medzibodroží je 9, v michalovskom okrese sú štyri farnosti a nakoniec v košickom okrese je ich 2. Maďarské farnosti do prešovského a neskôr do košického biskupstva dostali zadelenie na základe politických zmien hraníc štátov z troch susedných gréckokatolíckych biskupstiev: z nukačevského biskupstva to bolo 9 farností, z biskupstva Hajdúdorog to boli 4 farnosti⁹ a nakoniec z prešovského biskupstva to boli dve farnosti. Farnosti z Medzibodrožia a michalovského okresu patrili pôvodne do trebišovského okresu. Dve farnosti patrili a aj v súčasnosti patria do košického okresu.¹⁰

⁶ Bratislavské gréckokatolícke biskupstvo sa územne kryje s územím 6 samosprávnych krajov. Sú to samosprávne kraje: Bratislavský, Trnavský, Nitriansky, Trenčiansky, Žilinský a Banskobystrický. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 54 – 55.

⁷ Košické gréckokatolícke biskupstvo sa územne kryje s územím Košického samosprávneho kraja. In : *SCHEMATIZMUS PREŠOVskej GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 55.

⁸ *Košický exarchát* (eds. Hospodár, M., Rozkoš, M.). Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005, s. 90 – 95.

⁹ Boli to farnosti: Poľany-Bodrogoz, Streda nad Bodrogom- Bodrogszerdahely, Dobrá-Kisdobra a Zemplén- Zemplén. In: PIRIGYI, I.: *A Magyarországi görögkatolikusok története*. Nyíregyháza: Görögkatolikus Hittudományi főiskola, 1990, 123.

¹⁰ Od založenia Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva (1818) samostatný maďarký protopresbyteriát nebol kreovaný.

Farnosti s maďarskými veriacimi v okresoch Trebišov a Michalovce v porovnaní s počtom farností so slovenskými farnosťami boli v menšine. Na území trebišovského okresu pri počte 20 slovenských farností¹¹ bolo 8 maďarských farností.¹² Podľa územno-právneho členenia v roku 1994 z 37. farností na území a michalovského okresu a dekanátu sa nenachádzala ani jedna maďarská farnosť. V košickom okrese a zároveň dekanáte boli pri počte 7 slovenských farností¹³ dve maďarské farnosti.¹⁴ Špecifické problémy maďarských farností sa na protopresbyterských (dekanských) sa z rozličných dôvodov neriešili v rozsahu, v ktorom by to bolo potrebné.¹⁵

Okrem toho 28. apríla 1950 Gréckokatolícka cirkev v Československu bolo zlikvidovaná totalitnou mocou a počas 18 rokov úradne neexistovala.¹⁶ Gréckokatolícka cirkev oficiálne svoju činnosť mohla začať počas tzv. „pražskej jari“ v roku 1968. Krátke trvanie pražskej jari obnovenej Gréckokatolíckej cirkvi celkovo neumožnilo slobodné a optimálne riešenia nahromadených problémov za 18 rokov. Nástup riešenia problémov, vytýčenie pastoračných cieľov a nové iniciatívy pre gréckokatolíkov a iných cirkví umožnila až tzv. *zamatová revolúcia* v roku 1989,¹⁷ keď padol totalitný komunistický režim. Po páde režimu sa mohli riešiť aj problémy maďarských farností na Slovensku.

2 Dekanát pre veriacich maďarskej národnosti

História dekanátu pre veriacich maďarskej národnosti je jednoduchý a jasný, hoci nie je o ňom veľa písomných dokumentov. Ján Hirka, pre-

¹¹ Boli to farnosti: Bačkov, Brezina, Cejkov, Čelovce, Dvorianky, Kuzmice, Lastovce, Nižný Žipov, Novosad, Nový Ruskov, Sečovce, Stanča, Stankovce, Trebišov, Veľatý, Veľká Trňa, Vojčice, Zbehňov, Zemplínska Teplica. Dekanom bol Michal Onderko st. In : Gajdoš, J.-Čitbaj, F.(eds): *Schematizmus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994. s. 90 – 94. ISBN 80-9672218-0-1. s. 187.

¹² Čičarovce, Dobrá, Maťovce, Poľany, Streda nad Bodrogom, Veľké Slemence, Zemplín. Gajdoš, J.-Čitbaj, F.(eds): *Schematizmus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994. s. 95.

¹³ Boli farnosti: Belža, Hačava, Košice, Košický Klečenov, Kráľovce, Sady nad Torysou, Slanské Nové Mesto. Gajdoš, J. – Čitbaj, F.(eds): *Schematizmus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994.

¹⁴ Boli to farnosti: Cestice a Chorváty. Gajdoš, J.- Čitbaj, F.(eds): *Schematizmus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994.

¹⁵ Porady sa konali raz mesačne pod názvom rekolekcie pre kňazov. Dekanské porady v zmysle riešenia pracovných problémov, mohli byť len štyri krát v roku vždy za účasti (pod dozorom) okresného cirkevného tajomníka.

¹⁶ CORANIČ, J.: *Tzv. „Prešovský sobor“ - vyvrcholenie totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu*. In: CORANIČ, J.-ŠTURÁK, P.-KOPRIVNÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : PU Prešov, 2010. s. 63.

¹⁷ Porov. SLÁDEK, K. a kol.: *Řeckokatolícka církev v českých zemích*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. s. 88. ISBN 978-80-7465-081-9. 244 s.

šovský biskup (1969 – 2002),¹⁸ počas svojej služby ordinára veľmi dobre sa oboznámil s problematikou maďarských farností. Po svojej biskupskej vysviacke, v úsilí riešiť situáciu maďarských farností, vymenoval generálneho vikára, ktorý problematiku maďarských farností poznal.¹⁹ Po porade s kňazmi v týchto farnostiach dospeli k záveru, že jedným veľmi vhodným prostriedkom pre stmelenie a vytváranie spolupatričnosti, pre diskusné fórum v nejasných otázkach a pre organizáciu, bude zriadenie samostatného dekanátu pre maďarské farnosti. Generálny vikár tento návrh na zriadenie Dekanátu pre maďarské farnosti predostrel biskupovi Jánovi Hirkovovi na zváženie a rozhodnutie. Biskup sa dekanát rozhodol zriadiť. Dekanát Bol zriadený 01. júla 1991.²⁰ Nový dekanát spojil do jedného celku 13 farností z trebišovského okresu – Medzibodrožia a z michalovského okresu spolu aj s ich filiálnymi obcami. Dve farnosti z košického protopresbyterátu Cestice a Horváty, pre veľkú vzdialenosť do nového protopresbyterátu neboli zadelení. Do maďarského dekanátu neboli zadelení ani veriaci maďarskej národnosti z farnosti Košice.²¹

Za prvého dekana Maďarského dekanátu bol vymenovaný Mgr. Vojtech Hornyák (1991 – 1995), farár v Dobrej. Druhým dekanom sa stal Mgr. Štefan Ósz (1995 – 1996), farár v Čičarovciach. Menovacím dekrétom košického biskupa z roku 1997 bol Mgr. Štefan Ósz (1997 – 2007) menovaný na čelo dekanátu so zmeneným názvom Dekanát Veľké Kapušany. Tretím protopresbyterom sa stal ThDr. Attila Vakleš (2007 – 2012, ktorý stal na čele znova premenovaného Protopresbyterátu Kráľovský Chlmec-Veľké Kapušany. Za štvrtého protopresbytera na čelo dekanátu s pôvodným názvom Maďarský dekanát²², bol od 01. 08. 2012 vymenovaný Mgr. Michal Tóth, farár v Strede nad Bodrogom.

3 Farnosti Maďarského dekanátu

Farnosti dekanátu predstavíme podľa abecedného poriadku. Číselné údaje sú vypracované na základe posledného sčítanie ľudu (2011) v Slovenskej republike. Ostatné dáta uvádzame na základe posledného schematizmu (2013) Košického gréckokatolíckeho biskupstva.

¹⁸ Mons . ThDr. h. c. Ján Hirka bol ordinárom prešovského biskupstva od roku 1969 ako nevysvätený biskup (apoštolský administrátor) do roku 1990. V tomto roku prijal biskupskú vysviacku (17. februára 1990) a odvtedy bol ordinárom s biskupským svätením.

¹⁹ Za generálneho vikára bol vymenovaný dekrétom č. j. 951/zo dňa 15. 05. 01990 Vojtech Boháč, správca farnosti Košice. Pochádza z filiálnej obce Zatin, ktorá patrí do farnosti Poľany a je maďarskej národnosti.

²⁰ Dekrét zo dňa 26. 06. 1991 č. j 1866/1991.

²¹ V roku 1991 celé územie Košíc patrilo do jednej gréckokatolíckej farnosti.

²² Podľa Mons. Chautura, košického eparchiálneho biskupa, pôvodný názov Maďarský dekanát sa zachová ako stály a nebude sa meniť podľa sídla pôsobenia protopresbyterov.

1 Čierna nad Tisou (Ágcsernő)

Farár: Mgr. Jozef Vaszily

Čierna nad Tisou je jedno veľmi mladé mesto na ukrajinsko-slovenských hraniciach. Bol založený ako prekladová stanica medzi Sovietskym zväzom a Československom v roku 1947. Žiadna cirkev tu nemala svoj chrám. Organizovaný náboženský život v meste však sa začal až po roku 1989. Gréckokatolícka farnosť bola založená v roku 1998.²³ Farský chrám bol vysvätený v roku 1997 k úcte Povýšenia svätého kríža. Je to spoločný chrám pre katolíkov latinského obradu, pre katolíkov byzantského obradu a pre reformovaných. Pred súčasným farárom gréckokatolícka farnosť mala dvoch farárov.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Čiernej nad Tisou je 3855 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 835 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 1836 osôb. Za reformovaných veriacich sa hlási 641.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Čiernej nad Tisou je 3855. K maďarskej národnosti sa hlási 3 855 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 2759 osôb.

Čierna – Obec (Kiscsernő)

Vo filiálnej obci Čierna obec je od roku 2012 plne funkčná gréckokatolícka kaplnka.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Čiernej Obec je 486 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 35 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 184 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Čiernej Obec je 486. K maďarskej národnosti sa hlási 486 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 24 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Malé Trakany (Kistárkány)

Vo filiálnej obci Malé Trakany od roku 1998 je gréckokatolícky chrám.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Malých Trakán je 1156 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 84 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 524 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Malých Trakán je 1156 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 998 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 28 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

²³ Dekrét zo dňa 26. 06. 1991 č. j. 1866/1991. Je totožný s menovacím dekrétom dekana. Archív ABÚ Prešov

Veľké Trakany sú filiálnou obcou bez vlastného chrámu. Pre malú vzdialenosť medzi obcami Veľké Trakany a Malé Trakany katolíci byzantského obradu sa bohoslužieb zúčastňujú v Malých Trakanoch.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Veľkých Trakán je 1425 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 130 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 944 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Malých Trakán je 1156 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 998 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 28 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

2 Borša (Borsi)

Farár: Dipl. Theol. Univ. Gábor Kecskés

Obec Borša bola založená v 11. str. Miestnom kaštieli sa narodil František Rákóczi II. Do roku 2003 patrila ako ako filiálna obec k farnosti Streda nad Bodrogom. Farnosť v Borši bola zriadená v roku 2003. V tom istom roku bol dokončený chrám a vysvätený k úcte svätého proroka Eliáša.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Borši je 1214 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 444 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 491 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Borši je 1214 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 777 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 414 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Z obce pochádzajú traja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Vojtech Hornyák, nar. v roku 1956 a vysvätený za kňaza v Prešove v roku 1981; ThDr. Attila Vakles, PhD., nar. 1971, vysvätený za kňaza v Prešove v roku 1996; ThDr. Mikuláš Gyurkovics, PhD., nar. 1977, vysvätený za kňaza v Košiciach v roku 2006.

Slovenské Nové Mesto (Kisújhely)

Slovenské Nové Mesto je filiálna obec farnosti Borša. Nemá vlastný bohoslužobný priestor. Bohoslužby sa v súčasnosti vykonávajú v prechodných priestoroch.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Slovenskom Novom Meste je 1086 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 173 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 456 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Slovenskom Novom Meste je 1086 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 199 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 832 osôb. Liturgický jazyk je slovenský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

3 Čičarovce (Csicsér)

Farár: Mgr. Árpád Perhács

Čičarovce ako obec sa spomínajú už v roku 1263. Farnosť tu existovala už v 13. str. V roku 1284 sa spomína farár Blazius z Checheru. Pôvodná drevená cerkva sa v obci spomína v roku 1750. Súčasný chrám bol vystavaný v rokoch 1900 – 1903 v neoklasicistickom slohu a je zasvätený Ochrane presvätej Bohorodičky.²⁴

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Čičarovciach je 891 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 216 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 290 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Čičarovciach je 891 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 845 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 42 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú traja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Peter Hornyák, nar. v roku 1950 a vysvätený za kňaza v Prešove v roku 1973; Mgr. Ján Szakala, nar. 1979, vysvätený za kňaza v Košiciach v roku 2004; Dipl. Theol. Univ. Gábor Kecskés, nar. 1981, vysvätený za kňaza v Košiciach v roku 2006.

Veľké Raškovce (Nagy Ráska)

Vo Veľkých Raškovciach obidva katolícke obrady liturgické slávenia vykonávajú v jednom chráme podľa určeného poriadku.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkých Raškovciach je 334 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 27 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 108 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých vo Veľkých Raškovciach je 334 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 262 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 46 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Ižkovce (Izske)

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ižkovciach je 105 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 5 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 15 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Ižkovciach je 105 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 888 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 10 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

²⁴ HOSPODÁR, M., ROZKOŠ, M.(eds.): *Košický exarchát*. Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005, s. 90 – 90.

Oborín (Abara)

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Oboríne je 719 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 66 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 187 osôb. osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Oboríne je 719 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 446 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 228 osôb. Liturgický jazyk je maďarský aj slovenský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Drahňov (Deregnyő)

V Drahňove katolíci byzantského obradu majú dispozíciou novú kaplnku Premenenia Pána, vystavanú v roku 1992.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Drahňove je 1352 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 105 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 229 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Drahňove je 1352 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 947 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 248 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

4 Dobrá (Kisdobra)

Farár: Mgr. Vaszily Tomáš

Prvá písomná zmienka o obci pochádza z roku 1323. Je najstaršou farnosťou na Medzibodroží. Prvým farárom bol kňaz Ján Krepecký (1757 – 1778). Po ňom nasledovalo ďalších 20 farárov. Medzi najznámejších farárov patrí známy liturgista Emil Melles. Starobylý chrám bol v roku 1740 vysvätený k úcte Nanebovstúpeniu Pána.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Dobrej je 432 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 231 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 88 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Dobrej je 432 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 336 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 83 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú traja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Barnabáš Kecskés, nar. 1973, za kňaza vysvätený v roku 1997 v Košiciach; PaedDr. Szabó Zsolt, nar. 1976, za kňaza vysvätený v roku 2002 v Košiciach; Mgr. František Kecskés, nar. v roku 1969, za kňaza vysvätený v Košiciach v roku 2003.

Bačka (Bacska)

V Bačke liturgické slávenia v katolíckom byzantskom obrade sa vykonávajú v katolíckom kostole latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Bačke je 653 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 40 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 341.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Bačke je 653 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 575 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 18 osôb.²⁵ Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Boťany (Battyán)

V vo filiálnej obci Boťany sa bohoslužobné slávenie v byzantskom obrade nevykonávajú.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Boťanoch je 1256 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 89 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 893 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Boťanoch je 1256 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1045 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 95 osôb.²⁶ Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Biel (Bély)

V Bieli katolícky chrám byzantského obradu je zasvätený svätým najvyšším apoštolom Petrovi a Pavlovi. Bol vysvätený v roku 1991.²⁷ Pred týmto chrámom veriaci vystavili v roku 1968 krásny chrám, ktorý nestihli dokončiť pred príchodom vojsk Varšavskej zmluvy. Počas normalizácie štátna moc dala zbúrať vybudovaný chrám, ktorý prakticky už bol prevádzke.²⁸

V obci sa nachádza sa nachádza veľký rokokovo klasicistický kaštieľ ktorý dala postaviť rodina Sennyeyovcov v roku 1781 a aj ju vlastnila do polovice 20. str.²⁹

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Bieli je 1474 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 342 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 722 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Bieli je 1474 je osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 1036 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 336 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú traja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Barnabáš Kecskés, nar. 1973, za kňaza vysvätený v roku 1997

²⁵ odb.infostat.sk/sodb/sk-text/2001/data115.aspx?u=528102&okr=440811

²⁶ <http://www.botany.ocu.sk/sk/index.php?ids=7>

²⁷ Vysvätil ho autor tohto článku v úrade generálneho vikára Prešovskej eparchie.

²⁸ Autor článku v spomínanom chráme ako bohoslovec ešte asistoval.

²⁹ <http://www.obecbiel.sk/>

v Košiciach; PaedDr. Szabó Zsolt, nar. 1976, za kňaza vysvätený v roku 2002 v Košiciach; Mgr. František Kecskés, nar. v roku 1969, za kňaza vysvätený v Košiciach v roku 2003.

5 Kráľovský Chlmec (Királyhelmeç)

Farár: Mgr. Mondok István

Prvá písomná zmienka o obci pochádza z roku 1214 a obec je v nej nazvaná Helmejz. Názov Helmejz o prídavok „Kráľovský“ bol rozšírený v roku 1662. Prvá zmienka o katolíkoch byzantského obradu v meste pochádza z roku 1750, keď sa v meste usadili Rusíni. O rusínskom obyvateľstve mesta možno predpokladať, že oni boli prví katolíci byzantského obradu v meste. Farnosť bola zriadená v roku 1994 vyčlenením z farnosti Poľany. Farský chrám bol posvätený v roku 1997 k úcte svätého veľkomučeníka Juraja.³⁰ Začiatkom 16. str. dal postaviť Péter Perényi hrad na vyvýšenom mieste nad mestom, ktorého zrúcaniny dnes poznáme pod menom Csomkavár. V 17. str. mesto dočasne patrilo pod Sedmohradské kniežatstvo, kedy Zsuzsanna Lórantffy, vdova Gyorgya Rákócziho I. dala postaviť v meste kaštieľ vidieckeho rázu.³¹ Mesto od svojho prvpočiatku sa stalo prirodzeným centrom Medzibodrožia.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Kráľovskom Chlmcí je 7698 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 993 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 3722 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Kráľovskom Chlmcí je 7698 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 6590 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 821 osôb. Liturgický jazyk je maďarský a slovenský.

Z obce pochádzajú jeden katolícky kňaz byzantského obradu: Mgr. Andrej Hricuta, nar. 1976, za kňaza vysvätený v roku 2002 v Košiciach.

6 Maťovské Vojkovce (Mátyóc-Veskóc)

Farár: Mgr. Iván Barnabáš

Prvá písomná zmienka o obci pochádza z roku 1279. Patril do vlastníctva užhorodského hradu. Súčasný chrám bol postavený a vysvätený v roku 1911 k úcte Zosnutia presvätej Bohorodičky.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Maťovských Vojkovciach je 626 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov

³⁰ *Košický exarchát* (eds. Hospodár, M., Rozkoš, M.). Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005, s. 91 – 92.

³¹ <http://www.kralovskychlmec.sk/historia.phtml?id3=17929>.

byzantského obradu sa hlási 229 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 297 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov Maťovských Vojkovciach je 626 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 552 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 57 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú dvaja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Róbert Matyi, nar. 1969, za kňaza vysvätený v roku 1996 v Prešove; ThBibLic. Róbert Jáger, nar 1973, za kňaza vysvätený v Košiciach v roku 2002.

Kapušíanske Kľačany (Kaposkelecsény)

Bohoslužby sa vykonávajú v chráme v spoločnom vlastníctve s katolíckmi latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Kapušíanských Kľačanoch je 880 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 95 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 144 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Kapušíanských Kľačanoch je 880 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 824 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 37 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Krišovská Liesková (Mogyorós)

Bohoslužby sa vykonávajú v chráme katolíkov latinského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Krišovskej Lieskovej je 903 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 75 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 236 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých v Krišovskej Lieskovej je 903 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 780 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 74 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

Vojany (Vaján)

Bohoslužby sa vykonávajú v náhradných priestoroch.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Vojanoch je 863 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 43 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 226 osôb.

7 Veľké Slemence (Nagyszelmenc)

Parókus: PaedDr. Zsolt Szabó

Veľké Slemence do roku 1946 boli filiálnou obcou farnosti Paláď-Komarovce na Ukrajine. Po druhej svetovej vojne hranice sa vytýčili uprostred obce a tak sa Malé Slemence v Sovietskom sväze a Veľké Slemence ostali v Československu. Farnosť Veľké Slemence zriadil blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, prešovský biskup. Chrám bol vybudovaný v roku 1886 a zasvätený Zostúpeniu Svätého Ducha. Od 01. 09. 2009 pôsobí vo farnosti Centrum voľného času svätého Bazila Veľkého, ktorý pracuje s mládežou aj z blízkych slovenských farností michalovského a sobranceckého okresu. Mládež a deti si tak ľahkým a prirodzeným spôsobom osvoja pravidlá spoluzitia osôb národnosti.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkých Slemenciach je 616 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 232 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 200 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkých Slemenciach je 616 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 562 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 18 osôb. Liturgický jazyk je maďarský.

Z obce pochádzajú dvaja katolícki kňazi byzantského obradu: ThLic. Barnabás Ivan, nar. 1976, za kňaza vysvätený v Košiciach v roku 2003; Mgr. Štefan Mondok, nar. 1976 za kňaza vysvätený v Košiciach v roku 2006

V súčasnosti v Kňazskom seminári blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča v Prešove z farnosti je jeden kandidát na kňaza.

Ptrukša (Szirénfalva)

Katolícky chrám byzantského obradu vo filiálnej obci Ptrukša bol vybudovaný v roku 1968 a je zasvätený Premeneniu Pána.³²

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ptrukši je 512 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 173 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 102 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ptrukši je 512 osôb. K maďarskej národnosti sa 470 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 28 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

³² SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE. Prešov: Petra, 2008, s. 284.

Ruská (Ruszka)

Vo filiálnej obci Ruská nie katolícky chrám byzantského obradu.

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ruskej je 610 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 40 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 566 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov v Ruskej je 610 osôb. K maďarskej národnosti sa 403 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 48 osôb. Liturgický jazyk je maďarský. Z obce nepochádza katolícky kňaz byzantského obradu.

8 Veľké Kapušany (Nagykapos)

Farár: Mgr. Barnabás Kecskés

Prvá písomná zmienka o Veľkých Kapušanoch je v liste kráľa Andreja II. z roku 1214, kde usadlosť je spomenutá pod názvom Copus. Mesto bolo majetkom Kláštora svätého križa v Lelesi. Farnosť bola zriadená 02. júla 2007 z filiálky, ktorá do roku 2007 patrila k farnosti Čičarovce. Nový moderný chrám blaženého Pavla Petra Gajdica bol vysvätený v roku 2008.³³

Obradová príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkých Kapušanoch je 9406 osôb. Z celkového počtu obyvateľov za katolíkov byzantského obradu sa hlási 1006 osôb a za katolíkov latinského obradu sa hlási 4210 osôb.

Národnostná príslušnosť obyvateľov: všetkých obyvateľov vo Veľkých Kapušanoch je 9406 osôb. K maďarskej národnosti sa hlási 6127 osôb a k slovenskej národnosti sa hlási 2358 osôb. Liturgický jazyk je maďarský a slovenský.

Z obce pochádzajú dvaja katolícki kňazi byzantského obradu: Mgr. Jozef Vaszily, nar. 1969, za kňaza vysvätený v roku 1996 v Prešove; Mgr. Tomáš Vaszily, nar. 1975, za kňaza vysvätený v roku 1998 v Košiciach; Mgr. Andrej Hornyák, ktorý pôsobí ako kňaz biritualista v Horvátsku, kde za kňaza bol aj vysvätený.

Bibliografia

- Košický exarchát* (eds. Hospodár, M., Rozkoš, M.). Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2005, 148 s. ISBN 80-969371-3-8.
- SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov : Petra, 2008. ISBN 978-80-8099-022-0. 558 s.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, 1999, 270 s.

³³ *SCHEMATIZMUS PREŠOVSKÉJ GRÉCKOKATOLÍCKEJ METROPOLIE*. Prešov: Petra, 2008, s. 283.

- CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.– KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : PU Prešov, 2010. ISBN 978-80-555-0215-1. 474 s.
- GAJDOŠ, J. – ČITBAJ, F.(eds.): *Schematizmus gréckokatolíckeho prešovského biskupstva*. Prešov: Gréckokatolícke biskupstvo, 1994. ISBN 80-9672218-0-1. s. 187.
- SLÁDEK, K. a kol.: *Řeckokatolická církev v českých zemích*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. ISBN 978-80-7465-081-9. 244 s. e
- <http://zatin.ocu.sk/sk/index.php?ids=4>
- <http://www.kralovskychlmec.sk/historia.phtml?id3=17929>
- statistics. [sk/wps/portal/ext/themes/demography/census/indicators!/ut/p/b1/hZBJkqJAAEXP4gEsMplZJjJPYPKAsCEUywGEVEBATt92R2-r--9-xlv4A5MzeyZvD-PtchhutD3cf_tclBIvIFUVliBbPg-S24YVJqBOIVcCkzN7KOFWjDtL0qMhpESS1FIP-XIBVuiQdNZLG6Dg700coAf_ROs2aCLD7LiUzrY7z_LyztR7txKWOYx-M2UbRsJUYAY9lecZiduwBaibm-Zdzct7kovx-32OL8D_YF33gDt-PHCM6SleQbvrDgdvKl4kHB8tX52125Q59Wu7K-hQyTobnje-LW9qqokdPetXKcznVlJ54AruBJMUorLVrgRLKYtlffYZnn-HgBy-Hw_1_yP8jGRBYveQDIInikAG1kxVnYcBxD3F_hHRPYBpB9D-MGQIswd8EVXvh73UC67AtEReNvk1P8Mlh1f14SC-B2TAAdF-5FlaJTYi-ELKbfAn7_hCGpwTHKkJIrEKdcZj8dmy-prL5Al-C8iktiVARAOBFKDCJV9JZo_6k2ftrv6i8Flrli5yoqxgv0qKrTWvcZxpQ3JS-FX8cS4VVqua5XE9oMrkj-1Ij8R2r0q1tUHUZwSVkHy6GeY3G1-DTdOWfn5xqgGccHLT2jstMuC5ZVrron06ZvTZyL6uLUt_GKf-FzMPdhr2EacJeB3ttm-uueuzEmqPMzQebnPN6r4Zt1XQp9BDXC-Tetw0hoBWKyawaPPNPJrRE7EMZe6y-gUhFUtx/dl4/d5/L2dBISE-vZ0FBIS9nQSEh/](http://www.kralovskychlmec.sk/wps/portal/ext/themes/demography/census/indicators!/ut/p/b1/hZBJkqJAAEXP4gEsMplZJjJPYPKAsCEUywGEVEBATt92R2-r--9-xlv4A5MzeyZvD-PtchhutD3cf_tclBIvIFUVliBbPg-S24YVJqBOIVcCkzN7KOFWjDtL0qMhpESS1FIP-XIBVuiQdNZLG6Dg700coAf_ROs2aCLD7LiUzrY7z_LyztR7txKWOYx-M2UbRsJUYAY9lecZiduwBaibm-Zdzct7kovx-32OL8D_YF33gDt-PHCM6SleQbvrDgdvKl4kHB8tX52125Q59Wu7K-hQyTobnje-LW9qqokdPetXKcznVlJ54AruBJMUorLVrgRLKYtlffYZnn-HgBy-Hw_1_yP8jGRBYveQDIInikAG1kxVnYcBxD3F_hHRPYBpB9D-MGQIswd8EVXvh73UC67AtEReNvk1P8Mlh1f14SC-B2TAAdF-5FlaJTYi-ELKbfAn7_hCGpwTHKkJIrEKdcZj8dmy-prL5Al-C8iktiVARAOBFKDCJV9JZo_6k2ftrv6i8Flrli5yoqxgv0qKrTWvcZxpQ3JS-FX8cS4VVqua5XE9oMrkj-1Ij8R2r0q1tUHUZwSVkHy6GeY3G1-DTdOWfn5xqgGccHLT2jstMuC5ZVrron06ZvTZyL6uLUt_GKf-FzMPdhr2EacJeB3ttm-uueuzEmqPMzQebnPN6r4Zt1XQp9BDXC-Tetw0hoBWKyawaPPNPJrRE7EMZe6y-gUhFUtx/dl4/d5/L2dBISE-vZ0FBIS9nQSEh/)
- <http://www.obecbiel.sk/>
- <http://www.botany.ocu.sk/sk/index.php?ids=7>
- odb. infostat. [sk/sodb/sk-text/2001/data115.aspx?u=528102&okr=440811](http://www.kralovskychlmec.sk/sodb/sk-text/2001/data115.aspx?u=528102&okr=440811)

Od legalizácie po normalizáciu – vývoj gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1968 – 1970

JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The present study deals with brief but important period of the development of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia. This period is bounded by the years 1968 – 1970, thus by the year 1968 when the legalization of this church passed, and by 1970 when the so-called standardization process in Czechoslovakia initiated. The legalization of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia was one of the most important results of the revival of socio-political process of the Prague Spring in 1968. The infall of the armies of the Warsaw Pact upset the social development and gradually stopped the revival process in Czechoslovakia. The church was forced to agree to the deal, not always the favorable, after coming the normalization. Although the activities of Greek Catholic Church was allowed and it was theoretically equal with other state-recognized churches and religious communities, in fact, it was far from thus conditions to develop its field of activities as the others had. The fateful August 21st, 1968 interrupted the rehabilitation process of the Greek Catholic Church, whereas many problems remain unresolved until the fall of the communist regime in November 1989.*

Keywords: *Greek Catholic Church, year 1968, Prague Spring, normalization, Jan Hirka, Vasil Hopko*

Medzi najvýznamnejšie výsledky obrodného spoločensko-politického procesu Pražskej jari nepochybne patrila aj opätovná legalizácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Táto cirkev na rozdiel od rímskokatolíckej cirkvi v období rokov 1950 – 1968 právne vôbec neexistovala. Bolo to spôsobené mocenským zásahom komunistickej štátnej moci v roku

1950. Plán Komunistickej strany počítal s tým, že gréckokatolícku cirkev „pretransformuje“ na cirkev pravoslávnu.

Nastúpením Alexandra Dubčeka do funkcie generálneho tajomníka Komunistickej strany Československa 5. januára 1968 nastal prelom v politickom, spoločenskom, ale aj v náboženskom živote. Vstup do roku 1968 bol pre mnohých dôvodom k optimizmu a radostnej nádeji. Stal sa aj kľúčovým rokom pre celý ďalší vývoj života katolíckej cirkvi v Československu. Situácia sa začala meniť, začal sa prejavovať akýsi „socializmus s ľudskou tvárou“, začali sa uvoľňovať aj niektoré tlaky na pôsobenie cirkvi, čo využila aj gréckokatolícka cirkev a ostatné cirkvi, ktoré pôsobili na území Československa.¹

K oficiálnemu obnoveniu gréckokatolíckej cirkvi došlo 13. júna 1968 na základe vládneho uznesenia č. 205/1968 o povolení činnosti gréckokatolíckej cirkvi a vládneho nariadenia č. 70/1968 o hospodárskom zabezpečení gréckokatolíckej cirkvi štátom.²

Po zverejnení vládneho nariadenia č. 70/1968 povereník kultúry a informácií Slovenskej národnej rady a člen Ústredného výboru Komunistickej strany Slovenska Dr. Štefan Brenčič vydal smernice pre zriadenie Správnej komisie východoslovenského KNV (tvorili ju štyria zástupcovia štátnych úradov a po jednom zástupcovi oboch cirkvi) a okresných komisií, ktoré mali zriaďovať gréckokatolícke farnosti, dohliadať, aby boli obsadené kňazmi, ktorí mali štátny súhlas, pomáhať pri delení majetku a spravovať finančné prostriedky uvoľnené pražskou vládou na činnosť gréckokatolíckej cirkvi. Smernice boli zverejnené 19. júla 1968 a formálne vychádzali z princípov slobody vyznania, rovnosti pred zákonom, znášanlivosti a iných občianskych čností, proti ktorým nebolo možné nič namietť. Otázka vzťahov s pravoslávnu cirkvou ohľadom používaných cirkevných budov a ostatných zdedených majetkov bola delegovaná vyššie spomenutým komisiám. Do pôsobnosti krajskej komisie patrilo aj dovoľovať plebiscity, ratifikovať ich výsledky a takto rozhodnúť a odovzdať cirkevné budovy tej cirkvi, ktorá pri plebiscite získala väčšinu. Okrem toho mala rozhodovať o zriadení duchovenských miest, čiže gréckokatolíckych farností, dávať súhlas gréckokatolíckym kňazom, a napomáhať pri rozdelení majetku medzi obce cirkvi.³

Postupne sa v obnovujúcej cirkvi vracali gréckokatolícki kňazi do svojich farností. Do konca júla 1968 sa prihlásilo 111 kňazov do pastora-

¹ JUDÁK, V.: *In Ecclesia Dei*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2003, s. 257.

² ŽEŇUCH, P.–VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka 2003, s. 294 – 295.

³ LACKO, M.: Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí. In: *Echo*, č. 4, 1973, s. 48.

cie.⁴ Významnou udalosťou bol pritom aj návrat niekoľko desiatok kňazov z pravoslávnej do gréckokatolíckej cirkvi, pričom do gréckokatolíckej cirkvi prestúpila aj skupina mladých pravoslávnych kňazov (pochádzajúcich z gréckokatolíckych rodín), ktorí vyštudovali v 50. a 60. rokoch v pravoslávnom seminári v Prešove.⁵

Po niekoľkonásobných rokovaní medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou na ONV v Prešove, došlo 5. júla 1968 k vráteniu katedrálneho chrámu Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva gréckokatolíckej cirkvi. Dopomohol k tomu aj vtedajší pravoslávny duchovný, prešovský protojerej (dekan) Leontij Lizák, ktorý prestúpil do gréckokatolíckej cirkvi.⁶ Dňa 7. júla 1968 takmer po dvoch desaťročiach slúžil biskup V. Hopko pre gréckokatolíkov prvú liturgiu v prešovskej katedrále svätého Jána Krstiteľa.⁷ Biskupská rezidencia a seminár však naďalej ostali v rukách pravoslávnej cirkvi.

K povoleniu činnosti gréckokatolíckej cirkvi patrilo aj obnovenie jej administratívnej štruktúry na čele s biskupom, ako to vyžaduje kódex cirkevného práva. Otázku vlastného ordinára (biskupa alebo apoštolského administrátora) nastoľovali nástoľčivo najmä predstavitelia Akčného výboru gréckokatolíckej cirkvi. Poukazovali tiež na to, že pravoslávni, hoci ich je oveľa menej než gréckokatolíkov, majú na východnom Slovensku dvoch biskupov (v Prešove a v Michalovciach), zatiaľ čo gréckokatolíci ešte stále nemali ani len jedného. Biskup ThDr. Vasiľ Hopko mal prísľub, že sa jeho rehabilitácia urýchlene vyrieši, aby sa mohol ujať svojej biskupskej funkcie. To sa udialo až 31. júla 1968, kedy Najvyšší súd ČSSR v Prahe zrušil v celom rozsahu rozsudok bývalého Štátneho súdu Bratislava z 24. októbra 1951, ktorým bol biskup V. Hopko odsúdený. Krajská prokuratúra v Košiciach opäť vypočula biskupa a svedkov, ktorí vyvrátili obvinenia ako tendenčne vykonštruované. Dňa 22. decembra 1968 Krajská proku-

⁴ KOČIŠ, J.: Administratívna štruktúra Prešovskej gréckokatolíckej eparchie. In: *Gréckokatolícky kalendár 1997*. Michalovce : BYZANT, 1996. s. 65.

⁵ GLEVAŇÁK, M.: Otázka návratu pravoslávnych kňazov, absolventov Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove do Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968. In: *Časopis Matice moravské*, roč. 128, č. 1 (2009), s. 81 – 103; ŽEŇUCH, P.–VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003, s. 294 – 295; tiež JANHUBA, F.: Reckokatolícká cirkev v době Husákovy totality a po převratu v roce 1989. In: *Theologos. Teologická revue GkBF PU v Prešove*. 2001, roč. 3, č. 3, s. 5.

⁶ LIPTÁK, R.: *Gréckokatolícka cirkev v Československu a jej legalizácia v závere 60. rokov*. Rigorózná práca na Filozofickej fakulte PU v Prešove. Prešov 2011, s. 96.

⁷ HIRKA, J.: Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Osobné spomienky emeritného biskupa. In: *Gréckokatolícky kalendár 2008*. Košice : BYZANT, 2007. s. 44.

ratúra definitívne zastavila trestné stíhanie, rozhodnutie nadobudlo platnosť 7. januára 1969.⁸

Gréckokatolícky biskupský úrad bol zriadený 17. júla 1968 v Košiciach, keďže pôvodné biskupské sídlo v Prešove bolo obsadené pravoslávnyimi (úrad bol umiestnený v priestoroch rímskokatolíckeho biskupského úradu).⁹ Jeho administratívu viedli traja splnomocnenci Akčného výboru gréckokatolíckej cirkvi: Dr. Ján Murín ako tajomník biskupského úradu, Andrej Zima ako jeho riaditeľ a Dr. Štefan Ujhelyi. Akčný výbor gréckokatolíckej cirkvi na svojom zasadnutí 10. októbra 1968 vypracoval a predložil na Odbor kultúry východoslovenského Krajského národného výboru „*Návrh na riešenie ordinariátu gréckokatolíckej cirkvi*“. Návrh pozostával zo siedmych bodov, jeho súčasťou bola aj žiadosť o urýchléné rehabilitovanie biskupa V. Hopka, udelenie štátneho súhlasu pre biskupa a uvedenie do biskupského úradu. Navrhovatelia súčasne žiadali vymenovanie biskupa-koadjútora z troch kandidátov: J. Hirku, I. Ljavinca a J. Bumberu, a tiež menovanie dvoch generálnych vikárov pre dve národnosti, a to Dr. J. Murína pre gréckokatolíkov slovenskej národnosti a Dr. M. Podhajeckého pre veriacich rusínskej národnosti.¹⁰ Súčasťou návrhu bola aj požiadavka na okamžité uvoľnenie gréckokatolíckej rezidencie v Prešove, zriadenie a schválenie gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty so sídlom v Prešove, vydanie dekrétu schválenia Akčného výboru gréckokatolíckych duchovných v Košiciach a žiadosť o účinné napomáhanie pri vyprázdňovaní gréckokatolíckych farností a umožnenie činnosti gréckokatolíckych duchovných.¹¹ Vo vyjadrení Odboru kultúry KNV k požiadavkám Akčného výboru gréckokatolíckej cirkvi v Košiciach bolo konštatované, že rehabilitácia biskupa V. Hopka je v riešení, udelenie štátneho súhlasu pre vykonávanie jeho biskupskej funkcie patrí do kompetencie vlády, do právomocí SNR patrí zriadenie bohosloveckej fakulty. O vymenovaní dvoch vikárov pre národnosti sa podľa vyjadrenia odboru neuvažuje, a ak by sa aj uvažovalo, bolo by treba zmeniť systematizáciu na biskupskom úrade. V prípade koadjútora sa odbor kultúry vyjadril v tom zmysle, že súhlas k menovaniu udeľuje vláda, a kandidátov J. Hirku, I. Ljavinca ani J. Bumberu nepozná, tak sa nevie k ich schváleniu vyjadriť. V otázke uvoľnenia biskupskej rezidencie majú gréckokatolícky a pravoslávny

⁸ BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko Prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : PETRA, 2003. s. 71 – 72.

⁹ BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ, Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava : Dobrá kniha, 1997, s. 92.

¹⁰ ŠA Košice, fond: Sekretariát predsedu a Rada Východoslovenského Krajského národného výboru (SpaR Vsl. KNV), č. kr. 234, sign. 1463/68.

¹¹ LIPTÁK, R.: *Gréckokatolícka cirkev v Československu a jej legalizácia v závere 60. rokov*. Rigorózna práca na Filozofickej fakulte PU v Prešove. Prešov 2011, s. 107.

biskupský úrad predložiť svoje návrhy, pričom v pláne je presťahovať pravoslávny úrad do bohosloveckej fakulty (ktorá rovnako pred tým patrila gréckokatolíckej cirkvi).¹²

V súvislosti s tzv. biskupskou otázkou v gréckokatolíckej cirkvi je potrebné spomenúť aj to, že od roku 1967 v nej pôsobili tajne svätení biskupi. Prvým gréckokatolíckym kňazom, ktorý 3. decembra 1967 prijal biskupské svätenie od tajného biskupa Felixa M. Davidka (jedného z vedúcich predstaviteľov tajnej cirkvi v Československu), bol Eugen Kočiš. O necelé štyri mesiace neskôr, 24. marca 1968 vysvätil F. M. Davídek za tajného biskupa Ivana Ljavinca.¹³ V auguste roku 1972 udelil Felix Mária Davídek tajné biskupské svätenie aj baziliánovi Mariánovi Potašovi.¹⁴ Potom čo sa od Davidkového spoločenstva Koinótés v roku 1971 odčlenilo menšie spoločenstvo, boli v tejto oddelenej linii vysvätení ďalší dvaja gréckokatolícki biskupi, v roku 1971 Ján Krajňák¹⁵ a v roku 1975 bazilián Nikodém Krett.¹⁶

Aby personálna otázka obsadenia biskupského stolca v Prešove nespomalila, prípadne až nezastavila rehabilitačný proces gréckokatolíckej cirkvi, začiatkom decembra roku 1968 vycestoval biskup V. Hopko do Rima. Tu sa spolu s americkými gréckokatolíckymi biskupmi, pittsburghským biskupom Stephenom Johnom Kociskom (1915 – 1995) a passaicským biskupom Michaelom Josephom Dudickom (1916 – 2007) zúčastnil audiencie u pápeža Pavla VI.¹⁷ Počas pobytu Vasiľa Hopka v Ríme sa otázka menovania sídelného biskupa pre Prešovské gréckokatolícke biskupstvo napokon pohla z miesta. Celkový priebeh tohto procesu, ako aj personálna otázka výberu kandidáta však nie sú celkom jasné a sú rôzne interpretované. Spočiatku bol s najväčšou pravdepodobnosťou považovaný za najvhodnejšieho kandidáta na miesto sídelného prešovského biskupa doterajší pomocný prešovský biskup Vasiľ Hopko. Z viacerých príčin však došlo v tejto personálnej otázke k zmene postoja Svätej stolice. Ako vysvetlenie sa ponúkajú tieto tri dôvody:

1. zhoršený zdravotný stav Vasiľa Hopka,

¹² Tamže.

¹³ FIALA, P.–HANUŠ, J.: *Skrytá církev. Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno : CDK 1999, s. 91.

¹⁴ Tamže, s. 122.

¹⁵ Ján Krajňák bol vysvätený tajným biskupom Bedřichom Provazníkom, ktorého zase v roku 1969 svätzil biskup Eugen Kočiš. Ján Krajňák však svoje biskupské svätenie oficiálne neuvádzal.

¹⁶ Nikodéma Kretta za biskupa vysvätil tajný biskup Frindolín Záhradník, ktorého za biskupa v roku 1970 vysvätil Bedřich Provazník.

¹⁷ PEKAR, A.: *Bishop Basil Hopko, S. T. D. Confessor of the Faith (1904 – 1976)*. Pittsburgh 1979, s. 26.

2. neakceptácia štátnych orgánov s osobou V. Hopka,
3. tzv. národnostná otázka v gréckokatolíckej cirkvi v Československu.

Čo sa týka zdravotného stavu biskupa V. Hopka, po dlhoročnom väzení bolo jeho zdravie skutočne podlomené. Biskup mal v roku 1968 už 64 rokov, čo tiež mohlo prispieť k tejto zmene, keďže pred novým biskupom stáli dôležité a namáhavé rokovania so štátnymi úradmi a pravoslávnu cirkvou.

Po „príchode“ vojsk Varšavskej zmluvy v auguste roku 1968 a začínajúcej sa normalizácii, sa postupne menil (resp. sa vrátil do „predchádzajúceho“ stavu) postoj vládnych orgánov ku gréckokatolíckej cirkvi. Výsledkom toho bolo istotne aj to, že štátna nomenklatúra si neželala mať na mieste sídelného biskupa osobu, ktorá bola spolu s biskupom P. Gojdičom symbolom odporu voči štátnej zlovôli spojenej s násilnou pravoslávizáciou gréckokatolíckej cirkvi v 50-tych rokoch.

Nemenej dôležitou skutočnosťou bol aj vnútorný vývoj v gréckokatolíckej cirkvi, predovšetkým zmenené národnostné pomery medzi veriacimi slovenskej a rusínskej národnosti. V priebehu 20-teho storočia postupne získavali v cirkvi väčšinu veriaci slovenskej národnosti. O tomto národnostnom vývoji boli informované aj cirkevné kruhy vo Vatikáne. Kým existencia gréckokatolíckych Rusínov bola doteraz všeobecne známa, gréckokatolícki Slováci (a ani Maďari) neboli pod svojim menom v minulosti známi ani vládny, ba dokonca ani cirkevným kruhom, a to až do pol. 19., resp. 20. stor. Predstava, že Mukačevské biskupstvo a neskôr aj Prešovské biskupstvo tvoria iba Rutheni, t. j. v zúženom ponímaní Rusíni, existovala dokonca aj u Svätej stolice. Ako prví – v druhej polovici 19. storočia, sa z tohto spoločného pomenovania vymanili Maďari (pre ktorých bol v roku 1873 zriadený v Hajdudorogu biskupský vikariát a v roku 1912 samostatné biskupstvo), v polovici 20. storočia aj Slováci. „Odtajnenie“ a definitívne „uznanie“ slovenských gréckokatolíkov Vatikánom dosiahol začiatkom 60-tych rokov 20. stor. prof. Michal Lacko, SJ. Svojou „národno-emancipačnou“ prácou sa mu podarilo dosiahnuť, že slovenskí gréckokatolíci boli prvýkrát uvedení pod svojim menom v úradnej štatistike Posvätnej kongregácie pre východné cirkvi pre rok 1962.¹⁸

Aj keď v predmetnom období boli v Československu uskutočnené viaceré sčítania obyvateľstva (v rokoch 1950, 1961, 1970, 1980), pomer náboženstva a národnosti sa nezisťoval (rusínska národnosť navyše bola „nahradená“ národnosťou ukrajinskou a ruskou, náboženská príslušnosť sa nezisťovala vôbec). Napriek tomu bolo z nepriamych prameňov

¹⁸ *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale.* Citta del Vaticano 1962, s. 313 – 321.

všeobecne známe, že počet gréckokatolíckych Slovákov bol oproti gréckokatolíckym Rusinom rádovo niekoľkonásobne vyšší. Biskup V. Hopko sa hlásil k rusínskej národnosti, preto mnohí gréckokatolícki duchovní a veriaci slovenskej národnosti „žiadali“, aby na prešovský biskupský stolec zasadol Slováčok.

Biskup V. Hopko ešte počas svojho pobytu v Ríme v decembri roku 1968 dostal z Kongregácie pre východné cirkvi dekrét podpísaný jej prefektom kardinálom Maximillianom Fuerstenbergom, ktorým bol za ordinára gréckokatolíckej cirkvi v Československu menovaný kandidát Akčného výboru na biskupa-koadjutora Ján Hirka. Menovací dekrét bol datovaný 20. decembrom 1968, pričom Ján Hirka bol menovaný za ordinára gréckokatolíckej cirkvi v Československu s právami rezidenčného biskupa a apoštolského administrátora. Súčasne bol biskup Vasiľ Hopko potvrdený vo funkcii svätiaceho biskupa, resp. mu boli potvrdené všetky biskupské privilégia.¹⁹

Historik Michal Barnovský poukazoval na možnosť, že menovanie Jána Hirku mohlo pritom prebehnúť bez vedomia Štátneho sekretariátu Vatikánu a sekretára Kongregácie pre mimoriadne cirkevné záležitosti arcibiskupa Agostina Casaroliho. Túto „možnosť“ odvodzoval napr. z toho, že ešte začiatkom januára roku 1969 prefekt A. Casaroli ubezpečoval zástupcov ČSSR, že Ján Hirka nebol menovaný za ordinára.²⁰ Tejto interpretácii však odporuje tá skutočnosť, že v sprievodnom liste menovacieho dekrétu Jánovi Hirkovi z 20. decembra 1968 je uvedená formulácia, že jeho menovanie mu už bolo predtým neoficiálne oznámené Kongregáciou pre verejné cirkevné záležitosti (*... ako už Ti bolo oznámené Kongregáciou pre verejné cirkevné záležitosti, aj ja Ti touto listinou oznamujem a potvrdzujem, že dnešným dňom Najvyšší veľkňaz pokladal za správne vybrať a poslať Ťa za ordinára „ad interim“ bez episkopálneho charakteru so sídlom, Prešovskej eparchie gréckokatolíckej cirkvi byzantského obradu*).²¹

Keďže predstavitelia československého štátu podmieňovali menovanie ordinára svojím súhlasom, k čomu doteraz neprišlo, Ján Hirka tak nemohol zaujať svoj nový úrad. Situácia sa pohla z miesta až po vysvetlení Vatikánu, že nebolo jeho úmyslom zasahovať, resp. neprihliadať na kompetencie československej vlády pri menovaní kandidátov za ordinára.²²

¹⁹ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 77 – 78.

²⁰ PEŠEK, J.– BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 43.

²¹ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 77.

²² PEŠEK, J.– BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 43.

V tejto záležitosti už predtým poverila Svätá stolica biskupa Ambróza Lazíka (administrátora Trnavskej apoštolskej administratúry), aby viedol v jej mene rokovania s československými vládnyimi činiteľmi.²³ Biskup A. Lazík sa preto obrátil listom z 27. februára 1969 na ministra kultúry SSR Miroslava Válka, v ktorom oficiálne žiadal o udelenie predbežného štátneho súhlasu pre Jána Hirku, aby mohol byť menovaný za ordinára gréckokatolíckej „diecézy“ s právami rezidenčného biskupa.²⁴ Na základe tejto žiadosti minister kultúry M. Válek 1. apríla 1969 pozval na rokovanie predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi a oznámil im, že vláda SSR je ochotná dať súhlas na vymenovanie Jána Hirku do funkcie dočasného ordinára a ThDr. Vasiľa Hopka za svätiaceho biskupa gréckokatolíckej „diecézy“ za týchto podmienok:

1. *„Menovaní (t. j. Ambróz Lazík, Vasiľ Hopko, Ján Hirka) listom adresovaným ministrovi kultúry sa zaviazu, že celou svojou autoritou a ordinárskou právomocou sa zasadia o urýchléné a rozhodné vyriešenie nežiaducich sporov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou dohodou o vzájomnom spoluzití, rozdelení majetku a užívaní chrámov.*

2. *Ustanoví sa ihneď zmiešaná komisia zástupcov gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi na najvyššej úrovni, ktorá začne bezodkladne pracovať a do troch mesiacov uzavrie globálnu dohodu o rozdelení majetku, spoločnom užívaní kostolov a zásadách vzájomného spoluzitia na základe rešpektovania vzájomnej úcty, tolerancie a náboženskej znášanlivosti.*

3. *Cirkvi pravoslávna, gréckokatolícka a rímskokatolícka ihneď utvoria spoločnú komisiu, ktorej úlohou bude pripraviť a uzavrieť globálnu dohodu o rozdelení majetku, spoločnom užívaní kostolov a zásadách vzájomného spoluzitia na základe tolerancie, náboženskej znášanlivosti a vzájomnej úcty, ktorá vyrieši všetky sporné prípady a zaviazá duchovných všetkých troch cirkví na základe cirkevnej disciplíny na dodržiavanie tejto dohody.*

4. *Akčný výbor gréckokatolíckych duchovných skončí svoju činnosť dňom vymenovania dočasného ordinára.*

5. *Dr. Ján Murín do 14 dní po vymenovaní dočasného ordinára prestatne pôsobiť na Gréckokatolíckom biskupskom úrade a nebude navrhovaný do funkcie generálneho vikára“.*²⁵

²³ SNA, ÚV KSS – predsedníctvo, kart. 1278; tiež Uznesenie vlády SSR zo 14. marca 1969, č. 62, o správe o uskutočňovaní uznesenia vlády ČSSR. č. 205 z 13. júna 1968 o povolení činnosti gréckokatolíckej cirkvi. In: ŠTEFANSKÝ, M.: *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*. Bratislava : Komisia vlády SR pre analýzu historických udalostí z rokov 1967 – 1970, 1992, s. 457 – 460.

²⁴ BARNOVSKÝ, M.: Legalizácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1968. In: *Historický časopis*, roč. 47, rok 1999, č. 3, s. 458.

²⁵ PECKA, J.– BELDA, J.– HOPPE, J.: *Občanská společnost 1967 – 1970*. Brno : Doplněk, 1998, s. 248 – 249.

Biskupi Ambróz Lazík a Vasiľ Hopko, ako aj Ján Hirka (s piatym bodom súhlasil aj J. Murín) s navrhovanými podmienkami súhlasili, a ešte toho istého dňa doručili ministrovi kultúry dva listy. V prvom sa zaväzovali prijať navrhované podmienky a v druhom súhlasili s ustanovením medzicirkevnej komisie pre riešenie nedokončených problémov.²⁶ Hneď na druhý deň 2. apríla 1969, bol Ministerstvom kultúry Slovenskej socialistickej republiky udelený súhlas na vymenovanie Jána Hirku za prešovského gréckokatolíckeho ordinára a súčasne bol udelený aj štátny súhlas pre Dr. Vasiľa Hopka do funkcie svätiaceho biskupa Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva.²⁷

Nový ordinár Ján Hirka sa ujal svojho úradu 23. apríla 1969. Toho istého dňa bol rozpustený Akčný výbor gréckokatolíckych duchovných. Sídlo biskupského úradu sa síce prenieslo z Košíc do Prešova, ale keďže sa pravoslávny biskup Nikolaj stále odmietol vystahovať z gréckokatolíckej biskupskej rezidencie, biskupský úrad bol umiestnený v dvoch miestnostiach na prešovskom farskom úrade. Ordinár Ján Hirka následne vymenoval pomocný zbor konzultorov, s ktorým začal konsolidovať situáciu v biskupstve.²⁸

Rozhodnutie Svätej stolice akceptoval aj o. biskup V. Hopko, čo zreteľne vyplýva z jeho slov, ktoré boli uverejnené v Ordinariátnom liste číslo 1/1969: *„Poháňaný túžbou zabezpečiť svedomitú a zodpovedné vedenie nášho biskupstva, ktoré mi bolo odovzdané naším, v blahej pamäti biskupom Pavlom, požiadal som Svätú stolicu, aby nám pomohla pri riešení našich komplikovaných problémov. Svätý Otec, dobre zvažiac ... situáciu a ... potreby, rozhodol sa vymenovať ... o. Jána Hirku... za ordinára... prešovskej diecézy.... v osobe o. Jána Hirku sme dostali veľkého pomocníka a záruku toho, že naša diecéza bude mať zodpovedného reprezentanta a ochrancu našich práv.“*²⁹ Svätej stolici ležal zvlášť na srdci osud biskupa V. Hopka, čo je najlepšie vidieť v obsahu sprievodného listu prefekta Kongregácie pre východné cirkvi z 20. decembra 1968, ktorý bol súčasťou menovacieho dekrétu pre Jána Hirku. V liste sa napr. píše:

„... Čo nám najviac leží na srdci, je pridať tu niektoré pravidlá a vysvetlenia veľkej závažnosti, ktoré sa týkajú postavenia najdôstojnejšieho pána Bazila Hopka, titulárneho biskupa. Obzvlášť, ako mu už bolo oznámené,

²⁶ SNA, ÚV KSS-preds. kart. 1 236.

²⁷ PEŠEK, J.–BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : VEDA, 1999, s. 204.

²⁸ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 158.

²⁹ BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko Prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : PETRA, 2003. s. 73.

všetky jurisdikčné akty sú vyhradené jedine Tebe, dočasnému miestnemu ordinárovi.

Predsa však, Jeho Excelencia pán Hopko je hodný najväčšej úcty ako vyznávač viery, a preto sám má byť obklopený ctou od každého, kto je mu rovný, jenu samotnému patria všetky privilégia liturgické a čestné, tiež privilégium predsedania okrem prípadu zhromaždenia kléru, počas ktorého predsedanie patrí ordinárovi... jeho Excelencia pán Hopko ostane na území eparchie, a tamtiež podľa tvojho súhlasu, si bude môcť vybrať miesto svojej rezidencie. Je povinnosťou eparchie postarať sa o dôstojnú starostlivosť, obydlie a ďalšie nevyhnutné záležitosti Jeho Excelencie pána Hopka, ak by bola podpora v starobe – penzia, ktorú v radosti očakáva, nedostatočná, alebo by chýbala.

Nie je nikto, kto by nevedel, že postavenie Jeho Excelencie pána Hopka je veľmi komplikované kvôli následkom, ktoré by mohli vzniknúť u kléru a veriacich. Ale predsa, riešenie ťažkostí závisí principiálne od Tvojej múdrosti, ušľachtilosti a schopnosti...

... Okrem toho, čo Ti veľmi zdôrazňujem, je to, aby si vždy podľa možnosti jednal s Jeho Excelenciou pánom Hopkom priamo, t. j. bez zaangażovanej tretej osoby, s tým zámerom a úmyslom, aby nič nenarušilo jednotu duší. To isté som tlmočil aj Jeho Excelencii pánovi Hopkovi, ktorého som tiež žiadal, aby chcel s Tebou spolupracovať a vo všetkom ti vyhovieť, o čom som obdržal od neho aj istý sľub. S týmto Tvojím menovaním prechádzajú všetky právomoci od najdôstojnejšieho Hopku, ktoré boli udržiavané alebo nadobudnuté ktorýmkoľvek spôsobom. Predsa však v otázkach väčšej závažnosti si vypočuj názor tohto ctihodného otca...“³⁰

V pastoračii k 30. novembru 1968 pôsobilo okolo 180 gréckokatolíckych kňazov, na farnostiach ich bolo 173.³¹ Gréckokatolícky klérus pri tom pozostával z troch skupín kňazov. Boli tu kňazi, ktorí v roku 1950 neprestúpili do pravoslávnej cirkvi, museli zanechať svoje kňazské povolanie a teraz sa vrátili do pastoračie. Okrem nich sa do služby gréckokatolíckej cirkvi hlásili aj bývali bohoslovci, ktorí pre udalosti z roku 1950 nemohli dokončiť svoje bohoslovecké štúdiá.³² Dňa 11. mája 1969 osem

³⁰ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 77 – 79.

³¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra 1999, s. 155 – 157.

³² O osudoch týchto kňazov pojednáva rozsiahle dvojzväzkové dielo terajšieho prešovského gréckokatolíckeho arcibiskupa Jána Babjaka s názvom *Zostali verní*. Viz: BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. I. zväzok. Prešov : Petra 2009, 638 s.; BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. II. zväzok. Prešov : Petra 2011, 590 s.

takýchto kandidátov vysvätil biskup V. Hopko na kňazov.³³ Druhú skupinu tvorili kňazi, ktorí po roku 1950 prestúpili na pravoslávie, ale po roku 1968 sa naspäť vrátili do gréckokatolíckej cirkvi. Tretiu skupinu predstavovali kňazi, ktorí pochádzali z gréckokatolíckych rodín, ale už študovali na pravoslávnej fakulte a seminári a boli vysvätení pravoslávnymi biskupmi.³⁴ Profesor Michal Lacko uvádza, že v tej druhej skupine bolo 36 kňazov, v tretej skupine 42 kňazov, spolu teda 78 bývalých pravoslávnych kňazov.³⁵ O tri roky neskôr, Schematizmus slovenských katolíckych diecéz pre rok 1971 uvádza, že gréckokatolícka cirkev mala v Československu 205 farností s 694 filiálkami a približne 315 tisíc veriacimi, pričom v pastoračii pôsobilo 201 kňazov.³⁶

Legalizácia gréckokatolíckej cirkvi, násilne zlikvidovanej pred 18 rokmi, bola jednou z mála trvajúcich výdobytkov krátkeho politického uvoľnenia v roku 1968. Vstup armád Varšavskej zmluvy rozrušil spoločenský vývoj a postupne zastavil obrodný proces v ČSSR. Po nástupe normalizácie bola cirkev prinútená pristúpiť na riešenie, ktoré pre ňu nebolo vždy najpriaznivejšie. Gréckokatolícka cirkev síce mala povolenú činnosť a bola teoreticky zrovnoprávnená s ostatnými štátom uznanými cirkvami a náboženskými spoločenstvami, v skutočnosti však ani zďaleka nemala také podmienky, aby mohla rozvinúť pole svojej pôsobnosti v takom rozsahu ako ony. Osudný 21. august 1968 prerušil rehabilitačný proces gréckokatolíckej cirkvi, pričom mnohé problémy ostali nedoriešené až do pádu komunistického režimu v novembri 1989.

Jednou z najdôležitejších otázok po legalizácii gréckokatolíckej cirkvi bola aj otázka vyriešenia vzťahov s pravoslávnu cirkvou ohľadom používania cirkevných budov a ostatných cirkevných majetkov. Významnú úlohu v tomto procese hrala už vyššie spomenutá Správna komisia východoslovenského KNV v Košiciach, v kompetencii ktorej patrilo aj dovoľovať plebiscity, ratifikovať ich výsledky a na ich základe rozhodnúť a odovzdať cirkevné budovy tej cirkvi, ktorá pri plebiscite získala väčšinu.

³³ Mikuláš Čečko, Alexej Janočko, Pavel Kompér, Ján Parnahaj, Vladimír Poláček, Juraj Rinik, Michal Vasiľ a Otokar Zima.

Pre ďalších 15 kandidátov, ktorí taktiež začali študovať pred rokom 1950, bol v Košiciach zorganizovaný osobitný kurz, v ktorom si mali doplniť svoje vzdelanie. Tento kurz však bol po niekoľkých mesiacoch zakázaný a kandidáti nedostali súhlas k vysviacke. Viz: LACKO, M.: The re-establishment of the greek-catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI*. Cleveland – Rome, 1971, s. 175.

³⁴ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : VEDA, 1999, s. 204 – 205.

³⁵ LACKO, M.: The re-establishment of the greek-catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI*. Cleveland – Rome, 1971, s. 174 – 175.

³⁶ *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava 1971, s. 448 – 454.

Po zriadení tejto komisie sa uskutočňovali plebiscity v jednotlivých farnostiach až do invázie vojsk Varšavskej zmluvy (21. august 1968) v takom počte, ako to bolo v jej reálnych možnostiach. Vojenská invázia plebiscity na istý čas zastavila, ich pokračovanie sa uskutočnilo až o niekoľko týždňov. Do 13. novembra 1968 sa plebiscit vykonal v asi 200 farnostiach. Akčný výbor gréckokatolíckej cirkvi požiadal o predĺženie termínu vykonania plebiscitov, na základe pozitívnej reakcie štátnych úradov sa plebiscity vykonali v ďalších 10-tich farnostiach. Celkovo boli plebiscity uskutočnené v 210 farnostiach z 241 farností, ktoré mala gréckokatolícka cirkev pred 28. aprílom roku 1950. Vo zvyšných 31 farnostiach sa plebiscit napokon nepodarilo uskutočniť, hlavným dôvodom bola zmena politických pomerov po obsadení Československa vojskami Varšavskej zmluvy, čo znamenalo začiatok konca demokratických reforiem.³⁷

K 1. januáru 1969 mala gréckokatolícka cirkev biskupským úradom administrovaných 197 farností s príslušnými filiálkami podľa okresov: Praha, Brno, Bratislava – 3, Banská Bystrica – 2, Bardejov – 13, Humenné – 26, Košice – 9, Michalovce – 30, Poprad – 4, Prešov – 16, Spišská Nová Ves – 9, Stará Ľubovňa – 16, Svidník – 22, Trebišov – 27, Vranov nad Topľou – 20. Pre tieto farnosti bolo vydaných 178 dekrétov pre správcov a administrátorov. Ostatné farnosti boli obsluhované príležitostne. Pre zlepšenie administrácie boli vytvorené aj nové dekanské úrady podľa jednotlivých okresov.³⁸

Od februára 1969 Správna komisia KNV Východoslovenského kraja pracovala na konečnom variante systemizácie farských úradov pre gréckokatolícku a pravoslávnu cirkev. Zásahy štátnych orgánov do administratívno-správnej štruktúry farností gréckokatolíckej cirkvi mali za následok, že tá sa profilovala iba postupne, a mnohokrát vyvolala viacero nedorozumení medzi veriacimi oboch cirkví. Podľa výsledku už spomínaného plebiscitu sa väčšina veriacich prihlásila ku gréckokatolíckej cirkvi v 205-tich farnostiach, ku pravoslávnej cirkvi v 5-tich farnostiach, v 31 farnostiach sa plebiscit nakoniec neuskutočnil. Dňa 1. júla 1969 Správna komisia KNV systemizáciu gréckokatolíckych farností podľa výsledkov plebiscitu schválila. Štát tým definitívne deklaroval hospodársky zabezpečenie farností, a zároveň sa určilo aj ich rozdelenie medzi pravoslávnu a gréckokatolícku cirkev. Ministerstvo kultúry SSR predložilo túto listinu na podpísanie predstaviteľom oboch cirkví. Podľa tohto rozhodnutia gréckokatolícka cirkev dostala do správy 205 farností a pravoslávna cirkev 87 farností. Tento (vysoký) počet systematizovaných pravoslávnych farností

³⁷ LACKO, M.: Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí. In: *Echo*, č. 4, 1973, s. 49.

³⁸ LACKO, M.: Dedičstvo sv. Cyrila. In: *Mária*, 1969, roč. 15, č. 7 – 8, s. 5.

pozostával z 5-tich farností, ktorých veriaci sa tak rozhodli v plebiscite, 31 farností, v ktorých sa plebiscit nekonal, zvyšok tvorili farnosti s veľmi malým počtom pravoslávnych veriacich.³⁹

Toto rozdelenie malo byť prvým predpokladom ku konsolidácii situácie na východe Slovenska. Ministerstvo kultúry súčasne predložilo obom cirkvám časový plán činnosti, podľa ktorého sa mali riešiť aj ostatné nedoriešené problémy. Dôležitou záležitosťou v spomínanom období bola aj otázka vlastníctva chrámov a fár v jednotlivých gréckokatolíckych farnostiach a filiálkach. Podľa schematizmu Prešovského biskupstva z roku 1948 malo biskupstvo v tomto čase spolu 416 chrámov.⁴⁰ Tento majetok gréckokatolíckej cirkvi získala v roku 1950 pravoslávna cirkev majetok za pomoci štátnych úradov. Všetok nehnuteľný majetok bol „pozemkovoknižne“ prepísaný na pravoslávnu cirkev, o „rozdelení“ ktorého sa teraz mali obe strany dohodnúť. Jeden z rozhodujúcich faktorov bol aj výsledok plebiscitu v jednotlivých obciach. O rozdeľovanie cirkevného majetku sa starali na základe plebiscitu obecne úrady. Gréckokatolíci si v tých farnostiach, kde tvorili väčšinu, žiadali navrátiť cirkevný majetok. Pre prieťahy štátnej a miestnej správy (spôsobené najmä meniacou sa politickou situáciou po 21. auguste 1968), gréckokatolíci často nestihli svoj majetok aj katastrálne zdokumentovať. Mnohé chrámy a fary, ktoré vybudovali gréckokatolíci, tak ostali naďalej majetkom pravoslávnej cirkvi. Na tejto skutočnosti orgány trvali aj napriek mnohým žiadostiam o nápravu. Od roku 1968 do roku 1989 tu existovali chrámy, ktoré ostali vo výlučnom užívaní gréckokatolíckej cirkvi, chrámy vo výlučnom užívaní pravoslávnej cirkvi, resp. chrámy, ktoré boli užívané spoločne (či už boli vo vlastníctve jednej, alebo druhej cirkvi).

Krajská plebiscitná komisia pri KNV v Košiciach prestala pôsobiť dňa 30. júna 1969. Ako posledný akt vydala zoznam farností zriadených pre gréckokatolíkov a pre pravoslávnych. Na základe výsledkov plebiscitov sa malo v mnohých obciach pristúpiť k prerozdeleniu cirkevného majetku.

³⁹ LACKO, M.: The re-establishment of the greek-catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI*. Cleveland – Rome, 1971, s. 169 (Michal Lacko súčasne uvádza, že neskôr Ministerstvo kultúry SSR zrušilo gréckokatolíkom 4 farnosti). Informácie o počte systematizovaných farností pre gréckokatolícku, resp. pre pravoslávnu cirkev sa rôznia. Napr.: ŠTEFANSKÝ, M.: *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*. Bratislava: Komisia vlády SR pre analýzu historických udalostí z rokov 1967 – 1970, 1992, s. 445 hovorí o 196 gréckokatolíckych a 85 pravoslávnych farnostiach; PEŠEK, J.–BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava: VEDA, 1999, s. 212 uvádza 195 gréckokatolíckych a 83 pravoslávnych farností.

⁴⁰ Vo farnostiach Prešovského biskupstva 162 chrámov a v ich filiálkach 129 chrámov. V Mukačevskej apoštolskej administratúre a časti Hajdudorožského biskupstva na Slovensku vo farnostiach 80 chrámov a vo filiálkach 45 chrámov.

Tu sa však vyskytlo množstvo problémov a sporov, predovšetkým pri preberaní chrámov. Najproblematickejšie to bolo pri rozhodnutiach o spoločnom užívaní chrámov alebo pri dohodách o rozdelení spoločného majetku v obciach, kde aj po povolení činnosti gréckokatolíckej cirkvi časť veriacich ostala v pravoslávnej cirkvi.⁴¹ Myšlienka spoluužívania chrámov vznikla najmä preto, aby si náboženská menšina v konkrétnej obci nemusela stavať nový chrám, a takto sa mohla zúčastňovať náboženského života. Drvivá väčšina takýchto chrámov však pred rokom 1950 patrila gréckokatolíckej cirkvi. Gréckokatolícki veriaci preto mnohokrát odmietali spoluužívanie chrámov, dôvodiac, že práve pravoslávna cirkev tieto chrámy (s podporou štátnych orgánov) zabrala a 18 rokov im nedovolila tieto chrámy užívať. Táto 18-ročná skúsenosť navyše evokovala obavu, že takýmto postupom si pravoslávni opäť tieto chrámy privlastnia. Štátne orgány však tlačili na gréckokatolíkov aby na spoluužívanie pristúpili. Za takéhoto stavu sa preto napokon uskutočnili rokovania medzi predstaviteľmi gréckokatolíckej a pravoslávnej cirkvi o riešení tejto situácie. Dohoda sa rodila veľmi ťažko, preto štátne úrady viackrát jednoducho ultimatívne nariadili spoluužívanie od konkrétneho dátumu. Konečný výsledok tejto „dohody“ bol napokon takýto, že spoluužívanie sa malo uskutočniť v 47 gréckokatolíckych chrámoch a v 15 pravoslávnych chrámoch.⁴²

S obnovením gréckokatolíckych farností bolo samozrejme spojené rušenie pravoslávnych farností. Východoslovenská KNV zasielala Eparchiálnej rade pravoslávnej cirkvi pravidelne oznamy o rušení ich farských úradov. Do novembra roku 1968 tak bolo postupne zrušených 99 pravoslávnych farností.⁴³ Mnoho pravoslávnych kňazov však nechcelo faru opustiť, čím sa vyhrocovali medzináboženské spory v jednotlivých obciach. Viacerí z tých pravoslávnych kňazov, čo sa vystaľovali, museli odísť do civilného zamestnania. Aby pravoslávna cirkev zachránila „svoje“ farnosti, začala tých, ktorí sa prihlásili za gréckokatolíkov, vyzývať k návratu do pravoslavia.⁴⁴

⁴¹ O problémoch medzi gréckokatolíckimi a pravoslávnyimi na východnom Slovensku pozri: ŠTASTNÁ, Z.: *Republika na východní výspě*. In: KRATOCHVÍL, A.: *Žalují* 3. Cesta k Sionu. Praha: Dolmen, 1990, s. 194 – 198. Pozri tiež LACKO, M.: *The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia*. In: *Slovak Studies*, zv. 11, Cleveland – Rome, 1971, s. 170 – 171.

⁴² LACKO, M.: *Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí*. In: *Echo*, č. 4, 1973, s. 52 – 53.

⁴³ Štátny archív (ŠA) Košice, fond Vsl. KNV v Košiciach. Odbor školstva a kultúry 1960 – 1969, inv. č. 223, krabica č. 270. Územná organizácia cirkvi a náboženských spoločností. (1960 – 1969) Rušenie farských úradov.

⁴⁴ LIPTÁK, R.: *Gréckokatolícka cirkev v Československu a jej legalizácia v závere 60. rokov*. Rigorózná práca na Filozofickej fakulte PU v Prešove. Prešov 2011, s. 104.

Pravoslávna cirkev sa len ťažko vzdávala pôvodne gréckokatolíckych chrámov, argumentujúc predovšetkým vývojom po roku 1950. V skutočnosti naozaj menšia časť pôvodne gréckokatolíckych veriacich ostala v pravoslávnej cirkvi, k čomu je potrebné pripočítať aj istý počet veriacich novej generácie. Pravoslávna cirkev preto žiadala, aby sa pri riešení medzináboženskej otázky vychádzalo zo stavu k 1. januáru 1968. Podľa tejto interpretácie sa za gréckokatolíkov mali uznať iba tí, ktorí zotrvali v tejto viere po celých 18 rokov. Ostatní sice mali právo vrátiť sa do gréckokatolíckej cirkvi, ale bez toho, aby rozhodovali o majetkoprávných otázkach. Chrámy a fary mali preto ostať vo vlastníctve pravoslávnej cirkvi. Toto stanovisko však bolo v tomto čase už nereálne, dokonca ho neakceptovali ani štátne úrady.⁴⁵

Po začiatku normalizácie sa celková politická atmosféra začala meniť, a postoj štátnych úradov k obnovennej gréckokatolíckej cirkvi sa neustále zhoršoval. Naopak pravoslávna cirkev nadobúdala s postupom normalizácie čoraz silnejšiu pozíciu. Gréckokatolícka cirkev bola síce povolená, ale k navráteniu majetku nedošlo v plnom rozsahu a úplná kontrola zo strany štátnych orgánov prakticky znemožňovala akýkoľvek jej rozvoj. V dobe nastupujúcej normalizácie sa štát tak ako pred dvadsiatimi rokmi začal angažovať na strane pravoslavia. Objavili sa staronové obvinenia, že gréckokatolícka cirkev sa snaží zdvihnúť vlnu antisovietizmu. Podstatným však bolo to, že cirkev bola oficiálne uznaná a mohla – i keď vo veľmi obmedzených podmienkach – znovu pôsobiť.⁴⁶

Táto cirkev v plnej miere pocítila tlak normalizačného režimu. Najvyššie stranícke orgány v súvislosti s kritikou postupu v roku 1968 považovali obnovenie činnosti gréckokatolíckej cirkvi za chybu.⁴⁷ Predsedníctve ÚV KSS dňa 9. septembra 1969 prerokovalo dokument s názvom „*Informatívna správa o cirkevnej politickej situácii na Slovensku*“, na ktorého základe ÚV KSS dňa 10. decembra 1969 prijal „*Návrh opatrení na politický postup v oblasti cirkevnej politiky na Slovensku*“.⁴⁸ Tento dokument pripravilo Ministerstvo kultúry SSR a Vláda SSR ho prerokovala a schvá-

⁴⁵ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : VEDA, 1999, s. 195.

⁴⁶ CUHRA, J.: *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969 – 1972*. Brno : Ústav soudobých dějin AV 2007, s. 22.

⁴⁷ LETZ, R.: *Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948 – 1989*. In: MIKLOŠKO, F. – SMOLÍKOVÁ, G. – SMOLÍK, P.: *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989 (I)*. Prešov 2001, s. 298.

⁴⁸ SNA, f. Predsednictvo ÚV KSS, škat. 1242, *Informatívna správa o cirkevnej politickej situácii na Slovensku. Návrh opatrení na politický postup v oblasti cirkevnej politiky na Slovensku* 10. 12. 1969.

lila na svojom rokovaní 9. januára 1970. Tieto dokumenty dali neskôr akýsi základ normalizačnej politiky štátu voči cirkvám. Normalizátori si takmer „otcovsky“ vzali k srdcu skonsolidovať aj gréckokatolícku cirkev. Veľavravné sú tie uznesenia, ktoré sa zaoberali situáciou v tejto cirkvi. V návrhu „riešenia“ medzináboženských problémov medzi gréckokatolikmi a pravoslávnyimi sa napr. uvádza: „v obciach, kde sú stále spory a nedajú sa zvládnuť, treba zastaviť činnosť oboch cirkvám až do vyriešenia sporov a vykonať personálne zmeny. Pri posudzovaní sporov a voľbe sankcií nepripustiť nediferencovaný postup, rovnaký proti nositeľom a obeťam sporov....Ak sa nepodari uvedené pomery skonsolidovať z viny gréckokatolíckej cirkvi, Ministerstvo kultúry SSR v súlade s prijatými opatreniami vlády ČSSR v záujme dodržania socialistickej zákonnosti predloží návrh na kádrové zmeny vo vedení gréckokatolíckej cirkvi, prípadne i samotnej existencie gréckokatolíckej cirkvi“.⁴⁹

Štátna moc až do roku 1989 dávala prešovskému ordinárovi Mons. Jánovi Hirkovi jasne najavo, že existencia cirkvi, na čele ktorej stojí, je pre ňu „neželaným“ faktom. V tomto postavení a za neľahkých okolností spravoval ordinár Ján Hirka gréckokatolícku cirkev v celej Československej republike.

Bibliografia

- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ, Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava : Dobrá kniha, 1997, s. 92.
- BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok*. Prešov : Petra 2009, 638 s.;
- BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. II. zväzok*. Prešov : Petra 2011, 590 s.
- BARNOVSKÝ, M.: Legalizácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1968. In: *Historický časopis*, roč. 47, rok 1999, č. 3, s. 458.
- BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko Prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : PETRA, 2003. s. 73.
- CUHRA, J.: *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969 – 1972*. Brno : Ústav soudobých dějin AV 2007, s. 22.
- DUBOVSKÝ, J. M.: *Normalizácia z roku 1970 ťažko postihla aj cirkev*. Rukopis, Modra 1994, s. 5.
- FIALA, P.–HANUŠ, J.: *Skrytá cirkev. Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno : CDK 1999, s. 91.
- GLEVAŇÁK, M.: Otázka návratu pravoslávnych kňazov, absolventov Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove do Gréckokatolíckej cirkvi

⁴⁹ Tamže, tiež: DUBOVSKÝ, J. M.: *Normalizácia z roku 1970 ťažko postihla aj cirkev*. Rukopis, Modra 1994, s. 5.

- v roku 1968. In: *Časopis Matice moravské*, roč. 128, č. 1 (2009), s. 81 – 103;
- HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, 567 s.
- HIRKA, J.: Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Osobné spomienky emeritného biskupa. In: *Gréckokatolícky kalendár 2008*. Košice : BYZANT, 2007. s. 44.
- JANHUBA, F.: Řeckokatolícká církev v době Husákovy totality a po převratu v roce 1989. In: *Theologos*. Teologická revue GkBF PU v Prešove. 2001, roč. 3, č. 3, s. 5.
- JUDÁK, V.: *In Ecclesia Dei*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2003, s. 257.
- KOČIŠ, J.: Administratívna štruktúra Prešovskej gréckokatolíckej eparchie. In: *Gréckokatolícky kalendár 1997*. Michalovce : BYZANT, 1996. s. 65.
- LACKO, M.: Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí. In: *Echo*, č. 4, 1973, s. 48.
- LACKO, M.: The re-establishment of the greek-catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI*. Cleveland – Rome, 1971, s. 175.
- LACKO, M.: Dedičstvo sv. Cyrila. In: *Mária*, 1969, roč. 15, č. 7 – 8, s. 5.
- LETZ, R.: Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948 – 1989. In: MIKLOŠKO, F. – SMOLÍKOVÁ, G. – SMOLÍK, P.: *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989 (1)*. Prešov 2001, s. 298.
- LIPTÁK, R.: *Gréckokatolícka cirkev v Československu a jej legalizácia v závere 60. rokov*. Rigorózna práca na Filozofickej fakulte PU v Prešove. Prešov 2011, s. 96.
- Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Citta del Vaticano 1962, s. 313 – 321.
- PECKA, J. – BELDA, J. – HOPPE, J.: *Občanská společnost 1967 – 1970*. Brno : Doplněk, 1998, s. 248 – 249.
- PEKAR, A.: *Bishop Basil Hopko, S. T. D. Confesor of the Faith (1904 – 1976)*. Pittsburgh 1979, s. 26.
- PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 43.
- PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : VEDA, 1999, s. 204 – 205.
- SNA, ÚV KSS – predsedníctvo, kart. 1278;
- Schematizmus slovenských katolíckych diecéz. Trnava 1971, s. 448 – 454.
- Slovenský národný archív (SNA), ÚV KSS-preds. kart. 1 236.

- SNA, f. Predsedníctvo ÚV KSS, škat. 1242, Informatívna správa o cirkevnej politickej situácii na Slovensku. Návrh opatrení na politický postup v oblasti cirkevnej politiky na Slovensku 10. 12. 1969.
- Štátny archív (ŠA) Košice, fond Vsl. KNV v Košiciach. Odbor školstva a kultúry 1960 – 1969, inv. č. 223, krabica č. 270. Územná organizácia cirkví a náboženských spoločností.(1960 – 1969) Rušenie farských úradov.
- ŠA Košice, fond: Sekretariát predsedu a Rada Východoslovenského Krajského národného výboru (SpaR Vsl. KNV), č. kr. 234, sign. 1463/68.
- ŠTEFANSKÝ, M.: *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*. Komisia vlády SR pre analýzu historických udalostí z rokov 1967 – 1970. Bratislava : 1992, s. 457 – 460.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 158.
- ŠŤASTNÁ, Z.: Republika na východní výspě. In: KRATOCHVÍL, A.: *Žalují 3. Cesta k Sionu*. Praha: Dolmen, 1990, s. 194 – 198.
- ŽEŇUCH, P.– VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka 2003, s. 294 – 295.

Problémy pri formovaní náboženského myslenia dieťaťa z pohľadu psychológie náboženstva

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Religious thinking is shaped in the background of the life experience of man with his surroundings. Faith in God is not based only on doctrine, but also includes emotional and social plane of human life. Many attitudes acquired in childhood become the fundamental patterns of behaviour in adult age. Similarly the religious thinking orientated to God is inseparable from these psychological contexts. Developmental psychology and the psychology of religion thus create a more comprehensive view of the understanding of how man perceives God and what influences its positive or negative images of Him, as well as its overall understanding and experiencing religious belief.*

Keywords: *Religion. Psychology. Education. Images of God. Thinking.*

Úvod

Problém vývoja náboženského myslenia a obrazov o Bohu je nesmierne široký a zahŕňa ako intelektuálnu rovinu, tak aj veľmi dôležitú psychologickú, kognitívnu, sociologickú a kultúrnu (zvlášť umeleckú) rovinu. Otázka týkajúca sa náboženského myslenia má preto niekoľko vrstiev. V tomto príspevku sa pokúsime predstaviť základné momenty tejto vážnej problematiky, ktorá sprevádza náboženské myslenie od jeho vzniku v detskom veku. Náboženská viera nie je vrodená¹, ale je súčasťou formá-

¹ Aj keď náboženská viera (konkrétne náboženské presvedčenie) je získaná, nemusí to platiť o náboženskom myslení ako takom. V súčasnosti je táto otázka otvorená a súvisí s výskumom myslenia človeka. Mnohé komplexnejšie prejavy ľudského prežívania a správania (napr. reč, sexualita, empatia, morálne správanie a pod.) majú svoj vrodenný základ, ktorý je potom v priebehu života formovaný tzv. epigenetickými faktormi čiže skúsenosťou, výchovou, učením atď. Nateraz nevieme presvedčivo dokázať, ako je to v oblasti náboženského myslenia, ale sú niektoré indicie, ktoré naznačujú možnosť

cie, výchovy a dozrievania človeka. To, čím človek počas života prechádza, nevyhnutne ovplyvní aj spôsob, akým bude nazerať na Boha a vnímať a prežívať svoju vieru.

Náboženská socializácia človeka

Viera nie je niečo, čo môžeme mať všetci rovnakým spôsobom. Je vždy sprostredkovaná, z čoho vyplýva aj jej diferencovanosť. Človek prechádza ako v spoločenskom, tak aj v náboženskom živote istou *náboženskou socializáciou*, ktorá sa podieľa na tom, ako bude vnímať Boha, v ktorého verí. Tá sprostredkúva základné vzory citenia, myslenia a konania, ktoré ovplyvňujú ako pozitívny, oslobodzujúci obraz Boha, tak rovnako môžu viesť ku komplexom alebo k ľahostajnosti, či až nenávisti voči Bohu.²

Ak človek prežil v detstve nejakú traumy, ktorá sa týka náboženskej výchovy, je ťažké budovať hlbší vzťah s Bohom bez toho, aby sa vyrovnal so svojou minulosťou a prešiel istou reformáciou viery. Otázka o obraze Boha je jednou z prvých, ktorými sa môže začať práca na osobnom duchovnom živote. Láska alebo ľahostajnosť, či strach z Boha sú istým zrkadlom toho, kým je pre človeka Boh. Táto otázka však súvisí s otázkou o sebe samom: „Kto a aký som ja?“ Istým spôsobom môžeme povedať, že cesta k Bohu je súčasne cestou k sebe samému, k porozumeniu toho, kým sme a prípadne toho, ako sa na našom sebaobrazu podieľali druhí. Nemôžeme tieto dve témy oddeľovať, pretože sú úzko spojené. Ak bol napríklad človek v detstve často ponížovaný alebo ignorovaný rodičmi, jeho obraz Boha bude zodpovedať obrazu rodičov. Preto aj vieru v Boha si osvojujeme primárne skrze ľudský aspekt. Ako hovorí z vlastnej pastoračnej skúsenosti jezuita Gerard W. Hughes: „*Zanedbanie tejto pravdy a úsilie obísť pri ceste k Bohu vlastnú ľudskosť je koreňom mnohých omylov, znechutenia a dezilúzie medzi kresťanmi.*“³

To, čo sa dieťa naučí od rodičov a uznávaných autorít potom používa v živote. V tomto zmysle sa dieťa stáva závislé na vychovávateľoch. V rámci socializácie do hry vstupujú aj ďalšie osoby, ktoré si dieťa váži a má ich rado. Všetci takto prispievajú k formovaniu náboženského myslenia die-

vrozenosti tohto rozmeru ľudskej osobnosti. Niektorí autori sa snažia nájsť ich pôvod v evolučnej histórii človeka, čo by z teologického hľadiska mohlo byť prípustné, ak by sme na evolúciu nazerali v súlade s kreacionizmom. U iných autorov sa stretávame s naturalizovanou verziou evolúcie, ktorá hľadá vysvetlenie pre takéto komplexnejšie prejavy ľudského prežívania a správania v náhodných evolučných procesoch, prípadne ich vidí ako vedľajší produkt iného procesu.

² Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falešné predstavy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 16.

³ HUGHES, W. G.: *Boh překvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 28.

ťaťa. To potom ovplyvňuje aj ďalšie vzťahy, do ktorých bude dieťa, neskôr dospelá osoba vstupovať.⁴

Vplyv výchovy na náboženské myslenie dieťaťa v jednotlivých vývojových štádiách

Náboženská socializácia ovplyvňuje základy viery každého človeka. Vo väčšine prípadov začína v rannom detstve, kedy dieťa preberá náboženské vzory a formuje svoje obrazy „božského“ od rodičov, prípadne vychovávateľov. V prvom rade majú účasť na sprostredkovaní náboženskej predstavy matka a otec. Vo veku 3.–4. roku u dieťaťa prevažuje obrazová logika a myslí predovšetkým v obrazoch. Názorné myslenie začína v období 6.–7. roku, ale abstraktný pojem transcendencie začína chápať až okolo 10. roku života, kedy sa začína rozvíjať abstraktné myslenie. Preto je dôležité uvedomiť si, že deti nie sú schopné myslieť o Bohu ináč, ako o nejakom zveličenom človeku, ktorý je v podstate totožný s rodičmi alebo s niekým, kto je pre nich v tom období autoritou.

Podľa výskumov Ernesta Harmsa chápanie Boha sa u detí vyvíja a prechádza tromi štádiami:

- Prvé je „*rozprávkové štádium*“, v ktorom deti len obtiažne dokážu oddeliť Boha od rozprávkových postáv. Príbehy a hrdinovia predstavujú pre dieťa skutočný svet.
- Druhé je „*realistické štádium*“, kedy predstava Boha dostáva konkrétnu podobu, ktorá je blízka podobe človeka.
- Nakoniec nasleduje „*individuálne štádium*“, v ktorom dochádza k diferenciacii predstáv. Niektorí ľudia ostávajú pri konvenčných predstavách Boha, zatiaľ čo u iných dochádza k jeho premene a niektoré koncepty nadobúdajú značne abstraktné a individuálne odlišné formy.⁵

Spočiatku má na dieťa primárny vplyv predovšetkým *matka*, ktorá pre dieťa predstavuje akéhosi „*prvého boha*“ tým, že mu sprostredkuje istotu, pocit bezpečia a prijatia. Dieťa je s matkou spojené od počatia, žije s ňou a je z nej. Vo vzťahu medzi dieťaťom a matkou sa začína rodiť dôvera v život. Ak vzťah zlyháva, začína sa rodiť v dieťati *kríza dôvery*, čo narúša jeho ďalší vývoj.⁶ Neskôr do vedomia dieťaťa vstupuje otec, ktorého zidealizovaná predstava má čo do činenia s vierou vo všemohúceho a vševládneho otca-boha. Ak sú rodičia, prípadne jeden z nich, voči svojmu dieťaťu

⁴ Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 19 – 22.

⁵ Porov. PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 53.

⁶ Porov. BARÁTH, B.: *Uviesť svoj život do súladu s Božou vôľou. Návod k exercíciám sv. Ignáca z Loyoly*. Nitra : SVD, 2000, s. 41.

chladní, vážne to ovplyvní nielen jeho vyvíjajúce sa sebavedomie, ale aj obraz Boha, ktorý sa stáva autoritou podobnou matke a otcovi. A tak, ako hovorí Max Kašparů, „*si niekedy i na celý život zužujeme Boha na infantilný obraz otca a matky*“.⁷ Deti preberajú od rodičov modely a vzory myslenia a správania, vrátane komplexov. Pokiaľ pretrváva dlhodobá izolácia od okolia, alebo je ideológia rodičov prísne strážená, sebavedomie dieťaťa sa bude podobáť štruktúre jeho rodičov, alebo ju bude zrkadliť. V daných súvislostiach vzniká „kmeňová/rodinná nevedomá identita“.⁸

Je viacero modelov a teórií vývinu dieťaťa, ktoré popisujú zmenu správania a osvojovania si istých komunikačných a postojových vzorov (najznámejšie vývinové teórie sú od E. Eriksona, J. Piageta alebo A. Maslowa).⁹ Vo všeobecnosti však panuje zhoda v tom, že detské obdobie je rozhodujúce pre osvojovanie si istých mechanizmov, ktoré sa stanú kľúčovými pre nasledujúci život.¹⁰

V súvislosti s náboženským myslením však spomenieme zaujímavú teóriu vplyvného kresťanského mysliteľa a teológa Friedricha von Hügela, ktorý ešte začiatkom 20. storočia v diele „*The mystical Element in Religion*“ predstavil koncepciu *troch štádií ľudského vývoja*, predstavujúce detstvo, dospelie a dospelosť. Náboženstvo podľa Hügela musí podobne zahŕňať tri podstatné prvky, ktoré zodpovedajú vývinu človeka. Ide skôr o štrukturálny model náboženského vývoja, pretože jednotlivé štruktúry náboženského dozrievania síce nasledujú za sebou, ale každá etapa obsahuje prvky predchádzajúcich etáp. V dospelom veku sú do určitej miery prítomné všetky tri prvky. Ak by u dospelého človeka chýbal jeden alebo dva prvky dochádza k nevyváženosti. Náboženstvo musí s určujúcimi potrebami a aktivitami každého štádia počítať a uspokojovať ich. Jezuita a teológ Gerard W. Hughes, vo svojej knihe „*Boh prekvapení*“, Hügelo-ve etapy analyzuje v aplikácii na kresťanstvo. Zvlášť sa budeme sústreďovať na obsahový rozmer viery:

- V *detstve* dominuje zmyslová skúsenosť a uspokojovanie potrieb na primárne emocionálnej rovine. Najväčšími citovými potrebami sú pocit ochrany a lásky, pretože bez nich sa dieťa nedokáže naučiť dôverovať sebe ani druhým. Deti prirodzene veria všetkému, čo im rodič, prípadne niekto iný porozpráva. Preto je ťažko

⁷ KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno : Cesta, 2002, s. 47.

⁸ Porov. ŠOLC, V.: *Ve jménu Boha. Fanatismus v pojetí hlubinné psychologie*. Praha : Triton, 2013, s. 80.

⁹ K najznámejším koncepciám vývoja náboženského presvedčenia by sme mohli zaradiť napríklad Friedricha von Hügela, Jamesa W. Fowlera, Fritza Osera či Ernesta Harmsa. Porov. PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*, s. 52 – 53.

¹⁰ Porov. KOLIBOVÁ, D.: *Dieťa a jeho vývin*. Ružomberok : PF KU, 2007, s. 18.

rozlíšiť medzi rozprávkou a náboženskými obrazmi. Tu má svoje korene *inštitucionálny prvok* náboženstva. Dieťa je nekritické voči sprostredkovaným informáciám a prijíma ich ako fakty. To je pre mnohých pohodlné a preto nechcú prekročiť toto „bezstarostné“ štádium. Vytvára sa istý infantilný obraz o Bohu, ktorý niekedy môže pretrvávať až do dospelosti. Podľa Hughesa je problémom, ak sa toto štádium spojí s inštitucionálnou formou náboženstva. Môže byť podporované aj prívlastkami ako „pokorný“, „oddaný“, „verný“, „poslušný“¹¹ a často je potom spájané s vyhrázaním sa Božím zatratením každému, kto sa opováži nesúhlasiť s vopred zadefinovanými náboženskými formami. Potom sa akýkoľvek nesúhlas s náboženskými autoritami interpretuje ako hriech. Takéto náboženstvo je zapečatené pred akoukoľvek zmenou a dynamikou v duchovnom raste. V podstate ide o aspekt, ktorý Kristus kritizoval u farizejov.

- Druhá etapa sa týka *dospievania*, ktoré je spojené s istým kritickým prvkom. Ide o hľadanie dôvodu viery, ale aj existenciálne vyrovnanie sa so zmyslom viery. V tomto období dochádza k znútorneniu tradične prevzatých hodnôt, ale môže dôjsť aj k ich odmietnutiu¹², zvlášť ak sú sprostredkované len autoritatívnym, inštitucionálnym alebo moralizátorským spôsobom. Táto „kritickosť“ je však dôležitým znakom rastu vo viere. Bez nej človek ťažko dokáže zladíť osobné problémy a trápenia s náboženskými ideami. Ak chýba tento aspekt, často dochádza k oddeleniu sveta náboženstva od sveta, v ktorom dennodenne žijeme. Preto, ako hovorí Hughes, Cirkev musí v tomto zmysle veriacich povzbudzovať k hľadaniu zmyslu viery, avšak zároveň musí byť potom pripravená aj na prípadne zmeny, ktoré sa v hľadaní aktuálnych spôsobov prežívania viery ukazujú ako dôležité. Nemá sa to však vysvetľovať ako svojvoľná interpretácia viery. To hrozí, ak sa kritický prvok oddelí od inštitucionálneho. Takýto ľudia budú potom oddaní skôr istému teologickému, morálnemu alebo filozofickému

¹¹ Spomenuté pojmy majú v náboženstve dôležitý význam a hodnotu. Problémom sa však môžu stať vtedy, ak sú používané za iným účelom, ktorý nekorešponduje s ich náboženským významom; napríklad ak dochádza prostredníctvom nich k manipulácii – teda keď ich používaním získavame vlastný prospech a nesnažíme sa porozumieť ich skutočnému významu v kontexte, v ktorom sa používajú.

¹² Ak človek pripodobňuje Boha obrazu svojich rodičov, ktorí svojim deťom vnucujú svoje plány bez toho, aby brali do úvahy ich želania, vyvoláva to odpor aj voči Božej vôli, ktorá potom človeka nepritahuje. Porov. HANNAN, P.: *Prejavý Božej lásky*. Bratislava : Serafin, 1998, s. 105.

mu štýlu namiesto toho, aby boli oddaní Bohu. Náboženstvo sa môže zmeniť na svetonázor.

- Posledná fáza *dospievania* je označená ako *mystický prvok*. Dochádza k prekročeniu od infantilného obrazu a kritického prístupu k znútorňovaniu prijatiu viery. Boh je vnímaný ako tajomstvo, ale aj nádej dávajúca životu posledný zmysel. Môžeme povedať, že človek „vie“, prečo je veriacim. Náboženstvo mu dáva hlboký zmysel napriek tomu, že nie všetky otázky sú zodpovedané. Ide o rozvíjanie existenciálnej roviny viery. Aj tu sa môže stať, že sa tento „mystický“ prvok bude presadzovať na úkor inštitucionálneho, čo niekedy môže viesť k rôznym formám náboženskej deviácie.¹³

Tieto tri fázy nie sú vyčerpávajúce, ale predstavujú tri základné aspekty, ktoré sú v náboženstve a vo vývoji náboženského myslenia prítomné. Môže sa stať, že bude dominovať len jeden prvok, prípadne dva na úkor tretieho. Príkladom je priamy prechod z inštitucionálneho do mystického štádia, vynechaním kritického, čo môže viesť prílišnej emocionalizácii náboženstva, ako sa to prejavilo u niektorých charizmatických hnutí. Mnoho kresťanov kladie dôraz len na inštitucionálny prvok, čo ich vedie k presvedčeniu, že akékoľvek „koketovanie“ s kritickým prvkom je nelojálne a je odvrátením sa od tradície a pravej viery. Absencia akéhokoľvek prvku, prípadne jeho deformácia, vedie k problémom.¹⁴

Problémy náboženského myslenia v psychologických súvislostiach

Náboženská socializácia teda nadväzuje na základnú *ľudskú skúsenosť s druhými*, čím zohráva kľúčovú úlohu pri formovaní náboženského myslenia a postojov človeka.¹⁵ V súčasnosti máme v našej kultúre mnoho zranených ľudí, ktorí nezažili od svojich rodičov uznanie, prejavy pochvaly, vyjadrenia emócií, čo prispelo k vytvoreniu istých vzorov správania k druhým. Aj preto dochádza v rodinách k mnohým nedorozumeniam, obviňovaniu z nezáujmu z druhej strany, až následne k rozhodom, pretože dospelý ako dieťa neprešiel zdravou formáciou vzťahovej komuniká-

¹³ Porov. HUGHES, W. G.: *Boh prekvapení*, s. 29 – 41.

¹⁴ Porov. HUGHES, W. G.: *Boh prekvapení*, s. 43.

¹⁵ Hoci rodičia majú na náboženskú socializáciu primárny vplyv, v súčasnosti sa v psychológii študuje aj vplyv iných faktorov, medzi ktoré patrí napr. štúdium *resiliencie* čiže akejsi odolnosti voči nepriaznivým vplyvom prostredia. Na jej vzniku sa môžu podieľať genetické faktory, vytvorená vzťahová väzba s primárnym opatrovateľom, vzťahy s rovesníkmi, pozitívne vzory iných osôb, optimizmus, zmysel pre humor, zmysel pre povinnosť, tvorba životných cieľov, spirituálna identifikácia a ďalšie. Preto niektoré deti nemusia „zlomiť“ ani nesprávne vedená rodičovská výchova a zachovávajú si napriek nej pozitívny obraz Boha a u iných tomu tak nie je. Do hry samozrejme vstupuje aj osobná zodpovednosť za formovanie svojich názorov alebo postojov.

cie vo vlastnej rodine. Tieto problémy teda nie sú len záležitosťou informovanosti a ovládania komunikačných techník, ale oveľa hlbším problémom celkového emocionálneho nastavenia osoby na istý spôsob komunikácie, ktorý môže poznačiť celý život. To platí aj pre vzťah s Bohom. Ak človek nezažil prijatie od blízkych, nezažil otca alebo matku, môže to vážne ovplyvniť schopnosť prežiť prijatie od Boha. V súvislosti s výchovou sa často objavuje aj predstava Boha, ktorá koreluje s udeľovaním trestov a odmien za dobré alebo zlé správanie dieťaťa.¹⁶

V katechéze by sa na tieto súvislosti nemalo zabúdať. Ako hovorí Frieledsford: *„Na hodinách náboženstva alebo v katechéze, resp. v náboženskej výchove v rodine môže byť teoreticky a pojmovo sprostredkovaná pozitívna predstava o Bohu. V hĺbke duše však nemôže byť prijatá, nemôže sa zakoreniť.“*¹⁷ Deti môžu prežívať z Boha strach alebo ako mladiství sa od Boha odvracať aj preto, že ich problematický vzťah s rodičmi je prenášaný na vzťah s Bohom. Dokonca aj nevedomé predstavy Boha rodičov môžu ovplyvniť predstavy detí, a to dokonca aj v prípade aktívnej náboženskej angažovanosti sa rodičov. Ak ich predstava Boha je plná obáv a neistoty, tak to bude vnímať rovnako aj dieťa, pretože samotná predstava sa prejavuje v módoch správania a v postojoch rodičov, ktoré sú pre dieťa vzorom ako sa správať, konať, prípadne uvažovať. Potom môže byť vytesnenie negatívnej predstavy riešené tým, že sa odhodí aj samotná viera v „takého“ Boha. Negatívna predstava Boha je pre človeka veľkým trápením a odhodenie viery môže byť vnímané ako pozitívne riešenie, až vyslobodenie. Samotný problém zranenia však v človeku ostáva a neustále sa vracia. Je to podobné ako s *čiernou škvrnou na bielom papieri*. Malá čierna škvrna, hoci zaberá sotva päť percent dokáže silne upútať našu pozornosť. Potom pozorujeme tých deväťdesiat percent (pozitívne obrazy) spolu s piatimi percentami (negatívne obrazy), pričom čierna škvrna môže byť v našom pohľade rušivo dominantnejšia.¹⁸ Je to obraz toho, že jednoducho máme sklon vidieť primárne to, čo vo vzťahu k Bohu vyvoláva v nás odpor.

Nikto sa nerodí s komplexom menejcennosti, ktorý sa často spája s niektorými negatívnymi predstavami Boha. Tento komplex niekto vytvoril. Ak je dieťa stále ponížované, podceňované a odmietané, prevezme istú rolu, že je *k ničomu*. Preto pri spoznávaní falošných predstáv o Bohu zohrávajú dôležitú úlohu aj otázky týkajúce sa zmyslu života, priorít a životných zásad, prevzatých z rodiny, zo školy od spolužiakov, učiteľov a vychovávateľov, prípadne aj od partnera v manželstve a podobne.

¹⁶ Porov. PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*, s. 52.

¹⁷ FRIELINGS DORF, K.: *Falešné predstavy o Bohu*, s. 26.

¹⁸ Porov. HANNAN, P.: *Prejav Božej lásky*, s. 14.

Medzi najfrekvencovanejšie falošné obrazy patria napríklad obraz Boha sudcu, Boha výkonu, účtovníckeho Boha zákona alebo Boha smrti.¹⁹ Všetkým predchádzajúcim falošným predstavám je spoločný *strach* z Boha. Myšlienka na Boha potom viac deprimuje, ako potešuje. Aj keď človek racionálne prijme inú predstavu a uzná, že falošná predstava je zlá, úzkosť môže na emocionálnej rovine pôsobiť aj naďalej.

Takáto skúsenosť, ktorá má svoje korene často v detstve, vedie k tomu, že človek v dospelosti takéhoto Boha odmietne. Mnohí, ktorí si uvedomili problémy s obrazom Boha sa pokúšali negatívne predstavy Boha vytesniť tým, že zaujali voči Bohu ľahostajný prístup alebo sa v podstate od takéhoto Boha dištancovali. Ak sa apeluje len na Boží trest, ak je Boh vnímaný len ako ten, kto neguje život, kto škodí alebo pohŕda ľuďmi, tak to môže človeka viesť k tomu, že sa Bohu otočí chrbtom. Mnohí z Boha strach nemajú, pretože téma strachu z Boha im Boha znechutila. Prípadne, aby sa vyhli úzkostiam či komplexom, ktoré v nich od detstva napríklad predstava Boha-sudcu vytvárala, radšej Boha odmietli. V takomto prípade vyhrážanie sa strachom zo zatratenia nemá veľký zmysel. Takýto človek je s témou strachu z Boha už „vyrovnaný“. V podstate je voči strašeniu Bohom imúnny.

Vzhľadom k tomu, že detstvo je obdobie, ktoré je kľúčové pre formovanie osobnosti človeka, otvára sa otázka, či sa dá niečo robiť so získanými zdeformovanými obrazmi Boha. Z teologického hľadiska musíme mať na zreteli aj istý uzdravujúci aspekt, ktorý vyplýva z viery v milujúceho Boha. Na druhej strane však vieme, že *milosť predpokladá prirodzenosť*. Jedným z nutných predpokladov uzdravenia je vysporiadanie sa s minulosťou, ktorá sa môže týkať najmä vzťahov s rodičmi. Samotné vysporiadanie sa s predstavou Boha je proces, ktorý si vyžaduje komplexnejší prístup presahujúci možnosti tohto článku. Spomenieme však aspoň niektoré dôležité metodické postupy, na ktoré upozorňuje jezuita a psychológ Karl Frielingsdorf.

Možnosti prekonávania negatívnych náboženských predstáv o Bohu

Na základe skúsenosti z praxe odporúča Frielingsdorf v prvom rade porozumieť situácii, v ktorej sa človek nachádza cez tzv. „*kľúčovú metódu*“. Tá spočíva v hľadaní tzv. kľúčovej skúsenosti z detstva, z ktorej sa

¹⁹ Prehľad najbežnejších falošných predstáv o Bohu, ktorý tu, podľa výskumov Frielingsdorfa, uvádzame, je len zovšeobecnením základných prvkov, ktoré sa najbežnejšie objavujú v náboženskom prežívaní ľudí. U niekoho môže ísť o jednu predstavu, zatiaľ čo u niekoho môže niekoľko predstáv splyvať do jedného obrazu. Ide nám o všeobecné zachytenie základných problematických pohnútok, ktoré sa vo viere najbežnejšie objavujú. Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falošné predstavy o Bohu*, s. 87 n.

zrodila *kľúčová pozícia*, ktorú človek zastáva v nasledujúcom živote (akým skúsenostiam a rizikám sa vystavíme, akých ľudí máme radi, ktorým sa vyhýbame, aké ciele si kladieme, čo od seba očakávame, aký zmysel dávame svojmu životu, aké priority si kladieme, čo musíme urobiť, aby sme získali uznanie a pod.). Kľúčová pozícia totiž ovplyvňuje ranno-det-ský autoportrét. Dá sa vyjadriť pomocou *kľúčového slova*, ktoré vystihuje kľúčové pocity a prežívanie človeka. Prijatie, či časté odmietanie zo strany matky, alebo otca sa môže sformovať do akéhosi postoja človeka, ktorý by sme mohli vyjadriť kľúčovým slovom.²⁰

Napríklad, ak dieťa nezažilo ocenenie a pochvalu, ale prevažoval chladný racionálny prístup vo forme konštatovania „urobilo sa, čo sa malo urobiť“ mohol v ňom vzniknúť pocit, že si musí svoju pozíciu *zaslúžiť*. Takto sa kľúčovou pozíciou stáva získavanie zásluh, ktorých cieľom nie je vyvyšovať sa, ale akési volanie „som tu“, „všimnite si ma“, „som dobrý, stačí to?“ atď. Kľúčovým slovom by mohlo byť slovo „musím“, prípadne „nestojím za to, aby som bol milovaný“, „odpad...“. Boh je potom vnímaný z tejto kľúčovej pozície: „*Musím si zaslužiť spásu (životom, konaním...), aby si ma Boh vôbec všimol, aby som nesklamal.*“ Takáto kľúčová pozícia vytvára permanentný stres z možnosti pochybiť – z možnosti prijatia alebo odmietnutia Bohom. To môže viesť k *duchovnému aktivizmu*, ktorý vedie k preťažovaniu, a to v krajných situáciách môže viesť k psychosomatickým poruchám, srdcovým infarktom alebo život zničujúcim kompenzáciám, ako je alkohol, lieky alebo iné návykové látky. Totiž aj my sami máme skúsenosť s tým, že nás druhí oceňujú za to, čo urobíme dobre a hania, alebo dajú nejakým spôsobom pocítiť, ak pochybíme. To isté robíme prirodzene aj my voči druhým. Je potom pochopiteľné, že tento postoj pripisujeme aj Bohu a nedokážeme prijať a pochopiť, že Boh koná inak, že nás miluje napriek našim chybám a hriechom.²¹

Podobne by sme mohli uviesť ďalšie kľúčové slová, ktoré vyjadrujú pocit odsúdenia, strachu, či úzkosti, bezradnosti atď.: nesmiem, nemôžem, zneužitý, som obeť, obetný baránok, ničomník, zabudnutý, ten posledný, ponížený, prehliadaný, nežiadany, bezcenný, ponížený, smoliar atď.

Ak nedôjde k vysporiadaniu sa s minulosťou, zvlášť s vlastnou kľúčovou pozíciou, hrozí nebezpečenstvo, že sa negatívne skúsenosti s rodičmi a s primárnymi kontaktnými osobami prenesú na aktuálny život. Dokonca, ako hovorí Frielingsdorf, sa kľúčová pozícia môže stať kritériom pri duchovnom rozlišovaní, čo je a čo nie je Božia vôľa: „*To, čo považovali za vnútorný hlas bola v skutočnosti negatívna emocionálna kľúčová pozí-*

²⁰ Porov. FRIELINGSDDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 31, 60 n.

²¹ Porov. HANNAN, P.: *Prejavy Božej lásky*, s. 186.

*cia ich detstva, ktorú si nikdy neuvedomovali.*²² Takto spájali Božiu vôľu s poslanstvom napríklad svojich rodičov. Boli prípady, kedy matka chcela mať zo syna kňaza a on, podvedome, aby sa neprevínal a nestratil jej priazeň, to nakoniec prijme ako Božiu vôľu. Problémy v seminári alebo v pastoračii potom nenechajú na seba dlho čakať. Negatívna kľúčová pozícia, vznikajúca v prvých rokoch života, vedie k nevedomým, negatívnym predstavám Boha, ktoré, ak ostanú nevedomými, prenášajú sa až do dospelosti. Ak cítime, že náš vzťah s Bohom nie je taký, ako by sme chceli, alebo ako počúvame, že by mal byť, nestačí sústrediť pozornosť len na morálny aspekt, čo v náboženskej formácii dominuje, ale je potrebné zamyslieť sa aj nad našim detstvom a minulosťou.

K metódam, ktorými je možné definovať vlastnú kľúčovú pozíciu a slovo, patrí napríklad vlastná *autobiografia*, v ktorej je pomocou otázok²³ možné hľadať kľúčové poslanstvo (slovo), ktoré sme prevzali v našej výchove a ktoré vytvára kľúčovú pozíciu a základné pocity, ktoré dominujú v našom živote, zvlášť v náročných situáciách. Spôsob vysporiadania sa s vlastnou minulosťou (najmä ak bola emocionálne náročná) nie je jednoduchý. Jednou z možností je napísať otvorený *list človeku*, ktorý zohráva v kľúčovej pozícii dôležitú úlohu (zväčša ide o niekoho z rodičov), ale aj napísať *list Bohu* a vyjadriť v ňom svoje pocity, najhlbšie obavy, či sklamanie alebo hnev napríklad za to, čo sa udialo v našom živote bez našej viny. Nejde o to list konkrétnym ľuďom posilať, ale má slúžiť pre nás, aby sme viac porozumeli našej situácii a problémom. Potom je dobré sa o tom s niekým porozprávať.

²² FRIELINGSdorf, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 66.

²³ Frielingsdorf uvádza konkrétne otázky, ktoré mapujú dôležité životné dáta na konci svojej knihy (s. 146 – 150). Môžu napomôcť pri spoznávaní svojich problémov. Pre ilustráciu uvedieme len niektoré: 1. Spontánne popíšte 5 – 10 charakteristických vlastností matky/otca. To isté urobte aj vo svojom prípade. 2. Čo vám matka/otec najviac doporučovali? Čo vám najviac zakazovali? Čo z toho je pre vás dôležité? 3. Ste chcené alebo nechcené dieťa? Aký postoj mali vaši rodičia k pocitom? Prejavovali ich, ak áno, akým spôsobom (napr. zlosť, radosť, plač, smútok, strach...)? Aké pocity prevládali? Dokázali rodičia priznať svoje slabosti a chyby? Odpustiť? Prevládala skôr dôvera alebo nedôvera? 4. Aký bol vzťah vašich rodičov (napr. chladný, verný, spoľahlivý, ľahostajný...)? 5. Poskytovali vám rodičia chválu a uznanie, alebo negatívnu kritiku a káranie? 6. Aký postoj mali rodičia k sexualite a telu? 7. Aký význam mala viera v živote vašich rodičov? 8. Aké predstavy o Bohu mali vaši rodičia? Čo vám sprostredkovali? Aká je asi vaša nevedomá predstava Boha? 9. Ako ste manipulovali s rodičmi a ako prípadne manipulovali oni s vami (napr. pocity viny, kritika, chvála, výprask, stiahnutie sa do seba, falošné komplimenty, hrozby, zdravie...)? 10. Čo sa vám na rodičoch najviac páčilo a čo ste nemali radi, prípadne nenávideli? – V čom z týchto odpovedí napodobňujem matku, otca? Aké postoje a spôsob správania som prevzal? Ako to súvisí s mojim obrazom Boha? Uvážte, aké body z odpovedí sú pri vašom hľadaní identity a viery najťažšie a najviac ovplyvňujú váš život.

Taktiež je účinný spôsob vyjadrovania sa skrze *symbol*. Napríklad vyrozprávaním svojho príbehu, napísaním básne na to, čo cítime alebo namaľovaním obrazu vyjadrujúceho naše emócie. Tento spôsob je niekedy oveľa účinnejší, pretože dáva formu našej osobnej skúsenosti a umožňuje lepšie preniknúť do oblasti predstáv a citov.²⁴

Problémom falošných predstáv je, že často vychádzajú z biblických textov, pričom sa pri vytváraní obrazu Boha vyzdvihne len jeden aspekt, pričom ostatné sú prehliadané. Tak sa napríklad viac sústreďuje na súd a spravodlivosť, ale absentuje milosrdenstvo; na výkon, ale absentuje kontemplácia Božej nepodmienečnej lásky; na moc Boha nad smrťou, ale absentuje, že Boh je najmä život a nádej a pod. Toto zúženie potom povýši len jeden rozmer na primárny a ten je často ešte aj chybné interpretovaný. Preto je pri prekonávaní zdeformovaných predstáv o Bohu dobré čítať texty, ktoré vyjadrujú pozitívny obraz Boha, ktorý sa bude stávať centrálnou témou našich modlitieb, ako napríklad obraz Boha ako *dobrého Pastiera* (Iz 40, 11n.; Ž 23; Jn 10, 1n. a pod.); obraz Boha, ktorý sa stará – ak by aj matka zabudla na svoje dieťa, Boh naň nezabudne (porov. Iz 49, 15 – 16); obraz ukrižovaného Krista, ktorý je s nami solidárny v našom utrpení alebo obraz blízkeho Boha, ako to vyjadruje žalm 139 a iné.

Mnohým, ktorí mali bolestnú skúsenosť z vlastnej minulosti, obraz Boha, ktorý trpí spolu s človekom, veľmi pomohol. Tým sa neodstraňuje utrpenie z ľudského života, ale človek nemusí v ňom zúfalo zotrvávať, pretože vo viere, že nás Boh oslobodzuje skrze vlastné utrpenie a smrť k životu, môžeme nájsť nádej a zmysel prijať vlastné utrpenie bez zúfalstva a bez pocitu desivej všemocnej Božej „ruky“ nad nami. Trpiacemu Bohu tak môžeme otvoriť svoje životné rany a zveriť svoje úzkosti, biedu a hlboké zranenia. To je hodnota kresťanskej nádeje proti všetkým beznádejným situáciám, ktoré sa môžu v živote objaviť.²⁵

Záver

Po tom, čo vieme z vývinovej psychológie a z jej aplikácie na náboženskú výchovu, môžeme povedať, že stojíme pred zamyslením sa nad tým, aký obraz Boha bol ponúkaný v rodine; na náboženskej výchove a v katechéze; v doslovnej interpretácii biblických, najmä starozákonných textov; aký obraz Boha sa prezentuje v médiách a pod. Či mnoho ľudí neuteká od Boha a Cirkvi práve preto, že uteká pred sprostredkovaným, napríklad *strach naháňajúcim* obrazom Boha.²⁶ Zamýšľanie sa nad naším obrazom

²⁴ HANNAN, P.: *Prejavy Božej lásky*, s. 21.

²⁵ Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 139 – 142.

²⁶ Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 145.

Boha je znamením čias pre Cirkev a každého veriaceho človeka v dnešnej, nie príliš kresťanstvu naklonenej dobe.

Porozumenie spomenutým súvislostiam môže človeku veľmi pomôcť pri porozumení sebe samému. Niekedy môže byť zranenie hlbšie a tu je potrebná pomoc skúseného kňaza alebo psychológa.²⁷ V našej kultúre však ešte stále dominuje predstava, že psychické zdravie je na rozdiel od fyzického niečo samozrejme a ak človek potrebuje v tejto oblasti pomoc, môže sa stretnúť s nepochopením okolia. Môžeme však povedať, že odvaha vyhľadať pomoc je už jedným z vyhratých bojov vo vojne s našimi „démonickými“ predstavami.

Bibliografia

- BARÁTH, B.: *Uviesť svoj život do súladu s Božou vôľou. Návod k exercíciám sv. Ignáca z Loyoly*. Nitra : SVD, 2000.
- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymenh, 1997.
- CUSKELLY, E. J.: *Současná spiritualita. Duchovní život z hlediska současné psychologie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994.
- FRIELINGS DORF, K.: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- HANNAN, P.: *Prejavy Božej lásky*. Bratislava : Serafin, 1998.
- HUGHES, W. G.: *Boh překvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006.
- KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno : Ces-
ta, 2002.
- KOLIBOVÁ, D.: *Dítě a jeho vývin*. Ružomberok : PF KU, 2007.
- PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011.
- ŠOLC, V.: *Ve jménu Boha. Fanatismus v pojetí hlubinné psychologie*. Praha : Triton, 2013.
- TENACE, M.: *Vybrané kapitoly z antropologie*. Velehrad : Refugium, 2001.

²⁷ Samozrejme nie je vylúčené, že aj kňaz alebo psychológ môžu mať skreslené predstavy o Bohu. Preto je potrebná výchova a formácia takých osobností, ktoré môžu túto službu vo farnostiach odborne a zodpovedne vykonávať.

Teoretické východiská ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania I.

BARBARA BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The ecumenical dialogue is the tool, which help to lead to unity. For true unity is characteristic respect uniqueness of parties. Therefore is very important to know each other. This articel attempts to compare some doctrinal points of Catholic Church and Evangelical Church of the Augsburg Confession having regard to the possibility of ecumenical cooperation. It uses analytical-synthetic method and comparison. The article deals with the problematic of Holy Bible and sacramentology.*

Keywords: *Catholic Church. Evangelical Church of the Augsburg Confession. Holy Bible. Sacraments. Baptism. Eucharist.*

Úvod

Katolícka cirkev a Evanjelická cirkev augsburského vyznania zdieľajú spoločnú históriu, ktorá siaha od vzniku kresťanstva po reformačný rozkol v 16. stor. Obe cirkvi sú kresťanské, čo znamená, že sa hlásia ku Kristovi ako k svojmu osobnému Spasiteľovi. Táto skutočnosť je dôvodom, prečo je možné medzi nimi otvoriť otázku teoretického ekumenického dialógu a hľadať vieroučné zhody.

Sväté písmo

Sväté písmo je východiskovým bodom pre všetky kresťanské cirkvi. Poznatky o učení a skutkoch Ježiša Krista čerpajú zo štyroch evanjelií, ktoré sú dôležitou súčasťou zbierky Novej zmluvy. O pôsobení učeníkov pojednávajú Skutky apoštolov a o živote v prvotných cirkevných komunitách a základných nariadeniach hovoria Pavlove, pastorálne a všeobecné listy.

Katolícka cirkev a Evanjelická cirkev augsburského vyznania sa líšia kánonom¹ Svätého písma, presnejšie v počte zaradených kníh. Kým katolícke Sväté písmo ich obsahuje 73 (46 kníh SZ a 27 kníh NZ), evanjelické len 66 (39 kníh SZ a 27 kníh NZ).

M. Luther prijal palestínsky židovský kánon hebrejských Písem. Do istej miery pripúšťal užitočnosť deuterokánonických kníh a zhromaždil ich na konci svojho prekladu pod názvom „apokryfy“. Neskoršími reformátormi boli tieto knihy úplne odmietnuté. Katolícky kánon uznal za kanonické aj deuterokanonické knihy v súlade so Septuagintou.² V evanjelickej Starej zmluve sa nenachádza Kniha Tobiaš, Kniha Judit, 1. a 2. kniha Machabejcov, Kniha proroka Barucha, Kniha múdrosti, Kniha Sirachovcova a dodatky Knihy Ester a Knihy proroka Daniela. Nový zákon možno považovať za rovnaký.

Sväté písmo sa označuje aj ako Božie slovo. Tento názov čerpá z kresťanského presvedčenia, že text je skutočne slovom Boha, nie však v doslovnom význame. V tejto súvislosti je potrebné ozrejniť pojem inšpirácia, ktorý podľa Malého teologického lexikónu v biblickom zmysle znamená vnuknutie Ducha Svätého svätopiscovi. Týmto termínom sa označuje božský pôvod Svätého písma, ktoré ľudský autor spísal z vnuknutia tretej božskej osoby.³

M. Luther identifikoval Sväté písmo ako Božie slovo. Autorstvo pripisoval Duchu Svätému, ktorého pisármi boli svätopisci. Veril, že texty Svätého písma sú dielom Božej múdrosti. I keď u neho nenájdeme dogmatickú prezentáciu výučby verbálnej inšpirácie⁴, ako ju možno nájsť v neskorších luteránskych doktrínach, neučil ani, že Sväté písmo je Boží diktát. M. Luther nemal definovanú teóriu inšpirácie, ale skôr vieru v inšpiráciu. Nikdy nevysvetlil akým spôsobom je Sväté písmo Božím slovom, ale veril v to.⁵ Súčasná Evanjelická cirkev augsburského vyznania konštatuje, že

¹ Slovenský termín kánon pochádza z gréckeho slova κανὼν (kanón – prút, pravidlo). V biblickom názvosloví sa od 4. stor. používa na označenie kníh, ktoré boli považované za inšpirované Svätým Duchom. Porov. VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. s. 230.

² Porov. ANGEL, M. D.– BLUMENTHAL, D. R.– BRESLAUER, S. D. a kol.: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*. Praha : Oikúmené, 1994. s. 20.

³ Porov. VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. s. 198.

⁴ M. Luther sa nepokúšal vysvetliť inšpiráciu Svätého písma filozoficky, psychologicky alebo iným spôsobom.

⁵ Porov. PREUS, R. D.: Luther and Biblical Infallibility. In: *Inerrancy and the Church*. Chicago : Moody Press, 1984. s. 120, 121.

pisatelia Svätého písma boli inšpirovaní Duchom Svätým. Zároveň však boli ľuďmi svojej doby a do textov vniesli osobné pohľady i formulácie.⁶

Katolícka cirkev „pokladá všetky knihy Starého a Nového zákona i všetky ich časti za posvätné a kánonické, pretože, napísané z vnuknutia Ducha Svätého, majú za pôvodcu Boha a ako také boli odovzdané Cirkvi“ (KKC 105). T. Akvinský⁷ definuje inšpiráciu ako impulz vzhľadom k ľudskému autorovi, ktorý podnecuje človeka spísať to, čo Boh chce, aby bolo zapísané. Za týmto účelom Boh pohýna intelekt a vôľu autora a stáva sa hlavným autorom textu. Ľudský pisateľ je jeho nástrojom.⁸

Obe cirkvi sú presvedčené, že Sväté písmo je Bohom inšpirovaný text, ktorý spísali viacerí autori a každý z nich doň vložil sebe vlastnú jedinečnosť. Dôležitosť spočíva na Božom autorstve, ktoré dáva textom legitimitu a moc byť vieroučným základom cirkvi.

Katolícke učenie zdôrazňuje skutočnosť, že do 4./5. stor. sa pravdivosť a istota učenia opierali o učiteľskú autoritu biskupov, ktorí boli nasledovníkmi apoštolov. Tých samotný Ježiš Kristus splnomocnil hlásať evanjelium slovami: „Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás“ (Jn 20, 21). Ústne tradovanie bolo v prvých storočiach života Cirkvi základným nositeľom pravdy.⁹ Toto živé odovzdávanie, vykonávané v Duchu Svätom, sa nazýva Tradícia. (porov. KKC 78) Posvätná Tradícia a Sväté písmo podľa učenia Katolíckej cirkvi spolu veľmi úzko súvisia, keďže obe „vyvierajú z toho istého božského prameňa, určitým spôsobom splývajú v jedno a smerujú k tomu istému cieľu“ (KKC 80). Katolícka cirkev verí, že úloha vysvetľovať Božie slovo (podávané písomne alebo ústne) bola zverená biskupom v spoločenstve s Petrovým nástupcom, ktorý vykonáva svoju autoritu v mene Ježiša Krista, teda Učiteľskému úradu Cirkvi. (porov. KKC 85)

Reformácia priniesla nový prúd, ktorý presadzoval myšlienku, že sa Sväté písmo môže veriacim vykladať zvnútra, teda že je samo o sebe vykladačom. Božie pôsobenie, ktorým sa pravda Božieho slova dostávala do mysle a svedomia veriaceho ľudu, nazývali reformátori vnútorné svedectvo Ducha Svätého.¹⁰

⁶ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 30.

⁷ T. Akvinský (1225 – 1274) bol katolíckym filozofom a teológom. Je považovaný za najväčšieho katolíckeho filozofa vôbec. Zanechal po sebe objemný korpus literárnej tvorby (34 zväzkov). Porov. VACURA, M.- VLČEK, M.: *Úvod do filozofie spoločnosti a dejín*. Praha : Oeconomica, 2011. s. 41.

⁸ Porov. ELDERS, L. J.: *St. Thomas Aquinas and Holy Scripture*. <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/13/Artigo-3-Elders-english.pdf>. (28. 8. 2013).

⁹ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 25, 26.

¹⁰ Porov. BOICE, J. M.: *Základy kresťanskej viery*. Praha : Návrat domů, 1999. s. 43.

Katolícke preklady Svätého písma obsahujú výklady a poznámky Katolíckej cirkvi. J. Filo¹¹ v tom vidí skutočný prínos. Tvrdí, že takéto postupy by bolo vhodné zaviesť aj do Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. Konštatuje, že by to bola „pomôcka pre evanjelických čitateľov, ktorí by získali cirkevné poučenie a výklad, čím by sa zabránilo subjektivistickým a neraz protichodným chápaniam“.¹²

M. Luther nechcel, ako sa mu niekedy predhadzuje, podriaďiť Sväté písmo subjektívnemu úsudku jednotlivca. Išlo mu o to, aby sa evanjelium žiadnym spôsobom neviazalo alebo nepodriaďovalo názoru človeka, aj keby ním mal byť samotný pápež. Pápežstvo, ktoré sa podľa M. Luthera neviaže na evanjelium, ale chce stáť nad ním je len márnivým entuziazmom. Sväté písmo nie je Boh. Sú to dve rozdielne veci, rovnako ako sú dve rozdielne veci Stvoriteľ a jeho stvorenie. Podľa Svätého písma je treba rozlišovať zákon a evanjelium, čím sa odhalí pravý zmysel Svätého písma, ktorým je Kristus. Kristus je pánom Svätého písma a všetko v ňom je treba chápať skrze neho. Kristologicky chápané evanjelium sa stalo kritickým princípom ako cirkevných dogiem, tak aj samého Svätého písma. Preto M. Luther konštatuje, že evanjelium stojí nad Svätým písmom a nad Cirkvou. Keďže Božie ústa sú ústa Cirkvi a Boh nemôže klamať, neklame ani Cirkev. Cirkev je však len vtedy Božími ústami, ak čisto káže Božie slovo.¹³

Pre evanjelikov je Sväté písmo normou normans, t. j. normou noriem, ktorá nie je normovaná, pre katolíkov normou normata, t. j. normou, ktorá normovaná je. Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania nepodceňuje význam ústneho podania, no Tradíciu nestavia na roveň Svätého písma. Jedine ono pre ňu predstavuje rozhodujúci prameň zjavenia.¹⁴

Napriek vyššie uvedeným skutočnostiam treba poznamenať, že aj Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania má svoju zbierku materiálov, ktoré pre ňu predstavujú záväzný výklad Svätého písma, tzv. Symbolické knihy. Tvorí ich Augsburská konfesia a Obrana Augsburského viero-vyznania od F. Melanchtona¹⁵, Malý katechizmus, Veľký katechizmus

¹¹ J. Filo pôsobil ako biskup Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania a v značnej miere sa venoval ekumenickému dialógu Katolíckej cirkvi a Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.

¹² FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 30.

¹³ Porov. KASPER, W.: *Dogma pod Božím slovom*. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 22 – 24

¹⁴ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 27, 28.

¹⁵ F. Melanchton (1497 – 1560) bol verným spolupracovníkom M. Luthera. Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990. s. 84.

a Šmalkaldské články od M. Luthera a Formula svornosti z tvorby viacerých evanjelických teológov.

Sväté písmo predstavuje pre praktizovanie viery veriacich evanjelikov základ. V súčasnosti sa ozývajú aj v Katolíckej cirkvi hlasy, ktoré zdôrazňujú potrebu pravidelného čítania Sväté písmo. „*Ustavičné zrýchľovanie životného štýlu si priam vynucuje zastaviť sa, nechať sa preniknúť Božou láskou a objaviť svoj vzťah k Bohu.*“¹⁶ Táto skutočnosť je pre evanjelických teológov veľmi potešujúca, pretože vo Svätom písme vidia veľký potenciál pre budovanie ekumenizmu.

Sakramentológia

Sakramentológia¹⁷ je časť dogmatickej teológie, ktorá pojednáva o sviatostiach. Zaoberá sa ich podstatou, definovaním a sviatostnou praxou. Ide o náuku, ktorá zastáva dôležité postavenie. Vystáva to zo skutočnosti, že sviatostný život je ústredným bodom života cirkevného spoločenstva.

V kresťanských spoločenstvách je téma sviatostí často preberanou problematikou. Diskutuje sa o ich počte i priebehu vysluhovania. Názory katolíkov a evanjelikov sa rôznia, hlavne v kvantite sviatostných aktov. Katolícka cirkev uznáva sedem sviatostí: sviatosť krstu, sviatosť birmovania (vo východných obradoch sviatosť myropomazania), Eucharistiu, sviatosť zmierenia, pomazanie chorých, posvätenie kňazstva a sviatosť manželstva. Katechizmus Katolíckej cirkvi uvádza, že Katolícka cirkev bola skrze Ducha Svätého vovedená do pravdy a rozpoznala počet sviatostí, rovnako ako to bolo s kánonom Svätého písma a učením viery. (porov. KKC 1117) Evanjelická cirkev augsburského vyznania uznáva podľa reformačného vzoru len dve sviatosti: krst a Večeru Pánovu.

V Obrane augsburského vyznania sa píše, že nie je ani tak podstatné, koľko sviatosti sa uznáva ako to, aby bola správne zachovávaná podstata veci, ktorá je vyjadrená vo Svätom písme. F. Melancton sa pri tom odvoláva na cirkevných otcov, ktorí taktiež neboli uzročení s presným počtom sviatostí. (porov. Apol 13) Reformačné zredukovanie neznamenal odstránenie ostatných piatich, len ich preklasifikovanie zo sviatostí, t. j. z aktov, v ktorých pôsobí Boh prostredníctvom kňaza alebo biskupa, na úkony spadajúce do oblastí pastierskej starostlivosti (spoveď, zaopatrenie, manželstvo), katechetickej zodpovednosti (birmovanie) alebo do cirkevného poriadku (ordinácia). Samotný M. Luther dlho váhal, či spoveď

¹⁶ DANCÁK, F.: Základné spôsoby poznania a využitia Svätého písma. In: *Theologos. Teologická revue GkBF PU v Prešove*. Prešov : Petra, 2001, roč. 3, č. 2, s. 125.

¹⁷ Termín sakramentológia pochádza z latinského slova sacramentum (sviatosť).

patrí medzi sviatosti alebo nie.¹⁸ Aj v Obrane augsburského vyznania stojí, že „*sviatosťami sú krst, Večera Pánova a rozhrešenie, ktoré je sviatosťou pokánia*“ (Apol 13). V Malom katechizme už M. Luther bližšie definuje ako sviatosť len krst a Večeru Pánovu. Pokiaľ podáva poučenie o svedení, neuvádza ju ako sviatosťný úkon.

Obe denominácie sa zhodujú na skutočnosti, že sviatosti sú sväté úkony, ktoré ustanovil Ježiš Kristus. Katechizmus Katolíckej cirkvi učí, že Katolícka cirkev pridržajúc sa učenia Svätého písma a apoštolských tradícií, považuje za ustanoviteľa sviatostí Novej zmluvy Ježiša Krista. (porov. KKC 1114) Rovnako aj Príručka pre evanjelických katechumenov a konfirmantov hovorí o sviatosťiach ako o posvätných úkonoch, ktoré ustanovil Kristus.¹⁹

Katolícka cirkev vníma sviatosti ako viditeľné znaky, ktoré pôsobením Ježiša Krista a mocou Ducha Svätého spôsobujú milosť, ktorú naznačujú. (porov. KKC 1084) V knihe *Boh a svet* od J. Ratzingera, emeritného pápeža Benedikta XVI., sa píše, že sviatosti sú jeden druh dotyku so samotným Bohom. Odkazujú na fakt, že viera nie je iba duchovná, ale má svoje spoločenstvo so zemou a stvorenstvom a s ich prvkami sa takto stáva priehľadnou.²⁰ Rovnakú definíciu podáva aj evanjelické učenie, ktoré jasne zdôrazňuje, že vo sviatosťiach sa veriacim pod spôsobom viditeľných znakov podávajú neviditeľné dary Božej milosti.²¹ Augustín²² napísal, že keď sa k slovu pripojí prírodná látka, vzniká sviatosť. Túto definíciu prevzal aj M. Luther. Tak sviatosť obsahuje slovo a Boží príkaz, rovnako ako vonkajšie a viditeľné znamenie. Božia milosť je daná nie len v slove, ale aj v materiálnom prvku sviatosti.²³ Podľa M. Chemnitzer²⁴ rov-

¹⁸ Porov. FILIPÍ, P.: *Po ekumenickém chodníku*. Praha : Kalich, 2008. s. 27.

¹⁹ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 38.

²⁰ Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 323.

²¹ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 38.

²² Augustín (354 – 430) bol kľúčovou postavou západného kresťanstva. Po svojom obrátení (bol vyznávačom manicheizmu) pôsobil ako katolícky biskup v Hyppo. Svojimi kázňami a spismi bojoval proti vtedajším bludným učeniám a objasňoval články viery. Porov. STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2001. s. 59.

²³ Porov. SCHMID, H.: *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1961. s. 523.

²⁴ M. Chemnitz (1522 – 1586) bol popredným teológom a predstaviteľom druhej generácie prívržencov M. Luthera. Často je označovaný ako druhý Marti (Luther). Rozvíjal teológiu ospravedlnenia. Porov. PREUS, J. A. O.: *Martin Chemnitz on the Doctrine of Justification*. <<http://www.wlssays.net/files/PreusChemnitz.pdf>>. (14. 2. 2014).

nako ako slovo vstupuje do ucha a môže sa dostať do srdca, tak vonkajší obrad udrie do očí a môže pohnúť srdcom.²⁵

Zhodu nachádzame aj v učení o vysluhovateľoch. Podľa T. Akvinského na sviatosť nemá vplyv spravodlivosť či nespravodlivosť človeka, ktorý ju udeľuje (porov. KKC 1584). Aj evanjelická teológia hovorí, že sviatosti nestrácajú svoju účinnosť, ak je vysluhovateľ nehodný. Rozhodujúcou je skutočnosť, že vo sviatostiach pôsobí Boh.

Sviatosť krstu

Krst²⁶ predstavuje pre kresťanov vstupnú bránu do kresťanského života. Ide o tzv. iniciálnu sviatosť, ktorou sa katechumen dostáva do vzťahu s Bohom. Má však aj spoločenský význam, pretože začleňuje človeka do cirkvi a spája so spoločenstvom veriacich. Je charakteristický pre všetky kresťanské cirkvi, a preto ma veľkú ekumenickú hodnotu. P. Dráp²⁷ zvyrazňuje význam sviatosti krstu pre kresťanskú cirkev a ich spoločnú jednotu v prinášaní milosti, ktorá sa dostáva tým, čo ho prijímajú, v odpustení hriechov a v získaní nového života v Kristovi.²⁸

Z uvedeného je jasné, čo znamená pre život človeka prijať sviatosť krstu. Pre podrobnejší pohľad je potrebné sa zamerať aj na iné aspekty, t. j. na význam slova, biblické obrazy, ustanoviteľa a charakter chvíle ustanovenia.

Obe cirkvi sa zhodujú na tom, že sviatosť krstu ustanovil sám Ježiš Kristus. Udalosť ustanovenia je opísaná v Evanjeliu podľa Matúša, kedy Kristus po svojom zmŕtvychvstaní apoštolom hovorí: „*Choďte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna, i Ducha Svätého*“ (Mt 28, 19).

Katolíci i evanjelici zhodne odvodzujú význam a dôsledky sviatosti krstu z biblickej perspektívy. Krst má svoje predobrazy v Starej zmluve. Prvý možno nájsť v úvode Svätého písma. Kniha Genézeis podáva obraz prahistórie, kedy všetko bolo pusté a „*Duch Boží sa vznášal nad vodami*“ (Gn 1, 2). Symbolizuje prítomnosť Ducha Svätého u katechumena hneď po tom, ako sa zmáča krstnou vodou. Ďalším predobrazom krstu je príbeh potopy, kedy vody zmývajú zo zeme hriech, rovnako ako očistí Boh človeka pri krstnom akte. V knihe Exodus je opísaný príbeh odchodu

²⁵ Porov. WHALEN, D.: *Baptism*. <<http://lighthouse.lutheran.s3.amazonaws.com/Papers/Lutheran%20Understanding%20of%20Sacraments%20-%20Part%20I.pdf>>. (13. 10. 2013).

²⁶ Slovenský termín krst pochádza z gréckeho slova βαπτίζω (baptizein – ponoriť).

²⁷ P. Dráp je rímskokatolícky kňaz a vysokoškolský pedagóg. Vo svojej vedeckej činnosti sa okrem iného v značnej miere venuje problematike ekumenického dialógu.

²⁸ Porov. DRÁP, P.: *Kresťanská iniciácia: sviatosti iniciácie pod zorným uhlom ekumenického dialógu*. Košice : Viena, 2002. s. 135.

Izraelitov z egyptského otroctva. Pri odchode sa za nimi vyrútilo faraónovo vojsko. Mojžiš na Boží pokyn zdvihol palicu a rozdelil Červené more. Izraeliti prešli morom suchou nohou, no vojakov zavalila voda a pochovala ich na morskom dne. Toto je ďalší predobraz sviatosti, kedy Božím zásahom materiál vody zmýva zlobu v podobe faraónových vojsk.

Latinský názov sviatosti krstu, baptizmus, je odvodený podľa centrálneho obradu, ktorým sa udeľuje. Krstiť je po grécky baptizein, čo znamená ponoriť. Ponorenie do vody je symbolické pochovanie katechumena v smrť Ježiša Krista a opätovné vynorenie symbolizuje vzkriesenie s Kristom. Krst naznačuje a spôsobuje narodenie z vody a z Ducha, preto sa zvykne nazývať aj „*kúpeľom znovuzrodenia a obnovy v Duchu Svätom*“ (Tit 3, 5). Viditeľné úkony krstu naznačujú jeho účinky. Rovnako ako voda zmýva nečistoty tela, tak krstná voda zmýva hriechy človeka.²⁹

Zásadný rozkol pri katolíckom a evanjelickom učení prichádza v hĺbke pôsobenia sviatosti, t. j. v nejednotnom vnímaní podstaty očistenia. Katolícka cirkev podľa vyhlásenia Florenetského koncilu učí, že krstom sa odpúšťajú všetky hriechy, ako aj všetky tresty za hriechy. (porov. KKC 1263) Evanjelická cirkev augsburského vyznania verí, že dedičný hriech je krstom odpustený, o trestoch sa však nezmieňuje. Pri sviatosti krstu dochádza k ospravedlneniu dedičného hriechu. Odpustenie každého po krste spáchaného hriechu sa taktiež deje z krstu. Každé pokánie je návrat ku krstu. Žiadne odpustenie nie je od tejto iniciálnej sviatosti oddelené.³⁰ Príručka pre evanjelických katechuménov a konfirmandov hovorí, že „*krst svätý pôsobí odpustenie hriechov, vyslobodzuje od smrti večnej a dáva večný život všetkým, ktorí veria Božiemu slovu a Božiemu zaslúbeniu*“³¹.

Učenie katolíckej cirkvi pripúšťa, že v pokrstenom niektoré časné následky hriechu, ako je utrpenie, choroba, smrť, krehkosti spojené so životom (charakterové slabosti a pod.) a náklonnosť na hriech, zostávajú. Tieto náklonnosti sú označované ako žiadostivosť alebo ohnisko hriechu. (porov. KKC 1264) Po krste však nezostáva nič, čo by pokrstenému bránilo vojsť do Božieho kráľovstva (ani Adamov hriech, ani osobný hriech, ani následky hriechu). Evanjelická teológia po odpustení dedičného hriechu taktiež zdôrazňuje jeho pretrvávajúce následky, t. j. telesnú smrť, choro-

²⁹ Porov. ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 115.

³⁰ Z toho dôvodu M. Luther odsúdil katolícku sviatosť pokánia, ako výmysel, ktorým sa Cirkev snažila opraviť nefunkčnú sviatosť krstu. Porov. LUTHER, M.: *Works of Martin Luther with introductions and notes*. Philadelphia : A. J. Holman company, 1915. s. 53.

³¹ KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 57.

by a žiadostivosť, ktorú možno krotiť a prekonávať jedine v moci sviatosti krstu a v moci Duch Svätého. Ich existencia je zdôvodňovaná neelimináciou dedičného hriechu pri krste, pretože katechumen bol „len“ ospravedlnený.³² M. Luther zdôrazňoval, že stále prítomná žiadostivosť je dedičný hriech. Medzi tieto dve skutočnosti kládol rovnosť. V katolíckom učení je žiadostivosť istým následkom dedičného hriechu, ktorý ostal po tom, ako bol dedičný hriech zotretý.

Lutherov pohľad na účinky krstu je v porovnaní so scholastickou doktrínou, podľa ktorej je krstom hriech úplne odstránený, odlišní. Evanjelická teológia hovorí, že krst zbavuje človeka odsudzujúcej moci hriechu, hriech však nemizne.³³ Katolícke učenie zastáva názor, že sviatosť krstu hriech odstráni, no nepozbavuje človeka náklonnosti k hriešnemu konaniu. Teda v tomto zmysle je veriaci rovnako volaný do nového života odporovať hriechu.

Podľa učenia Katolíckej cirkvi je krst sviatosťou viery. Nevyžaduje sa však pri ňom viera dokonalá a zrelá. Viera, ktorá sa vyžaduje je začiatkom, ktorý sa má ďalej rozvíjať. (porov. KKC 1253) M. Luther vo Veľkom katechizme tvrdí, že viera či nevera krsteného pri krste nezohráva rozhodujúcu úlohu, tzn. že viera nie je tým, čo robí krst platným. Všetko spočíva na Božom slove a prikázaní. Krst je voda a Božie slovo. I keď k tomu nepristúpi viera, je sviatosť krstu platná. Viera nedáva krstu legitimitu, viera ho „len“ pomáha prijať. A preto je podľa evanjelického učenia možný aj krst detí. Pretože aj keby dieťa neverilo, sviatosť by mu bola udelená platne. (porov. VKat 4)

Krst nemlúvniat je praktizovaný aj Katolíckou cirkvou. V Katechizme sa píše, že *„keďže sa deti rodia s padlou a dedičným hriechom poškvrnenou ľudskou prirodzenosťou, aj ony potrebujú znovuzrodenie v krste, aby boli vyslobodené z moci tmy a prenesené do kráľovstva Božích detí“* (KKC 1250). Evanjelická cirkev augsburského vyznania krst detí argumentuje nasledovne: *„Dieťa na krst prinášame s presvedčením a v nádeji, že verí a prosíme, aby ho Boh obdaroval vierou, ale nie preto ho krstíme, lež jedine preto, lebo to Boh prikázal.“* (VKat 4)

Sviatosť Eucharistie

Eucharistia alebo v evanjelickej terminológii Večera Pánova je sviatosť charakteristická pre všetky kresťanské cirkvi. Predstavuje však omnoho spornejšiu tému akou je krst. Názory jednotlivých cirkví sa líšia v defino-

³² Porov. ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkví Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 121, 122.

³³ Porov. LUTHER, M.: *Works of Martin Luther with introductions and notes*. Philadelphia : A. J. Holman company, 1915. s. 53.

vaní samotnej podstaty Eucharistie a pohľade na jedinečnosť a opakovaťnosť Kristovej obety.

Teologické diskusie na poli ekumenického dialógu majú v oblasti Eucharistie dve ťažiskové body:

- otázka reálnej Kristovej prítomnosti,
- sprítomnenie Kristovej obety.³⁴

Rovnako ako krst, aj Eucharistia má svoje predobrazy vo Svätom písme. V Starej zmluve je to nekrvavá obeta Melchizedecha, nebeská manna padajúca Izraelitom na púšti a obeta baránka. Katolícka cirkev prijíma aj novozákonné predobrazy, a to premenenie vody na víno v Káne Galilejskej a rozmnoženie chleba.³⁵

Ustanovenie Eucharistie je opísané v synoptických³⁶ evanjeliách a v Prvom liste Korinťanom. Ustanoviteľom je Ježiš Kristus. Na ustanovenie si zvolil čas židovskej paschy. Pri poslednej večeri prikázal svojim apoštolom, aby robili to, čo urobil on. „Pri večeri vzal chlieb a dobrorečil, lámal ho a dával učeníkom hovoriac: „Vezmite a jedzte: toto je moje telo.“ Potom vzal kalich, vzdával vďaky a dal im ho, hovoriac: „Pite z neho všetci: toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých na odpustenie hriechov.“ (Mt 26, 26 – 28) Cirkev bola tomuto rozkazu verná od prvopočiatku. Kresťania sa schádzali na „lámanie chleba“ (Sk 20, 7) predovšetkým v prvý deň týždňa (v nedeľu), čo je deň Kristovho zmŕtvychvstania.³⁷

Medzi kresťanskými cirkvami je všeobecne prijímané, že dôvodom a obsahom Eucharistie je Ježiš Kristus. Významné rozdiely pramenia z chápania toho, ako je Kristus v Eucharistii prítomný.

Katolícka teológia učí, že Eucharistia je opravdivo, skutočne a podstatne prítomný, živý a oslávený Kristus, jeho telo a jeho krv spolu s jeho dušou a s jeho božstvom. Táto prítomnosť sa realizuje konsekráciou, ktorá sa uskutočňuje transsubstanciáciou³⁸ (prepodstatnením) matérie

³⁴ Porov. TOMEK, P.: *Ekumenický rozmer Cirkvi*. Vrícko : Teologický inštitút sv. Franiška Xaverského, 1998, s. 93.

³⁵ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 109.

³⁶ Termín synoptické evanjeliá zastrešujú prvé tri evanjeliá Novej zmluvy, t. j. Evanjelium podľa Matúša, Evanjelium podľa Marka a Evanjelium podľa Lukáša. Slovo synoptický pochádza z gréckeho συν (syn – s, spolu) a οψις (opsis – pohľad). Tieto evanjeliá sú si podobné obsahom a štruktúrou. Štvrté evanjelium, Evanjelium podľa Jána, sa líši v obsahovej a štruktúrnej stránke.

³⁷ Porov. ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 136 – 138.

³⁸ Transsubstanciácia znamená premenu celej podstaty chleba na Kristovo telo a celej podstaty vína na Kristovu krv, pričom ostane len podoba matérie chleba a vína. Chemický rozbor nedokazuje nijakú zmenu. Kristovu prítomnosť v matérii nemožno

na skutočné Kristovo telo a krv.(porov. KKC 1413) Na potvrdenie legitímnosti učenia o transsubstanciácii používajú katolícki teológovia aj biblický argument – príbeh premenenia vody na víno v Káne Galilejskej, kedy došlo k premene podstaty vecí, t. j. vody, ktorá následne získala chuť, vôňu i kvalitu dobrého vína.(porov. Jn 2, 1 – 21) Išlo o Kristov božský zásah, ktorý nie je možné pochopiť rozumom, ale jedine vierou prijať.³⁹

M. Luther na otázku čo je Sviatosť oltárna odpovedá: „*Je pravé telo a pravá krv nášho Pána Ježiša Krista v chlebe a víne a pod spôsobom chleba a vína nám kresťanom Kristovým slovom na jedenie a pitie ustanovená.*“ (VKat 5) Formula svornosti vysvetľuje, že pri Večeri Pánovej sú skutočne a podstatne prítomné a s chlebom a vínom sa naozaj podávajú telo a krv Ježiša Krista. Zároveň zavrhuje transsubstanciáciu, t. j. že pri Večeri Pánovej chlieb a víno stratia svoju substanciu a prirodzenú podstatu a zaniknú tak, že sa premenia na telo a krv Krista a ostane z nich iba vonkajšia podoba.(porov. FC 7a) Evanjelici premenenie chleba a vína na Ježišovo telo a krv nevysvetľujú filozoficky. Z toho dôvodu učenie Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania neprijíma teóriu transsubstanciácie, ktoré okrem slov ustanovenia používa aj rozumové zdôvodnenie z Aristotelovej filozofie⁴⁰. Pri premenení sa drží výlučne Kristových slov ustanovenia Večere Pánovej: „*toto je moje telo*“ (Mt 26, 26) a „*toto je moja krv*“ (Mt 26, 28).⁴¹ V definovaní Eucharistie sa evanjelické učenie od katolíckeho odkláňa, nie však až v takom merite ako iné reformované cirkvi (napr. Reformovaná kresťanská cirkev).

Katolícko-evanjelický ekumenický dialóg o transsubstanciácii došiel k záverom, že evanjelická teológia vníma katolícke používanie pojmu prepodstatnenie predovšetkým ako potvrdenie Božieho konanie v Eucharistii a v spôsobení premeny v matérii. Rovnaké učenie podáva aj Evanjelická cirkev augsburského vyznania, ale používa inú terminológiu. Katolícki teológovia dnes zdôrazňujú, že premena chleba a vína je premenou sakramentálnou. Nezahŕňa nijakú premenu v chemickej, fyzikálnej alebo botanickej realite chleba a vína. M. Luther tejto otázke nevenoval veľkú pozornosť. Dá sa povedať, že mu nezáležalo ani tak na tom, čím sú elementy samy o sebe, ale predovšetkým na tom, čo znamenajú pre človeka. Z toho

prírodzene zistiť. Je to tzv. misterium fide (tajomstvo viery). Porov. VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. s. 457, 458.

³⁹ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 109.

⁴⁰ Konkrétne poučka, ktorá hovorí, že podstata látky sa môže zmeniť, hoci jej vlastnosti, zloženie a atribúty ostávajú nezmenené.

⁴¹ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 109.

hľadiska nepovažoval otázku transubstanciácie za kľúčovú a nevenoval jej vo svojich spisoch veľký priestor.⁴²

Dôležitým rozdielom vo vierouke je okrem otázky prepoštatnenia aj vnímanie doby premenenia. Katolícka doktrína učí, že chlieb a víno je skutočným telom a krvou Ježiša Krista od premenenia. Ide o trvalú zmenu. „*Kristova eucharistická prítomnosť sa začína vo chvíli konsekrácie a trvá, kým jestvujú eucharistické spôsoby.*“ (KKC 1377) Katolícke chrámy sú z toho dôvodu usposobené na neustále uchovávanie Eucharistie. V bohostánkoch je uložený eucharistický Kristus, čo z nich robí skutočné Božie domy. Ako čítame v Katechizme katolíckej cirkvi, „*keďže v Oltárnej sviatosti je prítomný sám Kristus, treba ho uctievať kultom adorácie*“ (KKC 1418), ktorý pre Evanjelickú cirkev augsburského vyznania nie je vlastný. Evanjelická prax chlieb a víno po prijímaní uskladní a ponechá na nasledujúce slávenie Večeri Pánovej. Evanjelické učenie hovorí o reálnej prítomnosti Krista v matérii len v čase prijímania.

V čase reformácie M. Luther považoval za veľký vieroučný problém odňatie kalicha laikom Katolíckou cirkvou. Formula svornosti medzi bludnými a zavrnutiahodnými článkami uvádza aj ten, ktorý hovorí o prijímaní Eucharistie laikmi iba pod spôsobom chleba, čím sú okradnutí o Kristovu krv.(porov. FC 7a) Táto prax je v Katolíckej cirkvi známa od 12. stor. Potvrdil ju však až snem v Kostnici v roku 1415. V prvotnej Cirkvi bolo prijímanie Eucharistie realizované pod obojím spôsobom. Katechizmus Katolíckej cirkvi učí, že Kristova sviatostná prítomnosť umožňuje prijať celé ovocie milosti Eucharistie pod každým z oboch spôsobov prijímania, teda aj prijímaním iba pod spôsobom chleba. V latinskom obrade sa táto prax ustálila ako najbežnejšia z pastoračných dôvodov. Plnšie zvýraznenie znaku svätého prijímania sa však dosahuje prijímaním pod obojím spôsobom. Táto prax je bežná vo východných obradoch.(porov. KKC 1390) Podľa učenia Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania plné ovocie Večere Pánovej človek prijíma len ak je účastný na chlebe i na kalichu. M. Luther v tejto súvislosti prehlásil, že „*i keby priam bolo pravdou, že pod jedným je to isté ako pod obojím, predsa však „pod jedným spôsobom“ nie je celé nariadenie a ustanovenie, ktoré ustanovil a nariadil Kristus*“ (SA 6).

Čo sa týka účinkov Eucharistie, doktrína Katolíckej cirkvi učí, že prijímanie Kristovho tela a krvi prehlbuje zjednotenie prijímajúceho s Bohom, upevňuje jednotu Cirkvi, odpúšťa mu všetky všedné⁴³ hriechy a chráni ho pred tými ťažkými.(porov. KKC 1416) Vyznanie viery Evanjelickej cirkvi

⁴² Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 110, 111.

⁴³ Všedný hriech v človeku lásku ponecháva, ale uráža ju a zraňuje.(porov. KKC 1855)

augsburského vyznania uvádza, že účinkom Večere Pánovej je odpustenie hriechov.⁴⁴

Ak chce katolícky veriaci prijať Krista v eucharistickom prijímaní, musí byť v stave milosti, tzn. že nesmie byť v stave smrteľného⁴⁵ hriechu. Ak spácha smrteľný hriech, musí najprv dostať rozhrešenie vo sviatosti pokánia.(porov. KKC 1415) Večeri Pánovej v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania taktiež predchádza spoveď. K prijímaniu Kristovho tela a krvi majú evanjelici pristúpiť pripravení osobným oľutovaním hriechov. Spoveď je potrebná, aby veriaci Večeru Pánovu požívali ako hodní stolovníci, ktorí sú pripravení, veriaci a kajúci.⁴⁶ Hodné prijímanie Večere Pánovej evanjelicky veriaci dosahuje len skrze vieru. Len viera v Ježiša Krista a jeho spásonosnú obeť na kríži spôsobuje odpustenie hriechov. Pri prijímaní Eucharistie v Katolíckej cirkvi má pre jej duchovné ovocie na prijímateľa rovnako vplyv viera. Tak ako Ježiš nekonal zázraky tam, kde v neho neverili (porov. Mk 6, 1 – 6), ani Eucharistia nepôsobí na prijímateľa, ktorý nemá vieru.

Katolícka cirkev udeľuje Eucharistiu len svojim veriacim. Existujú však aj výnimočné udalosti, kedy môže prijať eucharistického Krista aj kresťan, ktorí nie je v plnom spoločenstve s Katolíckou cirkvou. V takom prípade je potrebné, aby vyznával katolícke učenie týkajúce sa danej sviatosti a aby mal potrebné dispozície.(porov. KKC 1401) Evanjelická cirkev augsburského vyznania prisluguje Večeru Pánovu svojim veriacim a interkomúnia je riešená len s cirkvami Leuenberskej konkordie (napr. s Reformovanou kresťanskou cirkvou, Evanjelicou cirkvou metodistickou). Prax však ukazuje, že z Večere Pánovej nemožno vylúčiť toho, kto je v pokání a vo viere ochotný prijať Večeru Pánovu v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.⁴⁷ Medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelicou cirkvou augsburského vyznania eucharistická jednota nejestvuje.

Záver

V druhej časti príspevku sa budeme venovať komparácii ďalším vieroučných bodov oboch cirkví. Priblížime si problematiku kristológie, ekleziológie, soteriológie a eschatológie, čím sa utvorí celistvejší a presnejší

⁴⁴ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990. s. 44.

⁴⁵ Smrteľný hriech je definovaný ako vážne prestúpenie Božieho zákona. Ničí v srdci človeka lásku a odvracia človeka od Boha.(porov. KKC 1855)

⁴⁶ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990. s. 46, 47.

⁴⁷ Porov. BUNČÁK, J.: *Zborník cirkevnoprávnych predpisov ECAV na Slovensku v platnom znení*.<http://www.ecav.sk/files/user/zbornik_cpp_aktual_znenie_2014.pdf>.(16. 10. 2014).

obraz teoretických východísk ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania.

Bibliografia

- ANGEL, M. D.– BLUMENTHAL, D. R.– BRESLAUER, S. D. a kol.: *Slovník Židovsko-kresťanského dialógu*. Praha : Oikúmené, 1994. 200 s. ISBN 80-85241-59-5.
- BOICE, J. M.: *Základy kresťanskej viery*. Praha : Návrat domů, 1999. 648 s. ISBN 80-7255-005-5.
- BUNČÁK, J.: *Zborník cirkevnoprávných predpisov ECAV na Slovensku v platnom znení*. <http://www.ecav.sk/files/user/zbornik_cpp_aktual_znenie_2014.pdf>. (16. 10. 2014).
- DANCÁK, F.: Základné spôsoby poznania a využitia Svätého písma. In: *Theologos*. Teologická revue GkBF PU v Prešove. Prešov : Petra, 2001, roč. 3, č. 2, s. 124 – 132. ISSN 1335-5570.
- DRÁB, P.: *Kresťanská iniciácia: sviatosti iniciácie pod zorným uhlom ekumenického dialógu*. Košice : Vienaľa, 2002. 250 s. ISBN 80-88922-67-4.
- ELDERS, L. J.: *St. Thomas Aquinas and Holy Scripture*. <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/13/Artigo-3-Elders-english.pdf>. (28. 8. 2013).
- FILIPÍ, P.: *Po ekumenickém chodníku*. Praha : Kalich, 2008. 90 s. ISBN 978-80-87098-05-9.
- FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. 228 s. ISBN 80-7165-080-3.
- KASPER, W.: *Dogma pod Božím slovom*. Praha : Vyšehrad, 1996. 128 s. ISBN 80-7021-186-5.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Praha : Zvon, 1995. 820 s. ISBN 80-7113-132-6.
- KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990. 96 s. ISBN 80-85128-67-5.
- LUTHER, M.: *Works of Martin Luther with introductions and notes*. Philadelphia : A. J. Holman company, 1915. 412 s.
- PETRÍK, B. a kol.: *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Bratislava : BoPo, 2001. 448 s. ISBN 80-9686-714-8.
- PREUS, J. A. O.: *Martin Chemnitz on the Doctrine of Justification*. <<http://www.wlsessays.net/files/PreusChemnitz.pdf>>. (14. 2. 2014).
- PREUS, R. D.: Luther and Biblical Infallibility. In: *Inerrancy and the Church*. Chicago : Moody Press, 1984. 99 – 142 s. ISBN 0-8024-0327-1.

- RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. 372 s. ISBN 80-7162-380-6.
- SCHMID, H.: *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1961. 692 s. ISBN 0-8066-0107-8.
- SOMERVILL, B. A.: *Martin Luther: Father of the Reformation*. Minneapolis : Compass Point Books, 2006. 112 s. ISBN 0-7565-1593-9.
- STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001. 302 s. ISBN 80-7142-081-6.
- Sväté Písmo*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 1616 s. ISBN 978-80-7162-777-7.
- TOMEK, P.: *Ekumenický rozmer Cirkvi*. Vricko : Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, 1998. 140 s. ISBN 80-967862-2-9.
- VACURA, M.- VLČEK, M.: *Úvod dofilosofie spoločnosti a dejín*. Praha : Oeconomica, 2011. 150 s. ISBN 978-80-245-1785-8.
- VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. 512 s. ISBN 80-851283-7-3.
- VÍZNER, O.: *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992. 377 s. ISBN 80-714000-2-5.
- WHALEN, D.: *Baptism*. <<http://lighthouse.lutheran.s3.amazonaws.com/Papers/Lutheran%20Understanding%20of%20Sacraments%20-%20Part%20I.pdf>>. (13. 10. 2013).
- ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. 236 s. ISBN 80-891380-9-8.

Literárne a pronárodné aktivity predstaviteľov slovenskej katolíckej Cirkvi v novoveku

GABRIELA KOLŠOVSKÁ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstraktum: *In unserem Beitrag behandeln wir literarische Tätigkeit der katholischen Priester und ihre weitere Aktivitäten im nationalen Interesse in der Neuzeit. Wir möchten darauf hinweisen, wie groß die Rolle der katholischen Kirche für unsere Kultur und das nationale Leben war, was aber durch die manchmal selbstopfernden Bemühungen der einzelnen katholischen Pfarrer erzielt wurde. Um desto mehr war die Kirche für ihre Mitglieder bedeutende Autorität mit viel Glaubwürdigkeit. Wir haben mit hauptsächlich sekundären, aber auch mit primären Quellen gearbeitet und verwenden die neuesten Informationen aus Internet, und wir führen auch die Beispiele aus den ursprünglichen Werken der einzelnen Autoren ein. Wir benutzen die komparative Methode, und bei den konfrontativen Informationen bleiben wir auf den apologetischen Standpunkten der Kirche.*

Schlüsselwörter: *Kultur, literarische Tätigkeit der Pfarrer, Nationalbewusstsein, geistige Literatur, biblische Motive*

Úvod

V súčasnosti sa veľa diskutuje o úlohe kultúry v rámci teológie a Cirkvi, o ich vzájomnom vzťahu i napätí (napr. pri otázke dominancie teológie vo vzťahu k slobode vyjadrovania v umení a pod.) V našom príspevku by sme chceli poukázať na prínos katolíckej Cirkvi do slovenskej kultúry, predovšetkým v literárnej oblasti. Chceli by sme vyzdvihnúť morálne hodnoty, ktoré svojou, často obetavou, činnosťou priniesli slovenskí katolícki kňazi, a tak prispeli k pozdvihnutiu vzdelania, národnej hrdosti a sebavedomia slovenského národa, čím sa zároveň upevňovala morálna autorita Cirkvi.

Počiatky národnej literárnej sakrálnnej tvorby ako východiska a prvotných prameňov pre slovenskú literatúru

Nedá sa, samozrejme, hovoriť o tejto téme bez toho, aby sme si nepripomenuli prvých zakladateľov našej národnej vzdelanosti – ešte z čias stredoveku- a to sv. Cyrila a Metóda, ako aj ich žiakov. Bez ich prínosu zostavenia nášho prvého písma, prekladov Sv. písma, liturgie i prvých pôvodný diel v staroslovienskom jazyku by nevznikla tradícia, ktorá svedčí o kultúrnosti i veľkej túžbe po úprimnom duchovnom živote nášho národa a ktorá sa stala východiskom pre ďalšie obdobie.¹

Aj keď sa pri kultúre i literatúre stredoveku a raného novoveku v rámci profánnej literárnej historickej vedy a kritiky konštatuje, že literatúra stála v službách Cirkvi a svetská kultúra a literatúra boli zanedbávané, pretože strediskami vzdelania boli kláštory a cirkevné školy², čím táto kritika chce poukázať na to, že sloboda vyjadrovania, témy i jazykové prostriedky sa podriaďovali cirkevným záujmom, je treba si uvedomiť, že Cirkev ani dnes nemôže ísť sama proti sebe a zanedbávať na vlastnej pôde svoju ústrednú tému, a tou je cesta spásy v Bohu, lebo nie je to vina Cirkvi, že v tých- ktorých časoch neexistovala emancipovaná svetská literatúra, skôr treba oceniť, že sa Cirkev dokázala podeliť pri použití svojich prostriedkov s národom, z ktorého vzišla, aj keď v tomto zmysle ide o spojené nádoby.

Obdobie humanizmu a renesancie

Pozrime sa však, ako dokázali spojiť národné, kultúrne a literárne ciele s náboženskými katolíckymi kňazi v období humanizmu a renesancie. Tu treba pripomenúť, že od reformácie ide evanjelická a katolícka Cirkev každá svojou cestou, aj keď sa dokázali práve na poli národnej kultúry zjednotiť ako v žiadnej inej oblasti. Každá z cirkví priniesla pre slovenský národ veľa pozitívneho. Centrom kultúry sa pre katolíkov stala Trnava, kde bola založená univerzita i tlačiareň, a pre evanjelikov to bol zasa Prešov so svojim lýceom.³

V neskorších fázach tohto obdobia sa od seba zreteľne oddeľujú svetská a náboženská literatúra. Náboženstvo sa v tomto období hlási k najčistejšiemu mysticismu, zdôrazňuje pominuteľnosť, márnosť a ničotnosť svetského života a koncentruje sa na vieroučné otázky. Je to trochu protiklad proti všeobecne známej charakteristike obdobia humanizmu a renesancie, ale na Slovensku jednotlivé obdobia so svojimi myšlienkovými prúdmi prenikajú do kultúry a literatúry neskôr a názory v Cirkvi zostá-

¹ Porov. MINÁRIK, J.: *Literárna rukoväť*. Bratislava : SPN, 1988, s. 27 – 31.

² Porov. MINÁRIK, J.: *Literárna rukoväť*, s. 32.

³ Porov. SAKÁLOVÁ, Z. a kol.: *Zmaturuj z literatúry 1*. Bratislava: Didaktis, 2006, s. 35.

vajú na pôde uprednostnenia transcendentna pred ľudským prvkom. Už v tomto období však cítiť národnostný vplyv meštiactva a literárna tvorba meštiackych vzdelancov reaguje na potreby novej spoločnosti (napr. rozvoj odbornej literatúry).

V období humanizmu a renesancie sa rozvíja aj slovenská náboženská literatúra. Treba však objektívne povedať, že aj keď katolíci i evanjelici písali v tomto období po česky alebo slovakizovanou češtinou, katolícka náboženská poézia nezrodila významné básnické individuality. Vznikali anonymné piesne a veršované skladby, ktoré mali všeobecnejší medzinárodný charakter (*Svatí patrónové, uherští pánové, Pán Buoh náš deset svých prikázání vydal jest nám ku spravování*). Katolícka náboženská poézia bola objektívnejšia, vyhýba sa osobným prvkom a v obnaženej forme podáva spoločné momenty, ktoré môžu byť aj sociálne zahrotené, kým evanjelická poézia obsahuje väčší počet renesančných prvkov osobného rázu a zobrazovanie spoločenských momentov v nej nápadne prechádza cez filter silného citového zážitku a lepšie zodpovedá predstavám duchovnej lyriky.⁴ Diela evanjelických kňazov a vzdelancov sú v tomto období aj podstatnou zložkou literárnej tvorby na Slovensku.

Žiaľ, protikladnosť chápania teologickej problematiky prispela k tomu, že katolícka Cirkev vydala tzv. Index zakázaných kníh, kde sa dostali mnohé evanjelické literárne diela relevantného charakteru.⁵ Napr. český jezuitský kazateľ a náboženský cenzor Matej Antonín Koniáš zakázal diela slovenského evanjelického autora Juraja Tesáka Mošovského, ktoré síce vychádzali dôsledne zo Svätého písma, no nezodpovedali jeho katolíckej interpretácii. Aj tieto spory sa často interpretujú ako negatívny postoj katolíckej Cirkvi ku kultúre, no málokedy si tieto posudzovatelia uvedomujú, že išlo o obdobie snahy o rekatolizáciu a snahu o obranu katolíckej vierouky, čo sa najviac podarilo Petrovi Pázmánymu, ktorého vnímame viac ako barokového maďarského interpreta, ale niektorými svojimi spismi patrí aj do tohto obdobia.

Je zaujímavé, že jeden z mála známych katolíckych autorov Martin z Trnavy (Martinus Thyrnavinus), ktorý bol benediktínskym opátom na Panónskom vrchu (Pannonhalme)⁶ napísal svetskú parainetickú veršovanú skladbu *Opusculum ad regni Hungariae proceres- Dielko šľachticom Uhorského kráľovstva*, (Viedeň 1523), kde kritizuje uhorskú šľachtu, že sa vyhýba vojne s Turkmi, nabáda ju k svornosti a vyzýva do boja pro-

⁴ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry 1*. Bratislava: SPN, 1985, s 96 – 206.

⁵ Porov. Jur Tesák Mošovský. Dostupné na internete : <http://www.sk.wikipedia.org/wiki/Jur_Tesák_Mošovský>

⁶ Porov. Martin z Trnavy. Dostupné na internete : <http://www.dominikani.sk./sub/knihy/Bibliografie_niektorých_kňazov>

ti tureckému nebezpečenstvu, pričom im dáva žiarivé vzory obetavosti, udatnosti a chrabrosti, najmä z uhorských dejín a ich vlastných predkov.⁷

Výrazný prínos však u katolíkov (aj keď ju pestovali aj evanjelici) zaznamenala náboženská dráma, v ktorej nastal ústup mystériových a pašiových hier zo skoršieho obdobia a rast latinsky písaných humanistických školských hier, pričom išlo o výlučne duchovné hry s dôrazom na starozákonnú tematiku. Tieto hry písali hlavne jezuiti, snažiaci sa o rozvoj školstva na našom území (o Damascenovi, o Eliášovi, o Jozefovi víťaziacom zo žalára). Zachovali sa správy o predvádzaní fašiangových, vianočných, trojkráľových, no aj antických diel. Jezuitské školy existovali vo veľkej miere na území východného Slovenska a mnohé aj na území súčasnej Košickej arcidiecézy – Humenné, Košice, Spišská Kapitula, Levoča, Prešov. Hry sa predvádzali pri rôznych slávnostných príležitostiach (na konci školského roku, pri významných návštevách a pod.) Mali výchovný, pedagogický a didaktický cieľ. Boli prehliadkou žiackych vedomostí a schopností, najmä vo vystupovaní, rečníckom deklamovaní, osvojení učebnej látky a ovládání latinčiny. Časom sa začali sledovať i vieroúčn é a nábožensko-propagačné ciele (najmä jezuitské protireformačné školské hry). Školské hry sa pohybovali na hranici náboženskej, polosvetskej a svetskej drámy. Náboženské hry čerpali námety predovšetkým z biblie, polosvetské a svetské hry najmä zo školského náukového materiálu a z gréckej i rímskej histórie.⁸

V záverečnej fáze doznievania humanizmu a renesancie prevláda u katolíkov latinský gregoriánsky spev. Od začiatku 17. storočia sa začali množiť rukopisné kancionály a pasionály (napr. Bernardín Maiman: Hlohovský pasionál, 1620).

Literárna historická kritika občas konštatuje, že Cirkev bránila prenikaniu ľudových piesní do chrámov, no že ju nemohla celkom potlačiť v dedinských kostoloch a kostolíkoch a že sa inak pestoval skôr latinský duchovný spev.⁹ Ale opäť sa neberie zreteľ na sociálne zastúpenie a materský jazyk jednotlivých spoločenských vrstiev v danom období. Napriek úprimnej snahe laických veriacich vyjadriť svoju zbožnosť, nie všetky prvky ľudovej zbožnosti vždy zodpovedajú aj v dnešných časoch primeranej estetickej úrovni a ani adekvátnemu dogmatickému obsahu, na čo sa často pri takýchto hodnoteniach zabúda.

Čo sa týka katolíckej náboženskej prózy – tá sa v humanizme a renesancii začína ešte len rodiť, saturulovala ju zahraničná literatúra. Spomínané začiatky predstavujú latinské polemické spisy Petra Pázmányho

⁷ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 98.

⁸ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 100, 151 – 152, 183.

⁹ Porov. MINÁRIK, J.: *Humanistická a renesančná literatúra*, s. 77.

proti evanjelikom a panegyrické pohrebné reči (Ján Sambucus – posledný menovaný však nebol kňazom, ale viedenským kráľovským lekárom a polyhistorom, narodil sa v Trnave)¹⁰. Taktiež sa veľký dôraz kládol na liturgickú literatúru (Rituale Strigoniense- Ostrihomská obradná kniha so slovenskými krstovými a sobášnymi formulami, Bratislava 1625) a teologickú (Matej arnocius Tractatus de angelis – *Rozprava o anjelo*ch, 1638) a polemickú Peter Pázmány: *An unum aliquid ex omnibus ex lutheranis dogmatibus Romanae ecclesiae adversantibus scriptura sacra continet* – *Či aspoň jednu zo všetkých luteránskych dogiem odporujúcich Rímskej cirkvi obsahuje Sväté písmo*, Bratislava 1631). Zo slovenskej pôvodnej náboženskej prózy sa ku koncu obdobia písali hlavne nábožensko-výchovné žánre, ako sú modlitby a kázne.¹¹

Obdobie baroka

V období baroka je situácia nezmenená, čo sa týka počtu pestovateľov duchovnej lyriky, no v porovnaní s minulým obdobím v nej badať značné oživenie. Charakterizovalo ju ustavičné prehĺbenie barokového myslenia i barokovej poetiky a snaha čo najviac sa priblížiť ľudovým vrstvám (príčina sa samozrejme interpretuje ako agitačný protireformačný prostriedok), preto začierala do ľudového jazyka a do ľudových slovesných prejavov oveľa smelšie ako evanjelická náboženská poézia.¹²

V tomto období vychádza prvý tlačený katolícky kancionál *Cantus catholici. Písne katolícké latinské i slovenské, nové i staré*, Levoča, 1655, Trnava 1700, ktorý zostavil a vydal jezuita Benedikt Szöllösi (1609 – 1656), kazateľ v Kláštore pod Znievom a misionár v Spišskej Kapitule. Kancionál v tomto duchu zodpovedá aj celkovým národným emancipačným snahám počiatočnej fázy národného obrodzenia a zároveň predstavuje misionársku spiritualitu jezuitov. Spevník obsahuje 62 latinských piesní, piesne zo slovenského ľudového a domáceho prostredia- 40, a vyše 180 piesní českého pôvodu. Po obsahovej stránke ide hlavne o piesne vieroučného a bohoslužobného obsahu. Veľká pozornosť sa venuje mariánskemu a ježišovskému kultu, v ktorom vrcholí baroková ľubostná lyrika (*Zdravas rúže, stkvúci, panno veľmi krásna*). Skromne sa uplatňujú piesne osobnejšieho, subjektívnejšieho a lyrickejšieho ladenia, ktoré vyjadrujú žalostné duševné rozpoloženie barokového človeka:

*Obránce unavených, Bože litostivý, uslyš modlitbu moji:
I mlovím časem k sebe jako k člověkovi:/
Volno by bylo lítat jako holubovi,*

¹⁰ Porov. MINÁRIK, J.: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 126, 145.

¹¹ Porov. MINÁRIK, J.: *Humanistická a renesančná literatúra*, s. 77.

¹² Porov. MINÁRIK, J.: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 218.

*Letel bych co najdále/ Medzi pusté lesy,
I tam bych svůj vek strávil/ A pretrval časy*

V piesňach nachádzame nie iba prejavy citového života ľudu, ale aj jeho spoločenské a sociálne názory (*Narodil sa nám všeho sveta pán*). Ľudové umelecké čítanie a predstavivosť vo vianočnej tematike reprezentujú koledy a uspávanky. Piesne sú napísané v sylabickom piesňovom verši, kde prevládajú združené rýmy, prejavujú istú formálnu stereotypnosť a ich stylistické prostriedky začierajú do biblickej žalmistiky (preberanie a parafrázovanie žalmových motívov a obrazov).¹³

Čo sa týka počiatkov náboženskej prózy z obdobia baroka, nadväzovalo sa na predchádzajúce obdobie a písali sa latinské pohrebné reči, ktoré mali panegyrický charakter (Ján Kéry).¹⁴

Aj v období rozkvetu barokovej literatúry, bola katolícka duchovná poézia v porovnaní s evanjelickou, žiaľ, skromnejšia a väčšina diel zostala v rukopisoch. Známe sú predovšetkým kancionály (kancionál Mateja Ignáca Redla a tlačенý kancionál Mikuláša Augustína Housenku) a pasionály (*Novozámocký pasionál*, 1697). Významnú zložku však tvorili veršované modlitby, ktoré napísal napr. Ján Abrahamffy (františkánsky kazateľ v Skalici) v diele *Knížka modliteb nábožných*. Autor sa inšpiroval nepokojnými časmi tureckých a protihabsburských stavovských bojov, kritizoval aj neduhy spoločnosti, ako bola nespravodlivá vrchnosť a podplatní sudcovia, no hlavne sa v nich odrážajú zásady františkánskej náboženskej zbožnosti – najhlbšia náboženská pokora a mystika, námetom aktuálnych modliteb sú vojna a pokoj (*Modlitba za pokoj*).¹⁵

V próze obdobia rozkvetu baroka sa katolícki vzdelanci snažili v dielach o zveľadenie vlastnej latinčiny, no písali aj slovakizovanou češtinou, a to najmä protireformačné spisy a spisy, venujúce sa správne mu výkladu katolíckej viery – išlo o autorov Mikuláša Thamassyho, Jána Abrahamffyho, Štefana Dubniczaya. *Katechizmus katolíckej Cirkvi* napísal Ján Robík, František Anton Obročný písal latinské náboženské školské dišputy. V tomto období vyšla aj modlitebná kniha s názvom *Štepná zahrádka* (Trnava 1743). Katolíci písali a vydávali aj viac pôvodných postil, pohrebných rečí či kázni, čo bolo v predchádzajúcom období doménou evanjelických autorov. Autori, ktorí prispeli k rozvoju slovenčiny, boli Alexander Máčaj, Pavol Macuda a Ján Terlanday, používajúc vo svojich dielach slovakizovanú češtinu, nie latinčinu a ich diela zodpovedali dôslednejšie dobovému barokovému mysleniu.¹⁶

¹³ Pórov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 218 – 219.

¹⁴ Pórov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1., s. 228.

¹⁵ Pórov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s. 256.

¹⁶ Pórov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1. s. 264.

V období baroka sa výrazne rozvíjala aj náboženská dráma. Na katolíckej strane ju rozvíjali jezuiti a piaristi. Kým jezuiti¹⁷ sa venovali hlavne náboženskej tematike, vyznačovali sa veľkou barokovou výpravnosťou a rôznymi divadelnými scénickými efektmi (lietajúce stroje, prepadliská, bitky, blesky, ohňostroje, plavba na mori), písali sa už aj po slovensky! Jezuitské duchovné hry sa orientovali predovšetkým na starozákonnú biblickú tematiku (slovenské hry v Spišskej Kapitule, 1655, 1663, 1664), na novozákonnú tematiku (veľkonočné hry Dávida Mitisa, Pavla Alexandriho a Václava Kubicyho v Skalici, 1660, legendovú a hagiografickú (O Teofilovi, o Jánovi Krstiteľovi), eucharistickú (hry o Sviatosti oltárnej v Skalici r. 1675) a mariánsku (hry o Panne Márii), piaristi sa venovali skôr novozákonnej problematike (Mikuláš Housenka), tento autor sa venoval aj svetskej a polosvetskej problematike s didaktickým zamieraním. Antickej histórii sa venoval Lukáš Mösch, priaznivcom a patrónom školy venoval svoje diela Juraj Gaulikovič.¹⁸

V období úpadku baroka priznáva literárna história konečne to, že katolícka poézia dosiahla úroveň evanjelickej, ktorá v tomto období naopak začala vývinovo stagnovať. Dôležité miesto tu zohrali františkánske kancionály, v ktorých sú zastúpené všetky prvky barokovej ľudovosti a už aj niektoré prvky idylického rokoka- napr. v pastierskych vianočných skladbách, nazývaných pastorelá a v koledách s vianočnou tematikou.

Najvýznamnejšími predstaviteľmi tohto obdobia a literárneho druhu boli františkánski kazatelia – Edmund Paška, od ktorého pochádzajú pasionále a kancionály *Pastierska harmónia* a *Pastierske spevy* a Juraj Pavlín Bajan, ktorý zanechal *Beckovský kancionál*, ktorý používal menej ľudových prvkov a inklinoval k duchovnej piesni. Aj u neho však nájdeme aj ľudové prvky, pričom rád strieda latinčinu so slovenčinou. V týchto duchovných piesňach používal prvky svetskej alamódovej poézie- *Kdes, mój ženíchu milý*:

*Kdes, mój ženíchu milý,/ Spanilý, prosím, ozvi sa mne!
Kého srdca klenote,/ Žádam te,
Ukáž se, netráp mne!/ Má duše zarmúcená,
Strápená/ Jest, že nejmilejšího
Zústava zbavená*¹⁹

Aj katolícka duchovná próza zaznamenáva v tomto období rozmach, venovala sa písaniu polemík proti evanjelikom – Michal Ruttkay, modlitebných knížiek a katechizmov – František Ábel, nábožensko-vzdeláva-

¹⁷ Jezuitské školy. Dostupné na internete : <http://www.jezuiti.sk/o-nas/489-jezuitske-skoly>

¹⁸ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s 244 – 246.

¹⁹ MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s 289 – 291.

cích spisov – František Neymayr, Melchior Andreanszky, Serafin Bossányi, pohrebných rečí a kázni – Ján Ivanovič, Michal Petrik, Serafin Pišček.

V tomto období vzniká aj prvý katolícky preklad biblie do slovenčiny západoslovenského charakteru, ktorý vyhotovili kamaldulskí mnisi z Červeného Kláštora – *Svatá Biblia slovénské aneb Písma Svatého částka I., II., 1750*

V náboženskej próze sa zobrazuje reálny život a spoločenská problematika, čo sa najviac uplatnilo u františkánov, konkrétne v ich kázaniach – Dominik Mokoš – *Kázne*, 1752 – 1774, Juraj Pavlín Baján - *Zbožné kázne*, 1760 – 1771 a Hugolín Gavlovič – *Kameň ku pomoci*, 1779.²⁰

Hugolín Gavlovič bol členom františkánskej rehole, narodil sa na poľsko- slovenských hraniciach, rád čerpal námety zo života pastierov, kam sa chodil liečiť z tuberkulózy. Jeho najznámejšou skladbou bola *Valaská škola mravuv stodola*, z ktorej uvádzame ukážku, vyzdvihujúcu vzdelanie:

Jak chceš kumšt literný vedet, musíš pri učení sedet’/

Uč se, syn, dobrým mravom a i pobožnosti,

Budeš mítí potešení nekdy v tvojej starosti./

Jestli se nič nenaučíš, budeš banovati,

Nebo čas tvojej mladosti víc se nevrátí./

Umení má trpký koreň, než sladké ovoce,

Prináša temu v hojnosti, kde se učít chce,/

Nedbaj synu trpkosti, které máš v učení,

Táto trpkost’ svojím časem v sladkost’ sa promení./

Nič neplatí stříbro, zlato, i drahé kamení,

Jak zamlada nezhromáždíš pekného umení,/

Neb umení za peníze kupovat nesluší,

Kdo ho chce meť, skrz svú práci dostávat’ ho musí.²¹

Reprezentatívnou ukážkou je aj jeho satirická a kritická sonda do skúsenosti ľudského života s typickou barokovou protikladnosťou jednotlivých sentencií:

Človeka vzácneho/ vdečna povest jeho / roznese se daleko

Pro jeho vzácnu cnost, obzvláštní náklonnost/ rozhlási se široko.

Dokud míva štěstí, / býva v poctivosti, každý se k nemu hlási.

Když štěstí pomine, známost též zahyne./ Neptají se ho: kdo si?²²

Dráme sa v období ústupu baroka naďalej venujú jezuiti – ale len do dočasného zrušenia jezuitského rádu v roku 1773, kedy bola súčasne

²⁰ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s 320.

²¹ CATLÍKOVÁ, M.: *Sprievodca dejinami slovenskej a svetovej literatúry*. Nitra : Enigma, 1996, s. 34.

²² GAVLOVIČ, H.: *Valaská škola*. Bratislava : POPULART, 1995, s. 29.

prenesená Trnavská univerzita do Budína. Jezuiti sa v nej venujú motívom zo Starého zákona- napr. *Márnotratný syn odchádza od otca* (Trnava 1756) a tematike svätých. Jezuiti písali aj polosvetské a svetské hry, najmä s antickou a historickou tematikou, no aj zo súvekeho života – Ján Zelenay.

Medzi najznámejších autorov piaristických hier patril Dionýz Kubík, ktorý písal školské hry, zamerané podobne, ako to bolo u jezuitov.

Evanjelická dráma naopak v tomto období veľmi upadla.²³

Klasicizmus a osvietenstvo

V nasledujúcom období osvietenstva a klasicizmu teda logicky prevzala ťažiskovú úlohu katolícka inteligencia. Činnosť bernolákovcov je nám dostatočne známa a vývin na ich strane išiel smerom národnej integrácie Slovákov, kým vývin na strane evanjelikov bol trochu zložitejší, pretože evanjelici zotrvali na českom spisovnom jazyku, čo sa v tej dobe javilo ako antagonizmus, pozitívna stránka tejto skutočnosti sa prejavila v následných živých kontaktoch, ktoré nadviazali slovenskí evanjelici s českým národným hnutím.²⁴

Hlavní predstavitelia bernolákovcov boli A. Bernolák, J. Fándly a J. I. Bajza, katolícki kňazi, ktorí sa však nevyhli vzájomným sporom o prvenstvo uvedenia spisovného jazyka a ziaľ, vyslúžili si aj pokarhania zo strany cirkevnej vrchnosti za niektoré svoje príliš pokrokové myšlienky.

Anton Bernolák sa dostal do povedomia skôr ako jeden z prvých kodifikátorov spisovnej slovenčiny, (aj keď pokusy sa uskutočnili aj predtým – u spomínaných kamaldulských mníchov). Okrem kníh týkajúcich sa kodifikácie *Dissertatio philologico-critica de literis Slavorum- Kritická filozofická rozprava o slovenských písmenách*, Bratislava 1787, ktoré je kolektívnym dielom bratislavských seminaristov združených v spolku *Societas excolendae linguae Slavicae*, (čo sa vie menej, väčšinou sa pre školskú prax uvádza, že je to dielo samotného Bernoláka). V tomto diele je nastolená myšlienka jazykovej obrody a je prejavom už nového chápania jazyka, jeho spätosti s rozvíjajúcim sa národným povedomím. Bernolák však stručne zhrnul navrhované pravopisné zásady v diele *Linguae Slavonicae... compendiosa simul et facilis Orthographia...-Stručná a zároveň ľahká ortografia*, ktoré vyšlo v tom istom roku – 1787. Po spisoch, v ktorých sa venoval slovenskému pravopisu, vydal v roku 1790 prvú slovenskú normotvornú gramatiku *Grammatica Slavica* a jeho poslednou gramatickou prácou bola *Etymologia vocum Slavicarum-Etymológia slovanských slov*, 1791. Kodifikáciu spisovnej slovenčiny dovŕšil Bernolák vydaním veľkého

²³ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 1, s 330.

²⁴ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 2. Bratislava: SPN, 1985, s. 26.

slovníka – *Slovár slovenskí česko-laťínsko-ňemecko-uherskí*, ktorý vyšiel posmrtno u kanonika Jura Palkoviča v rokoch 1825 – 27. Okrem všeobecne známych aktivít tohto teológa treba pripomenúť aj jeho zásluhu na založení *Slovenského učeného tovarišstva so sídlom v Trnave* v roku 1792. J. Palkovič bol činný aj v cirkevnej správe, stal sa tajomníkom arcibiskupskej kancelárie, archivárom, cenzorom kníh a notárom ústrednej cirkevnej stolice.²⁵

Popri A. Bernolákovi sa v tomto období najviac prejavila osobnosť Juraja Fándlyho, katolíckeho kňaza, ktorý sa počas svojich štúdií dostal do kontaktu so skupinou mladých bernolákovcov, v snahe podporiť nový spisovný jazyk napísal dielo *Dúverná zmluva medzi mníchom a diáblom o prvých počátkoch, o starodávnych, aj učulajších premenách rehoľníckich, ktorú spísal ve štírech stránkách pre mladých prešporských kňazov Juro Fándly*, 1789. Kniha vyvolala veľkú polemiku, lebo prinášala kritiku rehoľného života a prinášala návrh na jeho zmeny. Fándly ju napísal v pomerne satirickom tóne a bola príliš smelá, čo si vyslúžilo zákaz jej vydávania. Žiaľ, veľký podiel na zákaze publikovania mal J. I. Bajza, ktorý na ňu upozornil cirkevnú vrchnosť, pretože si ju tým chcel uzmierniť a napraviť vlastnú porušenú reputáciu za dielo *René mládenca príhodi a skúsenosti*. Fándlyho sa zastal A. Bernolák. Tento spor poukázal na dvojaké prúdy v Cirkvi tohto obdobia. Ten pokrokovejší, žiaľ, nebol podporený svetskou inteligenciou, ako to bolo napr. v Čechách.²⁶

Fándlyho významná činnosť však spočíva v diele iného charakteru, keď sa v duchu Tovarišstva vo svojich dielach snažil o pozdvihnutie a osvetu jednoduchého slovenského roľníka – *Pílni domajší a poľní hospodár*, 1792, *Slovenskí včelár*, *O uhoroch ai včelách rozmlúvaní medzi úradským a richtárom*, 1801. Na tomto mieste je potrebné spomenúť aj jeho *Príhodné a svátečné kázne*, 1795 – 1796, ktoré šíрили úctu k materinskej reči a povedomie slovenskej kultúrnej tradície od čias Cyrila a Metoda.²⁷

Ďalším zo skupiny bernolákovcov bol už spomínaný, menej známy, Jur Palkovič, ktorý sa viac ako vlastnej tvorbe venoval prekladu diel napr. pre potreby bohoslovcov prekladal biblické drámy talianskej literatúry či rôzne antické diela. Tieto diela predvádzali seminaristi z Trnavy pre pomerne úzke a vybrané obecnstvo. Pracoval aj na preklade celého Svätého písma do bernolákovčiny. Mal veľkú zásluhu na formovaní básnickej osobnosti Jána Hollého. Záslužná je aj Palkovičova činnosť na poli cirkevných dejín- prebádal a usporiadal trnavský kapitulský archív, kde

²⁵ ROSENBAUM, K: *Encyklopédia slovenských spisovateľov*. Bratislava: Obzor, 1984, s. 51 – 53.

²⁶ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 2. SPN Bratislava 1985, s. 23 – 25.

²⁷ Porov. MINÁRIK, J: *Dejiny slovenskej literatúry* 2. SPN Bratislava 1985, s. 25 – 26.

hľadal materiál pre vykreslenie literárnej minulosti slovenských katolíkov. Založil bohatú kartotéku, orientovanú na vynikajúcich Slovákov i Slovanov a na ich dejiny. Palkovič mal bezvýhradnú dôveru arcibiskupa Rudnaya, ktorý mu dával na cenzúru diela jeho kňazov a vďaka nemu sa tak zachovali vzácne exempláre vydaných i nevydaných diel Fándlyho, Valentíniho, Turzu či Bajzu.²⁸

Ďalším katolíckym teológom tohto obdobia bol Jozef Ignác Bajza, autor prvého slovenského románu *René mládenca príhodi a skusenosti*, 1783. Prešiel klasickou cestou vtedajších katolíckych vzdelancov – bol chovancom viedenského Pázmanéa. Jeho spory s Fándlym možno súvisia aj s jeho prudkou a sebavedomou povahou, ale inak bol človekom veľmi praktickým a podnikavým. Počas svojej dvadsaťročnej činnosti vo farnosti v Dolnom Dubovom starostlivo viedol farské hospodárstvo, z malej pálenice mal slušné príjmy, a tak mohol svoje knihy vydávať vo vlastnom náklade. V staršom veku upustil od vyhľadávania sporov (s bernolákovcami viedol spor hlavne kvôli vlastnej podobe spisovného jazyka, ktorú uplatňoval vo svojich dielach), venoval sa pastoračnej činnosti, až sa stal bratislavským kanonikom, no aj v starobe sa zaujímal o národnobuditeľské hnutie a finančne podporil napr. *Spolok milovníkov reči a literatúry slovenskej*. Bajza okrem spomínaného románu vydal aj *Slovenské dvojnásobné epigramata jednako-konco-hlasné a zvuko-mírne*, 1794 a päťväzkový súbor vlastných kázni *Kresťansko-katolícke náboženstvo*, 1789 – 96.

Podľa nášho názoru národná činnosť katolíckych teológov vyvrcholila v osobnosti Jána Hollého, ktorý vynikal nielen básnickým nadaním, ale aj šírkou svojej osobnosti, keď na sklonku života napriek vlastnej celoživotnej tvorbe v bernolákovčine, podporil snahy štúrovcov, pretože v nimi predloženej podobe spisovnej slovenčiny videl ďalšiu perspektívu slovenčiny ako moderného jazyka. Jeho diela hádam netreba predstavovať – ale jeho preklady z Vergília, Teokrita, Homéra, Ovídia, Tyrtaia a Horácia, ktoré mu vydal Jur Palkovič, boli skúškou jeho talentu, no aj možnosti bernolákovčiny ako básnického jazyka (*Rozličné básne hrdinské, elegiacké a lirické*, 1824). Hollý, veľmi dôsledný už pri tejto činnosti, si vypracoval vlastný časomerný systém, striktne pritom rešpektoval metrické pravidlá antickej poézie, mnohé preklady viackrát prepisoval, v značnej miere dodržiaval aj Bernolákov pokyny pre spisovný jazyk, preto bol na tieto preklady aj patrične hrdý. Z jeho vlastnej pôvodnej tvorby sú známe predovšetkým národné eposy, bez ktorých by v slovenskej literatúre absentoval tento literárny žáner, na ktorý je hrdý každý národ – ide o epos *Svatopluk, Cirillo-Metodiada* – z čias Veľkej Moravy a epos *Sláv*, ktorý nemá historické podložie (boj mierumilovných Tatrancov s lúpeživými Čudmi). Hollý písal aj

²⁸ Porov. ROSENBAUM, K: *Encyklopédia slovenských spisovateľov*, s. 8 – 9.

menšie epické skladby- *Selanki* a básne *Žalospevy*- s témou obrazu smutného života slovenského národa a *Pesne* -príležitostné a oslavné básne. Menej známa je Hollého duchovná tvorba, zahrňajúca duchovné piesne – *Katolíckí spevník*, 1842, ďalší spevník mu vyšiel v roku 1864. Hollého si vážili nielen spomínaní štúrovci, ale aj stúpenci bibličtiny- ako J. Kollár a P. Šafárik, no aj českí predstavitelia národného obrodzenia, nehovoriac o neskorších autoroch slovenskej literatúry, ktorí v ňom videli obrovský talent a vzor.²⁹

Hollý do národných eposov vždy vkladal aj svoje náboženské presvedčenie. Vnímal ho ako nedeliteľnú súčasť slovanstva a slovenského národa, vyjadroval dôveru v Toho, ktorý pomáha jednotlivcom i národom: (*Svätoplukova modlitba*)

*Nuž ty, čo prebývaš hore tam na nebi, všemocný Otče! / ktorý aj utešíš v žiali a poskytneš biednemu pomoc, / v žalosti žalárov cestu i slepému na svetlo zjaviš, / keď s myslou skrušenou, celým však srdcom sa obracia k tebe. / Zľutuj sa nado mnou, v biede som všetkým zanechaný ostal, / už iba žalosť a samé strasti mi prichodí trpieť, / tu z toho žalára, akže som toho hoden, mi ráč dať / vyslobodenie a možnosť i vrátiť sa do svojej vlasti. / Aby som začaté dielo raz ešte šťastlivo mohol / zavŕšiť, po celom tomto ja kráľovstve chcel by som vyplieť / zostatky pohanstva, čo sa doposiaľ tu i tam drží, / pre všetkých založiť jednu len, jedinú vieru a čistú / nábožnosť, aby tak tebe, ó, večný nebeský Otče, / vzdávali chválu a česť aj poklonu s patričnou úctou, / aby vždy s vernou myslou ti slúžili na každom mieste.*³⁰

Obdobie romantizmu a realizmu

V období romantizmu a realizmu preberá štafetu národného hnutia evanjelická strana, hlavne vďaka vedúcej osobnosti tejto skupiny- L. Štúrovi, ktorý zastával funkciu námestníka Katedry reči a literatúry československej na bratislavskom lýceu. Celková činnosť predstaviteľov národného hnutia sa sústredila práve v okruhu tejto osobnosti.³¹ Národno-obrannú úlohu však mali aj pôvodne cirkevné noviny a časopisy – Katolícke noviny, Cyril a Metod a ich literárna príloha Priateľ školy a literatúry³² či Literárne listy, ktoré v roku 1891 pripojil F. R. Osvald k svojmu časopisu pre duchovenstvo Kazateľňa. Ich úroveň vysoko hodnotil J. Škultéty v Slovenských pohľadoch.³³

²⁹ Porov. ROSENBAUM, K: *Encyklopédia slovenských spisovateľov*, s. 197 – 200.

³⁰ HOLLÝ, J.: *Svätopluk*. Bratislava : POPULART, 1995, s. 44.

³¹ Porov. MINÁRIK, J.: *Literárna rukoväť*, s. 142.

³² Porov. PIŠŮT, M.: *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Obzor, 1984, s. 286.

³³ Porov. HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava: SPN, 1991, s. 44

Pre národné aktivity tohto obdobia zohráva dôležitú úlohu biskup Štefan Moyzes, ktorý sa stal predsedom Matice slovenskej (1863) a má veľké zásluhy na jej založení. On sám vydal zbierku kázní.³⁴ Známa je aj jeho kniha *Myšlienky o záhradníctve a štepárstve zvlášť*. Obnovil vydávanie časopisu Cyril a Metod a v roku 1852 stál na čele slovenskej delegácie vo Viedni, ktorá predložila cisárovi svoj prosbopis – *Memorandum slovenského národa*.³⁵

Výraznejšou osobnosťou obdobia prechodu od romantizmu k realizmu sa javí „národný hriešnik“ Jonáš Záborský. Už jeho vstup do literatúry zbierkou básní *Žehry* a polemikou okolo jej filozofickej i formálnej koncepcie so štúrovcami poznačilo jeho literárne vedomie črtou outsiderstva.³⁶ Práve on patrí do Košickej arcidiecézy svojou literárnou tvorbou, keďže svoje diela rád situoval do prostredia východného Slovenska, kde strávil predovšetkým záverečnú časť svojho života (pôsobil na nemeckej fare v Košiciach a neskôr na fare v Župčanoch a ešte ako evanjelický kaplán strávil nejaký čas na fare v Pozdišovciach).³⁷ Jeho konvertovanie na katolícku vieru len podporilo jeho pocit nepochopenia na oboch stranách. Diela J. Záborského ako *Vstúpenie Krista do raja*, *Chruňo a Mandragora*, *Šofráncovci* či *Faustiáda* by si zaslúžili hlbšie preskúmanie z filozoficko – teologickej stránky. Ide o verejnosti menej známe diela v porovnaní s jeho dielami, ako sú *Dva dni v Chujave*, *Panslavistický farár* či napr. veselohra *Najdúch*, patriace viac – menej k stredoškolskej povinnej literatúre.

Katolícka moderna

Činnosť tejto skupiny katolíckych kňazov je podľa nás prirovnateľná k mimoriadnemu úsiliu bernolákovcov v období osvietenstva a klasicizmu. Bol to posledný výraznejší kompaktný fenomén tohto druhu v slovenskej literatúre.

Katolícki autori sa začali združovať okolo časopisu Vatra (1919 – 1925), založenom v Ružomberku, kde pôvodný nadkonfesijný zámer prevážil náboženský zámer. Katolícki autori publikovali aj v časopisoch **Kultúra**, **Obroda** a **Verbum** (posledne spomínaný časopis bol vydávaný v Košiciach), ale diela katolíckych autorov vydávali aj iné literárne časopisy, ako boli **Slovenské pohľady**, **Tvorba** a **Elán**. Pri konštituovaní kato-

³⁴ Porov. PIŠŤŤ, M.: *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 286.

³⁵ Porov. Štefan Moyzes. *Dostupné na internete* : <http://www.sk.wikipedia.org/wiki/Štefan_Moyzes>, Štefan Moyzes. *Dostupné na internete* : <<http://www.sk.osobnosti.sk/index.php.?os=zivotopis&ID=59042>>

³⁶ Porov. ŠMATLÁK, S.: *Dejiny slovenskej literatúry II*. Bratislava : Národné literárne centrum, 1999, s. 140 – 144.

³⁷ Porov. ROSENBAUM, K: *Encyklopédia slovenských spisovateľov*, s. 255.

lickej moderny zohral dôležitú úlohu aj *Almanach III. mladej slovenskej poézie*, mesačník Postup, ktorý neskôr nahradil Prameň s jasnejším konfesionálnym programom.

V rovine inšpiračných zdrojov, podľa Márie Bátorovej, možno lyriku katolickej moderny paušálne roztriediť na časovú, inšpirovanú konkrétnymi udalosťami (výročia, úmrtia, sviatky, vojnové udalosti) a nadčasovú, inšpirovanú podstatou bytia, reflexiami o zmysle života.

Reprezentačnú ukážku žitého kňazstva nájdeme v básni P. Ušáka-Olivu:

*V kalichu prvý raz dozrieva víno a krv/ do hraníc vekov vzrastá slovo
chlieb a Telo/ a srdcia prvý raz sa krvou v lásku menia/ z dvanástich jed-
no skamenelo*

*Noc zatmieva sa ako osud hriechov/ do vône padli kvapky krvi Krista/
anjelov kalich preteká fialovým bôľom/ na ústach Judáša zrada sa k boz-
ku chystá*

*Do svätých očí znejú vlny utrpenia/ zástupy zmorené veslujú cezeň
k jasu/ Do korún trnia vzrástol ľaliový smútok/ a krehkosť ľudských slov
sa premieňa v spásu*

*Na ústach bozky zdriemli holubmi/ ružové žiare iskieh nad krvou v kali-
chu/ Chcem sa vždy k Tebe modliť neprestajne/ pre sladké prosby slepca
na ceste k Jerichu*

*Nad rudým vínom vajatajú slová/ anjeli smutne hľadajú na človeka/
ten svätý kolobeh duša sa topí v krvi /krv Krista do hĺbín duše vteká
(Cez veku, Pero, máj 1935)³⁸*

Existuje tu aj členenie objektivizácie skutočnosti, motívu a témy, no aj ich konvenčné, desubjektivizované spracovanie, s ktorým súvisí aj arzenál výrazových prostriedkov: okrem kresťansko-náboženskej terminológie, postáv a symbolov z náboženskej mytológie, Starého a Nového zákona sa používa aj symbolika z gréckej mytológie, z národnej tradície, z kresťansko-kultúrneho základu Veľkej Moravy, a ako hovorí hore menovaná autorka -duchovné univerzum – nezávislé od premeny spoločenských pomerov spôsobilo, že si táto poézia zachovala svoju identitu, svoju spirituálnu závislosť a spoločenskú nezávislosť.³⁹

Z konkrétnych motívov uvádza M. Bártová – mlčanie, smrť (ducha), tma (strata cesty, závrät, pád), slabosť, láska, krása, žena, nepokoj, spo-

³⁸ Porov. UŠÁK-OLIVA,P.:*Bozk pozná smútok úst...* Martin: Slovenský spisovateľ, 1991, s. 35.

³⁹ Porov. HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava: SPN, 1991, s. 44.

Porov. PIŠŮT, M.: *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 286.

Porov. HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*, s. 46 – 48.

mienka, narušenie duchovného života, Boh- Domov- Raj, Pokoj, Svetlo, Slnko, Sila, Sloboda.⁴⁰

Autori tejto skupiny sú – G. Zvonický, R. Dilong, J. Motulko, J. Silan, P. G. Hlbina, S. Veigl, P. U. Oliva, J. Haranta a ďalší. Celá skupina by si iste zaslúžila podrobnejšie skúmanie, mala by byť veľkým inšpiračným zdrojom aj pre dnešných kňazov a seminaristov.

Nasledujúcou básňou Janka Silana by sme chceli dať podnet nielen na teoretické prebádanie literárnych diel kňazov, ale má byť aj výzvou inšpirovať sa nimi, napr. v kázňach, pri čerpaní duchovnej sily v každodennom živote teológa a kresťana:

*Všetko mám živé před očami
A so všetkým sa delím s vami/ Rád píšem svoje piesne z Javoriny.
Každý má dáke viny,/ Potkne sa a klesne
Kým anjel strážny slzy roní/ A z jeho viečok ako spod jabloní
To kvietie rozsýpané/ Náš milý priateľ mráz
Nám dáva nebadane/ Do okien našich duší,
Do dlhých, štíhlych váz/ tak ticho, že nás nevyruší,
keď sladko o nádhre sníme./ Čo všetko takto nevidíme,
Keď taká tma je všade,/ Čo všetko tak sa kladie
Nám, nám, nám tu do mysle./
Nič nie je z toho súvislé, len túžba v spiacej duši
Tajomný súvis tuší,/ Ten súvis vecí s Bohom známy.
Dobre je vtedy s nami,/ Keď takto našej lásky zváz
Netúla sa,/ Ale zas
Našiel tú cestu do nebies./ Jak je nám dobre dnes!
(Zo zbierky Piesne z Javoriny, 1943)⁴¹*

Záver

V Rakúsku a Nemecku sa dnes v médiách veľmi často pripomína úloha Cirkvi pri vzniku významných umeleckých diel a rozvoja umenia a kultúry, ktoré sú súčasťou svetového kultúrneho dedičstva, aby sa v dnešnom pohnutom období závažných zmien v európskych krajinách, spôsobených sekularizáciou s početnými a mnohohrstvovými dôvodmi jej vzniku, poukázalo na to, aké hlboké korene v tradícii Európy má kresťanstvo s jeho pozitívnymi hodnotami.⁴² Svojím príspevkom sme chceli pripomenúť známe, no i menej známe, dokonca až zabudnuté, osobnosti kňa-

⁴⁰ Porov. HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*, s. 50.

⁴¹ Porov. HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*, s. 222.

⁴² Porov. Deutsche Bischofskonferenz: Kunst und Kultur. *Dostupné na internete* : <<http://www.dbk.de/katolische-kirche-deutschland/aufgaben-kath-kirche/kunst-kultur>>Forum Glaube, Wissenschaft-Kunst-katholische Kirche. *Dostupné na internete* : <<http://www.katholische-kirche-steiermark.at>> Initiative-Kunst- und Kultur-preis

zov slovenskej katolíckej Cirkvi. Naším cieľom bolo poukázať aj na všestrannosť a hĺbku klasického vzdelania slovenských kňazov a rehoľníkov, ktorí boli častokrát absolventmi známych zahraničných univerzít, ich nadanie a zanietenie pre veci literárne a národné. V neposlednom rade sme im chceli vyjadriť aj uznanie za to, že kultúrou, ktorej propagátormi boli, aj žili a vnášali ju svojich farností a pôsobísk.

Bibliografia

Pramene

Sväté písmo. Trnava : SSV, 2002. 2624 s. ISBN 878-2584-25-6. Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : SSV, 1998. 650 s. ISBN 987-8545-25-2.

Použitá literatúra

- CATLÍKOVÁ, M.: *Spríevodca dielami slovenskej a svetovej literatúry 1 – 3*. Nitra: Enigma, 1996. 253 s. ISBN 60-85471-33-7.
- GAVLOVIČ, H.: *Valaská škola*. Bratislava : POPULART, 1995, 113 s. ISBN 80-88834-19-8.
- HOLLÝ, J.: *Svätopluk*. Bratislava : POPULART, 1995, 113 s. ISBN 80-88834-23-6.
- HVIŠČ, J.: *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava: SPN, 1991. 258 s. ISBN 80-08-01577-2.
- KASÁČ, Z. a kol.: *Dejiny slovenskej literatúry 3*. SPN: Bratislava 1986. 254 s. ISBN 67-396-86.
- MACHÁČKOVÁ, M.: *Biskup ako rocková hviezda*, In: *Život č. 29/27*. 9. 2014, s. 92.
- MINÁRIK, J.: *Dejiny slovenskej literatúry 1*. SPN: Bratislava 1985. 375 s. ISBN 67-144-85.
- MINÁRIK, J.: *Dejiny slovenskej literatúry 2*. SPN : Bratislava 1985. 510 s. ISBN 67-149-84.
- MINÁRIK, J.: *Humanistická a renesančná literatúra*. 267 s. 67-184-85.
- MINÁRIK, J.: *Literárna rukoväť*. Bratislava : SPN, 1988. 409 s. ISBN 067-322-88 LRU.
- PIŠÚT, M.: *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Obzor, 1984, 902 s. ISBN 65-020-84.
- ROSENBAUM, K.: *Encyklopédia slovenských spisovateľov*, 536 s. ISBN 65-060-84.
- SAKÁLOVÁ, Z. a kol.: *Zmaturuj z literatúry 1*. Bratislava: Didaktis, 2006, 208 s. ISBN 80-89160-02-6.

der deutschen Katholiken. Dostupné na internete : <http://www.dbk.de/kunst-und-kultur-der-deutschen-katholiken/home-kukpdk>

- ŠMATLÁK, S.: *Dejiny slovenskej literatúry II*. Bratislava : Národné literárne centrum, 1999. 623 s. ISBN 061-055-88.
- ŠMATLÁK, S.: *Dejiny slovenskej literatúry I*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2007. 346. s. ISBN: 8089222285.
- ŠMATLÁK, S.: *Dejiny slovenskej literatúry II*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2007. 535 s. ISBN: 8089222292.
- ŠTEVČEK, J. a kol.: *Dejiny slovenskej literatúry 4*. SPN: Bratislava 1987. 252 s. ISBN 067-488-87.
- UŠÁK-OLIVA, P.: *Bozk pozná smútok úst...* Martin: Slovenský spisovateľ 1991. 144 s. ISBN 80-220-0268-2.
- ŽILKA, T.: *Poetický slovník*. Bratislava : Tatran, 1987. 435 s. ISBN 061-033-87.

Elektronické dokumenty

- Porov. Jur Tesák Mošovský. *Dostupné na internete* : http://www.sk.wikipedia.org/wiki/Jur_Tesák_Mošovský
- Deutsche Bischofskonferenz: Kunst und Kultur. *Dostupné na internete* : <http://www.dbk.de/katolische-kirche-deutschland/aufgaben-kath-kirche/kunst-kultur>
- Forum Glaube, Wissenschaft-Kunst-katholische Kirche. *Dostupné na internete* : <http://www.katholische-kirche-steiermark.at>
- Initiative-Kunst- und Kultur-Preis der deutschen Katholiken. *Dostupné na internete* : <http://www.dbk.de/kunst-und-kultur-der-deutschen-katholiken/home-kukpdk>
- Martin z Trnavy. *Dostupné na internete* : http://www.dominikani.sk/sub/knihy/Bibliografie_niektorých_kňazov
- Štefan Moyzes. *Dostupné na internete* : http://www.sk.wikipedia.org/wiki/Štefan_Moyzes
- Štefan Moyzes. *Dostupné na internete* : <http://www.sk.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59042>
- Jezuitské školy. *Dostupné na internete* : <http://www.jezuiti.sk/o-nas/489-jezuitske-skoly>
- Cirkev a masmédiá. *Dostupné na internete* : <http://www.tribunál.kapitula-sk/2006/cirkev.htm>
- Katolícka moderna. *Dostupné na internete* : <http://www.oskole/?id-cat=4&clanok=1590>
- Katolícka moderna už nie je modernou. *Dostupné na internete* : <http://www.kultura.sme.sk>

Stret civilizácií, kultúr a náboženstiev – reálna hrozba alebo neopodstatnený predpoklad? Pár poznámok k teórii S. P. Huntingtona.

JANA MALCOVSKÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The presented article is considered with paradigm of clash of civilisation, culture and religions. The author of this theory is Samuel P. Huntington Article points out some reflections about this theory and shortly reflecting some present conditions of islamic religion and its fundamental movements.*

It describes potential globally clash of the west society and islamic culture and religion on the base of Huntingtons proposition about a clash of civilizations. It presents some critical views on the theory of S. P. Huntington at the same time.

Keywords: *Globalization. Fundamentalism. West society. Clash of civilizations. Islam*

Po udalostiach z 11. septembra 2001 sa vedomie svetovej bezpečnosti rozsypalo v prachu Svetového obchodného centra. Zdá sa, že boli len vyvrcholením 20. storočia, ktoré z nás podľa F. Fukuyamu urobilo historických pesimistov.¹ V západných médiách a v slovníku prezidenta Spojených štátov amerických Georgea W. Busha jr. sa čoraz frekventovanejšie začali objavovať slová ako hrozba, svetový teror, terorizmus, vojna proti teroru, fundamentalizmus, ale aj Boh. Osvietenský ideál sekulárnej politiky bol tak definitívne vytlačený z medzinárodnej scény. Náboženstvo sa znovu dostalo do povedomia predovšetkým západnej populácie, aj keď takýto teatrálny návrat zrejme neočakával nikto. V tomto príspevku si bližšie predstavíme Huntingtonovu teóriu stretu civilizácií ako aj opo-

¹ Porov. FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 25

nentské názory na túto tézu. Absolútnu odpoveď na otázku či sa skutočne jedná o reálnu hrozbu alebo iba nedôvodné tvrdenie pravdepodobne neexistuje, pretože vývoj udalostí sa mení každý deň a vyvodzovať definitívne závery momentálne nie je v odbornej verejnosti možné a ani potrebné. Preto sa budeme v rámci objektívneho posúdenia snažiť priblížiť oba názorové póly problematiky.

Globalizovaná Európa nie je žiadnym novým javom v politických, ekonomických alebo sociologických vedeckých kruhoch. Jednou z významných charakteristík globalizácie je migrácia, ktorá v niekoľkých vlnách zažila a zažíva Európa aj dnes. Migranti ale nie sú len štatistické čísla. Každý z nich si zo sebou nesie aj kultúrnu a náboženskú tradíciu, ktorá sa viac alebo menej konfrontuje s európskou kultúrnou a náboženskou tradíciou a do istej miery sa pred seba postaví dva rôznorodé životné štýly, názorové postoje a zvyky.

Otázka koexistencie islamskej a európskej kultúry je nanajvýš aktuálna. Politickí predstavitelia európskych krajín priznávajú, že model multikultúrnej spoločnosti zlyháva. Nie sú to vyhlásenia euroskeptikov, ale konštatovanie lídrov krajín, kde je miera imigrantov veľmi vysoká (Veľká Británia, Nemecko, Francúzsko atď.).

Vlna znovu prebudeného záujmu o náboženstvo, ktorá prebiehala približne od 70. rokov v spoločnostiach západného sveta, sa prejavila aj v spoločnostiach moslimských. Táto revitalizácia náboženstva bola často krát manifestovaná vehementným a násilným vymedzovaním sa v protiklade k príslušníkom iných náboženstiev. Ešte ostrejšie to bolo viditeľné v postojoch voči nenáboženským inštitúciám a ľuďom bez náboženského vyznania. Pluralizmus, ktorý bol považovaný za nenáležitosť, bol dávany za vinu práve im a predovšetkým sekulárnemu štátu. Sekularizácia, ako Západný model pre spoločnosť, bola kritizovaná ako dôvod úpadku hodnôt, ktorý viedol k prevahe materializmu a individualistických záujmov. To malo za následok celkový úpadok životnej situácie väčšiny spoločnosti. Všetky tieto dekadentné procesy mali jediného spoločného menovateľa, ktorým bola západná spoločnosť so svojim nihilistickým životným názorom a kultúrnym imperializmom.²

Moslimovia vnímajú západnú kultúru ako materialistickú, skazeňú, úpadkovú a nemorálnu.³ Tieto narastajúce tlaky západnej sekulárnej spoločnosti v období moderny a postmodernity, ktoré chcú zdecimovať symbiózu sakrálny a profánnej sféry, sa všeobecne považujú za jeden

² Porov. NEŠPOR, Z.- LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s. 155.

³ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 254

z hlavných dôvodov gradujúcej tendencie vzniku extrémnych islamistických ideológií.⁴

Reislamizácia „zdola“ spočívala v kontrolovaní aj tých najmenších častí spoločnosti. Pri tejto metóde reislamizácie zohrával dôležitú úlohu aj tzv. „islamský rozchod“ alebo „rozchod s okolitou spoločnosťou“. Spôsoby tohto rozchodu sú presne konkretizované a kodifikované. Detailne určujú zásady procesu „odvykania“ moslima od „bezbožného okolia“. V týchto zásadách sú zakomponované pravidlá pre každodenný život, spôsob stravovania, obliekania, modlenia, rovnako koriguje vzťahy k opačnému pohlaviu ako aj k deťom a ich výchove. Vznikajú tak skupiny pravých „veriacich“, ktoré sa dištancovali od spoločnosti, ktorá ja založená na bezbožných základoch modernosti, v ktorej stratili svoju identitu a celkovú orientáciu. Reislamizácia „zdola“ je teda predovšetkým spôsobom obnovy identity v tomto nevyspytateľnom a cudzom svete.⁵

Reislamizačné hnutia prešli od polovice sedemdesiatych rokov dvoma fázami historického vývoja. Prvou fázou bolo desaťročné obdobie po Iránskej revolúcii, ktorá mala byť vzorom pre iné štáty a konečným a hlavne blízkym cieľom sa zdalo byť prevzatie moci. Druhá fáza obrátila svoju pozornosť zo štátov na jednotlivca. Obe fázy sledovali jednotný cieľ: reislamizácia moslimských krajín a celosvetová expanzia islamu, ktorá vyvrcholí premenou ľudstva na *ummu*, čiže obec veriacich. Táto druhá fáza sa začala v deväťdesiatych rokoch a je ťažké predpokladať jej budúci vývoj. Nemožno však ignorovať napojenie reislamizačných hnutí na politiku, zatiaľ čo v minulosti sa držali skôr v úzadí.⁶

Vízia reislamizačných hnutí o vytvorenie celosvetovo jednotnej ummy veriacich má za následok, že moderný politický islam sa ako náboženský prvok objavuje aj v krajinách, kde je moslimská viera v menšinovom postavení (India, krajiny západnej Európy, Bosna). Kritika z radov islamu na nelegitímnosť politickej vlády sa však objavuje aj v moslimských krajinách, ktoré sú vo všeobecnosti považované za „tradične fundamentalistické“ (napr. Saudská Arábia). Tam sa hnutie posilňuje až radikálnejšiemu modernému islamizmu⁷. Rôzne varianty islamizmu však nadobudli vod-

⁴ Porov. HUDEC, J.: *Štát a náboženstvo na súčasnom Blízkom východe*. In: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, 2006. s. 20

⁵ Porov. KEPEL, G.: *Boží pomsta. Kresťané, Židé a muslimové znovu dobývajú svet*. Brno: Atlantis, 1996. s. 36 – 38

⁶ Porov. KEPEL, G.: *Boží pomsta. Kresťané, Židé a muslimové znovu dobývajú svet*. Brno: Atlantis, 1996. s. 45 – 46

⁷ *Radikálny islamizmus* – jeho chápanie môže byť rôzne. Od skupín, ktoré nemajú politický charakter po radikálnych islamistov, ktorých cieľom je transformácia moslimských spoločností na islamskú teokraciu. Na dosiahnutie tohto cieľa môžu byť využívané aj násilné prostriedky radikálneho džihadizmu a terorizmu (porov. ČEJKA, M.: *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno: Barrister & Principal, 2007. s. 89)

covskú pozíciu iba v kvantitatívne malom počte islamských štátov (napr. už spomínaný Irán alebo Sudán).⁸

Obrozenie islamu má globálny dosah a prebehlo v prostredí islamských štátov⁹ ako aj v moslimských diaspórach v Európe a Amerike. Viditeľný dopad obrozenia bol hlavne v populáciách, ktoré už tradične moslimské boli. Isté násilné prvky je podľa P. Bergera možné badať aj v umiernených formách islamu, čo má negatívny dopad na rozvoj občianskej spoločnosti. Ako najmarkantnejšie uvádza dva aspekty – chápanie náboženského zákona (predpoklad, že celá spoločnosť bude podliehať šaría a postavenie žien podradný status). Z týchto dôvod považuje Berger termín „civilný islam“ za absolútne nereálny.¹⁰ Takýto negatívny pohľad na islam šírený najmä Ernestom Gellnerom ako na prirodzene vylučujúci formu občianskej spoločnosti bol sčasti prekonaný. Aj keď nedá sa nesúhlasiť s tvrdením Bergera, ktorý o náboženstve vo všeobecnosti uvažuje ako o legitimizátorovi násilia a nenávisťi, ale aj ako podporovateľovi tolerance a občianskosti.¹¹

Stret civilizácií Samuela P. Huntingtona

Keď sa v roku 1993 na stránkach renomovaného amerického časopisu *Foreign Affairs* objavil článok profesora na Harvardskej univerzite Samuela P. Huntingtona *The Clash of Civilizations?*¹² (Stret civilizácií?), vyvolal na akademickej pôde vášnivé diskusie. Dnes je tento článok svojou dôležitosťou prirovnávaný ku článku „*The Sources of Soviet Conduct*“, ktorý bol v tomto časopise zverejnený v roku 1947.¹³ V období vydania celospoločensky prevládala vízia globálnej, multikultúrnej civilizácie, v budúcnosti ktorej sa nečrtal žiaden väčší konflikt. Vydanie tohto článku sa preto v radoch jej zástancov nestretlo s veľkou popularitou. Svet sa viac prikláňal k teórii Francisa Fukuyamu, ktorý ohlasoval koniec histó-

⁸ Porov. NEŠPOR, Z.- LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s. 157-158

⁹ Pojem „islamské štáty“ ako aj „moslimský svet“ je zmätočný, keďže neexistuje žiaden svet „kresťanský“ ani „židovský“. Je možné pripustiť isté kultúrno-náboženské prevažujúce tendencie a základy v danom prostredí, medzi ktorými však takisto môže dochádzať k rôznym konfliktom a nedorozumeniam. Preto sa mu v tejto práci budeme vyhýbať.

¹⁰ Porov. HANUŠ, J.- VYBÍRAL, J.: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 17 – 18

¹¹ Porov. HANUŠ, J.- VYBÍRAL, J.: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 115 – 116

¹² Dostupný v anglickom jazyku v online verzii: <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations> (23. 11. 2014)

¹³ Porov. HRABÁLEK, M.: *Čeká nás střet civilizací?* <http://www.globalpolitics.cz/recenze/stret-civilizaci> (23. 11. 2014)

rie, vzhľadom na to, že sa s koncom studenej vojny sa vyčerpali akékoľvek dôvody k ideologickému konfliktu. Podľa Fukuyamu sa západná liberálna demokracia mala stať konečnou formou ľudskej vlády a ideologická evolúcia človeka sa týmto dostala do svojho konečného štádia.¹⁴

Útoky z 11. septembra 2001 boli mnohými komentované ako dôkaz, že Fukuyamov koniec dejín nenastal. Mesiac po týchto udalostiach uverejnil Fukuyama v denníku Guardian svoje vysvetlenie chápania dejín, ktoré prezentoval vo svojej knihe *End of History and the last Man* (1992). Výraz „dejiny“ používal v zmysle vývoja, ktorý po stáročia smeruje k modernite, ktorá je charakterizovaná demokraciou a kapitalizmom. Po diskreditácii autoritatívnych režimov bol iný vývoj podľa Fukuyamu nepravdepodobný a stále sa nachádzame na konci dejín. Podľa jeho názoru, západný liberálno-demokratický systém je jediný, ktorý bude aj naďalej ovládať svetovú politiku. Konflikt vo svete sa týmto nevylučuje. Nebude mať však podobu stretu odlišných civilizácií a kultúr, ako to predpokladá Huntington. Konflikt bude prebiehať formou bojových akcií spoločností, ktorých tradičnú existenciu ohrozuje moderná spoločnosť. Údernosť s akou nastalo ich protireakcia je znakom závažnosti tejto hrozby.¹⁵

Jedným z hlavných kritikov Fukuyamovej teórie o konci dejín je Samuel P. Huntington. Teroristické útoky z 11. septembra túto kritiku len potvrdili. Vo svojej knihe *Stret civilizácií* ponúka určitú paradigmu vývoja sveta po skončení studenej vojny. Jeho hlavným tvrdením je, že vplyv národných štátov na medzinárodné prostredie sa značne oslabuje. Vo svojej teórii vychádza z porovnávania súčasných rozdielnych kultúr a civilizácií. Symboly kultúrnej identity, akými sú kríže, polmesiace a pokrývky hlavy, ako aj vlajky majú vo svete po studenej vojne veľkú váhu. Ľudia v súčasnosti objavujú staronové identity, pochodujú pod staronovými vlajkami a bojujú proti staronovým nepriateľom. Konflikt, ktorý čaká civilizácie v budúcnosti preto nebude mať podobu žiadneho z predchádzajúcich svetových konfliktov. Vznikol by celkom nový typ konfliktu, v ktorom by došlo k rozdeleniu civilizácie na celky vyznávajúce spoločné hodnoty.¹⁶

¹⁴ Porov. FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 11; HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001 (preface ŽANTOVSKÝ, M.: *Strážlivé proroctví Samuela Huntingtona*; tento Žantovského úvod je podrobený kritice v práci *Islám v srdci Evropy*, Praha, 2007, s. 97)

¹⁵ Porov. FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 7 – 9

¹⁶ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 12; HRABÁLEK, M.: *Čeká nás střet civilizací?* <http://www.globalpolitics.cz/recenze/stret-civilizaci> (23. 11. 2014); MÜLLER, Z.: *Svaté války a civilizační tolerance*. Praha: Academia, 2005. s. 10

Po studenej vojne totiž dochádza k vytvoreniu multipolárnej a multicivilizačnej svetovej spoločnosti. Modernizácia však výsledok v podobe univerzálnej civilizácie nepriniesla a ľudia strácajú orientáciu vo vlastnej identifikácii. Upínajú a identifikujú sa teda s tým, čo je pre nich najviac znamená – predkovia, náboženstvo, jazyk, dejiny, hodnoty, zvyky a inštitúcie. Huntington preto predpokladá, že najväčším zdrojom konfliktov bude prebiehať v budúcnosti medzi národmi, ktoré patria k variabilným kultúrnym entitám, čo podkladá aj postrehom V. Havla, ktorý tvrdí, že kultúrne konflikty sa v dnešnej dobe odohrávajú častejšie a sú nebezpečnejšie ako kedykoľvek predtým v dejinách. Zároveň však Huntington považuje kultúru nielen za dezintegrujúci prvok, ale priznáva jej aj integračnú funkciu. Na podporu kultúrne blízkych krajín sa začnú spájať štáty, ktoré budú pochádzať z týchto civilizácií. Úspech štátov, spolupracujúcich na základe kultúrnej spriaznenosti je samozrejme omnoho väčší.¹⁷

Medzi hlavné civilizácie v súčasnosti Huntington zaradzuje: *čínsku* (alebo tiež *konfuciánsku*), *japonskú*, *hinduistickú*, *islamskú*, *západnú*, *latinskoamerickú*, *africkú* a *pravoslávnu – ortodoxnú*.¹⁸ Hranice civilizácií nie sú presne vymedzené, nemajú žiadne počiatočné či konečné ohraničenie. Človek však chápanie svojej identity môže časom zmeniť, čím mení aj zloženie a tvar civilizácií. Tie aj napriek tomu zostávajú významnými entitami, čo však nemení nič na fakte, že sú smrteľné.¹⁹ Rozmach a dominantné postavenie západnej civilizácie Huntington neprisuduje jej nadradenosti v oblasti náboženstva, kultúry, ideí alebo hodnôt. Toto postavenie si Západ vybudoval vďaka schopnosti používať organizované násilie vo väčšej miere ako ostatní, teda v schopnosti viesť vojnu.²⁰

Huntington vo svojej práci dokonca nevylučuje ani vznik určitého typu univerzálneho náboženstva. Celosvetové oživenie náboženstva v polovici 20. storočia viedlo aj k prehlbeniu náboženského povedomia a nárastu náboženského fundamentalizmu. Tým však vyšli na povrch aj rozdiely medzi náboženstvami. Napriek štatistickým údajom, ktoré zaznamenali nárast príslušníkov najmä ku dvom svetovým náboženstvám, Huntington za konečného víťaza z hľadiska dlhodobej perspektívy považuje islam.

¹⁷ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 14 – 15

¹⁸ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 37 – 40

¹⁹ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 35

²⁰ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 45

Dôvodom je šírenie islamu nielen konverziou, ako je tomu u kresťanstva, ale aj reprodukciou.²¹

Huntington sa na Západ pozerá ako na jedinú civilizáciu, ktorá má strategické záujmy vo všetkých ostatných civilizáciách a oblastiach. Z tejto pozície je západná civilizácia schopná ovplyvňovať politiku, ekonomiku aj vojenskú situáciu v týchto oblastiach. Huntington ponúka aj iný obraz západnej civilizácie ako civilizácie na úpadku. Jej moc voči narastajúcej sile ostatných civilizácií klesá. Ekonomická sila a spolu s ňou aj sila politická sa presúvajú do východnej Ázie. Do čoraz viac nepriateľskej pozície sa voči Západu dostáva islam. S úpadkom západnej moci klesá schopnosť Západu vnútiť iným civilizáciám západné pojatie ľudských práv, liberalizmu a demokracie a klesá aj príťažlivosť týchto hodnôt pre nezápadné civilizácie vo všetkých kultúrach vznikol nový trend – obrat záujmu samých na seba.²² Tento obrat k domácej kultúre a s ním spojené náboženské obrodenie Huntington považuje za fenomény globálneho charakteru, ktoré sa najzreteľnejšie prejavili v Ázii a islamských krajinách vo forme kultúrnej asertivity a odporu voči Západu.²³

Za dve najväčšie ohniská konfliktov Huntington pokladá Západ stojaci na jednej strane a spoločnosti moslimské a ázijské na strane druhej. Pôvodcovia nebezpečných stretov v budúcnosti budú najmä arogancia západu, netolerancia islamu a asertivita Číny. To čo Západ považuje za univerzalizmus, je zvyškom sveta vnímané ako imperializmus.²⁴

Západ v snahe udržania si svojho postavenia vo svete a obhajovania s (predovšetkým) svojich záujmov ich definuje ako záujmy svetového spoločenstva. Západ tiež používa „dvojaký meter“ na rôzne otázky. V rozhodovaní sa prevažuje najmä individuálny záujem (napr. podporuje demokraciu, ale len do tej miery, pokým táto podpora nevynesie k moci islamských fundamentalistov).²⁵

Vzťah islamu a západu vníma Huntington ako zvlášť napätý. Za najviac búrlivé pokladá vzťahy medzi islamom a kresťanstvom, čoho dôkazom sú dejiny dlhé štrnásť storočí. Aj keď niektorí ľudia zo Západu (Huntington ako príklad uvádza bývalého prezidenta USA Billa Clintona) sú

²¹ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 61 – 63

²² Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 83 – 85

²³ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 111

²⁴ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 213 – 214

²⁵ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 214 – 215

toho názoru, že Západ sa nestretáva s problémom islamu ako takého, ale len s islamistickými extrémistami.²⁶ Za hlavnú príčinu týchto pretrvávajúcich konfliktov medzi islamom a kresťanstvom a civilizáciami, ktoré boli postavené na základe týchto náboženstiev, považuje Huntington samotnú povahu oboch náboženstiev. Kým islam vládu Boha spája s vládou cisára, kresťanstvo ríšu Božiu od ríše cisárovej oddeľuje. Tieto Huntingtonove úvahy korešpondujú s názormi, ktoré sme už uviedli, a to, že centrálnym problémom, ktorý vedie ku konfliktom medzi Západom a islamom je rozpor v otázke moci a kultúry.²⁷ K tomu sa ešte pridáva aj rozmach islamského extrémizmu.²⁸

V budúcom vývoji Huntington predpokladá vojny na zlomoch spomenutých civilizácií. Tieto konflikty sa vyznačujú predovšetkým svojim zdĺhavým a vlečúcim sa charakterom. Niekedy sú konflikty na týchto zlomových liniách bojom o hegemoniu nad obyvateľstvom, častejšou príčinou je ale kontrola nad územím.²⁹

V závere svojej práce sa Huntington snaží vysloviť určitú prognózu, ktorá by opísala predpokladaný budúci globálny vývoj sveta, predovšetkým západnej civilizácie. Vyhrotenie situácie až do veľkej vojny medzi Západom a dominantnými štátmi ostatných civilizácií nepovažuje za nevyhnutné, ale úplne ju nevylučuje.³⁰ Univerzalizmus Západu považuje za nebezpečný pre svet, preto že by mohol viesť až k intercivizačnej vojne medzi centrálnymi štátmi. Západ však už v dnešnej dobe nedisponuje ani ekonomickou ani demografickou dynamikou, ktorou by mohol ostatným spoločnostiam nanútiť svoju vôľu.³¹

Vypuknutie globálnej vojny medzi ústrednými štátmi jednotlivých svetových civilizácií je podľa neho nepravdepodobné, aj keď nie nemožné. Rivalmi v tejto vojne by pravdepodobne boli moslimovia a nemuslimovia.³²

²⁶ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 248

²⁷ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 251 – 252

²⁸ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 257

²⁹ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 305 – 306

³⁰ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 368

³¹ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 379

³² Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 381

Nádej na vyhnutie sa týmto civilizačným konfliktom vkladá Huntington do zásady spriaznenosti hodnôt, ktorú koncipuje na základe existencie morálky, ktorá je spoločná Ázii aj Západu a spájajú ich kľúčové hodnoty, vlastné každému zo siedmich hlavných náboženstiev³³: „ľudia všetkých civilizácií by mali hľadať a rozširovať práve tie hodnoty, inštitúcie a zvyky, ktoré majú spoločné s národmi ostatných civilizácií.“³⁴ Zaistiť mier ako aj existenciu Civilizácie v budúcnosti môže len vzájomné porozumenie a kooperácia medzi politickými, duchovnými a intelektuálnymi vodcami hlavných svetových civilizácií a vytvorenie medzinárodného poriadku, ktorý bude takisto založený na civilizáciách.³⁵

Globalizačný stret civilizácií, kultúr a náboženstiev – realita alebo fikcia?

Fukuyamovej teórii o definitívnom víťazstve liberálnej sekulárnej spoločnosti založenej na demokratickom zriadení sa pokúsil oponovať Mark Juergensmeyer. Vo svojej knihe *Nová studená vojna? Náboženský nacionalizmus v konfrontácii so sekulárnym štátom* poukazuje na úzku previazanosť tradičných náboženských systémov s modernými podobami kolektívnej identity. Za indikátor tohto vývoja sa pokladal politický vývoj v mnohých krajinách, ktorý je dôkazom deprivatizácie náboženstva. Prejavuje sa predovšetkým odmietaním oddelenia náboženstva od politiky a západných sekulárnych hodnôt. Výsledkom tohto procesu je vznik *náboženského nacionalizmu*. Odmieta termín „náboženský fundamentalizmus“ kvôli jeho nepresnosti a pejoratívnemu významu, ktorý nadobudol. Tento konflikt v ponímaní Juergensmeyera má s Huntingtonovým stretom civilizácií len málo spoločného. Ide totiž o stret interpretácií týkajúcich sa podstaty spoločnosti. Drvivá väčšina islamských autorít odmieta radikálny pohľad na interpretáciu islamu, ako ju prezentujú napr. hnutia Taliban³⁶ alebo

³³ Huntington vymenúva týchto sedem hlavných náboženstiev: západné kresťanstvo, pravoslávie, hinduizmus, buddhizmus, islam, konfucianizmus a taoizmus (porov. HUNTINGTON, S. P.: *Stret civilizácií. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 391)

³⁴ HUNTINGTON, S. P.: *Stret civilizácií. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 391

³⁵ Porov. HUNTINGTON, S. P.: *Stret civilizácií. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 393

³⁶ *Taliban* – radikálne islamistické a fundamentalistické hnutie, ktoré vzniklo v 90. rokoch v prostredí afganských utečeneckých táborov v Pakistane. Svoju činnosť čoskoro preniesli do Afganistanu, ktorý rýchlo ovládli. Na jeho čele stojí Mohammed Omar. Počiatočné sympatie Afgancov voči tomuto hnutiu sa stratili po tom, čo Taliban začal v krajine zavádzať teokratické zriadenie podporované extrémnou aplikáciou šari'ie (zákaz televízie, internetu, kín a inej ako náboženskej hudby, zaviedol sa trest kameňovania alebo amputácie končatín). Boli zakázané iné viery a kultúry, čo

Hamás³⁷. Tieto skupiny neodrážajú skutočnú povahu islamu. Juergensmeyer nevidí preto budúci vývoj tohto konfliktu ako stret civilizácií, keďže ide o spor poňatia vzťahu medzi náboženstvom a spoločnosťou. Vyskytovať sa budú skôr ojedinelé útoky s cieľom vyvolať chaos a spôsobiť čo najväčšiu symbolickú škodu.³⁸ Juergensmeyer nazýva aktivistov vykonávajúcich tieto ozbrojené útoky postmodernými náboženskými vzbúrencami a nepokladá ich ani za anomálie ani za anachronizmy. Sú protivníkmi modernizmu, individualizmu a skepticizmu, čím si získavanú čoraz väčšiu podporu medzi rozčarovaným obyvateľstvom rôznych náboženských systémov.³⁹

Vo svojej práci *Válka a antiválka (Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu)* jej autori sčasti s tézou S. P. Huntingtona súhlasia a pripúšťajú v budúcnosti stret civilizácií. Línia týchto medzicivilizačných vojen však podľa ich názoru nepovedie na hraniciach hlavných civilizácií, ktoré uviedol Huntington. Potencionálnym konfliktom budúcnosti bude podľa nich „superkonflikt“, ktorý zahŕňa aj Huntingtonov stret civilizácií. V ich ponímaní zodpovedá predstave stretnutia „supercivilizácií“. V dejinách existovali dve supercivilizácie – agrárna a priemyslová, ktorá sa aj doposiaľ rozširuje do celého sveta. Šírenie industrializmu bolo od 20. storočia omylom stotožňované s „pozápadňovaním“ a doľahlo na moslimské Turecko a Irán, ako aj napr. na katolícku Brazíliu a hinduistickú Indiu. Všade tam kde nastúpila industrializácia, väzby medzi kultúrou, náboženstvom a etnicitou sa oslabili. Poklesol vplyv tradičných náboženských systémov a morálky. Supercivilizácie pohltili lokálne civilizácie všade tam, kde rozšírili svoje pôsobenie. Autori rozdeľujú vývoj civilizácií do troch vln. Súčasná tretia vlna má tri formy – západnú, japonskú a konfuciánsku. To je dôvod, prečo považujú tradičné rozdelenie civilizácií, na ktorom svoje

v roku 2001 vyvrcholilo likvidáciou sôch Buddhu v údolí Bámján. (porov. ČEJKA, M.: *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno: Barrister & Principal, 2007. s. 180 – 181)

³⁷ Hamás (Hnutie islamského odporu) – najvýznamnejšia radikálne islamistická organizácia v súčasnej Palestíne. Vo svete je najviac známa svojimi teroristickými akciami, ale spája v sebe dve poslania – charitu (voči Palestínčanom) a teror (voči Izraelu). Skladá sa z dvoch krídel – civilného a ozbrojeného. Duchovným otcom od jeho založenia až do svojej smrti v roku 2004 bol šejch Ahmad Jásín. (porov. ČEJKA, M.: *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno: Barrister & Principal, 2007. s. 70 – 71)

³⁸ Porov. NEŠPOR, Z. R.– VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 310 – 311; NEŠPOR, Z.– LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s. 155

³⁹ Porov. JUERGENSMEYER, M.: *Teror v myslí Boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. s. 287; NEŠPOR, Z. R.– VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 312

predpoklady zakladá aj Huntington za neprimerané. Pokiaľ nastanú ním predvídané strety, ich rozsah bude omnoho väčší a odohrajú sa vo svete týchto troch potencionálne konfliktných supercivilizácií.⁴⁰

V práci *Islám v srdci Evropy* (Praha, 2007) nazývajú autori Huntingtonovu koncepciu stretu civilizácií za metodicky chaotickú.⁴¹ Úspech, ktorý dosiahla medzi politológmi a intelektuálmi pripisujú jej ideologickej jednoduchosti a poukazovaniu na vinníkov, ktorí majú súčasnú situáciu na svedomí. Huntington však podľa ich názoru neurobil nič iné ako efektívne poskladanie faktov, ktoré sformuloval do dojmov a tie korešpondujú so všeobecnou verejnou mienkou, no predovšetkým ideologickému dopytu. Akademický rozmer Huntingtonovej práce považujú prinajmenším za sporný. Navyše Huntington, ktorý pracoval v USA a bol predstaviteľom myšlienky boja ideí medzi Západom a islamským východom, nemal s islamom ako takým do činenia. Napriek tomu jeho vplyv na vzájomné postoje (ktoré už ale medzitým podrobené postmodernej kritike) medzi nimi sú aj naďalej zásadné. Za podstatné ale autori považujú fakt, že v súčasnosti už Európa disponuje tímom odborníkov, ktorí sú schopní relatívne vecne posúdiť islamskú civilizáciu a aj vzťahy medzi ňou a Západom a tak zabezpečiť istú európsku sebareflexiu eurocentrizmu a islamofóbie.⁴² Huntingtonovu teóriu pokladajú za povrchnú a po odbornej stránke za nezrelú. Táto teória poslúžila ako politická inšpirácia pre Georgea Busha jr. a vniesla do vedeckých kruhov pseudoprávny problém. Za jeden z dôvodov prečo mohla Huntingtonova práca zaujať tak širokú odbornú verejnosť je postmodernistická rezignácia na zreteľne vymedzenie metodologických a metodických pravidiel (chýba napríklad jasná definícia pojmu „civilizácia“, ako aj vzťahu „civilizácie“ a „ideológie“, ktoré sú postavené voči sebe), ale predovšetkým nízka miera opatrnosti pri interpretácii zistených faktov.⁴³

Miloš Mendel, ktorý je jedným z autorov vyššie spomínanej knihy *Islám v srdci Evropy*, potvrdil v jednom z rozhovorov tieto názory na tézu S. P. Huntingtona o strete civilizácií: „Aj v tejto chvíli však musím znovu opakovať, že Huntingtonova hypotéza je nevedecká, nehistorická, schematická a v úplnom rozpore s historickou a kultúrnou realitou sveta. Nič také ako „civilizácie“, ako si ich Huntington vykreslil, jednoducho neexistuje.“

⁴⁰ Porov. TOFFLER, A. – TOFFLEROVA, H.: *Válka a antiválka. Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu*. Praha: Nakladatelství Dokořán, s. r. o., 2002. s. 275 – 276

⁴¹ Porov. MENDEL, M. – OSTŘANSKÝ, B. – RATAJ, T.: *Islám v srdci Evropy. Vlivy islamské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. s. 93

⁴² Porov. MENDEL, M. – OSTŘANSKÝ, B. – RATAJ, T.: *Islám v srdci Evropy. Vlivy islamské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. s. 93 – 94

⁴³ MENDEL, M. – OSTŘANSKÝ, B. – RATAJ, T.: *Islám v srdci Evropy. Vlivy islamské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. s. 96 – 97

tuje. Huntington ako vedec utrpel blamáž a diskusie nad jeho názormi už pred niekoľkými rokmi skončili. Jeho názory odmietli desiatky renomovaných odborníkov a on sám neskôr svoje názory uznal za naozaj hypotetické. Podstatné samozrejme je, že Huntington vtedy podľahol politickom dopytu amerických konzervatívnych kruhov, ktoré začali pociťovať, že víťazstvo USA a Západu všeobecne nad komunistickým blokom nie je nutne historickým triumfom a že situácia, do ktorej sa USA v medzinárodnej politike dostali, nemusí byť perspektívne závideniahodná...⁴⁴

Prevažná časť odbornej verejnosti sa dnes prikláňa k názoru, že téza Huntingtóna o strete civilizácií je vykonštruovaná na pseudovedeckých dojmach a záveroch. Napätie medzi islamom a príslušníkmi iných náboženstiev a kultúr sa však prehliadnuť nedá. Najmä v krajinách s vysokou mierou imigrantov z moslimských zemí sa tento problém javí ako vysoko naliehavý. Nájsť riešenie tejto situácie, ktorý sa dotýka všetkých sfér spoločnosti a kumuloval sa mnoho generácií, nebude jednoduché. Podstatnú úlohu na ceste k zmierneniu napätia bude pravdepodobne hrať diplomatický dialóg na rovine politickej, ale aj náboženskej. Každá strana sa bude musieť rozhodnúť a určiť si priority, ktoré budú mať následky do budúceho vývoja. Vzdať sa mocenských, ekonomických a iných nárokov v otázkach, ktoré dnes rozhodujú o globálnom smerovaní nebude ľahké.

Dôležitým faktorom pri budúcom náboženskom a politickom vývoji vo vzťahoch Západu a moslimskej spoločnosti bude bezpochyby dialóg vedený náboženskými a politickými autoritami oboch kultúrnych blokov. Obe strany musia zaujať rozhodujúci postoj voči prejavom akéhokoľvek extrémizmu vo svojich radoch, upustiť od mocensko-ekonomických záujmov a prejaviť vysokú mieru vzájomnej tolerancie. Tým dať najavo dobrú vôľu k riešeniu problémov. Táto cesta bude určite zdĺhavým procesom, ale môže viesť k spolunaživaniu kultúr a náboženstiev, ktoré sa hlásia k rovnakému otcovi.

Bibliografia

- ČEJKA, M.: *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno: Barrister & Principal, 2007. 223 s. ISBN 978-80-87029-19-0.
- FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. 379 s. ISBN 80-86182-27-4.

⁴⁴ Porov. LUŽNÝ, D.: Islám jako nový obraz nepřítele (rozhovor s Milošem Mendelem). <http://www.sedmagenerace.cz/index.php?art=clanek&id=163> (26. 11. 2014); MENDEL, M.: *Střet civilizací ve světle vědy*. In: *Střet civilizací? Dominance Západu nebo dialóg světových kultur*. <http://www.blisty.cz/art/10468.html> (26. 11. 2014)

- HANUŠ, J.; VYBÍRAL, J.: *Náboženství a globální občanská společnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. 184 s. ISBN 978-80-7325-140-6.
- HRABÁLEK, M.: *Čeká nás střet civilizací?* <http://www.globalpolitics.cz/recenze/stret-civilizaci>
- HUDEC, J.: *Štát a náboženstvo na súčasnom Blízkom východe*. In: *Politická moc verus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, 2006. 303 s. ISBN 80-89027-18-0.
- HUNTINGTON, S.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 440 s. ISBN 80-86182-49-5.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *The Clash of Civilizations?* <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>
- JUERGENSMEYER, M.: *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 384 s. ISBN 978-80-7325-109-3.
- KEPEL, G.: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996. 182 s. ISBN 80-7108-120-5.
- LUŽNÝ, D.: *Islám jako nový obraz nepřítele (rozhovor s Milošem Mendelem)*. <http://www.sedmagenerace.cz/index.php?art=clanek&id=163>
- MENDEL, M.– OSTRÁNSKÝ, B.– RATAJ, T.: *Islám v srdci Evropy. Vlivy islamské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. 499 s. ISBN 978-80-200-1554-9.
- MÜLLER, Z.: *Svaté války a civilizační tolerance*. Praha: Academia, 2005. 131 s. ISBN 80-200-1355-5.
- NEŠPOR, Z. R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. 449 s. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. 231 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- TOFFLER, A., TOFFLEROVÁ, H.: *Válka a antiválka – Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu*. Praha: Nakladatelství Dokořán, 2002. 304 s. ISBN 80-7203-445-6.

Súčasný systém vzdelávania v Slovenskom školstve a celoživotné vzdelávanie ako jeho nevyhnutná súčasť

SILVIA NOVÁKOVÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The article analyzes the current education system, which operates in the Slovak school system. Characterizes education as a necessary part of modern society and its attention focused on lifelong learning in all its forms – formal, informal qualifications. Compares lifelong learning systems in Slovakia and in selected countries of the European Union.*

Keywords: *Education. School. Lifelong learning. The European Union.*

Sociológovia tvrdia, že v budúcnosti nebude možné rozdeliť ľudí na bohatých a chudobných, ale na vzdelaných a nevzdelaných. Aj Slováci si uvedomujú, že školstvo a jeho kvalita je v modernej dobe 21. storočia dôležitou témou.

Ján Amos Komenský povedal, že každý vek je určený pre učenie a ľudom sú dané tie isté medze pre život aj pre učenie. O povinnej školskej dochádzke nachádzame prvé zmienky na začiatku novoveku. Jedným z prvých, kto sa začal zaoberať myšlienkou povinnej školskej dochádzky, bol Ján Amos Komenský, ktorý tvrdil, že školská dochádzka musí byť povinná pre každé dieťa, či je bystré alebo hlúpe, bohaté alebo chudobné. Idea povinnej školskej dochádzky na našom území sa objavuje v druhej polovici 18. storočia z podnetu cisárovnej Márie Terézie, ktorá uskutočnila školskú reformu.¹

¹ Porov. KOVÁČIKOVÁ, D., VOZÁROVÁ, L.: Učiteľská preparandia v Banskej Bystrici v rokoch 1856 – 1872. In: *Pedagogická fakulta – Zborník vedecko-výskumných prác č. 14*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2013. s. 143.

Vzdelávanie a celoživotné vzdelávanie

Vzdelávanie patrí medzi procesy, ktoré uspokojujú potreby jednotlivca aj celej spoločnosti. „Vzdelávanie je proces, v ktorom si žiak osvojuje poznatky a činnosti, vytvára vedomosti a zručnosti, rozvíja telesné a duševné schopnosti a záujmy.“² Podľa Šveca predstavuje vzdelávanie dlhodobú a nepretržitú inštitucionalizovanú vyučovaciu činnosť učiteľov alebo iných osôb, ktoré zastávajú funkciu profesionálneho vzdelávateľa v škole a v mimoškolskom výchovom zariadení na prípravu učiacich sa na život v spoločnosti, v ktorej žijú.³ Vzdelávaním rozumieme „cieľavedome organizovaný a realizovaný proces výchovného a vzdelávacieho pôsobenia a učenia zameraného na rozvoj dieťaťa alebo žiaka v súlade s jeho predpokladmi a podnetmi, ktoré stimulujú jeho vlastnú snahu stať sa harmonickou osobnosťou.“⁴

Vzdelávanie a vzdelanie nemôžeme zúžiť iba na vedomostnú stránku. Všeobecné vzdelanie je systém takých vedomostí, spôsobilostí, návykov, postojov, názorov a presvedčenia človeka, ktoré sú na danom stupni vývoja potrebné pre každého člena spoločnosti. Všeobecné vzdelanie je základ v oblasti vedy, techniky a kultúry, je základ pre utváranie občianskeho profilu žiakov. Formuje osobnosť človeka a utvára nevyhnutné predpoklady pre jeho budúcu kvalifikáciu a začlenenie do práce a spoločenského života. Pod vplyvom vzdelania si každý formuje vzťah k svetu, prírode, spoločnosti a k sebe samému.⁵

Problematikou vzdelávania sa začala zaoberať Európska únia v osemdesiatich rokoch 20. storočia. Na Slovensku vzdelávací systém zaznamenal významný rozvoj hlavne v poslednom storočí. Slovenské školstvo prešlo tromi mohutnými vlnami rozvoja. Prvá vlna trvala od roku 1918 do roku 1938 a sprevádzalo ju zavedenie povinnej osemročnej školskej dochádzky, vybudovanie siete gymnázií, stredných odborných škôl a vznik Univerzity Komenského v Bratislave. Výrazná vlna rozvoja nastala v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch, kedy sieť školstva bola na Slovensku skoro na rovnakej úrovni ako v Čechách. V tomto období hovoríme o druhej vlne rozvoja vzdelávania. Tretie obdobie nastáva po novembri 1989 a trvá doteraz.⁶

² PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. Bratislava : IRIS, 1997. s. 35.

³ Porov. RÝDL, K.: Alternatívne školy – vývoj, problémy a perspektívy. In: *Pedagogická revue*. roč. 45, 1993, č. 7 – 8. s. 378 – 387.

⁴ NÁRODNÁ RADA SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Zákon 248/2008 Z. z. o výchove a vzdelávaní (školský zákon)* Dostupné na internete: http://www.uips.sk/sub/uips.sk/images/PKvs/z245_2008.pdf (28. 07. 2014).

⁵ Porov. PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. Bratislava : IRIS, 1997. s. 37.

⁶ Porov. BEBLAVÝ, M., KUBÁNOVÁ, M.: *Národná správa o vzdelávacej politike*. Bratislava : Róbert Vico – vydavateľstvo, 2001, s. 16.

Súčasný systém vzdelávania všeobecne

V živote jednotlivca a spoločnosti predstavuje škola niečo tak vysoko dôležité ako je reč. Výraz škola patrí vo všetkých jazykoch k najfrekvencovanejším. Význam školy dokladá aj to, že jej existencia je zakotvená v ústave. Listina základných práv a slobôd stanovuje, že každý má právo na vzdelanie a školská dochádzka je povinná po dobu, ktorú jej ustanovuje zákon. Európsky pedagogický tezaurus definuje školu ako výchovno-vzdelávacie zariadenie, rovnako britský pedagogický slovník uvádza, že škola je inštitúcia, v ktorej sú vyučované deti školského veku. Súčasnú definíciu slova škola nachádzame v nemeckom Meyers kleines Lexikon – Pädagogik z roku 1988. Škola je „*inštitúcia vo verejnom (štátnom) alebo súkromnom vlastníctve, v ktorej sú deťom a mládeži sprostredkované v systematickom vyučovaní vedomosti a schopnosti, ktoré im majú umožňovať samostatné životné činnosti v rámci štátneho a spoločenského usporiadania. Školy to poskytujú spravidla v určitom vymedzenom čase nachádzajú sa nezávisle na striedaní žiakov a učiteľov na rovnakom mieste a orientujú sa na transponované formy výchovy a vzdelávania. Usilujú sa o uskutočňovanie určitých cieľov vzdelávania a výchovy.*“⁷

V komplexnej definícii školy by sme mohli povedať, že je to sociálna inštitúcia, ktorá bola účelovo vytvorená na realizáciu svojho základného poslania a to zaistiť riadenú a systematickú edukáciu. Plní svoje špecifické poslanie, realizuje rôzne edukačné funkcie. Od iných sociálnych inštitúcií sa odlišuje svojimi špecifickými edukačnými funkciami. Prispieva k celkovému rozvoju jednotlivca. Poskytuje mu poznatky, ktoré nemôže získať iba skúsenosťou z prežívania mimo školu. Je to ochranné zariadenie, vedie mládež k hodnotám a ideálom. Garantuje mladým ľuďom priaznivé prostredie a formuje ľudskú bytosť. Škola je zároveň nástrojom sociálnej politiky. Spoločnosť od nej vyžaduje, aby pripravila ľudí na fungovanie na trhu práce a rovnako pre ďalšie vzdelávanie, ktoré je nutné pre výkon rôznych profesií. Na druhej strane má škola za úlohu potlačiť návyky, ktoré sú v spoločnosti prítomné, ale z hľadiska sociálnej politiky sú nežiaduce, napríklad drogy, fajčenie a podobne. Škola je súčasťou životného prostredia detí, pretože v nej deti trávajú značnú časť svojho dňa, je miestom, kde deti rastú a vyvíjajú sa. Má byť nielen profesionálne dokonalým zariadením pre edukáciu, ale rovnako aj miestom, kde deti nachádzajú príjemné prostredie k životu.

Všetky uvedené funkcie školy však nedefinujú inštitúciu školy v jej úplnosti. Aj sociológovia vymedzujú iné funkcie školy, uvedieme príklad

⁷ PRŮCHA, J.: *Moderní pedagogika*. Praha : Portál, 1997. s. 397.

českých autorov Havlíka, Halászovej a Prokopa, ktorí uvádzajú štyri základné funkcie školy:

- funkcia personalizačná – formuje individua na samostatné osobnosti,
- funkcia kvalifikačná – ponúka mladým ľuďom znalosti a vlastnosti nevyhnutné pre pracovné výkony,
- funkcia socializačná – človek získava v škole spôsoby správania sa, názory a vytvára si obraz o sebe a ostatných, učí sa zastávať určité role,
- funkcia integračná – pripravuje človeka pre činnosť na poli politicko-verejnom.⁸

Školský systém danej krajiny je výsledkom dlhodobého vývoja. V zmysle školského zákona č. 248/2008 Z. z. o výchove a vzdelávaní rozlišujeme štyri základné stupne vzdelania:

- predprimárne vzdelanie – materské školy,
- základné vzdelanie (primárne a nižšie stredné vzdelanie) – základné školy,
- stredné vzdelanie (nižšie sekundárne, sekundárne a vyššie sekundárne vzdelanie) – stredné školy,
- vyššie odborné vzdelanie (postsekundárne alebo terciárne).⁹

Súčasný vzdelávací systém v Slovenskej republike môžeme rozdeliť do dvoch stupňov, regionálne a vysoké školstvo. Systém regionálnych škôl tvoria:

- materské školy,
- základné školy,
- stredné školy (patria tu gymnáziá, stredné odborné školy a strediská praktického vyučovania),
- špeciálne školy,
- základné umelecké školy.

Tento systém dopĺňajú školské zariadenia, ktoré sú financované zo štátneho rozpočtu a to výchovno-vzdelávacie zariadenia, poradenské a špeciálne výchovné zariadenia, záujmovo vzdelávacie zariadenia a školské účelové zariadenia. Výchova a vzdelávanie v regionálnom školstve sa uskutočňuje v súlade so zákonom číslo 245/2008 Zbierky zákonov o výchove a vzdelávaní, známy aj ako Školský zákon.¹⁰

⁸ Porov. PRŮCHA, J.: *Moderní pedagogika*. Praha : Portál, 1997. s. 398 – 399.

⁹ Porov. MARKUŠOVÁ, J., MARKUŠ, D.: Znalostná ekonomika a školský systém v Slovenskej republike. In: *Úloha univerzít v regionálnom rozvoji. Recenzovaný zborník z vedeckej konferencie*. Košice : UPJŠ, 2009. s. 123.

¹⁰ Porov. <https://www.minedu.sk/regionalne-skolstvo/> (15. 09. 2014).

Systém celoživotného vzdelávania

21. storočie je významnou etapou v dejinách ľudstva, ktorá je charakteristická politickými a spoločenskými zmenami. V každodennom živote sa stretávame so zväčšujúcim sa vplyvom informačných a komunikačných technológií, čo nás núti zamýšľať sa nad vytváraním nových edukačných stratégií a nad možnosťou ich realizácie. Členské štáty Európskej únie stoja pred výzvou prejsť od informačnej spoločnosti k spoločnosti, ktorá je založená na vedomostiach. „V minulosti platiace heslo: „Učiť sa, učiť sa, učiť sa!“ sa v súčasnosti zmenilo na heslo: „Učiť sa učiť sa.“ Vynechanie čiarky v tomto hesle má veľký význam a posúva nás do polohy aktívneho používateľa znalostí v produktívnom procese s praktickými a kvantifikovateľnými výsledkami.“¹¹

V šesťdesiatych rokoch 20. storočia sa začínajú ozývať odborníci z oblasti vzdelávania a nastoľujú základné otázky celoživotného vzdelávania, jeho úlohy, modely a spresnenie vzdelávania dospelých v systéme vzdelávania. V súčasnosti v informačnej dobe sa presadzuje stále výraznejšie celoživotné vzdelávanie ako nevyhnutná požiadavka pre ekonomický, sociálny a kultúrny rozvoj spoločnosti.¹²

Od prelomového roku 1970, kedy na konferencii UNESCO pod názvom Úvod do celoživotného učenia sa vytvorilo UNESCO medzinárodnú komisiu pre rozvoj vzdelávania, sa na medzinárodnej scéne objavuje pojem celoživotné vzdelávanie. V rok 1972 sa odstraňujú bariéry medzi formálnym a neformálnym vzdelávaním jednotlivca, v roku 1974 sa skloňuje termín učiaca sa spoločnosť alebo v roku 1982 kedy sa uznáva vzdelávanie dospelých ako najvýznamnejší faktor sociálneho hospodárskeho rastu a stáva sa zodpovednosťou štátu ako jej koordinátora a garanta. V tomto období a však v krajinách západnej Európy, ktorá bola iniciátorom ďalšieho vzdelávania, prejavuje kríza učiteľskej profesie s typickými príznakmi ako je starnutie učiteľských zborov, vysoká feminizácia, nedostatok učiteľov, nízke ohodnotenie, nemožnosť kariérneho rastu či neatraktívnosť učiteľského povolania, rezignácia a vyhorenie učiteľov, neschopnosť prijať zmeny. Na konferencii OECD s názvom Škola zajtrajška sa dokonca za jednu z príčin krízy uvádza aj kolaps školy v dôsledku rozkladu učiteľskej profesie. Z tohto dôvodu viaceré krajiny Európskej únie začali realizovať opatrenia pre profesionalizáciu, teda rôzne formy ocenení, prestíže učiteľskej profesie, reformy učiteľského vzdelávania, zvyšovanie investícií do školstva a platov učiteľov. Spomalený pohyb v tomto smere bol žiaľ

¹¹ TUMA, M.: Novonastolované fenomény ovplyvňujúce modernizáciu vzdelávania dospelých. In: *Technológie vzdelávania*. 1999, roč. VIII, č. 1. s. 5.

¹² Porov. BAČOVÁ, M.: Celoživotné vzdelávanie: kľúč k spoločnosti, založenej na vedomostiach. In : *Škola – entita celoživotného vzdelávania. Zborník z vedeckého kolokvia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2002. s. 9 – 10.

na Slovensku. V školskom roku 1998/1999 panovalo ešte presvedčenie o vysokej kvalite slovenského školstva, avšak medzi učiteľmi bola situácia opačná. Nastal dynamický inovatívny pohyb, ktorý nemal doposiaľ obdobu v dejinách nášho školstva. Inovatívne impulzy prichádzali väčšinou zo zahraničia od rôznych mimovládnych organizácií, ktoré boli orientované na zmeny v edukačnej filozofii.¹³

Rozhodujúcim momentom nasmerovania vzdelávania bolo zasadnutie Európskej rady v Lisabone v marci 2000. Členovia rady si uvedomili, že Európa sa posúva do obdobia vedomostí. Je nevyhnutné prispôbiť štýly vzdelávania zmenám. Ak chce Európa úspešne prejsť k ekonomike a spoločnosti založenej na vedomostiach, musí doprevádzať príklad ku celoživotnému vzdelávaniu sa. Stredobodom všetkých zmien sú systémy vzdelávania a odbornej prípravy.¹⁴

Významným medzníkom v celoživotnom vzdelávaní bol dokument Rady Európy Memorandum o celoživotnom vzdelávaní. Bol zverejnený v novembri 2000 s cieľom rozvinúť diskusiu v rámci celej Európy o stratégiách pre realizáciu celoživotného vzdelávania ako hlavného princípu, na základe ktorého sa bude zabezpečovať vzdelávanie v celom jeho spektre. Jednou z kľúčových myšlienok je *„celoživotné vzdelávanie sa nie je len jedným aspektom vzdelávania a odbornej prípravy. Musí sa stať usmerňujúcim princípom pre poskytovanie možností a účasť na vzdelávaní v jeho najrozmanitejších kontextoch. V budúcom desaťročí sa musí táto vízia uskutočniť. Všetci, čo žijú v Európe, bez výnimky, by mali mať rovnaké príležitosti prispôbiť sa požiadavkám sociálnych a ekonomických zmien a aktívne sa zúčastňovať na utváraní budúcnosti Európy.“*¹⁵

Odporúčanie Európskeho parlamentu a Rady z 18. decembra 2006 o kľúčových kompetenciách pre celoživotné vzdelávanie zdôrazňuje potrebu posilniť európsky rozmer vo vzdelávaní. Medzi kľúčové kompetencie celoživotného vzdelávania zaraďuje toto odporúčanie tie, ktoré potrebujú všetci jednotlivci na osobné uspokojenie a rozvoj, aktívne občianstvo, spoločenské začlenenie a zamestnanosť.¹⁶

¹³ Porov. KOSOVÁ, B.: Celoživotný rozvoj učiteľa. In: *Pedagogické rozhľady. Časopis pre školy a školské zariadenia* 4/2011. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2011, roč. 20. s. 1 – 2. Dostupné na internete: <http://www.rozhlady.pedagog.sk/cisla/pr4-2011.pdf> (10. 04. 2014).

¹⁴ Porov. *Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa. Pracovný materiál Európskej komisie*. Brusel : Komisia Európskych spoločenstiev, 2000. Dostupné na internete: <http://www.asfeu.sk/uploads/media/13-Memorandum-o-celozivotnom-vzdelavani-sa.pdf> (09. 10. 2014).

¹⁵ KASÁČOVÁ, B.: Učiteľ a celoživotné vzdelávanie sa. In: *Škola – entita celoživotného vzdelávania. Zborník z vedeckého kolokvia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2002, s. 56.

¹⁶ Porov. JAVOR, M. *Kľúčové kompetencie pre celoživotné vzdelávanie. Ročenka Centra celoživotného a kompetenčného vzdelávania Prešovskej univerzity v Prešove*. Prešov :

Európa postupuje k spoločnosti a ekonomike, ktorá je založená na vedomostiach. Kľúčom k posilneniu konkurencieschopnosti a k zlepšeniu zamestnateľnosti a adaptability pracovnej sily je prístup k najnovším informáciám a vedomostiam, ako aj schopnosť rozumne ich využívať v prospech seba a spoločnosti. Európania si chcú plánovať svoj vlastný život, chcú pozitívne žiť v kultúrnej, etnickej a jazykovej rôznorodosti. Kľúčom k vedomostiam je vzdelanie v najširšom slova zmysle. Európska únia by sa mala stať vzorom pre celý svet a dokázať, že je možné dosiahnuť dynamický, ekonomický rast. Hlavným bohatstvom Európy sú ľudia, ktorí sú ústredným bodom politiky Únie. *„Celoživotné vzdelávanie sa je podstatným prostriedkom na dosiahnutie ďalšieho rozvoja občianstva, sociálnej súdržnosti a zamestnanosti.“*¹⁷

Pojmom celoživotné vzdelávanie sa v krajinách Európskej únie označuje vzdelávanie, ktoré trvá celý život. *„Zahrňuje všetky aktivity učenia sa počas života s cieľom zlepšiť vedomosti, zručnosti a kompetencie v rámci personálnych, občianskych, sociálnych a zamestnaneckých perspektív.“*¹⁸

Jeho súčasťou je vzdelávanie občanov v predproduktívnom veku. Základom je vzdelávanie v školskom systéme v školských zariadeniach, ktorým absolventi získavajú rovnaký stupeň vzdelania ako na základnej, strednej alebo vysokej škole. Jeho základom je vysokokvalitné základné vzdelávanie pre všetkých. Má poskytnúť nové zručnosti, ktoré sú nevyhnutné v modernej spoločnosti 21. storočia.

Celoživotné vzdelávanie ďalej zahŕňa vzdelávanie v produktívnom veku, spravidla hovoríme o profesionálnom odbornom vzdelávaní vrátane vzdelávania v nezamestnanosti a vzdelávania v poproduktívnom veku života. Celoživotné vzdelávanie umožňuje občanom začať a ukončiť vzdelávanie sa v každom veku života, zvoliť si druh a odbor štúdia, ktorý ich zaujíma a spätne sa k tomuto štúdiu vrátiť.

Celoživotné vzdelávanie v krajinách Európskej únie stojí hlavne na vôľe ľudí vedomostne rásť, neustále sa učiť. Vzdelávací systém sa preto formuje tak, aby vzdelávanie mohlo byť celoživotné a aby smerovalo k príprave pre prácu a zamestnanie. Na financovaní celoživotného vzdelávania sa podieľajú obce, štát, združenia, verejnoprávne inštitúcie, rôzne nadácie, zamestnávateľia a častokrát aj samotní zamestnanci. Podpora celoživotného vzdelávania, ktoré je zamerané na udržanie a zvýšenie zamestnanosti a konkurencieschopnosti na trhu práce je súčasťou aj väč-

Vydavateľstvo PU, 2010. s. 6 – 7.

¹⁷ Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa. Pracovný materiál Európskej komisie. Brusel : Komisia Európskych spoločností, 2000. Dostupné na internete: <http://www.asfeu.sk/uploads/media/13-Memorandum-o-celozivotnom-vzdelavani-sa.pdf> (09. 10. 2014).

¹⁸ <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predisy/> (15. 08. 2014).

šiny politických strán. Ako nástroj zamestnaneckej politiky je celoživotné vzdelávanie upravené záväznými právnymi predpismi, rezortnými predpismi vo všetkých krajinách Európskej únie a internými predpismi inštitúcie a jej zamestnancov. Moderná doba vyžaduje rýchle získanie vedomostí a zručností v zamestnaní. Preto sa kladie dôraz na úzke prepojenie prípravy vzdelávacích programov so zamestnávateľskými firmami, ktoré uskutočňujú praktickú časť vzdelávania. Zamestnávateľia poskytujú svojim zamestnancom študijné voľno, ktorého rozsah a ostatné podmienky sú upravené písomnou dohodou medzi zamestnancom a zamestnávateľom. Počet hodín študijného voľna závisí od druhu štúdia (inovačné, kvalifikačné, rekvalifikačné). Veľký dôraz sa kladie na dodržiavanie základných ľudských práv všetkých občanov bez ohľadu na vek, bydlisko, materinský jazyk, finančné možnosti. Platí rovnosť príležitostí vzdelávania sa pre všetkých.

Osobitnú skupinu vzdelávacích programov v rámci podpory politiky zamestnanosti tvorí vzdelávanie v nezamestnanosti. Jeho cieľom je prostredníctvom vhodne zvolených a pripravených odborných kurzov ponúkaných rôznymi vzdelávacími organizáciami, uľahčiť nezamestnaným získanie práce. Jeho uskutočňovanie je v kompetencii úradov práce, sociálnych vecí a rodiny, ktoré majú aktuálne informácie o potrebách na trhu práce a sú v neustálom kontakte so zamestnávateľmi. Vzdelávanie v nezamestnanosti je spravidla zamerané na konkrétne voľné pracovné miesta a zameriava sa na rekvalifikáciu pracovníkov.¹⁹

Memorandum o celoživotnom učení z roku 2001, ktoré predložila Európska komisia, obsahuje návrh stratégie celoživotného učenia v Európskej únii. Obsahuje šesť kľúčových bodov, ktoré sú zamerané na dôležité oblasti vzdelávania. Sú to:

- nové základné zručnosti pre všetkých,
- viac investícií do ľudských zdrojov,
- inovácie vo vzdelávaní,
- uznávanie výsledkov vzdelávania,
- nový prístup k odbornému usmerňovaniu a poradenstvu,
- približovanie vzdelávania čo najbližšie k učiacim sa.²⁰

Cieľom prvého posolstva je *„zaručiť všeobecný a stály prístup ku vzdelávaniu sa pre nadobúdanie a obnovovanie zručností, ktoré sú potrebné pre trvalé zapojenie sa do života spoločnosti založenej na vedomostiach.“*²¹

¹⁹ Porov. <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predpisy/> (15. 08. 2014).

²⁰ Porov. <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predpisy/> (15. 08. 2014).

²¹ *Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa. Pracovný materiál Európskej komisie.* Brusel : Komisia Európskych spoločenstiev, 2000. Dostupné na internete: <http://www.asfeu.sk/uploads/media/13-Memorandum-o-celozivotnom-vzdelavani-sa.pdf> (09. 10. 2014).

Memorandum vymedzuje v toto posolstve nové základné zručnosti, ktoré si vyžadujú aktívnu účasť v spoločnosti a ekonomike založenej na vedomostiach. Niektoré z týchto vedomostí sú úplne nové, ako napríklad digitálna gramotnosť, iné ako napríklad ovládanie cudzích jazykov sa stávajú dôležitejšími ako v minulosti. Sociálne zručnosti, sebadôvera, branie rizika na seba sú tiež v súčasnosti oveľa dôležitejšie, lebo sa očakáva, že ľudia budú schopní správať sa samostatnejšie ako v minulosti. K vytváraniu nových pracovných miest prispievajú podnikateľské zručnosti. Dobré ovládanie týchto zručností má význam pre každého, ale musíme si uvedomiť, že je to len začiatok neustáleho vzdelávania sa počas celého života. Tí, ktorým nebolo umožnené nadobudnúť tieto zručnosti a vedomosti majú nárok na ich dosiahnutie formou formálneho vzdelávania a odbornou prípravou. Dôležitú rolu tu hrá aj neformálne vzdelávanie.

Druhé posolstvo dosiahneme ak viditeľne zvýšime úroveň investícií do ľudských zdrojov a zdôraznime prioritu najdôležitejšieho bohatstva Európy, teda jej ľudí. Príkladom ako podporiť ľudí aby prispievali na vlastné vzdelávanie formou špeciálneho sporenia, ktoré bude doplnené rôznymi grantmi a súkromnými zdrojmi. V tomto posolstve memorandu požaduje umožniť ženám na materskej dovolenke, alebo pred návratom do práce obnoviť si svoje zručnosti na kurzoch a určuje, že zvláštnu pozornosť pri celoživotnom vzdelávaní je nutné venovať v nasledujúcom desaťročí ľuďom na tridsaťpäť rokov. Pre realizáciu tohto posolstva dôležitú rolu hrajú sociálni partneri, ktorí napomáhajú pri vyjednávaní dohôd týkajúcich sa financovania vzdelávania sa.

Tretie posolstvo, ktoré hovorí o inováciách vo vyučovaní a vzdelávaní sa má za cieľ zohľadniť kontinuitu celoživotného vzdelávania sa a vyvinúť účinné metódy vyučovania a vzdelávania sa, ktoré budú použité. Je nevyhnutné metódy vyučovania prispôbiť záujmom, potrebám a požiadavkám jednotlivcov a hlavne špecifických skupín multikultúrnej európskej spoločnosti. Jednotlivec vo vzdelávaní sa má stať aktívnym prvkom. Veľkým potenciálom je vzdelávanie založené na IKT technológiách, ktoré ponúkajú možnosť inovácie metód vyučovania a vzdelávania sa. Je nevyhnutné systémy vzdelávania prispôbiť meniacim sa podmienkam dneška, čo si však bude vyžadovať významnú investíciu jednotlivých štátov Európskej únie. Zásadnou zmenou musí prejsť aj učiteľská profesia. Učiteľ sa stane odborným sprievodcom a sprostredkovateľ učiacich sa a jeho kľúčovou úlohou bude pomáhať a podporovať vzdelávajúcich sa, ktorí sa musia v maximálnej možnej miere starať o svoje vlastné vzdelávanie sa. Základnými zručnosťami pedagógov sa majú stať spôsobilosť a dôvera používať metódy otvoreného učenia sa pri formálnom aj neformálnom vzdelávaní.

O zlepšení spôsobov chápania a oceňovania účasti vzdelávania sa pri neformálnom a neinštitucionálnom vzdelávaní hovorí štvrté kľúčové posolstvo Memoranda. Pre zamestnávateľa ako aj zamestnanca sú dôležitým referenčným bodom diplomy, certifikáty a kvalifikácie, ktoré získal vzdelávaním sa. Dopyt po vzdelávaní sa zo strany zamestnancov je v súčasnosti väčší ako kedykoľvek predtým. Je nevyhnutné vytvoriť vysokokvalitné systémy akreditácie vzdelávania sa a presvedčiť zamestnávateľov o vysokej hodnote certifikácie zamestnancov.

Piate posolstvo vyžaduje ľahký prístup pre každého k možnostiam vzdelávania sa v celej Európe a počas celého života. V minulosti sa prechod medzi vzdelávaním a trhom práce uskutočnil iba raz v živote, keď človek vyšiel zo školy, aby si našiel prácu. Dnes sa častokrát ľudia ocitajú v situácii, kedy niekoľkokrát počas života potrebujú informáciu alebo radu ako ďalej. Poradenstvo by malo byť neustále prístupné pre všetkých. Úlohou odborníkov v tejto oblasti je neustále sprevádzanie jednotlivca na jeho ceste životom, motivovať ho, poskytnúť mu dôležité informácie a uľahčiť jeho rozhodovanie. Tieto služby musia byť prístupné lokálne a poradenstvo by malo byť užšie prepojené na siete vzdelávacích služieb.

Pri priblížení vzdelávania sa domovom má Memorandum za cieľ poskytnúť príležitosť na vzdelanie čo najbližšie k vzdelávajúcim sa v ich vlastnej komunite a v maximálne možnej miere ich podporiť prostriedkami IKT. Väčšina ľudí sa totiž od detstva až do vysokého veku vzdeláva lokálne, preto je nevyhnutné zmobilizovať na podporu celoživotného vzdelávania regionálne a miestne úrady a takisto aj občianske združenia a organizácie, ktoré majú na miestnej úrovni obrovské množstvo šanci pre poskytnutie vzdelávania. Ak bude zabezpečené lokálne vzdelávanie sa, ľudia nebudú nútení opúšťať svoje domovy, aby sa mohli vzdelávať. Značný priestor ponúka IKT s potenciálom na pôsobenie aj pre izolované obyvateľstvo. Cieľom Memoranda je zabezpečiť dvadsaťštyri hodinový prístup k vzdelávaniu on-line formou pre každého, aby zamestnanci využili svoj čas čo najvýhodnejšie. IKT rovnako poskytuje možnosti virtuálnej komunikácie aj medzi fyzicky vzdialenými komunitami. Priblížiť vzdelávanie sa ľuďom priamo do ich domovov si bude vyžadovať reorganizáciu a vytvorenie nových vhodných druhov vzdelávacích stredísk na bežne prístupných miestach.²²

²² Porov. *Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa. Pracovný materiál Európskej komisie*. Brusel : Komisia Európskych spoločenstiev, 2000. Dostupné na internete: <http://www.asfeu.sk/uploads/media/13-Memorandum-o-celozivotnom-vzdelavani-sa.pdf> (09. 10. 2014).

Komparácia systému celoživotného vzdelávania vo vybraných krajinách EÚ a na Slovensku

Štatistické údaje z roku 2005 ukazujú, že iba päť percent občanov Slovenska vo veku dvadsaťpäť až šesťdesiatštyri rokov bolo súčasťou celoživotného vzdelávania.²³ Vláda Slovenskej republiky si uvedomuje nevyhnutnosť prijatia stratégie celoživotného vzdelávania a poradenstva, ktoré bude fungovať ako nástroj na formovanie vedomostnej spoločnosti. Vo svojom programovom vyhlásení uvádza: „*Vláda Slovenskej republiky považuje formovanie vedomostnej spoločnosti za svoju prioritu, pretože len takáto spoločnosť je predpokladom demokratického rozvoja, vedecko-technologického pokroku, hospodárskeho rastu a sociálneho zabezpečenia, zamestnanosti a rastu...*“²⁴

Slovenská republika dlho nemala zavedený funkčný systém celoživotného vzdelávania, ktorý by vyhovoval požiadavkám občanov a spoločnosti. Systémy vzdelávania a poradenstva v oblasti celoživotného vzdelávania neboli vzájomne prepojené a neumožňovali občanom nadobúdať potrebné vzdelanie a kvalifikáciu, ktoré od nich požadujú zamestnávateľia. Z tohto dôvodu vznikla Stratégia celoživotného vzdelávania, ktorá uvádza, že je potrebné systémovo zastrešiť existujúce systémy vzdelávania prepojiť ich tak, aby spĺňali potreby občanov, zamestnávateľov. Uľahčiť prístup k vzdelávaniu, nadobúdaniu nových kvalifikácií počas celého aktívneho života občanov.²⁵

V nasledujúcej časti uvádzame vybrané Programy celoživotného vzdelávania, ktoré na Slovensku prebiehali. V rámci Programu celoživotného vzdelávania prebiehal podprogram Comenius, ktorý sa venuje potrebám v oblasti vzdelávania osôb zapojených do predškolského a školského vzdelávania až do skončenia vyššieho stredoškolského vzdelania, ako aj organizáciám, ktoré takúto formu vzdelávania poskytujú. Cieľom podprogramu Comenius je rozvíjať európsku spoluprácu materských, základných a stredných škôl a podporovať ďalšie vzdelávanie pedagogických zamestnancov prostredníctvom rôznych vzdelávacích aktivít. Do tohto programu sa v rokoch 2007 až 2013 mohli zapojiť nielen školy, ale aj jednotlivci.

Cieľom ďalšieho podprogramu Erasmus v oblasti vzdelávania a odbornej prípravy je zvýšiť kvalitu vysokoškolského vzdelávania a posilniť jeho rozmer hlavne prostredníctvom zvyšujúcim počtom mobilít stu-

²³ Porov. <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/statistics/themes> (15. 10. 2014).

²⁴ *Programové vyhlásenie vlády Slovenskej republiky, august 2006.* Dostupné na internete: www.mepoforum.sk/download/20/Vyhlasenie_SK.pdf (11. 11. 2014).

²⁵ Porov. MIKOLAJ, J. Návrh Stratégia celoživotného vzdelávania a celoživotného poradenstva. Dostupné na internete: <http://www.rokovania.sk/Rokovanie.aspx/BodRokovaniaDetail?pidMaterial=6639> (07. 09. 2014).

dentov a zamestnancov vysokých škôl. Súčasťou celoživotného vzdelávania je od roku 2007. V súčasnosti má v tomto programe funguje približne päť tisíc vysokoškolských inštitúcií v Európe.

Potrebám v oblasti odborného stredoškolského vzdelávania sa venuje program Leonardo da Vinci. Jeho cieľom je posilniť príťažlivosť, kvalitu a výkonnosť systémov odborného vzdelávania a prípravy, zlepšiť transparentnosť, uznávať kompetencie a kvalifikácie a posilniť európsky rozmer v oblasti odborného vzdelávania a prípravy.

Súčasťou programu celoživotného vzdelávania je aj podprogram Grundtvig, ktorý sa venuje potrebám v oblasti výučby a učenia sa osôb zapojených do akejkoľvek formy vzdelávania dospelých.²⁶

Porovnaním ukazovateľov vzdelávania dospelých v Českej republike s krajinami Európskej únie sa ukazuje, že vzdelávanie dospelých v krajine sa rozvíja pomalšie ako v iných krajinách. Iba jedna štvrtina českých podnikov považuje vzdelávanie za prioritu vo svojej personálnej politike. Vo väčšine rezortov neexistujú ucelené spôsoby vzdelávania pracovníkov. Investície českých podnikov a ďalších organizácií na vzdelávanie pracovníkov v priemer nedosahujú ani polovicu výdavkov západoeurópskych krajín.²⁷

Potreba celoživotného vzdelávania stojí v popredí záujmov aj Českej republiky, hlavne v spojitosti so zmenami na trhu práce a so zavádzaním nových technológií. Sféra celoživotného vzdelávania je rovnako jednou z piatich priorít vzdelávacej politiky Európskej únie, ktorá je naformulovaná v Lisabonskej zmluve. V rámci celoživotného vzdelávania uskutočňujú univerzity rôzne druhy kurzov, ktoré sú určené záujemcom o štúdium, absolventom rôznych univerzít, seniorom a záujemcom z praxe. Prebiehajúce kurzy sú zamerané na výkon povolania alebo na získanie nových kompetencií. Niektoré univerzity organizujú aj Univerzitu tretieho veku, ktorá je určená seniorom na získanie najnovších vedomostí vo vybraných študijných odboroch. Táto forma štúdia je spravidla bezplatná. Cieľom univerzít tretieho veku je získať najnovšie vedomosti z rôznych odborov pre seniorov, ale aj snaha o stimuláciu ich záujmu o súčasné diaľanie a aktívny prístup k životu.²⁸

²⁶ Porov. Úspech Programu celoživotného vzdelávania 2007 – 2013. Dostupné na internete: <http://web.saaic.sk/llp/sk/doc%5Ckniznica%5C%C3%9AAspech%20Programu%20celo%C5%BEivotn%C3%A9ho%20vzdel%C3%A1vania%202007-2013.pdf> (14. 5. 2014).

²⁷ Porov. KOTÁSEK, J. a kol.: *Národní program rozvoje vzdělávání v České republice. Bílá kniha*. Praha : Tauris, 2001. s. 79. Dostupné na internete: <http://aplikace.msmt.cz/pdf/bilakniha.pdf> (04. 08. 2014).

²⁸ Porov. TYUKOSOVÁ, J.: *Systém vzdelávania v Českej republike*. Dostupné na internete: http://www2.statpedu.sk/buxus/docs/sys_vzdel_v_zahranici/system_vzdelavania_

Ďalšie vzdelávanie poskytujú predovšetkým inštitúcie zaoberajúce sa vzdelávaním dospelých, podniky, organizácie, poradenské firmy, neziskové organizácie. Sektor ďalšieho vzdelávania sa však stretáva s problémom chýbajúcej ucelenej koncepcie a legislatívy, ktorá by usmerňovala jeho ďalší rozvoj. Vzdelávanie sa stretáva s viacerými problémami, predovšetkým s nedostatočnými finančnými prostriedkami venovanými na podporu ďalšieho vzdelávania, zanedbateľná je aj účasť štátnu na vzdelávaní. Neexistuje systém uznávania kvalifikácií, osvedčení zo vzdelávacích kurzov, tie, ktoré existujú nie sú rovnocenné s certifikátmi zo školského systému a nie sú zamestnávateľmi uznávané.

V Českej republike sa stretávame aj s problémom nedostatočného ďalšieho vzdelávania tých, ktorí vzdelávanie poskytujú, teda lektorov, konzultantov a učiteľov. V porovnaní s krajinami Európskej únie v Českej republike chýbajú vzdelávacie a výcvikové centrá pre dospelých, čo spôsobuje, že celoživotné vzdelávanie netvorí ucelený systém. Môžeme v týchto podmienkach hovoriť o troch formách ďalšieho vzdelávania. Prvou formou je rekvalifikačné vzdelávanie, ktoré sa realizuje formou kurzov, do ktorých sa môžu prihlásiť nezamestnaní občania registrovaní na úradoch práce. Ďalšou formou je štúdium popri zamestnaní. Táto forma štúdia predstavuje alternatívu k dennému štúdiu na škole. Jej cieľom je dosiahnuť určitý stupeň vzdelania v danom odbore. Štúdium je financované z rozpočtu Ministerstva školstva, mládeže a telovýchovy. Tretou formou vzdelávania je ďalšie profesijné vzdelávanie za účelom zvýšiť alebo prehĺbiť si svoju kvalifikáciu. Hlavnými iniciátormi tejto formy vzdelávania sú občania, ktorí si chcú zvýšiť svoju hodnotu na trhu práce. Tento druh vzdelávania zabezpečujú inštitúcie vzdelávania dospelých v otvorených študijných programoch alebo organizácie s vlastnými vzdelávacími programami.²⁹

Podľa Strategického rámca pre európsku spoluprácu vo vzdelávaní a odbornej príprave je stanovené, že do roku 2020 sa bude na celoživotnom vzdelávaní vo všetkých členských štátoch Európskej únie zúčastňovať priemerne pätnásť percent dospelých vo veku dvadsaťpäť až šesťdesiatštyri rokov. Najvyššiu účasť na vzdelávaní a odbornej príprave vykazujú dánske regióny, z ktorých sa až dvadsať percent obyvateľov zúčastnilo vzdelávania alebo odbornej prípravy. Okrem Dánska vysokú mieru účasti a vzdelávaní zaznamenávajú aj Fínsko a Švédsko, kde podľa štatistik sa takouto formou vzdeláva až jedna pätina obyvateľov. Vysokú efektivitu celoživotného vzdelávania evidujú aj v Holandsku a v Spojenom krá-

CR. pdf (07. 05. 2014).

²⁹ Porov. Ministerstvo práce a sociálnych vecí Českej republiky. *Operační program rozvoje lidských zdrojů*. Dostupné na internete: http://aplikace.msmt.cz/HTM/BAH0040202OPRLZ_CZfinal.htm#_Toc61340564 (15. 11. 2014).

ľovstve, Rakúsku a Slovinsku. Menej ako päť percent zúčastnených obyvateľov na vzdelávaní a odbornej príprave štatistiky zaznamenali v Grécku, Chorvátsku, Maďarsku a Rumunsku. Podobne je na tom aj Slovensko a Poľsko. Najnižšia úroveň celoživotného vzdelávania bola zaznamenaná v Bulharsku.³⁰

Záver

Nezastupiteľné miesto v rozvoji celoživotnej edukácie má škola, ktorá musí byť akýmsi štartérom celoživotného vzdelávania. Škola je prvou inštitúciou, kde získavame prvé skúsenosti so vzdelávaním. Efektívne napomáha k vytváraniu podmienok pre celoživotné vzdelávanie sa človeka. Ako primárna vzdelávacia inštitúcia má človeku pomôcť dosiahnuť svoj cieľ – pomôcť nájsť bohatstvo zozbierané životnými skúsenosťami a priblížiť ho jednotlivcom. Škola má byť podnecovateľom celoživotného vzdelávania sa človeka, reálne sa tak stane však až vtedy, ak sa prostredie školy zmení z miesta donucovania na také kde sa budú učiaci sa cítiť dobre. Len ak budeme mať v školskom systéme vytvorené podmienky, aby boli uspokojené poznávacie a sociálne potreby a zaručený osobnostný rozvoj, len vtedy bude vzdelávanie napredovať.

V 21. storočí sme svedkami začínajúceho procesu transformácie tradičnej školy na školu modernú, ktorej hlavným cieľom je pripravovať do života absolventov, ktorí budú schopní žiť v globálnej informačnej spoločnosti. Úspešnosť tejto premeny závisí od pripravenosti učiteľov, ktorí musia mať odvahu a potrebné kompetencie na vstup do digitálneho sveta vzdelávania. Mladá generácia musí byť vedená k tomu, aby dokázala kriticky posudzovať a vyhodnocovať vzory správania sa, s ktorými prichádza do kontaktu tak vo svojom okolí, ako aj v mediálnej realite.

Bibliografia

- BEBLAVÝ, M., KUBÁNOVÁ, M.: *Národná správa o vzdelávacej politike*. Bratislava : Róbert Vico – vydavateľstvo, 2001. 140 s. ISBN 80-89041-35-3.
- ČERNOTOVÁ, .: *Škola – entita celoživotného vzdelávania. Zborník z vedeckého kolokvia*. Prešov : Filozofická fakulta, 2002. 194 s. ISBN 80-8068-141-4.
- JAVOR, M.: *Kľúčové kompetencie pre celoživotné vzdelávanie. Ročenka Centra celoživotného a kompetenčného vzdelávania Prešovskej univer-*

³⁰ Porov. Štatistika vzdelávania na regionálnej úrovni. Dostupné na internete: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Education_statistics_at_regional_level/sk#Celo. C5. BEivotn. C3. A9_vzdel. C3. A1vanie (12. 09. 2014).

- zity v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2010. 185 s. ISBN 978-80-555-0121-5.
- KARIKOVÁ, S.: *Zborník vedeckovýskumných prác č. 14. ACTA UNIVERSITATIS MATTHAEI BELII*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta UMB, 2013. 268 s. ISBN 978-80-557-0534-7.
- KOSOVÁ, B.: Celoživotný rozvoj učiteľa. In: *Pedagogické rozhľady. Časopis pre školy a školské zariadenia 4/2011*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2011, roč. 20. s. 1 – 2. <http://www.rozhlady.pedagog.sk/cisla/pr4-2011.pdf> (10. 04. 2014).
- KOTÁSEK, J. a kol.: *Národní program rozvoje vzdělávání v České republice. Bílá kniha*. Praha : Tauris, 2001. 98 s. ISBN 80-211-0372-8. <http://aplikace.msmt.cz/pdf/bilakniha.pdf> (04. 08. 2014).
- MIKOLAJ, J. Návrh Stratégia celoživotného vzdelávania a celoživotného poradenstva. <http://www.rokovania.sk/Rokovanie.aspx/BodRokovaniaDetail?IdMaterial=6639> (07. 09. 2014).
- Ministerstvo práce a sociálnych vecí Českej republiky. *Operační program rozvoja lidských zdrojů*. http://aplikace.msmt.cz/HTM/BAHO-040202OPRLZ_CZfinal.htm#_Toc61340564 (15. 11. 2014).
- Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa. Pracovný materiál Európskej komisie*. Brusel : Komisia Európskych spoločenstiev, 2000. <http://www.asfeu.sk/uploads/media/13-Memorandum-o-celozivotnom-vzdelavani-sa.pdf> (09. 10. 2014).
- NÁRODNÁ RADA SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Zákon 248/2008 Z. z. o výchove a vzdelávaní (školský zákon)* http://www.uips.sk/sub/uips.sk/images/PKvs/z245_2008.pdf (28. 07. 2014).
- PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. Bratislava : IRIS, 1997. 311 s. ISBN 80-89018-64-5.
- PRŮCHA, J.: *Moderní pedagogika*. Praha : Portál, 1997. 495 s. ISBN 80-7178-170-3.
- Programové vyhlásenie vlády Slovenskej republiky, august 2006*. www.mepoforum.sk/download/20/Vyhlasenie_SK.pdf (11. 11. 2014).
- RUČINSKÁ, S. a kol.: *Úloha univerzít v regionálnom rozvoji. Recenzovaný zborník z vedeckej konferencie*. Košice : UPJŠ, 2009. 240 s. ISBN 978-80-7097-791-0.
- RÝDL, K.: Alternatívne školy – vývoj, problémy a perspektívy. In: *Pedagogická revue*. roč. 45, 1993, č. 7 – 8. s. 378 – 387.
- Štatistika vzdelávania na regionálnej úrovni*. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Education_statistics_at_regional_level/sk#Celo.C5.BEivotn.C3.A9_vzdel.C3.A1vanie (12. 09. 2014).

- TUMA, M.: Novonastolované fenomény ovplyvňujúce modernizáciu vzdelávania dospelých. In: *Technológie vzdelávania*. 1999, roč. VIII, č. 1. s. 5.
- TYUKOSOVÁ, J.: *Systém vzdelávania v Českej republike*. http://www2.statpedu.sk/buxus/docs/sys_vzdel_v_zahranici/system_vzdelavania_CR.pdf (07. 05. 2014).
- Úspech Programu celoživotného vzdelávania 2007 – 2013. <http://web.saaic.sk/llp/sk/doc%5Ckniznica%5C%C3%9AAspech%20Programu%20celo%C5%BEivotn%C3%A9ho%20vzdel%C3%A1vania%202007-2013.pdf> (14. 5. 2014).
- <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predisy/> (15. 08. 2014).
- <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predpisy/> (15. 08. 2014).
- <https://www.minedu.sk/9772-sk/dokumenty-a-predpisy/> (15. 08. 2014).
- <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/statistics/themes> (15. 10. 2014).

Tajomstvo krstu a myropomazania a ich prepojenosť s Eucharistiou v Malom trebníku

MARTIN TKÁČ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Paper deals with the mysteries of Baptism and Chrismation and their links to the Eucharist as Malý Trebník their states. The contribution consists of three main parts. The first deals with Malý Trebník as liturgical books for the celebration of the sacred mysteries. The second part is already a very following issues interconnection Baptism and Chrismation and the Eucharist. The third section focuses on the possibility of granting a three sacred mysteries as a whole within the Divine Liturgy.*

Keywords: *Eucharist. Baptism. Catechumen. Church.*

Malý trebník

Malý trebník I.¹ je bohoslužobná kniha na vysluhovanie svätých tajomstiev používaná v Prešovskej gréckokatolíckej metropolii na Slovensku. Nenájdeme tu však tajomstvá kňazstva a Eucharistie², ktoré sú uvedené v iných bohoslužobných knihách.³ Táto liturgická kniha bola vydaná po schválení Svätým stolcom konkrétne Kongregáciou pre východné cirkvi. Táto inštitúcia udelila schválenie 10. januára 2006. Podpis udelil vtedajší prefekt kongregácie kardinál Ignac Moussa Daoud, emeritný patriarcha Sýrsko antiochijskeho patriarchátu († 2012) a sekretár kongregácie Antonio Maria Vegliò.⁴ Týmto dátumom sa Malý trebník stal pre Gréckokatolícku cirkev záväzným. Táto liturgická kniha je prekladom ruténskej verzie

¹ V ďalšom texte budeme už uvádzať len Malý trebník alebo skratku MT.

² V MT sa uvádza iba podanie Eucharistie chorému a poriadok udelenia Eucharistie veriacemu mimo sv. liturgie.

³ Sväté tajomstvo Eucharistie je obsiahnuté v bohoslužobných knihách Liturgikon a Archijeretikon. Sväté tajomstvo kňazstva sa nachádza v bohoslužobnej knihe Archijeretikon.

⁴ „Sono lieto, pertanto, di comunicare alle Eccellenze Vostre che questo Dicastero concede con la presente l'approvazione della traduzione slovacca del Malý Trebník.“ Prot. N. 45/78 In: *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 2.

*Euchologiona z roku 1951 v Ríme. Práve jeho texty sa stali základom prekladateľskej práce Gréckokatolíckej liturgickej komisie.*⁵ Vydáním slovenského prekladu Malého trebníka a teda jeho prvej časti a jeho zavedením do praxe sa zlepšila a zjednotila liturgická stránka vysluhovania svätých tajomstiev na Slovensku.

Texty MT slúžia na hlbšiu teologickú reflexiu.⁶ Jeho jednotlivé modlitby ako aj etapy slávenia nám odkazujú na čas i miesto, ktoré v živote človeka a kresťana zohrávajú dôležitú úlohu. Sväté tajomstvá sa týkajú všetkých etáp a dôležitých chvíľ kresťanského života. Pretože dávajú životu viery kresťanov vznik a rast, uzdravenie a poslanie. Určitú podobnosť prirodzeného života s etapami duchovného života v tom vidí aj sv. Tomáš Akvinský (porov. KKC 1210). Ak to úplne zjednodušíme tak majú význam už z pozície duchovnej pomoci človeku ako aj pre jeho praktický život.⁷ Preto uvádzame aj názvy jednotlivých kapitol, ktoré obsahuje MT a zároveň lepšie vyjadrujú dôležité etapy v živote kresťana ako len strohé uvedenie názvov svätých tajomstiev.

MT obsahuje 12 kapitol:

1. Modlitby na prvý deň, keď žena porodila dieťa
2. Modlitba na označenie dieťaťa znamením kríža, ktoré na ôsmy deň po svojom narodení prijíma meno
3. Modlitby nad ženou – rodičkou po štyridsiatich dňoch
4. Modlitba nad ženou, keď potratí dieťaťko
5. Postup pri svätom krste a pri svätom myropomazaní v skrátenej forme
6. Poučenie, ako krstiť skrátanou formou, keď hrozí smrť
7. Postup pri spovedaní
8. Modlitba nad tým, kto je rozvázovaný z pút trestu
9. Postup pri korunovaní manželov, čiže pri sobášení
10. Postup pri uzatváraní druhého manželstva
11. Poriadok malého pomazania svätým olejom
12. Poriadok podania eucharistie chorému

⁵ Porov. RUSNÁK, P.: Preklad iníciačných sviatostí z Malého trebníka Prešov. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2007. s. 41 (s. 40-45).

⁶ Porov. MOJZEŠ, M.: Malý trebník ako výzva na prehĺbenie teológie sviatostí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Orientalia et occidentalia. Sväté tajomstvá na kresťanskom východe*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2008. s. 12-13 (s. 11-22).

⁷ Pre praktický život môže napríklad slúžiť vybranie mena pre dieťa. Rodičovi prislúcha právo nazvať svoje dieťa. Tak mu vyberá meno podľa Božej vôle, ktorým ho Boh pozná od počatia, ba ešte skôr (porov. Jer 1, 5), Rodič má preto vybrať meno, ktoré zodpovedá kresťanom, ale zároveň by malo upovedomiť na dôležitosť tohto aktu pomenovania, aby sa potom dieťa nemuselo za svoje meno hanbiť alebo prežívať traumy.

Súčasný sv. otec František na margo Eucharistie, ktorá je centrom iniciácie povedal: *»Eucharistia je v srdci „kresťanskej iniciácie“ spolu s krs-
tom a sviatosťou birmovania a ustanovuje žriedlo samotného života v Cirkvi.
Z tejto sviatosti lásky totiž vyviera každá opravdivá cesta viery, spoločenstva
a svedectva.«*⁸ Čo je v zhode s našim skúmaním v rámci MT. Ak teda Cir-
kev tvrdí, že tieto tri sv. tajomstvá sú tak úzko previazané pozrime sa, či je
to prejavené aj v obradoch, ktoré predkladá. Pozrime sa na jednotiace časti
iniciačných tajomstiev upriamujúcich pozornosť na Eucharistiu, tak ako
ich uvádza MT. Niektoré miesta by sme mohli označiť za úplne zrozumiteľ-
né a jasne ukazujúce na Eucharistiu. Niektoré sú implicitného charakteru,
skôr vyjadrujúce symboliku. Naznačujú toto prepojenie vyplývajúce z textu
modlitby, no niektoré takéto miesta sú skôr rituálneho charakteru a nedo-
týkajú sa priamo textu modlitieb. Aby sme však neporušili štruktúru ini-
ciácie v byzantskom obrade na našom území zvolili sme postupné prechá-
dzanie jednotlivých etáp/fáz kresťanskej iniciácie tak ako ich uvádza MT.

Postup kresťanskej iniciácie

1. Modlitby na prvý deň, keď žena porodila dieťa

Túto *predfázu* iniciácie by sme mohli nazvať vzhľadom na dieťa aj
pastoračno-prípravnou fázou pre rodičov pred udelením tajomstva krs-
tu. Samotný názov hovorí, že obsahom sú modlitby, ktoré kňaz predná-
ša v deň pôrodu, hoci dišpenzy číslo 1 a 2⁹, udelené Kongregáciou pre
východné cirkvi hovoria, že sa ich kňaz nemusí nevyhnutne modliť, alebo
ak sa ich modlí, tak sa ich nemusí modliť presne v daný deň pôrodu. Tieto
modlitby slúžia ako príprava k iniciácii. K dobrej príprave na krst vyzýva
aj Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO, keď hovorí,
že všetky rituáli Východu i Západu predpisujú prípravu, v ktorej sa má
prejaviť cesta kandidáta k Pánovi a aj jeho príľnutie ku Kristovi o čom
svedčia aj krstné homílie sv. Jána Zlatoústeho. Obradné formuly vyjad-
rujúce tento postoj, musia zodpovedať konkrétnej dispozícii kandidáta,
pokiaľ ide o dospelého, tak jeho vlastné, no pokiaľ ide o dieťa, tak tých,
ktorí sú ručiteľmi zodpovednými za kresťanskú výchovu, teda rodičov, či
krstných rodičov. Inštrukcia však uvádza aj povinnosť kňaza, ktorý má
dostatočne poučiť rodičov a to aj krstných rodičov o význame tohto tajom-
stva.¹⁰ Práve takáto pastoračná návšteva môže k tomu viesť.

⁸ FRANTIŠEK: *Katechéza Svätého Otca Františka: Eucharistia ako hostina*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140205024>>. (24.02.2014).

⁹ Porov. Dišpenzy k prvým dvanástim kapitolám trebníka ako ich schválila rímska Kon-
gregácia pre východné cirkvi. In: *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 119.

¹⁰ Porov. KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužob-
ných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editri-
ce Vaticana, 1998. s. 38-39.

V samotnej 1. kapitole sa stretávame s 3 modlitbami, ktorých objektmi prihovoru sú v prvom rade rodička a dieťa ale aj tí, ktorí pomáhali pri pôrode ako aj celý dom (rodina), v ktorom sa narodilo dieťa. Samotným modlitbám sa bližšie pozrieme až pri objasňovaní 3. kapitoly MT. Na tomto mieste postačí ak vzhľadom na oblasť skúmania upriamime pozornosť na jednu vetu 1. modlitby: „*Chráň ju i (toto) dieťa, ktoré porodila, a skry ju v tóni svojich krídel odteraz až do jej konečného zavŕšenia.*“ Text jasne hovorí o smerovaní matky ku *konečnému zavŕšeniu*. O dieťati to nie je veľmi jasné. Tak môžeme pod týmto slovným spojením rozumieť nebeské kráľovstvo, do ktorého matka podľa starobylej viery apoštolov dospeje rodením deti a správnu výchovou: „*spasí sa rodením detí, ak vytrvajú vo viere a láske, v posväcovaní a v trpezlivosti.*“ (2Tim 2,15). Zároveň tak môže odkazovať na ukončenie dňa očisťovania alebo privedení dieťaťa ale aj seba k Eucharistii. Pretože počas 40 dní (šestonedielka) od pôrodu, mala matka zostávať doma. Tento zvyk, bol na našom území na niektorých miestach ešte donedávna dodržiavaný. Samozrejme pokiaľ išlo o jednoduchý ľud, ten si toto obdobie spojil s rôznymi poverami.¹¹ Preto Cirkev ponúkla v týchto modlitbách prvých kapitol tzv. predkrstné exorcizmi.¹² Odhliadnuc od zlých praktík spojených s poverami, ktoré vidíme aj dnes (červená stužka), obdobie šestonedielky bolo a aj má byť pre matku obdobím regenerácie¹³, čo sa dá vyčítať aj z praktík používaných v minulosti hoci spojenými s poverami.¹⁴

¹¹ Z veľkého daru dieťaťa a z jeho prílišnej ochrany pred mocnosťami zla sa ho snažili, najmä matka ukrývať pred zrakmi iných ľudí, zlých duchov a víl, ktorí mohli ublížiť dieťaťu ale aj jej. Tento nebezpečný čas trval do krstu dieťaťa. Isteže toto zmýšľanie prinajmenšom hraničilo s pohanskými praktikami ako dávanie vidly pred posteľ, či ihlice a noža pod posteľ, obliekanie matky do mužského kabáta, či nosenie ochranných amuletov napr. kohúta, veveričky, jeleňa či páva. Porov. VANOŤCANOVÁ, S.: *Šestonedelie v minulosti*. <<http://najmama.aktuality.sk/clanok/223789/sestonedelie-v-minulosti/>>. (14.02.2014). Hoci by sme tieto praktiky nazvali zavádzajúcim názvom biela mágia, stále ide o hriech proti nábožnosti a v konečnom dôsledky to vyjadruje neveru Bohu. Cirkev s takýmto prejavmi preto nemôže súhlasiť. Sv. Ján Zlatoústý v svojich inštrukciách pre katechumenov uvádza, aby sa katechumen, ale aj kresťan zbavil týchto praktík, pretože sú dielom Satana, ktorý chce zviest duše. Človeku tak stačí vyzbrojiť sa Kristom a mocou jeho kríža. Porov. JOHN CHRYSOSTOM: *Instructions to Catechumens*. <<http://www.grtbooks.com/exitfram.asp?idx=0&yr=347&aa=CH&at=AA&ref=chrysostom&URL=http://www.newadvent.org/fathers/1908.htm>>. (16. 02. 2013). Viac na túto tému: MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : EriV, 2012. s. 109.

¹² Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : EriV, 2012. s. 244-245.

¹³ Porov. KOLKOVÁ, T.: *Šestonedelie*. <<http://www.vasgynekolog.sk/sestonedelie>>. (17.02.2014).

¹⁴ Matka, rodička počas šestonedielky nemohla robiť niektoré práce ako napr. dojenie, obrábanie role, chodenie po vodu a iné, aby to nevyšlo na zmar. Z toho

Druhým bodom, na ktorý nás odkazuje druhá modlitba v poradí je text: „*A dieťa, ktoré sa jej narodilo, uznaj za hodné pokloniť sa pred tvojím pozemským chrámom, ktorý si pripravil na oslavu svojho svätého mena.*“ Táto veta je už priamym a jasným smerovaním ešte nepokrsteného dieťaťa do chrámu. Odkazuje tak na nasledujúce obrady, ktoré sa budú konať a smerovať k úplnému zjednoteniu s Kristom fyzicky ale aj duchovne. Najprv len pred pozemským chrámom a neskôr iniciačnými tajomstvami sa tým chrámom stane samotné dieťa. „*A vy ste chrám živého Boha, ako hovorí Boh: „Budem v nich prebývať a medzi nimi chodiť, budem ich Bohom a oni budú mojim ľudom.*““ (2Kor 6,16b).

2 Modlitba na označenie dieťaťa znamením kríža, ktoré na ôsmy deň po svojom narodení prijíma meno

Tento obrad má historické pozadie v období katechumenátu, keď sa zapisovali katechumeni vyvolení na krst. Teda tí, ktorí sa chceli stať kresťanmi odovzdali svoje meno do knihy katechumenov. Postupne sa tento obrad prispôbil potrebám dieťaťa.¹⁵ Tento obrad už má liturgickú štruktúru a biblicky nám pripomína telesnú obriezku dieťaťa Ježiša po ôsmich dňoch po narodení, ako aj to, že v ten deň dostal aj meno. „*Po ôsmich dňoch, keď ho bolo treba obrezať, dali mu meno Ježiš,*...“ (Lk 2,21a). Liturgický charakter naznačuje, že dieťa je už na ceste do Cirkvi.¹⁶ Samotný spôsob udelenia mena ako aj znamenie kríža na jeho čele, ústach i hrudi v sprievode modlitby, ktorú možno tiež označiť za predkrstný exorcizmus, nás privádza k centru nášho bodu skúmania. Modlitba totiž obsahuje text: „*Keď bude v príhodnom čase pripojený (alebo pripojená) k tvojej svätej cirkvi a zdokonalený (alebo zdokonalená) veľkolepými tajomstvami tvojho Krista, daj, Pane, aby tvoje sväté meno zostalo nad ním (alebo ňou).*...“ Text jasne hovorí o iniciačných tajomstvách. Keď v predchádzajúcej modlitbe sa prosí, aby dieťa bolo možné priviesť k pozemskému chrámu, tu sa už zreteľne prosí o to, aby bolo pripojené k svätej cirkvi. Inými slovami bolo pokrstené, a keďže Východ nepozná krst bez myropomanania¹⁷, tak bolo aj pomazané sv. mýrom. V zapätí sa prosí o to, aby bolo aj zdokonalené veľkolepými tajomstvami Krista, čo jasne ukazuje na Eucharistiu. Tým

vyplýva, že nemala robiť ťažké práce. Porov. BEŇUŠKOVÁ, Z.: *Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom: šestonedielka*. <<http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2811>>. (17.07.2014).

¹⁵ Porov. ŠAK, Š.: *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 65.

¹⁶ Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 8-9.

¹⁷ Iba vo výnimočných prípadoch hrozíacej smrti, sa môže krst vykonať samostatne.

sa vyjadruje viera, že prvé sv. tajomstvo je nevyhnutné a stojí na prvom mieste, no smeruje k Eucharistii, k tajomstvu zdokonaľovania kresťana.

3 Modlitby nad ženou – rodičkou po štyridsiatich dňoch

Tretia kapitola obsahuje štyri modlitby nad dieťaťom a matkou dieťaťa ako aj poriadok uvedenia do cirkvi. Privedenie dieťaťa do Cirkvi, ktoré je ešte nepokrstené sa nazývalo „*vocerkovlenie*“.¹⁸ Biblicky je tento obrad spojený s udalosťou prinesenia malého Ježiša do chrámu, aby ho predstavili Pánovi (porov. Lk 2, 22-40). Spája sa tu aj povinnosť v Starom zákone, aby žena po dobu tridsiatich troch dní od obriezky chlapca a prinesenia obety, zostala doma. U dievčat to bolo dvojnásobok (porov. Lv 12). Modlitby trebníka 1. a 3. kapitoly sa odvolávajú na tieto starozákonné rituálne zákony. Na mieste je otázka, či platia pre dnešnú dobu po príchode Ježiša Krista? Odpoveď sa skrýva čiastočne v symbolickom pripodobňovaní sa Ježišovmu životu. On sa podriadil týmto zákonom, aby ukázal svoju poslušnosť. Preto v symbolike a v sledovaní Kristovho života počas týchto dní: 1. deň, 8. deň a 40. deň sa konajú podľa MT tieto obrady. V textoch je vyjadrená starozákonná reč a tak sa žena označuje za *poškvrnenú a nečistú, tú ktorú je potrebné očistiť od telesnej škvrny a vnútorných súžení*. Zdá sa akoby tým, že porodila dieťa sa zároveň poškvrnila. Pravoslávni teológovia tvrdia, že samozrejme pôrod nemôže znamenať hriech, lebo dieťa je božím darom. Ale jeho splodenie so sebou nesie zmyselnosť.¹⁹ Ak však Boh dal mužovi a žene v manželstve dar plodenia, ktorý je zároveň aj jedným z konštitutívnych cieľov manželstva a zároveň toto manželstvo je napĺňaním Božieho príkazu (porov. Gn 1, 28), ako môže byť zároveň spojené s hriechom? Niektoré východné katolícke cirkvi zmenili tieto texty alebo ich časti vypustili. Spravili to z akýchsi socio-teologic-

¹⁸ V našich podmienkach sa chápe vocerkovanie ako uvedenie dieťaťa do cirkvi, ale v starších euchologionoch sa spomína, že tento termín bol určený pre obrad očisťovania matky, ktorá po štyridsiatich dňoch prišla sa očistiť a prijať Eucharistiu. Liturgisti riešia tento problém, ktorý sa javí ako spojenie dvoch obradov: 1. vovedenie nepokrsteného dieťaťa do chrámu, čomu by zodpovedala fáza katechumenátu, keď sa už mohol kandidát zúčastňovať liturgie katechumenov; 2. opätovné vovedenie matky do chrámu po štyridsiatich dňoch. Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 24-25. Problematiku tejto časti uvádzania matky, či dieťaťa do Cirkvi naznačuje aj dvojité chápanie samotného sviatku *Stretnutia nášho Pána Boha a spasiteľa Ježiša Krista (so Simeonom)*, sláveného 2. februára. Tento sviatok sa v byzantskej tradícii momentálne slávi ako mariánsky sviatok ako pripomienka na dni očisťovania Bohorodičky. No samotný názov nesie charakter Pánovho sviatku, teda prinesenie Ježiša do chrámu. Porov. BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 149-150.

¹⁹ Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 21-22.

kých dôvodov, keďže dnes o rituálnej čistote nie je reč.²⁰ Je treba priznať, že mnohé ženy, matky počujúc tieto texty sa necítia najlepšie. Ako samé vyjadrujú, majú skutočne až pocity menejcennosti či akejsi nečistoty. Akoby na nich niekto ukazoval prstom a hovoril, že sú hriešne a nik by sa s nimi nemal dávať do reči. Preto je na mieste a je aj výzvou pre kňazov, aby správne interpretovali tieto liturgické texty a vytvorili priestor rodičom na ich pochopenie.²¹ Texty o poškrvne a hriechoch by sa určite okrem moderných prístupov mali interpretovať v prvom rade na dogmaticko-biblickom základe. V knihe Genezis sa píše, že žena bude v bolesti rodiť deti. Stretáme sa tu teda s následkom hriechu (porov. Gn 3, 16). Cirkev pri obradoch manželstva v tom istom Malom trebníku vo viacerých modlitbách hovorí, že zákonný zväzok je pre dobro manželov a plodenie detí a že to je Božia vôľa.²² Skôr by sme v textoch, ktoré modernému človeku prekazujú mali vidieť to biblické, že následkom hriechu prišla bolesť a smrť. My dnes žijeme v týchto následkoch. Texty, ktoré by sme mohli označiť za urážlivé môžeme vnímať ako to, že Cirkev rozumie bolesti človeka a chce mu pomôcť aj zvolávaním Božieho požehnania. V tejto súvislosti takto vyznievajú aj slová modlitby 4. kapitoly s názvom Modlitba nad ženou, keď potratí dieťaťko. V nej sa citlivo pristupuje k žene, ktorá či už dobrovoľne alebo nedobrovoľne potratila dieťaťko a prosí sa za ňu, aby Boh svojim veľkým milosrdenstvom obnovil jej ubolené telo a pozdvihol ju z lôžka. Na základe tejto modlitby tiež môžeme hovoriť o rovnosti ľudí, muža či ženy a to aj čo do hriechu, lebo ako hovorí modlitba všetci sme poškrvnení.²³ Teda nemôže byť reč, že Cirkev praktizuje akúsi formu nadradenosti muža pred ženou. Rovnako tieto obrady na 8. či 40. deň chápali aj naši starší bratia vo viere, od ktorých Cirkev tieto obrady do určitej miery prebrala a naplnila ich novým významom. Tak bol pre židov 8. deň po narodení dieťaťa, kedy matka prinášala obeť a keď sa jednalo o chlapca bol aj obrezaný, ako aj 40. deň po narodení chlapca boli dňami, ktoré boli vnímané ako radostné dni a dni požehnania. Záverečná liturgická modlitba *Berit mila* (zmluva obriezky) to dosvedčuje aj týmito slovami: „Bože náš a Bože našich otcov, uchovaj toto dieťa... nech sa jeho otec a jeho matka z neho radujú..., nech mu s láskou a múdrosťou odhaľujú význam

²⁰ Porov. MOJZEŠ, M.: *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena)*. <<http://old.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>>. (20.01.2014).

²¹ Tvrdenie založené na rozhovoroch s matkami, nad ktorými sa konali tieto modlitby. O dôležitosti krstných náuk, tak svedčí aj fakt, že na otázku ako vnímali matky tieto texty sa niektoré nevedeli vyjadriť, pretože skôr sa zaoberali vlastným dieťaťom a vonkajším dianím okolo.

²² Porov. Postup pri korunovaní manželov, čiže pri sobáši. In: *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 57-80.

²³ Porov. *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 19-20.

*zmluvy..., nech dieťa vyrastie v človeka a je požehnaním pre svoju rodinu pre rodinu Izraela a pre rodinu človeka...*²⁴

Po tomto objasnení môžeme pristúpiť k bodu skúmania vzťahu Eucharistie a modlitieb 3. kapitoly. Prvé dve modlitby hovoria o Eucharistii vo vzťahu k žene - matke, aby bola hodná k ním pristúpiť. V tretej modlitbe sa tajomstvo Kristovho tela nachádza implicitne vo vzťahu k dieťaťu, vo vyjadrení: „*Nech je uznané za hodné svätého krstu a (alebo Nech vďaka svätému krstu, ktorého bolo uznané za hodné,) dostane podiel s vyvolenými tvojho kráľovstva...*“

Najzreteľnejšie k Eucharistii je však v tejto kapitole upriamená práve posledná štvrtá modlitba. Obraz, ktorý je v ňom vyjadrený ukazuje na Izaiášovo videnie, ktoré opisuje vo svojej knihe v 6. kapitole. Vybraný text modlitby znie: „*Predobraz tohto tajomstva, zjavený u spomenutého proroka cez kliešte a uhlík, sme pochopili a my, veriaci, z milosti ho napodobňujeme. Ty sám, Pane, ktorý ochraňuješ deti, požehnaj teraz aj toto dieťa a spolu s ním jeho rodičov a krstných rodičov (ak nie je pokrstené povedz toto: a v príhodnom čase ho uznaj za hodné znovuzrodenia z vody a z Ducha...*“ Sv. Efrém Sýrsky vidí v tomto obraze Izaiáša jasný predobraz Eucharistie, keď vysvetľuje ako Serafín kliešťami vzal uhlík a zľahka sa dotkol perí proroka, čím ho očistil. Oproti tomu kresťan sa však dotýka uhlíka, ktorým je sám Kristus, a nie len to on ho aj požíva. Sv. Efrém hovorí, že v tajomstvách Kristových v chlebe sa ukrýva Duch, ktorý nemôže byť požitý a vo víne je oheň, ktorý sa nedá piť. Duch v chlebe, oheň vo víne je zázrak prijatý našimi perami. Serafín sa nemohol prstami priblížiť k uhlíku, ten sa dotkol len Izaiášových pier, prsty ho neuchopili, ústa nezhltili. Nám však Pán umožnil urobiť oboje. Oheň hnevu zostúpil, aby zničil hriešnikov, oheň milosti však zostúpil na chlieb a zostal v ňom. Namiesto ohňa, ktorý človeka ničí, požili sme oheň v chlebe a oživil nás.²⁵

Máme naozaj dôvod sa domnievať, že keď modlitba hovorí o predobrazu „*a my veriaci ho napodobňujeme*“, tak sa tu hovorí o sv. prijímaní. Samotná rubrika v zátvorke dodáva, že ak dieťa nie je pokrstené tak kňaz má povedať toto: *a v príhodnom čase ho uznaj za hodné znovuzrodenia z vody a z Ducha...*“ Modlitba teda predpokladá, že ten ktorý stojí pred kňazom (dieťa, či dospelý) je už pokrstený a tak upriamuje jeho pozornosť na tajomstvá veriacich, ktoré je potrebné napodobňovať, teda pristupovať k oltáru a prijímať z neho pokrm.

²⁴ Porov. DI SANTE: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Praha : OIKOUMENH, 1995. s. 180-181.

²⁵ Porov. PARKER, J. H. - RIVINGTON, J. (eds.): *Selected Works of S. Ephrem the Syrian*. [online]. Oxford : John Henry Parker, 1847, s. 147-148. [cit. 2014.02.10.] Dostupné na internete: <<https://archive.org/details/selectedworksofs00ephrrich>>.

Pre podporu mienky, že tento Izaiášov text cirkevní Otcovia čítali eucharisticky, teda v spojitosti s liturgiou, potvrdzuje aj modlitba vo sv. liturgii pri prijímaní kňaza, kňaz hovorí: „*Hľa, čo sa dotklo mojich perí, sníma moje neprávosti a očisťuje ma od hriechov.*“ Po prijímaní diakona kňaz hovorí: „*Hľa čo sa dotklo tvojich perí, sníma tvoje neprávosti a očisťuje ťa od hriechov.*“²⁶ Na porovnanie Izaiášov text znie: „*I príletel ku mne jeden zo serafínov, v ruke mal žeravý uhlík, čo kliešťami vzal z oltára, dotkol sa mi úst a povedal: „Hľa, toto sa dotklo tvojich perí, zmizla tvoja vina a tvoj hriech je odstránený!“ (Iz 6, 6-7).* Liturgický text sa tak stal reлектúrou biblického textu a v tomto kontexte mu dáva zmysel.

Liturgický text uvádza po tejto modlitbe rubriku: „*Ak je dieťa pokrstené, kňaz robí uvedenie do cirkvi. Ak nie je, robí ho po krste, pričom po predchádzajúcich modlitbách koná prepustenie.*“ V našich podmienkach sa teda toto uvedenie robí až po samotnom krste. Budeme sa tejto časti venovať neskôr.

4 Postup pri svätom krste a pri svätom myropomazaní v skrátenej forme

Táto kapitola sa skladá z troch častí:

- 1) Modlitba na ustanovenie ohláseného.
- 2) Postup pri sv. krste.
- 3) Postup pri sv. myropomazaní.

Ad 1) Modlitba na ustanovenie ohláseného

Táto časť obsahuje samotnú modlitbu na ustanovenie ohláseného, od ktorej dostala aj pomenovanie, modlitby exorcizmu, dialóg, vyznanie viery a záverečnú modlitbu.

Modlitba na ustanovenia ohláseného pochádza zo skorej doby katechumenátu. Svedčí o tom fakt, že sa tu neuvádza vek katechumena a zmienky o zápise do knihy života. Túto modlitbu podľa všetkého prednášal biskup alebo kňaz nad tým, ktorého previedli pred biskupa, členovia alebo člen cirkevného spoločenstva, aby sa za daného zaručil. Tak až vtedy zapísali tohto kandidáta do knihy katechumenov (ohlásených).²⁷ Práve text: „*Zapíš ho (alebo ju) do knihy svojho života a zjednoť so stádom tvojho dedičstva, aby sa v ňom (alebo v nej) oslávilo tvoje sväté meno i tvojho milovaného Syna, nášho Pána Ježiša Krista, i tvojho životodarného*

²⁶ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 68-69.

²⁷ Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 28.; Porov. MOJZEŠ, M.: *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena).* <<http://old.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>>. (20.01.2014).

Ducha.“ nám implicitne vyjadruje to, čo sa aj uskutočnilo. Kandidát bol zapísaný do Knihy katechumenov, stal sa ohláseným a zjednocoval sa s týmto cirkevným spoločenstvom. Mohol navštevovať liturgiu katechumenov, ale ešte stále bol mimo plného spoločenstva mimo eucharistického stola, preto modlitba prosí o toto zapísanie a budúce oslávenie Božieho mena v tom, ktorý bude mať podiel na dedičstve. Inými slovami bude mať podiel na živote Krista, bude sa spolu s ostatnými veriacimi živiť Kristom.

Nasledujú krstné exorcizmy, kde v druhej (alternatívnej) modlitbe exorcizmu zvolanie znie takto: „*Aby od teba prijal (alebo prijala) tvoje milosrdenstvo a bol uznaný za hodného (alebo bola uznaná za hodnú) tvojich nesmrteľných a nebeských tajomstiev...*“ Nesmrteľné a nebeské tajomstvá sú eucharistické tajomstvá. Svedčí o tom sv. liturgia, ktorá v časti po sv. prijímaní užíva na viacerých miestach takéto vyjadrenie. Po druhom požehnaní s čašou ľud spieva pieseň chvály a vďaky za prijaté *sväté, božské nesmrteľné a životodarné tajomstvá*.²⁸

Tiež nasledujúca prvá prosba ďakovnej ekténie na liturgii znie: „*Keď sme prijali Božie, sväté, prečisté, nesmrteľné, nebeské, životodarné a úžasné Kristove tajomstvá, dôstojne a vďačne vzývajme Pána.*“²⁹ Do tretice tieto slová sa modlí kňaz v tichej modlitbe vďaky, keď hovorí: „*Ďakujeme ti, [...] že si nás aj dnes uznal za hodných prijať tvoje nebeské a nesmrteľné tajomstvá.*“³⁰ Evidentne je tak jasné, že toto označenie smeruje k Eucharistii. Zaujímavosťou je aj vozhlas³¹ poslednej modlitby exorcizmu, nachádzajúci sa pred dialógom, ktorého ústrednou témou je zjednotenie sa katechumena s Kristom v krste³². Hoci toto zvolanie neukazuje ani len slovom či symbolickým vyjadrením na Kristovo telo a krv svojou totožnosťou s vozhlasom vo sv. liturgii, ktorý sa nachádza pred sv. prijímaním pri-

²⁸ Porov. HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte roka kňazov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. s. 147.

²⁹ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 71.

³⁰ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 71-72.

³¹ *Vozhlas* - (grec. *εκφωνήσις*) krátky text, ktorý ukončuje ekténie a modlitby liturgie. Obsahuje oslavu presvätej Trojice. Ukazuje na vlastnosti Trojice. Vozhlasy sa vždy nahlas spievajú alebo recitujú, čím sú odlišené od modlitieb, ktoré sa najčastejšie modlia po tichu. Vozhlas vždy patrí biskupovi alebo kňazovi. Ľud na vozhlas odpovedá Amen. Porov. МИЗ, Р.: *Церковни литургийно-литургични лексикон*. Нови сад : „Руске слово“, 2011, c. 68.; БОНÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002. s. 9.

³² „*Milostou, štedrosťou a láskou tvojho jednorodeného Syna, s ktorým si velebený, spolu s tvojím presväтым, dobrým a životodarným Duchom, teraz i vždycky i na veku vekov.*“ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 63.

najmenšom ukazuje na zjednocovanie sa s Kristom v Eucharistii. Je tiež dobré podotknúť, že človek na ktorom je vykonávaný exorcizmus by mal potom pristúpiť k Eucharistii, mal by sa aj modliť a postiť. Zanedbanie týchto prostriedkov totiž privádza k problémom. Kristovo telo a krv spolu so sv. spoveďou majú omnoho väčší účinok, než samotný exorcizmus.³³ *Sám Kristus to dosvedčil tým, keď svojich súčasníkov varoval pred jeho neprijatím napriek tomu, že im ohlasoval Božie kráľovstvo. Prirovnal takého človeka k tomu, ktorý bol síce zachránený z pod moci diabla, ale neprijal Krista.*³⁴

Ad 2) Postup pri sv. krste

Pod týmto pomenovaním sa už rozumie samotný riadny spôsob vysluhovania sv. tajomstva krstu. Z dôvodu dôležitosti a hodnoty krstu tu nenachádzame mnohé a hlavne priame odvolávky na Eucharistiu.

Medzi najvýstižnejšiu zmienku by sme mohli zaradiť modlitbu pomazania posväteným olivovým olejom, *olejom radosti*, pri mazaní čela obsahuje účel tohto pomazania, keď sa kňaz modlí: „*aby sa mu (alebo jej) rozum otváral na pochopenie a prijatie tajomstiev Kristovej viery*“ Tým je toto pomazanie a modlitba vnímaná ako vstup ku všetkým sv. tajomstvám Kristovej viery, nevynímajúc Eucharistiu.

Medzi nepriamo naznačujúce zmienky, by sme mohli zaradiť obrad obliekania krstenca do bieleho rúcha a následné odovzdanie horiacej sviece. Obe tieto obrady a s nimi spojené texty evokujú prípravu na hostinu - Eucharistiu a ako aj vstup do Božieho kráľovstva ako to nachádzame v Ježišových podobenstvách³⁵ a v *udalostiach jeho života*³⁶. Dramatický tiež vyznieva apel na Jána, ktorý napísal vo svojej apokalypse: „*Blahosla-*

³³ Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : EriV, 2012. s. 222.

³⁴ Zlý duch si vtedy povie: „*Vrátim sa do svojho domu, odkiaľ som vyšiel.*“ *Keď ta príde, nájde ho prázdny, vymetený a vyzdobený. Tu odíde, vezme so sebou sedem iných duchov horších, ako je sám, vojdú dnu a usídlia sa tam. A stav takého človeka je nakoniec horší, ako bol predtým. Tak to bude aj s týmto zlým pokolením.*“ (Mt 12, 44-45).

³⁵ Podobenstvo o svadbe kráľovho syna. V ňom sa okrem povolania na hostinu spomína aj to, že hosť mal byť oblečený do svadobného rúcha, ak ho nemal mali ho vyhodiť von (porov. Mt 22, 1-14). Podobenstvo o 10 pannách, ktoré očakávajú ženicha s lampami hovoria o pripravenosti na Kristov príchod, ktorý sa v Eucharistii uskutočňuje už teraz (porov. Mt 25, 1-13). Známe podobenstvo o Márnotrattom synovi (o dvoch synoch) tiež hovorí o príchode mladšieho syna, ktorý sa navrátil k otcovi a ten ho zaodel do najlepších šiat a pripravil hostinu (porov. Lk 15, 22-24).

³⁶ Biely odev sa spomína aj v udalosti premenenia Pána na hore Tábor. Opisuje sa tu ako Ježišov odev svietil, že bol taký biely, že by ho žiadne bielizno nedokázalo vybieliť (porov. Mt 17, 1-2; Mk 9,3; Lk 9, 29). V Jánovom evanjeliu zasa nájdeme nebadanú zmienku o tom ako pred poslednou večerou si Kristus odkladá odev, aby umyl učeníkom nohy a potom pred veľkonočnou hostinou si ho opäť oblieka (porov. Jn 13, 12).

vení sú tí, čo sú pozvaní na Baránkovu svadobnú hostinu!“ (Zjav 19, 9). Práve v tejto 19. kapitole sa opisuje odev tých, ktorí sú na hostinu pozvaní. Cirkev tu má odev z čistého skvejúceho kmentu³⁷; nebeské vojská tu majú oblečení čistý biely kment; Jazdec, sám Kristus, je oblečený do odevu skropeného krvou. V týchto obrazoch tak vidíme, že tí ktorí sú pozývaní na hostinu sú odetí do zvláštneho odevu, ktorý symbolizuje spravodlivosť, svätosť. Oblečenie si bieleho krstného rúcha tak odкрýva pravý zmysel obnovy a vstupu do nového života³⁸, ktorý je spojený s Eucharistiou.

Ad 3) Postup pri sv. myropomazaní

Myropomazanie v západnom obrade nazývané sviatosťou birmovania sa vo východnom obrade, tým že sa vysluhuje spolu s krstom, nazývalo aj *dvojsviatosťou*. Jednotu krstu a myropomazania podporuje aj rubrika na začiatku myropomazania: „*Kňaz, pamätaj, že podľa typika svätej východnej cirkvi sa tajomstvo svätého myropomazania vždy pripája ku svätému krstu.*“ KKC tiež chváli starú prax Východu sláviť iniciačné tajomstvá spolu, čo ukazuje na jednotu uvádzania do kresťanského života. Aby táto jednotu bola vyjadrená aj v západnom obrade, tak pred birmovkou sa majú obnovovať krstné sľuby a samotné udelenie tejto sviatosti by sa malo konať v omši a krstný rodič by mal byť totožný s birmovým rodičom (porov. KKC 1290-1311).

MT najvýraznejšie túto jednotu sv. tajomstiev ukazuje v modlitbe sv. myropomazania. Pre jej výnimočnosť ju uvádzame celú:

„*Požehnaný si, Pane, všemohúci Bože, prameň dobra, Slnko spravodlivosti. Ty si dal skrze zjavenie svojho jednorodeného Syna a nášho Boha zažiariť svetlu spásy tým, čo boli v tme. Nám nehodným si daroval blažené očistenie vo svätej vode a božské posvätenie v životodarnom pomazaní. A teraz si sa rozhodol znovuzrodiť skrze vodu a Ducha svojho novoosviateného služobníka (alebo svoju novoosvietenu služobníčku) povie meno a daroval si mu (alebo jej) odpustenie dobrovoľných i nedobrovoľných hriechov. Ty sám, Vládca, dobrotivý Kráľ všetkého, daruj mu (alebo jej) aj pečať daru tvojho Svätého Ducha i účasť na svätom tele a drahocennej krvi tvoj-*

³⁷ Sväté písmo pod odevom z kmentu rozumie najjemnejšie ľanové plátno, ktoré sa užívalo najmä k bohoslužobným účelom. Napr. v Starom zákone vchod do nádvorja ku stánku zmluvy bol zhotovený z kmentu, mal z neho oponu (porov. Ex 27,9.19; 38, 9.20); taktiež kňazský náprsník, bohoslužobný odev (porov Ex 28, 15; 39, 3). V Novom zákone o kmente hovorí Lukáš 16, 19, tiež Zjav 18, 16 a 19, 8. Tu sa pod kmentom rozumie najjemnejšia biela egyptská bavlna, nie z ľanu, látka na spodné rúcho. Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 330.

³⁸ Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 45.

ho Krista. Zachovaj ho (alebo ju) v tvojom posvätení, upevni ho (alebo ju) v pravej viere, vyslobod' od Zlého i všetkých jeho počinaní. Stráž svojou spasiteľnou báznou jeho (alebo jej) dušu v čistote a spravodlivosti, aby ti bol milý (alebo bola milá) každým svojim skutkom i slovom, a tak sa stal synom a dedičom (alebo stala dcérou a dedičkou) tvojho nebeského kráľovstva. Lebo ty si náš Boh, Boh, ktorý sa zmilúva a zachraňuje, a my ti vzdávame slávu, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.“

Okrem už spomenutej jednoty troch iniciačných tajomstiev si nemožno nevšimnúť prosbu o účasti na Eucharistii, ktorá sa tak stáva vyvrcholením iniciácie a začiatkom života v Kristovi, ktorý umožňuje sa stať synom a dedičom, či dcérou a dedičkou nebeského kráľovstva.

Veľkosť idei prepojenia medzi troma iniciačnými tajomstvami nám vysvetľuje aj pravoslávne učenie, ktoré prizvukuje, že sv. tajomstvo myropomazania je pre Pravoslávnu cirkev chápané ako uvedenie kresťana do liturgického života a počúvania Božieho slova. Zároveň prijatie tohto tajomstva je potvrdením kresťana za toho, ktorý sa môže priblížiť ku Kristovi. Je teda potvrdením možnosti pristupovania k Eucharistii. Preto pravoslávni udeľujú Eucharistiu každému kto bol pokrstený a myropomazaný. Bez myropomazania kresťan na Eucharistiu nemá nárok. Tvrdia totiž, že pravdivo poznať Krista bez Svätého Ducha nie je možné. To je v rozpore s praxou latinskej cirkvi, ktorá udeľuje Eucharistiu deťom ešte pred udeľením sviatosti birmovania.³⁹

V tejto myšlienkovvej jednote pokračuje aj obrad myropomazania, keď po slovách: *„Pečať daru Svätého Ducha. Amen.“* A súčasného mazania prijímateľa tohto tajomstva pokračuje liturgickým spevom *„Ktorí ste v Krista pokrstení, Krista ste si obliekli. Aleluja.“* a poriadkom ako na sv. liturgii. Po prečítaní apoštola, po stati z listu Rímanom, zač.⁴⁰ 91 (Rim 6, 3-11) nasleduje obrad mirstvovania⁴¹, ktorý v trebníku nie je uvedený a trojitá aleluja bez veršov a následne Evanjelium podľa Matúša zač. 116 (Mt 28,16-20). Určené state zo Svätého písma hovoria o živote v Kristovi i o tom, že máme krstiť a učiť a zachovávať všetko čo prikázal Kristus, ktorý je s nami po všetky dni až do skončenia sveta. Nemožno tak nevidieť

³⁹ Porov. BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II.* Prešov : PBF PU, 1996. s. 53-54.

⁴⁰ *Začalo* – predpísané čítanie na bohoslužbách, hlavne na božskej liturgii. BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník.* Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002. s. 30.

⁴¹ *„Vnímajme! Pokoj všetkým! Premúdrosť vnímajme.“* V trebníku toto mirstvovanie nie je uvedené, ale predpokladá sa. Porov. MOJŽIŠ, M.: *Praktické poznámky a návrhy k vysluhovániu sviatostí podľa Malého trebníka.* <http://www.greckokatolici-rakovec.info/mi.sk/liturgika/prakticke_poznamky_k_MT.pdf>. (01.03.2014).

v tejto súvislosti aj spojitosť s Kristovým príkazom: „*Toto robte na moju pamiatku*“ (1Kor 11, 24), ktorý dal pri poslednej večeri.

5 Modlitby nad ženou – rodičkou po štyridsiatich dňoch, uvedenie do cirkvi.

Po ukončení poriadku sv. tajomstiev krstu a myropomazania sa opäť vraciame k 3. kapitole, ktorú sme už skúmali až po rubriku „*Ak je dieťa pokrstené, kňaz robí uvedenie do cirkvi. Ak nie je, robí ho po krste, pričom po predchádzajúcich modlitbách koná prepustenie.*“ Teda súčasný predpis MT hovorí o tom, že toto uvádzanie sa koná po krste. Cirkevnoslovanský termín „Vocerkovlâletsä“ v slovenčine znie v opisnej forme „*uvádza sa do cirkvi*“, čo je jeden z dvoch možných prekladov a ktorý sa použil v MT. Druhý preklad znie „*uvádza sa do chrámu*“. Prvý preklad použila grécko-katolícka liturgická komisia preto, lebo lepšie vyjadruje vovedenie dieťaťa do spoločenstva Cirkvi, ako len vovedenie do chrámu, čo by len naznačilo tento význam.⁴² V tomto význame je tak logická aj spomenutá rubrika. Ak by sme však zobrali za základ druhý preklad uvedenie do chrámu, znamenalo by to návrat k pôvodnému uvádzaniu katechumenov do chrámu, teda do obdobia prvého katechumenátu⁴³, kedy sa mohli zúčastňovať liturgie katechumenov. Tomuto zodpovedá aj mienka Š. Šaka, ktorý tvrdí, že pri obrade uvedenia je dieťa nepokrstené.⁴⁴

V každom prípade privádzanie krstenca doprostred Cirkvi ako hovorí rubrika: „*Vchádza doprostred chrámu a hovorí: Boží služobník (alebo Božia služobníčka) povie meno sa uvádza do cirkvi v mene Otca i Syna i Svätého Ducha. Amen. Potom hovorí: Uprostred cirkvi ťa bude ospevovať.*“ Nie je len symbolom, ale je uvedením do stredu Cirkvi, do stredu jej tajomstva, ktoré vedie k najsvätejšiemu miestu chrámu a tým je svätyňa. Rubrika potom hovorí: „*Potom ho uvádza pred dvere svätyne a povie: Boží služobník (alebo Božia služobníčka) povie meno sa uvádza do cirkvi v mene Otca i Syna i Svätého Ducha. Amen.*“ Obrad „*uvedenia*“ nás tak privádza do Cirkvi a Cirkev nás privádza ku Kristovmu stolu, k jeho tajomstvám.⁴⁵ Rubrika doslovne hovorí: „*Ak je dieťa mužského rodu, uvádza ho do svätyne, ak je ženského, iba do kráľovských dverí, pričom hovorí: Teraz prepustiš...*“ Vidíme, že trebník aj týmto obradom usmerňuje kresťana

⁴² Porov. MOJZEŠ, M.: *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutená)*. <<http://old.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>>. (20.01.2014).

⁴³ Porov. SCHMEMANN, A.: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, New York : St Vladimir's Seminary Press, 2004. s. 69.

⁴⁴ Porov. ŠAK, Š.: *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. s. 88.

⁴⁵ Porov. KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. s. 26.

na stred Cirkvi na jej najvnútornejšiu časť, ktorá je zdrojom života, a ktorý sa Cirkev vždy snažila opatrovať a strážiť ako o tom svedčí *disciplina arcana*.⁴⁶ Ním je Eucharistia, ktorú by mal pokrstený človek prijať a prijímať. MT však o tom už mlčí. Trebník tak predpokladá, že k sv. prijímaniu pristúpi kresťan pri sv. božskej liturgii. Vychádza sa opäť z predpokladu, že texty sv. krstu boli prispôsobené krstu dieťaťa. Pripomeňme, že dieťaťu po obrade krstu a myropomazania sa môže udeliť Eucharistia v deň krstu, ktorému predchádzala sv. liturgia, alebo boli tieto tajomstvá vyslužené ako jej súčasť.⁴⁷ Čo sa týka kompletnej iniciácie dospelého človeka, udeľujú sa všetky tri tajomstvá, ktorým má predchádzať katechumenát, v jednom obrade, tak ako je to aj v latinskej cirkvi (porov. KKC 1298).

MT sice uvádza v 12. kapitole (*Poriadok podania eucharistie chorému*) aj *Poriadok ako dať veriacim prijímanie mimo božskej liturgie*, no toto udelenie sv. tajomstva skôr korešponduje s veriacimi, ktorí z nejakej príčiny nemohli byť účastní božskej liturgie a túžia prijať eucharistického Krista, ako s tými ktorí boli pred malou chvíľou pokrstení. Za potvrdenie tejto mienky stojí aj rubrika, ktorá hovorí, že si má kňaz obliecť epitrahil⁴⁸ a felón⁴⁹. V prípade, predchádzajúceho krstu by už bol kňaz oblečený. Rubrika tiež pokračuje, že kňaz vlieva do čaše trocha vína a po úklone vkladá časticu sv. tajomstiev.⁵⁰ Táto rubrika by sa dala zachovať len v prípade krstu dospelého, ktorý by po jeho udelení prijímal Eucharistiu za veľmi neobvyklých okolností. Keďže dospelému krstencovi sa udeľuje Eucharistia riadne v božskej liturgii. V prípade malých detí, táto forma udelenia nepripadá do úvahy, pretože ako už bolo viackrát skonštatované, deťom-krstencom sa môže udeliť Eucharistia v božskej liturgii alebo po nej, keď kňaz nechal pre tento prípad sv. tajomstvá. Nemluvnatám sa podľa nariadení obežníkov môže udeliť iba Kristova krv. Spomenutá rubrika trebníka tu však počíta iba s Kristovým telom. Víno, ktoré sa vlieva do čaše, je teda nepremenené.

⁴⁶ *Disciplina arcana* – (lat. tajné učenie) názov pravidiel, ktoré nariaďovalo, aby sa na sv. tajomstvách nezúčastňovali nekresťania a katechumeni. V prvom rade, aby neboli prítomní na krste a Eucharistii. Porov. МИЗ, Р.: Церковни литургийно-литургични лексикон. Нови сад : „Руске слово“, 2011, с. 100.

⁴⁷ Porov. TKÁČ, M.: Sväté tajomstvá – odpoveď na životné udalosti mladého človeka I. In : *Mladý človek vo svetle premien*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. s. 216-217. Porov. Obežník č. 5/2009 Prešovskej archieparchie a Obežník číslo 4/2005 Košickej eparchie.

⁴⁸ *Epitrahil* – kňazský liturgický odev, bez ktorého kňaz nemá konať žiadnu liturgickú činnosť. Oblieka si ho cez hlavu a siaha pod kolená. Porov. BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002. s. 9-10.

⁴⁹ *Felón* – vrchný kňazský liturgický odev, plášť, ktorý je bez rukávov. Kňaz si ho oblieka pri sv. liturgii a pri vysluhovaní sv. tajomstiev a iných obradov. BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002. s. 11.

⁵⁰ Porov. *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 117.

Iniciačné sväté tajomstva udelené v rámci božskej liturgii

Rada hierarchov Gréckokatolíckej metropolitnej cirkvi sui iuris na svojom 4. riadnom zasadaní dňa 6. 10. 2009 schválila poriadok udelenia sviatosti krstu a myropomazania vo sv. božskej liturgii.⁵¹ *Týmto činom sa tak dostal do praxe schválený text vysluhovania týchto tajomstiev v jednom obrade, ktorý lepšie vyjadruje jednotu iniciačných tajomstiev.*

Schválený poriadok dáva do súladu texty MT a sv. božskej liturgie. Úvodná rubrika hovorí, že: „*Modlitby, ktoré sa uvádzajú v Malom trebníku po stranu 31 vrátane, treba vykonať ešte pred začiatkom tohto slávenia okrem obradu uvedenia do cirkvi (s. 16-17).*“⁵² Rubrika potom hovorí, že kňaz sa má pomodliť vstupné modlitby a modlitbu „*Dobrotivý a milosrdný Bože,...*“, ktorú sa modlí ak je prítomný diakon počas veľkej ekténii, inak ju môže vynechať. Následne vykoná riadne úkony, ktoré koná pred sv. božskou liturgiou. Po proskomidii otvára cárske dvere a odchádza ku krstencovi, kde začína obrad liturgie spojenej s krstom, ktorý sleduje až do konca postupu udelenia myropomazania podľa poriadku uvedenom v MT. Teda *Požehnané kráľovstvo ...*, až po zvolanie: „*Lebo ty si Boh milostivý a láskavý k ľuďom a my ti vzdávame slávu, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.*“⁵³ tvorí prvú časť božskej liturgie (v riadnom slávení liturgie by sme hovorili o liturgii katechumenov). Po tomto vozlase kňaz vchádza do svätyne a malou ekténiou „*Znova a znova...*“ začína liturgiu veriacich. Tá ide po poriadku až po prenese- nie darov na prestol a zaspievaní druhej časti cherubínskej piesne, kedy sa robí obrad „*uvedenia do cirkvi*“. Opäť sa sleduje presný poriadok MT. Po uvedení do cirkvi sa pokračuje v liturgii ekténiou „*Vykonajme našu modlitbu k Pánovi*“ podľa poriadku liturgie až do jej konca.

Záver

V tejto štúdii sme analyzovali a konfrontovali tvrdenie magistéria Cirkvi o iniciačných tajomstvách, ktoré obsahuje MT s tézou, že sú zamerané na Eucharistiu. Mali sme pred sebou tri body iniciácie, ktoré sú obsahom prvých piatich kapitol Malého trebníka. Skúmané kapitoly MT tak potvrdili tézu, že iniciačné tajomstvá sú zamerané na Eucharistiu a právom tvoria jeden celok iniciácie. Príspevok tak na jednotlivých modlitbách a úkonoch ukázal fakt, že pokiaľ krst spôsobuje reálnu zmenu človeka a vyjadruje ju skôr v obradovej, symbolickej rovine, myropomazanie

⁵¹ Porov. PETRÍK, E.: *Štvrté zasadanie Rady hierarchov*. <<http://grkatba.sk/tvrte-zasadanie-rady-hierarchov/>>. (01.03.2014).

⁵² *Slávenie krstu a myropomazania s božskou liturgiou*. Text vydaný pre vnútornú potrebu Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Prešov, 2009. s. 3.

⁵³ *Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. s. 51.

už privádza k Eucharistii jasnejšie. Uvádza tak kresťana do nového stavu. Krst je skutočnosť zmeny, myropomazanie je skutočnosť života, v ktorom sa má kresťan živiť Kristom, ku ktorému privádza Svätý Duch.

Bibliografia

- BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*. Prešov : PBF PU, 1996. 222 s. ISBN 80-7097-341-2.
- BEŇUŠKOVÁ, Z.: *Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom: šestonedielka*. <<http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2811>>. (17.07.2014).
- BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2002. 31 s. ISBN 80-89007-26-0.
- BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 208 s. ISBN 978-80-555-0873-3.
- DI SANTE: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Praha : OIKOUMENH, 1995. 242 s. ISBN 80-86005-00-3.
- FRANTIŠEK: *Katechéza Svätého Otca Františka: Eucharistia ako hostina*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140205024>>. (24.02.2014).
- HOSPODÁR, M.: *Pastoračná dimenzia slávenia Eucharistie v kontexte roka kňazov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 199 s. ISBN 978-80-555-0234-2.
- JOHN CHRYSOSTOM: *Instructions to Catechumens*. <<http://www.grt-books.com/exitfram.asp?id=0&yr=347&aa=CH&at=AA&ref=chrysostom&URL=http://www.newadvent.org/fathers/1908.htm>>. (16.02.2013).
- KOLKOVÁ, T.: *Šestonedelie*. <<http://www.vasgynekolog.sk/sestonedelie>>. (17.02.2014).
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. 91 s.
- KORMANÍK, P.: *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1996. 233 s. ISBN 80-7097-356-6.
- Malý trebník*. Prešov : Petra, n.o., 2006. 120 s. ISBN 80-89007-73-2.
- MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : EriV, 2012. 260 s. ISBN 978-80-970506-8-9.
- MOJZEŠ, M.: *Malý trebník ako výzva na prehĺbenie teológie sviatostí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. In: *Orientalia et occidentalia. Sväté tajomstvá na kresťanskom východe*. Košice : Centrum spiritu-

- ality Východ – Západ Michala Lacka, 2008. 441 s. (s. 11-22). ISBN 978-80-7141-601.
- MOJZEŠ, M.: *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena)*. <<http://old.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>>. (20.01.2014).
- MOJŽIŠ, M.: *Praktické poznámky a návrhy k vysluhovaniu sviatostí podľa Malého trebníka*. <http://www.greckokatolicirakovce.infomi.sk/liturgika/prakticke_poznamky_k_MT.pdf>. (01.03.2014).
- NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 1400 s. ISBN 80-900881-1-2.
- Obežník č. 5/2009 Prešovskej archieparchie.
- Obežník číslo 4/2005 Košickej eparchie.
- PARKER, J. H. - RIVINGTON, J. (eds.): *Selected Works of S. Ephrem the Syrian*. [online]. Oxford : John Henry Parker, 1847, 449 s. [cit. 2014.02.10.] Dostupné na internete: <<https://archive.org/details/selectedworksofs00ephrrich>>.
- PETRÍK, L.: *Štvrté zasadanie Rady hierarchov*. <<http://grkatba.sk/tvrte-zasadanie-rady-hierarchov/>>. (01.03.2014).
- RUSNÁK, P.: *Preklad iniciačných sviatostí z Malého trebníka Prešov*. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2007. s. 41 (s. 40-45). ISBN 978-80805-68613-0.
- SCHMEMANN, A.: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, New York : St Vladimir's Seminary Press, 2004. 153 s. ISBN 0-913836-08-7.
- Slávenie krstu a myropomazania s božskou liturgiou*. Text vydaný pre vnútornú potrebu Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Prešov, 2009. 15 s.
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. 87 s. ISBN 80-88902-03-7.
- ŠAK, Š.: *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1999. 226 s. ISBN: 80-88722-88-8.
- TKÁČ, M.: *Sväté tajomstvá – odpoveď na životné udalosti mladého človeka I*. In : *Mladý človek vo svetle premien*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2012. s. 208-227. ISBN 978-80-555-0558-9.
- VANOVČANOVÁ, S.: *Šestonedelie v minulosti*. <<http://najmama.aktuality.sk/clanok/223789/sestonedelie-v-minulosti/>>. (14.02.2014).
- МИЗ, Р.: *Церковни литургийно-литургични лексикон*. Нови сад : „Руске слово“, 2011, 314 c. ISBN 978-86-7105-236-8.

Rodina ako prioritná pastoračná skupina

NIKOL VOLKOVÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Clerical activity is always the dynamic expression of the nature of the Church, which mission is to lead people to salvation. The local churches are still the most impressive, immediate and effective tool for family cleric. The clerical care of the family, which is a separate and specific form of clerical service, the Church itself is effective beginning and the main factor using its structures and personnel. Whereas the clerical activity is aimed at families that is why the Church pays special attention to teaching them to be responsible in marriage love regarding to requirements of community and life services to ensure they harmonize their private home life with a common and generous work on building up the Church and human society. As the married couple becomes a family after birth of children, the Church will stand by parents in the sense that children receive and love as a Lord's gift of life, make them pleased, regardless of effort and assist in their human and Christian growth.*

Keywords: *Human. Marriage. Family. Mother. Church. Cleric.*

Úvod

V súčasnosti pociťujeme ohrozenie manželstva a rodiny, ako aj zníženú sociálnu vážnosť hodnoty manželstva. Snaha o spochybenie udržateľnosti modulu rodiny postaveného na trvalom manželskom zväzku jednej ženy a jedného muža je jednou zo zásadných charakteristík prostredia, v ktorom dnes naše rodiny žijú. No ak sa donedávna pastorácia rodín prirodzene opierala o všeobecné akceptovanie takéhoto modelu rodiny, mohla byť postavená na pastoračných prístupoch, ktorým toto všeobecné akceptovanie napomáhalo. Preto zásadná zmena v tejto oblasti je však výzvou, aby sa pastorácia rodín v súčasnom živote Cirkvi stala predme-

tom obnovy a naozaj prednostnou otázkou a ešte intenzívnejšie pokračovala v úsilí na podporu rodín.¹

1 Význam manželstva

Manželstvo je veľmi dôležité v dnešnej spoločnosti. Je nazývané predsieňou neba, ale len vtedy, ak manželia dodržiavajú prísne pravidlá, ktoré manželstvo vyžaduje.² Manželstvo je úplné spoločenstvo medzi mužom a ženou vo všetkých aspektoch ľudskej osoby – telom, citmi, zmyslami, vôľou a duchom. „*Ich láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorá ponad spojenie v jednom tele vedie k tomu, aby vytvorila jedno srdce a jednu dušu.*“³ Je to forma kresťanského učenia, kde sa ich vzájomná láska stáva obrazom absolútnej a večnej lásky, ktorou Boh miluje človeka. Manželia sú znamením hlbkej jednoty medzi Bohom a jeho ľudom.⁴

Manželský zväzok je dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Boh a vybavil vlastnými zákonmi, nie je to ustanovenie, ktorá vzniká na základe ľudských dohôd alebo legislatívnych nariadení, ale jej stabilita vyplýva z Božieho ustanovenia, ktorá je založená na samotnej prirodzenosti manželskej lásky. Manželská láska, ktorá vychádza zo samotnej Kristovej lásky a ponúka sa prostredníctvom sviatosti, robí kresťanských manželov svedkami novej spoločnosti, založenej na evanjeliu a na veľkonočnom tajomstve. Prirodzenosť manželskej lásky vyžaduje stabilitu manželského vzťahu a jeho nerozlučiteľnosť.⁵

Manželstvo je zakorenené vo vzájomnej odovzdanosti, v priateľskom sebadarovaní, v láskyplnej službe sebe navzájom i v službe spoločnej. Manželstvo je preto súčasťou usporiadania ľudského sveta, je inštitúciou prirodzeného poriadku ľudského života. Je spoločným dedičstvom celého ľudstva a je to inštitucionalizovaný vzťah muža a ženy. Preto jeho úlohou je aj legalizácia a zverejnenie spolužitia muža a ženy pred ľudskou spoločnosťou. „*Jej najvyšším poslaním je rodenie a výchova potomstva*“.⁶ Tento fakt rešpektuje aj civilný Zákon o rodine č. 36/2005 Z. z.⁷ Celkovou

¹ Porov.: Konferencia biskupov Slovenska: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, 33. s. 34. In: <http://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf> (28. 11. 2013).

² Porov.: FAZEKAŠ, L.: *Ako žiť. Kresťanská etika životných hodnôt a ľudských spoločenstiev*. Bratislava : ECM, s. r. o., 1994. s. 63.

³ KAHANEC, M.: *Identita povolania ženatého diakona v latinskom obrade*. In: *Theologos – Theological revue*. Prešov : GTF Prešovská univerzita, 1/2009. s. 275.

⁴ Porov.: ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. In: *Theologos – Theological revue*. Prešov : GTF Prešovská univerzita, 2/2009. s. 202.

⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. s. 130, 133.

⁶ ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. s. 202.

⁷ Porov.: Zákon č. 36/2005 Z. z. o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

podstatou je zhrnutie týchto základných prirodzených téz, ktoré sa dotýkajú podstatnej definície a úloh manželstva. „*Manželstvo vzniká v každej spoločnosti.*“⁸

Každá spoločnosť tento jedinečný zväzok chráni a napomáha v jeho dobro, preto manžel a manželka sú si rovní v právach a povinnostiach a hlavným účelom manželstva je založenie rodiny a ich poslaním je výchova detí. Manželstvo je *posvätný stav, sviatosť*. Môžeme povedať, že je to spájanie mostov, nadväzovanie vzťahov, spájanie ľudí. Manželstvom sa skrze spojenia ženicha a nevesty spájajú tiež ich rodiny a v dnešnej dobe už oveľa častejšie i rôzne národy, rasy a kultúry. Tento zväzok manželov je znamením trvalého spoločenstva medzi Bohom a jeho ľudom, preto v manželstve sa láska medzi osobami stáva darovaním sa medzi sebou, stáva sa vzájomnou vernosťou a počiatkom nového života, v znášaní radostných i smutných udalostí, pretože láska sa stáva službou.⁹ Samozrejme, že túžba po rodičovstve pramení z ich vzájomnej lásky. Muž a žena sa stávajú nositeľmi otcovskej lásky Boha pre svoje deti, ktoré sú tiež synmi a dcérami Boha. Manžel, manželka a deti sa spájajú do kresťanskej rodiny vďaka svojej vzájomnej láske a vzájomnej podpore vo všetkých premenách života, v spoločne prežitých zápasoch i radostiach. Preto so svojou živou vierou odpovedajú na práva manželského života a na potreby každodenného života, veď len oni sami upevňujú nielen rodinný život, ale aj kresťanské spoločenstvo a celú spoločnosť.¹⁰

Každý človek, ktorý vstupuje do manželstva tak naplňuje Božie volanie, ktoré mu je vstopené do srdca. V manželstve Boží zákon má byť naplňovaný nielen na jeho začiatku, ale pre dobro manželstva ho majú manželia zachovávať počas celého jeho trvania.¹¹ Taktiež katolícke manželstvo dnešného postmodernizmu sa snaží poukazovať, ako má fungovať a plniť všetky funkcie tohto zväzku. Ale realita je iná, lebo kríza dopadá ako na rodiny, tak aj na manželstvá a manželské spolužitie začína znikať. „*Je podceňovaná sviatosť manželstva a pritom je dôležitá zo siedmich sviatostí.*“¹²

Manželstvo je spoločenstvo vzájomného podriadenia. Pretože to nie je urážka pre ženu ani výsada pre muža, pretože každý z nich dostal svoju rolu, pre ktorú je vystrojený zvláštnymi darmi. Keď sa však obaja manželia podriadia Pánovi, dá im aj hojne síl na splnenie jeho príkazov a ich

⁸ MARPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha : SLON, 1999. s. 73.

⁹ ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. s. 205.

¹⁰ Porov.: KAHANEC, M.: *Identita povolania ženatého diakona v latinskom obrade*. s. 278 – 279.

¹¹ Porov.: ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. s. 206.

¹² ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. s. 210 – 211.

spoločenstvo urobí požehnaným.¹³ Cirkev v Európe musí vo svojich vyjadreniach na všetkých úrovniach verne predkladať pravdu o manželstve a rodine, aby poukázala ich význam a hodnotu v Božom pláne spásy.¹⁴ „Je potrebné podotknúť, že k primeranému hodnoteniu je podstatné hodnotenie úlohy ženy, ktorá patrí medzi základné otázky a prvky pri uvažovaní o manželstve a rodine.“¹⁵

2 Dôležitosť rodiny pre spoločnosť

Rodina, prirodzené spoločenstvo, v ktorom sa skúša spoločnosť človeka, prispieva jedinečným a nenahraditeľným spôsobom k dobru spoločnosti. Rodinné spoločenstvo sa rodí zo spoločenstva osôb: „Úzke spoločenstvo sa vzťahuje na osobný vzťah medzi „ja“ a „ty“. Spoločenstvo presahuje túto schému v smere k spoločnosti, k „my“. Rodina, spoločenstvo osôb, je preto prvou ľudskou spoločnosťou.

Rodina je v spoločnosti najlepšou zárukou proti každému individualistickému alebo kolektivistickému odklonu, pretože tam je osoba v centre pozornosti ako cieľ a nikdy nie ako prostriedok. Je celkom evidentné, že dobro ľudí a blaho spoločnosti sú úzko spojené s priaznivým postavením manželského a rodinného spoločenstva. Bez rodín, ktoré sú v spoločenstve silné a majú stabilné povinnosti, sa národy oslabujú. V rodine sa vstúpajú morálne hodnoty už v prvých rokoch života, tam sa prenáša duchovné dedičstvo náboženského spoločenstva i kultúra národa. V nej sa zaúča do sociálnej zodpovednosti a solidarity.¹⁶

Vo vzťahu k spoločnosti a štátu sa potvrdzuje priorita rodiny. Veď rodina je vo svojom poslaní privádzať na svet potomstvo, je samotnou podmienkou jej existencie. V iných funkciách, v prospech každého zo svojich členov, rodina dôležitosťou a hodnotou predchádzať poslanie, ktoré musia zastávať spoločnosť a štát. „Rodina ako majiteľ nedotknutých práv má svoje oprávnenie v ľudskej prirodzenosti, a nie v uznaní štátu. Rodina tu teda nie je pre spoločnosť a pre štát, naopak, spoločnosť a štát sú pre rodinu.“¹⁷

Každý spoločenský model, ktorý má v úmysle slúžiť dobru človeka, nemôže neprihliadať na ústredné miesto a zodpovednosť rodiny v spoloč-

¹³ Porov.: FAZEKAŠ, L.: *Ako žiť. Kresťanská etika životných hodnôt a ľudských spoločenstiev*. s. 60.

¹⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*, 90. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. s. 85.

¹⁵ RATZINGER, J.–BENEDIKT XVI.: *Z môjho života*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 119.

¹⁶ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 231. s. 129.

¹⁷ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 214. s. 129.

nosti. Spoločnosť a štát vo svojich vzťahoch k rodine majú povinnosť držať sa zásady subsidiarity. V duchu tohto princípu verejné autority nesmú zbaviť rodinu tých úloh, ktoré môže splniť dobre sama alebo slobodne združená s inými rodinami. Z druhej strany tie isté autority majú povinnosť podporovať rodinu tým, že jej zaistia všetku pomoc, ktorú potrebuje, aby primeraným spôsobom vzala na seba všetky svoje úlohy.¹⁸

Rodina sa usiluje byť priestorom vzájomného spoločenstva, ktoré je tak veľmi potrebné v stále viac individualistickej spoločnosti. V nej môže rásť pravé spoločenstvo osôb vďaka neustálej dynamike lásky, ktorá je základným rozmerom ľudskej skúsenosti a ktorá práve v rodine nachádza privilegované miesto na to, aby sa prejavila: *„Láska spôsobuje, že človek sa realizuje cez pravý dar seba samého: milovať znamená dávať a prijímať to, čo sa nedá ani kúpiť, ani prediť, ale iba slobodne a vzájomne darovať“*.¹⁹

Vďaka láske, základnej skutočnosti na definovanie manželstva a rodiny, je každá osoba, muž i žena, uznaná, prijatá a rešpektovaná vo svojej dôstojnosti. Z lásky sa rodia vzťahy prežívané v znamení nezištnosti, ktorá rešpektuje a podporuje vo všetkých i v každom osobitne osobnú dôstojnosť ako jedinú cennú hodnotu, robí pohostinnosť, stretnutia a rozhovory srdečnými, ochotu nezištnou, službu veľkodušnou a duchovné vzťahy hlbokými. Existencia rodín, ktoré žijú v tomto duchu, odhaľuje nedostatky a protirečenia spoločnosti, ktorá je prevažne, ak nie výlučne, orientovaná na kritériá účinnosti a funkčnosti. Rodina žijúca každodenným vytváraním siete vzájomných vzťahov, vnútorných i vonkajších, sa stáva prvou a nenahraditeľnou školou zmyslu pre spoločnosť, príkladom a podnetom pre širšie spoločenské vzťahy na základe vzájomného rešpektovania, spravodlivosti, dialógu a lásky.²⁰

Cirkev, osvietená svetlom biblického posolstva, považuje rodinu za prvé prirodzené spoločenstvo, ktoré má svoje vlastné a originálne a dáva ju do stredu sociálneho života: *„odsunúť rodinu do podradnej a druhoradej úlohy, vylúčiť ju z postavenia, ktoré jej v spoločnosti patrí, znamená zapríčiniť ťažkú škodu pravému vzrastu celého spoločenského organizmu“*. Rodina, ktorá vzniká z intímneho spoločenstva života a manželskej lásky, založená na manželstve medzi jedným mužom a jednou ženou, vlastní špecifický a originálny sociálny rozmer, pretože je prvým miestom vzájomných vzťahov, základnou životaschopnou bunkou spoloč-

¹⁸ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 214. s. 129.

¹⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 221. s. 133.

²⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 221. s. 134.

nosti: *je to božská ustanovizeň, ktorá je základom života ľudí ako prototyp sociálneho poriadku.*²¹

Rodina je jednoznačne užitočná a základná spoločenská jednotka. Život jestvuje len v organizovanej forme ako organizmus. Takým živým organizmom je rodina.²² „*Veď je jedinou štruktúrou, v ktorej sa vychovávajú deti.*“²³ Dôležitá je stabilná rodina, ktorá je nevyhnutná pre dobro spoločnosti.²⁴ Zároveň je prvým prirodzeným výchovným prostredím, kde je potrebné budovanie pevných vzťahov.²⁵ V rodine sa vštepujú morálne hodnoty už v prvých rokoch života, tam sa prenáša duchovné dedičstvo náboženského spoločenstva i kultúra národa. Tu je tiež veľmi dôležitý a podstatný vzťah ako k osobe.²⁶ Človek v nej prežíva svoje prvé radosť, utrpenia, sklamania, učí sa podliehať rôznym tradíciám, nadobúda schopnosť dávania. Funkcia rodiny je dvojaká, ako biologicko-kreatívna a psychologicko-výchovná. Prirodzená jednota týchto funkcií má exkluzívne pozitívny vplyv na deti aj rodičov. Človek tu naberá skúsenosti, ktoré ho ovplyvňujú po celý život.²⁷ „*V rodine sa jednotliviec od svojho narodenia stretáva s láskou, učí sa ju prijímať a dávať.*“²⁸

Plodnosť manželskej lásky sa však neobmedzuje len na plodenie detí, i keby bola chápaná v jej vlastnom ľudskom rozmere: rozširuje sa a obohacuje všetkými tými plodmi mravného, duchovného a nadprirodzeného života, ktoré otec a matka na základe svojho povolania majú odovzdávať deťom a skrze nej Cirkvi a svetu.²⁹

Rodinná láska je prototypom akejkoľvek lásky ako spoločenského životného postoja. Preto je potrebné rodinu ako inštitúciu chrániť a udržiavať. Ale rodinu ovplyvňujú vonkajšie faktory, ktoré majú na ňu dopad a tak rodina je hlavne v dnešnej dobe ohrozovaná a oslabovaná. Sú to pre-

²¹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 211. s. 128.

²² Porov.: FAZEKAŠ, L.: *Ako žiť. Kresťanská etika životných hodnôt a ľudských spoločenstiev*. s. 57.

²³ MARPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. s. 75.

²⁴ Porov.: PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 428.

²⁵ Porov.: BOTIKOVÁ, M.: *K antropológii životného cyklu*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2008. s. 35.

²⁶ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. s. 129.

²⁷ Porov.: MARPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. s. 294.

²⁸ SUMEC, M.: *Rodina – škola solidarity v službe chudobným*. In: *Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet II*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009. s. 248.

²⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 28. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 55 – 56.

javy neúplnej rodiny, nízky pokles plodnosti, vysoká rozvodovosť.³⁰ Preto je potrebné to riešiť aby rodina ostala naďalej tým, čím bola. To sa dá dosiahnuť len ak sú pevné rodinné putá a vzájomnou komunikáciou. Pri rôznych problémoch v rodinách je možné vyhľadať pomoc alebo poradenstvo. „V súčasnej dobe je už rozšírená aj pomoc vo forme pastorácie.“³¹

2.1 Kríza rodiny

Dnešnú krízu rodiny môžeme do istej miery vnímať v súvislosti so vzostupom masovej spoločnosti. Preto množstvo rôznych faktorov odvádza ľudí od rodinného prostredia, ktoré majú veľký vplyv na rodinu.³² Štandardom sa v postmodernej dobe začala stavať efektívnosť. Začalo sa rozpadáť rodičovstvo, jadro rodinného života. Rodinu poznačila rozvodovosť, skepticizmus voči tradíciám a kríza rodiny spôsobila aj následnú krízu zdrojov psychickej podpory.³³ „Základná inštitúcia rodiny v súčasnosti prechádza hlbokou krízou, čo predstavuje časť krízy hlavne vo vzťahu medzi mužmi a ženami.“³⁴

V minulosti bola rodina v bezprecedentnej stabilite, no v súčasnosti stále častejšie vzniká rozvodovosť, nemanželské spolužitia, narodenie detí mimo manželstva, podiel detí žijúcich len s jedným rodičom, podiel jednočlenných domácností. Tieto zlomy vzťahov spôsobené rozvodmi a odlukou sa odrážajú hlavne na vývoji a psychike detí. „Pre spoločnosť sú to veľké straty spoločenských väzieb.“³⁵ Sekundárne to naznačuje nestabilita vzťahov biologických rodičov. Stabilita partnerských manželských vzťahov je rovnako jeden z dôležitých ukazovateľov sociálnosti a socioadaptability jednotlivcov.³⁶ Stále viac pozorujeme, že príťažlivosť manželstva naďalej klesá. Vplyv stratilo i manželstvo ako všeobecne schvaľovaný kontext plodenia detí.³⁷

³⁰ Porov.: MARPHY, R. F.: *Úvod do kultúrnej a sociálnej antropologie*. s. 294.

³¹ LIPTÁK, R.: *Rodina ako dôležitý subjekt pastorácie*. In: *Theologos – Theological revue*. Prešov : GTF Prešovská univerzita, 2/2009. s. 289.

³² Porov.: FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010. s. 230.

³³ Porov.: HREHOVÁ, H.: *Motívy pre pochopenie potreby reálnej jednoty v súčasnom svete*. In: KUNA, M.: *Slovensko, materializmus a desocializácia*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2006. s. 186.

³⁴ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. s. 226.

³⁵ FFORDE, M.: *Západný materializmus a vyvážanie desocializácie*. In: KUNA, M.: *Slovensko, materializmus a desocializácia*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2006. s. 3.

³⁶ Porov.: HRKÚT, J.: *Desocializácia na Slovensku: symptómy a poznámky k riešeniu*. In: KUNA, M.: *Slovensko, materializmus a desocializácia*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2006. s. 106.

³⁷ Porov.: FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. s. 228.

Preto môžeme konštatovať, že rodina je inštitúcia, kde dôležitú úlohu má žena a jej poslanie v nej, hlavne v terajšej postmodernej dobe.³⁸ Ale aj napriek tomu má žena v spoločnosti poslanie, ktoré jej umožňuje byť aj manželkou, matkou a pracujúcou ženou, pretože dnešná spoločnosť jej ponúka aj dôležité funkcie v ktorých sa žena môže uplatniť.³⁹ *„Aj keď žena sa uplatňuje v spoločnosti ako pracujúca žena, vždy zastáva svoj status v manželstve, v rodine a hlavne pri výchove detí.“*⁴⁰

Keďže rozpad, ku ktorému dochádza na mnohých úrovniach, poukazuje aj na nárast počtu osamelých žijúcich ľudí. Narastajúci počet takzvaných rodín s jedným rodičom, ktorý v sebe zahŕňa desocializáciu detí tým, že sú zbavené druhého rodiča a jeho príbuzenstvá. Sú to veľmi hmatateľné prvky charakterizujúce rozpad rodiny. Dochádza k nemu však i na hlbšej a ťažšie merateľnej úrovni, ktorou je skutočná textúra vzťahov medzi mužmi a ženami a medzi rodičmi a deťmi. Potom chýba láska medzi manželskými partnermi a medzi mužmi a ženami, ktorí žijú spolu v koha-bitácii (táto skutočnosť nám jasne potvrdzuje úroveň rozvodovosti, rozchodov a rozpadov) je jadrom tohto šíriaceho sa rozkladu rodiny. Taktiež sa zvyšuje miera násilia v rodinách, je to spôsobené hlavne nedostatkom lásky a dôstojnosti voči druhému človeku. Tieto všetky vplyvy v dnešnej spoločnosti majú veľký dopad hlavne na jednotlivca, ktorý potom upadá do krízy temnoty.⁴¹

Domnievame sa, že dnes je už skoro výnimkou, keď sa používa slovné spojenie „nukleárna rodina“. *Nukleárna rodina* nie je spoločenský izolovaná, ale práve naopak je považovaná za miesto stretávania, vytvára akýsi styčný bod v príbuzenskej sieti. Keďže manžel a manželka vyrástli v odlišných orientačných rodinách, ako v antropológii je nazývané, že začali vytvárať svoju vlastnú „prokreačnú rodinu“ (funkčná, plodivá, rozmnožujúca sa rodina), ktorá bude zasa orientačnou rodinou ich detí. V takejto rodine má človek status rodiča.⁴² Dnes nám chýba zdroj podpory rodiny, ktorý bol kedysi silný, čínorodý a vplyvný. *„Preto je potrebné, aby si ľudia začali cenili rodinu vo viere, úcte a láske, aby sa udržal jej status v spoločnosti a tým by sa docielilo aj fungovanie a rozvoj celej spoločnosti.“*⁴³

³⁸ Porov.: KUNA, M.: *Matthew Fforde a výzva desocializácie pre Slovensko*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2006. s. 29.

³⁹ Porov.: CROISSANT, J.: *Žena neboli kněžství srdce*. Praha : Paulínky, 2005. s. 6.

⁴⁰ BOTIKOVÁ, M.: *K antropológii životného cyklu*. s. 115.

⁴¹ Porov.: FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. s. 229.

⁴² Porov.: MARPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. s. 86.

⁴³ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. s. 239.

3 Význam pastorácie pre rodiny

Pastorácia je povolanie starostlivosti o ľudí hľadajúcich svoju životnú cestu. Je zameraná na vytváranie spoločenstva osôb, kde je preukázaná starostlivosť výchovy v rodine. Jej poslanie v spoločnosti je, aby rodina sa podieľala na živote cirkvi, rodiny v službe života, kňaza pri pastorácii rodín. Cirkev prichádza k rodinám, aby im poskytla pomocnú ruku.

V súčasnosti je mnoho rodín poznačených rôznymi biedami, ktoré sú bez podpory, pomoci, komunikácie a strácajú silu žiť svoje životné rozhodnutia. Sú rodiny zdravé, rodiny chorľavé, rodiny, ktoré sa vyvíjajú v rôznych kultúrnych, sociálnych, ideologických, politických kontextoch. Práve tu musí pastorácia rodín nadobudnúť misijný charakter. Podstatou i cieľom pastorácie rodín je, aby získala svoju pôvodnú, konkrétnu tvár.⁴⁴ „*Je potrebné bdieť, opraviť omyly a priviesť blúdiacich na správnu cestu.*“⁴⁵

Pri riešení týchto problémov sa vo veľkej miere pastoračné úlohy prelínajú s povinnosťami štátu voči rodine, ako aj s možnosťami rôznych rodinných a občianskych združení. Spoločenstvo Cirkvi si na jednej strane jasne vymedzuje svoje pole pôsobnosti, ktorým je predovšetkým duchovné sprevádzanie rodín zamerané na zvládnutie problémových situácií, na druhej strane chce zodpovedne vstúpiť do spolupráce s inými subjektami v takej miere, v akej môže napomôcť komplexnému riešeniu týchto ohrození.⁴⁶

Základným východiskom aj pre obnovu pastorácie rodín je preto jej napĺňanie v duchu novej evanjelizácie. Vnímanie rôznosti stupňov, kde sa jednotlivé rodiny nachádzajú vzhľadom na prežívanie kresťanskej viery je potrebné viesť k diferencovanému prístupu k jednotlivým rodinám, aby sa každá rodina cítila oslovená v jej špecifickej situácii. Je nevyhnutné hľadať cesty, ako osloviť a duchovne sprevádzať nielen kvalitné kresťanské rodiny žijúce vo vernosti a trvalej otvorenosti pre nový život, ale aj ako podchytiť a prejaviť podporu a pomoc rodinám v kríze, neúplným rodinám, odlúčeným manželom, ako aj všetkým, ktorí žijú v neregulárnej situácii vzhľadom k ideálu kresťanskej rodiny. Úprimný záujem o tieto rodiny sa stáva mimoriadne dôležitým pre pastoračnú činnosť Cirkvi. Neobmedzuje sa len na najbližšie kresťanské rodiny, ale rozširujúc svo-

⁴⁴ Porov.: LIPTÁK, R.: *Rodina ako dôležitý subjekt pastorácie*. s. 299.

⁴⁵ RATZINGER, J.–BENEDIKT XVI.: *Z môjho života*. s. 123.

⁴⁶ Porov.: Konferencia biskupov Slovenska: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, 33. s. 34. In: <http://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf> (28. 11. 2013).

je obzory o všetky rodiny, no zvlášť o tie, ktoré sa nachádzajú v ťažkom položení.⁴⁷

Na prvom mieste dnešná pastoračia rodín musí prezentovať predovšetkým skúsenosť konkrétneho pevného manželstva. Tu musí ukázať, aký veľký význam má sviatosť manželstva pre všedný deň manželov a rodiny, pre vzájomné darovanie sa, pri hľadaní svojho miesta v úlohách spoločenstva kresťanov, v úlohách celej spoločnosti. Preto je na mužovi a žene, aby mali silu to spolu zvládnuť a udržať zdravú, funkčnú rodinu. Pastorálna teológia musí zvládnuť skrze ľudský a Boží moment zodpovednosť a silu viery.⁴⁸ Kresťanská rodina môže v súčasnom svete vydávať účinné svedectvo proti prevládajúcemu materializmu, rozkošníctvu a svojvôli.⁴⁹ „*Je nevyhnutné, aby sa rodina opäť stala prvou vychovávateľskou vo viere.*“⁵⁰

Dôležitým prostriedkom na prvé oslovenie rodín môže byť usporiadanie Dňa rodín alebo Stretnutie rodín, napríklad pri príležitosti Medzinárodného dňa rodiny, s prítlačivým spoločenským programom. V rámci podobných akcií by mali byť zaradené aj stretnutia s odborníkmi na manželské a rodinné otázky, svedectvá rodín prípadne diskusia, ale hlavne možnosť neformálnych stretnutí s kresťanskými rodinami, kde by sa mohli vytvoriť prirodzené kontakty medzi neveriacimi či vieru nepraktizujúcimi rodinami a veriacimi rodinami ako aj kňazom farnosti. Pre náročnosť prípravy takéhoto stretnutia môže byť užitočné pripraviť ho na úrovni dekanátu alebo diecézy v spolupráci s diecéznym pastoračným centrom pre rodinu ako aj s prarodinnými organizáciami tretieho sektora, prípadne aj s podporou miestnej samosprávy. V takom prípade treba nadviazať a udržiavať trvalejší kontakt s rodinami, ktoré sa takejto akcie zúčastnia.⁵¹

Za kľúčové sa považuje v pastoračii rodín:

1. Celková pastoračia rodín: dostatočná príprava mladých, ale aj rodičov a krstných rodičov pre prijatie dieťaťa a zodpovednú výchovu, ktorá sa dotýka morálnej výchovy.

⁴⁷ Porov.: Konferencia biskupov Slovenska: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, 34. s. 35. In: <http://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf> (28. 11. 2013).

⁴⁸ Porov.: LIPTÁK, R.: *Rodina ako dôležitý subjekt pastoračie*. s. 299.

⁴⁹ Porov.: RATZINGER, J.– BENEDIKT XVI.: *Z môjho života*. s. 120.

⁵⁰ SUMEC, M.: *Rodina – škola solidarity v službe chudobným*. In: *Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet II*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009. s. 248.

⁵¹ Porov.: Konferencia biskupov Slovenska: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*, 35. s. 36. In: <http://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf> (28. 11. 2013).

2. Pokračovať v pastoračnej kontinuálnej výchove detí po prvom sv. prijímaní spolu s animátormi, kňazom a rodičmi a sprevádzať ich v malých skupinkách ku príprave prijatia sviatosti birmovania.
3. Pokračovať po birmovke v stretávaní sa s mladými a pomáhať im pri budovaní čistých priateľských vzťahov až po snúbenecké obdobie, kedy možno pokračovať so vzdialenou prípravou na manželstvo – najprv v malých skupinkách, kde sa dobre vzájomne spoznávajú a neskoršie realizovať blízku prípravu na manželstvo u rozhodnutých snúbeneckých párov.
4. Usilovať sa o to, aby v centrálnych farnostiach mohla prebiehať kvalitná, organizovaná a fundovaná bezprostredná príprava snúbencov v malej 5 – 7 párovej skupine cez najnovší model predmanželských kurzov a následne pokračovala aj periodická pastoračná starostlivosť o manželov v každom veku – to môže dobre fungovať v malých rodinných spoločenstvách.⁵²

V pastorácii je najdôležitejšie dávať dôraz na osobný život, ktorý je reálnym obrazom toho, čomu veríme. Hovoríme tomu „osobné svedectvo“, aj keď pri bežnom konaní vôbec nemyslíme na to, že chceme svedčiť, ale iba na to, že chceme byť verní Tomu, v ktorého veríme. Potom je dôležité nezľaknúť sa toho, že iní nás nechápu, veď aj my ich často nechápeme a čudujeme sa tomu, ako môže niekto žiť bez vízie do večnej budúcnosti s Bohom. Treba počítať aj s nepochopením, a kvôli tomu je dôležité, čo najlepšie poznať situáciu na poli našej pastorácie a neprikrášľovať si reálny obraz prostredia, v ktorom žijeme.⁵³

Ak sa zamyslíme, tak môžeme konštatovať, že pastorácia musí byť akoby dvojaká – posilňovať spoločenstva, ktoré chcú ísť hlbšie a zároveň im pomáhať, aby boli otvorené. Problém môže byť niekedy v tom, že tí, čo idú hlbšie, sú uzavretí a tí, ktorí sú otvorení, sú zasa pomerne plytkí. *„Farnosť potrebuje, aby sa v nej vytvorila atmosféra, v ktorej by sa mohli prejavovať charizmy laikov, v školstve je angažovanie laikov celkom zaujímavé a osožné, v menšej miere sa angažujú vo farnosti.“*⁵⁴

Za kľúčové sa považuje z hľadiska novej evanjelizácie zamerať sa na pastoráciu mládeže, rodiny, na sociálnu a civilnú participáciu v pomoci núdznych. Zároveň je potrebné v budúcnosti zamerať svoju pozornosť aj na ľudí, ktorí nepoznajú Krista, teda na nové misijné pôsobenie.⁵⁵

⁵² Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. Ružomberok : Verbum, 2012. s. 18.

⁵³ Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 15.

⁵⁴ ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 16.

⁵⁵ Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 16.

Budovanie pastoračných štruktúr, ale najmä prípravu laikov na pastoračnú spoluprácu je dôležitou požiadavkou rozvoja farnosti. Kňazi by mali venovať čas formácii laikov, ktorí sviatostným životom aj osobnými predpokladmi sa môžu zapájať do pastorácie vo farnosti. Formulácia laikov prebieha aj mimo farnosti – v laických apoštolských hnutiach a vtedy kňaz môže osloviť už pripravených spolupracovníkov. Dialóg kňazov a laikov a dialogické metódy by sa mali stať kľúčovými pre rozvoj farskej pastorácie. „*Farnosť, ktorá bude mať niekoľkých aktívnych laikov má veľký pastoračný potenciál a dokáže svedectvom viery osloviť stovky veriacich*“.⁵⁶

V súčasnosti sa javí ako kľúčové pre Cirkev osobnejší a diferencovaný prístup. A to správne rozlišovať, kto potrebuje sprevádzanie, kto katechézu, kto evanjelizáciu a kto predevanjelizáciu. Ak to budeme stále miešať, človek bude mať pocit, že Cirkev dáva niečo, čo nie je celkom pre neho. Z toho ale potom vyplýva, že kňaz nemá šancu sám a individuálne riešiť všetky pastoračné otázky a existenčne potrebuje laikov ako spolupracovníkov.⁵⁷ Vďaka konaniu ľudí, ktorí dokázali a dokážu zmeniť svoje teologické myslenie sa postupne zmení nielen spôsob vykonávania pastorácie, ale aj povaha Cirkvi a jej spoločenstiev.⁵⁸

Pritom v evanjelizačnej a misijnej dynamike neprináleží Cirkvi len aktívna úloha ohlasovateľky, ale tiež meditatívna úloha počúvajúceho a učeníka. Ako evanjelizátor začína Cirkev tým, že evanjelizuje seba samu. Predovšetkým je potrebné znovu nájsť formy a prostriedky ako hovoriť o Bohu tak, aby sme dokázali reagovať na očakávania a túžby dnešných ľudí.⁵⁹

Odkaz sociálnej náuky rozhoduje o prirodzenosti, formulácii, rozložení a rozvíjaní sociálnej pastorácie. Je výrazom služby sociálnej pastorácie, ktorá smeruje k vysvetľovaniu, podporovaniu a službe pre integrálny rozvoj človeka prostredníctvom praxe kresťanského oslobodzovania v jeho pozemskej i transcendentnej perspektíve. Cirkev žije i koná v dejinách vo vzájomnej súčinnosti so spoločnosťou a kultúrou v konkrétnom čase, aby naplnila svoje poslanie ohlasovať všetkým ľuďom nové kresťanské učenie v konkrétnosti ich ťažkostí, bojov a výziev tak aby ich viera osvetľovala a aby v pravde pochopili, že obnoviť sa v láske Krista znamená pravé oslobodenie. Sociálna pastorácia je živým a konkrétnym výrazom Cirkvi,

⁵⁶ ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 17.

⁵⁷ Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 18.

⁵⁸ Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 26.

⁵⁹ Porov.: ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. s. 37.

ktorá si je plne vedomá vlastného poslania evanjelizovať sociálne, ekonomické, kultúrne a politické skutočnosti sveta.⁶⁰

Sociálne poslanstvo evanjelia musí Cirkev orientovať, aby rozvíjala dvojakú pastoračnú úlohu: má pomáhať ľuďom objaviť pravdu a vybrať si cestu, ktorou ísť, a povzbudzovať úsilie kresťanstva, aby v sociálnej oblasti svedčili o evanjeliu pohotovou službou. Potreba novej evanjelizácie dáva Cirkvi pochopiť, že jej sociálne poslanstvo získa dôveryhodnosť skôr svedectvom činov než svojou dôslednosťou a vnútornou logikou.⁶¹

Sociálna náuka stanovuje základné kritéria pastoračnej činnosti v sociálnej oblasti: ohlasovať evanjelium, porovnávať evanjeliové poslanstvo so spoločenskou realitou, plánovať činnosti zamerané na obnovenie takýchto skutočností a prispôsobovať ich požiadavkám kresťanskej morálky. Nová evanjelizácia spoločnosti vyžaduje predovšetkým ohlasovanie Evanjelia: „*Boh v Ježišovi Kristovi dáva spásu každému človekovi a celému človekovi*“. Takéto ohlasovanie odhaľuje človekovi seba samého a musí sa stať základom na vysvetľovanie spoločenských skutočností. Pri ohlasovaní evanjelia je podstatný a nevyhnutný spoločenský rozmer, aj keď nie je jediný. „*Musí ukazovať nevyčerpatelnú plodnosť kresťanskej spásy, aj keď sa dokonale definuje prispôsobenie spoločenských skutočností evanjeliu v dejinách nebude môcť zrealizovať: žiaden výsledok, ani ten najvydarenejší, nemôže uniknúť hraniciam ľudskej slobody a eschatologickému zameraniu každej stvorenej skutočnosti*.“⁶²

Pastoračná činnosť Cirkvi v spoločenskej oblasti má dosvedčiť predovšetkým pravdu o človekovi. Kresťanská antropológia umožňuje človekovi rozlišovať spoločenské problémy, pre ktoré sa nemôže nájsť dobré riešenie, ak sa nechráni transcendentná povaha človeka, ktorá sa naplno zjavila vo viere. Spoločenská činnosť kresťanov sa musí inšpirovať základným princípom hlavného významu človeka. Z požiadavky podporovať integrálnu identitu človeka sa rodí ponuka tých veľkých hodnôt, ktoré vedú k usporiadanému a plodnému spolužitiu: *pravdy, spravodlivosti, lásky, slobody*. Sociálna pastoračia sa snaží o to, aby obnova verejného života bola spojená s účinným rešpektovaním týchto hodnôt. Týmto spôsobom Cirkev prostredníctvom mnohostranného evanjeliového svedec-

⁶⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 524. s. 296.

⁶¹ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 525. s. 297.

⁶² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 526. s. 297–298.

tva smeruje k podporovaniu svedomia pre dobro všetkých a každého ako nevyčerpatelný zdroj rozvoja celého spoločenského života.⁶³

Záver

Naším zámerom bolo poukázať na význam a status manželstva a rodiny v spoločnosti. Veď rodina je miestom, kde sa zvláštnym spôsobom zjavuje láska. Zároveň je prvou školou ľudských cností a privilegovaným miestom ohlasovania evanjelia. Budúcnosť evanjelizácie závisí v značnej miere aj od rodiny ako domácej cirkvi. Keďže práve rodina je ohniskom pravej lásky. Vzhľadom k tomu, že v dnešnej dobe niektoré rodiny nie sú schopné žiť a strácajú silu, je potrebné im ponúknuť pomoc. Vo veľkej miere pastorácia je tá, ktorá má za úlohu hľadať cestu ako vstúpiť do dialógu s týmito rodinami a ponúknuť im pomoc, cez ktorú sa opäť posunú a nájdu zmysel kráčať ďalej.

Taktiež Cirkev svojím slobodným účinkovaním dosvedčuje, že civilizácia došla k vážnym problémom viery, ale i morálky. Preto jej úlohou je podporovať a skvalitňovať pastoráciu. Veď tradičné štruktúry Cirkvi (diecéza, farnosť) sa v priebehu dejín osvedčili, tak preto poukazujeme, že farnosť je osobitným miestom, kde sa uskutočňuje Cirkev. Samozrejme, že snaha o novú evanjelizáciu musí byť zameraná na obnovu farnosti ako spoločenstva, ktoré ohlasuje, slávi a svedčí o evanjeliu lásky. Farské spoločenstvo, ktoré nie je iba miestom služby, kultu a náhodných stretnutí, ale konkrétnej skúsenosti viery a lásky, s misionárskym dynamizmom a silou evanjeliového svedectva. Farnosť predstavuje konkrétnu formu miestneho realizovania sa Cirkvi, v určitom zmysle je ona Cirkvou, ktorá žije uprostred domov svojich synov a dcér. Aby Cirkev mohla plniť toto poslanie, jej povinnosťou je ustavične skúmať znamenia časov a vysvetľovať ich vo svetle Evanjelia.

Bibliografia

- . *Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky Cirkvi na Slovensku II*. Ružomberok : Verbum, 2010. 125 s. ISBN 978-80-8084-554-4.
- BOTIKOVÁ, M.: *K antropológii životného cyklu*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2008. 148 s. ISBN 978-80-223-2475-5.
- FAZEKAŠ, L.: *Ako žiť. Kresťanská etika životných hodnôt a ľudských spoločenstiev*. Bratislava : ECM, s. r. o., 1994. 101 s. ISBN 80-85733-23-4.

⁶³ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 527. s. 298.

- FFORDE, M.: *Decocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010. 381 s. ISBN 987-80-7114-806-7.
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa. Cirkev v Európe*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. 114 s. ISBN 80-7162-478-0.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 165 s. ISBN 80-7162-030-0.
- KUNA, M.: *Slovensko, materializmus a desocializácia*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2006. 274 s. ISBN 80-8084-111-X.
- MARPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha : SLON, 1999. 242 s. ISBN 80-85850-53-2.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o., 2008. 550 s. ISBN 978-80-7162-725-8.
- PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. 668 s. ISBN 80-7021-331-0.
- PREKOPOVÁ, J.: *Aby láska v rodinách proudila*. Praha. 2012. 200 s. ISBN 978-80-904991-0-2.
- RATZINGER, J.– BENEDIKT XVI.: *Z môjho života*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. 148 s. ISBN 80-7141-493-X.
- ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. Ružomberok : Verbum, 2012. 253 s. ISBN 978-80-8084-871-2.
- Theologos – Theological revue*. Prešov : GTF Prešovská univerzita, 1/2009. 297 s. ISSN 1335-5570.
- Theologos – Theological revue*. Prešov : GTF Prešovská univerzita, 2/2009. 339 s. ISSN 1335-5570.
- Zborník prednášok 4: *Psychológia a pastorácia*. Bratislava : LÚČ, 1994. 61 s. ISBN 80-85595-02-8.
- Zborník rekolekčných prednášok v roku 2012: *Evanjelizácia a pastorácia na Slovensku*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2002. 79 s. ISBN 80- 7142-105-7.

Internetové zdroje

Konferencia biskupov Slovenska: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*. Spolok svätého Vojtecha, 2007. 80 s. ISBN 978-80-7162-695-4. In: <http://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf> (28. 11. 2013).

Zákony

Zákon č. 36/2005 Z. z. o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

***Udelenie titulu Doctor honoris causa
J.E. Mons. Stanisławowi Dziwiszowi
dňa 12. novembra 2014
na Prešovskej univerzite
v Prešove***

***Príhovor rektora pri príležitosti udelenia titulu
Doctor honoris causa J.E. Mons. Stanisławowi
Dziwiszovi dňa 12. novembra 2014 na Prešovskej
univerzite v Prešove***

*Vaša Eminencia, Vaše Excelencie, Vaša Magnificencia, Spectabiles,
Honorabiles, Cives academici carissimi, vzácní hostia, dámy a páni !*

Je pre mňa veľkým potešením, že môžem na tomto slávnostnom zasadnutí privítať Jeho Eminenciu kardinála Stanisława Dziwisza – veľkého priateľa Slovákov, krakovského arcibiskupa a metropolitu, všeobecne uznávaného odborníka v oblasti katolíckej teológie tak v Poľsku, ako aj v celom katolíckom svete, potvrdením sú mnohé členstvá v rôznych grémiách, vedeckých kolégiách a jeho medzinárodné ocenenia. Bol dlhoročným a vplyvným osobným sekretárom, poradcom a priateľom pápeža sv. Jána Pavla II., ktorého sprevádzal počas obdobia pontifikátu trvajúceho 26 rokov a predtým 12 rokov počas pôsobenia ako Krakovského Metropolitu Karola Wojtyły. JE Stanisław Dziwisz bol inšpirátorom, spoluorganizátorom všetkých zahraničných ciest Jána Pavla II., stretnutí s politikmi, štátnikmi a vedcami. Inicioval a spolutvoril stretnutia s mládežou a študentmi. Nie je to však jediný dôvod uznania a ocenenie Jeho Eminencie.

Vedecká rada Prešovskej univerzity udeľuje titul „*Doctor honoris causa*“ významným domácim aj zahraničným osobnostiam, ktoré sa jedinečným spôsobom zaslúžili o rozvoj vedy, kultúry a umenia alebo o rozvoj demokracie a humanity a výsledky ich činnosti majú špecifický význam a ohlas či už na domácej pôde ako aj v zahraničí. Slávnosť udelenia titulu *Doctor Honoris Causa* významným osobnostiam, reprezentujúcim určitú oblasť vedy, kultúry je vždy významným sviatkom nielen pre túto osobnosť, ale aj pre celú univerzitu. Udelením najvyššieho titulu totiž univerzita vyzdvihuje nielen túto osobu, ale taktiež poukazuje na hodnoty, ktorým daná osobnosť obetuje svoj akademický, spoločenský a verejný život. Týmto aktom aj celé univerzitné spoločenstvo sa priznáva k týmto hodnotám a utvrdzuje takto svoju identitu.

Po preštudovaní celého spisu kardinála Stanisława Dziwisza som dospel k presvedčeniu, že v jeho osobe sa snúbia kvality odborníka s kvalitami hlboko ľudskými.

Vyjadrením týchto kvalít sú:

- mnohoaspektová vedecko-výskumná činnosť v oblasti katolíckej teológie, ekumenizmu a medzináboženského dialógu;
- významný prínos v diele šírenia novej evanjelizácie tak v európskom ako aj celosvetovom priestore;
- budovanie mostov jednoty a spolupráce medzi Apoštolskou Stolicou a krajinami stredovýchodnej Európy;
- intenzívne ohlasovanie a ochrana dôstojnosti ľudskej osoby a jeho právo na slobodu a život; aktívne budovanie civilizácie života a lásky;
- aktívna účasť na pontifikátoch sv. Jána Pavla II. a Benedikta XVI. pre dobro všetkých cirkví, ich viery a jednoty a horlivá starostlivosť o mier a porozumenie medzi národmi v duchu myšlienky *Fidem custodire – concordiam servare*.

Ctené akademické zhromaždenie,

dovoľte mi, aby som sa pozastavil na chvíľu pred dielom a prínosom pôsobenia JE kardinála Stanisława Dziwisza v oblasti šírenia základných hodnôt v Európe, ktorá ako keby zabúdala na svoju históriu, na svoju identitu. Dlhoročný sprievodca pápeža Jána Pavla II. aj dnes pokračuje v šírení Jeho posolstva. V jednom zo svojich príhovorov kard. Dziwisz povedal: „*to, čo nás najviac v Európe rozdeľuje, je zabúdanie na svoje korene, spochybňovanie a zneužívanie hodnôt, ktoré sú základom európskeho spoločenstva*“. Nadviazal tým na známe slová Jána Pavla II. 30 marca 2001 roku, ktoré adresoval účastníkom Zhromaždenia Komisie Biskupov Európskej Únie: „*spojenie štátov EU nemôže ostať výlučne kontinentálnou geografickou a hospodárskou štruktúrou, ale má sa stať predovšetkým kultúrnym a duchovným porozumením sformovaným na ceste plodného spojenia rozmanitých a dôležitých hodnôt a tradícií*“. Dnes sa čoraz viac zviditeľňujú pokusy vytvárať obraz Európy, odtrhnutej od svojho koreňa, od kresťanskej duše, obraz založený výlučne na vedecko-technickom svetonázore, vyzdvihujúci jedine ekonomicko-hospodársky a materiálny rast spoločenstiev a národov. Žijeme, podľa JE kard. Dziwisza vo svete antropológií, ktoré prestali zohľadňovať zakotvenosť človeka v transcendentne, jeho negáciu v živote človeka, čo doviedlo k prežívaniu prázdnoty a úplnej márnivosti. Ján Pavol II. na viacerých miestach poukazoval na tieto falošné antropológie, ktoré neuznávajú dušu v človeku, ale prijímajú model „materialistickej matrice“ človeka. Tým je stále viac vytláčaný

model človeka ako bytosti s dušou stvorenou Bohom tzv. „spiritualistický“ model. Materialistická matrica pôsobí proti spoločenstvu tým, že podporuje životný štýl sebeckého individualizmu a konzumizmu, a tak oslabuje vzťahy medzi ľuďmi. Konkrétnymi prejavmi rozpadu väzieb medzi ľuďmi je kultúrny rozpad: rozvoj vulgárnosti v politike, nárast osamelosti žijúcich ľudí, pokles účasti vo voľbách, úpadok morálky, rozmach kriminality, kríza rodiny. JE kardinál Stanisław Dziwisz vo svojom celom pastoračnom a spoločenskom zameraní, pri rôznych príležitostiach predkladá výzvu návratu k duši, ku kresťanským koreňom Európy a k duchovným základom spoločnosti vo všetkých jej rovinách: kultúrnej, politickej a ekonomickej. Kresťanstvo nepredkladá človeku len morálnu ponuku. Je zároveň spôsobom interpretácie človeka, spoločnosti a vesmíru. S týmto návratom je spojené znovuobjavenie ľudskej osoby v jej integrálnej celistvosti, ako aj znovuobjavenie základných hodnôt a ich realizácií v spoločenskej, politickej, ekonomickej a kultúrnej dimenzii.

V súvislosti s tým mi dovoľte vyzdvihnúť taktiež praktickú rovinu pôsobenia Jeho Eminencie, ktorý inicioval vytvorenie Svetového centra Jána Pavla II. „*Nebojte Sa*“, ktoré je miestom dialógu, šírenia a rozvíjania dedičstva sv. Jána Pavla II., promovanie spirituality Pápeža. Je to priestor, v ktorom teória je aplikovaná v praxi, pretože Centrum sa zároveň stáva miestom integrálnej výchovy človeka a sociálnej podpory marginalizovaných skupín a obetí násillia. Táto intelektuálna, zdravotnícka, morálna, estetická a kultúrna infraštruktúra, zázemie dôstojnosti človeka a civilizácie života je kontinuitou učenia Jána Pavla II., realizáciou personalistickej pedagogiky.

Vážené slávnostné zhromaždenie,

v tejto chvíli je skutočne potrebné vysloviť uznanie Jeho Eminencii Kardinálovi Dziwiszowi za jeho angažovanosť a plodnú prácu v prospech našej spoločnosti, v prospech našej *Alma Mater* a osobitne jej Gréckokatolíckej teologickej fakulty. Svojim prístupom, otvorenosťou, zapálením sa pre dobro oslovuje mnohých našich študentov a pedagógov. Patrí mu za to naša úcta a vďaka.

Vaša Eminencia Kardinál Stanisław Dziwisz,

pre našu univerzitu je ctou, že Vám dnes môžeme odovzdať diplom, potvrdzujúci rozhodnutie najvyššieho vedeckého grémia tohto akademického pracoviska – Vedeckej rady Prešovskej univerzity, menovať Vás čestným doktorom, doktorom *Honoris causa* Prešovskej univerzity v Prešove.

*prof. RNDr. René Matlovič, PhD.
rektor Prešovskej univerzity*

***Laudatio pri príležitosti udelenia čestného titulu
doctor honoris causa (Dr. h. c.) (12. novembra 2014)
J. E. kardinálovi Dr. h. c. Stanislavovi Dziwiszowi
krakovskému arcibiskupovi a metropolitovi***

Vaša Magnificencia, váž. pán rektor, dovoľujem si Vám predložiť návrh, aby na dnešnom slávnostnom zasadnutí Vedeckej rady Prešovskej univerzity v Prešove, bol J. E. Dr. h. c. kardinálovi Stanislavovi Dziwiszowi z Krakowa, Veľkému kancelárovi Papięzskiego uniwersytetu Jana Pavla II., udelený čestný titul *doctor honoris causa* z vedného odboru Katolícka teológia.

Vaša Eminencia, váž. pán kardinál, Vaše Exelencie o. arcibiskupi a biskupi, Vaše magnificencie, spektaklarity, honorability, členovia vedec-kých rád univerzity a fakulty, akademických senátov, milé dámy, vážení páni, vznešené slávnostné zhromaždenie!

Je mi ctou predstaviť Vám na dnešnom zasadnutí Vedeckej rady Prešovskej univerzity v Prešove rozšírené o Vedeckú radu Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove medzinárodne uznávanú a váženú osobnosť v oblasti teológie, J. E. p. kardinála Stanislava Dziwisza, krakovského arcibiskupa a metropolitu, ktorému Prešovská univerzita v Prešove udeľuje čestnú vedeckú hodnosť *doctor honoris causa*.

Dejiny nám ponúkajú vo svojej múdrosti mnoho veľkých poučení pre náš život. Jedná z nich je vyjadrená v tejto myšlienke: „*Pri veľkom človekovi rastú a zostávajú veľkí ľudia!*“ Nepochybne jednou z najväčších osobností minulého storočia bol sv. pápež Ján Pavol II. O ňom dnešný laureát J. E. p. kardinál Dziwisz vydal krásne svedectvo týmito slovami: „*Ján Pavol II. nemal zbrane, iba Božie Slovo. Bol obrom viery. Jeho motto – Totus tuus – neboli prázdne slová. V jeho osobe sme dostali múdreho vodcu v tomto komplikovanom svete!*“ Ján Pavol II. bol skutočne veľkým človekom a pri ňom rástol a v jeho blízkosti stál veľký človek, ktorý bol Wojtylovým tajomníkom v Krakove 12 rokov a takmer 27 rokov v Ríme – celý jeho pontifikát a tým je osobnosť – J. E. p. kardinála Stanislava Dziwisza, krakovského arcibiskupa a metropolitu, viacnásobného nositeľa titulu Dr. h. c. a mnohých vyznamenaní a ocenení svetového rozmeru. V nádväznosti na slová J. E. p. kardinála z predchádzajúcej myšlienky citujem jeho slová: „*Toto dlhé obdobie strávené po boku Jána Pavla II.*

na mne zanechalo hlbokú stopu.“ Ďalej p. kardinál pokračuje: „Žil som po boku svätca. Takmer štyridsať rokov som denne zblízka pozoroval svätosť, akú som si vždy predstavoval. Videl som ju v mužovi, v Karolovi Wojtyłovi – v jeho intímnom a tajuplnom vzťahu s Bohom. V sile a priezračnosti jeho viery!“ – koniec citátu.

Vážení a vzácní hostia, milí prítomní, dovoľte mi, aby som Vám v dnešnú slávnostnú chvíľu predstavil v základných črtách všestranne vzdelanú a kultivovanú osobnosť J. E. p. kardinála Stanislava Dziwisza, človeka s veľkým humanistickým presvedčením a oslovujúcim osobným svedectvom viery. To je pri jeho obdivuhodnej profesionálnej zdatnosti výrazná fundamentálna črta jeho osobnosti.

Aké boli teda základné milníky v jeho živote?

Stanisław Dziwisz sa narodil 27. apríla 1939 v Rabie Wyżnej. Po maturitnej skúške na Gymnáziu Severina Goščinského v Novom Targu vstúpil v roku 1957 do Kňazského metropolitného seminára v Krakove. Po šesťročnom štúdiu v seminári prijal kňazskú vysviacku, ktorú mu udelil 23. júna 1963 biskup Karol Wojtyła. Počas dvoch rokov po kňazskej vysviacke bol kaplánom v Makowie Podhalańskim. Okrem pastoračnej činnosti sa venoval štúdiu v oblasti histórie a liturgie, z ktorej získal v roku 1967 licenciát z teológie. V roku 1966 mu krakovský kardinál Karol Wojtyła ponúkol funkciu tajomníka. Mladý tajomník zdieľal s krakovským metropolitom všetky starosti a námahy, ale aj radostné okamihy. Výborne si rozumeli, spájalo ich hlboké puto, zmysel pre humor a spoločná záľuba o turistiku a lyžovanie.

V okamihu zvolenia Karola Wojtyły na pápežský stolec, od 16. októbra 1978, sa pre Stanisława Dziwisza začína ďalšia etapa služby vo funkcii osobného sekretára pápeža Jána Pavla II., ktorá trvala až do jeho odchodu do domu Nebeského Otca a to do augusta 2005. Mnohé povinnosti, ktoré vyplývali z plnenia funkcií, nezatienili jeho vedecké záujmy. V 1981 roku, po obhajobe dizertačnej práce *Kult św. Stanisława Biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego*, pripravovanej pod vedením ks. prof. Wacława Schenka, mu bol udelený vedecko-akademický titul doktor teológie (práca bola publikovaná v Ríme v 1984 roku a v Krakove v 1987 roku). O roku 1987 zastával funkciu zástupcu riaditeľa Nadácie Jána Pavla II. V roku 1995 sa stal kanonikom Metropolitnej Kúrie vo Lvove, v 1996 infulatom, v 1997 kanonikom Metropolitnej Kapituly v Krakove. Vrcholom týchto nominácií bola biskupská nominácia v 1998 roku. V roku 2003 pápež sv. Ján Pavol II. povýšil otca bp. Stanisława Dziwisza do hodnosti arcibiskupa. 3. júna 2005 terajší emeritný pápež Benedikt XVI. menoval otca Stanislava za krakovského metropolitu a rok nato bol menovaný za kardinála.

J. E. p. kardinál Stanisław Dziwisz získal okrem významných cirkevných hodností aj množstvo ocenení a vyznamenaní udelených hlavami štátu, univerzitami ako aj samosprávami lokálnych inštitúcií. Zdôrazníme niektoré z nich: Rád oslobodenia sv. Martina (vyznamenanie vlády Argentíny v roku 1998); Rád veľkého križa, cti a oddanosti Maltézskeho rádu (2007); Veľký križ rádu obnovy Poľska (2001) od prezidenta Alexandra Kwaśniewského; Veľký Križ (1999) od španielskeho kráľa Juana Carlosa I.; Veľký križ zásluh (2002) od prezidenta Kolumbijskej republiky; štátne vyznamenanie od prezidenta Slovenskej republiky (2002) a prezidenta Portugalska (2003). Bol mu udelený titul *doctor honoris causa* Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline (PR, 2001), Pedagogickej akadémie (2006); Univerzity Abat Oliba CEU v Barcelone (2007); Univerzity Warmińsko-Mazurskej (2008); Pápežskej katolíckej univerzity v Buenos Aires (2009); Univerzity America v Bogote (Kolumbia, 2010); Univerzity v Bukurešti (2011); Univerzity v Salento (2011) a Tiranskej univerzity (Albánsko, 2013).

J. E. p. kardinál Stanislav Dziwisz vynakladal veľké úsilie, aby pápežské vystúpenia: homílie, rozjímania a modlitby mohli byť tlačené v poľštine a posielané do Poľska. Všetky tieto publikácie (23 zväzkov) boli ním spoluredigované a vydávané pod záštitou prestížneho vydavateľstva Libreria Editrice Vaticana. Dôležitým dielom, ktoré sa ukázalo pod jeho editorstvom sú modlitby a rozjímania Jána Pavla II. venované Poliakom počas stredajších generálnych audiencií. Aj v cudzine ostal vždy verný svojej domovine, Poľsku. Láska k vlasti sa v plnosti prejavila jeho rozhodnutím opätovného návratu do nej, kontinuáciou a rozvíjaním začatého diela národnej nádeje.

Osobnosť súčasného krakovského arcibiskupa a metropolitu, osobného tajomníka a najbližšieho spolupracovníka pápeža sv. Jána Pavla II. J. E. p. kardinála Dziwisza, môžeme charakterizovať vo viacerých dimenziách. Z ich bohatosti si dovoľím vybrať iba dve:

1. Oblasť služby a oddanosti.
2. Šírenie diela sv. Jána Pavla II. a súčasná služba Cirkvi v Poľsku a Európe v rozmere rodiny

Prvou oblasťou, ktorá opodstatňuje udelenie titulu *doctor honoris causa*, bolo sprevádzanie pápeža Jána Pavla II. počas obdobia pontifikátu trvajúceho takmer 27 rokov a predtým 12 rokov po boku krakovského arcibiskupa a metropolitu Karola Wojtyły. Toto prebývanie zahŕňalo všetky apoštolské cesty pápeža po celom svete (104 ciest); rôznorodé stretnutia, audiencie a pobožnosti. Výpovedným dôkazom tejto zodpovednej prítomnosti bol deň atentátu na Jána Pavla II., keď vďaka rozhodnutiu a rýchlemu postoju osobného sekretára, padol výber polikliniky

Gemelli, v ktorej pápežovi zachránili život. Prítomnosť sa naplnila 2. apríla 2005, keď bol Stanisław Dziwisz do poslednej chvíle v bezprostrednej blízkosti Jána Pavla II. Dôkladné poznanie života Cirkvi vo svete, ostražitosť a rozvaha, pripravenosť pomôcť v každej chvíli, úprimná starostlivosť smerovali k tomu, aby cesta Jána Pavla II. bola čo najmenej obťažná. Tento výnimočný a zodpovedný postoj sprevádzania Svätého Otca bol možný iba vďaka daru lásky, ktorý charakterizuje osobnosť otca kardinála. Táto láska sa prejavuje navonok skrze dobrotu a žičlivosť, otvorenosť a srdečnosť, vysokú osobnú kultúru, nezištnosť, skromnosť a vnútorný pokoj. Láska prejavovaná skutkom a pravdou vychádza vždy naproti utrpeniu a potrebám ľudí. J. E. p. kardinál Stanisław Dziwisz je svedkom a spoluautorom dlhého pontifikátu sv. Jána Pavla II. On stál pri ňom, prevažne za ním, pomocník, ochranca, vždy nápomocný nielen pápežovi, ale aj tým, ktorí k nemu prichádzali. Stanisław Dziwisz bol inšpirátorom, spoluorganizátorom všetkých zahraničných ciest Jána Pavla II., stretnutí s politikmi, štátnikmi a vedcami. Inicioval a spolutvoril stretnutia s mládežou a študentmi.

Druhá oblasť, ktorá sa spája s udelením ocenenia *doctor honoris causa* a ktorú by sme chceli vyzdvihnúť, vyplýva zo súčasného pôsobenia metropolitu a týka sa realizácie idey zvečnenia pamiatky a zachovania dedičstva, diela veľkého pápeža Poliaka sv. Jána Pavla II. 26. januára 2006, z iniciatívy J. E. p. kardinála, bolo zriadené Svetové centrum Jána Pavla II. „Nebojte sa“. Pri tejto príležitosti povedal: *„Na pohrebe Svätého Otca závan vetra zavrel knihu evanjelia na jeho rakve. Pre nás v tomto okamihu sa začala nová kapitola prítomnosti Božieho Služobníka v živote Cirkvi a každého z nás. Túto novú kapitolu chceme spolu s Ním písať skrze vytvorenia tohto Centra.“* Centrum Jána Pavla II. „Nebojte sa“ je poctou poľskému pápežovi, ale aj pokračovaním odkazu jeho myslenia a ducha medzi krajanmi. Tento odkaz aj naďalej inšpiruje Cirkev a milióny Kristových učeníkov po celom svete. *„Chceme kreatívne rozvíjať tento odkaz. Chceme čeliť novým výzvam vo svetle tohto dedičstva a odovzdať ho ďalším generáciám. Centrum nie je pomníkom či pamätníkom, ale významným miestom stretnutia s osobou Jána Pavla II., jeho myšlienkami, jeho duchom a jeho svätosťou!“* – zdôraznil kardinál Dziwisz. Podobne to vyjadril aj týmito slovami: *„Dedičstvo Jána Pavla II., ktoré zanechal v cirkvej a pastoračnej oblasti, ešte celkom nepreniklo do mnohých katolíckych spoločností,“* a tejto role sa nezriekol ani po jeho smrti: *„V tomto duchu vidím aj svoju úlohu strážcu pamiatky Jána Pavla II. Túto pamiatku, ako som už povedal, nesmieme dať do múzea!“*

Spomínané Centrum bude miestom dialógu, ktoré bude šíriť a rozvíjať dedičstvo Jána Pavla II., promovať spiritualitu pápeža. Zároveň bude

miestom edukácie, šírenia vedeckých poznatkov a sociálnej pomoci. Iniciatíva výstavby Svetového Centra Jána Pavla II. sa spája s realizáciou edukačného profilu všestrannej a harmonickej výchovy a rozvoja človeka. Vytvorenie J. E. p. kardinálom materiálnych podmienok v jednom priestore s intelektuálnou, zdravotníckou, morálnou, estetickou a kultúrnou infraštruktúrou, zázemím v duchu tolerancie a pluralizmu je kontinuitou učenia Jána Pavla II., realizáciou personalistickej pedagogiky. Práve táto aplikácia učenia Jána Pavla II. vo vzťahu k pedagogike umožňuje hľadať odpovede na najdôležitejšie otázky človeka: ako vyzdvihnúť v jednotlivcovi jeho ľudskosť a čo je potrebné urobiť preto, aby človek začal byť viac sebou? Človek žije pravdivým ľudským životom vďaka kultúre. Kultúra je spôsobom existencie človeka. Kultúra je typický spôsob vyjadrenia človeka a jeho historického miesta, na úrovni tak individuálnej ako aj kolektívnej. Jeho inteligencia a vôľa ho vlastne nepretržite pobádajú ku "kultivovaniu prirodzených bohatstiev a hodnôt" zahŕňajúc do kultúrnych celkov stále hlbšie a systematickejšie základné poznatky, ktoré sa dotýkajú všetkých aspektov života, najmä jeho sociálneho a politického spolužitia, bezpečnosti a ekonomického rozvoja, tvorby tých existenčných hodnôt a otázok, predovšetkým náboženského charakteru, ktoré umožňujú, aby sa jeho individuálne a spoločenské udalosti odohrávali opravdivo ľudským spôsobom.

Prvoradým cieľom kultúry je výchova človeka, formovanie jeho plnosti človečenstva, skrze zintegrovanie všetkých rozmerov existencie človeka. Takýto je aj zámer J. E. p. kardinála Stanislava Dziwisza, ktorý správne vystihol znamenia doby, odpovedá na naliehavé otázky a problémy súčasného sveta konkrétnou pastoračnou, spoločensko-kultúrnou a duchovnou iniciatívou. Osobitné miesto v bohatej činnosti J. E. p. kardinála Dziwisza má rodina v kontexte novej evanjelizácie. Srdcom novej evanjelizácie je skutočne rodina, ktorá sa rovnako nachádza v kríze. To pripomenul aj emeritný pápež Benedikt XVI. počas otvorenia synody, keď povedal: *„Kríza viery a kríza rodiny sú spojené.“* Podľa kardinála ide predovšetkým o problém Európy, pretože v ďalších krajinách sa rodiny ešte stále držia pokope. Z mnohých návštev J. E. p. kardinála v našej vlasti by som v túto chvíľu spomenul, jeho účasť v Bazilike minor na pútnickom mieste v Lutine v sobotu 5. júla tohto roku, keď sa konala Púť rodín v rámci Roku rodiny, ktorý pre Prešovskú archieparchiu vyhlásil prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak SJ. Vo svojej homílii okrem iného ocenil, že Prešovská archieparchia slávi Rok rodiny, a to aj v kontexte blížiacej sa synody biskupov o rodine. Povedal, že rodina je prvou obeťou sekularizmu a pokračoval: *„Ak v nej chýba základ, ak sa nebuduje na skale, ktorou je Ježiš Kristus a jeho evanjelium, vtedy jej chýba mocná podpora,*

aby čelila všetkým víchrom a búrkam, ktoré podkopávajú nerozlučiteľnosť manželstva a rozbiťajú jednotu rodiny. Základom rodiny je Boh, ktorý je láskou a prameňom každej lásky.“ Vyzdvihol aj skutočnosť, že v ľutinskej bazilike sú mozaiky Božieho milosrdenstva a sv. Jána Pavla II., v súvislosti s ktorým zdôraznil, že bol pápežom rodiny. „Kardinál Wojtyła už ako krakovský metropolita postavil do centra svojej pastoračnej starostlivosti manželstvo a rodinu. Ako ovocie svojich pastoračných skúseností a uvažovania napísal vtedy knižku o manželstve pod veľavrahným názvom Láska a zodpovednosť.“

J. E. p. kardinál Stanisław Dziwisz sa ako veľký kancelár Pápežskej univerzity Jána Pavla II. v Krakove významnou mierou podieľal a naďalej podieľa na spolupráci s GTF PU v Prešove, čoho potvrdením je aj podpísanie novej bilaterálnej dohody o spolupráci medzi Wydziałom teologicznym a Wydziałom Historii UPJP II. a GTF. Jeho osobným prínosom vzájomnej spolupráce je aj umožnenie štúdia gréckokatolíckym kňazom zo Slovenska, ktorí tak získali v minulosti akademické tituly potrebné pre pôsobenie na akademickej pôde vysokého školstva. Veľmi vzácnymi sú jeho rady a impulzy smerujúce k neustálemu skvalitňovaniu štúdia v teologických odboroch.

Vážené slávnostné zhromaždenie, som hlboko presvedčený, že udeľenie titulu *doctor honoris causa* J. E. p. kardinálovi Stanisławovi Dziwiszovi je sviatkom pre celú akademickú obec Prešovskej univerzity v Prešove, ktorá týmto aktom zviditeľňuje a posilňuje svoje postavenie v európskom vzdelávacom priestore.

*Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
dekan GTF PU v Prešove*

Prednáška J. E. kardinála Dr. h. c. Stanisława Dziwisza, krakovského arcibiskupa a metropolitu, pri príležitosti udelenia čestného titulu doctor honoris causa (Dr. h. c.) 12. novembra 2014

Vážený otec arcibiskup a metropolita Ján,
Excelencie,
Magnificencia,
vážení profesori,
drahí študenti,
ctené Auditórium!

1. S veľkou vďačnosťou a radosťou dnes prijímam *Doctorát honoris causa* Prešovskej Univerzity v Prešove. Vyjadrujem svoju vďačnosť Rektorovi a Vedeckej rade za priznanie mi tak vzácneho a významného ocenenia. Musím sa priznať, že keď mi otec arcibiskup Ján Babjak a dekan gréckokatolíckej teologickej fakulty Mons. profesor Peter Šturák oznámili toto rozhodnutie, nevedel som presne, čím som si zaslúžil toto ocenenie. Uvedomujem si, že moja osoba a služba Cirkvi sú spájané s osobou krakovského Metropolitu, kardinála Karola Wojtyły, ktorý od 16. októbra 1978 začal slúžiť Cirkvi a celému svetu ako biskup Ríma a prijal meno Ján Pavol II. Žil som a pracoval ako osobný sekretár po boku tohto neobyčajného človeka tak v Krakove, ako aj vo Vatikáne. Celkovo som po jeho boku strávil tridsaťdeväť rokov.

Všetko to začalo veľmi prozaicky, počas jedného októbrového dňa v roku 1966. Kardinál potreboval nového sekretára, a pretože som bol „po ruke“, v Krakove, zastavil sa u mňa. Vtedy som si dokonca neuvedomoval, aké veľké dobrodružstvo ma čaká. Dobrodružstvo celého života. Dvanásť rokov po boku kardinála Wojtyły v Krakove – to je každodenný kontakt s ním a ľuďmi, s ktorými sa stretával. Bolo to tiež akési spoznávanie vecí a záležitostí, ktorými sa zaoberal. Spoznávanie jeho štýlu služby, neustáleho zápasu o vieru človeka a národa v kontexte vládnuceho totalitárneho a bezbožného komunistického systému. S touto skúsenosťou, vo veku 58 rokov, kardinál Karol Wojtyła začal svoju novú, pápežskú misiu.

Nevyhnutne od tejto chvíle musel rozšíriť priestor svojho srdca, aby mohol v ňom nájsť miesto pre všetky národy, kultúry a jazyky. Stal sa sprievodcom na ceste viery pre milióny kresťanov. Práve On voviedol Cirkev do tretieho tisícročia kresťanstva.

Jeho poslanie a misia sa neskončili smrťou, 2. apríla 2005. On je aj naďalej prítomný v živote Cirkvi. Zanechal nám obrovské dedičstvo učenia. Zanechal nám zjavné svedectvo svätosti. Odzrkadlilo sa to najprv pri jeho blahorečení Benediktom XVI. v roku 2011 a následne pri jeho slávnostnej kanonizácii, ktorá sa uskutočnila 27. apríla tohto roku. V homílii počas kanonizačnej svätej omše Svätý Otec František pripomenul, že nový svätý – Ján Pavol II. – *sám kedysi povedal, že by chcel, aby si ho zapamätali ako pápeža rodiny*. Právom mu teda patrí titul Patrón rodín.

2. V súlade s akademickou tradíciou, v zmysle ktorej nový *doctor honoris causa* nemal by mať príliš dlhú prednášku – takzvanú *lectio magistralis* – chcel by som dnes stručne predstaviť učenie Jána Pavla II. o rodine. Táto téma sa spája s nedávnym ukončením III. Mimoriadneho generálneho zasadnutia Biskupskej synody, ktoré sa venovalo práve *Pastoračným výzvam rodiny v kontexte evanjelizácie*, ako aj s Kongresom rodiny v rámci Roka rodiny v Prešovskej archieparchii. Sám som mal možnosť zúčastniť sa 5. júla v tomto roku púte gréckokatolíckych rodín do Sanktuária Panny Márie v Ľutine. Bol som povzbudený vierou pútnikov, ako aj ich radosťou z blízkosti usmíatych a šťastných detí.

Spomenul som už skôr, že kardinál Karol Wojtyła odniesol svoju krakovskú a poľskú pastoračnú skúsenosť do Ríma. To sa týka aj otázky rodiny. Otázkami a problémami rodinného života sa začal zaoberať mladý kňaz Karol Wojtyła už ako mladý kaplán pre študentov pri kostole sv. Floriána v Krakove na začiatku päťdesiatych rokov. V skupine študentov a študentiek sa venoval otázkam rodinného, manželského života, odovzdávania života, manželskej vernosti, otcovstva a materstva, odovzdávania viery deťom, ich výchovy a prípravy na dospelý život.

Zdrojom inšpirácie a reflexie pre Karola Wojtyłu boli stretnutia s konkrétnymi osobami a rodinami, počúvanie a spoznávanie ich skúseností, hľadanie odpovedí na existenciálne otázky, ktoré sa rodili v konfrontácii konkrétnych manželských a rodinných problémov s učením Cirkvi. Mladý kňaz, bez vlastnej rodiny (jeho rodičia a brat zomreli oveľa skôr) mal účasť v radoostiach a ťažkostiach, smútkoch viacerých rodín. Nikdy sa necítil osamotený a opustený. Svoje myšlienky odovzdával v homíliách, na konferenciách a v literárnych dielach, či divadelných predstaveniach.

Charakteristickou črtou pastoračného štýlu kardinála Karola Wojtyły, a neskôr pápeža Jána Pavla II., bolo prepojenie priamej skúsenos-

ti s hlbokou filozofickou a teologickou reflexiou. Zrelým prejavom a ovocím tohto *modus procedendi* bolo medzi inými jeho slávne dielo: „Láska a zodpovednosť“, a neskôr cyklus pápežských katechéz pod titulom: „Ako muža a ženu ich stvoril“. Je potrebné zdôrazniť, že v synodálnej diskusii, v priebehu predchádzajúceho mesiaca, mnohokrát sa odvolávalo na učenie obsiahnuté v týchto katechézach. Tieto diela sú skutočným pokladom pravdy o manželstve vo svetle zjaveného slova a kresťanskej tradície.

Ján Pavol II. bol nielen koncilovým otcom, ale aj synom Druhého vatikánskeho koncilu. Tento koncil definitívne sformoval jeho pastoračný pohľad na svet a Cirkev, na človeka a rodinu. Neprekvapuje preto fakt, že v svojom učení často odkazoval na pastoračnú konštitúciu *Gaudium et Spes* a iné koncilové dokumenty a bol v tom dôsledný. Odkazoval tiež na encykliku už dnes blahoslaveného Pavla VI. *Humanae vitae*. Ján Pavol II. v ďalšom období v svojom učení rozvinul a obohatil učenie Cirkvi. Spomeňme napríklad encykliku *Evangelium vitae*. Skutočným kompendium učenia o manželstve a rodine sa stala posynodálna exhortácia *Familiaris consortio*, publikovaná 22. novembra v roku 1981 ako ovocie Biskupskej synody zasadajúcej v Ríme v roku 1980, ktorá sa zaoberala úlohami kresťanskej rodiny v súčasnom svete.

3. Počas II. svetového stretnutia rodín v Rio de Janeiro v roku 1997, Ján Pavol II. nazval manželstvo a rodinu „božskou a ľudskou architektúrou“, pretože je to božská a zároveň aj ľudská skutočnosť, ustanovizeň. Podstatou kresťanskej vízie manželstva a rodiny sú slová zapísané v knihe Genezis (Gn 1 – 2) a potvrdené Ježišom Kristom v Evanjeliu (Mt 19, 4nn).

Evanjelista Ján nám odkryl najhlbšiu pravdu o Bohu, ktorý je Láskou (1Jn 4, 8). Boh, ktorý je Láskou, z lásky stvoril človeka na svoj obraz a podobu (Gn. 1, 26n). Stvoril ho k láske. Stvoril ho mužom a ženou. Ako správne poukázal Ján Pavol II. v exhortácii *Familiaris Consortio*: „Boh je láska a sám v sebe žije z tajomstva osobného spoločenstva lásky. Tým, že ľudskú prirodzenosť muža a ženy stvoril na svoj obraz a stále ju udržuje v bytí, Boh vložil do nej povolanie, a tým aj schopnosť a úlohu milovať a žiť v spoločenstve. Preto láska je hlavným a prirodzeným povolaním každého človeka“ (č. 11).

„Spoločenstvo lásky medzi Bohom a ľuďmi [...] nadobúda významné vyjadrenie v manželskom zväzku uzavretom medzi mužom a ženou“ (*Familiaris consortio*, 12). Manželia, spájajúc svoje osobné životné dejiny do jednej histórie života a lásky, vstupujú na cestu ustanovenú a požehnanú Bohom. Na prvých stranách Knihy Genezis čítame, že keď Boh stvoril muža a ženu „Boh ich požehnal a povedal im: «Plodte a množte sa

a naplňte zem!“ (Gn 1, 28). Inšpirovaný autor končí opis slovami: „Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke a budú jedným telom“ (Gn 2, 24).

Ján Pavol II. zdôrazňuje, že „Spoločenstvo medzi Bohom a ľuďmi sa definitívne dovŕšuje v Ježišovi Kristovi, Ženíchovi, ktorý miluje ľudstvo a dáva sa mu ako Spasiteľ, keď sa spája s ním ako so svojím telom.[...] Manželská láska dosahuje tú plnosť, ku ktorej je vnútorne určená, totiž nadprirodzenú manželskú lásku (*caritas*), ktorá je vlastným a špecifickým spôsobom, ktorým sa manželia zúčastňujú na láske samého Krista, obetujúceho sa na kríži a sú povolaní, aby v nej žili“ (*Familiaris consortio*, 13). Ježiš povýšil kresťanské manželstvo na úroveň sviatosti a skrze túto dôstojnosť mocou sviatostnej povahy svojho manželstva manželia sú navzájom spojení nerozlučiteľným putom. Tým, že navzájom k sebe patria, vyjadrujú prostredníctvom sviatostného znaku spojenie Krista s Cirkvou.

S manželstvom sa spájajú úlohy a povinnosti. Ako každá láska, manželstvo si vyžaduje od dvoch osôb, muža a ženy, aby sa neuzatvárali do seba, ale aby boli darom pre seba navzájom. Nie je to jednoduché a niekedy prevyšuje naše sily, vzniká pokušenie zanechania tohto projektu lásky a vernosti až do smrti. Avšak musíme si uvedomiť, že sviatostným charakterom manželstva sa Kristus akosi zaväzuje neustále sprevádzať manželov, kráčať spolu s nimi cestou manželského a rodinného života. Hovoril o tom Ján Pavol II. k manželom počas IV. Svetového stretnutia rodín v Manile, v roku 2003: „Milosť, ktorú ste dostali v sviatosti manželstva neuhasína v priebehu rokov.[...] Ona je milosťou obetavej lásky, lásky, ktorá obdarováva a odpúšťa; nezištnej lásky, ktorá zabúda na svoje utrpenie, lásky vernej až do smrti, lásky, ktorá prináša nový život.“

Keď chceme zhrnúť učenie Jána Pavla II. o rodine, je nevyhnutné zdôrazniť skutočnosť, že rodina bola preňho „Sanktuáriom života“. Osoba v tejto základnej spoločnosti je otvorená na život, dostávajú život a odovzdávajú ho svojmu potomstvu. Dieťa ako ovocie spolupráce rodičov so samotným Stvoriteľom je vždy vovádzané do živého spoločenstva osôb, *communio personarum*. Rodičovstvo teda má svoj pravzor v *communio personarum* – Boha v Najsvätejšej Trojici Jediného. Takýto pohľad zväzku muža a ženy umožňoval Pápežovi vidieť rodinu, manželstvo, spolužitie manželov, materstvo, otcovstvo, rodenie a výchovu detí v Božom svetle. Zdôrazňoval, že spoločenstvo lásky, ktoré existuje v rodine, nekončí smrťou, ale naďalej trvá v tajomstve spoločenstva svätých. Jeho vyjadrením je modlitba za zomrelých a ako dúfame, orodovanie u Boha za tých, ktorí odišli do domu Otca.

4. Starostlivosť o rodinu u kardinála Karola Wojtyły bola vyjadrená nielen v jeho učení. Táto starostlivosť sa vyjadrovala v konkrétnych pastoračných iniciatívach. On od slova prechádzal k skutkom. Ako mladý kňaz začínal v Krakove organizovaním „predmanželských kurzov“ pre svoje študentky a študentov. Už ako biskup v roku 1959 presvedčil Konferenciu biskupov Poľska k organizovaniu podobných kurzov v celom Poľsku. Ako krakovský metropolita sprevádzal manželstvá v najdôležitejších udalostiach ich rodinného života. Keď si to vyžadovala situácia, diskkrétne ich podporoval, staral sa o ich duchovný vývoj. Pre páry očakávajúce dieťa organizoval duchovnú obnovu. Ako len mohol, zúčastňoval sa slávnosti krstu a prvého sv. prijímania detí. Tiež sprevádzal rodiny v ťažkých chvíľach a situáciách choroby i smrti najbližších.

Kardinál podporoval tradíciu slúženia sv. omše počas výročia sobáša. Zaviedol krásnu prax individuálneho požehnania manželstva počas viziácie farnosti. V samotných farnostiach organizoval rodinné poradenstvo a špeciálne poradenstvo psychologické – pedagogické. Vytvoril v Krakovskej arcidiecéze Inštitút Rodín (1960), ktorý sa zmenil na samostatné Štúdium rodiny pri Pápežskej teologickej akadémii v Krakove – dnes Pápežská univerzita Jána Pavla II.

Krakovský Metropolita organizoval pre rodiny duchovné cvičenia. Osobne sa zúčastňoval púti rodín na mariánskych pútnických miestach v Częstochowie, Kalwarii Zebrzydowskiej i Piekarach Śląskich. Na tomto poslednom mieste každý rok ho počúvali desiatky tisíc mužov a mládenčov. Kardinál osobne podporoval nové hnutia a spoločenstvá, ktoré sa zrodili v Cirkvi po Druhom vatikánskom koncile a ponúkali duchovnú formáciu pre manželstvá a rodiny.

Môžeme dodať, že tak v Krakove, ako aj vo Vatikáne, Svätý Otec udržiaval mnohé kontakty s rodinami, vyjadrujúc takýmto spôsobom lásku Cirkvi ku každej rodine. Nikdy však, ani ako krakovský biskup, ani ako pápež nepripútal k sebe ľudí, či rodiny. Bol človekom slobodným v kontaktach s inými a všetci to dobre vedeli. Svojím postojom svedčil o tom, čo učil. K jeho osobe môžeme preniesť a aplikovať slová z Kázne na vrchu: „Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha“ (Mt 5, 8).

S voľbou na stolicu Svätého Petra narástli obrovské možnosti Jána Pavla II. Vytvoril Pápežskú radu pre rodiny. Historické *mottu proprio* *Familia a Deo instituta* malo byť vyhlásené počas stredajšej audiencie 13. mája v roku 1981, v deň atentátu na jeho život. Asi jeho obeta a utrpenie bolo nevyhnutné pre toto dielo.

Svätý Otec inicioval Svetové stretnutia rodín, založil Pápežskú radu „Pro Vita“. Veľakrát zdôrazňoval, že „hlavnou úlohou rodiny je služba životu, splnenie pôvodného požehnania Stvoriteľa v priebehu dejín tým,

že sa plodením prenáša Boží obraz z človeka na človeka“ (*Familiaris consortio*, 28). Pápeža veľmi trápila dramatická otázka potratov. Snažil sa vzbudiť citlivosť ľudského svedomia v tomto ohľade. Opakovane vyzýval zodpovedných za zákonodarnú moc k rešpektovaniu, zaručovaniu nedotknuteľnosti ľudského života od momentu počatia až do prirodzenej smrti. A neboli to len slová. Ako krakovský biskup inicioval založenie Domu slobodnej matky pre ženy očakávajúce potomstvo, ktoré sa nachádzajú v zložitej životnej situácii.

5. Nové časy prinášajú nové výzvy. Biskupi prítomní na poslednej Synode o rodine, ktorej sa zúčastnil aj otec arcibiskup Ján Babjak, boli si vedomí mnohých ťažkostí, ktoré dnešná rodina prežíva. Synodálni otcovia sa vo svojom poslanstve obrátili na všetky rodiny z rôznych kontinentov, predovšetkým na tie, ktoré idú za Kristom – ktorý je Cestou, Pravdou a Životom. Prejavili svoj obdiv a vďačnosť za ich každodenné svedectvo, ktoré rodiny prinášajú svetu svojou vernosťou, svojou vierou, nádejou a láskou.

Biskupi neskrývali ani ťažkosti, ktoré doliehajú na súčasnú rodinu. Predovšetkým ide o „veľké výzvy týkajúce sa vernosti v manželskej láske. Oslabenie viery a hodnôt, individualizmus, ochudobnenie vzťahov, napätie súvisiace s uponáhlňaním, ktoré ignoruje reflexiu – rodinný život. Tak preto spolu prežívame mnohé manželské krízy, ku ktorým sa častokrát pristupuje povrchné a bez odvahy, trpezlivosti, verifikácii, vzájomného odpustenia, zmierenia a taktiež posvätenia. Následkom týchto úpadkov vznikajú nové vzťahy, nové páry, nové voľné partnerstvá, nové manželstvá, čím dochádza ku komplikovaným rodinným situáciám, problematickým z pohľadu kresťanstva“. Cirkev sa zaujíma o tieto všetky situácie.

Aj sv. Ján Pavol II. sa nimi intenzívne zaoberal. Rozsiahla časť jeho exhortácie *Familiaris consortio* je venovaná pastorácii rodín, ktoré sa ocitli v komplikovaných situáciách, napr. manželstvo na skúšku, voľné zväzky, civilne uzavreté manželstvá katolíkov, osoby žijúce v separácii a rozvedení, ktorí nevstúpili do iného zväzku alebo tí, ktorí uzavreli nový zväzok. Vieme, že týchto situácií je stále väčšie množstvo. Ján Pavol II. ich podrobne opisuje, k sviatosti manželstva pristupuje s veľkou úctou, zdôrazňujúc jeho nerozlučiteľnosť, ale prosí kňazov, aby sa vo svojich farnostiach starali bez výnimky o všetkých svojich veriacich.

Pápež rodiny medzi iným píše: „Spolu so synodou úprimne vyzývame pastierov a celé spoločenstvo veriacich k prejavovaniu pomoci rozvedeným, k starostlivosti v láske, aby oni nemali pocit, že sú odlúčení od Cirkvi, keďže ako pokrstení môžu, ba dokonca mali by byť účastní na jej živote. Nech sú povzbudzovaní k počúvaniu Božieho Slova, ďalej

k účasti na svätých omšiach, k vytrvalosti v modlitbe, ku konaniu skutkov lásky a iniciatív spoločenstva v budovaní spravodlivosti, k výchove detí v kresťanskej viere, k formovaniu ducha a skutkov pokánia, aby si takýmto spôsobom z dňa na deň vyprosovali milosti u Boha. Nech sa Cirkvi za nich modlí, nech im dodáva odvahu, nech sa prejavuje ako milosrdná matka, ktorá ich podporuje a je im oporou vo viere a nádeji“ (č. 84). Som presvedčený, že budúcoročná Synoda, taktiež venovaná rodine, zohľadní tieto slová, hľadajúc ďalšie, správne a vhodné riešenia.

6. Magnificencia, vážený pán rektor, ctené Auditórium! Ešte raz vyjadrujem svoju vďačnosť za udelenie mi titulu *Doctor honoris causa* Prešovskej Univerzity v Prešove. Považujem toto ocenenie za potvrdenie mojej cesty a kňazskej služby, ale predovšetkým za túžbu, odhodlanie a snahu Vašej *Alma Mater* promovať hodnoty spojené s osobou a učením sv. Jána Pavla II. Sú to univerzálne hodnoty. Od tejto chvíle, tohto slávnostného dňa sa ešte intenzívnejšie cítim byť spätý so Slovenskom, Prešovom, Cirkvou na Slovensku, najmä Gréckokatolíckou cirkvou, ktorá prežila mnohé prenasledovania a utrpenie a ostala verná Evanjeliu a Apoštolskej Stolicy. Sľubujem, že neprinesiem hanbu Prešovskej Univerzite ako jej doktor a naďalej budem slúžiť veci, ktorej slúžil aj sv. Ján Pavol II.

Veľmi pekne ďakujem za pozornosť a trpezlivosť.

*Mons. Stanisław kardinál Dziwisz
krakovský arcibiskup a metropolita*

**VOLEK, P., KORINEKOVÁ, D., KURIC, M.,
CHABADA, M., ODORČÁK, J.: *Problém identity
osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii.***

*Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej
univerzity v Ružomberku, 2010, 112 s.
ISBN 978-80-8084-612-1.*

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Monografia *Princípy identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii* je prezentáciou výsledkov riešiteľského kolektívu výskumného projektu VEGA 1/0560/08 – *Identita osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii* (vedúci riešiteľského kolektívu prof. Dr. phil. fac. theol. Peter Volek).

Úvodný príspevok Dany Korienkovej s názvom *Chápanie človeka u Tertulliana* predstavuje antropológické, respektíve psychologické, názory cirkevného spisovateľa, ktorý žil na prelome 2. a 3. storočia, teda v dobe, keď kresťanskí myslitelia veľmi intenzívne hľadali pojmy, ktorými by čo najvýstižnejšie vyjadrili obsah Zjavenia. Temer všetky pojmy v teológii boli zdôvodnené filozofiou, ale aj teológia výrazne obohatila filozofiu, predovšet-

kým antropológiu. Termín *persona*, ktorý Tertulian primárne používal vo vzťahu k Bohu, dokumentuje, že preberanie termínov predkresťanských mysliteľov neprebiehalo s lineárnou jednoduchosťou. Zároveň ukazuje, že Platónovo myslenie, akokoľvek sympatické pre prvých kresťanských mysliteľov, nebolo akceptované bez výhrad. Tertulianov dualizmus je iný. Človek je tvorený telom a dušou, ktorá je rovnako ako telo telesná. Telo a duša sú dve substancie, ktoré vzniknú v momente oplodnenia. Duch a myseľ človeka nie sú samostatnými časťami, ale sú prejavmi ľudskej duše.

V príspevku *Bytostná dokonalosť osoby podľa Tomáša Akvinského* sa Miroslav Kuric zameriava na Akvinského pojem bytostnej dokonalosti ľudskej osoby vo svet-

le princípu *bonum est communicativum sui*. Originálny prínos príspevku spočíva v zdôraznení aktívneho charakteru bytia v zmysle jeho autokomunikatívnosti, nakoľko ten je často prehliadanou témou Tomášovej ontológie. Autor za pomoci bohatej pramennej aj interpretačnej literatúry argumentuje, že Akvinský napriek tomu, že osobu chápal v prvom rade ako ontologickú kategóriu, predsa za prirodzený cieľ každej stvorenej veci pokladal nielen sebazdokonaľovanie vlastnou aktivitou, ale súčasne aj dynamické sebazdieľanie iným. Každá bytosť je svojou činnosťou zameraná na iné bytosti, je svojou povahou relacijnálna. Personálne bytie však tento cieľ dosahuje excelentnejším spôsobom, čo znamená, že prostredníctvom vedomej a dobrovoľnej aktivity dosahuje dokonalosť, ktorá spočíva v láskyplnom spoločenstve osôb. Pohľad na dokonalosť osoby, ktorá sa manifestuje jej aktivitou, podporuje začleňuje človeka do siete spoločenských vzťahov a chráni ho pred egoistickým individualizmom. Vďaka komunikatívnosti osoby sa môžu utvárať priateľské medziosobné vzťahy ako základ spoločnosti. Počiatočná dokonalosť personálneho bytia sa teda završuje interpersonálnou komunikáciou.

Pojem osoby má zložitú minulosť a plne reflektovaný bol až v kresťanstve. V období scholastiky sa téma osoby neustále upresňovala s dôrazom na rozdiel medzi Božskou a ľudskou osobou. Michal Chaba-

da v článku *Náčrt chápania osoby u Jána Dunska Scota* v kontexte uvedeného si kladie za cieľ predstaviť filozoficko-teologickú reflexiu osoby u jedného z najvýznamnejších predstaviteľov stredovekého kresťanského myslenia. Jadrom Scotovej antropológie je kristológia a zmyslom človeka a ľudských dejín je Kristus. Chabada zdôrazňuje, že Scotus rozvíja definíciu osoby od Richarda od sv. Viktora ako *incommunicabilis et singularis existentia*, ktorá lepšie vyhovuje pre vysvetlenie problémov trinitárnej teológie a kristológie. Nekomunikovateľnosť osoby Scotus vymedzuje oproti dvom formám komunikovateľnosti, resp. formám závislosti. Človeku ako osobe neodporuje možná závislosť, označovaná ako *potentia oboedientialis*, do ktorej sa človek dostáva na základe slobodnej aktivity Boha. Osoba v Bohu predstavuje plnosť, u človeka je negatívne nekomunikovateľná ako „najkrajnejšia jedinečnosť“ (*ultima solitudo*). V kombinácii s „poslušnou dispozíciou“ znamená, že okrem seba vlastníctva a samostatnosti je extatickou bytosťou v racionálnom a vôľovom vzťahovaní sa k svetu, že je apriórne otvorená pre inú skutočnosť, ktorá ju presahuje, že je otvorená pre transcendentné „viac“.

Štúdia *Identita, konštitúcia a perzistencia* aktuálne predstavuje diskurz o diachrónej identite osoby, ktorý nadobudol nový rozmer v prvej polovici minulého storočia. Z pohľadu dejín Juraj Odorčák rozlišuje dva prístupy k predmetnej

problematike: konštitučný a perzistenčný. Konštitučný prístup sa javil ako príliš statický, teda ako taký, ktorý príliš zotrúva na pozíciách vykonštruovanej predstavy o existencii pretrvávajúcej zložky. Z dôvodu neadekvátneho riešenia hraničných problémov v prípade tzv. paradoxov rozdvojenia prechádza perzistenčný prístup od otázky „čo spôsobuje identitu“, k otázke „ako je identita možná“. Autor podáva argumenty, že endurantistická verzia perzistenčného prístupu s určitou okľukou dospela opäť k problému konštitúcie, ale aj perdurantistická aplikácia vedie na praktickej úrovni k niektorým ťažkostiam.

Problém identity osoby sa v súčasnom myslení objavuje s nevidanou naliehavosťou, ktorá je podmienená rozvojom prírodných vied aj techniky a predstavuje aktuálnu výzvu pre filozofiu. Peter Volek v štúdií *Princíp diachrónej identity ľudskej osoby* predstavuje originálnu komparáciu analytickej a ontologickej reflexie identity osoby. Po objasnení epistemologických a metafyzických dištinkcií autor pristupuje k predstaveniu rôznych prístupov k identite osoby. Za nedostatočujúce považuje tie koncepcie, kto-

ré sú vytvorené len na základe takej redukcionistickej empirickej reflexie, ktorá odmieta základné a nepopierateľné otázky ľudského života. Pre určenie identity ľudskej osoby autor odporúča použiť ontologický prístup. Preferuje hylemorfizmus vychádzajúci z tomizmu, kde individuálna substanciálna forma, teda racionálna duša človeka, je princípom diachrónej identity ľudskej osoby, je jednoduchá, nemateriálna a predstavuje jednotu vedomia. Historická a filozoficko-antropologická reflexia pojmu identity osoby presahuje do diskurzu v bioetickej oblasti, čo jasne zvýrazňuje jej praktický význam.

V súčasnosti sa človek prvýkrát v histórii nachádza v situácii, keď môže kontrolovať a účinne ovplyvňovať mnohé aspekty svojej existencie. Z tohto dôvodu všetko podstatné, čo sa zrealizovalo vo filozofii 20. storočia, sa vzťahovalo k človeku, k osobe a k jej identite. Predkladaná monografia presvedča čitateľa, že nie je iba jednoduchým súborom štúdií, nakoľko reflexia identity osoby je neustále živým, provokujúcim filozofickým dedičstvom, ktoré si vyžaduje stálu filozofickú pozornosť.

DUDA, M., SMELÝ, I.: *Spiritualita, náboženstvo a adolescent*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013, 108 s. ISBN 978-80-555-0726-2.

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Publikácia *Spiritualita, náboženstvo a adolescent* vzniká ako súčasť grantového projektu Kvalita života – spiritualita v živote študentov stredných škôl v Prešove, ev. č.: GaPU 3/5/2012 realizovanom na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove.

Monografia je napísaná na 108 stranách, rozdelená do 5 kapitol a viacerých podkapitol. Autori v práci použili 80 literárnych prameňov, vrátane internetových publikácií. Súčasťou práce je 10 grafov a 10 tabuliek. Obsahový prehľad je na začiatku práce.

Práca je členená na päť kapitol. V prvej kapitole je predstavené postavenie spirituality v súčasnej psychológii. V druhej a tretej kapitole je prezentovaný teologický prístup k spiritualite a význam náboženstva pre hľadanie zmyslu života a orientácie vo svete. Štvrtá kapitola približuje podstatu, predmet a niektoré charakteristické znaky duchovného sprevádzania. Piata kapitola je

venovaná prieskumu realizovanému na stredných školách v Prešove. Teoretická časť a pramene uvedené v zozname použitej literatúry dokumentujú, že autori predloženej monografie reflektujú aktuálne výzvy adresované mladému človekovi v širšom kontexte konkrétneho spoločensko-kultúrneho rozvoja. Aktuálnosť zvolenej tematickej oblasti vplyvu spirituality a náboženstva na adolescenta je umocnená predovšetkým nárastom nových náboženských hnutí.

Cieľ práce spočíva v identifikácii, preskúmaní a v prezentácii problematiky vplyvu spirituality na životnú orientáciu dospelávajúceho človeka vo filozofických, psychologických a teologických súvislostiach.

Bytie človeka je mnohonásobne podmienené jeho vlastným svetom a teda aj spiritualitou a náboženstvom. Pri skúmaní postavenia človeka vo svete zisťujeme, že všetko čo je ľudsky charakteristické sa podstatne líši od sveta, v ktorom

vládne prírodná kauzalita. Spiritualita nepôsobí fyzickou kauzalitou, ale dosahuje uskutočnenie tým, že ju ľudia prijímajú a uznávajú. Tu sa objavuje problematika zmyslu, ktorá poukazuje na fenomén náboženstva. Je to univerzálny a významný antropologický fenomén, ktorý má rozmanité formy, v ktorých sa prejavuje transcendencia ľudskej bytosti. Skutočnosť, že človek nemôže pochopiť sám seba len na základe sveta podrobeného determinácii, ale hľadá transcendentný základ bytia a zmyslu svojej existencie, predstavuje myšlienkový fundament autorov predloženej monografie.

Predložená práca demonštruje, že autori, Mgr. Mirón Duda – teológ a MUDr. Igor Smelý, PhD.- psychiater, psychoterapeut, pedagóg, solidne spracovali reprezentatívne bibliografické zdroje domácej aj zahraničnej proveniencie a preukázali adekvátnu orientáciu v zvolenej problematike. V teoretickej časti monografie je využitá deskripcia, analyticko-syntetická metóda aj komparácia. Citovaných autorov vedeckých a odborných textov

vhodne dopĺňajú svojimi vlastnými tvrdeniami a komentármi. V úvode koncentrovaným spôsobom a zrozumiteľne predstavujú hlavnú ideu, obsah práce, explicitne definujú cieľ práce a poukazujú aj na význam témy pre súčasnosť. Kapitoly sú jasne diferencované. Štruktúra práce má logickú kontinuitu a citácie zodpovedajú citačnej norme. Vlastnú teoretickú reflexiu prepájajú s kvantitatívnym prieskumom, ktorého cieľom bolo získať základné informácie o vzťahu adolescentov k spirituálnemu životu. V prieskume bola využitá dotazníková metóda. Cieľom prieskumu bolo získať základné informácie o vzťahu adolescentov k spirituálnemu životu. Formálna úprava práce je na vysokej úrovni. Autori bohatou slovnou zásobou ozrejmuju závažnú problematiku.

Predložená monografia ponúka ucelený pohľad na problematiku spirituality dospievajúcej mládeže a môže byť nápomocnou pre rodičov, učiteľov, vychovávateľov, kňazov, ba pre všetkých, ktorí sú v kontakte s mladými ľuďmi.

DANCÁK, F.: *Veľké tajomstvo*. Prešov : Petra, n. o., 2014, 102 s. ISBN 978-80-8099-091-6.

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

V posledných desaťročiach sa vonkajšie okolnosti, v ktorých sa človek nachádza a v ktorých žije, v mnohom zmenili. Prostredie, výchova, obdobie sebarealizácie, dospievania a mnohé iné atribúty sa v človekovi neustále menia. Podobne ako sa mení pohľad na stabilizáciu osobnosti (muža a ženy) v kontexte jej celoživotného smerovania, majúci na mysli spôsob a kvalitu života. Nutnosť skvalitňovania prípravy na prijatie manželstva deklaruje tiež svätý Ján Pavol II. v januári v roku 2004 na stretnutí s členmi Apoštolského tribunálu *Rota Romana*, v ktorom charakterizuje problém pastoračného prístupu v rámci prípravy na manželstvo. Vo svojom príhovore pripomína farárom a ich spolupracovníkom, aby príprava neprebíhala rutinne a byrokraticky. A hoci nedefinuje, ako sa majú vlastne pastoračne správať, čo ani nie je možné vzhľadom na to, že každý pár si vyžaduje svojim spôsobom špecifický prístup, predsa im kladie na srdce, aby predmanželskú

prípravu vykonávali s vedomím, že snúbenci môžu práve v čase tejto prípravy objaviť prirodzené i nadprirodzené dobrá manželstva a následne sa usilovať ich aj dosiahnuť.

Aby človek dokázal objavovať dobrá v tom druhom, neraz potrebuje impulz, či správne nasmerovanie v tomto neustálom hľadaní a objavovaní krásy sviatostného manželstva. Predkladaná publikácia s názvom *Veľké tajomstvo*, ktorej autorom je František Dancák, sa snaží napomôcť tak pastoračným kňazom, ako aj laikom v Cirkvi v tejto dnes veľmi potrebnej úlohe správdzania, povzbudzovania a usmerňovania snúbencov, či manželov, ktorí sa snažia objavovať a rozvíjať svoj vzťah, pretože – ako píše sám autor: „*Dnes žijeme v dobe, keď je postoj k manželstvu veľmi voľný; ľudia si vytvárajú vlastné pravidlá podľa toho, čo im vyhovuje*“.

Kniha je napísaná veľmi jasným a zároveň jednoduchým spôsobom. Autor sa neopiera iba o príklady, či príbehy pochádzajúce z manžel-

ského prostredia, ale ponúka tiež učenie Katolíckej cirkvi prostredníctvom jej dokumentov – či už koncilových, dikasteriálnych alebo pápežských. V tomto je dielo skutočným prínosom pre čitateľa, ktorý má záujem skúmať hĺbku sviatostného manželstva a hľadať ovocie, ktoré so sebou táto sviatosť prináša.

Príprava na prijatie tejto sviatosti so sebou prináša rozsiahly a náročný proces výchovy k manželskému životu, na ktorý sa treba pozeráť z hľadiska všetkých jeho hodnôt. Ak berieme na vedomie stav dnešnej spoločnosti, v ktorej nechýba sekularizácia a konzumizmus, musíme prípravu na manželstvo prijímať ako naliehavú nutnosť, v ktorej by mali snúbenci spoznávať pravé hodnoty života tak osobného, ako aj spoločného.

Predkladaná publikácia napomáha hľadaniu a osvojeniu si týchto hodnôt v konkrétnych pätnástich kapitolách, ktoré sú vlastne akoby samotnými znakmi sviatostného manželstva. Znakmi, ktoré naznačujú, či odкрývajú milosť a veľkosť Boha prítomného vo sviatostnom manželstve. Akokoľvek by sme sa snažili, nikde nenájdeime schému

dokonalého manželstva, ktorú by si stačilo osvojiť a riadiť sa ňou. Manželstvo je samo o sebe cestou, ktorá nie je rovnaká. Je ale cestou, na ktorú vstupujú snúbenci, ktorí sú Bohom povolaní k tomu, aby odkrývali jej tajomstvá, krásy, ale i nedokonalosti. Tak, ako nie je cesta bez prekážok, prekvapení či ťažkostí, tak ani manželstvo neuniká tejto realite. I manželstvo je niekedy zdolávanie prekážok vlastného egoizmu, pýchy, narcizmu či iných „nerovností“ ľudskej slabosti. Toto je ale vždy priestor, v ktorom sa chce Boh osláviť a privádzať nás do dokonalosti, ktorá môže byť citeľná v našom živote a spolunažívaní.

V závere si dovoľím poďakovať autorovi Františkovi Dancákovi za jeho snahu pri odkrývaní *Veľkého tajomstva*, ktoré so sebou prináša veľmi povzbudzujúce príklady a myšlienky. Všetkým čitateľom zasa prajem, aby sa prečítané bohatstvo zúročilo v ich snúbeneckom, či manželskom živote, v ktorom má človek oslavovať Boha, pôvodcu lásky a sám sa tak stávať obrazom jeho dokonalosti.

PAĽA, G., POLÁKOVÁ, M.: On-line doba, on-line

Cirkev I. Prešov : GTF PU, 2013, 243 s.

ISBN 978-80-555-0934-1.

PAĽA, G., POLÁKOVÁ, M.: On-line doba, on-line

Cirkev II. Prešov : GTF PU, 2013, 219 s.

ISBN 978-80-555-0935-8.

SILVIA NOVÁKOVÁ

Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Autorský tím Paľa, Poláková vydal na konci roku 2013 odbornú vedeckú monografiu s názvom On-line doba, on-line Cirkev I. a následne na to aj jej druhú časť s rovnakým názvom On-line doba, on-line Cirkev II. Už samotný názov priťahuje čitateľov, ktorý sledujú súčasné dianie v spoločnosti a Cirkvi, nakoľko celá spoločnosť je poznačená prienikom a rozvojom masových médií.

Obaja autori knihy sú odborníci venujúci sa problematike médií. Doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabiel Paľa, PhD. pôsobí na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove a venuje sa oblasti mediálnej výchovy a masmediálnej komunikácie. ThLic. Martina Poláková, PhD. je odborníčkou priamo z praxe, dlhé roky pôsobila v éteri rôznych slovenských rádii

a momentálne svoju činnosť zameriava na súkromné aktivity v oblasti výchovy, vzdelávania a médií.

Samotná téma odbornej vedeckej monografie je vysoko aktuálna, nakoľko média, informácie a globalizácia sú fenoménom 21. storočia a mimoriadnym spôsobom ovplyvňujú život človeka v spoločnosti. Orientácia v mediálnej dobe je pre človeka veľmi náročná. Uvedená monografia môže poslúžiť ako jeden z návodov ako prežiť túto on-line dobu.

V prvej časti odbornej monografie autori opisujú informačnú spoločnosť, ktorá smeruje k spoločnosti mediálnej. Svoju pozornosť sústredia na človeka, ktorý sa stáva objektom ale zároveň aj obeťou mediálnych vplyvov, ktoré častokrát môžu vyústiť až k mediálnym závislostiam ako dôsledkom psycholo-

gického vplyvu médií. Samostatná kapitola je venovaná celospoločenskému problému – globalizácii. Opisuje globalizačné tendencie v médiách, prienik amerikanizácie a mediálnu manipuláciu prostredníctvom reklamy. Už podľa samotného názvu *On-line doba, on-line Cirkev* v knihe nesmie chýbať kapitola venovaná Cirkvi v období globalizácie. Opisuje kresťanské hodnoty v opozícii ku globalizačným tendenciám, mediálne portfólio katolíckej cirkvi. Svoju pozornosť zameriava na kresťanskú osobnosť ako morálny pilier súčasného mediálneho sveta a venuje sa aj profesionalite v kresťanských médiách. Pre autora je takouto osobnosťou svätý Ján Pavol II., známy český filozof, sociológ a religionista Tomáš Halík, český manažér Libor Machálek. Charakterizujú jednotlivé dokumenty katolíckej Cirkvi, ktoré sa venujú mediálnej problematike, nakoľko samotná Cirkev si uvedomuje nezastupiteľné miesto masmédií v dnešnej spoločnosti. Autori uvádzajú posolstvá pápežov svätého Jána Pavla II., Benedikta XVI. a ich postoj k masmédiám.

Vďaka osobným skúsenostiam s mediálnym priestorom autori prepájajú v tejto monografii témy na prvý pohľad nespojitelné – masovú kultúru a kresťanské hodnoty. V centre pozornosti tejto monografie je globalizácia a zmena spoločnosti v zmysle orientácie na masmédiá. Analyzuje problematiku mediálnej kultúry v procese

globalizácie a upozorňuje na hodnotu informácie a význam komunikácie v súčasnej informačnej mediálnej praxi. V tomto prostredí hraje dôležitú úlohu aj Cirkev, ktorá má tvorivo využiť potenciál, ktorý jej mediálny priestor ponúka predovšetkým v šírení evanjelia, morálneho posolstva jednotlivých členov Cirkvi, ktorú tvoria nielen kňazi, ale aj „obyčajní“ ľudia, s ktorými sa dennodenne stretávame na ulici, ľudia, ktorí sú známi z médií, ktorí média tvoria.

V druhej časti odbornej vedeckej monografie *On-line doba, on-line Cirkev* autorský tím Paľa, Poláková spracúva tému mediálnej kultúry. 21. storočie produkuje mediálne obsahy, v ktorých sa človek veľmi ťažko orientuje. Z tohto dôvodu autori ponúkajú pohľad na aktuálne problémy v oblasti kultúry, s ohľadom na multikultúrny rozmer spoločnosti, na populárnu kultúru ako nositeľku novodobých hodnôt.

Témou monografie sú vzťahy a prepojenia spoločnosti, mediálnej kultúry a Cirkvi. V jednej z častí rozoberá aj mediálnu výchovu, ktorá by nemala byť v dnešnej mediálnej dobe postrádateľná a doba si ju priam vyžaduje.

Cieľom monografie je zdôrazniť pozitívum mediálnej edukácie v prospech nielen jedinca, ale aj spoločnosti. Autori chcú poukázať na dôležitosť implementácie v kontexte nových mediálnych fenoménov a spoločenských zmien globalizovanej spoločnosti.

Prvá kapitola opisuje kultúru idolov, ktorá sa stáva v súčasnosti dominantnou. Opisuje mediálne celebrity a pozornosť sústreďuje na masovú kultúru. V druhej časti nadväzujú autori na masovú kultúru a jej chýbajúci rozmer kultúrnosti. Zamýšľajú sa nad umením a jeho miestom v súčasnej dobe, hodnotovým rozmerom a prepojením masových informačných prostriedkov a snažia sa inšpirovať Cirkev ako partnera v mediálnej kultúre súčasnosti. Hľadajú alternatívy k súčasnej mediálnej ponuke a východiská pre mediálnu kultúru.

Tretia a štvrtá kapitola odbornej vedeckej monografie svoju pozornosť zameriava na mediálne vzdelanie v kontexte spoločenských zmien a apeluje na potrebu skvalitnenia mediálnej edukácie v 21. storočí. Autori ponúkajú historický prierez a aktuálny stav mediálnej výchovy vo vybraných krajinách sveta, opisujú východiská mediálnej výchovy zo strany štátu a predstavujú aj portfólio Katolíckej cirkvi pre mediálnu výchovu. Podľa autorov kľúčovým partnerom je aj katolícka Cirkev, ktorá má čo povedať k aktuálnemu stavu mediálnej výchovy. Na základe vlastných výskumov poukazujú na krízové oblasti v mediálnej výchove, na strane druhej zároveň ponúkajú návrh systémových zmien v tejto oblasti.

V oblasti mediálnej výchovy máme istú mieru zodpovednosti my všetci – jednotlivci i rodiny. Ak rodičia zanedbajú základné vzde-

lanie svojich detí v oblasti mediálnej výchovy, raz sa im to vráti. Preto autori poukazujú aj na krízové oblasti v mediálnej výchove a ponúkajú návrhy systémových zmien v rámci mediálnej výchovy v našom vzdelávacom systéme. Mediálna výchova by sa mala stať súčasťou celonárodného vzdelávania sa na všetkých úrovniach. Je to nevyhnutnou požiadavkou našej doby.

Európske prieskumy nám ukazujú, že Slováci ešte stále prikladajú dôležité miesto rodine. Práve z tohto dôvodu autori uvádzajú potrebu mediálnej výchovy aj v rodinnom priestore. Ponúkajú návod ako si zorganizovať domáce mediálne prostredie, ktoré bude vyhovovať všetkým členom rodiny. Odbornú prípravu na poli mediálnej výchovy by podľa autorov nemali absolvovať len učitelia, ale aj rodičia. Prvé a najprirodzenejšie prostredie, kde sa stretávame s mediálnou výchovou je totiž rodia. Svoju pozornosť sústreďujú aj na učiteľov, ktorí by mali disponovať komunikáciou, ktorá je kľúčovou kompetenciou pri výchove v oblasti médií.

Zaujímavým spôsobom autori ukončujú druhú časť svojej odbornej vedeckej monografie. Namiesto záveru uvádzajú požiadavky globalizácie na mediálnu výchovu. Výzvou pre mediálnu výchovu v súčasnosti je kvalitná téma, kvalitný človek, kvalitný príjemca. Dnešný globalizovaný mediálny trh si vyžaduje nielen mediálnu výchovu, ale aj mediálnu prevýchovu, nakoľko

média sú fenoménom dnešnej doby a je potrebné na ne vhodným spôsobom reagovať a zaujať k nim postoj.

Média majú neodmysliteľné miesto v našom živote. Monografia čitateľa zaujme a zároveň mu

ozrejmí súčasné trendy v spoločnosti, ktorá je ovplyvnená médiami. Budúcim pracovníkom v oblasti médií môže poskytnúť návod, ako správne a profesionálne pochopiť svoje povolanie.

HALAGOVÁ, E. – DOLANSKÁ, R. (eds.): Mediácia a ďalšie ADR metódy v kontexte postmodernej spoločnosti. Prešov : GTF PU, 2014, 229 s. ISBN 978-80-555-1078-1.

LENKA HOLÁ

Univerzita Palackého, Právnická fakulta, Olomouc

Recenzování sborníku nekonferenčních příspěvků, které se vztahují k mediaci v kontextu postmoderní společnosti, je jeden z těch těžších úkolů, které jsem v poslední době přijala. A to právě oním "kontextem postmoderní společnosti". Postmoderní doba totiž nebyla doposud nikým přesvědčivě definována. Dokonce ani sám pojem „postmoderní společnost“ není nikterak ustálený a zaběhlý. Používají se také označení radikalizovaná moderna, pozdní moderna, tekutá modernita, hyperkonzumní společnost a jiné. Zatímco doba moderní ztratila na dechu a její ctnosti se staly jejími neřestmi, dveře se od 2. poloviny 20. století otevřely době nové, postmoderní. Co to znamená a jaký odraz má tento společenský vývoj v řešení konfliktů mezi lidmi?

Každý člen společnosti má náhle obrovské množství alternativ a možností výběru, jakým způsobem se

ke konkrétním situacím svého života bude stavět. Společnost je stále méně homogenní, diferencuje se v kulturní, etnické, národnostní a náboženské oblasti. Současně, v celosvětovém měřítku, se svět stává vzájemně propojeným a závislým celkem. Na jedné straně tak můžeme pozorovat různost, na druhé straně se setkáváme s určitou podobností. Množstvím odlišných systémů roste počet pravidel a tím orientační nejistota členů společnosti. Každá strana v mediaci předkládá svůj příběh, který lze různě interpretovat. Každá má svou pravdu a svůj pohled na „spravedlnost“. Jak uvádí editorka E. Halagová v úvodu předkládaného sborníku, aby se ADR metody uplatňovaly v praxi více, je potřeba, aby se jejich hodnoty staly součástí společenské morálky. Dnes už není pochyb o místě, které zaujímá mediace ve společenství tzv. Alternativ Dispute Resolution

(ADR). Avšak reflexe mediace v kontextu pluralitní, individualizované postmoderní společnosti je úkol, s nímž vyrovnat se v jedné publikaci není jednoduché. Lze říci, že editorka se s ním vyrovnala zdařile. Vsadila na interdisciplinární pojetí a logicky navazující strukturu jednotlivých témat.

První příspěvek vztahuje charakteristiku postmoderní společnosti k soudobým sociologickým teoriím práva a rodiny (K. Kardis). Tu pak rozvádí M. Kardis v kulturně – náboženských a společenských aspektech principu spravedlnosti, tedy principu, na němž je mediace ideově postavená a k němuž směřuje. A právě tento princip spravedlnosti a svobodné vůle dokázal propojit sociologická východiska sborníku s jeho další částí, která je zaměřená na legislativní a socio-kulturní aspekty ADR ve Slovenské republice (Dolanská, Karkošková) a srovnání ADR a mediace ve vybraných zemích a v České republice (Pavlová, Vaňková, Brzobohatý).

Rok 2014 byl Katolickou církví vyhlášený za Rok rodiny. V souladu s tím i publikace akcentuje konflikty v rodině a jejich řešení rodinnou mediací. Tak lze příspěvky zaměřené na rodinnou mediaci na Slovensku (Halagová, Swanová), rodinnou mediaci v České republice (Holá, Westphalová) a komparaci jejich legislativních podmínek (Dolanská, Halagová) považovat za tematické jádro sborníku. Autorky reflektují současný legislativní stav, vývoj

a využívání rodinné mediace, přičemž apelují zejména na potřeby praxe.

Výzvy k legislativním úpravám mediace v podmínkách Slovenské republiky (Dolanská) lze pak považovat za vyústění tématu. Pro všechny užívané formy smírného řešení konfliktů by měla platit zásada dobrovolnosti a autonomie svobodné vůle účastníků. To na jedné straně. Na straně druhé je mediace možností vložit zodpovědnost za řešení konfliktu do rukou těch, jichž se bezprostředně týká, může být nástrojem sociální kontroly i nástrojem sociální prevence. Lze pak pochopit tendence společenství uplatnit pokusy o smír přednostně před soudním řízením a rozhodováním. Praxe však pokročila ještě dále. Náhled na možnost obligatorního využití mediace se, stejně jako poznání mediace a praktické zkušenosti s ní, vyvíjejí od zcela zásadního odmítání k postupnému přijímání myšlenky, že u vybraných druhů konfliktů, za jasně stanovených podmínek, při zachování principu sebeurčení a svobodné vůle účastníků, by to bylo možné. K tomuto závěru směřuje také R. Dolanská.

Závěr sborníku je věnován dvěma tématům, které jsou pro mediační služby nepostradatelnými, a to otázce odborné přípravy (zde zejména mediátorů) na Slovensku a ve vybraných zemích (Paľa, Halagová) a možnostem propagace mediace prostřednictvím vybraných médií (Paľa, Poláková).

Pochopitelně, při důkladném hodnocení předkládaného sborníku objevíme i slabá místa, např. nedostatečná operacionalizace zejména nově se objevujících pojmů („běžná mediace“), avizování srovnání metod ADR, kde bychom očekávali jejich analýzu podle stanovených kritérií, nedůsledné odkazování na zdroje, neuspořádanost dílčích témat a podkapitol některých příspěvků či míra (resp. vyvažování) kompilace a přínosu původních myšlenek. Ale i přesto je sborník

potřebným obohacením zejména pro praxi mediace a její legislativní zakotvení ve Slovenské a České republice. Přináší kritické zhodnocení současného fungování mediace a návrhy na změny de lege ferenda, které zejména před kolegy ze Slovenska v současné době stojí. Lze jen vyjádřit naději, že zde uvedeným myšlenkám budou naslouchat i ti, kteří mají politické a legislativní pravomoce kvalitu mediace podpořit. A nebo poškodit.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

ks. dr hab. Szymon Drzyżdzyk

The Pontifical University of John Paul II
Kanonicza 9, 31-002 Kraków, Poľsko
drzyzdzyk@upjp2.edu.pl

Dr hab. Małgorzata Duda

Ks. dr hab. Bogdan Zbroja

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kanonicza 9, 31-002 Kraków, Poľsko
maja.duda@uj.edu.pl

Dr. Ivancsó István

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
Főiskola
H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Postacím: H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Dr. Viktor Vasilovič Kičera

Užhorodská štátna univerzita
Filozofická fakulta
Kapitulná 18, 88000 Užhorod

Ks. dr hab. Marek Kluz

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1
33-100 Tarnów, mkluz@op.pl

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Mgr. Jaroslav Kozák

Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

ks. dr Jarosław Woźniak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Współczesnych Form
Przekazu Wiary
ul. al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

doc. PaedDr. ThDr. Monika Zaviš, PhD.

Univerzita Komenského
Evanjelická bohoslovecká fakulta,
Inštitút kontextuálnej teológie
Bartókova 8, 811 02 Bratislava 1
zavis@fevth.uniba.sk

PhDr. ThDr. Marián Bednár, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika
Filozofická fakulta
Katedra aplikovanej etiky
Moyzesova 9, 040 01 Košice
marian.bednar@upjs.sk

prof. ThDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Kostolná 1, P. O. Box 173
81499 Bratislava
ladislav.csontos@truni.sk

Mons. prof. František Dluhoš, PhD.

Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta
Katedra katechetiky a praktickej teológie
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok
frantisek.dlugos@ku.sk

prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.

Katolícka univerzita, Teologická fakulta
Hlavná 89, 04121 Košice
jurko@ktfke.sk

ThDr. Peter Vansač, PhD.

GKFÚ Svidník - Záhradná
ul. D. Millyho 693/64, 089 01
pvansac@sinet.sk

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta

Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

Mgr. Barbara Baloghová

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
barbara.baloghova@smail.unipo.sk

PhDr. Gabriela Kolšovská

Katolícka univerzita, Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
gabriela.kolsovska@post.sk

Mgr. Jana Malcovská

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jana.malcovska@smail.unipo.sk

ThLic. PaedDr. Silvia Nováková

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
silvia.novakova@smail.unipo.sk

ThLic. Martin Tkáč

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@smail.unipo.sk

PhDr. Lenka Holá, Ph.D.

Katedra politologie a společenských věd
Právnická fakulta Univerzita Palackého
Tř. 17. listopadu 8
771 11 Olomouc, Česká republika
lenka.hola@upol.cz

Svetlo tvojich 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 Skalité
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