THEOLOGOS

theological revue

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

1/2018
ročník XX.

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis bol v roku 2016 zaradený do renomovanej databázy ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences).

REDAKČNÁ RADA

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (predseda)

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita
Mons. Stanisław Dziwisz, kardinál a emeritný krakovský arcibiskup, Poľsko
Mons. Péter Fülöp Kocsis, hajdúdorožský arcibiskup a meropolita, Maďarsko
Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, przemyślsko-varšavský arcibiskup a metropolita, Poľsko
Mons. Ihor Voznyak CSSR, ľvovský arcibiskup, Ukrajina
Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., sekretár Kongregácie pre východné cirkvi, Vatikán
Mons. Virgil Bercea, oradeiský biskup, Rumunsko
Mons. Milan Šašik CM, mukačevský biskup, Ukrajina
Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., pražský apoštolský exarcha, Česko
Mons. prof. Dimitrios Salachas, emeritný aténsky apoštolský exarcha, Grécko

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada
dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA
dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Etiópia
ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poľsko
dr hab. Henryk Sławiński, prof. UPJPII Krakov, Poľsko
dr hab. Leszek Szewczyk, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poľsko
prof. nadzw. dr hab. Monika Podkowińska, Warsaw University of Life Sciences - SGGW, Poľsko
dr Zdzislaw Klafka, WSKSIM Torun, Poľsko
doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD. Univerzita Karlova v Prahe, Česko
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Česko
dr. Tamás Véghseő, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi, Nyiregyhaza, Maďarsko
Fr. Bohdan Prach, Ph.D, Katolícka univerzita v Ľvove, Ukrajina
Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko
doc. PhDr. Michal Valčo, PhD., Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Slovensko
Dr. h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

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

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry: EV 5558/17

VYDAVATEĽ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, IČO 17070775

Ročník: XX; Periodicita vydávania: dvakrát v roku (apríl a október).

ISSN 1335 – 557

OBSAH

ŠTÚDIE

RÓBERT LAPKO
Charakteristika Boha v modlitbách Knihy Tobiáš 7

FRANTIŠEK ČITBAJ
Sviatosti v kódexovom práve Katolíckej cirkvi – úvodné kánony 18

JURAJ BERNACIAK SCJ
Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia 25

JOZEF JURKO
Sloboda v duchu Druhého vatikánskeho koncilu 52

MIROSLAV LYKO
Nemeniteľné princípy nerozlučiteľnosti manželstva v meniacich sa časoch 64

RADOVAN ŠOLTÉS
Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadaním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriešnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi 81

PETER TIRPÁK
Význam náboženského putovania v živote Cirkvi 91

ADRIENN TENGELY
Regulation of mass on the synods of the Eger Archdiocese in 1931 and 1942 99

SZYMON DRZYŻDŻYK
Homerocentos and the Ontology of Christ 112

IVAN ONDRÁŠIK
Metafyzická koncepcia Emericha Coretha 121

RUDOLF SVOBODA
Theologisches Werk von Jan Valerián Jirsík in den Jahren 1832 – 1846 136

MAREK ŠMÍD
Религиозная ситуация в Чехословакии в 1918 – 1939 годах 157

FRANTIŠEK KOTĚŠOVEC
Církevní slavnosti v letech 1989 a 1990 na Prachaticku 172

CYPRIAN JANUSZ MORYC OFM
„Ecce est mea bibliotheca" – Krzyż Chrystusa w sztuce 182

ARTUR KATOLO
Etruscans and their medical culture *191*

ALEXANDER BUZALIC
Le dialogue entre le christianisme et les religions monothéistes 198

MARIANNA KOCÁKOVÁ
Motivácia k náboženskej činnosti – exkurz do psychológie náboženstva. *208*

PETER VANSAČ – MONIKA GUĽAŠOVÁ
Reflexia o výchove detí podľa sv. Jána Pavla II. a pápeža Františka 216

NADIIA KICHERA
Мова як етноідентифікаційний маркер меншин у Східній Словаччині (на прикладі русинської національної меншини) *226*

MONIKA PODKOWIŃSKA
The value of conversation and the values in conversation *235*

MARTINA BODNÁROVÁ
Deiktické aspekty vo svedectvách Petra Liptáka. *243*

MARTINA PETRÍKOVÁ
Detstvo a obrazy mamy i všedných vecí v básnickej zbierke Jaroslava Seiferta . . *259*

RECENZIE

LENKA MIHOVÁ
MAČALA , P.: Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných pľúc Európy sv. Jána Pavla. Bratislava: Post Scriptum, 2015. 260 s. ISBN 978-80-89567-38-6. . . . . . *273*

RADOVAN ŠOLTÉS
BALOGHOVÁ, B.: Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2017. 85 s. ISBN 978-80-555-1812-1 . . . . . *279*

PETER ŠTURÁK
TIRPÁK, P. – KAČUR, P. (eds.): Prvé zhromaždene Prešovskej archieparchie. Podnety a závery. Gréckokatolícka teologická fakulta, 120 s. ISBN 978-80-555-1806-0. . . . . . *281*

PAVOL DANCÁK
MAYEROVÁ, K. – HRUŠKA, D. (eds.): Otázka človeka ako filozofický problém. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2017. . . . . . *283*

ADRESÁR AUTOROV. *285*

CONTENT

STUDIES

RÓBERT LAPKO
Characteristics of God in the Book of Tobit 7

FRANTIŠEK ČITBAJ
The sacraments in the code of law of the Catholic Church 18

JURAJ BERNACIAK SCJ
Dignity of man as subject of justice and love realization on the light of statements of theologians and sociologists in the 20th century and in the beginning of the 21st century 25

JOZEF JURKO
Freedom in the spirit of the Second Vatican Council 52

MIROSLAV LYKO
Unchangeable principles of indissolubleness of marriage in changing times 64

RADOVAN ŠOLTÉS
Education and upbringing towards social feeling as a constant struggle between seeking justice and confronting human sin according to the social teaching of the Church. 81

PETER TIRPÁK
The meaning of religious pilgrimage in the life of the Church 91

ADRIENN TENGELY
Regulation of mass on the synods of the Eger Archdiocese in 1931 and 1942 99

SZYMON DRZYŻDŻYK
Homerocentos and the Ontology of Christ 112

IVAN ONDRÁŠIK
Metaphysical Concept of Emerich Coreth 121

RUDOLF SVOBODA
Theological Work of Jan Valerián Jirsík (1832 – 1846) 136

MAREK ŠMÍD
Religious conditions in the Czech countries in 1918 – 1939 157

FRANTIŠEK KOTĚŠOVEC
Church festivities in 1989 and 1990 in the region of Prachatice 172

CYPRIAN JANUSZ MORYC OFM
„Ecce est mea bibliotheca" – The cross of Christ in art 182

ARTUR KATOLO
Etruscans and their medical culture *191*

ALEXANDER BUZALIC
The dialogue between Christianity and monotheistic religions 198

MARIANNA KOCÁKOVÁ
Motivation for religious activity in a religious context *208*

PETER VANSAČ – MONIKA GUĽAŠOVÁ
Reflection on the upbringing of children by St. John Paul II. and Pope Francis . . 216

NADIIA KICHERA
Language as an ethnic identifying feature of minorities in Eastern Slovakia (on the example of the Ruthenian national minority) *226*

MONIKA PODKOWIŃSKA
The value of conversation and the values in conversation *235*

MARTINA BODNÁROVÁ
Deistic aspects in the testimonies of Peter Lipták *243*

MARTINA PETRÍKOVÁ
Childhood and images of mother and everyday things in the collection of poems of Jaroslav Seifert *259*

REVIEWS

LENKA MIHOVÁ
MAČALA , P.: Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných pľúc Európy sv. Jána Pavla. Bratislava: Post Scriptum, 2015. 260 s. ISBN 978-80-89567-38-6. . . . . . *273*

RADOVAN ŠOLTÉS
BALOGHOVÁ, B.: Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2017. 85 s. ISBN 978-80-555-1812-1 . . . . . *279*

PETER ŠTURÁK
TIRPÁK, P. – KAČUR, P. (eds.): Prvé zhromaždene Prešovskej archieparchie. Podnety a závery. Gréckokatolícka teologická fakulta, 120 s. ISBN 978-80-555-1806-0. . . . . . *281*

PAVOL DANCÁK
MAYEROVÁ, K. – HRUŠKA, D. (eds.): Otázka človeka ako filozofický problém. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2017. . . . . . *283*

ADDRESSES OF AUTHORS *285*

Charakteristika Boha v modlitbách Knihy Tobiáš

RÓBERT LAPKO
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *By an interpretation of six prayers of the Book of Tobit we present the Characteristics of God. The theological picture of God in these prayers is connected with the picture of God of the Book of Tobit: God is merciful. He is the Good Lord and the Good God, Tobiah and Tobiel. Similarly as our prayers are part of our life story. Our prayer´s idea of God reflects our world, our spirituality and theology.*
Keywords: *Book of Tobit. Prayer. God. Mercy.*

Úvodné poznámky

Modlitba vo svojej primitívnej forme je adresovaná inému bytiu, ktoré je rovnako považované v určitom zmysle za osobu, podobnú človeku, bytie o ktorom človek vie, že na ňom závisí. Bytie, ktoré môže človeku pomôcť, hoci sa niekedy na človeka aj hnevá.[1]

V starozákonných modlitbách nachádzame rozhodujúce prvky, ktoré poukazujú na to čo SZ hovorí o Bohu,[2] resp. vykresľuje portrét Boha.[3] Napriek tomu, že Boh nič v modlitbách nevraví, predsa je ich adresátom. To čo sa povie *Bohu* a o *Bohu* odhaľuje predstavu Boha toho, kto modlitbu vyrieka.[4] Balentine spomína dva dôležité elementy modlitieb, ktoré vykresľujú portrét Boha. Po prvé, obrátenie sa na Boha slúži ako prehlásenie, že Boh je vnímaný ako osobný a prístupný. Po druhé, portrét Boha vykreslený modlitbou charakterizuje vlastnosti Boha.[5]

Modlitba kvôli svojej nenarežírovanej prirodzenosti indikuje a zvýrazňuje situáciu a presvedčenia osoby. V podstate, vychádza zo srdca, ale rovnako reflektuje teologické tendencie. Štúdiom modlitieb máme možnosť nahliadnuť do náboženským presvedčení a pocitov ľudí, ako aj porozumieť kontextu a prostrediu autora prispievajúceho do väčšieho dosahu modlitieb jednotlivca a komunity. Poznanie modlitieb

1 Porov. F. J. Heiler, "Prayer," *Encyclopaedia Britannica 18* (Chicago: Benton, 1969) 433.
2 Porov. C. Westermann, *Hoofdlijnen van een theologie van het Oude Testament*, (Kampen: JH Kok, 1981), 156.
3 Porov. D. F. O´Kennedy, "Prayer: An integral Part of the Old Testament," *Scriptura 59* (1996), 431.
4 Porov. M. I. Greenberg, *Biblical prose prayer: As a window to the popular religion of Ancient Israel*, (Los Angeles: University of California Press, 1983), 13.
5 Porov. S. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible: The drama of divine-human dialogue*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 271.

jednotlivca a komunity nám ponúka pohľad do náboženskej, sociálnej a politickej situácie v ktorej modlitba vyrastá.[6]

O´Kennedy správne zhrňujúco hovorí, že nie je možné interpretovať každú modlitbu osobitne ako izolovanú jednotku. Preto štúdium rôznych literárnych foriem je veľmi dôležité. Medzi „kultovými modlitbami" a „súkromnými modlitbami" nie je dichotómia. V čase SZ bolo vzájomne pôsobenie medzi jednotlivcami doma a kultovým spoločenstvom. SZ modlitba plní istú literárnu a teologickú funkciu v rozprávaní v ktorom sa nachádza. Tak ako reč medzi ľuďmi a Bohom aj modlitba hrá dôležitú úlohu vo vykreslení (v sportretovaní) ľudského a božského charakteru. Kedže nám modlitba ponúka portrét Boha, modlitba sa stáva nepostrádateľnou v SZ teológii.[7]

Modlitby v Knihe Tobiáš

V Knihe Tobiáš nachádzame šesť modlitieb, ktoré sa rodia v rozhodujúcich okamihoch príbehu, sumarizujúc všetko čo sa odohralo predtým a pripravujúc pre to čo bude nasledovať. Sú súčasťou rozprávania, sú kľúčom k porozumeniu celej knihy. Modlitby majú formalizovanú podobu, bohato a voľne zapracúvajú biblické termíny v novej kombinácii odvolávajúc sa na biblické postavy a témy.[8] Modlitby sú literárnym nástrojom pre teológiu knihy.

1. Modlitby za smrť

a. Tóbiho modlitba za smrť (3, 2 – 6)

„Spravodlivý si ty, Pane a všetky tvoje skutky sú spravodlivé. Všetky tvoje cesty sú milosrdenstvo a pravda, ty súdiš naveky" (δί καιος εἶ κύ ριε καὶ πά ντα τὰ ἔργα σου δί καια καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύ νη καὶ ἀλή θεια σὺ κρί νεις τὸν αἰῶνα᾽.

Modlitba Tóbiho je adresovaná Bohu Izraela („Pane") a začína s poukázaním na **Božiu spravodlivosť, milosrdenstvo** (3, 2) **a vernosť.** Chváli Božiu „spravodlivosť", „naj." kvalitu ktorá sumárne charakterizuje aj Tóbiho život (1, 3). Boh vidí v tomto svete všetko v správnej perspektíve. Pánova spravodlivosť je echom SZ narážok v Ezd 9, 15; Neh 9, 33; resp. v Ž 119, 137 a pod. „Všetky tvoje cesty sú milosrdenstvo a pravda" je echom Bar 2, 9, resp. Ž 25, 10 a pod.

Tóbi vyznáva svoje hriechy a hriechy svojich predkov (3, 3 – 5) a prosí pri tom Boha,[9] aby na neho „pamätal" (pod. LXX Jer 15, 15 a Lam 5, 1) a a prejavil mu milosrdenstvo. V prvých dvoch kapitolách knihy Tóbi nezmienil žiaden zo svojich osob-

6 Porov. P. J. Griffin, *The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit* (Washington, DC: Dissertation, Catholic University of America, 1984) 21 – 24.

7 Porov. D. F. O´Kennedy, „Prayer: An integral Part of the Old Testament," *Scriptura* 59 (1996), 431.

8 Pri predstavovaní modlitieb v Tob sa opierame o časť štúdie D. J. Harrington, „Prayers in Tobit," *TBT* 37 (1999) 86 – 90.

9 Von Stemm hovorí o dvojdielnom spracovaní tejto modlitby: „Voran stehen in einem ersten Teil drei Bekenntnissätze (V.2), an die Bitten (V.3) und Begründungsaussagen (V.4) angeschlossen sind. Im zweiten Teil wird in einer nahezu argumentativen Satzfolge der in den Bitten ausgedrückte Wunsch wieder zurückgenommen (V.5) und zu der weiteren Bitte hinübergeführt, sterben zu dürfen (V.6). S. Von Stemm, *Der Betende Sünder vor Gott: Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten*, (Leiden: Brill, 1999), 149.

ných hriechov avšak teraz predpokladá, že ak trpí musel nejaké hriechy spáchať aj keď nedobrovoľne. Počas vyznania hriechov Tóbi postupne prechádza z jazyka singuláru („ja“) do plurálu („oni,“ „my“), čo slúži k prepojeniu utrpenia Tóbiho a skúsenosti jeho ľudu v exile. Jeho vyznanie vyjadruje centrálnu tému deuteronomistickej historie – exil Izraela (Júdska) je Božím trestom za hriechy ľudu.

Tóbiho modlitba za smrť ponúka teológiu knihy Tobiáš. Tóbi sa nepovažuje za perfektného človeka, hovorí o svojej neúmyselnej hriešnosti pričom volá po **Božej spravodlivosti, milosrdenstve a vernosti** poznajúc svoje ľudské slabosti a pády ako vraví žalmista: „veď nik, kým žije, nie je spravodlivý“ (Ž 143, 2). Verí, že Boh počuje modlitby svojho ľudu a tak po modlitbe za smrť, je pripravený zomrieť.[10]

b. Modlitba Sáry za smrť (3, 11 – 15).

„Zvelebený si Pane, milosrdný Bože, a zvelebené je tvoje sväté a vznešené meno naveky. Nech ťa velebia všetky tvoje diela naveky“ (εὐλογητὸς εἶ θεὲ ἐλεή μων καὶ εὐλῆ γητὸν τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ εὐλογησά τωσάν σε πά ντα τὰ ἔργα σου εἰς τὸν αἰῶνα).

Sára začína svoju modlitbu zvelebovaním Boha (3, 11), ktorým poukazuje na jeho **milosrdenstvo a na večnosť**. Modlitba má tradičný začiatok židovských modlitieb, chváli Boha a vyvyšuje jeho meno. Pričom pridáva kvalitu Božieho milosrdenstva a to, že je Stvoriteľom. Podobne doxológie na začiatku modlitieb máme aj v Tob 8, 5 a 8, 15. Porov. tiež 1 Sam 25, 32; 1 Kr 1, 48. Sára následne prosí (3, 12 – 13) čím sa obracia k Pánovi, akoby echom Tóbiho prosby za smrť: „Rozkaž, aby som odišla z povrchu zeme a nemusela počúvať hanebné výčitky“ (3, 13).

Opisujúc svoju situáciu (3, 14 – 15), prehlasuje svoju nevinnosť (na porovnanie v protiklade k Tóbimu, ktorý poukazuje na svoju hriešnosť). Obraňuje svoju čistotu a je proti tomu, aby urobila hanbu sebe a svojmu otcovi. Má však nádej s ktorou sa obracia na Pána (δέ σποτα – Pán, označenie pre Boha v LXX u Phila a Josephusa, či na označenie gréc. bohov v klasickej literatúre) – **na jeho slobodu, všemohúcnosť a prozreteľnosť**, resp. mu ponúka inú variantu ako smrť: „... Ale ak nechceš, aby som zomrela zahliadni na mňa, Pane, a zmiluj sa nado mnou, aby som už viac nemusela počúvať potupné výčitky“ (3, 15).

Griffin hovorí, že to čo spája príbeh Tóbiha a Sáry je modlitba vypovedaná dvomi spravodlivými, ktorí trpia „v rovnakom čase.“ Boh neskôr uzdraví Tóbiho z jeho slepoty a postará sa aj o Sáru, ktorej sa dostane milujúceho manžela. SZ učí, že iba Boh môže darovať skutočné uzdravenie (Ex 15, 26; Iz 38, 1 – 6; Sir 38, 9), napriek tomu, že tak koná prostredníctvom ľudských sprostredkovateľov (Iz 38, 21; Sir 38, 1 – 15).[11]

Modlitby za smrť Tóbiho a Sáry za hlavné modlitby v knihe Tobiáš,[12] pretože Rafael spomína iba tieto dve modlitby, ktoré ním samým boli prezentované Bohu (12, 12). Modlitby Tóbiho a Sáry su jediné podľa neho v knihe, ktoré poukazujú na širšiu

[10] Porov. Griffin, (1984), 123 – 124.

[11] Porov. Griffin, (1984), 158 – 159.

[12] Aj Fitzmyer hovorí, že „chapter 3 is important because it recounts the simultaneous prayer of Tobit and Sarah in their time of plight.“ J. A. Fitzmyer, *Tobit* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003), 47.

diskusiu o **Božej prozreteľnosti**. Iba modlitby Tóbiho a Sáry, ako na to explicitne poukazuje rozprávač, boli vypočuté Bohom a iba na tieto modlitby Boh chcel odpovedať.[13]

2. Modlitby za rodinu/sobášne modlitby

a. Tobiášova modlitba so Sárou/Tobiášovo sobášne zvelebovanie, resp. chválospev (8, 5 – 8)

Zvelebovaním začína Tobiáš svoju modlitbu (8, 5): „Zvelebený buď, Bože našich otcov, a nech je zvelebené tvoje meno po všetky veky vekov!" čím poukazuje na **Božiu večnú suverenitu** („Boh našich otcov ... po všetky veky vekov", „ὁ θεὸς τῶν πατέ ρων ἡμῶν ... εἰς πά ντας τοὺς αἰῶνας τῆς γενεᾶς"). Epitet „Boh našich otcov" nachádzame v Dt 26, 7; Ezd 7, 27; 2 Krn 20, 6 a Dan 3, 26 (LXX) – a zvoláva všetko stvorenstvo k zvelebovaniu Boha: „Nech Ti dobrorečia nebesia i všetko tvoje stvorenie po všetky veky!" (οἱ οὐρανοὶ καὶ πᾶσα ἡ κτί σις σου εἰς πά ντας τοὺς αἰῶνας). Zmienka „nebies" v kombinácii „so všetkým stvorením" môže zdôrazňovať **sféru Božej kontroly**. Potom sa Tobiáš odvoláva na prvý pár – Adama a Evu, ktorý vyjadruje Božiu pôvodnú vôľu pre ľudské bytia ako aj zdroj a model pre všetky ženy a mužov (porov. Gn 2, 18 – 25; Mk 10, 1 – 12). Tobiáš zvelebuje **Boha Stvoriteľa a autora ľudského manželstva** (Gn 2, 24). Potom Tobiáš vysvetľuje Bohu (Tob 8, 7) svoj čistý úmysel zobrať si Sáru za svoju manželku („nie z chlipnosti"). Tóbiáš takto koná „v pravde" resp. ako sa často prekladá „z čistého úmyslu," čo pravdepodobne poukazuje na Tobiášovu ochotu vyplniť požiadavku Dt 25, 5 – 10. Fitzmyer poznamenáva, že Tóbi tak **chce tiež získať preukázanie Božieho milosrdenstva, oslobodenie ich od zlého ducha a obdarovanie ich dlhým spoločným životom** (8, 7).[14]

Tobiášova prosba je blízkou pre každý novomanželský pár: „...Zmiluj sa dobrotivo nado mnou i nad ňou, aby sme sa spoločne dožili staroby" (καὶ νῦν οὐχὶ διὰ πορνεί αν ἐγὼ λαμβά νω τὴν ἀδελφή ν μου ταύ την ἀλλ' ἐπ' ἀληθεί ας ἐπί ταξον ἐλεῆσαί με καὶ αὐτὴν καὶ συγκαταγηρᾶσαι κοινῶς), (8, 7).[15]

Manželsky pár môže prosperovať len vďaka Božiemu milosrdenstvu a starostlivosti. Pár si zabezpečí úspech svojho manželstva vstupom do neho v duchu pravdy a vernosti (ἐπ' ἀληθεί ας). Spolu ako jedno, pár sa musí obrátiť na Pána v modlitbe o jeho pomoc.

b. Raguelova modlitba/Raguelovo zvelebovanie, resp. chválospev (8, 15 – 17)

Raguelovo zvelebovanie (8, 15 – 17) povstáva z radosti, že našiel Tobiáša živého.

Správa, že Tobiáš a Sára sú živí sa stala podnetom troch zvelebení a prosby. V prvom zvelebovaní (8, 15) Raguel vyzýva všetkých čistých (spravodlivých exilu) zvelebovať Boha. V druhom zvelebovaní (8, 16) Raguel pripisuje to nečakane, čo sa stalo **Božiemu veľkému milosrdenstvu**. „Zvelebený si za to, že si ma potešil a že sa

[13] Porov. A. A. Di Lella, „The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11," *CBQ 41* (1979), 108.

[14] Porov. J. A. Fitzmyer, *Tobit*, 246.

[15] Nowell si v knihe Tobiáš všíma správne tiež vyobrazenie trápenia a požehnania staroby starších rodičov. Porov. I. Nowell, „Aging in the Book of Tobit," *TBT 37* (1999) 74 – 79.

nestalo, čoho som sa obával, ale urobil si s nami podľa svojho veľkého milosrdenstva" (εὐλογητὸς εἶ ὅτι εὔφρανά ς με καὶ οὐκ ἐγέ νετο καθὼς ὑπενό ουν ἀλλὰ κατὰ τὸ πολὺ ἔλεό ς σου ἐποί ησας μεθ' ἡμῶν). V treťom zvelebovaní (8, 17) chváli trojnásobne **Boží súcit** s „jedináčikmi." „Zvelebený si za to, že si sa zmiloval nad dvoma jedináčikmi. Preukáž im, Pane, milosť a spásu a doveď ich život do konca v radosti a v milosti" (εὐλογητὸς εἶ ὅτι ἠλέ ησας δύ ο μονογενεῖς ποί ησον αὐτοῖς δέ σποτα ἔλεος καὶ σωτηρί αν καὶ συντέ λεσον τὴν ζωὴν αὐτῶν μετ' εὐφροσύ νης καὶ ἐλέ ου). Ak by bol zomrel Tobiáš obidve rodiny by boli vymreli. Raguelová prosba (8, 17) je rovnako vhodnou pre každý novomanželský pár: „... Preukáž im, Pane, milosť a spásu a doveď ich život do konca v radosti a v milosti" (8, 17).

3. Modlitby chvály a vďaky

a. Tóbiho modlitba po uzdravení zo slepoty/Tóbiho zvelebovanie (11, 14 – 15)

Tóbiho začína dobre známou formou modlitby „Nech je zvelebený Boh" (LXX Gn 14, 20; Ž 18, 46) a „Nech je zvelebené jeho veľké meno" (Ž 72, 19; porov. Dan 3, 52) pričom pridáva zvelebovanie Božích „svätých anjelov" (εὐλογητὸς εἶ ὁ θεό ς καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ εὐλογημέ νοι πά ντες οἱ ἅγιοί σου ἄγγελοι ὅτι ἐμαστί γωσας καὶ ἠλέ ησάς με). Tóbi oslavuje **Božie milosrdenstvo** vďaka ktorému môže znova vidieť (11, 14 – 15). Uzdravenie je okamžité a kompletné: „... Zasa ťa vidím, syn môj, svetlo mojich očí" (11, 13). Táto skutočnosť sa stáva dôvodom Tóbiho modlitby.

Tóbiho modlitba obsahuje zvelebovanie (11, 14) a motív zvelebovania (11, 15).[16] Zvelebovanie sa zameriava na veľké a sväté Božie meno a tiež sú zvelebovaní „všetci jeho svätí anjeli," pretože práve anjel Rafael bol Božím nástrojom na uzdravenie Tóbiho a tak obnovenia jeho šťastia. Motív Tóbiho zvelebovania je jeho rozpoznanie, že **Boh bol za jeho utrpením, ako aj uzdravením**: „Lebo on ma udrel, ale potom sa nado mnou zmiloval. A teraz vidím svojho syna Tobiáša!" (11, 15). Keď utrpenie mohlo byť trestom za hriechy, uzdravenie bolo potvrdením jeho dôvery v Boha a jeho spravodlivého konania. Tóbi nielen že uvidel Tobiáša znova, ale tiež stretol svoju nevestu a radoval sa po sedem dní počas svadobnej hostiny: „Tóbi vyznával pred nimi všetkými, že sa Boh nad ním zľutoval a otvoril mu oči" (11, 16).

Pán poslal Rafaela vyskúšať („bol som poslaný k tebe **skúšať ťa**, πειρά σαι σε" 12, 13), nie trestať (ἐκδικέ ω 3, 3), alebo nie udrieť (μαστιγό ω 11, 15). Tieto koncepty (skúšky, trestu, udrenia) nie sú vzájomne sa vylučujúce: všetky poukazujú na utrpenie, avšak z rôznych perspektív. Kým trpiaci Tóbi považuje svoju situáciu ako trest za hriechy, uzdravený Tóbi vníma to ako úder, ktorý nasleduje Božie zľutovanie, kým Rafael to isté volá skúška. Kontext a perspektíva potom vytvárajú vlastné nahliadnutie, porozumenie a interpretáciu.

[16] Hneď po tejto Tóbiho modlitbe (11, 14 – 15) vo v. 15n ide o poukázanie na úplnu zmenu Tóbiho a Tobiáša, čím sa dokresľujúco dopĺňa motív zvelebovania ako vraví Moore: „The transformation of Tobiah is complete. He had left Nineveh as an obedient youth. He has returned a man: married, wealthy, and morally tested. Tobit, too, has changed. He is not just back to where he started, healthy and well-to-do." C. A. Moore, *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A; New York: Doubleday, 1996), 265.

Udalosti helenskej doby niekedy konfrontovali Židov so situáciami v ktorých Pán vyzeral ako ten, kto ich trestá a udiera. Kniha Tobiáš poukazuje, že „skúška" je kvalitou židovskej skúsenosti: ak zostanú verní Pánovi, on im zaručí pomoc a prosperitu. Úcta k zákonu, modlitba a rodinný život im pomôžu zostať vernými.

b. Tóbiho chválospev (13, 1 – 14, 1)

Tóbiho chválospev v 13. kap. sa odlišuje od ostatných modlitieb knihy. Po prvé, modlitba je oveľa dlhšia a po druhé, priamo nezapadá do príbehu prostredníctvom špecifickej zmienky udalosti, alebo osôb. Po tretie, štýl chválospevu je oveľa viac upravený, podobne ako v žalmoch a v prorockej literatúre podľa vzoru starozákonných národných hymnov.[17] Na druhej strane podobne ako predchádzajúce modlitby nasledujú po udalosti, dobrej, alebo zlej, ktorá modlitbu vyvoláva, tak aj chválospev v 13. kap. nasleduje po Rafaelovom odhalení a odporúčaní.

Tóbi v prvých veršoch (13, 1 – 6) oslavuje **Božiu kráľovskú vládu a moc** nad životom a smrťou, aj v exile Izraela vidí **Božiu veľkosť**. „Nech je zvelebený Boh, ktorý žije naveky a jeho kráľovstvo trvá po všetky veky (ὁ θεὸς ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἡ βασιλεί α αὐτοῦ).

Tóbi svojím vyznaním v modlitbe vykresľuje Boha Izraela (13, 18) ako žijúceho naveky (13, 1c) a to platí aj o jeho kráľovstve, ktoré trvá po všetky veky (13, 1d). Je to Pán vekov (13, 10b.13). Božia večnosť je zárukou budúcnosti pre tých, ktorí v Neho veria a dúfajú. Iba vďaka Božej večnosti je možné dúfať a veriť vo večné kráľovstvo a v Nový Jeruzalem, ktorý bude miestom prebývania veľkého Kráľa nebies a vekov.

V ojedinelom SZ vyznaní: „On je náš Pán, on je náš Boh, on je náš Otec! On je Boh po všetky veky"[18] (13, 4c), Tóbi dokresľuje portrét Boha Izraela, ktorý nie je iba jeho Bohom, ale Bohom celej komunity Izraela, jeho sestier a bratov súkmeňovcov, ba aj obyvateľov iných národov, ktorí raz s darmi predstúpia pred Kráľa nebies (13, 11b). Oproti autoritatívnemu označeniu Boha ako *Kráľ* nemusí stáť rodinné označenie Boha ako *Otec* v protiklade. Univerzálny charakter Boha Kráľa, ktorému „nič neunikne z jeho ruky" (13, 2c), je dokreslený jeho jedinečným vzťahom Otca voči verným Izraela a obyvateľom mnohých národov.[19] Označenia Kráľ a Otec pre Boha

---

17 B. Otzen, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; ed. M. A. Knibb; London/New York: Sheffield Academic Press, 2002) 44.

18 Prvý titul ἡμῶν κύ ριός nie je zaužívaným v LXX. Stretávame sa s ním iba v Ž 12, 5. Rovnako prekvapujúco je rozpoznaný Boh ako !wda „Pán" aj v hebr. 4 Q200 6:9. Druhý titul θεὸς ἡμῶν je naopak veľmi častým, predovšetkým v Knihe Deuteronómium v spojení s κύ ριος. Mimo Dt pozri tiež Ex 20, 2 – 3 a Ž 99, 5.9. Tretí titul πατὴρ ἡμῶν je zriedkavý v SZ. (Porov. však podobné v Dt 32, 6; Iz 63, 16; 64, 7; Jer 3, 4.19; Mal 1, 6; Múd 2, 16; 14, 3; Sir 23, 1.4; 51, 10; tiež 3 Mach 5, 7). V Knihe Tobiáša je tento titul ojedinelý. Ben Sira volá: „Pane, Otče ..." (Sir 23, 1.4; 51, 10), podobne ako autori Múdrosti (2, 16) a 3 Mach (5, 7). Titul „náš otec" je patriarchálnym termínom, ktorý poukazuje na Boha ako pôvodcu Izraela. Súhlasíme s J. A. Fitzmyerom, že tento titul naznačuje Tóbiho a jeho deportovaných židovských súkmeňovcov ako rodinu, ktorej hlavou je Boh ako Otec a dodávame, že Tóbi trojitým použitím ἡμῶν, náš výrazne podčiarkuje komunitný charakter tohto vyznania. Záverečné konštatovanie: αὐτὸς θεὸς εἰς πά ντας τοὺς αἰῶνας, *on je Boh po všetky veky* je ojedinelé v LXX. Je podobné druhému veršu: ὁ θεὸς (ὁ ζῶν) εἰς τὸν αἰῶνα.

19 C. A. Moore hovorí, že slovo „otec" je v Tob 13, 4 použité v patriarchálnom zmysle. „That is, God is not only Israel´s begetter, chief provider, and teacher, he is also the demanding disciplinarian and

pochádzajú z každodenného slovníka, čím umožňujú komukoľvek sa na Boha obrátiť blízkymi osloveniami.

Tóbi vyznanie v Boha „nášho Otca" dokresľuje deuteronomickou formulou „trestu a zmilovania" (13, 5), čím sa obraz Otca stáva pozemskejším a osobnejším, zahŕňajúci aj disciplinárny a trestajúci charakter. Práve v Tob 13, 2 – 8 si to môžeme zvlášť všimnúť [napr. lebo on trestá ... (13, 2a), zvrhuje až do hádesu ... (13, 2b) ... lebo vás roztrúsil medzi ne (13, 3b)].[20] Avšak na druhej strane Tob 13, 2 – 8 tiež znázorňuje milujúceho a milosrdného Boha, ktorý: ... *aj sa zmilúva ... ale aj vyvádza z veľkej záhuby*. Takto Tob 13, 1 – 5 poukazuje oveľa viac na „personalizáciu" inak transcendentného a nedobytného božstva.[21] Slovníkom Knihy prísloví (porov. Prís 3, 12 a 13, 24) jeho „otcovský" trest má výchovný charakter. Trest vedie k obráteniu nie iba potrestaných, ale aj tých, ktorí sú okolitými svedkami potrestania dcér a synov Izraela. Trest je možnosťou na preukázanie Božej majestátnosti (13, 4a), ktorú treba vidieť (13, 6e).

Kombinácia slovies μαστιγό ω a ἐλεά ω sa vyskytuje štyrikrát v Knihe Tobiáš (11, 15; 13, 2.5.9; napr. 13, 2 – 4: „**On trestá aj sa zmilúva**, on zvrhuje až na dno podsvetia aj vyvádza z veľkej záhuby; a niet ničoho, čo by sa mohlo vymknúť z jeho ruky. Oslavujte ho, synovia Izraela, pred všetkými národmi, lebo on vás medzi ne roztrúsil a tam vám ukázal svoju majestátnosť"), pričom trikrát v chválospeve. Vo všetkých troch prípadoch **„potrestanie "** a **„milosrdenstvo"** pochádzajú od Boha (iba v 13, 2 ho predchádza empatické zámeno αὐτὸς), čo zdôrazňuje, že v konečnom dôsledku potrestanie má pozitívny charakter. Vo v 4.(a) A tam vám ukázal svoju majestátnosť. (καὶ ἐκεῖ ὑπέ δειξεν ὑμῖν τὴν μεγαλωσύ νην αὐτοῦ), pričom VL má 13, 4 ... *et ibi ostendit* ***misericordiam*** *eius* ... . Porov. Sir 2, 18: γὰρ ἡ μεγαλωσύ νη αὐτοῦ οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ, lebo aká je jeho vznešenosť, také je aj jeho milosrdenstvo; ktorý zrovnáva vznešenosť s milosrdenstvom. Tiež Sir 18, 5.

Božím trestom je predovšetkým roztrúsenie dcér a synov Izraela medzi cudzie národy (vv. 3, 5) a zbúranie Jeruzalema (v. 12). **Božie milosrdenstvo** sa vyjadruje zvlášť zhromaždením dcér a synov Izraela (vv. 5, 11, 13) popri ostatných národoch do Jeruzalema, ako aj znovuvybudovaním Jeruzalema a jeho chrámu (vv. 10, 16).

Slovné spojenie „Pán spravodlivosti, τὸν κύ ριον τῆς δικαιοσύ νης," sa vyskytuje v LXX iba raz, a to v Tob 13, 6f. Koncept „spravodlivosti" (δικαιοσύ νη; prídavne meno δί καιος; sloveso δικαιό ω) je však veľmi častým v Knihe Tobiáš. Spravodlivosť JHVH je ohlasovaná v celom SZ.[22] Spravodlivosť JHVH nespočíva v abstraktnom vyplnení jeho vôle alebo v svojvoľných zákonoch, ale v jeho realizovaní požiadaviek vzťahu, ktorý existuje medzi ním a jeho ľudom. Tóbi Pána vníma rovnako ako Pána spravodlivosti (Tob 13, 6f) a tiež vyzýva konať pred ním spravodlivosť (Tob 13, 6h). Tóbi vo svojej prvej modlitbe hovorí: „Pane, ty si spravodlivý a spravodlivé sú všetky tvoje skutky, δί καιος εἶ κύ ριε καὶ πά ντα τὰ ἔργα σου δί καια" (Tob 3, 2).

judge, as well as, ultimately, the loving and merciful parent who will forgive and restore his exiled people." C. A. Moore, (1996) 28.

20 Porov. A. Strotmann, (FTS 39; Frankfurt am M.: Knecht, 1991) 24 – 58.

21 Porov. C. A. Moore, (1996) 28.

22 Napr. 2 Krn 12, 6; Neh 9, 8; Ž 4, 2; 103, 17; 111, 3; 116, 5; Jer 9, 23; Ez 18, 24.26; 33, 18; Dan 9, 14.

Vo v. 6h Obráťte sa, hriešnici, a konajte pred ním spravodlivosť. Kto vie, či si vás obľúbi a preukáže vám **milosrdenstvo** (ἐπιστρέ ψατε ἁμαρτωλοί καὶ ποιή σατε δικαιο σύ νην ἐνώ πιον αὐτοῦ τί ς γινώ σκει εἰ θελή σει ὑμᾶς καὶ ποιή σει ἐλεημοσύ νην ὑμῖν).

Sú adresátmi obrátenia a konania hriešnici, ἁμαρτωλοι,[23] ktorých si Boh možno obľúbi a preukáže im svoje milosrdenstvo. Tu teda nie je istá Božia priazeň[24] ako vo v. 6 (a-d) „už neskryje viac pred vami svoju tvár." S neistotou Božieho odpustenia sa stretávame rovnako v Knihách prorokov Joela (Joel 2, 12 – 14), Jonáša (Jon 3, 9), Amosa (Am 5, 15), Sofoniáša (Sof 2, 3) ako aj v Ex 32, 30 a Nár 3, 29.[25] Neisté očakávanie Božieho odpustenia, zmilovania sa či požehnania dotýka sa nielen Izraelitov (Joel 2, 12 – 14; Am 5, 15), ale aj Ninivčanov (Jon 3, 9).

Slovo θέ λω sa v Knihe Tobiáš vyskytuje osemkrát (3, 10.17; 4, 5.19; 5, 9; 6, 14; 8, 1; 13, 6). LXX používa slovo θέ λω na vyjadrenie Božej suverénnej moci v stvorení a dejinách ľudstva (porov. napr. Ž 115, 3 a 135, 6). Napr.: „... lebo ani jeden národ nemá v moci svoj zámer, ale všetko dobré im dáva sám Pán. Veď koho chce, θέ λῃ, toho Pán pozdvihne, a koho chce, θέ λῃ, toho poníži až na dno podsvetia. ..." (Tob 4, 19). Tóbiho rétorická otázka „Ktovie, či si vás obľúbi a preukáže vám milosrdenstvo?" nepoukazuje na svojvoľnosť v Božom rozhodovaní, ale potvrdzuje, že Božie rozhodnutia presahujú ľudské poznanie.[26] Tóbi to vždy rešpektoval a robí tak aj teraz, keď hovorí hriešnikom, že po obrátení, následnom konaní spravodlivosti, je možné očakávať preukázanie Božieho milosrdenstva. Záleží však na Bohu, či to bude chcieť.

Eleemosyne

Integrálnym a kľúčovým[27] termínom teológie Knihy Tobiáš je slovo a koncept gréc. *eleēmosynē*.[28] Kniha Tobiáš obsahuje 22- krát (1, 3.16; 2, 14; 3, 2; 4, 7.8[tris].10.11.16[bis]; 7, 7; 12, 8[bis].9[bis]; 13, 6; 14, 2.9.10.11) použitie tohto termínu, čo je najviac v celom SP.[29] Gréc. termín *eleēmosynē* podľa R. Bultmanna sa sústreďuje na význam **„milosrdenstvo"** a **„súcit".**[30] P. J. Griffin poukázal na štyri kategórie[31]

---

23 Bez člena; teda gramaticky ide o prídavné meno, vocatív, mužský rod, plurál. Porov. P. Arzt; A. Hampel, "Tobits Lobgesang: Sprachlicher Schlüssel zu Tob 13, 1 – 14, 1," *Protokole zur Bibel 4* (1995) 68.

24 „Angesichts der absoluten Freiheit Gottes scheint dem Psalmdichter nur eine Vermutung, jedoch keine sichere Voraussage möglich." M. Rabenau, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220; Berlin: de Gruyter, 1994), 83.

25 Porov. tiež Ž 90, 11; Múd 9, 13; Jer 17, 9 – 10.

26 Porov. tiež Jdt 8, 14 – 15.

27 „Das Buch ist ... nichts anderes als ein Loblied auf die *eleēmosynē* und *dikaiosynē*." Porov. P. Vetter, „Das Buch Tobias und die Achikar-Sage," *TQ 87* (1905) 535; „Leitwort *eleēmosynē*." Porov. P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 348 – 358.

28 *Eleēmosynē* je predstavené Tóbim ako výraz spravodlivosti (*dikaiosynē*) a verné (*en alētheią*) konanie. Podľa toho má byť *eleēmosynē* chápané vo vzťahu k týmto iným čnostiam. Verné konanie *eleēmosynē* oslobodzuje od smrti a je prostriedkom na získanie odpustenia hriechov.

29 35- krát sa tento termín nachádza vo zvyšku SZ a 13 krát v NZ.

30 Porov. R. Bultmann, *eleēmosynē*, TDNT 2 (1964) 485.

31 Tretia a štvrtá kategória významu slova *eleēmosynē* reprezentujú väčšinu použitia v SZ s výnimkou Knihy Sirachovcovej (13-krát), v ktorej môžeme nájsť všetky štyri kategórie použitia. Prvé dve kategórie reprezentujú novozákonné použitie. Porov. A. A. Di Lella, *CBQ 41* (1979) 386.

významu slova *eleēmosynē* v Knihe: 1. „ako charitatívny skutok" (napr. 1, 16; 14, 10; porov. 1, 3; 2, 14); 2. „ako peňažná almužna a dobročinnosť" (napr. 4, 8[GI].16 – 17; 12, 8); 3. „ako charakteristika osoby", predovšetkým Tóbiho (7, 7; porov. 9, 6; 14, 11); 4. „ako charakteristika Boha" (3, 2; 13, 6).[32] Tretia a štvrtá kategória významu slova ἐλεημοσύ νη reprezentujú väčšinu použitia v SZ s výnimkou neskorších kníh, Knihy Sirachovej a Knihy proroka Daniela. Prvé dve kategórie reprezentujú novozákonné použitie. Slovo ἐλεημοσύ νη vo svojom použití „ako charakteristika osoby" znamená kvalitu: milosrdenstva alebo láskavosti. Raguel a Gabael charakterizujú Tóbiho ako „dobročinného muža" ποιῶν ἐλεημοσύ νας (7, 6), tiež 9, 6.[33] Pritom aktívne vyjadrenie[34] ἐλεημοσύ νη v charitatívnych skutkoch prevláda v Knihe Tobiáš. Tóbi špecifikuje svoje charitatívne skutky ako kŕmenie hladných, obliekanie nahých a pochovávanie mŕtvych (Tob 1, 16 – 17); k tomu taktiež vyzýva svojho syna (Tob 4, 3 – 4, 16 – 17). Rovnako na milosrdenstvo alebo láskavosť poukazuje slovo ἐλεημοσύ νη vo svojom použití „ako charakteristika Boha." Tóbi začal svoju prvú modlitbu vyhlásením: „Pane, ty si spravodlivý a spravodlivé sú všetky tvoje skutky. Všetky tvoje cesty sú milosrdenstvo, ἐλεημοσύ νη a pravda" (Tob 3, 2). O Božom milosrdenstve sa hovorí napr. v Ž 24, 5 a 33, 5. Milosrdenstvo, dobrotivosť, láskavosť sú kvalitami Boha, ktorých sa môže dostať človeku podobne, ako to vo svojom chválospeve hovorí Tóbi; každému hriešnikovi, ktorý sa obráti (myslí sa od hriechu) a koná spravodlivosť. Podobne čítame v Sir 17, 28 a Joel 2, 12 – 13.

Viacero faktorov indikuje, že *eleēmosynē* je štrukturálne vtkané do rozprávania Knihy. Vyššie sme spomenuli najčastejší výskyt tohto termínu v Knihe v porovnaní s ostatnými knihami SP. Termín sa nachádza roztrúsený v úvode, uprostred i v závere rozprávania.

Umiestnenie *eleēmosynē* na začiatok zápletky Knihy poukazuje na dôležitosť tejto čnosti pre posolstvo Knihy. Inclusio, ktoré vytvára rám Knihy, obsahuje slovo *eleēmosynē* (1, 3; 14, 9). Refrénom Knihy sa stalo konštatovanie 4, 10: „Veď milosrdenstvo oslobodzuje od smrti a chráni pred cestou do temnôt." (Porov. 12, 9 a 14, 10).

Vo svojich rečiach *eleēmosynē* vyjadria viaceré postavy Knihy (Tóbi, Anna, Raguel, Gabael, Rafael). *Eleēmosynē* je vyjadrením úcty voči iným postavám Knihy (Tóbi, Tobiáš, Boh, Achikar). Napr. konanie *eleēmosynē* je ocenené u Tóbiho jeho priateľmi (Raguelom a Gabaelom). Opakovanie je všeobecným štylistickým nástrojom používaným na zdôraznenie dôležitého aspektu príbehu.[35] Napr. Tóbi opakuje v podstate rovnaké slová, že „konal skutky milosrdenstva" (1, 3; 1, 16). Podobne výraz „veď milosrdenstvo oslobodzuje od smrti" je povedané Tóbim (4, 10) a Rafaelom (12, 9). Raguel (7, 6) a Gabael (9, 6) vykresľujú Tóbiho ako „vynikajúceho, spravodlivého a dobročinného muža". Tóbi opakovane zdôrazňuje Tobiášovi konanie dobrých skutkov (1, 16 – 17 a 4, 3 – 4.7.16).

32 Porov. P. J. Griffin, *A Study of Eleēmosynē in the Bible with Emphasis upon Its Meaning and Usage in the Theology of Tobit and Ben Sira* (Washington, DC: M.A. Thesis, Catholic University of America, 1982) 2 – 5.

33 Porov. A. A. Di Lella, *CBQ 41* (1979) 386.

34 P. J. Griffin hovorí o „teology of action." Porov. P. J. Griffin, *A Study of* Eleēmosynē ..., 60. P. Deselaers prekladá ἐλεημοσύ νη ako „solidarisches Handeln." P. Deselaers, (1982) 354.

35 Porov. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (N.Y.: Basic Books, 1981) 88 – 113.

V Knihe Tobiáš prevláda aktívne vyjadrenie *eleēmosynē* v charitatívnych skutkoch. P. J. Griffin preto hovorí o „teológii konania" alebo výstižnejšie to vyjadril P. Deselaers ako „solidárne konanie".[36]

Tóbi začal svoju prvú modlitbu vyhlásením: „Pane, ty si spravodlivý a spravodlivé sú všetky tvoje skutky. Všetky tvoje cesty sú milosrdenstvo, *eleēmosynē* a pravda" (Tob 3, 2). Pán preukázal svoju láskavosť Tóbimu, Sáre a Achikarovi rozmanito v rozprávaní a tiež vyzval svôj ľud ku konaniu *eleēmosynē* prostredníctvom anjela Rafaela. Tóbiho konanie bolo preniknuté *eleēmosynē* a aj on vyzval svoju rodinu konať rovnako.

Spoločenstvo ľudu Izraela sa muselo pevne postaviť pohanským hrozbám Grékov. Kniha Tobiáš (aj Kniha Sirachovcova a Kniha proroka Daniela) zdôrazňuje konať praktiky, ktoré charakterizujú a uisťujú židovstvo, ako sú: obetovanie PÁNOVI, zachovávanie Zákona, pravidelná modlitba, manželstvo podľa Zákona, rešpekt voči rodinnému životu a rodičom. Židia napriek vonkajším hrozbám nemajú podľahnúť a nechať sa rozložiť ideologicky, a tak zodpovednosť pomoci jeden druhému a povinnosť zostať verným je na každom jednotlivcovi (zvlášť tom v núdzi) v duchovnej i hmotnej rovine.

Eleēmosynē hrá kľúčovú úlohu v tejto situácii, pretože zdôrazňuje vzájomný záujem a solidaritu. Praktizovanie *eleēmosynē* uvádza náboženstvo do každodenného života. *Eleēmosynē* zapadá do teológie Knihy Tobiáš ako primárny spôsob vyjadrenia viery v akcii. Charita má nadčasovú hodnotu. Štedrosť, o ktorej sa dnes veľa hovorí, bola židom známa pred tisíckami rokov. Moderná tendencia dobročinného a charitatívneho inštitucionalizovania je dôležitá, ale často vedie k neosobnému distribuovaniu peňazí a dobier. Mnoho ľudí dnes ani necíti potrebu poslúžiť chudobným, ale očakáva to od rôznych inštitúcií a od vlády. Duch *eleēmosynē* v Knihe Tobiáš je oproti tejto pozícii. Charita má byť medziosobná vnútri spoločenstva, rodiny a pozornosť je venovaná obidvom, dávajúcemu i prijímajúcemu. Má to veľa výhod.[37] Jednou z nich je pestovanie spoločenstva a vzájomnej zodpovednosti, učenie sa dôverovať a byť závislým od iných. Praktizovanie *eleēmosynē* prehlbuje nielen vzťah človeka s človekom, ale aj vzťah s Bohom.

Tóbi poznal Pánovu lásku na začiatku rozprávania Knihy, avšak iba v teoretickej rovine, až kým ju nezakúsil v úplnej odkazanosti na Pánovo *eleēmosynē*. Tóbi dával almužnu od svojej mladosti, ale až na svojej biede a odkázanosti na druhých sa uistil o praktizovaní dávania almužny chudobným. Tóbi, verný svojmu príbuzenstvu a nariadeniam svojho náboženstva, bol odmenený Bohom. **Základným ponaučením rozprávania Knihy (vrátane šiestich modlieb) je, že Boh je neporovnateľný vo svojom milosrdenstve.**[38]

[36] P. J. Griffin hovorí o „teology of action." Porov. P. J. Griffin, *A Study of Eleēmosynē*..., 60. P. Deselaers prekladá *eleēmosynē* ako „solidarisches Handeln." P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 354.

[37] Chudobnej osobe je daná pomoc priamo a hneď, bez zbytočnej byrokracie. Je možné lepšie spoznať a preniknúť svet a život núdznej osoby a pod.

[38] Porov. P. J. Griffin, *A Study of Eleēmosynē*..., 58 – 61.

Záver

Kniha Tobiáš je literárny klenot a modlitby ponúkajú kľúč k pochopeniu knihy a doceneniu posolstva. Modlitby znázorňujú bolesti a radosti spravodlivo trpiacich osôb ako Tóbi a Sára a ukazujú nám ako sa modliť v rozhodujúcich okamihoch života. Modlitby "odkrývajú" charakteristiku Boha (podľa modliaceho sa v knihe, resp. autora knihy) pričom charakteristika Boha silno korešponduje s posolstvom knihy: že "Boh je milosrdný, že PAN, Boh je dobrý, -Tobiáš, Tobiel". Aj naše modlitby sú súčasťou nášho životného príbehu. Naše predstavy o Bohu, odrážajú náš svet, spiritualitu a teológiu.

BIBLIOGRAFIA

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (N.Y.: Basic Books, 1981), 88 – 113.

P. Arzt; A. Hampel, "Tobits Lobgesang: Sprachlicher Schlüssel zu Tob 13, 1 – 14, 1," *Protokole zur Bibel 4* (1995), 68.

S. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible: The drama of divine-human dialogue*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 271.

R. Bultmann, *eleēmosynē*, TDNT 2 (1964), 485.

P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 348 – 358.

J. A. Fitzmyer, *Tobit* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003), 47.

D. J. Harrington, „Prayers in Tobit," *TBT 37* (1999), 86 – 90.

F. J. Heiler, "Prayer," *Encyclopaedia Britannica 18* (Chicago: Benton, 1969), 433.

M. I. Greenberg, *Biblical prose prayer: As a window to the popular religion of Ancient Israel*, (Los Angeles: University of California Press, 1983), 13.

P. J. Griffin, *A Study of Eleēmosynē in the Bible with Emphasis upon Its Meaning and Usage in the Theology of Tobit and Ben Sira* (Washington, DC: M.A. Thesis, Catholic University of America, 1982), 2 – 5.

P. J., Griffin, *The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit* (Washington, DC: Dissertation, Catholic University of America, 1984), 123 – 124.

D. F. O´Kennedy, „Prayer: An integral Part of the Old Testament," *Scriptura 59* (1996), 431.

A. A. Di Lella, „The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11," *CBQ 41* (1979), 386.

LAPKO, R, *Rodina a manželstvo v Knihe Tobiáš. Sociologické a antropologické aspekty*, Svit: KBD, 2011.

LAPKO, R, *Tóbiho chválospev. Exegetické a teologické štúdium (Tob 13, 1 – 14, 1)*, Prešov: VMV, 2005.

C. A. Moore, *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A; New York: Doubleday, 1996), 265.

I. Nowell, „Aging in the Book of Tobit," *TBT 37* (1999), 74 – 79.

B. Otzen, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; ed. M. A. Knibb; London/New York: Sheffield Academic Press, 2002), 44.

M. Rabenau, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220; Berlin: de Gruyter, 1994), 83.

S. Von Stemm, *Der Betende Sünder vor Gott: Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten*, (Leiden: Brill, 1999), 149.

A. Strotmann, *„Mein Vater bist du!" (Sir 51, 10): Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS 39; Frankfurt am M.: Knecht, 1991), 24 – 58.

P. Vetter, „Das Buch Tobias und die Achikar-Sage," *TQ 87* (1905), 535

C. Westermann, *Hoofdlijnen van een theologie van het Oude Testament*, (Kampen: JH Kok, 1981), 156.

Sviatosti v kódexovom práve Katolíckej cirkvi – úvodné kánony

FRANTIŠEK ČITBAJ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The presented analysis deals with the introductory canons of the both codes of the Catholic Church, namely the Code of the Canonical Law of the Latin Church and the Code of the Canons of the Eastern Churches. Its purpose is to introduce the canonical understanding of the sacraments and the general rules to be observed in their ministry. The sacraments are the institution of the Church, which is their source by the command of the Christ. Therefore, it is also presented as the first sacrament, as the one to help fulfill the basic law of Salus animarum suprema lex. The other sacraments are based on this first one and were created as some supporting points through the human's life. The Church, as the one to whom the sacraments were entrusted, is therefore the only one to determine the manner and conditions under which they may be served.*

Keywords: *The Canonic Law Code of the Latin Church. The Codex of Canons of the Eastern Churches. Salus animarum suprema lex.*

Úvod

Vieme, že Cirkev má a tomto svete prinášať ľuďom spásu. Poznáme to klasické heslo *salus animarum suprema lex,* čiže spása človeka je najvyšším zákonom. Z toho vyplýva, že najdôležitejším dôvodom existencie Cirkvi, dôvodom, pre ktorý Ježiš Kristus založil Cirkev, je večná spása človeka. Ježiš Kristus prinášal spásu tým, že putoval po Izraeli, hlásal a poučoval ľudí, ktorí sa okolo neho zhromažďovali, ale tiež liečil chorých, ba dokonca kriesil mŕtvych. Cirkev založil ako pokračovateľku tohto svojho diela a znak svojej mystickej prítomnosti v svete človeka. Dal jej príklad a ona v spoľahnutí sa na jeho prísľub daný apoštolom: „ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta", pokračuje v jeho diele už dve tisíc rokov. Tento prísľub však predchádzal príkaz: „choďte teda a učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého".[1] V Cirkvi nachádza potomok padnutého Adama svoju novú šancu pre záchranu svojej duše.

Je jasné, že keď vyslovíme slovo „Cirkev", zjaví sa nám pred očami inštitúcia predstavená pápežom, biskupmi, presbytermi, rehoľníkmi a laikmi. Je to vcelku logické, lebo takto je Cirkev viditeľná a aj navonok sa ako inštitúcia prezentuje. Najstarší otcovia a učitelia však vnímajú Cirkev na prvom mieste ako prostriedok spásy a až v ďalšom rade ako inštitúciu. Otcovia Druhého vatikánskeho koncilu sa však

[1] Porov. Mt 28, 19 – 20

vracajú k pôvodnému zmyslu existencie Cirkvi, čiže jej novým predstavením ako spoločenstva, ktoré prináša spásu človekovi. Cirkev spásu prináša svojou apoštolskou činnosťou. Celá apoštolská činnosť Cirkvi je však rozdelená do dvoch oblastí: ohlasovanie Božieho slova a vysluhovanie sviatostí. Sviatosťami alebo *svätými tajnami,* lebo tak sa nazývajú v klasickej terminológii východných cirkví, sa zaoberajú rôzne teologické disciplíny: dogmatická teológia, liturgika, pastorálna teológia, homiletika a ďalšie. Sviatosťami sa zaoberá aj kánonické právo. Kánonické právo ich skúma zo svojej špecifickej oblasti, čiže zaoberá sa okolnosťami, ktoré sa vyskytujú pri ich vysluhovaní. V pozornosti práva sú následne predovšetkým otázky týkajúce sa vysluhovateľa sviatosti, podmienky za ktorých ich subjekt môže prijímať, tiež tým, čo sa vyžaduje k ich platnému a dovolenému vysluhovaniu a k ich účinku.[2]

My sa teraz budeme zaoberať predovšetkým Cirkvou ako sviatosťou a potom jednotlivými sviatosťami, ktoré vysiela ako svoje lúče v ústrety človekovi. V dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium,* ktorá nesie podnadpis: o Cirkvi v dnešnom svete, je jej definícia predstavená takto: *Cirkev je v Kristovi akoby sviatosťou, čiže znakom a nástrojom dôverného spojenia s Bohom a jednoty celého ľudského pokolenia.*[3] Predstavenie Cirkvi ako sviatosti je v svojej podstate poukaz na jej podstatu. Nie sú v nej podstatné štruktúry, ale predovšetkým jej poslanie spájať ľudí s Bohom a zjednocovať ľudstvo v jeho láske.[4] Následne celá dogmatická konštitúcia *Lumen gentium* je akoby rozvinutím tejto základnej myšlienky, umiestnenej na začiatku prvej kapitoly. Zároveň toho, kto študuje túto konštitúciu privádza k k správnemu pochopeniu celej konštitúcie. Pri štúdiu a analýze tohto dokumentu je totiž potrebné mať na pamäti, že reč je o Cirkvi, ako o sviatosti, čiže znaku a nástroji, ktorý Boh využíva pre spásu človeka.

Druhý krát sa o sviatostnosti Cirkvi koncilová konštitúcia *Lumen gentium* zmieňuje v kapitole o Božom ľude, čiže v 9 kapitole. Poriadok vykúpenia totiž vyžaduje, aby sa aj napriek tomu, že pred Bohom vykonávame svoje vlastné, osobné a individuálne rozhodnutia, vykúpenie dialo v spoločenskom rozmere, pretože *Bohu sa zapáčilo posväcovať a spasiť ľudí nie každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale vytvoriť z nich ľud, ktorý by ho pravdivo poznal a sväto mu slúžil.*[5] *Jeho cieľom je Božie kráľovstvo, ktoré začal na zemi sám Boh a ktoré sa má ďalej šíriť, až kým ho on nezavŕši na konci vekov, keď sa zjaví Kristus, náš život*[6]. Toto pripomenutie poriadku našej spásy privádza k vnímaniu Cirkvi ako Cirkvi Kristovej a jeho poslania v oblasti našej spásy, ktorú vykonáva prostredníctvom sviatostí. Toto sa teda deje v Cirkvi, ktorá je sama sviatosťou a tým aj prostredníctvom jednotlivých sviatostí, ktoré vysluhuje. Tu sa teda stretáva prirodzené s nadprirodzeným. Božia milosť, sprítomňujúca sa v človekovi cez prijímané sviatosti neničí ľudskú prirodzenosť, ale ju nadprirodzeným spôsobom zdokonaľuje.

---

2 Porov. SIPOS S.: *Enchiridion iuris canonici*. Pécs 1940, s.440.

3 LG 1

4 GHIRLANDA, G.: *Wprowadzeie do prawa kościelnego.* Kraków, Wydawnictwo WAM, 1996, s.22

5 LG 9

6 Ako vyššie

KKVC
Kán. 667 – Sviatosťami, ktoré Cirkev má povinnosť udeľovať, aby pod viditeľným znakom ohlasovala Kristove tajomstvá, náš Pán Ježiš Kristus, pôsobením Svätého Ducha, posväcuje ľudí, aby sa osobitným spôsobom stali skutočnými ctiteľmi Boha Otca a pričleňuje ich k sebe samému a Cirkvi, svojmu Telu; preto všetci veriaci v Krista, najmä však posvätní služobníci, majú pri nábožnom slávení a prijímaní týchto sviatostí, starostlivo zachovávať predpisy Cirkvi.

KKP
Kán. 840 – Sviatosti Nového zákona, ustanovené Kristom Pánom a zverené Cirkvi ako činy Krista a Cirkvi, sú znakmi a prostriedkami, ktorými sa viera vyjadruje a upevňuje, vzdáva sa kult Bohu a uskutočňuje posväcovanie ľudí, a tak zvrchovane prispievajú k utváraniu, upevňovaniu a prejavovaniu cirkevného spoločenstva; preto tak posvätní služobníci, ako aj ostatní veriaci v Krista musia pri ich slávení preukazovať najvyššiu úctu a náležitú starostlivosť.

Cirkev na tomto svete prostredníctvom svojich služobníkov vykonáva v Kristovom mene trojaké poslanie: poslanie učiť, poslanie posväcovať a poslanie riadiť. Svoje poslanie posväcovať realizuje predovšetkým cez vysluhovanie sviatostí, ktoré východné cirkvi nazývajú aj mystériami, tajnami, tajomstvami. Učenie Druhého vatikánskeho koncilu o sviatostiach pokračuje tak isto v dogmatickej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu o Cirkvi, *Lumen gentium.* Už vyššie sme uviedli, že tento dokument Cirkev predstavuje ako sviatosť, čiže znak a prostriedok dôverného spojenia s Bohom a jednoty celého ľudského pokolenia. Toto zdôrazňuje aj latinský kódex v kán. 840 pri definícii pojmu sviatosti. Libero Gerosa preto hovorí, že z toho vyplýva fakt, že sviatosti nemajú súkromný charakter, tak ako súkromný charakter nemajú žiadne liturgické úkony.[7] Východný kódex v kán. 667 však skôr poukazuje na trojičný charakter sviatosti.

Teda keďže sú sviatosti úkonmi Cirkvi, tí, ktorým sú zverené sa majú pridržiavať predpisov, ktoré sú pri ich vysluhovaní ustanovené. Pri vysluhovaní sviatostí teda nehrá vkus človeka žiadnu úlohu. Vysluhovateľ sa má pri vysluhovaní sviatostí bez výhrad riadiť cirkevnými predpismi, ktoré stanovujú kto, za akých okolností a akým spôsobom môže jednotlivé sviatosti prijímať. Sviatosti sú zmyslami vnímateľné znamenia (*signa senzibilia*), ktoré nielen naznačujú, ale tiež spôsobujú posväcovanie veriacich v Krista. Katolícka cirkev rozoznáva sedem sviatostí. Podobne je to aj u východných nekatolíckych, čiže pravoslávnych cirkví. Pravoslávna kánonistika však zdôrazňuje, že sviatosti sa nemajú oddeľovať od ostatných svätých činností Cirkvi, čiže od žehnaní či svätení. Zdôrazňuje, že celý život Cirkvi má byť vnímaná ako jedna činnosť, jedno mystérium, jedna veľká sviatosť, ktorej rozličnosť je vyjadrená vo veľkej variabilite činností.[8]

Protestantské cirkvi a cirkevné spoločenstvá rozlišujú len dve sviatosti a to krst a Eucharistiu. V učení Anglikánskej cirkvi sa tiež stretávame so siedmymi sviatosťami, dve (krst a Eucharistu) však považujú za hlavné a ostatných päť za akési pridružené sviatosti.

7 Porov. GEROSA L. *Das Recht der Kirche.* Bonifatius, Padeborn, s.132

8 Porov. CALIVAS A. C. : *Zycie sakramentalne.* In: Prawosławie – swiatło wiary i zdrój doswiadczenia. Redakcja: Krzysztof Lesniewski, Jadwiga Lesniewska. Lublin: Prawosławna diecezja lubelsko-chełmska, 1999, s. 179.

Katolícke sviatosti môžeme rozdeliť do troch kategórií:

1. sviatosti uvedenia do kresťanského života (sviatosti kresťanskej iniciácie), ktorými sú krst, myropomazanie, v Latinskej cirkvi sa nazýva birmovanie a Eucharistiu;
2. sviatosti uzdravenia, čiže sviatosť pokánia a sviatosť pomazania chorých;
3. sviatosti životného stavu, čiže svätenia a sviatosť manželstva.[9]

KKVC

Kán. 668 – § 1. Boží kult, ak je vykonávaný v mene Cirkvi, osobami legitímne na to určenými a aktami schválenými cirkevnou autoritou sa nazýva verejný; ináč súkromný.
§ 2. Autorita kompetentná pre riadenie verejného Božieho kultu je tá, o ktorej hovorí kán. 657, pri zachovaní kán. 199, § 1; nikto iný k ustanoveniam tejto autority nemôže niečo dodať, vynechať, alebo zmeniť.
Kán. 674 – § 1. Pri slávení sviatostí treba presne zachovávať všetko čo je uvedené v liturgických knihách.
§ 2. Vysluhovateľ má sviatosti sláviť podľa liturgických predpisov vlastnej cirkvi sui iuris, ak právom nie je stanovené ináč, alebo ak od Apoštolskej stolice neobdržal osobitné splnomocnenie.

KKP 1983

Kán.834 – § 2. Za takýto (verejný – pozn. mimo text) sa považuje kult vtedy, keď ho v mene Cirkvi vykonávajú legitímne určené osoby aktami, ktoré schválila cirkevná autorita.
Kán. 838 – § 1. Riadenie posvätnej liturgie závisí jedine od autority Cirkvi: touto autoritou je Apoštolská stolica a podľa normy práva diecézny biskup.
Kán. 846 – § 1. Pri slávení sviatostí sa treba verne pridržiavať liturgických kníh, schválených kompetentnou autoritou; preto nikto v nich nesmie nič svojvoľne pridávať, vynechávať alebo meniť.
- § 2. Vysluhovateľ má sviatosti sláviť podľa vlastného obradu.

Obrady a ceremoniály ktoré vysluhovanie sviatosti doprevádzajú sú zároveň súčasťou kultu, preukazovaním úcty, ktorú človek odovzdáva Bohu. Ak sú to tie úkony, ktoré predpisuje Cirkev a ak sú vykonávané z poverenia Cirkvi legitímnymi osobami, tento kult nazývame verejný. Patrí sem vysluhovanie všetkých sviatostí a svätenín, ktoré vo východných katolíckych cirkvách vysluhuje vždy kňaz, čiže biskup alebo presbyter, v latinskej cirkvi niektoré aj diakon (napr. krst, manželstvo, pohreb). Do verejného kultu patria aj modlitby na posvätenie času (horologion – časoslov, v latinskej cirkvi liturgia hodín – breviar). Ostatné úkony Božieho kultu sú súkromné a to aj vtedy, ak sa konajú v chráme a ak im predsedá kňaz (napr. modlitba ruženca, molebeny, v Lat. cirkvi litánie). Tieto úkony bohopocty sú súkromné preto, že nie sú striktne riadené Cirkvou predpísanými rubrikami, môžu teda obsahovať rozličné variácie a môže ich vykonávať aj súkromná osoba. Verejný Boží kult je teda riadený len kompetentnou cirkevnou autoritou. V Katolíckej cirkvi si právo na preskúmanie všetkých liturgických textov vyhradzuje Apoštolská stolica. Ich príprava a schvaľovanie je však vo východných patriarchálnych cirkvách rezervované patriarchovi, pričom však musí mať súhlas synody biskupov patriarchálnej cirkvi, v metropolitných cirkvách sui iuris toto právo náleží metropolitovi, pričom však musí mať súhlas

9 Porov. TRETERA, J. R.: *Konfesní právo a cirkevní právo*. Praha: Jan Krigl Nakladatelství, výroba, expedice tiskovin, 1997, s. 208 – 209.

rady hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris. Keď cirkev nie je ani patriarchálna, ani metropolitná sui iuris, toto právo je vyhradené Apoštolskej stolici, ktorá má tiež právo poriadok tohto schvaľovania regulovať podľa vlastných požiadaviek. To isté sa týka aj prekladov kníh určených na oficiálny Boží kult do spisovných jazykov jednotlivých krajín. V patriarchálnych alebo metropolitných cirkvách sui iuris však stačí, ak je o tomto fakte podaná Apoštolskej stolici správa. Preklady liturgických kníh však majú verne zodpovedať originálnym textom bez toho, aby sa niečo pridávalo alebo skracovalo. Pri reedíciach, nových vydaniach už preložených a schválených liturgických kníh stačí, ak kompetentné osoby zašlú Apoštolskej stolici potvrdenie o zhodnosti originálneho a novo vydávaného textu liturgických kníh. Sviatosti má vysluhovateľ vysluhovať podľa obradov vlastnej cirkvi. V Katolíckej cirkvi dnes žije dvadsať tri východných katolíckych cirkví a Latinská cirkev. Vysluhovatelia majú dovolenie sviatosti vysluhovať len podľa liturgických kníh tej cirkvi, do ktorej patria. Inak je to len v prípade, že majú indult biritualizmu od Apoštolskej stolice. Pri vysluhovaní sviatostí sa majú presne zachovávať rubriky, vysluhovateľovi teda nie je dovolené niečo do textov pridávať, meniť ich, ani však liturgické texty predlžovať či vysluhovanie sviatostí skracovať.

KKVC:	**KKP 1983:**
Kán. 669 – Keďže sviatosti sú tie isté pre celú Cirkev a patria do Božieho pokladu, jedine najvyššia autorita Cirkvi má právo schvaľovať alebo určovať, čo sa vyžaduje pre ich platnosť.	*Kán. 841 – Keďže sviatosti sú tie isté pre celú Cirkev a patria do Božieho pokladu, jedine najvyššia autorita Cirkvi má právo schvaľovať alebo určovať, čo sa vyžaduje pre ich platnosť, a rovnako ona alebo iná kompetentná autorita má podľa normy kán. 838, § 3 a 4 právo rozhodnúť, čo sa vzťahuje na ich dovolené slávenie, vysluhovanie a prijímanie, ako aj na poriadok, ktorý treba pri ich slávení zachovať.*
Kán. 672 – § 1. Sviatosti krstu, myropomazania a posvätných svätení sa nemôžu opakovať.	*Kán. 845 – § 1. Sviatosti krstu, birmovania a posvätného stavu sa nemôžu opakovať, pretože vtláčajú znak.*
§ 2. Ak však existuje rozumná pochybnosť, či boli skutočne alebo platne slávené a táto pochybnosť ostane aj po vážnom zisťovaní, majú sa vyslúžiť podmienečne.	*§ 2. Ak aj po starostlivo vykonanom zisťovaní pretrváva rozumná pochybnosť, či sviatosti, o ktorých sa hovorí v § 1, boli skutočne alebo platne udelené, majú sa udeliť podmienečne.*

Len najvyššia autorita Cirkvi je tiež jediná kompetentná rozhodovať o tom, čo sa vyžaduje pre platnosť a dovolenosť vysluhovania jednotlivých sviatostí. Sviatosti krstu myropomazania (v Latinskej cirkvi birmovania) a posvätných svätení, ak boli platne vyslúžené, sa nemôžu opakovať. Dôvodom je ich charakter, ktorý vtláčajú do duše.[10]

Pre platnosť vyslúženia týchto sviatostí sa však majú zachovať tieto zásady:

1. Len ten kto prijal platný krst, môže platne prijať ďalšie sviatosti (kán. 675 § 2 KKVC, kán. 842 § 1 KKP 1983).

[10] SIPOS S.: *Enchiridion iuris canonici*, Pécs 1940, s.440.

2. V prípade dôvodnej pochybností o platnom udelení sviatosti krstu, myropomazania, v Latinskej cirkvi birmovania a posvätnej vysviacky sa vyslúženie týchto sviatostí môže opakovať podmienečne.

KKVC
Kán. 673 – Slávenie sviatostí, predovšetkým Božskej liturgie, ako úkon Cirkvi, vždy keď je možné, má byť vykonávané za aktívnej účasti veriacich v Krista.

KKP 1983
Kán. 837 – § 2. Keďže liturgické úkony sú podľa svojej prirodzenosti spoločným slávením, tam, kde je to možné, majú sa sláviť s hojnou a aktívnou účasťou veriacich v Krista.

Vysluhovanie sviatostí ako súčasť verejného kultu Cirkvi nie sú nikdy súkromnou záležitosťou. Preto nielen eucharistickú liturgiu, ale aj ostatné sviatosti sa majú vysluhovať za účasti veriacich v Krista. Tento prepis však nie je absolútny, to znamená, že ak z objektívnych dôvodov nie je možné účasť ľudu zabezpečiť, vtedy sa rešpektuje aj tento fakt.

KKVC – nemá! KKP 1983
Kán. 843 – § 1. Posvätní služobníci nemôžu odoprieť sviatosti tým, ktorí ich vhodne žiadajú, sú riadne disponovaní a právo im nezakazuje, aby ich prijali. § 2. Duchovní pastieri a ostatní veriaci v Krista, každý podľa svojej cirkevnej úlohy, majú povinnosť starať sa, aby tí, ktorí sviatosti žiadajú, boli náležite pripravení evanjelizáciou, ako aj katechetickou výukou na ich prijatie so zreteľom na normy, vydané kompetentnou autoritou.

Latinské právo zdôrazňuje právo veriacich v Krista na prijímanie sviatostí, ak je žiadateľ náležite disponovaný. Východný kódex to výslovne nespomína, zaiste preto, lebo toto právo sa spomína medzi všeobecnými právami veriacich, osobitne v kán.16 KKVC, čiže aj v kán. 213 KKP 1983. Z uvedených kánonov vyplýva že legitímny vysluhovateľ nemá právo vyslúženie sviatosti odmietnuť, ak žiadateľ spĺňa požadované podmienky. Vysluhovanie sviatostí totiž nie je súkromnou vecou vysluhovateľa. V okamihu keď ho niektorý veriaci v Krista žiada o nejakú službu sa vysluhovateľ dostáva do úlohy úradného vykonávateľa. Tam už nie je priestor pre súkromný názor, sympatiu alebo antipatiu, alebo dokonca pre vkus. Ako úradný vysluhovateľ má už len jednu povinnosť: postarať sa aby všetko bolo vykonané tak, ako si želá Katolícka cirkev. V situáciách, ktoré vyžadujú potrebnú duchovnú alebo administratívnu prípravu má vykonať všetko čo sa vyžaduje. Odoprieť vyslúženie sviatosti vysluhovateľ môže len v krajnom prípade, čiže ak žiadateľ nie je ochotný splniť podmienky vyžadované právom, alebo ak je pre prijímanie sviatosti iným spôsobom indisponovaný.

Záver

Katolícka cirkev žije veľmi intenzívne svoje poslanie prinášať ľuďom spásu. Jej ľudský element si veľmi dôsledne uvedomuje, že vstupuje do tajomna, ktoré existuje medzi Bohom a človekom. Byzantská liturgia sv. Jána Zlatoústeho obsahuje text, ktorý o ľudskej službe Bohu hovorí „...veď tebe slúžiť je strašné aj pre samotné nebeské mocnosti". Sviatosti sú však tými úkonmi Cirkvi, ktorými sa človek Bohu najviac približuje. Stojí priamo pred jeho tvárou. Práve preto Cirkev tieto „tajny" alebo „svia-

tosti“ obdarúva až precíznou kánonickou disciplínou. Patria do nej nielen rubriky, ktoré má vysluhovateľ zachovávať, ale takým istým spôsobom aj ostatné, všeobecné kánonické podmienky, ktoré sme v krátkosti aj v tejto štúdii predstavili.

BIBLIOGRAFIA

LUMEN GENTIUM, konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu.
GEROSA L. : *Das Recht der Kirche.* Padeborn, Bonifatius, 1996. ISBN 387-088-897-0
GHIRLANDA, G.: *Wprowadzeie do prawa kościelnego.* Kraków, Wydawnictwo WAM, 1996. ISBN 83-7097-239-4
SIPOS S.: *Enchiridion iuris canonici*, Pécs 1940.
TRETERA, J. R.: *Konfesní právo a cirkevní právo.* Praha: Jan Krigl Nakladatelství, výroba, expedice tiskovin, 1997.
CALIVAS A. C. : *Zycie sakramentalne.* In: Prawosławie – swiatło wiary i zdrój doswiadczenia. Redakcja: Krzysztof Lesniewski, Jadwiga Lesniewska. Lublin: Prawosławna diecezja lubelsko-chełmska, 1999. ISBN 83-907299-9-7

SKRATKY

LG – dogmatická konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium*.
KPK – Kódex kánonického práva Latinskej cirkvi.
KKVC – Kódex kánonov východných cirkví.

Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia

JURAJ BERNACIAK SCJ
Rímskokatolícka cirkev farnosť Turčianske Teplice

Abstract: *Generally, the notion „dignity of man" expresses exceptional value of man who lives his life within interpersonal relationships. These relationships make sense to personal life. Dignity of man is also understood as a relationship of a man himself and to another groups, f. e. work group, national group, class group... which is he identified with. This identification is based on realization of his value and creation of positive picture of himself. This attitude motivates man to act morally. Man becomes resistant to manipulation and enslavement and knows how to deal with being in difficult situations.*

Dignity is conditioned by sense of inner freedom, awareness of subjectivity and responsibility. On the theme of a dignity we can contemplate from philosophical, psychological, religious, and legal aspects. According to philosophical anthropology dignity of man is an inner quality of man. I tis a component of his inner structure and through it man becomes not only means but the aim of influencing. Dignity is a natural quality of every human. Ii is a substance of humankind. In accordance with Christian philosophy, dignity of man follows from his origin. He is created by God from love and for love „in the image of the Creator". From that point, dignity of man is considered to be extraordinary quality. „Man is the only creature on the Earth that God has wanted for its own sake". Man elevated from „something to someone". He was created to get know himself and to control himself. In addition to that, man is capable of self-imposed sacrifice for the others and creating communities with other people. Dignity as a inner quality of man is gift from God. I tis needed to improve and update it incessantly. In the light of Christian humanism, dignity is a general quality and it can not be simplified. It is a quality we can not lose, because it is a supernatural quality. Every man is work of God and he has a share in total good. Man is a rational and free creature. He is called to participate on God´s happiness and to improve himself constantly.

Based on ontological and personal aspects, the existence of man himself is reason for recognizing of dignity, regardless of race, nationality, religion, education, ownership, and moral level. Ontological dignity is a base for man activity (work, parental activity, leadership, and bringing up). To develop the feeling of dignity an education based on value of man and moral and religious content is needed. Religion points out to timeless dimension of man existence and his supernatural relation to God. Religion helps to know man himself and create the feeling of dignity.

Dignity of man is related with his freedom. It pervades all aspects of man life: relation with God, himself, other people, human societies, and natural environment. Man manages his own life with the help of his free will. Dignity of man is realized within relations with neighbours. These relations have to be based on love. Besides freedom and love, love is a fundamental condition for existence of man dignity. Man was created to live in a community. This life can bring also a lot of problems. On of the biggest problems is acceptance of own and other people´s dignity. Social life has to be based on love, solidarity, and justice. Love is the most important quality but justice also has a big value.

In the light of theological and transcendent aspects we speak on the theme of justice and love in the context of dignity of man. We speak about personality of man, his personal good and his rights. These

are right to love, right to own, right to freedom, and right to unite. We speak about fraternity. The special community is „God´s nation". From the point of love and justice we speak also about dignity of work and compensation for it.

Keywords: *The Church. Love. Justice. Dignity of man. Social good.*

V najviac všeobecnom zmysle pojem dôstojnosť človeka (z lat. dignitas) znamená mimoriadnu hodnotu človeka, ako osoby, ktorá svoj život prežíva v rámci medzi osobných vzťahov (koniec koncov vo vzťahu k osobe Boha). Tieto vzťahy zdôvodňujú a dávajú zmysel osobnému životu. Dôstojnosť človeka je taktiež chápaná ako relácia ku vlastnej osobe, ako aj ku nejakej skupine (np. profesionálnej skupine, triednej skupine, či národnej skupine), z ktorými to skupinami jednotlivec sa stotožňuje. Jedným zo základných komponentov tohto prispôsobenia sa týmto skupinám je osobné ohodnotenie seba samého, ktoré sa zakladá na prežití svojej hodnoty a všimnutie si pozitívneho obrazu seba samého. Takýto postoj motivuje jednotlivca k tomu, aby mravnie konal. Okrem toho pozitívny obraz seba samého spravia, že človek sa stáva odolným na všelijaké formy manipulácie a zotročenia. Má taktiež vplyv na dávanie si rady v ťažkých situáciách. Dôstojnosť predpokladá pocit vnútornej slobody, uvedomovanie si subjektivity aj zodpovednosti[1]. Na tému dôstojnosti možno rozjímať v filozofickým, psychologickým, náboženským aj právnom aspekte.

Podľa filozofickej antropológie je dôstojnosť človeka vnútornou vlastnosťou ľudskej osoby, ktorú obsahuje, a to konkrétnym spôsobom, existenčná štruktúra osoby, a skrze ktorú ľudská osoba existuje ako cieľ, a nie ako prostriedok pôsobenia. Dôstojnosť človeka je jeho prirodzenou vlastnosťou, črtou každého človeka, podstatou človečenstva. V súlade s kresťanskou filozofiou, dôstojnosť človeka vyplýva z toho, že je on z lásky a pre lásku Bohom stvorený *„na obraz a podobou Stvoriteľa"*[2]. Odtiaľ o dôstojnosti človeka hovorí sa ako o mimoriadnej dôstojnosti. *„Človek je jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel kvôli nemu samému"*. Vyznamenanie človeka z ohľadu na jeho dôstojnosť, spravilo, že je on nielen *„niečo"*, ale *„niekto"*. Boh urobil ho schopným, aby spoznával seba, ale aj vládol nad sebou. Okrem toho človek má schopnosť, aby sa dobrovoľne obetoval pre iných a taktiež, aby tvoril komunity spolu s inými osobami. Dôstojnosť, ako imanentná črta, je darom Stvoriteľa. Je ona zároveň potencialitou, ktorú treba aktualizovať, a skrze to zdokonaľovať v pôsobeniu. Vo svetle kresťanského humanizmu dôstojnosť je všeobecnou vlastnosťou, ktorú sa nedá zjednodušiť. Okrem toho dôstojnosť je vlastnosťou, ktorú sa nedá zbaviť, preto že je ona nadprirodzenou vlastnosťou. Každý človek je *imago Dei*, a má podiel

[1] Zdzislav Chlevinsky, Zbignev Zalesky, *Dôstojnosť,* (*Godnosť*), v: Encyklopédia Katolícka KUL, d. 5., Lublin 1989, kol. 1231.

[2] Porov. Homme, w: Étienne Nodet, *L´Oddyssée de la Bible, Études et thèmes*, Paris 2014, s. 471. Porov. II. Vatikánsky Koncil, Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, Gaudium et spes, č. 24, AAS 58 (1966) 1045, v: Ján Pavol II., enc. *Redemptor Hominis*., č. 13, Trnava 1997., s. 45. *„Najvyšší dôvod ľudskej dôstojnosti spočíva v povolaní človeka do spoločenstva s Bohom. Človek je už od začiatku svojho jestvovania pozvaný k dialógu s Bohom. Veď jestvuje iba preto, že ho Boh z lásky stvoril a stále ho z lásky udržiava. A žije naplno podľa pravdy, iba ak túto lásku slobodne uznáva a odovzdáva sa svojmu Stvoriteľovi"* (Druhý Vatikánsky Koncil, Gaudium et spes, č. 19, v: Katechizmus Katolíckej Cirkvi (KKC), Trnava 1999., č. 27., s. 19. Porov. tiež KKC, č. 225, 356, 1701, ss. 67, 95 – 96, 437.

na absolútnom Dobru. Človek je rozumnou bytosťou, a zároveň je úplne slobodnou bytosťou. Okrem toho je povolaný do účasti na božskom šťastí a, aby sa neprestajne zdokonaľoval[3].

V ontologickom a personálnom aspekte, fakt jestvovania človeka ako osobnej bytosti, obsahuje základ pre uznanie dôstojnosti nezávisle od rasy, národnej príslušnosti, náboženstva, vzdelania, stavu vlastníctva, ba aj mravnej úrovni. Z ontologickej dôstojnosti vyplýva dôstojnosť ľudského pôsobenia (práca, rodičovské funkcie, vedenie a výchova iných). Veľký význam pre vývoj pocitu dôstojnosti má výchovný vplyv, ktorý poukazuje na hodnotu človeka a zdôrazňuje mravný a náboženský obsah. Náboženstvo poukazuje na nadčasový rozmer existencie človeka, a taktiež zdôrazňuje v človekovi nadprirodzený komponent aj jeho reláciu k Bohu. Náboženstvo teda má vplyv na hlbšie spoznanie seba a skrze to na utvrdenie pocitu vlastnej dôstojnosti aj dôstojnosti každého človeka[4].

Dôstojnosť človeka nevyhnutne sa spája s jeho slobodou. Objíma ona všetky oblasti života človeka a všetky jeho relácie: s Bohom, so samým sebou, s inými ľuďmi, s ľudskými spoločenstvami aj s prirodzeným prostredím. Schopnosť hospodárenia s vlastnou slobodou, a vedením vlastného života, utvrdená je v rozumnej povahe človeka v súvislosti s vlastnením slobodnej vôle. Vážnym priestorom pre realizáciu ľudskej dôstojnosti sú vzájomné vzťahy s blížnymi. Tieto vzťahy musia byť budované na láske. Láska totiž, okrem slobody a pravdy, je základnou podmienkou pre existenciu ľudskej dôstojnosti. Je tomu tak preto, že dôstojnosť človeka realizuje sa v spoločenskom živote. Človek totiž stvorený bol pre život v komunite. Avšak život v komunite prináša veľa problémov. Jedným z najväčších problémov je rešpektovanie vlastnej aj cudzej dôstojnosti. Jednak že ono rešpektovanie činí formu jej realizácie. Spoločenský život, podobne ako v rodinnej komunite, musí byť opretý na láske a solidarite[5], a taktiež na spravodlivosti.

V súvislosti s dôstojnosťou človeka, otázka spravodlivosti a lásky prejavuje sa často v rozjímaniach teológov a sociológov. Priorita v týchto rozjímaniach daná je láske. Avšak nechýbajú vyjadrenia, ktoré neponižujúc hodnotu lásky, zdôrazňujú veľkú hodnotu spravodlivosti. Dôkazom toho, že obidve čnosti majú rovnakú hodnotu je fakt, že v rozjímaniach teológov a sociológov hovorí sa o nich spoločne.

Na tému spravodlivosti a lásky, a to v súvislosti s dôstojnosťou človeka, hovorí sa v teologickom a transcendentnom aspekte. Nasledovne hovorí sa o spravodlivosti a láske v personálnym aspekte, v kontexte priority osoby a jej osobného dobra. Okrem toho otázka spravodlivosti a lásky prejavuje sa v súvislosti s právami človeka. Ide hlavne o právo rešpektovania jeho vlastnej dôstojnosti. To právo predpokladá iné fundamentálne právo človeka, ktorým je právo na lásku, v tom právo na spoločenskú

3 Porov. https://pl.wikipedia.org/wiki/Godność., s. 1., vyhľadané 16.12.2016. Porov. Zapytaj.onet.pl/Category/Czym_jest_godność_człowieka. html., s. 1, vyhľadané 16.12.2016. Porov. KKC, č. 1716 – 1723.

4 Porov. Zdz. Chlevinsky, Zb. Zalesky, *Dôstojnosť*, (*Godnosť*), v: Encyklopédia Katolícka KUL, d. 5., Lublin 1989, kol. 1232. Porov. tiež KKC, č. 872., s. 231.

5 Porov. https://pl.wikipedia.org/wiki/Godność., s. 1., vyhľadané 16.12.2016. Porov. Zapytaj.onet.pl/Category/Czym_jest_godność_człowieka. html., s. 1, vyhľadané 16.12.2016. Porov. KKC, č. 1730 – 1742.

lásku. Okrem toho medzi iné práva človeka, patri právo na vlastníctvo, a to v rámci všeobecného určenia dobier. Veľmi dôležitým právom človeka je tiež právo na slobodu, čo spojené je so zodpovednosťou bytosti obdarenej svedomím. Napokon človek, ako spoločenská bytosť má právo na združovanie sa. V tom kontexte je reč o bratstve. Výnimočnou komunitou je „*Boží ľud*". Veľmi často otázka spravodlivosti a lásky prítomná je aj vtedy, keď sa hovorí o dôstojnosti práce a otázke vynahradenia za prácu.

1. Dôstojnosť človeka a spravodlivosť.

Z etymologického hľadiska, sa pod pojmom spravodlivosť chápe „*čestné správanie*". Je to jeden so základných etických aj právnych pojmov. Tento pojem znamená črtu pripisovanú jednotlivcom (spravodlivá osoba), pôsobeniu (spravodlivé správanie), či spoločenským inštitúciám (spravodlivé práva, spravodlivý systém, spravodlivý rozsudok). V spoločenskom živote, najčastejšie črta tá spája sa so zodpovedajúcim rozdielom dobier, alebo s objektivitou. V bežnej reči slovo to používané je v súvislosti s hodnotením spoločenských aj zákonných vzťahov vystupujúcich na danom teritóriu. V tom zmysle hovoríme, že v danom štáte vládne spravodlivosť, keď zákonný aj politický systém, ktorý vládne v danom štáte zaobchádza sa so všetkými ľuďmi bývajúcimi na tom istom území v spôsob rovný, čestný a v súlade s vyznávanými etickými normami. Vo všetkých týchto zmysloch vždy pozostáva otvorená otázka samotného etického systému, ktorý sa používa pri hodnotení. Ide o to, či v danom prípade zachovaná je spravodlivosť, či nie je zachovaná. Lebo sa stáva často, že prívrženci rôznych etických systémov, rôznym spôsobom hodnotia jednotlivé udalosti a aktivity, z ich ohľadov na spravodlivosť. Pojem spravodlivosť v bežnej poľskej reči chápe sa občas ako celý zákonný systém aj všetky štátne inštitúcie povolané pre vykonávanie tohto toho systému. Klasická definícia spravodlivosti pochádza od rímskeho zákonodarcu Ulpiana, podľa ktorého spravodlivosť je stálou a nezmeniteľnou vôľou priznania každému človekovi práva, ktoré mu patrí. (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*). V náboženskom zmysle spravodlivosť je mravnou čnosťou, ktorá sa zakladá na stálej a trvalej vôle oddávania Bohu a blížnemu toho, čo sa im patrí (Kódex Kanonického Práva 1807). Z personálneho hľadiska spravodlivosť je stálou dispozíciou vôle človeka, alebo postojom človeka, ktorý sa zakladá na pohotovosti oddania každému toho, čo sa mu patrí. Tak chápaná spravodlivosť predpokladá spoznanie oprávnení iných osôb a mravného objektívneho dobra spojeného s rešpektovaním tohto oprávnenia. Subjektom spravodlivosti je človek. Spravodlivosť rodí sa prirodzenie v každom človeku. Každý človek zo svojej prirodzenosti vlastní isté práva, a spravodlivosť v tom prípade sa zakladá na rešpektovaní tých to práv. Spravodlivosť voči Bohu je chápaná ako náboženská čnosť[6].

Spravodlivosť v aspekte personálnej a perfektnej kresťanskej etiky je, inak povedané spravodlivosť, ktorá buduje autentickú komunitu medzi ľuďmi, a to v rôznych oblastiach. Vyžaduje si to doplnenie skrze lásku. V súvislosti s tým, v encyklike sv. Jána Pavla II., „*Dives in misericordia*", čítame: „*Skúsenosť predošlej a našej doby dokazuje, že spravodlivosť sama nestačí, ba viac môže viesť k popieraniu a k zničeniu seba*

6 Porov. https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwość., s. 1., vyhľadané 19.12.2016. Porov tiež V. Pivovarsky, Slovník Katolíckeho Vyučovania Cirkvi, Varšava 1993., s. 172.

samej, ak nedovolí vyššej čnosti, ktorou je láska, aby riadila ľudský život v jeho rozličných okolnostiach"[7].

Zo zákonného aj etického hľadiska spravodlivosť chápaná je ako pôsobenie, je vonkajšou stranou práva, a vnútorným elementom spoločenského poriadku. Spravodlivosť v tom zmysle formuje ten poriadok. Podľa mienky F. Klübera *právo je podstatnou*, zas *spravodlivosť* etickou stranou tej istej skutočnosti. *Spravodlivosť* je realizáciou prirodzeného zákona, je zároveň mravným konaním, skrze ktoré nielen oddáva druhému, čo sa mu patrí zo zákona, ale taktiež je konaním, skrze ktoré človek dosahuje svoje osobné ciele, pre ktoré má oprávnenia. V spoločenskom pluralizme sú rôzne subjekty zaviazané aby konali, a zároveň sú aj rôzne ciele, ku ktorým sú nasmerované. A preto hovorí sa o rôznych druhoch spravodlivosti: výmenná, legálna, rozdeľovacia, spoločenská. Tieto druhy spravodlivosti vystupujú v rôznych medziach: skupinovej, štátnej a taktiež medzinárodnej – medzinárodná spravodlivosť[8].

Berúc do úvahy chápanie *spravodlivosti* v individuálnom a spoločenskom zmysle, J. Wiemeyer navrhuje ešte iné delenie kategórií spravodlivosti. Prvou a základnou kategóriou spravodlivosti je *spravodlivosť účasti*. Tá spravodlivosť kladie ľuďom nasledujúcu otázku: „*Či v nejakom spoločenstve nachádzajú sa osoby vylúčené zo spoločenského života*"? Druhou kategóriou *spravodlivosti* je *spravodlivosť úspechov*. Tá spravodlivosť spojená je z výmennou spravodlivosťou a prenáša princípy spravodlivosti poza jednotlivý akt výmeny na štrukturálne podmienky fungovania trhu takým spôsobom, aby regulovali vzťahy trhových skupín (na príklad pracovníkov vo vzťahu ku zamestnávateľom). Tretia kategória *spravodlivosti* je *spravodlivosť šanci*. Je o nej reč vtedy, keď v súčasných spoločenstvách: zisk, vlastníctvo a spoločenské postavenia pripadajú každému podľa jeho individuálnych úspechov. Vtedy je niečom základným, aby v tak chápanej konkurencii boli dané spravodlivé šance pre všetkých ľudí. V podmienkach spoločenstva o ktorom sa hovorí, že je spoločenstvom vedy, čo vidíme aj dnes, má zmysel hovoriť o kľúčovej úlohe tvorenia rovných šanci. V súvislosti s tým patrí sa zdôrazniť to, že v rámci sektora podnikov, *spravodlivosť* šanci ma význam tam kde podnik je schopný organizovať sa znova, prispôsobujúc sa požiadavkám trhu. Štvrtou kategóriou *spravodlivosti* je *spravodlivosť potrieb*. Všetci ľudia ako ľudia, nezávisle od svojich hospodárskych úspechov, a taktiež na základe dosiahnutého zisku, majú pravo na hmotné zabezpečenie si vlastnú existenciu. Piatou kategóriou *spravodlivosti* je *daňová spravodlivosť* a *finančná spravodlivosť*. Táto spravodlivosť týka sa problému: akým spôsobom rozložiť hmotné zaťaženia na všetkých obyvateľov tak, aby hmotné zaťaženia spočinuli predo všetkým na osobách, ktoré majú vysoké zisky, alebo na tých, ktorých majetkový stav dovoľuje na zaplatenie dávok[9].

---

7 Ján Pavol II., enc. *Dives in misericordia,* č. 12., v: V. Pivovarsky, Slovník Katolíckeho Vyučovania Cirkvi, diel. cit., s. 173.

8 Porov. F. Klüber. Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesllschaft. Köln 1966., ss. 40, 42.

9 Porov. H. Pesch., Lehrbuch der Nationalökonomie. Bd. 2: Allgemeine Volkswirtschafliche Systeme und disponierende Ursachen des Volkswohlstander, Freiburg i. Br 1920., s. 273 a nn. Porov tiež J. Wiemeyer, Medzinárodná spravodlivosť ako spoločenské a etické vyslobodenie, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. 3(39)2011., ss. 70, 71, 72, prekl. z nemč. P. dr. Matej Hulas

Názory J. Wiemeyera sa stotožňujú s názormi J. Messnera. Podľa J. Messnera „*medzinárodná spravodlivosť*" zaviera sa v normách poriadku spoločnosti chápanej všeobecne, v ktorej každý národ vlastní možnosť dosiahnuť zodpovední podiel na spoločnom blahobyte, a to vďaka vlastným rozhodnutiam aj namáham, samozrejme s pomocou iných národov. Teda ide o to, aby všetky národy získavali spoločné blaho na ceste kultúrovej, politickej a technickej spolupráci všetkých ľudí. Spoločnou črtou všetkých druhoch spravodlivosti je idea udeľovania toho, čo patrí zo zákona iným subjektom, a taktiež ide o to, aby všetky subjekty mali oprávnenie na dosahovanie vlastných cieľov. Voláme to *princíp spravodlivosti.* Odtiaľ vyplýva to, že spravodlivé pôsobenie musí byť opreté na pravde o človeku, jeho dôstojnosti, rovnosti, právach, povinnostiach, cieli a úlohách, a taktiež na spoločenskej povahe človeka aj skutočných spoločenských poviazaniach. Pôsobenie, ktoré sa koná medzi štátmi, malo by byť opreté taktiež na pravde, ktorá hovorí, že všetky štáty sú z prirodzenosti rovné, v tom čo sa týka ich dôstojnosti, a taktiež, že každý štát má právo na existenciu, na rozvoj, aj taktiež má povinnosť rešpektovať také isté práva iných štátov. Spravodlivé pôsobenie implikuje zároveň aj slobodu. Korelátom slobody je zodpovednosť. Aby mohlo začať existovať akékoľvek pôsobenie, musí mať ono na zreteli predmet, ktorým je konkrétne dobro. Predmetom spoločnej spravodlivosti je podľa A. Utza „*iustum sociale*". Skrze „*iustum sociale*" chápe sa životné, hospodárske, kultúrne aj mravné podmienky, ktoré vyžaduje *hic et nunc* cieľ spoločenstva, ktorým je „*bonum communie*". Obsah „*bonum communie*" tvoria vytvorené skrze ľudí, a to vďaka ich vzájomnej pomoci a spolupráci, hmotné, kultúrne aj mravné hodnoty, ktoré skladajú sa na osobnú dokonalosť všetkých konkrétnych osôb, zintegrovaných v spoločenský celok. Teda predmetom spoločenskej spravodlivosti je spoločné dobro – osobné dobro, a tým je integrálny vývoj ľudskej osoby – plný vývoj ľudskej osoby a každej osoby. Tento osobný vývoj dosahuje sa skrze nástrojové spoločenské blaho, ktorým je hospodárske a kultúrové dobro. Predmetom medzinárodnej spravodlivosti je idea všeobecného bratstva a prikázanie lásky ku každému človekovi. Medzinárodná spravodlivosť mala by sa uskutočňovať v nasledujúci spôsob: a) Skrze rešpektovanie ľudskej dôstojnosti a práv človeka, a taktiež práva každého národa na existenciu a vývoj, b) skrze riešenie konfliktov na pokojovej ceste a snaha aby, sa zabrzdilo produkciu zbrani, c) skrze udeľovanie pomoci slabším krajinám, ktoré sú na ceste vývoja. Táto pomoc mala by sa zakladať na: 1°Odovzdávaní *bona superflua*, 2° Otváraní obchodných trhov pre vyvíjajúce sa krajiny, na základe priaznivých podmienok. Ba čo viac dávanie obchodných priorít pre výrobky ručnej výroby pochádzajúce z vyvíjajúcich sa krajín, 3° Určení slušných a spravodlivých cien za suroviny a poľnohospodárske výrobky, d) Dopúšťaní týchto krajín do podielu na účasti v medzinárodných stretnutiach a konferenciách, ktoré sa zaujímajú hospodárskymi a spoločenskými problémami. e) Pomoci, ktorá ne ťahá za sebou závislosť, neničí autonómiu vyvíjajúcich sa štátov, ani neničí ich domorodých kultúr[10].

[10] Porov. J. Messner, Internationale Soziale Gereihtigkeit. „World Justice"., 3:1961-62., No 3., s. 293. A. Utz. Sozialethik., Bd. 2: Rechtsphilosopie. Heidelberg 1963., ss. 174, 178. Por. R. Weiiler. Christlicher und marxistischer Internationalismus, w: Unterwegs zu Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklich-

2. Dôstojnosť človeka – subjekt lásky a spravodlivosti

O probléme sociálnej spravodlivosti v súvislosti s láskou rozjíma sa v niekoľkých aspektoch. Jedným z nich je prísne spojenie spravodlivosti s dôstojnosťou osoby, o ktorej sa rozjíma z viacerých vzhľadov. V prvom rade o osobe hovorí sa z teologického aj transcendentného hľadiska. Nasledovne, v charakteristike osoby berie sa do úvahy personálnu bazu so zdôraznením jej spoločenského aspektu. Otázka spoločenského rozmeru osoby spája sa s realizáciou osobného a potom spoločného dobra. V ďalšom štúdiu tohto problému spravodlivosti v súvislosti s láskou, pozornosť sústredená je na spoznanie dôstojnosti človeka, čo veľmi pomáha v charakteristike práv človeka, a taktiež poukázanie na druhý, po dare života, dar slobody. Otázka spravodlivosti a lásky v spojení s dôstojnosťou človeka poukázaná je výnimočným spôsobom v kontexte práva na prácu aj slušnej mzdy.

Podľa klasickej definícii osoby, ktorú z teologického aj transcendentného hľadiska formoval Boecjus, osoba je: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*": „*Osoba je rozumnou, substanciálnou a rozumnou bytosťou. Zas hlavnou črtou substancie bytosti, ktorou je človek je jeho samo existencia*"[11]. Špecifika osoby vyjadruje sa v tom, že ľudská osoba je ústrojným a psychickým celkom, neoddeliteľnou duchovnou a hmotnou jedinosťou. Je *compositum* tela a duše – bytosťou telesnou a duchovnou, substanciálnou osobou, „*je niekým*", je samostatnou bytosťou, schopnou prežívať transcendenciu aj prekračovať seba, je rozumnou bytosťou, ktorá vlastní rozum vďaka ktorému spoznáva pravdu. Ďalej ľudská osoba je slobodnou bytosťou, obdarená slobodou, ktorá je láskou k dobru. Človek je obdarený tiež nesmrteľnou dušou a zmyslom života. Pravdu o vlastnení skrze človeka nesmrteľnej duše zdôrazňuje teológia Druhého Vatikánskeho koncilu. V súvislosti s tým treba, aby sa zdôraznilo to, že koncilová teológia (Konštitúcia *Gaudium et spes*), okrem toho, že podčiarkuje hodnotu ľudského tela, ktoré je Bohom stvorené a má byť vzkriesené v posledný deň, a tým je ľudské telo hodnotené ako dobre a plné úcty (č. 14), veľmi zreteľne sa zdôrazňuje to, že človek vlastní nesmrteľnú dušu. Platón volal človeka: „*dušou, ktorá používa telo*", a je zásobená svedomím. Je bytosťou, ktorá si uvedomuje svoje vedomie. Okrem toho človek je bytosťou schopnou spoznávať seba samu aj obklopujúci ju svet. Človek určuje si ciele a spôsob ich realizácie. Ďalej človek je schopný toho, aby determinoval svoje pôsobenie, a taktiež berie zodpovednosť za svoje správanie. Napokon človek je osobou skrze uvedomenie si vlastného vnútorného „*ja*". Avšak zažívanie ľudskej osoby nezatvára sa len v zažívaniu svojho „*ja*", lež naladené je na existenciu iných osôb. Teda ľudská existencia je spolu existenciou a preto komunikácia je základným rozmerom človeka, ako osoby. Vďaka tomu ľudská osoba obsadzuje neobvyklé miesto vo svete. Je nadriadenou bytosťou voči spoznávanej skutočnosti. Je podľa svätého Tomáša Akvinského akýmsi „*aliquid perfectissimum in entibus*". Ľudská osoba je bytosťou obdarenou nielen vedomím a samo vedomím, lež je to subjekt schopný, aby uskutočňoval samo rozhodovanie, ktoré sa

keit des Friedens. Wien 1973., s. 235. Porov. tiež Fr. Mazurek, Problém medzinárodnej spravodlivosti, Ročenky Sociálnej Vedy, d. IV(1976), ss. 20, 21, 23, 38.

11 Porov. Fr. Savicky, Osobnosť v kresťanskej vede, Kňazské Ateneum, Rok 1947, d. 46, Ročník 39, zošit 1/251, ss. 2 – 3.

uskutočňuje v rámci slobodných mravných volieb. Jadrom ľudskej slobody je auto determinizmus a závislosť na sebe samej. Ľudská osoba spĺňa sa v láske[12].

Z ohľadu na dôstojnosť človeka hovorí sa o „*homo centrizme*". Žriedlom „*homo centrizmu*" je presvedčenie o tom, že Boh „*usiluje sa o spásu človeka, tuží po jeho šťastí*". Človek teda je najdôležitejšou bytosťou vo svete, je „*centrum, ku ktorému musia smerovať všetky pozemské veci*"[13]. V súvislosti s tým nevyhnutné je, aby sa zdôraznilo to, že vlastnenie skrze človeka nesmrteľnej duše, ako duchovného prvku, rozhoduje o správnom zmysle človečenstva. Práve vďaka tomu, že človek vlastní nesmrteľnú dušu, „*prerastá svet veci, a preto v žiadnom prípade nemôže byť uznaný len za «čiastku prírody», alebo za anonymnú zložku štátneho spoločenstva*". Okrem toho niet pochybnosti o tom, že len človek vlastní svedomie, ktoré je plnosťou mravného vedomia človeka, najmä zas jeho základného imperatívu, ktorý stanoví povinnosť „*milovať a konať dobro a vyhýbať sa zlu*"(*Gaudium set spes,* (*GES*, č. 6). Ďalším zložkovým elementom svedomia, ktorý pomáha rozumieť koncilovej konštitúcii *Gaudium et spes*, je vedomie zodpovednosti za vlastnú odpoveď , ktorú dáva človek, skrze iného človeka na povolanie k spáse, adresované človekovi skrze Boha, práve za prostredníctvom Božieho zákona[14].

Ľudská osoba je teda bytosťou obdarenou duchovným životom. Vyčnieva nad fyzický a biologický svet. Nasledovne ľudská osoba stvorená je „*na boží obraz a božiu podobu*" (*Gn 1, 16*). Napokon ľudská osoba je schopná toho, aby spoznala a milovala Stvoriteľa, „*ustanovená Bohom pánom nad všetkými pozemskými stvoreniami, aby vládla nad nimi a využívala je, skladajúc chválu Bohu*"[15]. Kresťanstvo vyučuje o tom, že človek zostal Bohom stvorený iným spôsobom, ako ostatné stvorenia. Zdôrazňuje sa hlavne a silnie, že človek vyšiel priamo z rúk Boha. Boh je teda Stvoriteľom človeka, avšak nie tak ako v prípade všetkých iných stvorení aj celého vesmíru. V tých to prípadoch Boh je v stvoriteľskom akte ich prvou príčinou. Avšak v prípade človeka Boh ho utvoril. V rámci tohto stvoriteľského aktu človeka, hovorí sa o ontologickej rovnosti. Zakladá sa ona na tom, že každý človek zásobený rozumom, svedomím a slobodnou vôľou, ktorá rozhoduje o jeho dôstojnosti. V súvislosti s tým, podľa soci-

---

12 Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zošiť (zoš.) 3/493, s. 372. Porov. I. Dec, Vízia integrálnej ľudskej dôstojnosti podľa Jána Pavla II., v: Kňazské Ateneum, Rok 2000., d. 134, zoš. 1(545), ss. 107, 108. Porov. F. Mazurek, Dôstojnosť človeka a práva človeka, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. VIII(1980), ss. 24, 25, 28 – 45, 46. Porov. J. Galkovsky, Osoba a komunita, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), ss. 32, 35, 36, 3739, 41, 46. Porov. Fr. Mazurek, Význam a aktualita encykliky Jána XXIII. „*Pacem in terris*", v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XVI-XVII(1988 – 1989), s. 104. Porov. E. Mounier, Čo je personálizmus? Traité du caractère., Krakov 1960, s. 116, v: St. Kovalčik, Spoločenský personalizmus Emmanuela Mouniera, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XVIII(1990), zoš. 1., s. 133, 136, 137. Porov. St. Kovalčik, Perosnalizmus a solidarizmus, ako základné smery v sociálnom učení Cirkvi, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1. ss. 161 – 162. Porov. W. Stamavsky, Ontologická dôstojnosť, ako miera zdokonaľovania osoby, Pedagogické Ročenky, d. 4(40), č. 4 – 2012, ss. 6, 7, 8, 9, 11, 13.

13 Porov. Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 17.

14 Porov. T. Šlipko, Dôstojnosť ľudskej osoby, v: Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 74, Ročenka 62, zošiť, zoš. 2/367, ss. 189, 190, 191.

15 Porov. Konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* (LG), č. 12., v Druhý Vatikánsky Koncil, Konštitúcie, Dekréty, Deklarácie, Poznaň 1967, s. 116.

álneho vyučovania Cirkvi, základmi rovnosti ľudí, berúc do úvahy teologicky aspekt sú teda: stvorenie človeka na boží obraz a božiu podobu, spoločný pôvod, tá istá povaha, vykúpenie Ježišom Kristom, spoločné povolanie k spáse a určeniu[16].

V súvislosti s dôstojnosťou človeka hovorí sa, že má v živote určený ciel. Tento ciel je vlastný, individuálny, jednotlivý, transcendentný. Okrem toho, keď sa hovorí o dôstojnosti človeka. O jeho podstate je reč na základe kresťanskej dogmy o Vtelení a Vykúpení. Veda Cirkvi pozerá sa na človeka ako na Boží chrám. Napriek tomu, že človek je chorľavou bytosťou, neprekáža to pozerať sa na človeka z úrovní ktorú mal by mať v kolektíve. Odtiaľ vyplýva to, že v ľudskej civilizácii, osoba znamená to, čo je najdokonalejšie v celej prírode. Je stvorená „*na boží obraz a božiu podobu*". Osoba je teda stvorená na obraz. To znamená, že nie je osobou v plnom zmysle. Len Boh je plnou osobou. Človek je obmedzenou osobou preto, že je závislý na Bohu, ako svojom Stvoriteľovi. Avšak len s človekom na zemi Boh delí sa so svojou rozumnosťou a slobodou. Ba čo viac: „*Neobvyklú pravdu ľudskej dôstojnosti stanoví povolanie človeka na podielu v živote Boha*"[17]. Človek stvorený Bohom z lásky a pre lásku, zostal vyzdvihnutý na najvyššiu dôstojnosť skrze to, Boh sa stal človekom. Prirodzená dôstojnosť ľudskej osoby kulminuje teda v osobe Boha – človeka – Ježiša Krista. V Ňom človečenstvo natrvalo sa zviazalo s božstvom. Preto človek, ako prvý po Bohu, vysúva sa na čelo medzi základnými mocnosťami, ktoré sú dané do pochybu pre harmóniou života a spolunažívania. A preto vyžaduje sa, aby človek, tak ako Boh, bol milovaný a rešpektovaný, a to až po hranice milovania. V tom zmysle uznaná je jeho vysoká dôstojnosť. Je to dôstojnosť božieho dieťaťa. A preto vyzdvihnutie človeka na najvyššiu dôstojnosť, ktorá sa prejavila v tom, že Boh sa stal človekom, a tým samým človek získal dôstojnosť božieho dieťaťa, vyžaduje nielen to, aby sa rešpektovalo človeka, ale predo všetkým, aby bol milovaný[18]. Odtiaľ, základnou úlohou v istom zmysle aj taktiež privilégiom človeka je láska. Jedine láska je správnym spôsobom vzťahu osoby k Bohu, aj osoby k osobe. A preto tiež najviac správnou formou vzťahu k Bohu, aj človeka k človeku, je so slobodnej voľby nezištný dar zo seba samého[19].

Berúc do úvahy „*kto je človek*", a na čom sa zakladá jeho dôstojnosť, teológia s dôrazom podčiarkuje to, že s titulu veľkej dôstojnosti každej ľudskej bytosti, patrí

---

16 Porov. Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, *Gaudium et spes* (GES), č. 29, v: Druhý Vatikánsky Koncil, Konštitúcie, Dekréty, Deklarácie, Poznaň 1967, s. 558.

17 Porov. Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, *Gaudium et spes* (GES), č. 19, v: Druhý Vatikánsky Koncil, Konštitúcie, Dekréty, Deklarácie, Poznaň 1967, s. 549.

18 Porov. Št. Vyšinsky, Božská a ľudská harmónia v Poľsku. Kázeň v katedrálnej bazilike vo Varšave 6. januára 1980, v: J. Majka, Vyučovanie sociálne Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 100. Porov. St. Kovalčik, Sociálny personalism Mariten´a, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), s. 47. Porov. Fr. Mazurek, Teologicky a filozoficky personalism katolíckeho sociálneho vyučovania podľa Štefana Vyšinského, Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXI(2003), zoš. 1., s. 48. Porov. W. Stamavsky, Dôstojnosť ontologická, ako základ a miera zdokonaľovania osoby, Pedagogické Ročenky, d. 4(40), č. č-2012, s. 15. Porov. M. Paradovsky. Človek v kresťanskej civilizácii, Kňazské Ateneum, Rok 1950, d. 52, Ročenka 42, zoš. 1/278, ss. 490, 491, 492, 493.

19 Porov. J. Galkovsky, Osoba ako dar v vyučovaniu Jána Pavla II., v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 2(1985), ss. 6, 7, 10, 11, 12. Por. F. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej osoby a mravné objektívne normy, ako reguly v hospodárskom pôsobení, Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1, s. 23.

sa jej rešpekt. Je to garanciou úspešnosti novej civilizácie. Ide o rešpektovanie ľudskej dôstojnosti v kontexte slobody a pravdy. Len v tom kontexte dôstojnosť človeka je dôstojnosťou v plnosti. Preťatie pút spájajúcich slobodu a pravdu, dokazuje zradu človečenstva a zbavenie sa ľudskej identity. Ide o to, že človek, ktorý vlastní slobodnú vôľu i rozum, skrze vôľu vedie seba samého ku dobru, ktorým je sloboda. Zároveň človek, ktorý vlastní rozum, skrze rozum vedie seba samého ku pravde. Onehdy vôľa nemôže už nič iné naučiť sa od rozumu, a rozum nemá už nič čo viac povedať vôli[20]. V tom kontexte Benedikt XVI. zdôrazňuje hodnotu pravdy, ako garancii pre rešpektovanie dôstojnosti človeka. Benedikt VI, keď kresli obraz kresťanského posolstva vo svete, konštatuje, že „*pravda*" sa stáva pomaly zakázaným slovom. Zatiaľ v tom práve slove ide o dôstojnosť človeka. Jedine vtedy, usudzuje Benedikt XVI, kresťanské hlásanie spásy (kerygma) nie je v protiklade s ľudskou dôstojnosťou: „*Keď viera je pravdou, onehdy totiž nekrivdi nikoho, naopak je dobrom, ktoré mali by sme si navzájom obetovať*"[21]. V súvislosti s tým potrebné je zdôrazniť to, že dôstojnosť človeka a jeho rešpekt posunuté až po hranice lásky, musia v spoločenskom živote prinášať ovocie v podobe spravodlivosti, ktorá zakladá sa na uznaniu a rešpektovaniu osobných práv človeka nielen skrze iných ľudí, ale taktiež skrze spoločenstvá, predo všetkých zas skrze štátnu spoločnosť. Teda spravodlivosť v právnym systéme, zaväzuje nielen jednotlivých občanov, ale samotný štát, a taktiež jeho predstaviteľov, ktorí konajú v mene štátnej vlády. V tom to prípade platí istý princíp: „*Nie človek je pre vládu, ale vláda je pre občana, ktorého dôstojnosť a nezbavované práva musia byť rešpektované pre vládu*"[22].

2.1. Sociálny rozmer lásky a spravodlivosti vo vzťahu k ľudskej dôstojnosti

V rozjímaniach teológov, ktoré sa tykajú dôstojnosti človeka, často sa objavuje odpoveď na otázku: „*Z čoho vyplýva veľká dôstojnosť človeka*?" V teologickej perspektíve, ľudská dôstojnosť menovaná „*osobnou dôstojnosťou*" zakladá sa na tom, že človek zostal stvorený na „*boží obraz a božiu podobu*" (*Gn 1, 26 – 28*). Jednak že keď sa oprieme na tejto základnej pravde, zostáva povšimnutá iná, veľmi podstatná črta ľudskej povahy, ktorou je schopnosť uskutočňovania relácie s inými osobami. Keď teda človek, je obrazom Boha, to znamená, že je stvorením obdareným prežívať relácie. Takým spôsobom relácia s Bohom je taktiež ľudskou reláciou. Ba čo viac relácia s Bohom vedie k hlbšej komunikácie s iným človekom[23]. Ťahá to za sebou ďaleko idúce dôsledky. Človek ako osoba je závislý na Bohu, ako na svojom Stvoriteľovi. Je

[20] Porov. J. Tischner , čitajúc „veritatis splendor"., Krakow 1994, s. 14, v: R. Nencek, Dôstojnosť ľudskej osoby základom spoločenského života vo svetle vyučovania Benedikta XVI, v: Kňazské Ateneum, 158(2012), zoš. 2(618), s. 294.

[21] Porov. Benedikt VI., Odhaliť obličaj Boha, Krakov 2006, s. 5, v: R. Nencek, Dôstojnosť ľudskej osoby základom spoločenského života vo svetle vyučovania Benedikta XVI, v: Kňazské Ateneum, 158(2012), zoš. 2(618), s. 295.

[22] Porov. J. Majka, Vyučovanie sociálne Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 102.

[23] Porov. Benedikt XVI, enc. Spe salvi (SPS), č. 24, v: R. Nencek, Dôstojnosť ľudskej osoby základom spoločenského života vo svetle vyučovania Benedikta XVI, v: Kňazské Ateneum, 158(2012), zoš. 2(618), s. 291.

taktiež závislý na spoločenstve (národe), ktorého stanoví zložku. Preto kresťanský personalism musí byť rozoberaný ako celková perspektíva a brať do úvahy tak spoločenský, ako aj individuálny aspekt ľudskej existencii. Človek ako jedinec nie je človekom v plnosti. Človek, plný a všestranný vývoj svojho človečenstva môže nadobudnúť len skrze život s Bohom a spoločenstvom. Človek totiž je časťou spoločenstva, je častou spoločenského organizmu[24]. Avšak, človek vzhľadom na prijatie sviatosti krstu, zostal vštepený v Ježiša Krista, a stal sa členom iného spoločenstva – členom Jeho mystického Tela, ktorým je Cirkev[25].

Teológia Druhého Vatikánskeho Koncilu vyjadruje sa na tému osôb, ktoré prijali sviatosť krstu ako o „*Božom Ľudovi*". V plánoch Boha, ktorý založil Cirkev, na prvom mieste je komunita. Je to komunita lásky, ktorá má moc dosiahnuť svätosť. Celá komunita, a nie len jej časť, je nositeľkou dobrodení spásy. Nový boží ľud ustanovený vo krvi Krista je už konečným nástrojom všeobecnej spásy, je „*zárodkom jednoty, nádeje a spásy pre celý ľudský rod*". V súvislosti s tajomstvom spásy začalo sa definovať Cirkev, ako Božie Kráľovstvo[26].

Teda, človek zo svojej povahy, ktorý vlastní veľkú dôstojnosť neprestáva byť spoločenskou bytosťou. Človek žije v rôznych druhoch spoločenstiev. Človek je z podstaty spoločenskou bytosťou v rodinnej, štátnej, ako aj medzinárodnej oblasti. Spoločenský rozmer človeka prejavuje sa v pôsobeniu osoby. Človek existuje a koná „spoločne s inými". Tu sa rodí otázka: „Odkiaľ sa v človeku berie ten všeobecný fenomén a aká je jeho základňa"?. Aristoteles, sv. Tomáš Akvinsky, a taktiež súčasná spoločná antropológia vysvetľuje tento fenomén skrze samotnú povahu človeka, že je on spoločenskou bytosťou (*ens sociale, zoon politikon*). Spoločná povaha človeka prejavuje sa v tom, že človek potrebuje spoločenský život pre vlastný vývoj, a je schopný prežívať tento život v spoločenstve. Ponad to spoločenská povaha človeka prejavuje sa v tom, že človek cíti psychickú potrebu života v spoločenstve, a len v ňom môže vyvíjať svoju osobnosť, to znamená vďaka iným a skrze participáciu v spoločenskom, hospodárskom a kultúrnom živote, môže definovať seba samého. Človek teda nie je bytosťou samostatnou, a nemôže dosahovať svoje životné ciele bez pomoci iných ľudí, bez podujímania sa konať s inými osobami, spoločenskými skupinami, a taktiež bez udeľovania iným získaných hodnôt, čo taktiež podmieňuje jeho zdokonaľovanie sa. Tým spôsobom skrze skutok, človek vlastní pozitívny vzťah ku človečenstvu iných ľudí, no „*človečenstvo*" nechápe sa ako abstraktnú ideu človeka, ale osobné

---

24 Porov. M. Paradovsky, Človek v kresťanskej civilizácii, Kňazské Ateneum, Rok 1950, d. 52, Ročenka 42, zoš. 1/278, ss. 490, 491, 492, 493.

25 Porov. P. Golembiovsky, Vy ste Cirkev, v: Kňazské Ateneum, Rok 1963, d. 66, Ročenka 55, zoš. 1/324, s. 47. Porov. L. Zimny, Tajomstvo Cirkvi, v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/340 – 34, s. 273. Porov. E. Sienkevič, Ľudská osoba, ktorá sa realizuje skrze účasť, v: Kňazské Ateneum, Rok 2003, d. 140, zoš. 3(365), s. 445.

26 Porov. G. Dejalive., La „Magna Charta de Vatican II., La constitution „*Lumen gentium*"., v: Nouvelle Revue Théologique 87 (1965)., ss. 3 – 22), v: J. Kudasievič, Boží Ľud, v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/340 – 341, s. 276. Porov. L. Zimny, Tajomstvo Cirkvi, v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/340 – 34, s. 272. Porov. A.M. Descur, Koncilový Dekrét „De instrumentis communicationis socialis", v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/336 – 337, ss. 264, 266. Porov. I. Dec, Vizia integrálnej ľudskej dôstojnosti podľa Jána Pavla II., v: Kňazské Ateneum, Rok 2000, d. 134, zoš. 1(545), ss. 109, 110, 111, 112.

„*ja*“, a to v každom prípade, ako niekto jediný a neopakovateľný. V tom zmysle patrí, aby sa chápalo základnú ideu ontologickej prvotnosti osoby voči spoločenstvu. Spoločenstvo berie svoju existenciu od človeka a zamerané je ku človekovi tým, že zaisťuje mu osobný vývoj. Vynára sa tu dialektická spolu súvislosť človeka a povahy každého spoločenstva. Spolu súvislosť siaha samotnú povahu človeka a každého spoločenstva. Podiel osoby na človečenstve iných ľudí znamená vlastnosť samotnej osoby. Ide o vnútornú a homogénnu vlastnosť. Uvedené definície osoby aj podielu na spoločenskom živote vedu k záveru, že práve osoby tvoria spoločenstvo a že komunita definovaná je skrze osobu, a nie to, že spoločenstvo vynára osoby. Ten názor potvrdzuje Št. Vyšinsky, keď vyjadruje sa o priorite osoby voči štátu. Št. Vyšinsky keď zaujíma postoj voči presvedčeniu: *„že človek dostáva od štátu občianske práva, ba aj právo na život aj pridelenie stravy“* – odpovedá: *„Ešte neboli na svete štáty, a už existoval človek. Odkiaľ teda je názor o priorite štátu voči osobe?“*[27].

Primát osoby voči komunite viditeľný je zároveň aj na metafyzickej (skutočnej) úrovni, na metodologickej úrovni (tvorenie teórií), ako aj na mravnej úrovní (čo zvlášť zjavuje sa počas analýzy javu alienácie[28]. Pojem údelu má zložený obsah. Možno povedať, že ma dvojaký obsah. Po prvé: Je to spôsob odvolávania sa na „*iných*“, a to z ohľadu na pôsobenie „*spolu s inými*“. Po druhé je to skoordinovanie vlastných volieb pôsobenia s voľbami „*iných*“ aj s vlastnou osobnosťou. A preto „*transcendenci-i*“[29], a taktiež integrácii osoby skrze skutok, zodpovedá konanie osoby „*spolu s inými*“, keď človek vyberá si to, čo vyberajú si iní. Ba alebo aj, keď si vyberá preto, že vyberajú si iní. Človek vidí v takom predmete voľby nejakú vlastnú a homogénnu hodnotu pre seba. Na koľko účasť je jadrom existencie pre komunitu, tak komunita je *„hmotnou“* skutočnosťou pre existenciu a konanie v komunite. Komunita je teda zachytením jednoty jej členov, teda mnohosti subjektov[30].

V súvislosti s pojmom komunity, podstatné je uvedenie rozlíšenia objektívnej plochy, na ktorej funguje pojem spoločenstva, a taktiež rozlíšenia subjektívnej plochy s pojmom komunity. Je to rozhraničenie „*navonok osobných*“ faktov, a „*vnútorných – osobných*“ faktov. Komunitou teda sú nie na toľko objektívne a vonkajšie vzťahy, ktoré sa uskutočňujú medzi členmi spoločenstva, čo osobné uvedomovane si a prežívané vzťahy, spojenia a jednoty, skrze jednotlivé subjekty. Ako tak, tiež mož-

27 Porov. Ľudské, či božské, „Boží poriadok“ 1945, č. 1, s. 3, v: porov. T. Kukolovič, Vyučovanie kardinála Vyšinského o rodine v „Božom Poriadku“, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 29. Porov. St. Kovalčik, Sociálny personalism Mariten´a, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), s. 43.

28 Alienácia – odcudzenie – z lat. alienus, alienum – cudzí, pocit izolácie od spoločenstva, v: https://pl.wikipedia.org/wiki/Alienacja., s. 1, vyhľadané 7.11.2017. Alienácia – stav sociálnej nejednoznačnosti v ktorom jedinec stratil zmysel svojej participácie na spoločenských rolách, v: https://sk.referaty.aktuality./anomia-a-alienácia/referat-10, s. 1, vyhľadané 7.11.2017.

29 Transcendencia je prekračovanie hraníc medzi dvoma oblasťami z tohto sveta do tamtoho či onoho (do transcendentná). Nadskutočnosť, nadzmyselnosť; niečo čo leží za rozumovou a zmyslovou skúsenosťou. Transcendencia je schopnosť uvoľniť svoju myseľ tak, že dokážete vytvoriť niečo nové. Niečo dokonalé, čo pramení priamo zo srdca. Podľa M. Heidegera je transcendencia presahovanie jednotlivého súcna k svetu vôbec, k súcnu-v-celku, dokonca k *tomu* bytiu, i keď to, čo je bytie, zostava neurčité., v: https://sk.wikipedia.org/wiki/Transcendencia, s. 1., vyhľadané 7.11.2017.

30 Porov. Fr. Savicky, Osobnosť v kresťanskom vyučovaniu, v: Kňazské Ateneum, Rok 1947, d. 46, Ročenka 39, zoš. 1(251), s. 11.

no povedať, že spoločenstvo (spoločnosť, spoločenská skupina atď.) je sebou, vďaka komunite svojich členov. V konečnom výsledku komunita zdá sa niečím viac podstatným z ohľadu videnia osobnej subjektivity všetkých členov daného spoločenstva, či spoločenskej skupiny. A preto spoločné existovanie osôb a ich konanie zároveň na predmetovej (ontologickej) ploche, ako aj subjektívnej ploche (prežívanie niečoho), vo vzťahu k spoločnému blahu, „*stanoví samotné jadro spoločenskej komunity*" a spôsobuje to, že mnohosť rôznorodých „*ja*" konštituuje sa ako „*my*". Pre osobný život vyplývajú z toho mimoriadne ohľady a povinnosti. Osobnosť spoločenskej bytosti má svoje osobné zafarbovanie. Absolútna osoba je nepodmienečne samostatná v existencii aj v živote. Patrí jej nepodmienečná samostatnosť. Človek zas rastie ako sa patrí len v spolunažívaniu s inými. V súvislosti s tým treba podčiarknuť to, že zo svojej strany osobnosť má voči spoločenstvu, spoločenské povinnosti. Prvou sociálnou povinnosťou je rešpektovanie cudzieho práva. Druhou sociálnou povinnosťou je pričiňovať sa o spoločné dobro. Vďaka spoznaniu a uznaniu (čo je inak úlohou svedomia), potrebné je aby sa zdôraznilo to, že osobné dobro v jednotlivým rozmere, je zároveň dobrom v sociálnom rozmere (spoločným dobrom), to znamená dobrom, ktoré spôsobuje predmetové samo – spĺňanie sa v rámci „*my*". V takom prípade odhalená zostáva „*väčšia plnosť*" toho dobra. Pretože jednotlivé spĺňanie sa osoby nevyhnutným spôsobom musí sa dokonávať vo vzťahoch, v rámci komunity, a komunita je zároveň podmienkou existencie a rozvoja jedinca. Tak aj spoločné dobro je zároveň podmienkou jednotlivého dobra aj je tiež nadriadené voči jednotlivým dobrám. Autentickosť subjektívnych relácii – a to znamená účasť – dovoľuje človekovi ostať sebou v komunite, dovoľuje mu spĺňať sa v nej a skrze ňu, a zároveň dovoľuje človekovi tvoriť opravdivé „*communio personarum*". Preto, že osoba je v istom zmysle takým dobrom, správne a plnohodnotné odvolanie sa na ňu môže sa konať len skrze lásku. Ten spôsob odvolávania sa, ten postoj, je v súlade s tým, kým je osoba. Je tiež v súlade s hodnotou, ktorú reprezentuje. A preto odvolávanie sa na osobu skrze lásku je jediným a slušným postojom voči každej ľudskej bytosti. Len láska je jediným správnym spôsobom odvolávania sa osôb na osoby: ku Bohu, ku „*ty*", ku „*ja*" aj ku „*my*". Láska je základom pre každú komunitu. Okrem toho láska chápaná, ako najviac správna forma odvolávania sa osôb ku Bohu, ako aj ku sebe navzájom, je darom, chápaným ako „*spoločenský rozmer človeka*". Dar predpokladá existenciu toho, kto obdarováva aj toho, ktorý je obdarovaný. Darom je to, čo „*koná sa*", alebo skôr „*čo je konané*" medzi osobami, čo sa koná skrze skutok medzi nimi. Na tom sa zakladá dôležitosť sociálnej a medzi osobnej plochy[31]. Preto dôstojnosť a rešpekt pre človeka,

[31] Porov. Fr. Savicky, Osobnosť v kresťanskom vyučovaniu, v: Kňazské Ateneum, Rok 1947, d. 46, Ročenka 39, zoš. 1(251), s. 11. Porov. St. Olejnik, Etické hodnoty ako základ pre spoločenský život, v: Kňazské Ateneum, Rok 1997, d. 129, zoš. 1(530), s. 49. Porov. J. Galkovsky, Osoba a komunita, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. VIII(1980), ss. 66, 67, 70, 71, 72, 73. Porov. Fr. Mazurek, Problém medzinárodnej spravodlivosti, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. IV(1981), ss. 230, 231. Porov. J. Galkovsky, Osoba ako dar v vyučovaniu Jána Pavla II., v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 2(1985), ss. 13, 14. Porov. St. Kovalčik, Perosnalizmus a solidarizmus, ako základné smery v sociálnom učení Cirkvi, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1. s. 162. Porov. J. Kupny, Zo spoločenskej antropológie podľa Jána Pavla II., v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXII-XXIII(1994 – 1995), zoš. 1. ss. 157, 160, 161, 164, 165, 167. Porov. A. Šudra-Boršč, Tvorivosť, čiže byť postihnutým poza hranicami

posunuté až do hraníc lásky, musia v spoločenskom živote prinášať ovocie v podobe spravodlivosti[32].

2.2. Láska a spravodlivosť vo vzťahu k dôstojnosti človeka, v rámci realizácie sociálneho dobra.

V súlade so spoločenskou povahou človeka, blaho každého človeka, ktorý tvorí spoločenstvo, pozostáva v nevyhnutný spôsob vo vzťahu so spoločným dobrom. Dobro človeka môže byť definované len v odvolaniu sa na ľudskú osobu. Tú pravdu vyjadril Barnabáš v jednom zo svojich listov: *„Nežite len sebe, uzavretí sami do seba, ako by ste už boli ospravedlnení, ale keď sa schádzate, hľadajte to, čo je na osoh všetkým"*[33].

Skrze spoločné dobro treba chápať *„súhru spoločenských životných podmienok, ktoré alebo združeniam, alebo jednotlivým členom spoločenstva dovoľujú dosiahnuť plnšiu a ľahšiu dokonalosť"*. Spoločné dobro odvoláva sa na život všetkých ľudí. Spoločné dobro je vždy zamerané na zdokonaľovanie osôb: *„Poriadok veci má byť podriadený poriadku osôb, a nie naopak"*[34]. Takýto poriadok má základ v pravde, buduje sa v spravodlivosti a oživuje ho láska[35].

V kontexte realizácii spoločného dobra, v rámci ktorého malo by sa realizovať dobro jednotlivých osôb, a taktiež združení, podčiarkuje sa realizáciu sociálnej spravodlivosti. Za zaistenie sociálnej spravodlivosti je zodpovedné spoločenstvo. Odtiaľ sociálna spravodlivosť spája sa so spoločným dobrom a s vykonávaním verejnej moci[36]. Majúc na úvahe ideu spoločného dobra, ktorá sa týka tak individuálnych osôb ako aj združení, vyjadrený bol názor na tému podmienok, ktoré dovolili by na dosiahnutie sociálnej spravodlivosti. Teda, sociálnu spravodlivosť je možne dosiahnuť jedine vtedy, keď sa rešpektuje transcendentná dôstojnosť človeka. Osoba predstavuje konečný cieľ spoločnosti, a spoločnosť je zameraná na osobu: *„Obranu a rozvoj[dôstojnosti ľudskej osoby] nám zveril Stvoriteľ a v každom historickom období sú muži a ženy osobitne zodpovední podľa svojho postavenia"*[37].

Rešpektovanie ľudskej osoby predpokladá rešpektovanie tohto princípu: *„Každý má považovať svojho blížneho, nikoho nevynímajúc, za ‚svoje druhé ja, a predovšetkým má brať ohľad na jeho život a na prostriedky, ktoré sú nevyhnutné, aby žil dôstojne"*[38]. A preto nijaké zákonodarstvo nemôže samo o sebe odstrániť obavy, predsudky, pyšne a sebecké postoje, ktoré prekážajú vytváraniu opravdivých bratských spoloč-

---

postihnutia, z vyšetrení etických aspektov arteterapie , v: Pedagogické Ročenky, d. 4(40), č. 1- 2012, ss. 49, 50.

32 Porov. J. Majka, Vyučovanie sociálne Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 102.

33 Porov. Epistula Pseudo-Barnabae, 4, 10, v: Katechizmus Katolíckej Cirkvi, (KKC), č. 1905, Trnava 1999., s. 474.

34 Porov. Katechizmus Katolíckej Cirkvi (KKC), č. 1912. Porov. Druhý Vatikánsky Koncil, past. Konšt. Gaudium et Spes, 26, v: KKC, s. 475.

35 Porov. KKC, č. 1912, s. 475.

36 Porov. KKC, č. 1928, s. 477

37 Porov. Ján Pavol II., enc. *Sollicitudo rei socialis*, č. 47, AAS 80(1988) 581, v: KKC, č. 1929, s. 478.

38 Porov. Druhý Vatikanský Koncil, past. konš. *Gaudium et spes*, (GES), č. 27:AAS 58(1966)1047, v: KKC, č. 1931, s. 478.

nosti. Takéto správania odstraňuje iba láska, ktorá v každom človeku vidí „blížneho", brata alebo sestru[39]. Odtiaľ stáva sa samozrejme to, že láska k blížnemu, a taktiež rešpektovanie osobnej dôstojnosti človeka, je základom pre zaistenie spravodlivosti nielen voči individuálnym osobám, ale taktiež voči každému spoločenstvu. Totiž ľudské komunity sa skladajú z osôb. Preto dobré riadenie týchto spoločenstiev sa neobmedzuje iba na zaručovanie práv a plnenie povinnosti ani na dodržiavanie zmlúv. Spravodlivé vzťahy medzi zamestnávateľmi a zamestnancami, medzi vládnymi činiteľmi a občanmi predpokladajú prirodzenú dobroprajnosť v zhode s dôstojnosťou ľudských osôb, ktorým záleží na spravodlivosti a bratstve[40].

Zároveň láska k blížnemu a taktiež rešpektovanie ľudskej dôstojnosti sú bazou pre realizáciu spoločného dobra a zaistenie spravodlivosti v sociálnom rozmere, ktorým je otčina. Na túto tému poučuje Katechizmus Katolíckej Cirkvi: *„Povinnosťou občanov je prispievať spolu s občianskou mocou k dobru spoločnosti v duchu pravdy, spravodlivosti, solidarity a slobody. Láska k vlasti a služba vlasti vyplývajú z povinnosti vďačnosti a z poriadku lásky. podriadenosť právoplatným autoritám a služba spoločnému dobru vyžadujú, aby občania plnili svoju úlohu v živote politického spoločenstva"*[41].

V súvislosti s realizáciou spoločného dobra skrze jednotlivcov, každej verejnej moci pripomenuté bolo, že jej najvyšším pôvodom pre existenciu je realizácia spoločného dobra. A preto existencia verejnej moci je nevyhnutná preto, aby viedla sily všetkých občanov k spoločnému dobru. Zároveň patrí sa pripomenúť, že v kresťanskom chápaní vládnutie znamená službu[42]. Realizácia spoločného dobra skrze jedincov, a to pod vedením právoplatnej moci predpokladala by teda ich aktívny podiel na sociálnom pôsobeniu. V mene realizácii spoločného dobra ide o to, aby ľudský jedinec aktívne zúčastňoval sa sociálneho pôsobenia. To znamená aby potrebu zapojenia sa neprehadzovala len na organizátorov a spoločenských funkcionárov, lebo bez podielu jedinca mizne taktiež aj pocit sociálnej zodpovednosti. Z vzájomnej súvislosti medzi ľuďmi vyvádza sa potrebu sociálneho odplatenia. Vzájomná súvislosť formuje spoluzodpovednosť – kanec koncov podobne ako dobro osôb závisí od spoločného dobra aj naopak. V rámci prebiehania, taktiež na pôde personalismu, sporu medzi jedincom a spoločnosťou, človek – ako sa zdá – mal by položiť na prvé miesto spoločné dobro. Nie preto, že ide v ňom o číselnú väčšinu jedincov, ale predo všetkým z toho ohľadu, že tým spôsobom ľudská osoba realizuje sa naplno, spĺňajúc svoje poznávate akty lásky a slobody. Skrze podiel na realizácii spoločného dobra nastupuje transcendencia osoby v skutku, a taktiež jej integrácia, taktiež vtedy, keď osoba koná s inými. Skrze onú transcendenciu treba bolo by chápať prekračovanie seba smerom ku pravde a dobru. Človek, ktorý slúži dobru, koniec koncov slúži sebe a realizuje seba samého. Spoločné dobro spoločnosti je vyššie od dobra jedinca,

39 Porov. KKC, č. 1931, s. 478.

40 Porov. KKC, č. 2213, s. 540.

41 Porov. KKC, č. 2239, s. 545.

42 Porov. J. Glemp, Sociálne vyučovanie, 1981 – 1986, Varšava 1989, s. 10, v: J. Levandovsky, Skrze spravodlivosť ku láske, Vroclav 1991, s. 99.

samozrejme v odvolaniu sa na hodnotu toho istého druhu. Osobné dobro konkrétnej osoby má prioritu onehdy keď odvoláva sa na hodnoty akostne vyššie[43].

V súvislosti z realizáciou spoločného dobra, za hlavný etický, mravný zákon, a to v rámci uskutočňovania tohto dobra, od starobylých časov uznaná bola spravodlivosť v jej všeobecnej, teda spolupôsobiacej funkcii. Spravodlivosť ukazuje to, že spoločnosti patrí sa z moci spravodlivosti, aby občania spolupracovali v prospech národa a štátu. Pri tom Cirkev, v rámci sociálneho vyučovania hlásala (čo aj koná v súčasnej dobe), že zákon spravodlivosti patrí sa, aby bol doplnený a presýtený láskou, ktorá mala by sa prejavovať v sociálnej solidarite[44]. V tejto oblasti realizácie skrze jedincov spoločného dobra, a to na základe spravodlivosti a lásky, vyjadrila sa Cirkev, v rámci sociálneho vyučovania. Na túto tmu je reč v Konštitúcii o Cirkvi (*Lumen Gentium*) (LG), ktorá odvoláva sa na enc. Jána XXIII, Mater et Magistra. Konštitúcia LG opakuje, že: „*súhru spoločenských životných podmienok, ktoré alebo združeniam, alebo jednotlivým členom spoločenstva dovoľujú dosiahnuť plnšiu a ľahšiu dokonalosť*"[45].

V uvedenej definícii spoločného dobra, podčiarknuté sú dva prvky: „*súhrn podmienok*" a „*osobná dokonalosť*". V prvom prípade môžeme hovoriť o tak povediac, o inštitucionálnom spoločnom dobru, ktoré stanoví prostriedok pre realizáciu duchovného dobra členov spoločenských kolektívov. V druhom prípade ide zas o tak povediac, o spoločenské imanentné dobro, ktoré stanoví duchovnú hodnotu, uskutočňovanú v ľudských osobách, ako v subjektoch sociálneho života. Avšak nie sú to dva odlišné sociálne dobrá, lež sú to dva aspekty toho istého sociálneho dobra, to znamená tých spoločných hodnôt, ktoré ľudské osoby uskutočňujú v rámci sociálnej kooperácii. Z týchto po vyšších analýz vyplýva to, že spoločné dobro, ktoré vyjadruje podstatu každej ľudskej spoločnosti, o toľko je spoločné, o koľko slúži všetkým členom a spoločenským združeniam. V tom zmysle podčiarkuje sa, že spoločné dobro v svojom obsahu sťahuje sa na realizáciu práv každej ľudskej spoločnosti, a koniec koncov, na realizáciu práv človeka utvrdených v jeho mimoriadnej dôstojnosti a povolaniu. Také chápanie spoločného dobra vyžaduje si stvorenie správneho spoločenského poriadku, ktorý garantoval by rešpektovanie práv rôznych menších aj väčších spoločnosti, a presnejšie hovoriac, práv človeka, ktorý má účasť na živote rôznych spoločnosti, počnúc rodinami, a končiac na ľudskej komunite chápanej všeobecne[46].

43 Porov. J. Krucina, Dobro osoby a spoločné dobro, Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 74, Ročenka 62, zoš. 2/367, s. 227. Porov. E. Sienkevič, Ľudská osoba, ktorá sa realizuje skrze účasť, v: Kňazské Ateneum, Rok 2003, d. 140, zoš. 3(365), ss. 446, 447. Porov. St. Kovalčik, Sociálny personalism Mariten´a, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), s. 44.

44 Porov. St. Olejnik, St. Olejnik, Etické hodnoty ako základ pre spoločenský život, v: Kňazské Ateneum, Rok 1997, d. 129, zoš. 1(530), s. 53.

45 Porov. LG, č. 26, 74. Porov. Ján XXIII, enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 417.

46 Porov. J. Messner., Du und der andere. Vom Sinn des menschlichen Gesellschaft. Kommentare zur Pastoralkonstitution., Köln 1969, ss. 96 – 99, 109., v: V. Pivovarsky, Demokracia, Kňazské Ateneum, Rok 1971, d. 76, Ročenka 63, zoš. 1/(372), ss. 20 – 21.

2.3. Láska a spravodlivosť v právach, ktoré na základe ľudskej dôstojnosti patria človekovi.

Niet pochybnosti o tom, že človekovi z pôvodu, že má svoju dôstojnosť, patria práva človeka. Skrze práva človeka chápe sa všetky tie práva, ktoré priamo vyplývajú z prirodzenej dôstojnosti ľudskej osoby, a z tohto pôvodu vyznačujú sa všeobecnosťou, nenarušiteľnosťou a nedajúcich sa zbavovať, a taktiež zodpovedných za ochranu ľudskej dôstojnosti. Z ohľadu na tradične prijatú kresťanskú koncepciu priority človeka v Bohom stvorenej ľudskej bytosti, a taktiež v sociálnej spoločnosti aj z ohľadu na služobnú úlohu spoločnosti voči osobe, katolícke sociálne učenie, v centrum svojho vyučovania kladie problém práv človeka. Pre katolícke sociálne učenie tieto práva majú spoločný charakter a z tohto titulu zasluhujú si na ochranu. Tieto práva vyplývajú z prirodzeného práva. Možné je pomenovať ako subjektové práva. A preto mali by byť rešpektované tak v sociálnom živote, a zároveň skrze predstaviteľov verejnej moci, ako aj skrze všetkých členov každej spoločnosti. K najdôležitejším právam patri prirodzené právo zachovania aj vývoja fyzického, rozumového, aj mravného života, a zvlášť právo na vzdelávanie sa a právo na náboženskú výchovu. Tieto práva spojené sú z nasledujúcimi právami: z právom na život v rodine, z pravom na stravovanie. Inými právami spojenými s rodinným životom, sú: právo na rovnosť, právo na vyznávanie náboženstva, pravo na slobodu svedomia a slobodu presvedčení. Tieto práva sa týkajú práva na súkromné a verejné uctievanie Boha, spolu s právom na náboženské charitné pôsobenie. Nasledovnými právami, ktoré pomáhajú prežívať práva z titulu prirodzeného práva, sú: právo na uzatvorenie sviatostného manželstva a právo na dosiahnutie prirodzeného cieľa, právo na založenie rodinnej spoločnosti aj vlastný rodinný život. S právom na život v rodine spája sa právo rodičov na výchovu deti, právo na prácu, ako nevyhnutný prostriedok na udržanie rodinného života. To posledné pravo je tiež pravom na participáciu v národnom zisku. V rámci týchto práv je právo na spravodlivú mzdu. S týmito právami na prácu aj spravodlivú mzdu spája sa právo na oddych, právo na spoločné poistenia, a taktiež právo na slobodnú voľbu, a teda na slobodnú voľbu kňazského alebo rehoľného života. Napokon je reč o práve na vlastnenie istej súkromnej vlastnosti a právo na používanie pozemských dobier s vedomím plnenie svojich povinnosti a vedomím existencie obmedzení spoločného druhu, a taktiež je reč o práve pracovníkov na slobodné združovanie sa. Berúc do úvahy absolútnu prioritu človeka v spoločenskom živote, a na druhej strane služobný charakter verejnej štátnej moci, Št. Vyšinsky uznal za fundamentálne právo človeka na sociálnu lásku. Je to právo na to, aby v spoločenskom živote s každým človekom zaobchádzalo sa nielen so spravodlivosťou, ale aj s láskou a žičlivosťou. Podľa Št. Vyšinského je to najdôležitejšie právo, po práve na život[47].

47 Porov. H. Vaškievič, Práva človeka v sociálnom učení Štefana Kardinála Vyšinského, Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), ss. 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16. Porov. Fr. Mazurek, Význam a aktualita encykliky Jána XXIII. „*Pacem in terris*", v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XVI-XVII(1988 – 1989), s. 108. Porov. Pius XII, Rozhlasové posolstvo na Vianoce 1942, v: Cz. Strzeševsky, Základné pokyny sociálneho učenia Cirkvi od enc. *Rerum Novarum* do enc. *Sollicitudo rei socialis*, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1, s. 20. Porov. Fr. Mazurek, Sociálne práva človeka v enc. *Rerum Novarum*, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1, ss. 52, 56, 57, 58, 59, 61. Porov. Fr. Mazurek, Práva človeka a práva rodiny, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXVIII(2001), zoš. 1.,

Uznanie dôstojnosti človeka za žriedlo práv človeka určuje cieľ pre celý zákonný poriadok, určuje miesto človeka v spoločenským, politickým a hospodárskym živote, a taktiež určuje cieľ štátu. Tak sa konečne rieši problém vzťahu človeka ku štátnej verejnej moci a naopak. Stvorený, zákonný poriadok je pre človeka. a nie človek stvorený pre tento poriadok. S človekom nie je možne zaobchádzať ako s vecou, predmetom, a používať ho ako prostriedok pre dosiahnutie, často svojich egoistických cieľov. S človekom malo by sa zaobchádzať ako s subjektom, ktorý má pravo na oprávnenia, a mať ho na zreteli ako ciel sám v sebe. A preto základom pre celý pozitívny systém práva má byť hodnota ľudskej dôstojnosti, ako žriedlo, a nie vôľa verejnej moci. Odtiaľ základným subjektom pre všetky oprávnenia, je ľudská osoba. Zas rôzne druhy sociálnych oprávnení majú voči osobným oprávneniam vždy druhotný charakter. Subjektmi štátnych spoločnosti sú totiž ľudské osoby, spojené v iné druhý spoločnosti (rodinná spoločnosť, profesionálna spoločnosť, teritoriálna spoločnosť atď.) Koniec koncov, subjektom spoločnosti vo všeobecnom zmysle je teda ľudská osoba a sekundárne, štát. Z ohľadu na to, že štáty majú voči sebe navzájom isté práva a povinnosti, preto tiež vzťahy medzi nimi mali by sa ukladať podľa zásad: pravdy, spravodlivosti, živej solidarity aj duchovnej slobody. Týka sa to v podstatnej miere spoločného používania prirodzených bohatstiev aj vlastnenia súkromnej vlastnosti. V konštitúcii *Gaudium et Spes* (GES) zachytený bol ten princíp práva na všeobecne vlastnenie, a určenie pre všetkých ľudí hmotných dobier, potrebných pre hospodársky a kultúrny život, nasledujúcimi slovami: „*Boh určil zem so všetkým, čo obsahuje, na užívanie všetkým ľuďom a národom, takže všetci majú byť rovnakým dielom účastní na stvorených dobrách, pod vedením spravodlivosti sprevádzanej láskou*“ (*GES,* č. 69). Tá téza je základom a začiatočným bodom pre celé vyučovanie Cirkvi ohľadom na stvorené dobrá a práva na vlastnenie týchto stvorených dobier. Právo na používanie stvorených dobier rodí pre každého človeka presné oprávnenie (*suum cuique*) skutočného ich používania a imperatív sociálnej spravodlivosti zabezpečenia každému človekovi nielen minimum existencie, ale zaistenie životnej úrovní zodpovedajúcej dôstojnosti človeka[48].

Medzi právami človeka, ktoré vyplývajú z jeho dôstojnosti, v kontexte ktorej hovorí sa o realizácii spoločného dobra, a to na baze spravodlivosti a lásky, podčiarkuje sa právo na slobodu. Keď hovorí sa o slobode, pozoruje sa však, že sloboda je aj žriedlom nespravodlivosti. Sloboda spája sa s dôstojnosťou človeka a s objektívnou pravdou. Zatiaľ čo interpretácia náboženskej slobody niekedy podlieha vplyvom slo-

ss. 118, 119, 120. Porov. Fr. Mazurek, Integrita práv človeka, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. 1(37)2009, ss. 24, 27.

48 Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zošiť (zoš.) 3/493, s. 372. Porov. I. Dec, Vízia integrálnej ľudskej dôstojnosti podľa Jána Pavla II., v: Kňazské Ateneum, Rok 2000., d. 134, zoš. 1(545), ss. 107, 108. Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť človeka a práva človeka, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. VIII(1980), ss. 24, 25, 28 – 45, 46. Porov. J. Galkovsky, Osoba a komunita, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. VIII(1980), ss. 53 – 66. Porov. Ján XXIII, enc. „Pacem in terris“, č. 80. Porov. Fr. Mazurek, Problém medzinárodnej spravodlivosti, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. IV(1976), ss. 31, 32. Porov. Fr. Mazurek, Vlastníctvo, v: Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 62, zoš. 3/493, s. 378. Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej osoby a objektívne mravné normy, ako reguly v hospodárskom pôsobeniu, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1., s. 32.

body ekonomicky chápanej, alebo v spoločenskom zmysle zmenila sa na samovôľu, subjektivizmus, akože často so škodou pre pravdu a so škodou pre ľudskú dôstojnosť[49]. Preto všetky nespravodlivosti, ktoré tvoria okolo ľudskej zeme sieť nadvlády, útlaku a vykorisťovania, obracajú navnivoč ľudskú slobodu a znemožňujú veľkej časti ľudskej populácie účasť na budovaniu a prežívaniu života vo svete viac spravodlivým a bratským[50].

Berúc do úvahy právo na slobodu, ktoré môže byť žriedlom pre nespravodlivosť, teológovia vysvetľujú, na čom sa zakladá ľudská sloboda. Hovorí sa o nej vo vzťahu ku individuálnej osobe, ako aj vo vzťahu chápanom v sociálnom zmysle. Sloboda človeka braná v subjektívnom zmysle, je vlastnosť osoby. Je to moc ľudskej osoby, ktorá jej umožňuje konanie rozhodnutí a volieb na základe niekoľkých existujúcich alternatív. Je to nielen vláda človeka, ale aj spôsob existencii a pôsobenia človeka, ktorý sa zakladá na tom, že človek je v stave uberať sa ku spoznaným hodnotám, ktoré sú schopné doplniť jeho možnosti a pomôcť mu zdokonaľovať sa. Tými to hodnotami sú: pravda a dobro. Sloboda zas chápaná v medzi subjektívnom zmysle znamená sociálnu slobodu konkretizovanú v tak povediac oslobodzovacích právach človeka. Právo na slobodu je oprávnením človeka na uskutočňovanie osobných cieľov v spoločnosti, bez toho, aby sa kládli obmedzenia od vnútra na základe neodôvodnenia spoločným dobrom. Kresťanskú koncepciu sociálnej slobody možno pomenovať ako koncepciu integrálneho vývoja všetkých osôb určenej štátnej spoločnosti. Táto koncepcia je chápaná v spojení s vnútornou slobodou človeka aj s jeho spoločenskou povahou, a to na pozadí poviazaní človeka so spoločnosťou, s ustanovizňou práva a sociálnymi, politickými hospodárskymi podmienkami, ktoré umožňujú osobný vývoj ľudských jedincov. Pôvodom existencie sociálnej slobody je dôstojnosť človeka. Sociálna sloboda podmieňuje samo uskutočňovanie sa človeka, a tým sa prejavuje jej podstatný zmysel. Aby vnútorná sloboda človeka mohla sa prejavovať v bežnom živote, musia existovať skutočné alternatívy voľby a pôsobenia. Ide o vonkajšie podmienky a ochranu práva a taktiež rešpektovanie ľudskej dôstojnosti zo strany iných jedincov, spoločných skupín a verejnej moci. Sociálna sloboda objavuje sa tam, kde členovia spoločnosti majú zákonné garancie a reálne podmienky na to, aby rozhodovali sa aktivity v hospodárskej, sociálnej, kultúrnej a politickej oblasti skrze ktoré vyvíjajú svoju osobnosť. Podrobnejšie istými prejavmi slobody chápanej všeobecne sú: sloboda vyjadrovania slov, sloboda voľby náboženstva, sloboda združovania sa, sloboda uskutočňovania vedy atď. Sloboda osoby vyžaduje, aby človek konal s úplným vedomím a so slobodnou voľbou, to znamená osobne, povzbudený a vedený od vnútra (*LG, č. 17*). Človek takúto slobodu dosiahne za cenu „*oslobodenia sa od otroctva svojich náruživostí*", aby tým plnšie obrátil sa ku dobru ako k svojmu cieľu. Ide teda o „*opravdivú slobodu*", to znamená o slobodu zameranú na skutočné

49 Porov. Prihovor Jozefa Glempa, Prymasa Poľska, počas Druhej Mimoriadnej Synody Biskupov, Rím, Synodálna Aula, 27. November 1985, [v]: Okružné Písmo, Tlačová Kancelária Konferencie Biskupov Poľska, č. 3(86)907, v: J. Levandovsky, Skrze spravodlivosť ku láske, diel. cit., s. 39.

50 Porov. Synode des Evêques Justice dans le Monde, Cité du Vatican 1971., s. 5., v : Cz. Strzeševsky, Nespravodlivosť, ktorej žriedlom je násilie, v : Kňazské Ateneum, Rok 1974, d. 82, Ročenka 66, zoš. 3/392, s. 376.

dobro spoznané skrze *„správne svedomie"*, z ktorého človek načerpáva svoj etický obsah. Tak chápaná sloboda je výzvou na zodpovednosť . Sloboda v tom zmysle musí byť neprestajne získavaná[51].

Okrem spravodlivosti podľa ktorej malo by sa zabezpečiť človekovi minimum existencie, silno zdôrazňuje sa existenciu lásky, a to v kontexte práva na vlastnenie súkromného vlastníctva. Spravodlivosť a láska spájajú sa s právami a povinnosťami majiteľa Poriadok práv a povinnosti musí byť slušný a účinný, to znamená v súlade so spravodlivosťou a láskou. V tom zmysle spravodlivosť, človečenstvo, zákon lásky k blížnemu, mali by stanoviť podstatnú a reálnu časť politiky a ekonómie. Preto v protirečení so slušným poriadkom je útlak biednych, bohatstvo chápané ako jediný cieľ života, ktoré sú etikou odsúdené. V protirečení so slušným poriadkom sú taktiež zlé ekonomické záležitosti, ktoré sú nesúhlasné s cieľom ekonómie, ktorá má byť realizovaná s opravdivo ľudským cieľom[52].

3.3. Spravodlivosť a láska v uplatňovaní práva na prácu ľudskej osoby

V rámci rozjímaní teológov tykajúcich sa dôstojnosti človeka, veľa hovorí sa o spravodlivosti a láske a to v súvislosti s ľudskou prácou, a taktiež v súvislosti s vynahradením za prácu. V súvislostí s prácou je nevyhnutné pripomenúť to, že o hodnote práce rozhoduje dôstojnosť subjektu, ktorý ju vykonáva. Teda v práci možno zdôrazniť hodnotu a dôstojnosť človeka. Okrem toho skrze prácu je možné vidieť proces stavania sa viac človekom a cestu vyslobodzovania sa z triedneho útlaku. Napokon vďaka ľudskej práci je možne všimnúť si spoluprácu ľudí medzi sebou a stvoriteľským pôsobením Boha na väčšiu božiu slávu[53]. Práca teda vyplýva z potrieb ľudskej povahy, ktorá sa vyvíja a zdokonaľuje prostredníctvom slobodného a rozumného pôsobenia, skrze ktoré práca má podiel na dôstojnosti ľudskej osoby tým, že je zložkou zdokonaľovania sa a vývoja človeka. Súvislosť práce s vnútorným rozkvetom ľudskej osoby podľa E. Mouniera vyplýva z toho, že existencia osoby spája sa s konaním a s zaangažovaním sa osoby vo vec zdokonaľovania sveta na ceste pretvárania vonkajšej skutočnosti (hospodárske aktivity), skrze formáciu samotných seba (výchovný vplyv), skrze spojenia s inými ľuďmi (komunita práce), a taktiež skrze obohatenie sveta hodnôt (všeobecná ľudská tvorivosť)[54]. Teda pracovné pôsobenie

---

51 Porov. T. Šlipko, Dôstojnosť ľudskej osoby, v: Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 74, Ročenka 62, zoš. 2/367, s. 191. Porov. Fr. Mazurek, Sociálna sloboda a rovnosť, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. IX(1981), ss. 215, 216, 227. Porov. H. Manatsky Sloboda a rovnosť, ako základné prvky liberálnej demokracie, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1., ss. 149, 150. Porov. R. Nencek, Benedikt XVI, enc. Spe salvi (SPS), č. 24, v: Dôstojnosť ľudskej osoby základom spoločenského života vo svetle vyučovania Benedikta XVI, v: Kňazské Ateneum, 158(2012), zoš. 2(618), s. 294.

52 Porov. J. Maritain, Náboženstvo a kultúra, Poznaň 1937, s. 34, v: J. Ozdovsky, Právo na súkromné vlastníctvo a jeho zovšeobecnenie, v: Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493, ss. 392, 393.

53 Porov. Št. Vyšiňsky, Duch ľudskej práce, s. 3, Poznaň 1957, v: St. Kunovsky, Problémy pedagogiky práce, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322, s. 151. Porov. Cz. Strzeševsky, Práca ako životné pôsobenie človeka, okrem mravnej povinnosti. Povinnosť ľudskej práce, v: Vedecké Zošity KUL, 3(1989), č. 1(9), ss. 23 – 44.

54 Porov. E. Mounier., Čo je personalism (prekl..z franc.) Krakov 1980, s. 175 nn., Porov E. Mounier, Le personnalisme, Paris 1953., ss. 102 – 105. Porov. W. Granat, Ľudská osoba – pokus na definiciu, I,

stáva sa nevyhnutnou zložkou ľudskej osoby, a v súvislosti od smeru konania môže pomôcť vo formovaní rôznych druhov osobnosti. Práca totiž, mimo svojho obťažného znoja a nutnej únavy, prináša človekovi veľa radosti[55], najmä vtedy, keď vyhovuje schopnostiam jednotlivca a stáva sa predmetom zaľúbenia sa do nej. Táka práca pretvaruje sa na povolanie alebo na profesiu, ktorá určuje sociálny rozmer povinnosti a miesto človeka v spoločnosti. Profesionálna práca nielen mení človeka na zrelého člena komunity, ale môže ho urobiť aj lepším mravnie aj viac ľudským, posvätiť ho, lebo práca môže skrývať v sebe aj sakrálny prvok. Práca v tom zmysle chápaná je ako služba inému človekovi. Práca predpokladá medziľudské vzťahy, chápané ako istého druhu vonkajšie poviazania, ako subjektové relácie. Práca, ktorá v náboženskej perspektíve je spoluprácou s Bohom, má veľa rozmerov. Je, a presnejšie povedané, má byť spoznávaním pravdy o sebe, o svete, o Bohu. Okrem toho má byť uskutočňovaním vnútorných možnosti sveta (tvorenie dobra), prebúdzaním obdivu (krása), prispôsobením zeme k človekovi (hodnoty)[56]. Odvoláva sa taktiež na zodpovednosť kresťana za jeho každodenné úlohy, za spoluúčasť na podoberaní sa na spoločných námahách pre dobro ľudstva, vyplývajúcich s Božieho nákazu aby ľudia podmaňovali si zem. Vyjadruje to symbol chleba obetovaného počas každej svätej Omši, ako plod zeme a práce ľudských rúk[57]čo je dôkazom toho, že v kresťanstve *ora et labora* objavujú sa spolu[58].

Dôstojnosť práce, v antropologickom zmysle prejavuje sa v tom, že je ona konaním osoby – *actus personae*, subjektívnej bytosti, schopnej na rozumné a slobodné pôsobenie. Prácu teda, vykonáva človek ako subjekt a z toho titulu, ľudská práca získava subjektívny charakter. Preto práca má prvenstvo pred kapitálom. Z primátu človeka v sociálnom a hospodárskom živote vyplýva mimoriadny postulát v oblasti pracovných vzťahov. Predo všetkým treba, aby sa vrátila do pracovných pomerov dôstojnosť práce. Okrem toho išlo by o to, aby sa prelomil názor ohľadom na pracovníka podľa ktorého pozerá sa naňho, ako na „*pracovnú silu*"[59]. Subjektom a konateľom práce je vždy a len ľudská osoba. Práca pochádza od ľudskej osoby, tkvie v nej, avšak aj práca transcenduje osobu. Do práce zapája sa celý človek, ktorý je psychic-

Sandomierz 1981, ss. 86, 87, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322, s. 151.

55 Porov. H. De Man., Der Kapmt um die Arbeitfreude, Jena 1927, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322, s. 151.

56 Porov. J. Galkovksy, Práca ako sociálna a náboženská hodnota, v: Kňazské Ateneum, Rok 1997, d. 129, zoš. 1(530), ss. 38, 40. Porov. Cz. Strzeševsky, Povinnosť ľudskej práce, v: Vedecké Zošity KUL, 3(1989), č. 1(9), ss. 36 – 37, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322, s. 151.

57 Porov. Cz. Strzeševsky, Povinnosť ľudskej práce, diel. cit., 36 – 37, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322, s. 151.

58 Porov. Cz. Strzeševsky, tam tiež .

59 Porov. T. Styčeň, Problém zmyslu a hodnoty ľudskej práce, v: Ján Pavol II, enc. *Laborem exercens*. Text a komentár pod vedením J. Galkovského, Lublin 1996, s. 103. Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493, s. 372. Porov. Cirkev a milosrdenstvo voči pohrome nezamestnania, v: Kňazské Ateneum, 28(1931), s. 137, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 18. Porov. J. Kondziela, Sociálna Náuka Cirkvi na tému profesionálnych združení a iných foriem emancipácie sveta práce, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XI(1983), s. 211.

kou a somatickou harmóniou. Práca je prejavom slobody človeka. Základným mravným imperatívom práce je snaha po integrálnom vývoji[60]. Práca je jedným zo základných prvkov skrze ktorý osoba realizuje ten imperatív. Skrze prácu, o čom poučuje sv. Ján Pavol II., *„človek sa stáva viac človekom“* (*LE*, č. 9). Vo svetle biblických textov, na dôstojnosť ľudskej práce poukazuje povolanie Bohom človeka do práce. Všelijaká ľudská práca je u korení spoluprácou s Bohom. Povolanie do práce implikuje prioritu vzťahu človeka ku Bohu, ku sebe samému a ku iným ľuďom, pred vzťahom ku svetu. Nadprirodzená dôstojnosť práce nachádza svoj mimoriadny podstavec v diele vykúpenia aj zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Každá práca – či to už fyzická alebo duchovná – spája sa s utrpením – s krížom. S antropologickou hodnotou práce neoddeliteľne spája sa jej mravná hodnota. Skrze prácu koná sa afirmácia samotného subjektu, ktorý ju vykonáva, samo realizácia, získavanie mravných zručnosti: pracovitosť, solidarita, láska, spravodlivosť. Skrze prácu koná sa taktiež afirmácia iných osôb[61].

Podľa Št. Vyšinského práca má sociálny charakter a je formou realizácií lásky. V každej svojej forme práca je spoluprácou s inými ľuďmi. Nemá teda dobrej práce bez rozvoja *„sociálneho rázu, bez ľahkosti, zručnosti, pohotovosti vychádzania v ústrety iným blížnym“*[62]. Práca teda nie je osobnou záležitosťou, je totiž sociálnou silou. Vďaka nej pracovník stáva sa čoraz viac časťou spoločnosti, čoraz menej svojím vlastníctvom. Vyžaduje to od neho povzbudenie pocitu potreby komunity a vďaka práce, pracovník vytvára tento pocit. Súčasný hospodársky život zachytáva ľudí, korí sa rozhodnú pracovať podľa vlastnej iniciatívy do rámca sociálneho zorganizovaného pôsobenia. Sociálny charakter práce prejavuje sa aj v podmienkach oddychu po práci. *„Skúseností nás poučujú o tom, že individuálny oddych je ovocnejší, keď spája sa s spoločným oddychom, keď svätí sa ako celok a v hodnej atmosfére“*[63].

Štefan Vyšinsky, keď hovorí o práci, ako o forme realizácii lásky k blížnemu, odvoláva sa na príklad rehoľného života. Na základe rehoľného života vidí presnú zviazanosť najvznešenejšej kontemplácie s ručnou prácou. Teda práca a modlitba nie sú pre seba v protiklade, ba čo viac ani cudzie. Modlitba počas práce je uvedením záveru, ktorý sa týka právd viery, je *„teda nevyhnutná, avšak aj zároveň aj radostná“*.

---

60 Porov. T. Šlipko, Náčrt detailnej etiky, Krakov 1982, d. 2, s. 107, v: Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493, s. 374. Porov. J. Kondziela, Sociálna Náuka Cirkvi na tému profesionálnych združení a iných foriem emancipácie sveta práce, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XI(1983), s. 210.

61 Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493, s. 375, 376. Porov. J. Kondziela, Tendencie a smery vývoja v súčasnej Katolíckom sociálnom učení, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIV(1986), zoš. 1., s. 17. Porov. J. Levandovsky, Skrze spravodlivosť ku láske, diel. cit., s. 70, 71.

62 Porov. Duch ľudskej práce. Myšlienky o hodnote práce. Poznaň 1957, s. 123, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 19.

63 Porov. Duch ľudskej práce. Myšlienky o hodnote práce. Poznaň 1957, ss. 12, 13, 30, 123, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), ss. 19, 20. Porov. Pavol VI., enc. O rozvoju národov. Konferencia. Varšava 29.V.1967, ss. 7 – 8, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, tamtiež, s. 20.

„Nedostatok modlitby počas práce je základnou chybou v konaní" človeka, lebo je on stvorený pre *„modlitbu a zároveň pre prácu"*. Zviazanie práce s modlitbou poukazuje na mravný charakter práce. Št. Vyšinsky uvádza bohatú systematiku mravných čnosti spojených s ľudskou prácou. Patria k ním: viera, láska a pokora v práci, pracovitosť, svedomitosť, záväznosť, vzlet v práci, horlivosť, vďaka ktorej získava sa pretrvávajúceho ducha snaženia sa, aby sa dosiahlo dobro, vytrvalosť a stálosť, usilovnosť, tichosť, ktorá zaisťuje vnútorný poriadok v človeku aj schopnosť spolupráce[64]. Tak chápaná práca vytvára sociálne spojenie, lebo mala by byť *„zameraná na všetkých"*.

Najviac všeobecným cieľom ľudskej práce je všeobecné dobro. V súvislosti s tým práca nie je len spoluprácou s Bohom a s blížnymi v snahe po realizácii spoločného dobra. Okrem toho práca nie je tiež len potrebou človeka a jeho sociálnou povinnosťou, ani nie je len vytváraním hospodárskych a duchovných hodnôt. Nasledovne práca nie je len samo formáciou človeka, ani nie je len dosahovaním jeho osobnej zrelosti. Napokon práca nie je len získavaním a upevňovaním čnosti, ktoré táto zrelosť si vyžaduje. Práca teda je tú na zemi, predovšetkým odpoveďou človeka na lásku Boha, ba čo viac je *„láskou ku Stvoriteľovi všetkých vecí"*, skrze ktoré človek stáva sa priateľom Boha. Vďaka práci človek lepšie spoznáva Boha, a námaha práce je *„nielen účasťou na stvoriteľskom diele Boha, ale taktiež na diele vykúpenia"*. Je tomu tak preto lebo práca je *„láskou"*, bez ktorej nebola by možná spása. *„Práca bez lásky nie je schopná vykúpiť viny človeka"*. A práve vďaka tomu, že práca je láskou, *„je taktiež modlitbou a žriedlom hlbokej radosti"*. Práca teda nie je len službou spravodlivosti, lež predo všetkým službou lásky. Ba čo viac, práca *„je vlastne láskou, je prejavom a svedčením lásky"*. Preto človek skrze prácu spĺňa svoju povinnosť lásky voči iným. V tom kontexte hodnota práce má antropologicky, osobný, náboženský, mravný, kultúrny, sociálny, historicky, futurologicky a hospodársky význam. *„Práca obyčajne vedie k vlastneniu niečoho"*. Môže to byť súkromné, alebo rodinné vlastníctvo. Okrem toho práca môže tiež zadovážiť *„prostriedky potrebné pre plnenie charitných skutkov"*[65]. Práca teda je *„snažením sa človeka ku človekovi"*. Lebo práca je práve láskou, je prejavom a svedčením lásky. *„Práca učí nás vzájomnej službe a tvorí príležitosti pre jej prejavy"*. *„Hľa sociálne spojenie, bratstvo ľudí skrze prácu"*. *„Práca má tvoriť spoločné dobro"* .Človek, v súvislosti s prácou má právo na ovocie svojej práce, a taktiež právo na delenie sa s blížnymi ovocím svojej práce. Človek, ktorý pracuje má právo na slušný plat[66].

---

64 Porov. Duch ľudskej práce. Myšlienky o hodnote práce. Poznaň 1957, ss. 11, 24, 31, 64, 76, 78, 120 – 121, 123, 136, 137, 146, 152, 162, 173, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 20.

65 Porov. Duch ľudskej práce. Myšlienky o hodnote práce. Poznaň 1957, ss. 36, 37, 38, 42, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), ss. 20, 21.

66 Porov. Porov. Št.Vyšinsky, Duch ľudskej práce. Myšlienky o hodnote práce, tam tiež , ss. 36, 37, 38, v: Cz. Strzeševsky, Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), ss. 20, 21. Porov. J. Majka, Vyučovanie sociálne Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982), s. 92. Porov. Fr. Mazurek, Teologicky a filozoficky personalism katolíckeho sociálneho vyučovania podľa Štefana Vyšinského, Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXI(2003), zoš. 1., s. 55. Porov. Fr. Mazurek, Dôstojnosť ľudskej osoby a objektívne mravné normy, ako reguly v hospodárskom pôsobení, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1., ss. 41, 42, 43.

Rozjímania teológov, ktoré sa týkajú slušného platu, predchádzajú pojmy, ktoré definujú pojem samotného platu. „*Plat je časť ovocia produkcii, ktorý patrí robotníkovi. Robotník spomínanú časť ovocia vytvoril vďaka svojej práce*“[67]. V širšom chápaní plat možno definovať ako zisk dosiahnutý na ceste výmeny za prácu. Najlepšou definíciou platu mohla by byť definícia podľa ktorej: „*Plat je súhrn dobier a služieb, alebo hospodárskych aktivít, získaná na ceste výmeny práce v forme služby, v rámci konanej závislej práce*“. Preto berúc do úvahy v obsahu definícii platu zjavy výmeny, je nevyhnutné zdôrazniť to, že v katolíckej etike plat je v prvom rade podriadený výmennej spravodlivosti. Podľa druhej definícii platu: „*Plat je taktiež účasťou nájomných pracovníkov na sociálnom zisku*“. Syntéza dvoch definícií dovoľuje na určenie slušného platu. Ján Pavol II. usudzuje, že plat rovnako v kapitalistickom, ako aj socialistickom systéme, určuje vzťah medzi pracovníkom a zamestnávateľom, a tento vzťah rieši sa na podklade mzdy, teda primeranou odmenou za vykonanú prácu. Pápež tak isto vyzdvihuje, že spravodlivosť spoločensko- hospodárskeho zariadenia, a v každom prípade aj jeho spravodlivé fungovanie, treba definitívne posudzovať podľa toho, ako sa v tomto zariadení ľudská práca spravodlivo odmeňuje. Podľa Jána Pavla II., práve spravodlivá mzda vždy stáva sa konkrétnou previerkou spravodlivosti celého sociálno-ekonomického zriadenia, v každom prípade jeho spravodlivého fungovania (*LE,* č. 19). V súvislosti s tým pápež udržiava si názor, že plat nie je len ekvivalentom práce, lež taktiež účasťou na spoločnom zisku, ba čo viac na svetovom zisku. Preto práve slušnosť platu je v istom zmysle „*mimoriadne dôležitou previerkou a v istom zmysle kľúčovou previerkou*“ (*LE,* č. 19)[68].

Cirkev, je Inštitúcia, ktorá z úradu stráži dodržiavanie spravodlivosti, vyjadruje sa v tejto oblasti v kontexte vedenia hospodárskeho pôsobenia. V okruhu hospodárskeho pôsobenia, usudzuje Cirkev, povinnosťou je aby, na základe sociálnej spravodlivosti radila sa otázka využívania ľudskej práce, a taktiež práva na hospodársku iniciatívu. V tých oblastiach, sociálna spravodlivosť mala by sa zakladať na sprístupnení každému človekovi možnosti využívania svojich talentov a schopnosti, aby takým spôsobom pričiniť sa o osožný pre všetkých vývoj aj, aby bolo garantované získanie spravodlivého ovocia svojich námah. Odtiaľ štát má povinnosť garantovať prístup k práce a k profesii. Prístup ten mal byť otvorený a bez diskriminácií pre všetkých, mužov a ženy, zdravých aj invalidov, domorodcov aj imigrantov. Cirkev usudzuje, že spravodlivá mzda je oprávneným ovocím ľudskej práce. Odopierať ju alebo zadržiavať môže byť veľkou nespravodlivosťou. Pri posúdení spravodlivej odmeny za prácu treba brať do úvahy potreby a zároveň prínos každého. „*Prácu treba odmeniť tak, aby sa človekovi a jeho rodinným príslušníkom poskytli prostriedky na dôstojne rozvíjanie materiálneho, spoločenského, kultúrneho a duchovného života, majúc na zreteli službu a produktivitu každého jednotlivca, ako aj situáciu podniku a spoločné dobro*“[69].

---

67 Porov. M. Liberatore „Principes d´Economie Politique”. Paris 1899., s. 362, v: Cz. Strzeševsky, Ekonomická definicia mzdy a „*Justum Salarum*” v Katolíckom Sociálnom Vučovaní, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 1., s. 21.

68 Porov. Cz. Strzeševky, Ekonomická definicia mzdy a „*Justum Salarum*” v Katolíckom Sociálnom Vučovaní, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 1., ss. 21, 22, 24, 25, 27, 28.

69 Porov. KKKC, č. 2427, 2429, 2431, 2434, ss. 584, 585.

Záver

Keď sa pozoruje a analyzuje každodenný ľudský život, ľahko sa skonštatuje, že k najdôležitejším, a zároveň najťažším úlohám patrí uvádzanie, tak v osobnom, ako aj sociálnom živote, dvoch najdôležitejších mravných čnosti, ktorými sú spravodlivosť a láska. Túto skutočnosť potvrdzujú početné výskumy teológov. Na druhej strane teológovia dajú odpoveď na jednu z najpodstatnejších odpovedí na otázku, ktorá sa týka najhlavnejšej príčiny nedostatku spravodlivosti a najmä lásky, tak v prípade jednotlivých subjektov, ako aj v spoločnom zmysle. Teológovia usudzujú, že hlavnou príčinou nedostatku spravodlivosti a lásky v individuálnom aj spoločnom živote je nedostatok spoznania veľkej dôstojnosti človeka. Uvedené v tomto štúdiu teologické vyjadrenia o spravodlivosti a láske, avšak v kontexte názorov, ktoré sa týkajú veľkej a neopakovateľnej dôstojnosti človeka, mali by pomôcť tým, ktorú to budú chcieť prečítať a premyslieť, skúsiť podľa svojich možnosti uvádzať do každodenného života tie hodnoty po ktorých tuží každý človek, vnímaný ako jednotlivec, ale aj ako ten ktorý tvorí spoločnosť.

BIBLIOGRAFIA

Alienácia, v: https://pl.wikipedia.org/wiki/Alienacja., s. 1, vyhľadané 7.11.2017.

Alienácia v: https://sk.referaty.aktuality./anomia-a-alienácia/referat-10, s. 1, vyhľadané 7.11.2017.

Benedikt VI., Odhaliť obličaj Boha, Krakov 2006

Benedikt XVI, enc. Spe salvi

Chlevinsky Zdz., *Dôstojnosť*, (*Godnosť*), v: Encyklopédia Katolícka KUL, d. 5., Lublin 1989, kol. 1231, 1232.

Cirkev a milosrdenstvo voči pohrome nezamestnania, v: Kňazské Ateneum, 28(1931)

Dec I., Vizia integrálnej ľudskej dôstojnosti podľa Jána Pavla II., v: Kňazské Ateneum, Rok 2000, d. 134, zoš. 1(545)

De Man H., Der Kapmt um die Arbeitfreude, Jena 1927, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322.

G. Dejalive., La „Magna Charta de Vatican II., La constitution „*Lumen gentium*"., v: Nouvelle Revue Théologique 87 (1965).

Descur A.M., Koncilový Dekrét „De instrumentis communicationis socialis", v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/336 – 337.

Epistula Pseudo-Barnabae, 4, 10, v: Katechizmus Katolíckej Cirkvi, (KKC), č. 1905, Trnava 1999., s. 474.

Galkovsky J., Osoba ako dar v vyučovaniu Jána Pavla II., v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 2(1985).

Galkovsky J., Osoba a komunita, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985).

Galkovsky J., Práca ako sociálna a náboženská hodnota, v: Kňazské Ateneum, Rok 1997, d. 129, zoš. 1(530).

Gaudium et spes, – Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete, v: AAS 58(1966) 1045.

Gaudium et spes (GES), v: Druhý Vatikánsky Koncil, Konštitúcie, Dekréty, Deklarácie, Poznaň 1967.

Glemp J., Prihovor Prímasa Poľska, počas Druhej Mimoriadnej Synody Biskupov, Rím, Synodálna Aula, 27. November 1985, [v]: Okružné Písmo, Tlačová Kancelária Konferencie Biskupov Poľska, č. 3(86)907.

Glemp J., Sociálne vyučovanie, 1981 – 1986, Varšava 1989.

Godność, v: https://pl.wikipedia.org/wiki/Godność., s. 1., vyhľadané 16.12.2016.

Godność, v: Zapytaj.onet.pl/Category/Czym_jest_godność_człowieka. html., s. 1, vyhľadané 16.12.2016.

Golembiovsky P., Vy ste Cirkev, v: Kňazské Ateneum, Rok 1963, d. 66, Ročenka 55, zoš. 1/324.

Granat W., Ľudská osoba – pokus na definiciu, I, Sandomierz 1981, ss. 86, 87, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322.

Ján XXIII, enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 417.

Ján Pavol II., enc. *Dives in misericordia,* č. 12.

Ján Pavol II., enc. *Redemptor Hominis*., č. 13, Trnava 1997.
Ján Pavol II., enc. *Sollicitudo rei socialis*, č. 47, AAS 80(1988) 581.
Ján Pavol II, enc. *Laborem exercens*. Text a komentár pod vedením J. Galkovského, Lublin 1996.
Katechizmus Katolíckej Cirkvi (KKC), Trnava 1999.
Klüber F., Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesllschaft. Köln 1966.
Kondziela J., Sociálna Náuka Cirkvi na tému profesionálnych združení a iných foriem emancipácie sveta práce, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XI(1983).
Kondziela J., Tendencie a smery vývoja v súčasnom Katolíckom sociálnom učení, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIV(1986), zoš. 1.
Kovalčik St., Personalizmus a solidarizmus, ako základné smery v sociálnom učení Cirkvi, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1.
Kovalčik St., Sociálny personalism Mariten´a, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985).
Kovalčik St., Sociálny personalizmus Emmanuela Mouniera, v: Ročenky Spoločenskej Vedy, d. XVI-II(1990), zoš. 1.
Krucina J., Dobro osoby a spoločné dobro, Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 74, Ročenka 62, zoš. 2/367
Kudasievič. J., Boží Ľud, v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/340 – 341.
Kukolovič T., Vyučovanie kardinála Vyšinského o rodine v „Božom Poriadku", v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982).
Kunovsky St., Problémy pedagogiky práce, v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322.
Kupny J., Zo spoločenskej antropológie podľa Jána Pavla II., v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXII-XXII(1994 – 1995), zoš. 1.
Levandovsky J., Skrze spravodlivosť ku láske, Vroclav 1991.
Liberatore M., „Principes d´Economie Politique". Paris 1899.
Ľudské, či božské, „Boží poriadok" 1945.
Lumen Gentium, – Konštitúcia o Cirkvi (LG), v Druhý Vatikánsky Koncil, Konštitúcie, Dekréty, Deklarácie, Poznaň 1967.
Majka J., Vyučovanie sociálne Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982).
Manatsky H., Sloboda a rovnosť, ako základné prvky liberálnej demokracie, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1.
Maritain J., Náboženstvo a kultúra, Poznaň 1937.
Mazurek Fr., Dôstojnosť človeka a práva človeka, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. VIII(1980).
Mazurek Fr., Dôstojnosť ľudskej osoby a mravné objektívne normy, ako reguly v hospodárskom pôsobení, Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXIV(2006), zoš. 1.
Mazurek Fr., Dôstojnosť ľudskej práce a jej prvenstvo pred kapitálom, Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zošiť (zoš.) 3/493.
Mazurek Fr., Integrita práv človeka, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. 1(37)2009.
Mazurek Fr., Práva človeka a práva rodiny, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXVIII(2001), zoš. 1.
Mazurek Fr., Problém medzinárodnej spravodlivosti, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. IV(1981).
Mazurek Fr., Sociálne práva človeka v enc. *Rerum Novarum*, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1.
Mazurek Fr., Sociálna sloboda a rovnosť, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. IX(1981).
Mazurek Fr., Teologicky a filozoficky personalism katolíckeho sociálneho vyučovania podľa Štefana Vyšinského, Ročenky Sociálnej Vedy, d. XXXI(2003), zoš. 1., s. 48.
Mazurek Fr., Vlastníctvo, v: Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 62, zoš. 3/493.
Mazurek Fr., Význam a aktualita encykliky Jána XXIII. „*Pacem in terris*", v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XVI-XVII(1988 – 1989), s. 104.
Messner J., Du und der andere. Vom Sinn des menschlichen Gesellschaft. Kommentare zur Pastoralkonstitution., Köln 1969.
Messner J., Internationale Soziale Gereihtigkeit. „World Justice"., 3:1961-62., No 3.
Mounier E., Čo je personálizmus? Traité du caractère., Krakov 1960.
Mounier E., Čo je personalism (prekl..z franc.) Krakov 1980.
Mounier E., Le personnalisme, Paris 1953.
Nencek R., Dôstojnosť ľudskej osoby základom spoločenského života vo svetle vyučovania Benedikta XVI, v: Kňazské Ateneum, 158(2012), zoš. 2(618).
Nodet Ét., *L´Oddyssée de la Bible, Études et thèmes*, Paris 2014.

Olejnik St., Etické hodnoty ako základ pre spoločenský život, v: Kňazské Ateneum, Rok 1997, d. 129, zoš. 1(530).
Ozdovsky J., Právo na súkromné vlastníctvo a jeho zovšeobecnenie, v: Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493.
Paradovsky M., Človek v kresťanskej civilizácii, Kňazské Ateneum, Rok 1950, d. 52, Ročenka 42, zoš. 1/278.
Pavol VI., enc. O rozvoju národov. Konferencia. Varšava 29.V.1967.
Pesch H., Lehrbuch der Nationalökonomie. Bd. 2: Allgemeine Volkswirtschafliche Systeme und disponierende Ursachen des Volkswohlstander, Freiburg i. Br 1920., s. 273 a nn.
Pius XII, Rozhlasové posolstvo na Vianoce 1942.
Pivovarsky V., Demokracia, Kňazské Ateneum, Rok 1971, d. 76, Ročenka 63, zoš. 1/(372).
Pivovarsky, V., Slovník Katolíckeho Vyučovania Cirkvi, Varšava 1993.
Savicky Fr., Osobnosť v kresťanskom vyučovaní, v: Kňazské Ateneum, Rok 1947, d. 46, Ročník 39, zošit 1/251.
Sienkevič E., Ľudská osoba, ktorá sa realizuje skrze účasť, v: Kňazské Ateneum, Rok 2003, d. 140, zoš. 3(365).
Spravodlivosť, v: https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwość., s. 1., vyhľadané 19.12.2016.
Stamavsky W., Ontologická dôstojnosť, ako miera zdokonaľovania osoby, Pedagogické Ročenky, d. 4(40), č. 4 – 2012.
Strzeševky Cz., Ekonomická definicia mzdy a „*Justum Salarum*" v Katolíckom Sociálnom Vučovaní, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIII(1985), zoš. 1.
Strzeševsky Cz., Ethos ľudskej práce v sociálnom vyučovaní Štefana Vyšinského, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982).
Strzeševsky Cz., Nespravodlivosť, ktorej žriedlom je násilie, v: Kňazské Ateneum, Rok 1974, d. 82, Ročenka 66, zoš. 3/392.
Strzeševsky Cz., Povinnosť ľudskej práce, v: Vedecké Zošity KUL, 3(1989), č. 1(9), v: Kňazské Ateneum, d. 65, Ročenka 53, zoš. 2/322.
Strzeševsky Cz., Práca ako životné pôsobenie človeka, okrem mravnej povinnosti. Povinnosť ľudskej práce, v: Vedecké Zošity KUL, 3(1989), č. 1(9).
Strzeševsky Cz., Základné pokyny sociálneho učenia Cirkvi od enc. *Rerum Novarum* do enc. *Sollicitudo rei socialis*, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. XIX-XX(1991 – 1992), zoš. 1.
Styčeň T., Problém zmyslu a hodnoty ľudskej práce, v: Kňazské Ateneum, Rok 1991, d. 116, Ročenka 83, zoš. 3/493.
Synod des Evêques Justice dans le Monde, Cité du Vatican 1971.
Šlipko T., Dôstojnosť ľudskej osoby, v: Kňazské Ateneum, Rok 1970, d. 74, Ročenka 62, zošiť, zoš. 2/367.
Šlipko T., Náčrt detailnej etiky, Krakov 1982, d. 2.
Šudra A., Tvorivosť, čiže byť postihnutým poza hranicami postihnutia, z vyšetrení etických aspektov arteterapie , v: Pedagogické Ročenky, d. 4(40), č. 1- 2012.
Tischner J., Čitajúc „*Veritatis splendor*"., Krakow 1994.
Transcendencia, v: https://sk.wikipedia.org/wiki/Transcendencia, s. 1., vyhľadané 7.11.2017.
Utz A., Sozialethik., Bd. 2: Rechtsphilosopie. Heidelberg 1963.
Vaškievič H., Práva človeka v sociálnom učení Štefana Kardinála Vyšinského, Prímasa Poľska, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. X(1982).
Wiemeyer J., Medzinárodná spravodlivosť ako spoločenské a etické vyslobodenie, v: Ročenky Sociálnej Vedy, d. 3(39)2011., prekl. z nemč. P. dr. Matej Hulas.
Weiiler R., Christlicher und marxistischer Internationalismus, w: Unterwegs zu Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens. Wien 1973.
Vyšinsky Št., Božská a ľudská harmónia v Poľsku. Kázeň v katedrálnej bazilike vo Varšave 6. januára 1980.
Vyšiňsky Št., Duch ľudskej práce, Myšlienky o hodnote práce. Poznaň 1957.
Zimny L., Tajomstvo Cirkvi, v: Kňazské Ateneum, Rok 1965, d. 68, Ročenka 57, zoš. 5 – 6/340 – 34.

Sloboda v duchu Druhého vatikánskeho koncilu

JOZEF JURKO
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *Freedom is the greatest gift of the Creator for the man. God has always accepted it. Man has always got a problem with freedom. The problem of freedom does not pass by the believer as well, whether in the past or nowadays. The freedom has got the widest variety of interpretation and efforts of implementation. Even in the Church, freedom has been understood beyond the uniqueness, dignity of a particular person and his conscience, which brought many a painful revolutions. The biblical basis of freedom is needed to be understood holistically, because the phrases extracted from the context have had many painful consequences. The Second Vatican Council has got the pastoral intentions and therefore it had to deal seriously with the problem of freedom. Declaration Dignitatis humanae – about religious freedom – out of 16 documents is located at the very end, but nevertheless it has got its essential importance. It does not seek any privilege for the Catholic Church, but it wants to look, with the honor and respect, at the every man and every God´s creation, which has to be the glory of his Creator. For every man God the Father sacrificed his Son, for all men are the children of God.*

Keywords: *Freedom. Conscience. Second Vatican Council. Human person. Dignity of man.*

V podstate každý dokument Druhého vatikánskeho koncilu (DVK) okrem samozrejmého zakorenenia v Tradícií bol otvorený na budúcnosť. Je zjavné, že niektoré nielen sú zamerané na budúcnosť, ale otvárajú nové časy. Medzi dokumentmi DVK je potrebné si všimnúť tieto tri: Konštitúciu Gaudium et spes, Deklaráciu Dignitates humanae, Dekret Unitatis redintegratio. Posledné dva dokumenty sa nachádzali v prípravných schémach ako súčasť iných, ale pastorálna konštitúcia GS je produktom Ducha Svätého prítomného na koncile, ktorý mocne účinkoval pri práci nad úlohou a poslaním koncilových úloh a zámerov. Jeden z komentátorov koncilu Marlet napísal, že najdôležitejšie na deklarácií DH bolo to, že zostala prijatá zhromaždením, ktoré predovšetkým nebolo koniec koncov pripravené na to, aby to urobiť. Koncilová cesta vzniku to len potvrdzuje, ale aj ukazuje, že otcovi koncilu boli ochotní sa učiť. Viacerí odborníci tento dokument považujú za novátorský, ba až najdôležitejší.[1]

Hoci DVK podľa úmyslov Jána XXIII. nemal nič a nikoho odsudzovať, ale pozitívne a zdnešnene vyjadriť učenie Cirkvi, predsa sa medzi otcami koncilu tvorila frakcia na odsúdenie komunizmu a totalitných systémov. V týchto napätiach a ťažkých náladách vystúpil s príspevkom pražský arcibiskup a kardinál Jozef Beran. Kru-

[1] Porov. MICHALIK, A. Odkryć sobór. Tarnov : Biblos, 2006, s. 76 – 77.

tá skúsenosť s fašizmom a komunizmom ako osobná kalvária bola výrečná pre otcov v koncilovej hale a jeho osobný príbeh bol silným argumentom i svedectvom, ktoré vzbudzovalo rešpekt, obdiv a úctu. Z jeho úst mohli počuť: „Deklarácia o náboženskej slobode, ktorá v širšom zmysle platí o akejkoľvek **slobode svedomia**, má veľký význam tak teologický ako aj praktický." Začal svoju príhovor český kardinál Jozef Beran a teologický význam slobody odôvodnil citátom apoštola Pavla: „Všetko, čo nie je z viery, je hriech" (Rim 14, 23) a viera v kontexte Listu Rimanom znamená práve to, čomu dnes hovoríme „**sloboda vyznania".**

Tú druhú, praktickú stránku opísal kardinál Beran na vlastnej skúsenosti: „radikálne obmedzenie slobody svedomia totalitným režimom vedie k morálnemu úpadku a k pokrytectvu. Navyše vnímateľné sú tu následky historických udalostí, kedy sa upieral človeku nárok na slobodu vyznania, čoho osudným príkladom je proces s Jánom Husom: „Takto sa v mojej vlasti vidí, že Katolícka cirkev bolestne pyká za nedostatky a hriechy, ktoré v jej mene boli páchané proti slobode svedomia**.** Tak tomu bolo v 14. stor. upálením kňaza Jána Husa a v 17. stor. násilným donútením veľkej časti českého národa znovu prijať katolícku vieru... Týmto spôsobom svetská moc, hoci chcela alebo si myslela, že tým slúži Katolíckej cirkvi, v skutočnosti spôsobila hlbokú ranu v srdci národa... Dejiny nás teda učia a napomínajú nás, aby sme na tomto koncile vyhlásili zásadu **náboženskej slobody a slobody svedomia jasne a bez akéhokoľvek obmedzenia...**" Slová českého kardinála Jozefa Berana vo veľkej miere ovplyvnili koncilových otcov, ktorí ešte váhali nad deklaráciou. Za schválenie dokumentu sa v ten deň vyjadrili aj ďalší biskupi – od Brazílie, cez Oslo až po Austráliu.

Večer po diskusii síce mal pápež naďalej pochybnosti nad zdarom hlasovania, no na druhý deň ráno ho kardináli moderátori presvedčili, aby povolil hlasovanie: bezmála dvetisíc biskupov bolo za a len 224 ich hlasovalo proti. Deväťdesiat percentná väčšina tak upokojila ovzdušie na koncile a hlavne tiež pápeža Pavla VI., ktorý 4. októbra 1965 mohol v slobode a s pokojným svedomím vyhlásiť v newyorskom sídle OSN: „Vy tu hlásate **základné práva a povinnosti človeka, jeho dôstojnosť, jeho slobodu a hlavne náboženskú slobodu**. My k nej chceme ešte pridať jednu vyššiu sféru ľudského poznania, **a tou je jeho posvätnosť**. Ide predovšetkým o život človeka a **život človeka je posvätný**."[2]

K problému slobody možno čítať aj frekventovane známu glosu: „Svetová verejná mienka bola náklonná posudzovať koncil v značnej miere aj podľa toho, ako bude **riešiť pálčivý problém náboženskej slobody**. Nečudo teda, že sa i v aule, i mimo nej netrpezlivo čakalo na predlohu, týkajúcu sa tohto predmetu. Podali ju otcom pracovné ruky Sekretariátu pre jednotu a kontrolné ruky teologickej komisie. Všetci mali z toho textu radosť, **no najviac americkí biskupi**, o ktorých ktosi uštipačne povedal, že pre nich prvou dogmou nie je existencia Boha v troch osobách, ale sloboda ...

„A z amerických biskupov na prvom mieste až legendárne veľkorysý **kardinál Cushing**. V tejto téme našiel prvú príležitosť vrátiť sa do auly. Odišiel totiž z prvej

[2] Text zverejnený na internetovej stránke Vatikánskeho rozhlasu http://sk.radiovaticana.va/news/2013/05/14/j%C3%A1n_hus_a_osn/slo-692149.

etapy s poznámkou, že príde, keď sa koncil začne zaoberať (preňho) dôležitejšími vecami. A dodržal slovo. Len čo začala debata o slobode, opustil svoj Boston a priletel do Ríma a tu tak zanietene hovoril v prospech predloženej schémy, že to až udivovalo“[3].

Dňa 23. septembra 1964 sa otvorila debata o návrhu dokumentu o náboženskej slobode, nikto z rečníkov nepochyboval, že takéto vyhlásenie je skutočne potrebné. No predsa len sa biskupi z Talianska, Španielska a Latinskej Ameriky zháčili pri myšlienke, že žiaden štát by nemal uprednostňovať jedno náboženstvo či jednu Cirkev. Podobne bolo pre nich ťažšie stotožniť sa s názorom, že každý človek má právo slobodne si zvoliť **náboženské vyznanie**. Obávali sa odpadu veriacich od Cirkvi či ľahostajného prístupu k viere pri takýchto postojoch. Prístup tvorcov deklarácie z kruhu Sekretariátu pre zjednotenie kresťanov bol v tejto veci čestný – ak si **Katolícka cirkev** nárokuje pre svoje pôsobenie ovzdušie **slobody**, nemôže túto slobodu upierať iným cirkvám a náboženským skupinám. Tieto majú rovnaké práva a Katolícka cirkev, keď sa chce predstaviť svetu ako opravdivé Kristovo telo, musí tak činiť silou pravdy **a evanjelia bez akéhokoľvek nátlaku.**

Pri prezentovaní deklarácie hovorca sekretariátu Mons. De Smedt nazval náboženskú slobodu „vonkajšou autonómiou človeka“ (ab extra). „Vonkajšou“, pretože „vnútorne“ (ab intra) človek závisí úplne od Boha a odkrýva v sebe **hlas svedomia**. Sloboda súčasne vyžaduje zodpovednosť a dobre formované svedomie. Nároky na ľudskú osobu týmto rastú, ale zároveň sa človek otvára pre hlbší vzťah so svojim Stvoriteľom. Predposledný deň koncilu 7. decembra 1965 Mons. Felici prečítal koncilovému zhromaždeniu prvú vetu z novoschválenej deklarácie: „Deklarácia o náboženskej slobode: **Dôstojnosť ľudskej osoby** si naši súčasníci čoraz viac uvedomujú a rastie počet tých, ktorí sa dožadujú, aby ľudia mohli konať podľa **svojho vlastného úsudku** a tešili sa **zo zodpovednej slobody**, teda aby nekonali z prinútenia, ale vedení vedomím zodpovednosti.“[4]

O genéze deklarácie Dignitatis humanae

Ešte návrh „O Cirkvi” z roku 1962 zastával v 9. kapitole názor, ktorý bol zvlášť výrazne formulovaný v 19. storočí a bol považovaný **za vzor katolíckej neznášanlivosti**: Ak je väčšina ľudí v nejakom štáte katolícka, potom musí byť i štát katolícky. Príslušníci iných vyznaní **nemajú právo** vyznávať svoju vieru verejne. Štát má a musí ich vyznanie tolerovať podľa okolností a pre verejné dobro. Ak je väčšina ľudí v nejakom štáte nekatolícka, potom sa má štát riadiť prirodzeným právom, t. j. má ponechať všetku slobodu ako jednotlivým katolíkom, tak celej Cirkvi**.** Tolerancia je v tomto chápaní obyčajné znášanie a o vlastnej **náboženskej slobode** sa nedá hovoriť**.** Táto kapitola zmizla s prvým návrhom „O Cirkvi”. Ján XXIII. poveril Sekretariát pre jednotu kresťanov, aby sa tejto témy ujal.

Piata redakcia textu mala v podtitule dnešný názov, ktorý podstatne prispieva k porozumeniu obsahu. Témou deklarácie nie je ani tak otázka pravdy, ani vzťah jednotlivcov k Bohu, ani bezprostredne sloboda v Cirkvi, ale témou sú skôr **vzťa-**

3 BEŇO, Ján-Augustín. *II. vatikánsky koncil 1962 – 1965*. Nitra : Rodina, 1992, s. 99.

4 Porov. De MATTEI, R. Sobór watykański II. Wiedeń : Centrum Kultury i Tradycji, 2012, s. 291 – 298.

hy fyzických a morálnych osôb v **ľudskej a politickej** spoločnosti a ich vzťah **k verejnej moci v náboženských** veciach. Toto vymedzenie umožnilo vopred rozhodne odhliadnuť od „filozofickej" tézy „právo je na strane pravdy, omyl nemá žiadne právo", ktorú zvlášť určitá rímska teológia predtým stereotypne opakovala. Náboženskej slobode sa pôvodne nezamýšľalo venovať osobitný dokument. Mala byť o nej reč **v konštitúcii o Cirkvi a v dekréte o ekumenizme**. Touto otázkou sa zvlášť zapodieval Sekretariát pre zjednotenie kresťanov pod vedením kardinála Augustína Beu, ktorý predložil Ústrednej prípravnej komisii vypracovanú osnovu o náboženskej slobode. Otázkou o náboženskej slobode sa koncil začal zaoberať na druhom zasadaní, 19. novembra 1963, a to nie ako osobitnou schémou, ale ako **piatou kapitolou schémy o ekumenizme**. Na tomto zasadaní sa však rokovalo iba o prvých troch kapitolách.

Medzitým prišli Sekretariátu pre zjednotenie kresťanov písomné návrhy koncilových Otcov – bolo ich vyše 380 – na základe ktorých sa piata kapitola prepracovala. V schéme, ktorú rozposlali Otcom v apríli 1964, bola značne zhustená a figurovala ako prvý dodatok a nie ako piata kapitola. O tejto schéme sa debatovalo na začiatku tretieho zasadania koncilu od 23. do 28. septembra 1964. Na základe výsledkov debaty Sekretariát vypracoval tretie, rozšírené znenie tentoraz už samostatnej schémy **o náboženskej slobode**, ktorého text – 40 tlačených strán – rozdali koncilovým Otcom 17. novembra. Neveľká skupina Otcov však vyslovila želanie, aby sa o tomto texte nehlasovalo hneď, pretože ide o vážnu otázku, ktorú treba dôkladne preštudovať, ako to vyžadujú aj koncilové stanovy. Hoci išlo o menšinu, Svätý Otec chcel, aby sa jej názor vzal do úvahy, a preto o veci mal rozhodnúť administratívny súd koncilu, a ten stanovil, aby sa hlasovanie odložilo. Medzitým sa pracovalo na zdokonalení textu podľa písomných návrhov koncilových Otcov, ktorých prišlo 218. Opravený text so schválením Svätého Otca rozoslali Otcom 28. mája 1965.[5]

Schéma o náboženskej slobode sa predložila na diskusiu na začiatku štvrtého zasadania a rokovalo sa o nej od 15. do 22. septembra. Námietok bolo ešte veľa, takže na zásah samého Svätého Otca sa 21. septembra hlasovalo o tom, či sa má schéma prijať ako báza k ďalšej debate alebo nie. S ďalšou diskusiou o tejto schéme z 2222 hlasujúcich súhlasilo 1997, kým len 224 bolo proti, 1 hlas bol neplatný. Táto schéma zásadne prešla, ale bolo ešte treba pracovať na jej zdokonalení na základe ústnych i písomných želaní koncilových Otcov.

Všetky úpravy a opravy boli hotové v polovici novembra. Dňa 19. novembra sa hlasovalo o celom texte. Z 2216 hlasujúcich 1954 text schválilo, 249 ho odmietlo a 13 hlasov bolo neplatných. Text bol teda prijatý a preto ho **7. decembra 1965** predložili na definitívne schválenie na deviatom verejnom zasadnutí koncilu. Hlasovalo 2386 koncilových Otcov. Z nich 2308 hlasovalo za, 70 proti a 8 hlasov bolo neplatných. Svätý Otec Pavol VI. hlasovanie ihneď potvrdil a nariadil koncilovú deklaráciu o náboženskej slobode uverejniť.[6]

5 Porov. PESCH, O.-H. Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 295 – 297.

6 Porov. WILTGEN, R.-M. Rýn se vléva do Tybery. Frydek-Místek : Michael, 2007, s. 277 – 283.

Stručne o Dignitatis humanae

Témou deklarácie nie je ani otázka pravdy, ani vzťah jednotlivcov k Bohu, ani bezprostredne sloboda v Cirkvi. Témou sú skôr vzťahy fyzických a morálnych osôb v ľudskej a politickej spoločnosti a ich vzťah k verejnej moci v náboženských veciach. Táto deklarácia sa delí na dve časti, a to: I. Všeobecné aspekty náboženskej slobody; II. Náboženská sloboda vo svetle Zjavenia.

I. Všeobecné aspekty náboženskej slobody. Všetci ľudia, vzhľadom na svoju dôstojnosť, ako osoby obdarené rozumom a slobodnou vôľou – a teda osobne zodpovední – sú od samej svojej prirodzenosti pobádaní a **mravným zákonom** viazaní hľadať **pravdu,** zvlášť, čo sa týka náboženstva. Právo **na náboženskú slobodu** nemá teda svoj podklad v subjektívnom osobnom rozpoložení, ale v samej ľudskej prirodzenosti. Preto právo na ochranu pred vonkajším donucovaním nezaniká ani u tých, čo nerobia za dosť povinnosti hľadať a uznať pravdu: neslobodno zamedzovať uplatňovanie tohto práva, pokiaľ sa zachováva spravodlivý verejný poriadok.

Náboženská sloboda a vzťah človeka k Bohu. Príkazy Božieho zákona človek vníma a poznáva **svojím svedomím**, ktorého sa musí verne pridŕžať vo všetkej činnosti, aby dosiahol svoj cieľ, t. j. Boha. Robí sa teda bezprávie ľudskej osobe a samotnému poriadku, ktorý Boh ustanovil pre človeka, **keď sa nedovoľuje slobodné uplatňovanie náboženstva** v spoločnosti, pokiaľ sa zachováva spravodlivý verejný poriadok.

Sloboda náboženských spoločenstiev. Náboženským pospolitostiam patrí aj právo, aby sa im neprekážalo zákonmi alebo administratívnymi opatreniami občianskej moci **vo výbere, výchove,** menovaní a prekladaní svojich vlastných duchovných, v stykoch s náboženskými vrchnosťami a spoločenstvami v iných častiach sveta, v stavbe náboženských budov, ako aj v nadobúdaní a užívaní primeraných majetkov.

Náboženská sloboda rodiny. Každej rodine ako spoločenstvu s vlastnými základnými právami, prislúcha **právo slobodne usporiadať** svoj domáci náboženský život pod **vedením rodičov**. Občianska moc má teda uznávať právo rodičov na skutočne slobodnú voľbu škôl a ostatných výchovných prostriedkov, a pre túto slobodnú voľbu sa nemajú zaťažovať ani priamo ani nepriamo nespravodlivými bremenami. Rodičovské práva sa porušujú aj vtedy, keď sú deti nútené navštevovať **školské predmety,** ktoré nezodpovedajú **náboženskému presvedčeniu rodičov**, alebo ak sa povinne zavedie jediná školská sústava, z ktorej je vylúčená akákoľvek náboženská výchova.

Starosť o náboženskú slobodu. Verejná moc nesmie nútiť občanov násilím, zastrašovaním alebo inými prostriedkami, aby vyznávali alebo zavrhli ktorékoľvek náboženstvo, ani nikomu brániť stať sa členom nejakého náboženského spoločenstva, alebo z neho vystúpiť. Tobôž koná proti Božej vôli a proti **posvätným osobným i ľudským právam**, kto akýmkoľvek spôsobom používa násilie na zničenie a potláčanie náboženstva, či už v celom ľudskom pokolení a či v niektorej oblasti, prípadne v určitej skupine ľudí.

Medze náboženskej slobody. Občianska spoločnosť sa má právo chrániť **proti prehmatom,** ktoré by sa mohli vyskytnúť pod zámienkou **náboženskej slobody**

a preto zvlášť verejnej moci prináleží jej poskytnúť ochranu. To sa však nesmie diať svojvoľne, ani neslobodno uprednostňovať niektorú skupinu, lež konať podľa právnych noriem, ktoré sú v zhode s objektívnym mravným poriadkom.

Výchova k slobode. Na ľudí našej doby sa vyvíja mnohostranný nátlak, takže sú vystavení nebezpečenstvu stratiť možnosť slobodného rozhodovania. Preto tento Vatikánsky cirkevný snem vyzýva všetkých, čo majú na starosti výchovu iných, aby sa usilovali **vychovávať ľudí, majúcich v úcte mravný poriadok, a teda ľudí, čo sú schopní vyvíjať svoju činnosť s pocitom zodpovednosti** a s ostatnými sa pričiňujú o uskutočnenie všetkého pravdivého a spravodlivého (porov. DH 2 – 8).

II. Náboženská sloboda vo svetle Zjavenia. Učenie o náboženskej slobode korení v Zjavení. Toto učenie **sa zakladá na dôstojnosti človeka,** ktorého požiadavky sa javia ľudskému umu stále jasnejšie vo svetle stáročných skúseností. I keď sa v Zjavení výslovne nevyhlasuje právo na ochranu pred vonkajším donucovaním vo veci náboženstva, predsa z neho vysvitá dôstojnosť ľudskej osoby v celom svojom rozsahu.

Sloboda úkonu viery. Nikto nesmie proti svojej vôli byť nútený k viere. Úkon viery je totiž samou svojou podstatou dobrovoľný. Teda povahe viery plne zodpovedá, aby bolo na poli náboženstva vylúčené akékoľvek donucovanie zo strany ľudí. Práve preto náboženská sloboda nemálo napomáha vytvárať podmienky, v ktorých možno nehatene pozývať ľudí, aby z vlastnej vôle prijali kresťanskú vieru a celý život ju aktívne vyznávali.

Ako postupoval Kristus i apoštoli. **Boh pozýva ľudí**, aby mu slúžili v duchu a pravde tak, že ich viaže vo svedomí, ale ich nenúti. Berie totiž ohľad na dôstojnosť Ním stvorenej ľudskej **osoby**, ktorá sa má dať viesť vlastným úsudkom a požívať slobodu. Kristus síce karhal neveru poslucháčov, ale trest ponechal Bohu na súdny deň. Vyšlúc apoštolov do sveta, povedal im: „Kto uverí a dá sa pokrstiť, bude spasený; ale kto neuverí, bude odsúdený" (Mk 16, 16). Apoštoli, poučení Kristovým slovom a príkladom uberali sa svojou cestou. Od samých počiatkov Cirkvi sa Kristovi učeníci usilovali obrátiť ľudí, aby vyznávali Krista. Nerobili to však donucovaním alebo chytráctvami nehodnými Evanjelia, ale predovšetkým silou Božieho Slova.

Cirkev kráča v šľapajach Krista a apoštolov. Kvas Evanjelia dlho pôsobil na ľudské mysle a v značnej miere prispel k tomu, aby ľudia dôslednejšie uznali svoju vlastnú dôstojnosť a aby dozrelo presvedčenie, že vo veci náboženstva je treba v spoločnosti chrániť človeka pred akýmkoľvek donucovaním zo strany ľudí.

Sloboda Cirkvi. Cirkev, ako Kristom ustanovená duchovná autorita, ktorej z Božieho poverenia pripadá povinnosť ísť do celého sveta a hlásať Evanjelium všetkému stvoreniu v ľudskej spoločnosti, si nárokuje slobodu **voči akejkoľvek** verejnej **moci.** Cirkev si rovnako nárokuje slobodu ako spoločenstvo ľudí, ktorí majú právo žiť v občianskej spoločnosti podľa noriem kresťanskej viery. Pritom kresťania, priam ako ostatní občania majú právo, aby sa im neprekážalo žiť podľa vlastného **svedomia**. Teda sloboda Cirkvi je v súlade s náboženskou slobodou.

Poslanie Cirkvi. Veriaci musia dbať pri stvárňovaní svojho svedomia na sväté a bezpečné učenie Cirkvi. Podľa Kristovej vôle katolícka Cirkev je učiteľkou pravdy a má za úlohu hlásať a hodnoverne učiť pravdu – Krista. Zároveň svojou autoritou

deklaruje a potvrdzuje zásady mravného poriadku vyplývajúce z ľudskej prirodzenosti. Nech si kresťania, múdro počínajú voči tým, čo sú mimo Cirkvi, **„v Duchu Svätom, nepokryteckej láske, v slove pravdy**" (2 Kor 6, 6b-7a), nech sa usilujú so všetkou dôverou a apoštolskou neohrozenosťou šíriť svetlo života, aj keby mali vyliať vlastnú krv. (porov. DH 9 – 14)

Záver: Svätý cirkevný snem s radosťou víta šťastné znamenia prítomných čias, ale so smútkom pranieruje spomenuté poľutovaniahodné fakty. Pritom vyzýva katolíkov a prosí všetkých ľudí, aby veľmi pozorne uvažovali o tom, ako je veľmi potrebná **náboženská sloboda** zvlášť v súčasnej spoločnosti. Dal by Boh a Otec všetkých ľudí, aby ľudská rodina pri svedomitom zachovávaní náboženskej slobody v spoločnosti, Kristovou milosťou a účinkovaním Ducha Svätého dospela k vznešenej a nehynúcej **„slobode a sláve Božích detí**" (Rim 8, 21). V pozitívnom zmysle je náboženská sloboda právo ľudskej osoby slobodne praktizovať svoje náboženstvo – tak ako ju k tomu pobáda vlastné svedomie. V negatívnom je to imunita od akéhokoľvek vonkajšieho nátlaku. Veď takto možno priviesť k Bohu tých, čo vyznávajú inú vieru (porov. DH 15).[7]

Problémy s aplikáciou deklarácie Dignitatis humanae

K tejto deklarácií napísal Jozef Ratzinger poznámku, v ktorej si kladie otázku: Je náboženská sloboda antitézou misijného príkazu Cirkvi? Sám sa vyjadruje, že ide o neporozumenie duchu tejto deklarácie. On napísal, že práve opačne: **náboženská sloboda** je hodnotou toho, aby mohla vôbec misia existovať. Len sloboda a rešpektovanie svedomia môžu ponúknuť človeku možnosť výberu, voľby bez nejakých nátlakových až násilných nástrojov. Je potrebné si uvedomiť, že totálne presadzovanie kresťanských právd, jeho duchovnú exkluzívnosť, ktorá vytvára fundament misijného charakteru kresťanstva, vylučuje každú formu spoločenského exkluzívizmu a domáha sa náboženskej slobody ako svojej realizácie. Negatívne nastavenie k slobode náboženskej, ktoré oddávna dominovalo v katolíckej teológií, je postavené na nedostatku misijnej situácií a návratu konzervativizmu, ktorý chcel chrániť jestvujúci stav veci. Deklarácia vystríha pred **prozelytizmom**, niektorých nesprávnych misijných metód, vonkajšej nadradenosti, neúctivých taktických praktík a najmä intelektuálnej povýšenosti. **Príkladom** podľa učenia DVK **je Ježiš Kristus**, ktorý svojou misiou od Otca prejavoval lásku ku každému, nielen ku svojím učeníkom, vyznávačom a obdivovateľom. Misijný poslanec má s duchom Ježišovým voči ľuďom, ktorí žijú v blude alebo v nevedomosti postupovať s láskou, trpezlivosťou a rozvážnosťou. V vedomím, že som nástrojom a Ježiš je ten, ktorí má pôsobiť cezo mňa.[8]

Deklarácia DH priniesla aj zmenu zmýšľania, ktoré boli často v rovine potupenia, posmechu a znevážení iných náboženstiev a postojov podľa svedomia. Vnímalo sa to čierno bielo, podľa tradície z obdobia patristiky: **práve kresťanstvo a všetko**

7 Porov. PETRO, M. Reflexia nad deklaráciou Druhého vatikánskeho koncilu »Dignitatis humanae«. In: Theologos 2/2016, s. 402 – 406; porov. JURKO, J. Rozhľadenie o Druhom vatikánskom koncile. Košice : Vienala, 2009, s. 121 – 126.

8 RATZINGER, J. Opera omnia. O nauczaniu II Soboru Watykańskiego, Lublin : KUL, 2016, s. 839 – 840.

ostatné bolo falošné. Prehliadal pestrý, široký záber svetelného spektra, ktorý je medzi tým bielym a čiernym. Zmena nastala aj k iným kresťanským a nekresťanským náboženstvám v mene dialógu, vzájomného porozumenia, poznávania a tolerancie. Zmena sa udiala aj v rovine vlád, štátov. Najmä známe: **quius regio, quius religio** – čie kráľovstvo, také aj náboženstvo. Násilné pokresťančovanie nebolo v duchu evanjelia. Ježiš nikde nevystupoval proti Afričanom, Ázijcom, proti pohanským okupantom, ale ostro vystupoval proti **farizejizmu, saducejizmu, proti pokrytectvu, dvojtvárnosti, duchovnej schizofrénii a hriechu vôbec**. Každý človek, ktorý vstúpil do cesty jeho života, bol pre Ježiša ten, komu on urobil dobre. Pre Ježiša nebol nikto vzduch alebo nikto, koho mohol prehliadnuť, kade chodil dobre robil. Non stop!

V rovine filozofie života moje práva končia tam, kde začínajú práva druhého. Podľa aj biblického pozadia: som odstrihnutý, likvidovaný, lebo my máme zákon a podľa toho zákona musí každý musí zomrieť, kto sa nevmestí do určitej presne inštitucionalizovanej schémy. Zväčšia to bolo právo **silnejšieho, bohatšieho, privilegovaného, túžiaceho po úspechu**, ktorý bol často prefíkanou stratégiou manipulácie a demagógie ostatných. Seba glorifikácia priniesla mnohé slogany a vykričané heslá typu: **my sme lepší!** Každá straníckosť, každé rozdeľovanie, nálepkovanie je od toho, ktorý rozbíja, rozdeľuje a ničí. Možno to vidieť na stránkach Svätého písma, ale aj na osobnej skúsenosti a ľudskej histórii. Diabol svojou podsúvanou taktikou ničí všetko, čo má Boží punc krásy, jednotnosti, jedinečnosti a dobra. Diabol všetko Božie ničí, rozbíja, rozdeľuje! Až Ježiš priniesol možnosť obnovy spojenia s Otcom na nebi cez spojenie s každým človekom. Jeden duchovný spisovateľ to vyjadril takto: „Láska si ako jediná z veci stačí sama o sebe. Je samým svojím cieľom, svojou odmenou, svojim zadosťučinením. Nehľadá žiadny cieľ mimo seba a nepotrebuje žiadne plody mimo seba. Jej plodom je to, že sa deje. Miluje proste preto, že je láska. To je najhlbšia moja identita, v ktorej a pre ktorú som stvorený“[9]. Kresťan má byť najlepšou verziou samého seba. Aby nikdy nežil mentalitu obete okolnosti, ale aby zmýšľal v duchu a v pravde o sebe. Že človek je to, čo o ňom hovorí Boh. **Že je pozvaný milovať, byť milovaný** a prinášať život všade, kam vstúpi. A aby vedel, že Boh veľmi miluje ľudské srdce a tých, ktorí sú v ňom. Na túto **identitu kresťana – byť Kristov** – sa často vedome alebo nevedome a aj pragmaticky zabudlo.

Pre mnohých je deklarácia DH jedným z najdôležitejších dokumentov, lebo dvíha človeka do roviny, ktorú prezentoval Ježiš – **každý je milované Božie dieťa** – hoci len vysvetľuje, hoci je situovaná na konci dokumentov, ako apendix. Je potrebné poriadne po očisťovať okuliare našich duchovných oči alebo si nechať DVK predpísať kontaktné šošovky na oči našej duše, aby sme videli Ježišovým pohľadom druhého človeka. Musíme úprimne priznať, že nie sme týmto duchom DVK prenikaní, lebo **nie sme znamením Božej lásky** súčasnému svetu. Nie je v nás pôsobiaci Duch Svätý. Nemôžeme s Ježišom čítať a pravdivo povedať s ním: „Duch Pána Boha je nado mnou, lebo ma pomazal, aby som hlásal evanjelium chudobným...“ (Lk 4, 18). A predsa Ježiš nám poslal toho istého Ducha Svätého, aby účinkoval v nás, v jeho vyznávačoch a v Cirkvi. Tento Duch Ježiša ukazuje ako umýval nohy a nie hlavy uče-

9 ROHR , R., Radikální milost. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 49.

níkom. Nám sa nechce zohnúť, skloniť k druhým a poslúžiť. Chvátame po všelijakých pozíciách ako Zebedejovi synovia, silných slovách ako Peter, ale nepredlžujeme misiu Ježiša Krista, ktorý sa ponížil a stal sa jedným z nás... a chce, aby sme pokračovali v jeho misií, veď povedal: „Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi. Choďte a učte...“ (Mt 28, 18 – 19).

Jedno poobhliadnutie do nedávna. Na začiatku slobodných čias sa ozvali pohrobkovia totalitného komunistického systému, aby sa Cirkev nemiešala do riadenia spoločenských oblastí, ale aby robila pre spoločnosť charitu a sociálnu službu. Aj za čias komunizmu sa táto činnosť Cirkvi tolerovala. Mnohým kresťanom sa to málilo. Išlo o službu, o ktorú takmer nik v nových možnostiach nemal záujem, lebo sa ukazovali nové príležitosti na lukratívnejších postoch. Mnohým sa zdalo, že konečne bude hrať Cirkev prím v spoločnosti. Áno, zviechalo sa, opravovalo, kriesili sa k životu tie inštitúcie ktoré komunizmus zlikvidoval. Urobilo sa dosť a mnohé veci fungujú. Vďaka Bohu!

Súčasné možnosti realizácie deklarácie Dignitatis humanae

Ale, ak by sa boli tieto sféry, oblasti rozbiehali v službe Cirkvi spoločnosti, tak dnes by už to bolo rozvinuté a kvalitne prevádzkované, čo by bol veľký argument života pre dobro spoločnosti. Každá farnosť mohla mať svoje stacionáre, svoje prevádzky pre starých, pre deti, pre matky a nemuseli by v súčasnosti finančné skupiny na tomto mať svoj profit. Spočiatku boli aj ochotní dobrovoľníci, ale aj ľudia, ktorí by sa boli kresťanským duchom vyprofilovali na odborníkov. Aj keď je potrebné uznať, že mnohé tieto charitatívne diela v Cirkvách fungujú, ale, priznajme, živoria a závisia od štátnych dotácií. Nejako sa nám nepozdávala činnosť a služba pre marginalizované skupiny spoločnosti. Ak by sme mali Ducha Ježiša, tak by na Slovensku, vzhľadom na počet kresťanov, nemal **zamrznúť ani jeden bezdomovec**. Ale správy prinášajú aj také prípady. Aj tu platí: kvalita reťazca kresťanov je v najslabšom ohnivku. Tieto slova nemajú byť umývaním hláv, ale pripomenutím citlivosti svedomia a dôstojnosti každého človeka, ktorý bol stvorený na Boží obraz. Ježiš pomáhal, poslúžil práve týmto marginalizovaným ľudom v v svojej dobe. On je pre nás jediná norma kresťanstva. Slovami Matky Terezy: budeme súdení **z lásky alebo nelásky**. Inú identitu kresťan nemá, len byť Kristov alebo proti Kristovi! **Identita kresťana katolíka** je byť Kristov, kristovcom. Ježiš bol spojovateľom medzi Bohom a človekom a človekom a človekom. Ježiš nerozdeľoval! V identite kresťana je stavať mosty a nie oddeľovať sa jeden od druhého. Byť pre druhého ako Ježiš!

Na pápeža Františka sa často vnáša kritika, že niekde sa nepresne vyslovil, lebo do pápeža chceme jasnú reč. Len vo veciach viery a mravov, ak by sa rozhodol hovoriť ex cathedra, tak je musel neomylne sa vyjadriť. A hovorí aj trefne, podľa evanjelia. Stále vyzýva k aplikácií evanjelia do života konkrétnymi skutkami lásky. **Vyrušuje svedomie človeka** súčasnosti. Ale je treba si uvedomiť: nie sú tieto „štekania“ na Svätého Otca Františka zahlušovaním svojho vyrušeného, dotknutého svedomia, ktoré on pripomienkou vernosti Kristovi vzbudzuje? Nezvykneme reagovať na tých, ktorí nás upovedomia na naše osobné chybné postoje tým, že na nich vybehneme? Nie je to tak, aj v tejto oblasti nášho podľa nášho modelu, našej predstavy kresťan-

stva? Verifikujeme svoje kresťanstvo podľa ducha deklarácie DH, ktorá korešponduje s Duchom Ježiša Krista, s Duchom evanjelia? Svätý Otec František si zvolil meno sv. Františka. Svätec, ktorý je sympatický pre každého kresťana, inoverca, aj pre každého neveriaceho. Prečo? Lebo v každom človeku, aj malomocnom, aj v bohatom aj v chudobnom, aj zdravom, aj v chorom aj každom stvorení videl Božie dielo a tešil mu. Sv. Ignác z Loyoly si stále opakoval OAMDG! Matka Tereza so svojim svedectvo života. Karol Fuocauld, ktorý ostal známy svojim postojom, ktorý vraj mal od sv. Františka: hovorme **o Božej láske** a keď je to nevyhnutné, tak aj slovami... Zvykneme hovoriť: život je argument! A tieto svedectva nemajú byť len pripomenutím, že sa to niekomu podarilo, ale sú apelom na každého z nás, aby sme ostali verní Kristovi. Svätý Otec František nás vedie aj slovami povzbudenia v encyklike*: Lodato si*[10]! V tomto dokumente je návod, ako žiť svoje kresťanstvo v dnešnom svete. Všetkým v našom živote chváliť a zvelebovať Nebeského Otca, podľa vzoru, ktorý máme v Ježišovi Kristovi. V tomto dokumente je duch deklarácie Dignitatis humanae azda **najvýraznejší a najčasovejší**.

Je potrebné sa **vrátiť ku deklarácií DH** a nechať sa ňou presiaknuť. Ak sa to podarí, tak aspoň niektorí budú hodnoverní v postoji, ktorí sa od kresťanov požaduje ako spoločenská požiadavka. Učenie tejto deklarácie možno vidieť v Katechizme Katolíckej Cirkvi, v Kódexe kanonického práva, v encyklikách posledných pápežov. Už spomínaný františkán a duchovný spisovateľ napísal: „V dobrej františkánskej teológií platí, že láska predchádza poznanie. Skutočne poznávame len to, čo milujeme. Keď sa držíme späť, analyzujeme a chladne kalkulujeme, nikdy sa nám skutočného poznania nedostane. Jedine keď sami vykročíme dopredu a niekomu sa sami darujeme, potom nás ten človek môže osloviť. **Láska predchádza pochopenie**. Učiňme tento krok do neznáma "[11] V dialógu Boha a človeka je len toľko svetla, koľko je potrebné pre slobodnú voľbu, napísal kňaz, filozof Jozef Tischner. Dookola je temnota. Ona musí byť, lebo ináč by nebolo možno si vybrať, slobodne vyvoliť. Nebolo by slobody. A sloboda musí byť, lebo ju daroval Boh. Ak má povstať vernosť musí byť sloboda. Verný kresťan Kristovi by mal byť verný od prvého, do posledného akordu srdca, a musel zostať rovnako slobodný vo voľbe svojej životnej cesty. To dokáže len ten kto uveril, že Ježiš je Božím Synom.[12] Pápež Benedikt XVI. Napísal encykliku **„Boh je láska"**, kde upriamil pozornosť na túto teologálnu čnosť. Malo by to na kresťanov vidieť, čo je v Skutkoch apoštolov provokujúce: **pozrite, ako sa milujú**! Len Kristova láska by mala kresťanov prezentovať v súčasnej spoločnosti. Mali by deklarovať, že uverili v Lásku, ktorá je v Ježišovi, našom Pánovi zjavná. Predbiehať sa v úctivosti a v láske nás vyzýva apoštol Pavol. To sú roviny, na ktorých sa dajú vytvárať predpoklady, aby svet uveril, že sme Ježišovi. O tejto slobode hovorí deklarácia DH.

Ľudovít Malík napísal článok s názvom „Jediná cirkev by bola nudná" , kde z talianskej tlače priniesol komentár k rozhovoru s bývalou evanjelickou biskupkou Margot Kassmannovou, kde sa pýtali na možné zjednotenie katolíkov s evanjelikmi.

[10] FRANTIŠEK, Encyklika Laudato si, 2015. In https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si .

[11] ROHR , R., Radikální milost. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 43.

[12] ROSIK, M. Ewangelia dla zabieganych. Wroclaw : TUM, 2017, s. 47.

Jej odpoveď je jasná: Zjednotenie s katolíkmi je nepredstaviteľné a neželané a je lepšie ostať rozdelení. Pápeža František chváli, ale... citovala tri kľúčové body – **kňazstvo, Eucharistiu, úlohu pápeža**, ako neprechodné. Zaiste spomenula **aj ďalšie nemenej problémové bloky, múry, zátarasy,** ktoré jej vyjadrenie podporujú.[13] Táto mokvajúca rana v kresťanstve smerom na západ, ale tiež aj nemej bolestná rana smerom na východ prezentujú pre mnohých súčasníkov nevieryhodnosť kresťanstva. Acylpirín, penicilín, celaskon, brufén, pancreolan... ani iné liečiva nezaberajú už predlhé desaťročia a na tieto otvorené a z času na čas zjatrované rany alebo nejako pofukované akoby súcitom, ktorý čaká na zázrak. Z jednej, druhej, z tretej alebo aj ďalších strán občas sa zjaví nejaký navrhovateľ, ktorý snáď aspoň trochu posunie ekumenické snahy vpred. Niet zatiaľ nejakého vizionára, ktorý by našiel na diagnózu rozdeleného kresťanstva nejakú účinnú terapiu. Aj v týchto bolestných ranách z každej strany je možno badať premnoho nevernosti zo strany človeka voči Bohu, k Ježišovmu Duchu, k evanjeliu.

Nie som prognostik, nie som vizionár, nie som ani odborník na ekumenické problémy, ani na filozofický problém slobody v súčasnosti, ale vychádzajúc z biblického podkladu a z depozitu viery sa mi čoraz viacej vidí, že jediná cesta k zblíženiu, k jednote kresťanov je Ježišom **žitá a prikazovaná láska.** Láska k Bohu a láska k druhému človeku, ku každému človeku, nech je kresťan rôznej denominácie, nech je inoverec, aj neverec. To je jediná cesta, ako všetko obnoviť s Kristom a v Kristovi. Skúsme to podľa Ducha evanjelia, aby sa Duch Svätý aj nad nami vnášal, aj v nás uskutočňoval svoje poslanie, pretvárať tvárnosť zeme, našich životov. Ak by sa mohlo ísť v duchu deklarácie DH, tak to je o slobode výberu, voľby, ktorú zjavoval Ježiš Kristus, a ktorá je vyjadrená v krátkej vete**: „Boh je láska".** Ak uveríme nielen v slovách túto pravdu evanjelia, ale otvoríme sa Duchu Svätému na jeho milosť, tak v spolupráci s touto milosťou lásky sa môže stať zázrak zjednotenia.

Pre Katolícku cirkev, pre identitu katolíka je tu ešte aj medicína, liek, **sviatosť jednoty**, ktorý spája nebo zo zemou, Boha s človekom, človeka s človekom a človeka s každým stvorením v dare Eucharistie: „Vždy, keď slávime **Eucharistiu**, vezmeme niečo z tejto zeme, z tohto sveta – chlieb a víno, kde vkladáme to, čím žijeme: radosti, práce, bolesti, neúspechy – a po premenení hovoríme, že je to Ježiš Kristus, Boh. Nepoznáme nijaké náboženstvo, kde by sa toto mohlo stať. Všetky náboženstva sveta sa snažia priviesť k transcendentálnemu premýšľaniu: myšlienky, vysvetľovanie, princípy, vízie. Katolícky pohľad: Boh zostupuje do tela. V tom je najväčšia naša sila – **v inkarnačnom kresťanstve** "[14] Skúsme evanjeliovú cestu k identite kresťanstva v Katolíckej Cirkvi cez Kristom prikazovanú lásku, lebo niet inej cesty, ako prísť k zjednoteniu.

BIBLIOGRAFIA

Sväté písmo, 1995. Trnava : SSV, 2002.

Druhý vatikánsky koncil, Dokumenty DVK II. (prekl. POLČIN, S. a zrevid. GAVENDA, M.) Trnava : SSV, 2008.

[13] MALÍK, Ľ. Jediná cirkev by bola nudná. In Katolícke noviny, 17.12.2017, č.50, s. 25.

[14] ROHR , R., Radikální milost. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 50.

FRANTIŠEK, Encyklika Laudato si, 2015. In https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si.
BEŇO, Ján-Augustín. *II. vatikánsky koncil 1962 – 1965*. Nitra : Rodina, 1992.
De MATTEI, R. Sobór watykański II. Wiedeń : Centrum Kultury i Tradycji, 2012.
JURKO, J. Rozhľadenie o Druhom vatikánskom koncile. Košice : Vienala, 2009.
MALÍK, Ľ. Jediná cirkev by bola nudná. In Katolícke noviny, 17.12.2017, č.50, s. 25.
MICHALIK, A. Odkryć sobór. Tarnov : Biblos, 2006.
PESCH, O.-H. Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965. Praha : Vyšehrad, 1996.
PETRO, M. Reflexia nad deklaráciou Druhého vatikánskeho koncilu »Dignitatis humanae«. In: Theologos 2/2016, s. 393 – 406.
RATZINGER, J. Opera omnia. O nauczaniu II Soboru Watykańskiego, Lublin : KUL, 2016.
ROHR , R., Radikální milost. Praha : Vyšehrad, 2005.
ROSIK, M. Ewangelia dla zabieganych. Wroclaw : TUM, 2017
Text zverejnený na internetovej stránke Vatikánskeho rozhlasu http://sk.radiovaticana.va/news/2013/05/14/j%C3%A1n_hus_a_osn/slo-692149.
WILTGEN, R.-M. Rýn se vléva do Tybery. Frydek-Místek : Michael, 2007.

Nemeniteľné princípy nerozlučiteľnosti manželstva v meniacich sa časoch

MIROSLAV LYKO
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta

Abstract: *There are principles, that are unchangable, however the social order would like it to be opposite. It is also connected with marriage and its important atributes. But despite the principles are objectively given, the way of their usage can be changed by the circumstances. In the light of these values and assumptinos, we will look at the moral dimension of the marital life, which is conneted to its unity and exclusivity; the principles of organized sexual activities it the context with its fertility and deepening the love among husband and wife. We will talk about "the modern" ways of co-living, that want to be not only accepted by prophan society, but aslo legalized, even equated to marriage, that is known by Jewish-Christian society, culture, but mainly God´s revelation. In this theological reflexion, the particular comparation of magistery documents, connected to the specific cases – from Pope Pius XI to Francis, will not be ommited. We will point to the development in the attitude to man, who is connected to a certain "anomaly", that means a certain deflection from the living princple of organized sexuality and exclusivity of marriage. The text will include the reasoning of competencies of the magistery, as well as conscience of individuals, and the consequences of their decision for marriage and partner life will be indicated.*

Keywords: *Christianity. God. Marriage. Church. Irregular situations. Sexuality. Magisterium.*

Úvod

Nemenné princípy, o ktorých bude reč, a ktoré a týkajú manželstva, sa opierajú o Večný zákon, ktorého tvorcom je sám Boh. Nie je cieľom tohto článku zdôvodňovať nemeniteľnosť božských zákonov, no táto skutočnosť bude základným predpokladom podstatnej časti nasledujúcich zdôvodnení či dôsledkov pre konkrétne podmienky človeka.

Nasledujúci text však nebude obmedzený iba na pomenovanie nemeniteľných princípov pre danú oblasť. Pôjde hlbšie. Pretože hoci sú princípy objektívne dané, spôsob ich uplatnenia sa môže okolnosťami meniť. Tými meniacimi okolnosťami môže byť doba, v ktorej sa uplatňujú, kultúra, zvyk, menšia či väčšia intenzita slobody človeka, rozdielny prístup k vzdelaniu, vývoj v oblasti antropológie, psychológie, medicíny a podobne. A tak hoci princípy zostávajú, ich uplatňovanie môže byť v súčasnosti iné ako pred desaťročiami.

Vo svetle týchto daností a predpokladov bude reč o morálnom rozmere manželského života, s ktorým súvisí jeho jednota a nerozlučiteľnosť; zásady usporiadaných sexuálnych aktivít v kontexte jeho plodnosti a prehlbovania lásky medzi manželmi. Reč bude aj o „moderných" spôsoboch spolužitia, ktoré chcú byť profánnou spo-

ločnosťou nielen trpené, ale aj legalizované či dokonca postavené na roveň takému manželstvu, ktoré pozná židovsko-kresťanská kultúra a najmä Božie zjavenie (Písmo a tradícia). V takejto teologickej reflexii nebudú obídené dokumenty Magistéria, ktoré sa priamo týkajú špecifických prípadov – od pápeža Pia XI. po Františka. Poukážeme na vývoj v prístupe k človeku, ktorého sa týka istá „anomália", čiže určitý odklon od žitého princípu usporiadanej sexuality a nerozlučiteľnosti manželstva.

Všeobecne platí pre všetky princípy, ktoré budú nižšie spomenuté, že „kde sa zatieňuje Boh, začne sa strácať aj naša schopnosť spoznávať prirodzený poriadok a zmysel a dobro sa začína vytrácať"[1].

Kompetencia Cirkvi a svedomia vzhľadom na morálne otázky

Iste je na mieste krátka poznámka o súvise prirodzeného poriadku s učením Cirkvi. Tej Cirkvi, ktorá interpretuje Božie zjavenie aj so zapojením prirodzeného poriadku vo svete (i v človeku). „Anamnéza vliata do nášho bytia potrebuje takpovediac vonkajšiu pomoc, aby si mohla uvedomiť samu seba. Toto „zvonku" však v skutočnosti neznamená niečo protichodné, ale skôr niečo na ňu zamerané. (...) Neprikazuje niečo zvonku, ale privádza k naplneniu toho, čo je anamnéze vlastné, teda jej špecifické vnútornú otvorenosť pravde"[2] Jozef Ratzinger citujúc Bazila Veľkého ďalej píše o „iskre Božej lásky, ktorá bola ukrytá do nášho vnútra"[3]. Táto „iskra" je vtlačená do „kresťanskej pamäte", t. j. do vnútra človeka, vďaka ktorej vie rozlíšiť dobro od zla. Vďaka tomu má v sebe zakódovaný zmysel pre dobro. Služba Cirkvi a osobitne pápeža je zameraná na rozvíjanie kresťanskej pamäti a na jej obranu. A tak to, čo bude uvedené ako výrok pápežského úradu k našej téme, treba chápať presne takto: Ako pomoc človeku odkrývať v sebe kresťanskú pamäť, ktorá je v súlade s prirodzenosťou ľudskej osoby. Tak to bude pri definovaní manželstva ako zväzku jedného muža a jednej ženy a jeho nerozlučiteľnosti, tak to bude pri popise postoja voči „nereguláranym" partnerským zväzkom.

Keď zdôvodňujeme kompetenciu Cirkvi záväzne sa vyjadrovať k vyššie uvedeným otázkam, treba pridať argumenty pápeža Pavla VI.: „Ježiš Kristus, tým, že dal Petrovi a ostatným apoštolom účasť na svojej božskej moci a poslal ich učiť svoje prikázania všetkým národom, ustanovil ich za hodnoverných strážcov a vykladačov celého morálneho zákona, čiže nielen evanjelia, ale aj prirodzeného zákona. Lebo aj prirodzený zákon vyjadruje Božiu vôľu a jeho verné zachovávanie je ľudom potrebné k večnej spáse"[4].

Kresťania sú povolaní dávať príklad toho, že život podľa „kresťanskej pamäti" sa nielenže dá žiť, ale že je dobré a užitočné tak žiť. Ukazovať, že „kresťanstvo je viac ako morálka – totiž spontánna láska, viac než uložený poriadok – totiž zvnútra usporiadaná láska v najvyššej slobode[5].

1 BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2009, č. 18.
2 RATZINGER, J. : Chválorečna svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, s. 25 – 26.
3 RATZINGER, J. : Chválorečna svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, s. 23.
4 PAVOL VI. : Humanae vitae. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. 1969, č. 4.
5 BALTHASAR, H. U. : Pravda je symfonická. Praha : Vyšehrad. 1998, s. 86.

A ďalšia s tým súvisiaca vec: Človek je zo svojej dôstojnosti povinný starať sa o svoje svedomie. Ak mu nevyčíta objektívne nemorálnu vec, potom môže byť problém v zatváraní očí pred normami, ktoré sú od Boha. A to sa môže prejaviť aj v partnerskom živote. „V pojme svedomia je zahrnutá aj povinnosť starať sa oň, formovať ho a vychovávať. Svedomie má právo na rešpektovanie a poslušnosť natoľko, nakoľko ho sám človek rešpektuje a stará sa oň, nakoľko si to jeho dôstojnosť zaslúži. (...) Učiteľský úrad Cirkvi je zodpovedný za správnu formáciu (svedomia)“[6]. A Ratzinger pokračuje: „Čo je to vo mne, čo protirečí tomuto výroku Učiteľského úradu Cirkvi? Je to azda len môj blahobyt alebo moja každodenná rutina? Alebo moja tvrdohlavosť? Alebo je to odcudzenie vyvolané istým spôsobom života, ktorý mi dovoľuje aj niečo, čo Učiteľský úrad Cirkvi zakazuje? (...) Ak verím, že Cirkev má svoj pôvod v Pánovi, potom autenticky rozvíjaná služba náuke Cirkvi tam má právo, aby bola prijímaná pri formovaní svedomia prednostným spôsobom[7].

Pre úplnosť je ešte potrebné i krátko definovať Učiteľský úrad Cirkvi, na ktorý sa náš text často odvoláva – ako na inštanciu, ktorá je pre kresťana katolíka záväzná. Podľa Karla Rahnera ide o inštanciu, ktorá „autoritatívne sprostredkováva jediné chápanie viery Cirkvi ako Cirkvi Ježiša Krista jednotlivcami a ich svedomím viery. Táto autorita učenia má za úlohu posolstvo Krista iba vysvetľovať, rozvíjať, aktualizovať v stále novej dejinnej konkrétnosti, nerozmnožuje ho a neprijíma žiadne nové zjavenia. Je do istej miery len konkrétnym orgánom a nositeľom dejinnej poznateľnosti toho chápania viery celej Cirkvi, ktoré je jej sprostredkované Duchom Ježiša Krista a víťazstvom jeho milosti“[8].

Definovaním týchto princípov a kompetencií, vrátane neprijateľnosti subjektivizmu a relativizmu, sme chceli položiť základ pre primerané pochopenie záväznosti katolíckej náuky o manželstve, ktorej interpretom i prijímateľom je Cirkev ako taká.

Ideál, ktoré predkladá o manželstve evanjelium

Skutočnosť, že v reálnom živote je ťažké stretnúť ideálne manželstvo[9] ešte neznamená, že k nemu nie je možné postupne kráčať. O žiadnej defenzíve nemôže byť ani reči, keď myslíme na stanovisko Cirkvi k manželstvu a k jeho atribútom. Hoci sa stáva v „modernej“ spoločnosti nepopulárne; meradlom je pre jej ustanovenia a vyhlásenia výlučne Božie zjavenie, prejavená vôľa Ježiša Krista vyjadrená v evanjeliu. Človek – kresťan, sa má na svoje povolanie náležite pripraviť a potom v nikdy nekončiacom procese sa má nechať formovať tým istým evanjeliom aj v už v konkrétnom životnom postavení. Toto má niekoľko etáp:

6 RATZINGER, J. : Chválorečna svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, s. 151.

7 RATZINGER, J. : Chválorečna svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, s. 152.

8 RAHNER, K. : Základy křesťanské víry., s. 191.

9 Ideálnym manželstvom tu nemyslíme len platne uzavreté a formálne realizované záväzky súvisiace s manželstvom, ale skôr aj dokonale harmonické spolužitie, ktoré takmer nikdy nie je úplne ideálne.

A. Žiť kresťanské povolanie

Človek postupne dozrieva pri spoznávaní svojho životného povolania. Ako povinnosť to pokrsteným predkladá aj pápež František: „Každý kresťan a každé spoločenstvo musia dobre rozlíšiť, na akú konkrétnu cestu ich Pán posiela, ale všetci sme pozvaní prijať toto povolanie: vyjsť z vlastnej pohodlnosti a mať odvahu ísť na všetky periférie, ktoré potrebujú svetlo evanjelia“[10]. Perifériou môže byť aj bežný „svet“, v ktorom kresťan žije. Tam má svojim životom svedčiť o svojej viere a naznačovať ideál kresťanského života. Platí to aj o kresťanských laikoch, ktorí podľa Pia XII., ktorého cituje exhortácia Jána Pavla II. *Christifideles laici*, stoja v prvej línii tohto sveta[11]. „Už samo svedectvo kresťanského života a dobré skutky konané v nadprirodzenom duchu majú silu priťahovať ľudí k viere a k Bohu“[12]. Veď napokon získavať druhých pre ideál kresťanského života je misijnou úlohou každého pokrsteného. „Pravda sa zo svojej podstaty chce odovzdávať“[13]. A aj vďaka tomu môže kresťan nadväzovať sociálne vzťahy s inými ľuďmi oveľa intenzívnejšie. „Boh nás ľudí môže osloviť svojim Duchom tak, „že mu budeme rozumieť zvnútra, a preto sa tiež v ňom, v jeho jazyku, opäť naučíme rozumieť sebe navzájom“[14]. Takže spoločným menovateľom týchto vzťahov je Pravda. K nej vedie správne chápané a žité kresťanské povolanie. Človek, žijúci kresťanské povolanie vie, kde je jeho miesto, a to aj v profánnych záležitostiach. Kto vstúpil do kresťanského života, „zriekol sa zákonitostí sveta, v ktorom žil: Zriekol sa zbožňovania vládnucej politickej moci (...), zriekol sa zbožňovania rozkoše, zriekol sa kultu strachu a povery, ktorá ovládla svet“[15].

B. Žiť manželské povolanie

Magistérium pripomína niekoľko povinností manželov vzhľadom na širšie kresťanské spoločenstvo (ich vzájomným povinnostiam a úlohám sa venujeme v ďalšej časti). No ide najmä o potvrdzovanie nerozlučiteľnosti manželského zväzku a nezávislosti rodiny. Koncilový dokument o poslaní kresťanských laikov uvádza, že „povinnosťou manželov vždy bolo – no dnes je to najdôležitejšia úloha ich apoštolátu – vlastným životom dávať najavo a potvrdzovať nerozlučnosť a posvätnosť manželského zväzku, dôrazne uplatňovať prirodzené právo rodičov a poručníkov kresťansky vychovávať potomstvo; chrániť dôstojnosť a oprávnenú nezávislosť rodiny. Preto nech oni sami i ostatní veriaci spolupracujú s ľuďmi dobrej vôle, aby sa tieto práva rešpektovali v občianskom zákonodarstve“[16]. Citovaný dokument rozmieňa na drobné to, čo naznačuje v hrubších obrysoch koncilová konštitúcia *Gaudium et spes*: „Dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ a vybavil vlastnými zákonmi, je založené na manželskej zmluve, čiže na neodvo-

[10] FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 20.

[11] JÁN PAVOL II. : Christifideles laici. Bratislava : Lúč. 1990, č. 9.

[12] Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Apostolicam actuositatem. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1972, č. 6.

[13] RATZINGER, J. : Chválorečˇ na svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, s. 93.

[14] BALTHASAR, H. U. : Pravda je symfonická. Praha : Vyšehrad. 1998, s. 51 – 52.

[15] RATZINGER. J. : Úvod do kresťanstva, s. 59.

[16] Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Apostolicam actuositatem. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1972, č. 11.

lateľnom osobnom súhlase. Tak ľudským úkonom, ktorým sa manželia navzájom odovzdávajú a prijímajú, vzniká z Božieho rozhodnutia trvalá ustanovizeň, a to aj pred spoločnosťou. Tento posvätný zväzok v záujme manželov a ich potomstva, ako aj spoločnosti nezávisí od ľudskej svojvôle. Veď sám Boh je pôvodcom manželstva, ktoré sa vyznačuje rozličnými dobrami a cieľmi“[17]. A Otto Pesch to aj konkretizuje: V manželskej zmluve odovzdávajú manželia sebe navzájom a voči svojim deťom Božiu lásku, spolupôsobia v Božej láske k ľuďom a sú tlmočníkmi tejto lásky[18].

Morálnosť v manželskom spolunažívaní

Ako uvádza svätý Ján Pavol II., „norma morálnosti je zásada, na základe ktorej sa stvárňuje morálna hodnota ľudských činov: činy zhodné s normou sú morálne dobré; činy v rozpore s ňou sú morálne zlé“[19]. Pozrime sa teda na morálnu normu, ktorá sa týka manželského spolunažívania.

Pesch upozornil, že *Gaudium et spes* napravila niekdajšiu diabolizáciu sexuality[20], keďže podľa stredovekej morálky potrebovala erotická láska doslova akési odpustenie a podľa niektorých názorov bolo manželstvo akýmsi druhom legalizovanej nemravnosti. Podľa neho je významné, že z koncilového textu vyplýva vnútorné zameranie manželstva a manželskej lásky ako takej na potomstvo. A nielen jednotlivému manželskému aktu. Manželstvo tak podľa *Gaudium et spes* nie je egoizmom v dvojici, keď jeho aktéri plánujú podľa primeraných kritérií svoje rodičovstvo. Text konštitúcie vynecháva otázku metód plánovaného rodičovstva. Tým sa venovala až encyklika Pavla VI. z roku 1968. No autor, reagujúc na článok 47 *Gaudium et spes*, kde sa píše o nedovolených praktikách regulácie počatia, pripomína, že ide o kompromisnú formuláciu. Podľa jeho slov, pôvodne mala byť reč o „nedovolených technikách“. Ale potom by bola – podľa neho – odsúdená aj „technika voľby času“, o ktorej prípustnosti morálni teológovia nepochybujú. Pesch ďalej porovnáva na jednej strane zákaz umelého zabraňovania počatia a dovolenosť využívať techniku „časovej voľby“, t.j. využívania obdobia neplodných dní ženy. Píše, že ak je ľudský rozum vôbec oprávnený riadiť beh prírody tiež v oblasti sexuality, ak to nie je iba vecou božského práva, nemôže už spôsob technických metód zakladať etický rozdiel. Tým, ktorí hovorili o nedovolených technikách tu zrejme nebolo úplne jasné, o čom hovoria. Toľko Otto Hermann Pesch[21].

---

17 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, č. 48.

18 PESCH, O. H. : Druhý vatikánsky koncil1962 – 1965. Praha : Vyšehrad, 2014.

19 JÁN PAVOL II. : Ako muža a ženu ich stvoril. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum v Bratislava. 2007, s. 329.

20 Štyridsať rokov po skončení Druhého vatikánskeho koncilu spomenutú „diabolizáciu sexuality“ sčasti priznal aj pápež Benedikt XVI. v encyklike Deus caritas est, keď rozoberal poslanie erosu: „Dnes sa nezriedka vyčíta kresťanstvu minulosti, že bolo neprajníkom toho, čo je telesné; a naozaj, tendencie v tomto zmysle tu vždy boli“ (BENEDIKT XVI. : Deus caritas est. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, č. 5). No vtedajší pápež dodáva, že „kresťanská viera (...) človeka vždy považovala za dvojjediné bytie, v ktorom sa duch a hmota navzájom prenikajú, vďaka čomu obe nadobúdajú novú vznešenosť“ (BENEDIKT XVI. : Deus caritas est. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, č. 5). Túto „vznešenosť“ naznačila aj konštitúcia Gaudium et spes v kontexte manželského života v pravom zmysle slova.

21 PESCH, O. H. : Druhý vatikánsky koncil1962 – 1965. Praha : Vyšehrad, 2014.

Pápež Pavol VI. práve v súvislosti s plánovaným rodičovstvom a s využívaním techniky „časovej voľby" uvádza: „Ak si všímame fyzické, ekonomické, psychologické a sociálne podmienky, potom zodpovednými rodičmi sú tí, čo sa po rozumnej úvahe a s veľkodušnosťou rozhodli prijať väčší počet detí, alebo čo sa z vážnych dôvodov a zachovávajúc pritom morálne príkazy, rozhodli na určitý alebo neurčitý čas nesplodiť ďalšie dieťa"[22]. Pápež v encyklike učí, akými prostriedkami majú realizovať „časovú voľbu", teda dočasné rozhodnutie nesplodiť dieťa: „Úkony, ktorými sa manželia intímne a čisto spájajú a ktorými sa prenáša ľudský život, sú (...) čestné a dôstojné a neprestávajú byť oprávnenými – hoci sa z príčin nezávislých od vôle manželov predvídam že budú neplodné – pretože ostáva ich zameranie na zvýraznenie a posilnenie zväzku manželov"[23]. Encyklika teda pripúšťa využívanie prirodzených neplodných cyklov ženy na realizáciou plánovaného rodičovstva. Encyklika *Humanae vitae*, podľa slov svätého Jána Pavla II., „nie je iba pokračovaním koncilovej konštitúcie, ale predstavuje aj rozvinutie a doplnenie problémov v nej obsiahnutých, najmä však najšpecifickejšieho problému – súladu manželskej lásky so zodpovedným prenášaním života"[24]. Postoj Pavla VI. následne potvrdil v exhortácii *Familiaris consortio*. Voľba prirodzených cyklov ženy podľa neho „prináša so sebou aj prijatie času samej osoby, čiže ženy, a tým aj prijatie dialógu, vzájomného rešpektu, spoločnej zodpovednosti a ovládania sa"[25]. A napokon pápež František v *Amoris laetitia* píše, že „sexualita nie je prostriedkom na upokojenie alebo zábavu; je medziosobným výrazovým prostriedkom, v ktorom druhého berieme vážne"[26]. Vyvstáva však v tomto kontexte niekoľko otázok: Nakoľko je cyklus plodných a neplodných dní ženy istý v tom, že v čase neplodných dní nemôže žena otehotnieť? Čo v prípade, že manželia sú napríklad kvôli práci odlúčení a niekoľkokrát po sebe vychádzajú ich spoločné stretnutia práve na čas, keď môže žena otehotnieť? A čo robiť v situácii, keď jeden z manželov má infekčnú chorobu prenosnú aj pohlavným stykom (HIV, hepatitída a pod.)? A ďalšia otázka: Nestačí, ak je zo strany rodičov celkový úmysel prijať aj ďalšie deti, ak by sa zmenila sociálna, ekonomická či zdravotná situácia jedného alebo oboch manželov a dovtedy morálne prípustne zabraňujú počatiu aj umelým spôsobom (nie potratom)?

Opäť aj tu je potrebné uviesť výrok svätého Tomáša Akvinského, ktorého citoval aj pápež František v exhortácii *Amoris laetitia*: „Aj keď vo všeobecných veciach existuje istá nevyhnutnosť, čím viac sa schádza ku konkrétnym veciam, tým viac sa objavuje neurčitosť. (...) V praktickej oblasti pravda alebo praktická norma nie je rovnaká pre všetkých vzhľadom na konkrétne, ale len vzhľadom na to, čo je všeobecné, a aj pri tých, ktorí v konkrétnych prípadoch prijímajú tú istú praktickú normu, nie je táto norma známa všetkým v rovnakej miere. (...) A neurčitosť sa zväčšuje o to viac, o čo viac sa schádza do konkrétnosti"[27]. Pápež František, aplikujúc tento

22 PAVOL VI. : Humanae vitae. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. 1969, č. 10.
23 PAVOL VI. : Humanae vitae. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. 1969, č. 11.
24 JÁN PAVOL II. : Ako muža a ženu ich stvoril. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum v Bratislava. 2007, s. 330.
25 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 32.
26 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 151.
27 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 303.

princíp, v exhortácii podčiarkuje, že „treba povzbudzovať k vyzrievaniu osvieteného svedomia (v tomto prípade manželských partnerov), formovaného a sprevádzaného zodpovedným a seriózným rozlišovaním pastiera, a predkladať čoraz väčšiu dôveru k milosti“[28]. A dodáva: „Avšak toto svedomie môže spoznať nielen to, že nejaká situácia objektívne nezodpovedá všeobecnému pozvaniu evanjelia; môže tiež úprimne a čestne spoznať to, čo je v danom momente ušľachtilou odpoveďou, ktorú možno ponúknuť Bohu a objaviť s určitou morálnou istotou, že práve toto je darovanie, ktoré sám Boh žiada uprostred konkrétnej zložitosti ohraničení, i keď to naplno nezodpovedá objektívnemu ideálu“[29]. Pápež tu píše o sprevádzaní pastiera, ktorý sa o manželský pár stará náležitým spôsobom. Ide najmä o biskupa či presbyterov.

Objektívna norma tak zostáva nezmenená, no jej aplikácia v konkrétnosti môže byť rôzna a stále bude morálne prijateľná. Napokon, aj na toto myslela koncilová konštitúcia: „Koncil vie, že manželom pri harmonickom usporadúvaní ich manželského života často prekážajú niektoré súčasné životné podmienky a že sa môžu nachádzať v okolnostiach, v ktorých aspoň dočasne nemôžu mať väčší počet detí, takže verná láska a plné spolunažívanie sa udržuje nie bez ťažkostí. Keď sa však dôverný manželský život preruší, nezriedka sa môže vystaviť nebezpečenstvu manželská vernosť a dobro potomstva by mohlo utrpieť ujmu, lebo vtedy je ohrozená výchova detí a stráca sa odvaha mať ďalšie potomstvo“[30]. Konštatovanie tohto typu dáva priestor na ďalšiu diskusiu a otvára nové otázky, na ktoré možno hľadať odpoveď aj pod iným zorným uhlom: Je zachovanie manželskej vernosti dôvodom na použitie umelých prostriedkov na zabránenie počatia? Kto posúdi riziká, či hrozí alebo nehrozí porušenie jednoty manželstva? A vôbec, nedá sa potenciálnou manželskou neverou ospravedlniť každé použitie antikoncepčných prostriedkov (nie abortívnych)? Na náležité odpovede nie sú manželia sami. Majú k dispozícii najmä farské spoločenstvo, spoločenstvá kresťanských manželov a rodín, duchovných pastierov. „Kresťania, ktorí dobre využívajú prítomnosť a rozoznávajú, čo je večné, od toho, čo podlieha zmenám, napomáhajú záujmy manželstva a rodiny tak svedectvom vlastného života, ako aj svornou spoluprácou s ľuďmi dobrej vôle. Takým spôsobom, prekonávajúc súčasné ťažkosti, zabezpečia rodine potreby a vymoženosti zodpovedajúce moderným časom. Na dosiahnutie tohto cieľa môže účinne pomôcť kresťanské zmýšľanie veriacich a správne formované svedomie ľudí, ako aj múdrosť a skúsenosť odborníkov v posvätných vedách“[31].

Manželská jednota a nerozlučiteľnosť

Okrem biblických textov sa tejto téme pomerne často venuje aj riadne i mimoriadne Magistérium. Napokon treba v tejto súvislosti uviesť, že „Reč na vrchu (v ktorej je aj Ježišova norma o nerozlučiteľnosti manželstva – por. Mt 5, 31 – 32) je adre-

28 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 303.

29 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 303.

30 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, č. 51.

31 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, č. 52.

sovaná svetu v celej jeho šírke, prítomnosti i budúcnosti“[32]. Mimoriadne Magistérium prostredníctvom Druhého vatikánskeho koncilu na margo nerozlučiteľnosti platne uzavretého manželstva medzi pokrstenými poznamenalo, že manželská láska, „potvrdená obojstranným sľubom a nadovšetko spečatená Kristovou sviatosťou, zachováva nerozlučnú vernosť telom i mysľou, v šťastí aj nešťastí, a preto vylučuje každé cudzoložstvo a rozvod. Jednota manželstva potvrdená Pánom je očividne zrejmá aj z rovnakej osobnej dôstojnosti ženy a muža, ktorú treba uznávať vo vzájomnej a v úplnej láske[33]. Je však potrebná nevšedná čnosť, aby sa mohli vytrvalo plniť povinnosti tohto kresťanského povolania. Preto manželia, milosťou posilňovaní viesť svätý život, horlivo pestujú a modlitbou dosahujú stálosť v láske, veľkodušnosť a ducha obetavosti“[34]. Použijúc slov pápeža Františka možno zdôrazniť miesto lásky v ľudskom spoločenstve, manželstvo nevynímajúc: „Práve v láske je možné dosiahnuť spoločný pohľad; v nej sa učíme vidieť skutočnosť očami toho druhého a to, že nás to neochudobňuje, naopak, obohacuje náš pohľad“[35]. A tu je už vyjadrenie zatiaľ najnovšieho dokumentu Magistéria, ktorý sa explicitne a systematicky venuje i manželskej nerozlučiteľnosti: „Hodnota spojenia tiel je vyjadrená v slovách súhlasu, v ktorých sa manželia navzájom prijali a jeden druhému darovali, aby spolu zdieľali celý život. Tieto slová dodávajú sexualite význam a oslobodzujú ju od všetkej nejednoznačnosti. V skutočnosti však celý spoločný život manželov, celá sieť vzťahov medzi nimi, ich deťmi a svetom, bude naplnená a posilnená milosťou sviatosti“[36]. Keďže exhortácia píše o manželstve na „celý život“, ktoré je jediným vhodným prostredím na pohlavné spojenie, pripomeňme si v tejto súvislosti aj text svätého Jána Pavla II., ktorý túto problematiku rozvíja a logicky vysvetľuje: „Sexualita sa len vtedy prejavuje ľudským spôsobom, ak je integrálnou súčasťou lásky, ktorou sa muž a žena úplne zaväzujú jeden druhému až do smrti. Plné telesné oddanie sa by bolo klamstvom, keby nebolo znamením a ovocím celého osobného darovania sa, v ktorom je prítomná celá osobnosť i so svojim pozemským rozmerom; keby si človek niečo podržal pre seba, hoci len možnosť rozhodnúť sa inak, už preto by sa plne nedaroval“[37]. Čiže pohlavný úkon je len vtedy šľachetný a čnostný, keď medzi mužom a ženou je nerozlučiteľné puto manželstva. A takéto manželstvo, vyjadrené aj sexuálnym spôsobom, je garantovaným spoločenstvom pre partnerov, pre ich deti i pre celú spoločnosť. Zvlášť kresťanskí manželia, ktorí postavili svoj spoločný vzťah na svia-

32 BENEDIKT XVI. : Ježiš Nazaretský. Trnava : Dobrá kniha. 2007, s. 85.

33 Uvedené vlastnosti manželstva uvádza aj Kódex kánonického práva v Kán. 1056: „Podstatnými vlastnosťami manželstva sú jednota a nerozlučiteľnosť, ktoré v kresťanskom manželstve z dôvodu sviatosti nadobúdajú osobitnú pevnosť“ (Kódex kánonického práva. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996). A podobne tento fakt uvádza ak Kódex kánonického práva východných cirkvi: v Kán. 776 – § 3: „Podstatnými vlastnosťami manželstva sú jednota a nerozlučiteľnosť, ktoré v manželstve medzi pokrstenými z dôvodu sviatosti nadobúdajú osobitnú pevnosť“ (Kódex kánonického práva východných cirkví https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/kodex-kanonickeho-prava/c/cceo).

34 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, č. 49.

35 FRANTIŠEK : Lumen fidei. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013, č. 47.

36 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 74.

37 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 11.

tosti, majú o to viac – spolupracujúc s Božou milosťou, ktorú vo sviatosti dostávajú – pracovať na svojej jednote a nerozlučiteľnosti svojho zväzku. „Dar sviatosti je pre kresťanských manželov súčasne povolaním i prikázaním, aby si navždy boli verní, hoci na nich doliehajú isté skúšky a ťažkosti, a aby veľkodušne poslúchli Pánovu vôľu: Čo Boh spojil, človek nech nerozlučuje (por. Mt 19, 6)[38]. Veď vo všeobecnosti platí, že vo sviatostiach je „osoba ako živý člen živého subjektu začlenená do tkaniva komunitných vzťahov"[39]. O to viac to platí pre manželský vzťah.

Hoci „moderná" dobra preukázateľne nepraje jednote a nerozlučiteľnosti manželstva[40], predsa, môže spoločnosť ako taká (aj profánna) z neho profitovať. „Dobro, ktoré Cirkev a celá spoločnosť očakávajú od manželstva a na ňom založenej rodiny, je príliš veľké, aby sa nevenovalo úsilie tomuto špecifickému pastoračnému poľu"[41]. Ovplyvňovanie verejnej mienky aj prostredníctvom médií a sociálnych sietí, vhodné nasmerovanie kultúry, školského vzdelávania, podporovanie rodín založených na manželstve muža a ženy – to môže byť napríklad zo strany štátu vhodný prostriedok na zachovanie heterosexuálneho monogamného a nerozlučiteľného manželstva ako ustanovizne, ktorá je aj preň prísľubom stability, prosperity a primeranej výchovy budúcich generácií.

"Musia nájsť všade v Cirkvi svoju vlasť"[42]. Exhortácia *Amoris laetitia* kladie túto povinnosť členom Cirkvi reálne integrovať do svojho spoločenstva rodiny vysťahovalcov, najmä robotníkov a roľníkov. Dnes by sme mohli aktuálne túto skupinu ľudí rozšíriť aj na utečencov, ktorí prichádzajú zo severnej Afriky alebo z Blízkeho východu do Európy. Cirkev však ide ďalej a volá po začlenení do cirkevnej rodiny okrem iného aj tých, ktorých manželstvo stroskotalo. Práve tejto problematike sa budeme venovať v ďalšej časti tohto náčrtu teologickej reflexie. Veď „spoločenstvo, ktoré ohlasuje evanjelium, si uvedomuje, že Pán prevzal iniciatívu bez strachu ísť dopredu, hľadať tých, čo sa vzdialili, a dôjsť na každú križovatku ciest v snahe odovzdať pozvanie odlúčeným"[43].

Neregulárne situácie v partnerskom spolužití

Medziľudské vzťahy, manželské nevynímajúc, sú poznačené hriechom. Biblický Adam, ktorý chcel byť ako Boh, upadol do stavu, keď spoznal nahotu, krušný život a pripútanie k zmyslom. Človek nie je nikdy slobodným pánom, je vždy pod nejakou nadvládou. Ak sa vymkne z Božej vlády, upadne pod vládu „mocností"[44]. Mocností, ktoré spochybňujú Boží zákon, hoci práve ten je zárukou jeho šťastia. „Moderný človek

38 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 20.

39 FRANTIŠEK : Lumen fidei. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013, č. 40.

40 „Celá táto kríza je efektom mnohých falošných ideológií, ktoré sú propagované médiami. Sú tu mnohí ideológovia, ktorí nenávidia rodinu a chcú ospravedlňovať vlastné konanie poukazovaním na tých, ktorí konajú podobne. Mladí ľudia potrebujú pochopiť, že manželstvo nie je iba príležitosť na splnenie telesných túžob" (MŰLLER, G. L.: Mnohí o nej hovoria, ale málokto ju čítal. In Katolícke noviny 113/9. Trnava: spolok svätého Vojtecha, 2018, s. 16.

41 BENEDIKT XVI. : Sacramentum caritatis. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 29.

42 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 77.

43 FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 24.

44 CONGAR, Y. : Za Církev chudou a sloužící. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1995.

je niekedy presvedčený, že je jediným autorom samého seba, svojho života a života spoločnosti. Takáto domnienka je dôsledkom egoistickej uzavretosti do samého seba a má (...) svoj pôvod v dedičnom hriechu“[45]. Je však v silách človeka týmto „mocnostiam“ odolávať a ukazovať, že medziľudské vzťahy – i manželské – sa dajú pestovať na báze trvalosti a vernosti (i danému slovu). Pápež Pavol VI. zdôraznil, že „hoci je manželská vernosť niekedy spojená s ťažkosťami, predsa však nik nemôže vážne tvrdiť, že je nemožná“[46]. Pozrime sa na niekoľko neregulárnych prípadov súvisiacich s partnerským spolužitím. Sú pomerne častým životným štýlom. Možno aj preto, lebo „na manželstvo sa dnes hľadí len ako na formu citového uspokojenia, ktorú možno zadefinovať akýmkoľvek spôsobom a potom meniť podľa názoru kohokoľvek. (...) Postmoderný a globalizovaný individualizmus preferuje životný štýl, ktorý oslabuje rozvoj a stabilitu zväzkov medzi osobami a poškodzuje rodinné putá“[47].

Kým teda bude reč o niektorých neregulárnych prípadoch, je vhodné pripomenúť si nie nepodstatný princíp. „Je pravda, že všeobecné normy predstavujú dobro, ktoré sa nikdy nesmie zanedbať ani prehliadať, ale vo svojej formulácii tieto normy nemôžu zahŕňať úplne všetky konkrétne situácie. (...) (A) čo je súčasťou praktického rozlišovania vzhľadom na konkrétnu situáciu, nemôže byť pozdvihnuté na úroveň normy“[48]. Podľa tohto chce súčasne Magistérium posudzovať najmä subjektívnu mravnú zodpovednosť aktérov partnerského spolužitia. Cirkev sa skladá z ľudí a všetko, čo sa v nej deje, mieri výslovne a priamo k tomu, aby vychovala duchovných ľudí. Je tiež mravnou autoritou a vyžaduje aj ľudí, žijúcich duchovne[49].

Familiaris consortio píše o situáciách, ktoré sú „z náboženskej a často i občianskej stránky nenormálne“[50]. Platí tu základný, nami už spomenutý princíp: „Len v manželskom zväzku môže byť sexuálna schopnosť použitá morálne správnym spôsobom“[51]. No zároveň treba dodať, že „nie je možné povedať, že všetci, ktorí sa nachádzajú v niektorej takzvanej iregulárnej situácii, žijú v stave smrteľného hriechu, bez posväcujúcej milosti[52]. A exhortácia *Amoris laetitia* uvádza, že nejde len o možné prípady neznalosti normy, ale môže ísť aj o ťažkosti pri chápaní hodnôt mravnej normy, alebo sa dotyční ľudia môžu nachádzať v okolnostiach, ktoré im neumožňujú konať inak. A dokument ďalej pripomína úlohu svedomia každého zainteresovaného človeka: „Svedomie osôb musí byť lepšie zapojené do cirkevnej praxe v niektorých situáciách, ktoré objektívne neuskutočňujú naše chápanie manželstva. (...) Toto svedomie môže spoznať nielen to, že nejaká situácia nezodpovedá všeobecnému pozvaniu evanjelia; môže tiež úprimne a čestne spoznať to, čo je v danom momente ušľachtilou odpoveďou, ktorú možno ponúknuť Bohu a objaviť s určitou morálnou istotou, že práve toto je darovanie, ktoré sám Boh žiada. (...) toto rozlišovanie je

45 BENEDIKT XVI. : Caritas in veritate. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 34.
46 PAVOL VI. : Humanae vitae. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1969, 9.
47 FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 66 – 67.
48 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 304.
49 CONGAR, Y. : Za Církev chudou a sloužící. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1995.
50 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 79.
51 KONGREGÁNCIA PRE NÁUKU VIERY : Pastoračná starostlivosť o homosexuálne osoby. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014, č. 7.
52 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 301.

dynamické a musí vždy zostať otvorené pre nové etapy rastu“[53]. Toto mal pravdepodobne na mysli Ján Pavol II., keď napísal, že „rozvíja sa tak dynamický proces, ktorý pozvoľne napreduje spolu s postupným vnášaním Božích darov a požiadaviek jeho definitívnej a absolútnej lásky. (...) Je preto nevyhnutná pedagogická cesta, ktorá vedie k postupnému rastu“[54]. Iregulárnymi prípadmi je najmä situácia rozvedených a znovu zosobášených, manželstvo na skúšku, voľný zväzok, rozpoloženie rozvedených, ktorí neuzavreli nové manželstvo a ktorí nesimulujú žiadnu formu partnerského spolužitia.

Rozvedení a znovu zosobášení

Druhé manželstvo pokrstených, ktoré bolo uzatvorené po rozvode, nazýva exhortácia „boľavý a komplexný pastoračný problém, (...) skutočnú pliagu dnešného spoločenského kontextu“[55]. Synoda v roku 2006 potvrdila prax Cirkvi „nepripúšťať k sviatostiam rozvedených, ktorí uzavreli nový zväzok, nakoľko ich stav a životné podmienky objektívne protirečia (...) jednote lásky medzi Kristom a Cirkvou“ No jedným dychom exhortácia pripomína, že „aj napriek situácii naďalej prináležia k Cirkvi, ktorá ich sprevádza s osobitnou pozornosťou, v túžbe, aby praktizovali, nakoľko to je možné, kresťanský štýl života[56]. *Amoris laetitia* na jednej strane poznamenáva, že každé porušenie manželského zväzku je proti Božej vôli, no na druhej strane píše, že Cirkev si uvedomuje krehkosť mnohých svojich detí, a tak sa s láskou obracia na tých, ktorí sa na jej živote zúčastňujú neúplným spôsobom – uznávajúc, že Božia milosť pôsobí aj v ich životoch[57]. Z toho vyplýva, že „nie sú exkomunikovaní (...) pretože stále tvoria cirkevné spoločenstvo. (...) Starať sa o nich neznamená pre kresťanské spoločenstvo oslabenie jeho viery a jeho svedectva o nerozlučiteľnosti manželstva; práve naopak, v tejto starostlivosti kresťanské spoločenstvo prejavuje svoju lásku“[58]. Kardinál Walter Kasper vo svojom príhovore na konzistóriu kardinálov v roku 2014 v súvislosti s možným pristupovaním rozvedených a znovu zosobášených k svätému prijímaniu spomenul Benediktom XVI. vyjadrenú možnosť duchovného svätého prijímania z ich strany[59]. Čo pápež v tejto súvislosti povedal? „A i keď nie je možné udeliť im rozhrešenie v spovedi, pravidelný kontakt s kňazom, duchovným sprevádzateľom je dôležitý, pretože takto môžu vnímať, že sú vedení a sprevádzaní. Taktiež je veľmi dôležité, aby pocítili, že Eucharistia je naozajstná a prijatá a vedeli, že pokiaľ sú v spoločenstve s Kristovým Telom, i bez hmatateľného prijatia sviatosti môžeme byť duchovne zjednotení s Kristom v jeho Tele[60]. Čiže ide o ich prijatie. Žiadať partnerov, ktorí žijú v neplatnom zväzku, aby ho ukončili, častokrát nejde bez páchania novej nespravodlivosti, najmä vtedy, keď z druhého

53 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 303.
54 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 9.
55 BENEDIKT XVI. : Sacramentum caritatis. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 29.
56 BENEDIKT XVI. : Sacramentum caritatis. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 29.
57 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 291.
58 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 243.
59 KASPER, W. : Evanjelium rodiny. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 41.
60 BENEDIKT XVI. : Odpovede Benedikta XVI. na Festivale svedectiev v Miláne, 2012, https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20120603006).

vzťahu pochádzajú deti. Hoci je zrejmé, že v niektorých prípadoch (napríklad pri bezdetnom zväzku) by bolo vhodné aj také radikálne riešenie.

Nie je ambíciou tohto článku pomenovať všetky s tým súvisiace situácie, ich dôvody a dôsledky. Ide skôr o pomenovanie princípu nerozlučiteľnosti manželstva, ktorý pri citlivom prístupe Cirkvi k novým zväzkom, nesmie byť spochybnený. Či je správne „odstaviť" týchto kresťanov napríklad od zamestnania v cirkevných (katolíckych) inštitúciách, napríklad učiteľov v cirkevných školách) len z dôvodu iregulárnosti ich partnerského života, nechávam otvorené.

Faktické spolužitie vo voľnom zväzku alebo v manželstve na skúšku

Pri definovaní iregulárnych prípadov si opäť pomôžeme exhortáciou Jána Pavla II. *Familiaris consortio.* Tam totiž boli nielen taxatívne vymenované, ale aj komplexne popísané[61]. V kontexte s manželstvom na skúšku pripomenul, že by bolo „veľmi užitočné pátrať po príčinách tohto javu, a to aj z jeho psychologického a sociologického hľadiska, aby sa mohlo dospieť k primeranej náprave"[62]. Príčiny postupne pomenovávajú ďalšie dokumenty Magistéria. Počas tridsiatichšiestich rokov od publikovania exhortácie prešiel tento jav rôznymi hodnoteniami a morálnymi analýzami.

Hrehová uvádza jeden z dôvodov, prečo ľudia volia cestu partnerského spolužitia bez uzavretia manželstva: „Takáto voľnosť má podľa nich výhody, keďže pri rozchode neprežívajú zbytočné traumy"[63]. No nezabúda pripomenúť aj riziká takéhoto partnerstva: „Komu budú pridelené deti z tohto voľného vzťahu? Ako si partneri rozdelia výchovné kompetencie? Aké priezvisko budú mať ich spoločné deti? Ako si rozdelia spoločne nadobudnutý majetok pri nadviazaní ďalších nových partnerstiev? Čo sa stane, ak po vzájomnom rozchode jeden z partnerov stratí prácu a nedokáže uživiť pridelené deti?"[64]. Riziko reťazca ďalších a ďalších nespravodlivostí a krívd je značné. Jednou z nich je aj nedostatok vzorov v oblasti reálne trvajúcich dlhoročných šťastných manželstiev, ktorých sa môže mladá generácia takpovediac dotknúť. „Váhanie zaviazať sa manželstvom sa zakladá, okrem iného, na tom, že človek nevie, čo sa žije v páre a nevie sa na to pozrieť zo spoločenskej a kultúrnej perspektívy. (...) Problém so zaviazaním sa tiež odráža nedostatok zrelosti týkajúcej sa času, ktorá sa prejavuje strachom z obmedzenia a zaradenia sa do času. Jedna voľba nevyhnutne vylučuje ďalšie, ktoré sa stávajú nemožnými. Táto myšlienka často nie je prijateľná vo svete, kde sa všetko javí ako možné, otvorené, neurčené a ponechané na slobodnú vôľu každého"[65].

Casti cunnubi už v roku 1930 uvádza vtedajšie problémy súvisiace s partnerským spolužitím. „Niektorí dospelí si vymysleli nové druhy spolužitia, vraj lepšie prispôso-

61 Sčasti boli tieto iregulárne situácie vymenované aj v príslušnom článku konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*: „Nie všade sa skvie dôstojnosť tejto ustanovizne (manželstva) rovnakým jasom, pretože ju zatemňuje mnohoženstvo, neduh rozvodov, takzvaná voľná láska a iné deformácie" (Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1969, č. 47).

62 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 80.

63 HREHOVÁ, H. : Základy morálnej teológie v dejinnom kontexte II. 2014, s. 210

64 HREHOVÁ, H. : Základy morálnej teológie v dejinnom kontexte II. 2014, s. 210

65 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU : Rod – kontroverzná téma. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013, s. 85 – 86.

bené súčasným potrebám ľudí a časovým pomerom, a chcú, aby všetky boli považované za nové druhy manželstva: dočasné manželstvo, manželstvo na skúšku, kamarátske manželstvo, ktoré si osobuje úplnú voľnosť a všetky manželské práva, okrem nerozlučiteľnosti a s vylúčením potomstva“[66]. *Amoris leatitia* nazýva partnerstvo medzi mužom a ženou bez uzavretia akéhokoľvek manželstva „faktickým manželstvom“[67] alebo „jednoduchým spolužitím“[68]. A podčiarkuje, že spolu s civilným manželstvom pokrstených môže ísť aj o situáciu, keď „spojenie dosiahne zjavnú stabilitu prostredníctvom verejného zväzku, vyznačuje sa hlbokou náklonnosťou, zodpovednosťou za deti, schopnosťou prekonávať skúšky“. A toto môže byť vnímané ako príležitosť na sprevádzanie v rozvoji smerom k sviatosti manželstva.[69] Verejným zväzkom tu môže byť myslené civilné manželstvo alebo aj jednoduché spolužitie, ktoré je verejne známe. Aj *Amoris laetitia* uvádza dôvody takéhoto spolužitia a označuje ich znepokojujúcimi, keď mnohí mladí sú nedôverčiví voči manželstvu, žijú spolu a donekonečna odkladajú manželský zväzok[70]. Exhortácia uvádza aj ďalšie motívy: „Jednoduché spolužitie si ľudia často volia kvôli všeobecnej mentalite, orientovanej proti inštitúciám a definitívnym záväzkom, ale aj kvôli čakaniu na existenčnú istotu (stabilná práca a mzda)“[71]. Dokonca konštatuje, že niekde sa vstúpiť do manželstva pokladá za luxus, kvôli sociálnym podmienkam[72]. Publikácia Pápežskej rady pre rodinu *Rod – kontroverzná téma* v tejto súvislosti uvádza ďalšie možné dôvody neochoty uzatvárať manželstvo: „Odmietnutie záväznosti manželstva môže byť spojené s rodinnými problémami prežívanými v detstve, alebo s tlakom príliš cynického spoločenského diskurzu, ktorý zosmiešňuje tých, ktorí sa chcú viazať k sebadarovaniu a vernosti. Váhanie uzavrieť manželstvo niekedy poukazuje na problém opustiť detstvo a oslobodiť sa od infantilných predstáv o rodičovstve“[73]. Pápež František navrhuje konštruktívny prístup k týmto ľuďom. Sprevádzanie s trpezlivosťou a citlivosťou[74]. Ďalšia prax ukazuje i ďalšie dôvody manželstva na skúšku či voľného zväzku: Neplodnosť ženy, ktorá chce dať svojmu partnerovi voľnosť v jeho rozhodnutí v budúcnosti nadviazať partnerstvo so ženou, ktorá mu porodí dieťa; zdravotné problémy; strach z ohrozenia kariéry, egoizmus, prejavujúci sa neochotou podeliť sa s vlastným časom či majetkom.

Rozlúčení a znovu nezosobášení

Zložité situácie, keď manželské spolužitie sa stáva nemožným bez vážnych rizík, je možné vyriešiť rozlukou, ktorá však nerobí manželstvo rozvedeným v zmysle civilného práva, vďaka ktorému je rozvedený manžel alebo manželka opäť v stave

66 PIUS XI. : Casti connubi. http://ksn.frcth.uniba.sk/CC%20S.html, č. 52.
67 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 294.
68 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 293.
69 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 293.
70 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 293.
71 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 294.
72 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 294.
73 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU : Rod – kontroverzná téma. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2013, s. 86.
74 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 294.

uzavrieť nové manželstvo. Uvádzajú to dokumenty Magistéria: „Treba uznať, že existujú prípady, v ktorých je rozluka nevyhnutná. Niekedy sa dokonca môže stať morálne nutnou, keď ide o uchránenie slabšieho manželského partnera alebo malých detí od najťažších rán spôsobených aroganciou a násilím, ponižovaním a zneužívaním, odcudzením a ľahostajnosťou“[75]. *Amoris laetitia* rieši problém aj s tým, čo bude potom. „Treba predovšetkým prijať a prejaviť pochopenie pre utrpenie ľudí, ktorí nespravodlivo podstúpili odlúčenie, rozvod, zostali opustení – alebo pre týranie zo strany manželského partnera boli nútení prerušiť spolužitie“[76]. Exhortácia odporúča odpustenie vinnému partnerovi – pomocou Božej milosti. A odporúča v rámci pastorácie zmierenia zriadiť v diecézach špecializované poradenské centrá. „Rozvod je zlo, a je veľmi znepokojivé, že počet rozvodov stúpa. Práve preto je bezpochyby (...) najdôležitejšou pastoračnou úlohou vzhľadom na rodiny posilňovať lásku a napomáhať hojenie rán takým spôsobom, aby sme zabránili ďalšiemu šíreniu tejto drámy našej doby“[77]. A podporovať prevenciu najmä vo výbere budúceho manželského partnera a primeranou predmanželskou prípravou. Benedikt XVI. však svojho času upozornil, že sexuálnu výchovu „nemožno redukovať na technickú inštruktáž s cieľom ochrany zainteresovaných pred prípadnou nákazou alebo rizikom počatia. To by znamenalo ochudobňovať a zanedbávať hlboký význam sexuality, ktorý, naopak, má uznávať a zodpovedne prijímať tak jednotlivec, ako aj celé spoločenstvo“[78]. Čiže príprava na manželstvo má obsahovať aj problematiku sexuality, no v komplexnejšom rozmere. Zo strany spoločnosti zasa vo vytváraní pracovných príležitostí pre tých, ktorí si mienia založiť rodinu, či v realizácii vhodnej bytovej politiky.

Homosexuálne partnerstvá

Dokument Kongregácie pre náuku viery z roku 1986 upozorňuje, že samotná homosexuálna náklonnosť je objektívne nezriadená[79]. Keď rovnaký dokument hodnotí nemorálnosť homosexuálnych skutkov tak uvádza, že tie „nevyjadrujú komplementárnosť jednoty, ktorá je schopná odovzdávať život, a preto odporujú povolaniu k existencii prežívanej vo forme sebadarovania, ktorá je podľa evanjelia samotnou podstatou kresťanského života“[80]. Hoci morálna pripočítateľnosť realizácie homosexuálnych skutkov môže mať rôzne stupne (existujú také okolnosti, ktoré umenšujú alebo dokonca celkom odstraňujú vinu jednotlivca; iné okolnosti ju, naopak môžu zväčšovať), predsa treba predpokladať, že človek je ako taký slobodný a má možnosť rozhodnúť sa, či sa vyhne homosexuálnym skutkom alebo nie[81]. Keďže platí, že len v heterosexuálnom monogamnom manželstve možno rozvinúť ľudskú sexu-

75 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 241.

76 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 241.

77 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 246.

78 BENEDIKT XVI. Caritas in veritate. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 44.

79 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY : List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby,. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1986, č. 3.

80 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY : List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby,. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1986, č. 7.

81 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY : List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby,. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1986, č. 11.

alitu v pravom slova zmysle tak, aby bola otvorená pre nový život a bola vyjadrením skutočnej medziosobnej lásky, tak ani homosexuálne partnerstvá nie sú v súlade s Božím zákonom (aplikujúc ten istý princíp). Nehovoriac o tom, že ich ambíciou je aj priviesť na svet deti, napríklad umelým oplodnením alebo „prenájmom" maternice a potom vystupovať ako rodič 1 a rodič 2. To je však už téma, ktorá prekračuje rámec cieľa tohto článku.

Pomoc kresťanského spoločenstva

„Dôležitejšie než pastorácia zlyhaní je dnes pastoračné úsilie na posilnenie manželstiev, aby sa zabránilo ich rozpadom"[82]. Podľa pápeža Františka je to napríklad farnosť, ktorá by mala vedieť aktívne pomáhať tým, ktorým sa rozpadlo manželstvo. Apeluje, aby farnosti boli „bližšie ľuďom, aby sa stali prostredím živého spoločenstva i spolupráce"[83]. No netýka sa to len takýchto komplikovaných prípadov. Farnosť má sprevádzať manželov už od začiatku ich spoločnej cesty. Ba ešte v ich príprave na sobáš. Modlitbou, sprevádzaním a v neposlednom rade aj príkladným životom starších manželstiev a rodín[84]. „Je dobré sprevádzať manželov, aby boli schopní prijať krízy, ktoré môžu prísť; zdvihnúť ich rukavicu a určiť im miesto v rodinnom živote. Skúsení a formovaní manželia musia byť pripravení sprevádzať druhých v tomto zistení"[85]. Opustený „rodič, ktorý býva s dieťaťom, musí nájsť podporu a útechu u ostatných rodín, ktoré tvoria kresťanské spoločenstvo, ako aj v zariadeniach farskej pastorácie"[86].

Anulácia manželstva

Je zrejmé, že pod anuláciou manželského zväzku sa rozumie jeho vyhlásenie za od začiatku neplatné. Takýto výrok môže záväzne vydať iba kompetentná autorita Cirkvi, napríklad diecézny biskup alebo ním zriadený súdny tribunál. Nejde o rozviazanie manželského spolužitia, ktoré sa skomplikovalo cudzoložstvom alebo iným narušením manželských povinností. Túto normu, platnú od začiatku, ktorá vyplýva z evanjelia, potvrdil napríklad Tridentský koncil: „Kto hovorí, že v dôsledku herézy alebo obťažného spolunažívania alebo zlomyseľného vzdialenia sa od manžela môže byť manželské puto uvoľnené, nech je exkomunikovaný"[87].

V roku 2015 pápež František zjednodušil niektoré normy, ktoré sa týkajú manželských procesov: „Aby sa rozsudok stal vykonávateľným stačí iba jeden rozsudok nulity. – Javilo sa vhodné, aby už viac nebol potrebný druhý rozsudok nulity manželstva nato, aby stránky mohli sláviť nový kánonický sobáš, ale že nato postačuje morálna istota prvého sudcu podľa noriem práva"[88]. Zárukou eliminácie rizika, že by mohol byť narušený princíp nerozlučiteľnosti manželstva pápež vyzýva miestnych

82 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 307.
83 FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 28.
84 FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 28.
85 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 232.
86 FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, č. 252.
87 NEUNER, J., ROOS, H. : Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria. Trnava : Dobrá kniha, 1995, č. 739.
88 FRANTIŠEK : Mitis iudex Dominus Iesus. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus, 2015.

biskupov aby v tomto procese boli oni sami sudcami, pretože biskup je „z úlohy svojho pastierskeho úradu je spolu s Petrom najvyššou zárukou jednoty v katolíckej viere a disciplíne“[89].

Svedectvo manželského života pred svetom

„Jednou z najvznešenejších a najnaliehavejších povinností kresťanských manželov v súčasnosti je vydávať svedectvo o neoceniteľnej hodnote manželskej nerozlučiteľnosti a vernosti“[90]. Exhortácia *Familiaris consortio* vyzdvihuje svedectvo i tých, „ktorých síce partner opustil, ale vďaka kresťanskej viere a nádeji neuzavreli nové spoločenstvo“[91]. Takýmto majú duchovní pastieri i ostatní veriaci pomáhať. No pomáhajú im? Pomáhajú mnohodetným opustených manželom? A ak áno, pomáhajú im dostačujúco? Nie je v niektorých prípadoch bezradnosť takýchto ľudí, v ktorej si nájdu spoločníka pre svoj život, skôr obžalobou kresťanov, farností a duchovných pastierov? „Pastoračná činnosť musí ešte lepšie ukázať, že vzťah s naším Otcom si vyžaduje a zároveň podporuje vznik takého spoločenstva, ktoré uzdravuje, napomáha a posilňuje medziosobné vzťahy“[92].

Tak ako už bolo uvedené, v rámci prípravy na slávenie sviatostného manželstva Cirkev ponúka snúbencom pomoc. Ide o pastoračnú starostlivosť vo formácii snúbencov a „overenie ich presvedčenia o nevyhnutných požiadavkách pre platnosť sviatosti manželstva. Seriózne rozlišovanie v tomto ohľade môže predísť tomu, aby emotívne vzplanutie alebo povrchné dôvody viedli dvoch mladých prijať zodpovednosť, ktorej potom nebudú môcť zadosťučiniť“[93]. A napokon „úloha evanjelizovať sa týka všetkých oblasti Cirkvi: riadnej pastorácie, ohlasovania evanjelia tým, ktorí sa vzdali kresťanskej viery, a zvlášť tým, ktorí sa nikdy nedostali k Ježišovmu evanjeliu, alebo ho vždy odmietali“. Výziev je teda viac ako dosť.

Záver

Správne pochopiť učenie Cirkvi o manželstve a o partnerstve, ktoré sa mu podobá, si vyžaduje istú dávku informácií či vedomostí. Čítať exhortáciu *Amoris laetitia* bez dokumentov, ktoré jej predchádzajú, znamená riskovať nepochopenie. Aj preto táto teologická reflexia. Ochota človeka – kresťana spolupracovať s Božou milosťou môže byť ten najvhodnejší spôsob, ako vyššie spomenuté normy a ich zdôvodnenia nielen pochopiť, ale ich aj implementovať v konkrétnom živote.

Zmena nastala iba v tom, že doterajší kán. 1682, § 2 CIC 1983 nariaďoval rozsudok, ktorým sa prvý krát vyhlásila neplatnosť manželstva, do dvadsiatich dní po zverejnení ex offo, teda automaticky, spolu so všetkými aktami kauzy, zaslať na apelačný tribunál. Podľa nových noriem sa to nekoná automaticky, ale len keď sa niekto odvolá, ako bolo vyššie uvedené. Zmyslom tejto zmeny je, aby nemuseli všetky afirmatívne rozsudky a kauzy putovať na druhú inštanciu, ale len tie, s ktorými sú nespokojné stránky, alebo obhajca zväzku (Pravda o obnovenom procese manželskej nulity. http://sskp.kapitula.sk/2015/10/pravda-o-obnovenom-procese-manzelskej-nulity/, 2015.

89 FRANTIŠEK : Mitis iudex Dominus Iesus. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus, 2015.

90 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 20.

91 JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, č. 20.

92 FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, č. 67.

93 BENEDIKT XVI. : Sacramentum caritatis. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 29.

BIBLIOGRAFIA

BALTHASAR, H. U. : Pravda je symfonická. Praha : Vyšehrad. 1998, 174 s.
BENEDIKT XVI. : Ježiš Nazaretský. Trnava : Dobrá kniha. 2007, 391 s.
BENEDIKT XVI. : Odpovede Benedikta XVI. na Festivale svedectiev v Miláne, 2012, https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20120603006 (2017-07-01).
BENEDIKT XVI. : Sacramentum caritatis. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2007, 126 s.
BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2009, 118 s.
BENEDIKT XVI.: Deus caritas est. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2006, 62 s.
CONGAR, Y. : Za Církev chudou a sloužící. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství. 1995.
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Apostolicam actuositatem. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1972.
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gaudium et spes. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1969.
FRANTIŠEK : Amoris laetitia. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2016, 204 s.
FRANTIŠEK : Lumen fidei. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, 70 s.
FRANTIŠEK : Mitis iudex Dominus Iesus. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus (2017-02-24).
FRANTIŠEK. : Evangelii gaudium. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, 202 s.
HREHOVÁ, H. : Základy morálnej teológie v dejinnom kontexte II. 2014.
JÁN PAVOL II. : Ako muža a ženu ich stvoril. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum v Bratislava. 2007, 380 s.
JÁN PAVOL II. : Familiaris consortio. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1993, 189 s.
JÁN PAVOL II. : Christifideles laici. Bratislava : Lúč. 1990.
KASPER, W. : Evanjelium rodiny. Trnava : Dobrá kniha, 2014, 62 s.
KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY : List biskupom Katolíckej cirkvi ohľadom pastoračnej starostlivosti o homosexuálne osoby. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1986.
KONGREGÁNCIA PRE NÁUKU VIERY : Pastoračná starostlivosť o homosexuálne osoby. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014.
KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1996, 893 s.
KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA VÝCHODNÝCH CIRKVÍ. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/kodex-kanonickeho-prava/c/cceo (2017-07-18).
MŰLLER, G. L.: Mnohí o nej hovoria, ale málokto ju čítal. In Katolícke noviny 113/9. Trnava: spolok svätého Vojtecha, 2018.
NEUNER, J., ROOS, H. : Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria. Trnava : Dobrá kniha. 1995, 471 s.
PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU : Rod – kontroverzná téma. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2013, 173 s.
PAVOL VI. : Humanae vitae. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. 1969, 38 s.
PESCH, O. H. : Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965. Praha : Vyšehrad. 2014, 437 s.
PIUS XI. : Casti connubi. http://ksn.frcth.uniba.sk/CC%20S.html (2017-07-05).
Pravda o obnovenom procese manželskej nulity. http://sskp.kapitula.sk/2015/10/pravda-o-obnovenom-procese-manzelskej-nulity/ (2015-10-20).
RAHNER, K. : Základy křesťanské víry. Praha : Trinitas. 2004, 644 s.
RATZINGER, J. : Chválorečna svedomie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 2010, 163 s.
RATZINGER. J. : Úvod do kresťanstva. Trnava : Dobrá kniha. 2007, 307 s.
Sväté písmo. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. 1995.

Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadaním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriešnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The text of this contribution analyses the issue of social thinking and feeling nowadays. Under the influence of economic trends, attention focuses primarily on the category of profits and prosperity, while the question of solidarity and values that add value to society in the cultural and spiritual spheres retreats. An experience of history has shown that it is not possible to solve problems effectively in the society without the development of cultural and spiritual values. Therefore, the social teaching of the Church draws attention also to this dimension of human life, which will, however, always be exposed to the possibility of failure as a result of man's sin. Therefore, it is necessary to focus the attention on education towards social thinking, which is not obvious, but is the result of the permanent formation of the moral dimension of man.*

Keywords: *Social Feeling. Social Teaching of the Church. Education. Theology. Ethics. Economy.*

Kresťanská sociálna etika, ktorá je zakomponovaná do dokumentov sociálnej náuky Cirkvi, je kritickou reflexiou sociálnych vzťahov na rôznych rovinách spoločenského usporiadania. Jej cieľom je hľadanie morálnych zásad, ktoré sú kľúčové pre *sociálny poriadok* v jednotlivých spoločenských oblastiach.[1] Za účasti teologického diskurzu ide kresťanskej sociálnej etike o kritickú reflexiu medziľudských a inštitucionálnych vzťahov. Preto aj sociálnu náuku Cirkvi radíme do oblasti *morálnej teológie* (porov. CA 55). Na rozdiel od všeobecnej sociálnej etiky jej motivácia vychádza aj z biblickej a teologickej tradície, ktoré dávajú sociálnemu mysleniu a konaniu špecifický cieľ a zdôvodnenie.

Sociálna angažovanosť Cirkvi

Sociálna náuka Cirkvi nepredkladá konkrétne riešenia ekonomických alebo politických modelov, pretože v podstate na ne nemá priamy dosah a ani nedisponuje metodologickými nástrojmi príslušných spoločenských vied. Môžeme to čítať aj v encyklike Jána Pavla II., kde uvádza, že *„Cirkev nemá na navrhnutie nijaké modely.*

[1] Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 12.

Reálne a skutočne úspešné modely sa môžu zrodiť len za rôznych historických situácii v úsilí zodpovedných činiteľov riešiť konkrétne problémy vo všetkých ich úzko previazaných spoločenských, hospodárskych, politických a kultúrnych aspektoch. Tomuto úsiliu Cirkev ponúka ako nevyhnutnú duchovnú orientáciu svoje sociálne učenie." (CA 43).[2] V týchto súvislostiach je skôr v pozícii načúvania, avšak nie pasívneho. Skrze etickú reflexiu ponúka podnety pre morálne motivácie politikov, ekonómov, ako aj všetkých občanov, ktorí sa angažujú v spoločenskej oblasti, čím nepriamo ovplyvňuje smerovanie a vývoj v spoločnosti. Cirkev teda vo svojej sociálnej náuke, napriek rôznym dejinným okolnostiam, nestojí mimo dejín, ale ako výstižne poznamenal pápež František (ešte ako kardinál Bergoglio, na národnom stretnutí Argentínskej charity v roku 2009) *„je povolaná, aby sa stala advokátkou spravodlivosti, aby ochránila chudobných pred toľkými donebavolajúcimi sociálnymi a ekonomickými rozdielmi."*[3]

Podobná myšlienka už zaznela v sociálnej encyklike Jána Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987, kde hovorí o *„prednostnej láske k chudobným"* (SRS 42), ktorá je zvláštnou formou prvenstva v preukazovaní kresťanskej lásky. Počet chudobných vo svete neustále rastie a nevšímať si to, by znamenalo napodobňovať „hodujúceho boháča" z Lukášovho evanjelia (16, 19 – 31), ktorí sa tváril, že nevedel o žobrákovi Lazárovi, ktorý ležal pred jeho dvermi (porov. SRS 42). Táto prednostná láska má pre Cirkev svoje konkrétne konzekvencie a pápež dôrazne upozorňuje: *„Cirkev v dôsledku svojho povolania je povinná – ona sama, jej služobníci a každý jeden z jej členov – zmierňovať biedu blízkych i vzdialených trpiacich, a to nielen zo svojho „nadbytku", ale aj z vlastných potrebných vecí. Teda v prípade nutnej potreby neslobodno dávať prednosť prebytočným výzdobám kostolov a cenným predmetom pri bohoslužbách; naopak, mohlo by sa stať aj povinnosťou zbaviť sa ich, aby Cirkev mohla dať chlieb, nápoj, odev a príbytok tým, ktorí ho nemajú."* (SRS 31)

Ide v podstate o napĺňanie takzvanej *kráľovskej* a *prorockej funkcie* Cirkvi, ktorá vychádza z inšpirácie kráľovstva Ježiša Krista, ktorý *„neprišiel dať sa obsluhovať, ale slúžiť a položiť svoj život ako výkupné za mnohých."* (Mt 20, 28). Konštitúcia *Lumen gentium* Druhého vatikánskeho koncilu toto kráľovstvo interpretuje ako *„kráľovstvo pravdy a života, kráľovstvo svätosti a milosti, kráľovstvo spravodlivosti, lásky a pokoja."* (LG 36) Preto majú veriaci vo všetkých, ktorých sužuje ľudská krehkosť, v chudobných a trpiacich spoznávať obraz svojho chudobného a trpiaceho Zakladateľa (2 Kor 8, 9) a snažiť sa zmierňovať ich nedostatok (porov. LG 8, KKC 786).

Zároveň ide o *prorocké poslanie* Cirkvi, ktoré spočíva v poukazovaní na sociálne problémy a nespravodlivosti (porov. SRS 41) a v schopnosti rozlišovať a čítať *znamenia čias*, ktoré podľa Jána XXIII. označujú významné črty, udalosti a problémy súčasnej doby, ako aj hľadanie adekvátnych odpovedí na nové otázky (porov. PC 19). Nie je to však samozrejmé. Kresťanstvo, ako poznamenáva teológ Karl Rahner, nedostalo od Boha nijakú záruku, že nemôže zaspať prítomnosť. Niekedy aj upadalo do tejto

[2] Podobné vyjadrenia nachádzame aj v konštitúcii *Gaudium et spes* (čl. 42, 76) alebo v encyklike Benedikta XVI.: *Caritas in veritate* (čl. 9).

[3] TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*. Bratislava : Fortuna Libri, 2015, s. 37.

chyby a budilo trápny dojem, akoby iba s pokrikom a zatrpknutou kritikou bežalo za vozom, v ktorom sa ľudstvo uberá do novej budúcnosti. Potom vzbudzuje dojem akoby nekonečnú revolúciu Božiu v jeho dejinách niesli ľudia, ktorí sa spoliehajú len na staré a dobre osvedčené, hoci aj to je len krehké dvojznačné a pominuteľné. Kresťan patrí dejinne a sociálne k ľuďom a z toho sa rodí jeho úloha tvorivo sa angažovať vo svete.[4]

Nakoniec niet inej cesty, ak sa chce Cirkev a kresťanstvo stať zrozumiteľným a prijateľným pre konkrétnych trpiacich ľudí súčasnosti. Ináč by mohol, podľa Johana B. Metza, vzniknúť dojem akejsi nadradenosti identity náboženského subjektu zoči-voči dejinnému utrpeniu človeka. Ako keby sa kresťan mal utiahnuť do nejakého mŕtveho kútika svetových dejín. To považuje Metz za najväčšiu vinu náboženstva, ktoré by si svoju politickú nevinu chcelo vykúpiť neúčasťou na dejinných zápasoch o dôstojnú existenciu bytia všetkých ľudí.[5]

Biblická inšpirácia Cirkvi k sociálnemu cíteniu

Skúsenosť prijatia Bohom viedla k zrodeniu Cirkvi – spoločenstva, ktoré sa chcelo stať priestorom, v ktorom každý môže zažiť prijatie, napriek svojej odlišnosti.[6] Teologicky sa Cirkev stáva predobrazom toho, k čomu je ľudstvo povolané – k jednote, ktorá je inšpirovaná trinitárnou teológiou vzťahu, v ktorom dostáva prednosť hľadanie porozumenia, pravdivosť, úprimnosť a solidarita pred akoukoľvek formou rozdelenia, prestíže, egoizmu a moci. Biblicky povedané, Cirkev sa stáva Božím ľudom, ktorý má v srdci vpísané prikázanie lásky (porov. LG 9). Ako istý archetypálny vzor nám *Skutky apoštolov* ponúkajú obraz prvej kresťanskej komunity, ktorej členovia boli *„jednej mysle a jedného srdca. A nik z nich nehovoril, že niečo z toho, čo mal, je jeho, ale všetko mali spoločné. [...] Medzi nimi nebolo núdzneho, lebo všetci, čo mali polia alebo domy, predávali ich, a čo za ne utŕžili, prinášali a kládli apoštolom k nohám, a rozdeľovalo sa každému podľa toho, kto ako potreboval.“* (Sk 4, 32 – 35)

Zodpovedá však tento obraz skutočnosti? Iné texty, či už v Skutkoch alebo Listoch apoštolov ukazujú, že ani prvé kresťanské komunity sa nezaobišli bez problémov a konfliktov. Text však chce zdôrazniť, že ideálna forma komunitného života[7] vychádza z otvorenosti jej členov pre Božieho Ducha (porov. Sk 4, 31.33), ktorý dáva inšpiráciu k prekonávaniu vlastných predsudkov a záujmov, ktoré sú na úkor spoločného dobra. Zmysel Lukášovho textu je preto výslovne etický a ukazuje, že nová skutočnosť spásy a obnovenie človeka v Duchu Svätom má sociálne dôsledky, predovšetkým v rámci obce, na ktorú majú veriaci dosah.[8]

Komunita, ktorá sa stáva Cirkvou má tak vytvárať predpoklady, pre formovanie človeka podľa hodnôt evanjelia. Ján XXIII. vo svojej sociálnej encyklike *Mater*

4 Porov. RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 108.

5 Porov. METZ, J. B.: *Viera v dejinách a spoločnosti*. Bratislava : Serafín, 2007, s. 113, 121.

6 Porov. SCHOOYANS, M.: *Úvod do sociálneho učenia Cirkvi*. Bratislava : Spes, 1993, s. 29.

7 Tento eschatologický entuziazmus prvokresťanských komunít opadáva pri integrácii do antickej spoločnosti, avšak snaha o jeho uchovanie sa prenesie do mníšstva, v ktorého prostredí sa rodí model kláštornej chudoby, rovnosti a bratského zdieľania všetkých majetkov. Porov. HALÍK, T.: Jak porozumět encyklice Centesimus annus. In: *Teologické texty*, roč. 5, 1994, č. 2, s. 41.

8 Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 24.

et magistra preto hovorí o Cirkvi ako o *matke* a *učiteľke*. Termín *matka* symbolizuje miesto prijatia a dôvery, ale je aj *učiteľkou*, ktorá vovádza do formovania svedomia pre vzájomné porozumenie a pomoc v konkrétnych historických podmienkach (porov. MM 1). Cirkev totiž nie je niečo naddejinné, ale je tvorená konkrétnymi osudmi a životnými príbehmi ľudí, ktorí tvoria jej telo – *soma* (1Kor 12, 12n.). Preto sa len v konaní vlastných členov stáva viditeľným znamením súcitu, solidarity a pochopenia, ale aj hrdinskej odvahy, rozlišovania a angažovania sa za spravodlivosť, dobro a ľudskosť, keď je ohrozený a ponížený život druhého človeka. Nemôže preto obísť angažovanie sa v spoločenskom živote nejakou domnienkou, že pre duchovný život je prospešnejšia vyviazanosť z dejinného zápasu o vytváranie ľudskejšieho sveta. Veď ako by sa vôbec mohol človek spokojne rozplývať v modlitbách k Bohu, pri vedomí, že Boh je v tejto chvíli v jeho bratoch a sestrách ponižovaný a znevažovaný? (porov. Ef 4, 6; 1kor 12, 26)

Tieto inšpirácie vychádzajú z Kristom zjaveného vzájomného prenikania osôb (*perichorésis*), lásky Otca k Synovi a naopak. Boha preto už nebude možné (a ani žiadané) myslieť ako nejaký statický metafyzický predmet, ale ako živý vzťah.[9] Ten sa stáva archetypom mentality kresťanskej vízie ľudskej spoločnosti, ktorá sa musí neustále obnovovať a oslobodzovať od záujmov protirečiacich povolaniu človeka zo strany Boha. Vzájomný vzťah medzi Otcom a Synom v Duchu Svätom sa rozširuje o človeka, ktorý má v ňom pevné miesto (porov. Gal). Boh sa preto angažuje v ľudskom živote naplno a inkarnáciou do dejín vyjadruje súcit. Necháva sa dotknúť ľudskou biedou, čím na seba prijíma aj bolesť zranenia z odmietnutia jeho lásky, ako to nakoniec pozná človek z vlastnej skúsenosti, keď je odmietnutý človekom, ktorý mu bol blízky.

Obraz Boha v človeku tak nachádza svoje vyjadrenie v *obraze Trojice*, ktorá sa pre kresťanské spoločenstvo stáva povolaním k prijatiu a univerzálnemu rešpektu druhého človeka (porov SRS 40). Uvedomuje si, že ak to myslí s Bohom vážne, už nemôže žiť izolovane, nemôže druhého zničiť, aby bol sám, ale práve naopak potrebuje druhého preto, aby mohol skutočne žiť, a to aj skrze sebakorektívnu konfrontáciu sa s iným, odlišným. Preto Trojičný obraz nepodporuje také modely žitia, ako je diktatúra jedného alebo egoizmus dvoch proti tretiemu. Individualizmus tak musí ustúpiť tomu, čo nazývame *spoločným dobrom*.[10]

Preto v základe Cirkvi nie je normou formálna autorita, ale evanjelium. Cirkev ako spoločenstvo jedného Božieho ľudu je povolané k odmietnutiu mocenskej štruktúry *pán – sluha*. Slová Krista: *„Viete, že vládcovia národov panujú nad nimi a mocnári im dávajú cítiť svoju moc. Medzi vami to tak nebude. Ale kto sa medzi vami bude chcieť stať veľkým, bude vaším služobníkom. A kto bude chcieť byť medzi vami prvý, bude vaším sluhom. Ako ani Syn človeka neprišiel dať sa obsluhovať, ale slúžiť a položiť život ako výkupné za mnohých.“* (Mt 20, 25 – 28), prenesené do vzťahov v Cirkvi sa môžu stať znamením dôveryhodnosti a zmysluplnosti evanjelia, teda

9 Porov. JUHÁS, V.: Boh ako vzťah. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 323.

10 Porov. JUHÁS, V.: Boh ako vzťah. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 329.

svedectvom, ktoré prekonáva dôveru v moc, úspešné konkurovanie a víťazstvo nad druhými.[11]

Narušenie sociálneho myslenia a cítenia hriechom

Povolanie človeka k budovaniu sociálnych vzťahov, k ochote *deliť sa*, je konfrontované s postojom individualisticky *vlastniť*. V teologickej reflexii bola táto sebacentrická pozícia interpretovaná ako *hriech*, ktorý sa stáva bariérou v rozvíjaní vzťahov k druhým ľuďom a Bohu. Hriech je postoj odcudzení voči tomu, k čomu je človek povolaný. Hriech obracia človeka do seba a motivuje vnímať samého seba ako mieru všetkého, najskôr pre seba, potom pre druhých a nakoniec i pre obraz Boha.[12]

Náklonnosť k hriechu, ako uvažuje Karl Rahner, vyplýva zo situácie našej slobody, ktorá je spoluurčovaná dejinami slobody všetkých ostatných ľudí a teda aj cudzou vinou, ktorá ovplyvňuje naše slobodné rozvrhovanie sa. Naša sloboda preto bude vždy spoluurčovaná vinou, s ktorou musíme zápasiť. Možnosť povedať „nie" voči Bohu sa musí preto chápať ako akt sebainterpretácie, zaťažený vinou v rozvrhovaní sa vo svete. V podstate si ani nevieme predstaviť taký spôsob existencie, ktorá by nebola spoluurčovaná vinou a to aj vtedy, keď sa môžeme a v podstate musíme snažiť o jej prekonanie. Túto vinou zaťaženú situáciu ľudskej slobody nevyriešia žiadne utópie a bude pre nás vždy úlohou, ktorú si kresťanstvo uvedomuje. Preto utópie o schopnosti človeka vytvoriť svet plynúci v čistej harmónii, sú prejavom ideologickej, nie realistickej reflexie a zväčša končia v násilnostiach, ktorými chcú prekonať vinou zaťaženú situáciu ľudskej slobody, ktorá bráni ich uskutočneniu. Tento realistický pohľad kresťanstva preto podľa Rahnera môže omnoho efektívnejšie prispieť k zlepšeniu sveta prijatím vlastnej situácie a vyvodenia konzekvencií, než viera v možnosť takej existencie človeka, ktorá nikdy nebude reálna.[13]

Sociálna náuka si uvedomuje, že hriech nie je len chybou z nepozornosti, alebo dôsledkom zle nastaveného politického systému či ekonomického modelu, ale je trvalou záťažou našich motivácii povýšiť osobné záujmy nad záujmy spoločného dobra a spravodlivosti. To neodkážu odstrániť žiadna legislatívna úprava ani politický systém. Všetky podobné pokusy vyrastajúce z presvedčenia, že ľudskú existenciu je možné zvládnuť len z vlastnej sily, nakoniec viedli k totalitárnym režimom, alebo kumulovaniu legislatívy kladením nových a nových hraníc proti vynaliezavosti ľudského egoizmu. Preto hriech rozbíjajúci sociálny mier a narúšajúci sociálnu spravodlivosť nie je možné natrvalo vyriešiť nejakou systémovou reformou. Jeho eliminácia je možná len skrze existenciálno-morálnu reflexiu o cieľoch ľudského života (porov. RN 22, CA 5), ktorá sa stane pre človeka základom rozpoznania dobra a zla ako v osobnom živote, tak aj v spoločenských štruktúrach. Náprava zdeformovaných spoločenských štruktúr je bez morálnej reflexie nemožná.

[11] Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava Serafín, 2010, s. 345.

[12] Porov. SCHOOYANS, M.: *Úvod do sociálneho učenia Cirkvi*. Bratislava : Spes, 1993, s. 19.

[13] Porov. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 170 – 179.

Problémy sociálneho myslenia pri súčasných ekonomických trendoch

V súčasnosti stále viac počúvame o tom, ako v spoločnosti zvyšovať ekonomický rast, ako zvýšiť mieru blahobytu, ako čo najviac implementovať ľudské práva do života spoločnosti, ale aj o tom ako bojovať s korupciou a klientelizmom a podobne. Na druhej strane sa zdá, že v diskurze o ekonomike, ktorá je považovaná (a určite nie bezdôvodne) za kľúčovú hybnú silu spoločnosti, chýba diskusia o tom, ako formovať myslenie a svedomie občanov k sociálnemu cíteniu a spravodlivému konaniu.

Dnes sa etický diskurz stáva v spoločnosti v podstate neviditeľný, nanajvýš sa mu venuje pozornosť na humanitne orientovaných univerzitách, a samozrejme v náboženských komunitách, ale v politickom priestore vplyvom vývoja liberálno-demokratického štátu etika ustúpila legislatíve. Alebo ináč povedané – *ideál spravodlivosti* a *legislatívne uchopenie* konkrétneho problému v medziľudských vzťahoch bude vždy v istej diferencii, podobne, ako je to medzi *láskou* a *inštitúciou manželstva*. To druhé (manželstvo) predpokladá to prvé (lásku), avšak ním ako také nie je. Samozrejme, vždy sa predpokladalo, že zákon musí byť aj morálny a teda spravodlivý, čo však po novovekom oddelení štátu od svetonázorového presvedčenia občanov nemusí byť samozrejmosťou. Záleží totiž aj na tom, pre aké morálne kritéria sa zodpovedné politické subjekty rozhodnú. Niektoré zákony, prijaté požadovanou väčšinou poslancov v parlamente, sa preto paradoxne môžu dostať aj do rozporu so spravodlivosťou alebo s tým, čo by sme mohli považovať za spoločné dobro. A to vtedy, ak hája *partikulárne záujmy* niektorých jedincov, prípadne skupín a to z rozličných dôvodov, či už z ekonomických, mocenských, alebo nacionalistických. Zdá sa, že predpokladať pozitívnu etickú motiváciu pri tvorbe legislatívy nestačí!

Už grécki filozofi zdôrazňovali, že k čnosti sa človek musí vychovávať, pretože čnosť nie je vrodený, ale získaný stav (habitus). Primárnu úlohu by mala zohrávať rodina, avšak zdá sa, že dnes už nestačí ani predpoklad, že túto úlohu vyplní rodina. Hoci rodina je prvým spoločenstvom, v ktorom sa človek morálne kultivuje, súčasná rodina v kapitalistickej spoločnosti je v istej kríze, ktorá spočíva v obmedzení sa na výlučne ekonomické hodnoty. Ako hovorí profesor ekonómie Lubomír Mlčoch kapitalistický trh sám mení inštitúciu rodiny k svojmu obrazu, a to predovšetkým jej „mäkké", neformálne stránky, čo má za následok, že rodina sa stáva skôr ekonomickou jednotkou, ktorá na trhu zápasí s nárokmi na výkon zamestnanca, kariérou, obetavosťou pre firmu, rozhodnutím sa medzi tým, či mať dieťa, alebo prácu, alebo luxusnú dovolenku a pod.[14] V tomto zmysle aj Anthony Giddens konštatuje, že na jednej strane oddanosť trhu, ktorý vkladá svoje nádeje do nekonečného ekonomického rastu a oddanosť tradičnej rodine na druhej strane si odporujú.[15]

Otvára sa tu mnoho ťažko riešiteľných paradoxov. Napríklad výkonová mzda, ktorá môže byť na pracovisku považovaná za spravodlivú, sa javí nepriateľsky voči rodine, pretože človek, ktorý musí venovať časť starostlivosti o deti, nemôže venovať toľko času (a často očakávaného nadčasu) práci ako človek bezdetný pričom, podľa súčasného odvodového systému, budú deti „menej výkonného" zamestnanca pri-

[14] Podrobnú analýzu spomenutých problémov predstavil ekonóm Lubomír Mlčoch vo svoje knihe *Ekonomie rodiny, v proměnách času, institucí a hodnot* (Praha : Karolinum, 2014), napr. s. 69 – 71.

[15] Porov. GIDDENS, A.: *Třetí cesta*. Praha : Mladá fronta, 2001, s. 23.

spievať na dôchodok aj tým zamestnancom, ktorí deti napríklad kvôli kariére nemali. Navyše sa mohli z vyšších príjmov pripoistiť v súkromnom pilieri. Pomoc štátu je často slabá, alebo nejasná a v podstate súčasný politicko-ekonomický systém privilegeuje bezdetnosť a penalizuje rodičovstvo.[16] Preto súčasná rodina potrebuje inšpirácie, formáciu a povzbudenie k pozitívnym sociálno-etickým motiváciám. Bude to však v súčasnom politicko-ekonomickom systéme stačiť?

Musíme sa ďalej pýtať: *Ako sa formujú naše deti v školách? Nakoľko sú formované v základoch ekonomickej, politickej, právnej, etickej a sociálnej gramotnosti?* Zaiste, niektoré témy sa vo vzdelávaní objavujú, ale stačí to v porovnaní s tým, koľko času venujeme exaktným vedám a akým problémom v spoločnosti musíme v súčasnosti čeliť? Keď sa napríklad pozrieme na právnické a ekonomické fakulty, môžeme v podstate hovoriť o deficite etického vzdelania a výchovy. Žiaľ vládne presvedčenie, že v tvrdom trhovom hospodárstve sa z etiky žiť nedá. To je pravda len v zmysle generovania ekonomických hodnôt, ale čo pri ich rozdeľovaní ostatným? Tu sa bez kultivovania sociálneho svedomia nezaobídeme. Nakoniec aj zakladateľ modernej ekonómie morálny filozof Adam Smith sklon obdivovať bohatstvo a pohŕdať chudobou, obdivovať úspech a opovrhovať neúspechom, tendenciu vyhýbať sa morálnym hľadiskám a obmedzovať sa len na ekonomické otázky v najužšom zmysle, považoval za príčinu degenerácie nášho mravného cítenia.[17]

Stále aktuálne výzvy sociálnej náuky Cirkvi k formovaniu sociálneho cítenia a myslenia

Aj dnes aktuálne myšlienky Jána XXIII., hovoria o tom, že *„sociálne učenie nestačí len hlásať, ale ho treba aj uvádzať do konkrétnej reality“*, čo si však vyžaduje, aby *„naši synovia a dcéry boli nielen vzdelávaní v sociálnom učení, ale boli aj sociálne vychovaní.“* (MM 209)

Zvlášť táto výzva platí pre kresťanov, lebo *„kresťanské sociálne učenie je neoddeliteľnou súčasťou kresťanského svetonázoru“*. Preto Ján XXIII. naliehavo vyzýva, *„rozšíriť toto vyučovanie v rámci riadneho učebného programu a systematickou formou do všetkých seminárov a na všetky katolícke školy každého stupňa. Teba ho tiež zaradiť do programov náboženského vzdelávania vo farnostiach a v združeniach laického apoštolátu. Treba ho rozširovať modernými vyjadrovacími prostriedkami: dennou a periodickou tlačou, publikáciami popularizačného charakteru i vedeckej povahy, rozhlasom a televíziou.“* (MM 206)

Nejde však len o intelektuálne osvojenie si informácie o tom, čo hovorí sociálna etika, ale o apel na sociálne cítenie, ktoré sa v západnej kultúre, sústreďujúcej

[16] Kardinál Höffner uvádza, že v Spolkovej republike bolo k roku 2000 36, 9% žien v bezdetných manželstvách zamestnaných, takže mali k dispozícii dvojnásobný príjem. No v rodinách, ktoré majú dve a viac detí musia vo väčšine prípadov manželky opustiť svoje zamestnanie. Hoci počtom detí sa spotreba rodiny zvyšuje, rodinné príjmy klesajú. To samozrejme neznamená, že príjem je jedinou podmienkou pre rozhodnutie mať deti, ale je nepochybné, že je to dôležitý faktor, ktorý ovplyvňuje motiváciu a aj možnosti manželov. Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 115.

[17] Porov. SEDOVÁ, T. – PALOVIČOVÁ, Z.: Škótske osvietenstvo. (Adam Smith) In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013, s. 325.

sa prevažne na zisk, dostáva do krízy, ako to pripomína pápež František v *Evangelii gaudium* (Porov. EG 54) a dodáva: *„Koľké slová sa pre existujúci systém stali nepohodlnými! Je nepríjemné, keď sa hovorí o etike; je nepríjemné, keď sa hovorí o svetovej solidarite; je nepríjemné, keď sa hovorí o rozdeľovaní dobier; je nepríjemné, keď sa hovorí o ochrane pracovných miest; je nepríjemné, keď sa hovorí o dôstojnosti slabých; je nepríjemné, keď sa hovorí o Bohu, ktorý si žiada naše zapojenie sa do zápasu o spravodlivosť.“* (EG 203)[18]

Podobné slová však už zazneli (niekoľko rokov po svetovej hospodárskej kríze z roku 1929) v encyklike Pia XI. *Divini redemptoris*, kde pápež vyzýva k štúdiu sociálnych problémov a sociálnej náuky Cirkvi a reaguje na deficit sociálneho cítenia a myslenia u katolíkov: *„Lebo ak konanie katolíkov na hospodársko-sociálnom poli malo nedostatky, to bolo často zavinené tým, že si katolíci nevšímali učenie pápežov o týchto otázkach. […] Z tejto nedôslednosti vyplýva, že sú katolíci, ktorí si síce plnia striktné náboženské povinnosti, avšak v práci, vo výrobe, vo svojej živnosti vôbec, v obchode, vo verejnom úrade akoby mali dvojaké svedomie a žijú, bohužiaľ, tak, že je to v krikľavom rozpore s jasnými požiadavkami spravodlivosti a kresťanskej lásky. Takýmto konaním sú na pohoršenie pre váhajúce duše a nešľachetným ľuďom dávajú podnet na to, aby potom opovrhovali*[19] *Cirkvou.“* (DR 55)

Výzvy k angažovanosti sa v sociálnej oblasti však Pius XI. adresuje nielen laikom, ale aj kňazom. Ako hovorí: *„Na kňazov sa tým kladie bezpochyby namáhavé dielo, a preto sa musia pripraviť usilovným štúdiom sociálnych vecí.“* A tí, ktorí sa venujú sociálnej problematike *„aby sa ukázali takí vyzbrojení jemným citom pre spravodlivosť, žeby sa dokázali postaviť s mužnou nerozhodnosťou proti prehnaným požiadavkám a nespravodlivostiam, nech pochádzajú z ktorejkoľvek strany. Je nevyhnutné, aby vynikali rozumnosťou a rozvahou vzdialenou akýmkoľvek krajnostiam; ale nech sú do hĺbky preniknutí Kristovou láskou.“* (QA 144)

Sociálne myslenie a cítenie teda nie je niečo samozrejmé. Napriek istým evolučným predpokladom k altruizmu[20], sa kresťan musí k sociálnemu mysleniu vychovávať a kultivovať ho, čo nie je ľahké. Bez toho však nie je možné byť zrelým kresťanom. Ako hovorí František: *„Nedostatok solidarity voči potrebám chudobných má priamy vplyv na vzťah človeka s Bohom.“* (EG 187)

---

18 K týmto slovám sa ešte raz vrátime v podkapitole 6.6, v časti *„Spravodlivosť sa rodí z odvahy k pravde a slobode“*.

19 Podobné kritické vyjadrenie na príčiny ateizmu zazneli aj v konštitúcii *Gaudium et spes, čl. 19.*

20 Z biologického hľadiska môžeme hovoriť o dvoch formách *altruizmu.* Takzvaný *recipročný altruizmus* je vzťah, ktorý je obojstranne výhodný – kooperujem, pretože za to očakávam spätnú odozvu v budúcnosti, ktorá je pre mňa prospešná. Bez tejto „výmennej láskavosti“ by altruizmus nemohol fungovať. Takýto altruizmus nachádzame aj u živočíchov. *Altruistické* správanie sa v biológii označuje ako proces, pri ktorom sa posilňuje zdatnosť druhého zvieraťa napriek možnej strate vlastnej zdatnosti. Pre sociálnych psychológov je dôležité preskúmať podmienky, pri ktorých sa takéto správanie prejavuje a za ktorých je jedinec ochotný pomáhať druhému, napriek tomu, že si môže zvoliť si inú cestu. V našej spoločnosti sa však oceňuje predovšetkým *nereciprocný altruizmus*, ktorý je charkteristický pre nezištné konanie. Často však dochádza k prelínaniu týchto dvoch foriem altruizmu. Viac: ŠOLTÉS, R.: *Od altruizmu k „prednostnej láske k chudobným a slabým“*. In: *Theologos : teologická revue*, roč. 18, 2016, č. 2, s. 211 – 228.

Preto k zamysleniu sa o sociálnej identite kresťanstva môžu poslúžiť aj otázky, ktoré kladie Johann B. Metz v súvislosti s kontrastom medzi *bohatým Severom* a *chudobným Juhom*[21], ktorý by mal vyvolať vo veriacich Cirkvi isté „podráždenie": „Ako sa táto jedna Cirkev vyrovná s triednymi protikladmi medzi svetovými regiónmi Severu a regiónmi Juhu? Veď predsa oba sú jej súčasťou! Ako sa znesú tieto protiklady v živej jednote Cirkvi? Ako dospieť k ich súzvuku s Cirkvou ako eucharistickým spoločenstvom zhromaždených okolo jedného stola; ako so spoločenstvom tých, čo sú „povolaní", čo „majú pozdvihnúť svoje hlavy", aby sa stali subjektmi nových dejín? Ako sa vyrovnáme s tým, že v jednej cirkvi žijú celé národy v kolektívnom zatemnení? Môžu bohaté cirkvi Severu naďalej len almužnami vyrovnávať v chudobných cirkvách Juhu to, čo sa už medzitým považuje za mechanizmus vykorisťovania[22] a štrukturálnu nespravodlivosť?"[23] To čo nazbierame pre ľudí v núdzi je sotva pár promile z toho, čo sme zemiam Tretieho sveta zobrali, aby sme mohli nahospodáriť prebytky[24], vďaka ktorým sa teraz kdesi na okraji luxusu hráme na dobročinnosť.[25]

BIBLIOGRAFIA

ANZENBACHER, Arno: *Křesťanská sociální etika.* Brno : CDK, 2004.
DREWERMANN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha : Portál, 2010.
GIDDENS, Anthony: *Třetí cesta*. *Obnova sociální demokracie*. Praha : Mladá fronta, 2001.
HALÍK, Tomáš: Jak porozumět encyklice Centesimus annus. In: *Teologické texty*, roč. 5, 1994, č. 2.
HÖFFNER, Joseph: *Kresťanská náuka o spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007.
JUHÁS, Vladimír: Boh ako vzťah. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016.
Mallence Bart Williams o systematickom vykorisťovaní Afriky Západom. https://www.youtube.com/watch?v= xOrJqbcS_KA (1.11.2016)
METZ, Johan B.: *Viera v dejinách a spoločnosti*. *Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*. Bratislava : Serafín, 2007.
MLČOCH, Lubomír: *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*. Praha : Karolinum, 2014.
RAHNER, Karl: *Kresťan v dnešnom svete. Vybrané úvahy z diela.* Trnava : Dobrá kniha, 1994.
RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004.
SEDOVÁ, Tatiana – PALOVIČOVÁ, Zuzana: Škótske osvietenstvo. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013.
SCHILLEBEECKX, Edward: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava Serafín, 2010.

---

21 Na kontrasty medzi tzv. „severom a juhom" upozornil aj Ján Pavol II. v encyklike *Sollicitudo rei socialis*.

22 Otázkou vykorisťovania, respektíve neokolonializmu a štrukturálnej nespravodlivosti v postoji bohatých západných krajín voči krajinám tretieho sveta sa venuje predovšetkým encyklika Pavla VI. o rozvoji národov *Populorum progressio* (1967), na ňu nadväzujúca encyklika Jána Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (1987) a encyklika Benedikta XVI. *Caritas in veritate* (2009).

23 METZ, J. B.: *Viera v dejinách a spoločnosti*. Bratislava : Serafín, 2007, s. 121.

24 V tejto súvislosti spisovateľka, filmárka a módna návrhárka Nemecka a Sierra Leone Mallence Bart-Williams, ktorá zároveň študovala ekonómiu a financie v Paríži, Singapure a Veľkej Británii v istej prednáške poukázala na to, akým spôsobom Západ udržuje systém vykorisťovania bohatej Afriky. Mallence je taktiež zakladateľkou a kreatívnou riaditeľkou *Folorunsho,* kde pracuje s deťmi ulice v Sierra Leone. Zaiste problém Afriky nie je len v jednej príčine, ale podiel politiky Západu je zrejmý. Na to poukázal v sociálnom učení už Pavol VI. a Ján Pavol II. In: *Mallence Bart Williams o systematickom vykorisťovaní Afriky Západom.* https://www.youtube.com/watch?v= xOrJqbcS_KA (1.11.2016)

25 Porov. DREWERMANN, E.: *Stopy spásy*. Praha : Portál, 2010, s. 123.

SCHOOYANS, Michel: *Úvod do sociálneho učenia Cirkvi*. Bratislava : Spes, 1993.
ŠOLTÉS, R.: *Od altruizmu k „prednostnej láske k chudobným a slabým"*. In: *Theologos : teologická revue*, roč. 18, 2016, č. 2.
TORNIELLI, Andrea – GALEAZZI, Giacomo: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*. Bratislava : Fortuna Libri, 2015.

Cirkevné dokumenty a ich skratky použité v texte

BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate, (2009).* Trnava : SSV, 2009. – **CV**
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes, (1965).* Trnava : SSV, 1993. – **GS**
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Lumen gentium, (1964).* Trnava : SSV, 1993. – **LG**
FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium, (2013).* Trnava : SSV, 2015. – **EG**
JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus, (1991).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **CA**
JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis, (1987).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **SRS**
JÁN XXIII.: *Mater et magistra, (1961).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **MM**
JÁN XXIII.: *Pacem in terris, (1963).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **PT**
Katechizmus Katolíckej cirkvi, (1997). Trnava : SSV, 1998. – **KKC**
LEV XIII.: *Rerum novarum, (1891).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **RN**
PAVOL VI.: *Populorum progressio, (1967).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **PP**
PIUS XI.: *Divini redemptoris, (1937).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **DR**
PIUS XI.: *Quadragesimo anno, (1931).* In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997. – **QA**

Príspevok je súčasťou projektu: *Interreg PL SK. Jednota v rôznorodosti. Interkultúrne vzdelávanie na spoločnom území slovensko – poľského pohraničia.* INT/EK/PO/3/I/B/0097

Význam náboženského putovania v živote Cirkvi

PETER TIRPÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In November 1998, at the time of preparation for the Great Jubilee in 2000, Pope John Paul II issued his papal bull Incarnationis mysterium. The bull says that the year of the Great Jubilee is also a year of pilgrimages that not only foster the piety of Christians but also show their true faith. Pilgrimage reflects the life of man, which is often described as a journey from birth to death. It can be said, that a human life is one great pilgrimage. Where is a man, there is a journey too. Pilgrimage brings man to God, or at least on the threshold of the mystery of faith. It can be therefore concluded that pilgrimage becomes a direct evangelization through which man oftentimes rediscovers the Creator and Initiator of everything.*

Keywords: *Pilgrimage. Evangelization. Near and distant goal of pilgrimage. Teaching of the Magisterium. Sanctuarium in Ecclesia.*

Od čias Konštantína Veľkého, po ustálení masových vstupov pohanov do Cirkvi, sa začalo rozvíjať putovanie ako prejav vyjadrenia viery. Cieľom boli najmä biblické miesta, predovšetkým v Palestíne, ktoré boli spojené s umučením Ježiša Krista, jeho detstvom i verejným účinkovaním. Tieto miesta sa stali pre kresťanov „svätým miestom" – Svätou Zemou. Cieľom náboženského putovania sa stali samozrejme aj miesta spojené so životom Presvätej Bohorodičky. Ich kreovanie siaha do doby prvopočiatkov Cirkvi, kde cez úctu k Božej Matke vznikali neskôr mariánske svätyne v Ríme, Antiochii, Konštantínopole a Jeruzaleme. Rozvoj tzv. mariánskeho putovania možno rozdeliť do etáp: *prvou etapou* boli putovania na miesta, ktoré boli zviazané so životom Márie, známe z apokryf alebo pamiatok (skutočných alebo tradovaných – dom v Nazarete, relikvie z jej života a pod.); *druhá etapa* sa spája s kultom jej obrazov, kde šlo o pravdivé, ale aj domnelé objavy zázrakov. Rozvoj náboženskej turistiky je spojený aj s kultom svätých, mučeníkov a tých, ktorí sa pričinili o hlásanie Krista či už slovom alebo životom.

Putovanie nie je turistikou

Aj keď sa možno niekedy zdá, že putovať znamená to isté, čo byť na turistike, predsa len ide o značný rozdiel medzi týmito dvoma aktivitami človeka. Medzi turistom a pútnikom je nemalý rozdiel. Turista prichádza na historické miesta, aby kultúrne pookrial a spoznal pamiatky času. Pútnik sa líši od turistu tým, že na svojej ceste po vyznačených miestach neutonie iba v obdivovaní krás a pamiatok, ale sna-

ží sa prežiť a sprítomniť si dobu svätých, ktorí zanechali na miestach, po ktorých sa on uberá, nemiznúce stopy. Nehasnúce príklady týchto svedkov viery sú pre neho povzbudením a posilou pre život.[1]

Pútnici, ako napovedá ich názov, sú hlavnými aktérmi pútí. Všetko, čo púť predstavuje, sa odvíja práve od týchto ľudí, ktorí sa zo svojho rodiska vydávajú na cestu do svätyne, kde odpočívajú ostatky svätých a vracajú sa na miesto, odkiaľ vyšli. Putovanie[2] je pohyb na posvätné miesta za náboženským cieľom. Na rozdiel od náboženskej turistiky má putovanie vyšší cieľ, i keď používa vlaky, lietadlá, či ubytovacie zariadenia. Je to predovšetkým náboženský jav – nadčasový i nadkonfesionálny, ktorý je viazaný na kult.[3] Už od prvých kresťanských storočí malo tieto základné ciele: vidieť, modliť sa, adorovať, splniť sľub a dosiahnuť vypočutie prosieb.[4]

Putovanie nie je náboženská turistika. Púť, putovanie je znamením univerzálnej hodnoty, na ktorej má každý človek účasť: *homo viator* (ako hovoril sv. Augustín o putujúcom človekovi) či pútnik je človek, ktorý je stále na ceste. Na jeho ceste sa nachádza veľa nebezpečenstiev, veľa krížov, skúšok, až pokiaľ „nedoputuje" na to najsvätejšie miesto, kde je Boh, „nebeský Jeruzalem".

„Byť na ceste" je častý výraz Svätého písma pre obraz kresťanského života (Lk 9, 51; 56; 10, 1; 38). Kresťan hľadá Boha, má odvahu vykročiť i do neznámej krajiny ako Abrahám (Gn 12, 1), zbytočne sa neohliada (Lk 9, 62) a pozerá na konečný cieľ (Sir 7, 40). Prečo? Odpoveď je úplne jasná: pretože kresťania sú „vo svete", ale nie sú *„zo sveta"* (porov. Jn 17, 16); pretože ich pravá vlasť je v nebi, odkiaľ očakávajú *„aj Spasiteľa Pána Ježiša Krista"* (Flp 3, 20).

List Diognetovi, jeden z najstarších kresťanských spisov, definuje človeka, ktorý *„býva vo vlasti, ale ako cudzinec, ktorý má na všetkom účasť ako občan, ale všetko prežíva ako pútnik, pre ktorého je každá cudzia krajina vlasťou a každá vlasť cudzinou"*.[5] Pozemskú cestu mnohí prirovnávali k nebeskej ceste. „Cesta života", s ktorou sa môžeme stretnúť aj pri čítaní Danteho diela, sa postupne rozširovala a rozdeľovala, až vznikla hustá sieť tepien, čisto duchovných, ale schopných prejsť aj cez tie najvyššie pohoria, ďalších prírodných, s takým silným tokom, aký mávajú len veľké rieky, ktoré sa spájali v starých rímskych cestách... Sám Dante to jasne vysvetlil vo svojom diele z roku 1295 *La Vita Nuova (Nový život),* keď napísal, že hoci sa všetci *pútnici* považovali za cestovateľov, v striktnom zmysle slova sa mohlo toto pomenovanie vzťahovať len na tých, ktorých cieľom bolo Santiago, vzhľadom na to, že existovali aj ďalšie mestá, kam sa pútnici vydávali za Najvyšším. Napríklad pútnici nazývaní *palmeros* cestovali do Jeruzalema – mystického cieľa mnohých pútnikov i výprav a cieľom ďalších pútnikov, *romeros,* bolo hlavné mesto západného kresťanstva Rím,

1 Porov. BOHUŠ, J. M.: *Rímske baziliky očami pútnika.* Rím : Christextum, 1995, s. 7.

2 Putovanie – lat. *peregrinatio* – je odvodené od slova *peregre,* čo znamená *ísť ďaleko.* Pútnik je teda človek, ktorý sa vydáva na dlhú cestu, obyčajne do neznámeho kraja a istý čas tam pobudne.

3 Porov. LENČIŠ, Š.: *Putovanie v živote veriaceho človeka.* Prešov : Klub kresťanských pedagógov, 2000, s. 1.

4 Porov. GAVENDA, M.: *Budeme putovať.* In: Katolícke noviny. Trnava : SSV, 2004, roč. 119, č. 5, s. 5.

5 List Diognetovi 5, 5. – Porov. CANTALAMESSA, R.: *Eucharistie – naše posvěcení.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 108. (KKC 2240).

v ktorom začínajú zaznamenávať veľký nápor ľudí od roku 1300."[6] Práve v tomto roku bolo v Katolíckej cirkvi, za pontifikátu pápeža Bonifáca VIII., začaté slávenie Jubilejného roka, čo sa malo opakovať každých sto rokov. Postupne sa slávenie Jubilejného roka skracovalo na každých päťdesiat rokov, no od roku 1475 sa slávenie tohto výnimočného času pre Cirkev začalo opakovať po 25 rokoch, aby ho mohla zažiť každá generácia. Zvyk vyhlásiť tzv. „mimoriadny Jubilejný rok" siaha až do 16. storočia. Pápež Pius XI. vyhlásil Svätý rok 1933 pri príležitosti 1900. výročia vykúpenia, a v roku 1983 tak urobil sv. Ján Pavol II. pri príležitosti 1950. výročia. Katolícka cirkev pripisuje Jubilejnému roku duchovný význam v možnosti obnoviť vzťah s Bohom a blížnym. To znamená, že Svätý rok je vždy príležitosťou k prehĺbeniu viery a k životu s novým úsilím o vydávanie kresťanského svedectva.

Dalo by sa povedať, že celý ľudský život je ako jedno veľké putovanie. Kde je človek, tam sa vydáva na cestu. Putovanie dáva človeka do vzťahu s Bohom alebo aspoň ho privádza na prah tajomstva. *„Celý kresťanský život je akoby veľkým putovaním do Otcovho domu",* napísal pápež Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom liste *Tertio millennio adveniente* (49). Teda kresťan má byť na ceste. Nie je náhoda, že sám zakladateľ kresťanstva povedal: Ja som cesta (porov. Jn 14, 6).

Avšak tu treba povedať, že tak ako pri pozemskom putovaní, aj na ceste k Bohu je potrebné nabrať silu a nový dych, odpočinúť si, uistiť sa o správnom smere, aby sme vykročili s novou chuťou. Tak to robil aj Ježiš Kristus sám, aj s učeníkmi.[7] To je aj cieľom a zmyslom každej náboženskej púte.

Blízky a vzdialený cieľ púte

Hovoriť o určitých „priestoroch" vo vzťahu k Bohu by mohlo na prvý pohľad vzbudiť určitú rozpačitosť. Či nie je azda priestor, práve tak ako čas, úplne podriadený Bohu? Veď všetko vyšlo z jeho rúk a nejestvuje miesto, kde by sme nemohli stretnúť Boha. Vyjadruje to aj žalmista, ktorý píše: *„Pánova je zem i všetko, čo ju napĺňa, okruh zeme aj tí, čo bývajú na ňom. Veď on sám položil jeho základy na moriach a upevnil ho na vodách"* (Ž 24, 1 – 2). Boh je rovnako prítomný v každom kúte zeme, takže svet sa môže pokladať za „chrám" jeho prítomnosti. To však vôbec neprekáža, aby sa čas nemohol nazývať osobitnými chvíľami milosti, podobne ako priestor možno označiť osobitnými Božími spásonosnými zásahmi.

Z hľadiska dejín náboženstva je účasť na náboženských pútiach súčasťou všetkých náboženstiev.[8] Možno povedať, že účasť na pútiach predpokladá vieru v prítomnosť božstva alebo hrdinu na určitom mieste, ktoré je s ním úzko spojené. Púť nás okrem toho privádza na miesta, kde božstvo poskytlo človeku pomoc alebo

6 KOLEKTÍV AUTOROV: *Cesty, z ktorých sa rodila Európa: Santiago a jeho púte,* Bratislava 2005, s. 5.

7 *„Poďte vy sami do ústrania na pusté miesto a trochu si odpočiňte"* (Mk 6, 31). – *„Ako išli ďalej, vošiel do ktorejsi dediny, kde ho prijala do domu istá žena, menom Marta"* (Lk 10, 38).

8 Napr. *Hajj (Hadždž)*, čiže púť do Mekky, patrí medzi piliere sunnitského islámu a je povinný pre každého moslima, ktorý túto púť fyzicky a finančne zvládne. *Pesach* – často nazývaný Sviatok nekvasených chlebov – je jedným z najdôležitejších židovských sviatkov a zároveň jedným z najstarších vôbec (príkaz na jeho dodržiavanie bol daný ešte pred darovaním Tóry na Sinaji). Spoločne so sviatkami Šavuot a Sukot sa radí medzi tri pútnické sviatky, ktoré sa každoročne slávia a ktoré pripomínajú vyňatie z otroctva a útek z Egypta.

na pamätné miesta v živote a pôsobenia božstva či zakladateľa náboženstva. Púť je teda odrazom konkrétneho hľadania božstva, za ktorým sa ľudia vydávajú na cestu k miestu, ktoré si zasluhuje úctu.

Na posvätných miestach sa k tomu účelu vyvinuli zvláštne zvyky a rituály, spôsoby obetovania a modlitby. Náboženská úcta, kultové očisťovanie, ktoré má odvrátiť telesnú i duševnú biedu, vyprosenie duchovného či materiálneho bohatstva, ale aj poďakovanie[9] sa za vypočuté prosby a za záchranu, to všetko môžeme uviesť ako motívy pre vyhľadanie pútnických miest.

Teodoret z Cyru[10] vysvetľuje **vzdialený cieľ** putovania takto: Ak pútnik navštevuje posvätné miesta, to neznamená, že verí tomu, že Boh je nútený viazať sa na určité miesta. Ak však navštevuje miesta, *„kde sa odohrali udalosti spásy, robí tak preto, aby živil svoje oči kontempláciou toho, čo je objektom jeho túžob, lebo nielen pohľad duše, ale aj pohľad zraku slúži viere na duchovné povzbudenie.“*[11] Motívmi putovania, ktorými môžeme zadefinovať vzdialený cieľ, je niekoľko:

Vidieť a zažiť – túžba každého pútnika vnímať prostredie, atmosféru a pamiatky pútnického miesta. Napr. Origenes, ktorý prešiel Palestínou, aby hľadal stopy po Ježišovi, jeho učeníkoch a jeho prorokoch.

Modliť sa – pútnik sa vyberá na púť, aby sa modlil. Modlitba na posvätnom mieste sa premieňa na adoráciu a kontempláciu, o ktorej sv. Ján Damascénsky píše: *„...tieto veci si uctievam a klaniam sa im podobne, ako celý Boží chrám a všetko, čo spomína Boh. Nie pre prirodzenosť týchto vecí, ale pretože sa v nich zhromažďuje Božia sila, a pretože Boh cez ne a v nich chcel uskutočniť našu spásu.“*

Úcta k mučeníkom – najstarší dôvod putovania je vzdať úctu tým, ktorí vynikali čnostným životom. Sv. Hieronym napr. spomína na časy, keď ako študent navštevoval v nedeľu hroby mučeníkov v rímskych katakombách, aby si viac uvedomil hĺbku, šírku a dĺžku Kristovej lásky, za ktorú dokázali veriaci obetovať svoj život.

Splnenie sľubu – dôvod, v ktorom veriaci človek vyjadruje svoju vďačnosť. Neraz išlo tiež o spojenie s pokáním, ktoré si pútnik uložil sám alebo ho dostal od cirkevnej autority. Napr. cisárovná Eudokia-Athénais putovala do Jeruzalema, aby sa poďakovala za šťastné manželstvo svojej dcéry Eudoxie s Valentiniánom III. Podobne po roku 326 cisárovná Helena vykonala slávnu púť, počas ktorej – podľa tradície – našla svätý kríž, čím sa stal Jeruzalem i pre kresťanov uznávanou formou zbožnosti.

Zotrvanie až do smrti – ide o prípad, keď sa pútnické miesto stáva zároveň miestom duchovného života praktizovaného v kláštoroch. Už v 4. storočí sú tieto posvätné miesta napr. na Olivovej hore, v Betleheme, Judskej púšti atď.

9 Ďakovná púť je od 13. storočia najčastejšou pohnútkou k vyhľadaniu pútnického miesta na znamenie poďakovania za poskytnutú pomoc (SPM 190).

10 Teodoret z Cyru sa narodil okolo roku 395 v Antiochii. Tu dostal i znamenité vzdelanie, ktoré ho robí významným učencom z týchto čias. Ako mladý muž sa stal roku 423 biskupom mestečka Cyrus (Kyrrhos).

11 Porov. GAVENDA, M.: *Budeme putovať.* In: Katolícke noviny. Trnava : SSV, 2004, roč. 119, č. 5, s. 5.

Získanie relikvií[12] – niekedy išlo iba o tento zámer v putovaní. Pútnik, ktorý prišiel na sväté miesto, si chcel so sebou niečo priniesť z posvätného miesta a „naplniť" sa tak svätosťou.[13]

Tieto doterajšie tvrdenia o vzdialenom cieli putovania nás vovádzajú do vysvetlenia **blízkeho cieľa** putovania, ktorým je *nový človek v Kristovi.* V putovaní si môže, ba dokonca má pútnik osvojiť slová sv. apoštola Pavla, a to tým, že sa chce: *„obnovovať duchovne premenou zmýšľania, obliecť si nového človeka, ktorý je stvorený podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti"* (Ef 4, 23b-24). Tento Pavlov opis obrátenia človeka vníma aj pápež Benedikt VI., ktorý tvrdí, že *„na miestach, kde sa odohrali udalosti spásy, môže každý pútnik vykročiť na cestu obrátenia k svojmu Pánovi a získať nové sily."*[14] Blízky cieľ – nový človek v Kristovi – je o to intenzívnejší, o koľko sa človek snaží spolupracovať s Božou milosťou a spájať svoje putovanie so *sacrom* (posvätnom). Toto naplnenie blízkeho cieľa sa má naplno prejavovať v žití podľa zásad evanjelia. V tomto duchu sa púť stáva veľkým spytovaním svedomia, či ináč vyjadrené hlbšou meditáciou nad osobnou vernosťou evanjeliu. Ako to píše ruský spisovateľ a filozof Fjodor Michajlovič Dostojevskij v diele *Besy*[15]*, „Dlhá cesta je niečo, čo pôsobí dojmom, že nemá konca; je ako ľudský sen, nostalgia po nekonečnom."* Avšak pútnik, ktorý sa na ňu vydá, má pocit víťazstva nad priestorom a časom, cíti sa oslobodený od každodenných starostí, uteká pred tým, čo ho dusí a vzďaľuje od Boha.[16]

Naplnenie blízkeho cieľa možno pozorovať aj v apoštolských cestách pápežov. Jednou z takýchto ciest bola aj 19. apoštolská cesta pápeža Františka vo Fatime. Tá sa uskutočnila v dňoch 12. – 13. mája 2017 pri príležitosti 100. výročia fatimských zjavení Panny Márie. Už začiatok cesty bol spojený s tradičným oslovením a prosbou pápeža veriacim, prostredníctvom krátkeho odkazu na Tvíte v tomto znení: *„Prosím vás všetkých, aby ste sa so mnou zjednotili ako pútnici nádeje a pokoja: nech vaše ruky zopnuté k modlitbe podopierajú tie moje."*[17] Počas svojho príhovoru v Portugalskej svätyni pápež František adresoval pútnikom o.i. aj tieto slová: *Spolu s Kristom a Máriou ostávame v Bohu. Vskutku, «ak chceme byť kresťanmi, musíme byť mariánskymi, to znamená musíme uznať podstatný, vitálny a prozreteľný vzťah, ktorý spája Máriu s Ježišom, a ktorý pre nás otvára cestu, ktorá nás k nemu vedie».*[18] *Tak zakaž-*

---

12 Slovo relikvia pochádza z lat. reliquiae, čo znamená „pozostatky" alebo „niečo zanechané". Relikvie sa delia na tri stupne, ktoré závisia od kontaktu so svätcom.

13 Porov. LENČIŠ, Š.: Duchovný rozmer pútí. In: LENČIŠ, Š. – FILIP, T. (eds.): *Putovanie za duchovnom po gotickej ceste.* Košice : Košický samosprávny kraj a KU v Ružomberku, TF Košice, 2012, s. 15 – 16.

14 BENEDIKT XVI.: *Ecclesia in Medio Oriente (čl. 84)*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-medio-oriente (20.06.2017).

15 *Besy* – politický román o zničujúcej moci anarchizmu a nihilizmu, v ktorom anticipuje príchod socializmu a jeho následky.

16 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Pouť ve Svatém roce 2000.* Velehrad – Roma : Refugium, 2000, s. 7.

17 FRANTIŠEK: Pridajte sa ku mne ako pútnici nádeje a pokoja. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/05/12/tv%C3%ADt_p%C3%A1pe%C5%BEa_franti%C5%A1ka_pridajte_sa_ku_mne_ako_p%C3%BAtnici_n%C3%A1deje/1311724 (20.06.2017).

18 Porov. PAVOL VI.: *Príhovor počas návštevy Svätyne Panny Márie z Bonarie v Cagliari* (24. apríla 1970).

dým, keď recitujeme ruženec na tomto požehnanom mieste alebo kdekoľvek inde, evanjelium sa opäť stáva cestou v živote každého človeka, rodín, národov i sveta."[19]

Po ukončení apoštolskej cesty vo Fatime sa v nasledujúci deň pápež František na námestí sv. Petra v Ríme prihovoril pútnikom, kde sa v myšlienke vrátil k spomínanej apoštolskej ceste: *„Vo Fatime som sa pohrúžil do modlitby veriaceho Božieho ľudu, do modlitby, ktorá tam tečie už sto rokov ako rieka, aby som vyprosoval materskú ochranu Márie pre celý svet. Vzdávam vďaky Pánovi, že mi umožnil prísť k nohám Panenskej Matky ako pútnik nádeje a pokoja.*" To *„prísť k nohám"* znamená ostať v pokore a v úlohe počúvajúceho, teda toho, ktorý uvažuje nad slovami rozprávajúceho a snaží sa o osobnú konfrontáciu počutých slov a vlastného života. Podobne, ako to bolo v prípade stretnutia Marty a Márie s Ježišom Kristom. Toto je vlastne úlohou Cirkvi, ktorá sa v obraze pútnika dostáva do pozície stretnutia sa s Kristom a uvažovania nad svojou úlohou a poslaním.

Sanctuarium in Ecclesia

Pútnické miesta mali vždy v Cirkvi svoje nezastupiteľné miesto. Postupom času sa putovanie nestalo iba prejavom zbožnosti, rozvojom osobnej devócie, ale predovšetkým priestorom formovania viery. Putovanie zodpovedá situácii človeka, ktorý rád opisuje svoj život ako cestu od narodenia až po smrť. Sväté písmo častejšie vyjadruje význam vydať sa na cestu, aby sme sa dostali na posvätné miesta. Bolo napríklad zvykom, že Izraelita šiel na púť do mesta, v ktorom sa uchovávala archa zmluvy, alebo že navštívil svätyňu v meste Betel (porov. Sdc 20, 18), či Šilo, kde Boh vypočul modlitbu Anny, matky proroka Samuela (porov. 1 Sam 1, 3). Aj Ježiš sa dobrovoľne podriadil zákonu a putoval s Máriou a Jozefom do svätého mesta Jeruzalem (porov. Lk 2, 41). Dejiny Cirkvi sú živým denníkom nikdy nekončiaceho putovania. Putovanie je v konečnom dôsledku cvičením sa v činnej askéze, v ľútosti nad ľudskými slabosťami, v trvalej bdelosti nad vlastnou krehkosťou i vo vnútornej príprave na obnovu srdca. Prostredníctvom bdenia, pôstu a modlitby pútnik napreduje na ceste kresťanskej dokonalosti a snaží sa s pomocou Božej milosti duchovne dospieť – píše sv. Ján Pavol II.[20]

Táto myšlienka o význame a spôsobe duchovného putovania pokračuje aj v osobitnom liste pápeža Františka, ktorý dňa 1. apríla 2017 vydal apoštolský list motu proprio s názvom *Sanctuarium in Ecclesia*. V ňom potvrdil vážnosť putujúcej Cirkvi tým, že zveril pútnické svätyne do kompetencie Pápežskej rady pre novú evanjelizáciu. Vyzdvihol pri tom úlohu, akú majú svätyne, označované aj ako „sanktuáriá", pri posilňovaní viery a rozvíjaní ľudovej nábožnosti. Motu proprio *Sanctuarium in Ecclesia* mení doterajšiu prax, keď za záležitosti pútnických svätýň týkajúcich sa Svätej stolice zodpovedala Kongregácia pre klérus a čiastočne Pápežská rada pre migrantov a cestujúcich. V liste Svätý Otec zdôrazňuje, že *„pútnické svätyne majú*

[19] FRANTIŠEK: *Príhovor pútnikom vo Fatime*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/05/13/pr%C3%ADhovor_p%C3%A1pe%C5%BEa_franti%C5%A1ka_p%C3%BAtnikom_vo_fatime/1311918 (20.06.2017).

[20] Porov. JÁN PAVOL II.: *Incarnationis mysterium (čl. 7)*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/incarnationis-mysterium (26.06.2017).

v Cirkvi «veľkú symbolickú hodnotu» a byť pútnikmi je rýdze vyznanie viery,“ píše pápež František v úvode listu a ďalej vysvetľuje, že „pomocou kontemplácie svätého obrazu sa totiž dosvedčuje nádej pocítiť Božiu blízkosť, otvárajúcu srdce dôvere, že naše najhlbšie túžby počúva a vypočuje ich. Ľudová zbožnosť, ktorá je jedným «z autentických vyjadrení spontánnej misionárskej činnosti Božieho ľudu» (Evangelii gaudium, 122), nachádza v pútnickej svätyni výnimočné miesto, kde môže vyjadriť krásnu tradíciu modlitby, nábožnosti a odovzdania sa Božiemu milosrdenstvu, inkulturovanú do života každého národa.“[21]

Záver

Pokiaľ objavujeme duchovné hodnoty putovania, výstižne ich opisuje sv. Jána Pavla II., ktorý púť opisuje ako *„osobnú cestu veriaceho po stopách Vykupiteľa. (Zároveň) je cvičením aktívnej askézy, kajúcnosťou pre ľudské slabosti, stálym bdením nad vlastnou krehkosťou, vnútornou prípravou premeny srdca. Prostredníctvom bdenia, pôstu a modlitby pútnik napreduje po ceste kresťanskej dokonalosti, usilujúc sa pomocou Božej milosti dospieť «k zrelosti muža, k miere plného Kristovho veku» (Ef 4, 13).“*[22]

Cirkev je priveľmi zviazaná s dejinami, než by mohla poprieť každú hodnotu pútí na miesta zemského Kristovho života alebo na miesta jeho prejavov v živote svätých. V týchto sústredeniach na miestach Kristovej činnosti vidí príležitosť pre veriacich, aby prejavili svoju jednotu vo viere a v modlitbe. Na tých miestach chce im pripomenúť predovšetkým to, že sú na ceste k svojmu Pánovi, a to pod jeho vedením.

Stať sa pútnikmi znamená vydať sa hľadať niečo alebo lepšie povedané Niekoho, kto nás neodrádza od života, ale naopak, dáva nám príležitosť objať ho novou láskou v plnosti úžasu nad znovu nájdenou krásou. Či si to už uvedomujeme alebo nie, človek prichádza od Boha a jeho život má zmysel iba vtedy, keď sa interpretuje a realizuje ako cesta návratu do Otcovho domu. A putovanie chce byť znakom a pripomienkou práve tohto aspektu.[23]

BIBLIOGRAFIA

BENEDIKT XVI.: *Ecclesia in Medio Oriente (čl. 84)*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-medio-oriente (20.06.2017).

BOHUŠ, J. M.: *Rímske baziliky očami pútnika.* Rím : Christextum, 1995.

CANTALAMESSA, R.: *Eucharistie – naše posvěcení.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997.

FRANTIŠEK: *Pridajte sa ku mne ako pútnici nádeje a pokoja*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/05/12/tv%C3%ADt_p%C3%A1pe%C5%BEa_franti%C5%A1ka_pridajte_sa_ku_mne_ako_p%C3%BAtnici_n%C3%A1deje/1311724 (20.06.2017).

FRANTIŠEK: *Príhovor pútnikom vo Fatime*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/05/13/pr%C3%ADhovor_p%C3%A1pe%C5%BEa_franti%C5%A1ka_p%C3%BAtnikom_vo_fatime/1311918 (20.06.2017).

---

[21] VATIKÁNSKY ROZHLAS: *Pápež František vydal motu proprio o evanjelizačnom poslaní pútnických svätýň.* In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/04/01/p%C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%A1ek_vydal_motu_proprio_o_evanjeliza%C4%8Dnom_poslan%C3%AD_/1302866 (20.06.2019).

[22] JÁN PAVOL II.: *Incarnationis mysterium,(čl. 7)*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/incarnationis-mysterium (20.06.2017).

[23] Porov. TETTAMANZI, D.: *Duchovný rozmer Jubilea: odpustky a putovanie.* In: POUPARD, P.: *Sprievodca Rímom.* Bratislava : Nové mesto, 1999, s. 24.

GAVENDA, M.: *Budeme putovať.* In: Katolícke noviny. Trnava : SSV, 2004, roč. 119, č. 5.
JÁN PAVOL II.: *Incarnationis mysterium.* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty- papezov/c /incarnationis-mysterium (20.06.2017).
KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1999.
KOLEKTÍV AUTOROV: *Cesty, z ktorých sa rodila Európa: Santiago a jeho púte.* Bratislava 2005.
LENČIŠ, Š.: Duchovný rozmer pútí. In: LENČIŠ, Š. – FILIP, T. (eds.): *Putovanie za duchovnom po gotickej ceste.* Košice : Košický samosprávny kraj a KU v Ružomberku, TF Košice, 2012.
LENČIŠ, Š.: *Putovanie v živote veriaceho človeka.* Prešov : Klub kresťanských pedagógov, 2000.
PAVOL VI.: *Príhovor počas návštevy Svätyne Panny Márie z Bonarie v Cagliari* (24. apríla 1970).
ŠPIDLÍK, T.: *Pouť ve Svatém roce 2000.* Velehrad – Roma : Refugium, 2000.
TETTAMANZI, D.: *Duchovný rozmer Jubilea: odpustky a putovanie.* In: POUPARD, P.: *Sprievodca Rímom.* Bratislava : Nové mesto, 1999.
VATIKÁNSKY ROZHLAS: *Pápež František vydal motu proprio o evanjelizačnom poslaní pútnických svätýň.* In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/04/01/p%C3%A1pe%C5%B E_franti%C5%A1ek_vydal_motu_proprio_0_evanjeliza%C4%8Dnom_poslan%C3%AD_/1302866 (20.06.2019).

Regulation of mass on the synods of the Eger Archdiocese in 1931 and 1942

ADRIENN TENGELY
Eszterházy Károly Egyetem, Eger

Abstract: *The 356th canon of Codex Iuris Canonici (CIC), the church statute book from 1917 obliged the bishops to hold diocese synods every tenth year. In Eger two diocese synods were held between the two world wars in 1931 and in 1942, by accurately keeping the canon regulations, as a result of these synods the statutes regulating the life of the diocese were published. These not only meant the extract of the church statute book, but also contained the details of the matters regulated generally in the canons adjusted to the spatial and time relations and needs of the diocese. The statutes also regulated certain parts of the mass, on the one hand those parts which were not regulated by the Codex Iuris Canonici and the liturgical regulations, and on the other hand they also emphasized the problematic points and called the attention of the clergy to the specific anomalies. Following World War II there was no possibility to hold the next diocese synod due ten years later, in 1952 in the created Communist dictatorship, so these regulations were valid in the diocese until the liturgical reform of the second Vatican synod.*

Keywords: *Eger Archdiocese. Diocese synod. Mass. Horthy-era. Lajos Szmrecsányi archbishop.*

Introduction

The 356th canon of the Church Code of 1917, the Codex Iuris Canonici (CIC) obliged the bishops every ten years to hold diocese synods.[1] In Hungary, however, between 1918 and1920 the loss of the world war, the Aster revolution, the Socialist Republic and the peace contract of Trianon created a situation that it was impossible to fulfil this immediately, but as soon as the conditions were settled, from the beginning of the 1920s the preparations for synods began one by one in the dioceses.[2] In Eger two diocese synods were held between the two world wars, complying exactly to the canon prescriptions, in 1931 and in 1942, as a result of these the statutes regulating the life of the diocese were published.[3] These not only meant the extract of the Church Code, but also included the details of generally prescribed matters in the canons as adjusted to the spatial and temporal relations and needs of the diocese. The statutes gave practical guide to possibly all matters coming up from the social

1 CIC 1917. 356. can.

2 Vác: 1921, 1930; Veszprém: 1923; Székesfehérvár: 1924, 1934; Szombathely: 1927; Kalocsa: 1928; Eger: 1931, 1942; Győr: 1935; Pécs: 1936; Pannonhalma: 1940; Esztergom: 1941. GERGELY, J. A katolikus egyház története Magyarországon 1919 – 1945. W. p. : Pannonica Kiadó, 1999. 211 – 212.

3 Az 1931. évi egri egyházmegyei zsinat határozatai és törvényei. Eger : Egri Érseki Líceumi Nyomda, 1931.; Az 1942. évi egri egyházmegyei zsinat határozatai és törvényei. Eger : Egyházmegyei Szent János Nyomda, 1942.

engagement of the clergy through the economic and administrative questions to the religious life. One of the main elements of this latter were the paragraphs connected to masses, which emphasized the problematic points by highlighting certain parts and called the attention of the clergy to the significant anomalies.

Regularity and time of masses

The 805th canon of the Church Code of 1917, the Codex Iuris Canonici (CIC) ordered that every priest has to hold a mass many times a year, entrusted to the care of the bishops and the abbots to take care that their priests should celebrate a mass every Sunday and on the ordered holiday.[4] But since according to the 467th and 863rd canons priests had to urge their devotees to frequent listening to masses and communion, it was logically suggested to hold masses also on weekdays, at least for priests leading parishes.[5] The Eger Archdiocese synod statutes of 1931 and 1942 circumscribed exactly the rather broad canon regulation of the mass holding obligation for the diocese. According to this, in the area of the parish masses had to be held every day and thus priests had to hold a mass every day, only an illness or legitimate absence released this obligation. Chaplains helped them in this, with whom they performed the silent (read mass or small mass) and the singing (big) mass alternately, on Sundays and holidays. This obligation was also applied to the pastors of those parishes that had an independent priest but no parish right as well as to the local or otherwise outsourced chaplains.[6] This reflects the Eucharistic approach of the era, Pope Pius X strongly advised the frequent, even daily communion[7] – as well as the 863rd canon[8] –, which was naturally most possible on the daily masses, though the statutes prescribed that the priests had to make other possibilities, too, for the devotees for the communion.[9] On the other hand, the clear regulation of this principle was necessary also because earlier there were such interpretations in the diocese that the advised daily masses can be missed if it is sure to know that the devotees would not appear at the masses due to some reasons – for example during big summer works in the farmsteads or on a farewell feast of a neighbouring village.[10]

However, it could not be centrally regulated how the daily masses had to be divided among the certain churches of the parish and among the mater and the outparishes. This was specified by the local agreements – in many places the early 19th century canonical visitatios, which were often not suitable for the meantime changed conditions[11] –, so in 1942 to the proposal of the dean district of Alsó-heves[12] the statutes included that there should be an "Ordo Divinorum" at every parish,

4 Codex Iuris Canonici. Roma : 1917. 805. can.

5 CIC 467. 2. can., 863. can.

6 Az 1931. évi... 55.1., 68.10., 69.9. , 131.1.; Az 1942.évi... 66., 76.4., 78.4., 96.3.

7 SÖVEGES, D. Fejezetek a lelkiség történetéből. II. Pannonhalma : Bencés Kiadó , 2007. 240.; GERGELY, J. Eucharisztikus világkongresszus Budapesten 1938. Budapest : Kossuth, 1988. 17 – 20.

8 CIC 863. can.

9 Az 1931.évi... 138.6.; Az 1942.évi... 87.20.

10 BARSY, A. A misézés kötelességéről. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1926, 1., 17 – 19.

11 KUBASEK, J. Néhány szó a filialisokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1903, 106 – 109.

12 EFL Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the dean circumferences 1941. XI.

which includes the local traditional method of the worship services, and with this giving great help to the new priest coming to the parish.[13]

If a significant part of the devotees could not participate on the mass due to the lack of places or other reasons – for example due to the unsuitable time or the distance between the outparishes – on Sundays or holidays, the priest had to ask for a permission for a double holding of masses (binandi facultas) according to the 806th canon from the diocese authority, thus providing possibility for the devotees to perform their religious duties.[14]

The clergy of the diocese – mainly on the Great Plain – was challenged by the pastoral services of the farmsteads. Since, as far as it could be, here it also had to be provided for the devotees to participate on the masses, the statutes offered to hold the mass on such central places that many devotees could reach. If there was not even a chapel for the devotees, the mass had to be held in the classroom of the Catholic school, in a way that the altar was established in a small lockable cabin. Since in the farmsteads masses were not held every Sunday so the date of the next mass had to be announced beforehand. To make it possible for the devotees – especially for servants employed at the farmsteads – to take part on the masses the priest had to try to gain the kindliness of the local landowners to urge and not to prevent their employees to perform their religious duties. The farmstead masses needed special attention from another point of view beside the organization: among the older farmstead inhabitants the illiteracy was still very significant so they could not join the masses with reading the texts in the prayer books, thus the priest had to encourage using the common songs and prayers known by heart, instead of reading.[15]

Both statutes specified that the mass had to be started always at the same time since this was the most important condition that the devotees appeared on time. The priest was only absolved from this when he had to immediately visit an ill person. The mass could only be started earlier exceptionally if most of the devotees went together to a "holiday" of another parish – it was apparently the church fair which was attended by the neighbouring villages –, but this had to be announced the previous Sunday.[16]

---

13 Az 1942. évi... 96.1.

14 According to the 806th canon under punishment responsibility every priest could only hold one mass per day, the only exceptions were Christmas and All Souls' Day when three masses were permitted. According to the canon law before the CIC the comfort and spiritual benefit of the devotees were enough for permitting to hold two masses a day, this was tightened by the new law so that only the lack of priests and the devotees' mass listening infringement ordered on holidays coming from this could be accounted for it. However, the archbishop could not give permission for this on the first Friday or on a church fair on a weekday – only the Holy See could -, since though the devotees participated in a large number on the mass, but this was not obligatory for them. BARSY, A. A misézés kötelességéről. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1926, 1., 17 – 19.; TÓTH, J. Mikor adhatja meg az ordinarius a binandi facultas-t? In Egri Egyházmegyei Közlöny 1944, 82.; Az 1931. évi... 131.2.; Az 1942. évi... 96.5.

15 Az 1931. évi... 60; Az 1942. évi... 71.

16 Az 1931. évi... 55.1 – 2., 69.10., 131.1.; Az 1942. évi... 96.2 – 4.

The 821st canon specified that the beginning of the mass should not be earlier than one hour before dawn and not later than one hour after noon.[17] The statutes of 1931 tried to specify and unify this broad regulation in the diocese: on Sundays and holidays from the day of Saint George (24th April) to the day of Saint Michael (29th September) the mass had to be started at 9 in the morning, in the other half of the year one hour later, at 10. The changing of the summer and winter schedules had to be announced previously from the pulpit. If in a parish church there were two masses on Sundays and holidays, the first had to be a silent mass from 8 o'clock with predication, while the singing or in other words, the big mass – also with predication – had to be started at 10 o'clock. Since the outparishes did not usually hold a mass every Sunday so the devotees went to the parish church for mass, so this time half or one hour before the start of the mass, depending on the distance from the mater, a bell gave a sign to start, to avoid that those coming later disturb the process of the ceremony. On weekdays the start of the masses had to be consistently at quarter past 7, as the statutes ordered.[18]

However, it seems that this central regulation did not comply everywhere, so the statutes of 1942 abolished the bound dates and left it for the local traditions instead. It was specified though that the time of the mass did not have to be changed arbitrarily by the priests if they see its need, they had to ask the diocese authority in harmony with the opinion of the diocese council. The time of the weekday masses was not changed by the synod, though, since it was suitable everywhere, the cantor teacher and the students could arrive at school by 8 o'clock.[19]

The ritual of the mass

The rituals and prayers of the mass were prescribed by the Missale Romanum, the so-called Roman missal and its rubrics spread in the whole Latin rite Catholic world on the Trient synod,[20] as well as the Directorium, that is, the diocese calendar.[21] The process of funeral mass with a somewhat different ritual[22] was included in the Missale Defunctorum. According to the prescripts of the statutes the parish churches had to have at least as many copies as the number of the permanent priests of the church was. The books had to be kept in a clean and intact condition in the sacristy, well-bound and completed with the possible new central regulations.[23]

The rite of the so-called Trident mass applied in the era crystallized over the centuries was the extremely complex constellation of quiet and loud voices, move-

17 CIC 821.1. can.

18 Az 1931. évi... 131.1 – 2.

19 Az 1942. évi... 66.2., 96.2 – 5.

20 Although the Trient synod permitted that the more than 200 year-old dioceses and convents performing their own mass liturgies could continue practicing their traditional ceremonies, but most of the dioceses transferred to use the Missale Romanum. MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. Budapest : Szent István Társulat, 1923. 47.

21 MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 442.

22 MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 518 – 524., 555 – 556., 589 – 590.

23 Az 1931. évi... 133.4; Az 1942. évi... 84.4.

ments, looks,[24] due its complexity it involved a lot of erring possibilities[25] and according to the sources of the era the clergymen in the seminar could not totally learn it.[26] Though the devotees probably hardly noticed the small mistakes – for example the bended fingers at crossing above the chalice and the paten, the genuflection or view not exactly done at the right direction, the wetting of the fingers to turn pages in the missal, etc. – anything, still, these counted as disrespects towards the sacred sacrifice, which naturally had to be avoided by every priest.[27] The statutes also emphasized that the priests were bound to keep the instructions of the Missale Romanum precisely, so they prescribed that the parts of the mass text to be said by heart had to be often revised, the rubrics had occasionally to be studied,[28] which basically complied with the former perception that a good, conscientious priest had to read the rubrics every year.[29]

The detailed description and text of the mass liturgy was contained by the above-mentioned missals, but the statutes made some smaller completions belonging to the scope of the dioceses concerning this and strengthened many old local traditions.

The statutes exactly defined the length of the masses, which was among broad frameworks due to the habits of some priests.[30] The Eger prescript complied with the generally accepted period of time,[31] i.e. the singing, the so-called big mass had to last at least 3/4 hours, while the silent or read mass 25 – 30 minutes, since "he, who performs it in shorter time, commits disrespect towards God, and he, who overly lengthens it, can disturb the orison of those present on the mass".[32]

---

24 Detailed description of the ritual of the Trident mass: MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 443 – 499, 529 – 599.

25 F., B.: Jóakaratú észrevétel egy gyakrabban előforduló szabálytalanságra. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1874, 5 – 6., 13 – 15.; [Without name]: A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1879, 97 – 99.; BARSY, A. A misézés kötelességéről II. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1926.17 – 19.; BÁNYÁSZ, E. Liturgikus tapasztalatok. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1929, 29 – 30, 38 – 39.; PÁKOZDY, J. Egyéni szertartások. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1940, 81.

26 This is referred to by the habit of the era that the archbishop launched the newly consecrated priests with the instruction not to hold a mass until they learn its ritual well beside the direction of an experienced priest. [Without name]: A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1879, 97.

27 Before the synod of 1931 a request from a secular devotee arrived to archbishop Szmrecsányi to ask him to order for the priests to behave majestically and piously during the worshipping activities, and not carelessly. The archbishop naturally „objected" this in the name of the priests, but this case really refers to the fact that it happened many times that there was not only an anomalous, but an unworthy behaviour during a mass. Minutes of the second session of the synod of 1931. In Az 1931. évi... 122 – 123.

28 Az 1931. évi... 5., 131.10.; Az 1942. évi... 4.

29 [Without name]: A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1879, 97 – 99.; „EZERJÓ". Lelkipásztori esetek. Misebor víz nélkül. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1911, 147.

30 BÁNYÁSZ, E. Liturgikus tapasztalatok. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1929, 38.; RÉDAI, J. Növeljük a szentmise áhítatát! In Egri Egyházmegyei Közlöny 1941, 53.

31 MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 406.

32 Az 1931. évi... 138.3.; Az 1942. évi... 87.7.

The worthy performing of the sacrifice of the holy mass required from the priests to properly prepare beforehand, to say the dressing prayers with piety and after the holy mass to perform thanksgiving prayers.[33] The statutes emphasized this separately,[34] since it happened, according to the sources – maybe not rarely –, that some people really neglected these.[35] The practical preparation for the mass was the bell ringer's task, he opened the church then prepared the necessary clothes and books for the priest and the wine and water into the burettes, but he was banned to touch the liturgical dishes – the chalice, the paten, the ciborium, the monstrance –, maybe with using a white cloth, the preparation of these was the priest's task.[36]

After ringing the bell it was a habit in many places that the devotees, kneeling with the cantor, said the prayer beginning with "Hail, be forever blessed godly Majesty in the Eucharist", and before leaving the church the oldest Mary-prayer from the early Christian time, beginning as "We are running under Your protection". The statutes also offered to keep this beautiful tradition and really, this tradition still exists in many churches even today.

In the Trident mass the preaching and the sacrifice part were not such a unit as they are today. In early Christian times and in the Middle Ages the sermon was held after reading the gospels, but from the 16th century it was more and more separated from the sacramental part and was held either before or after the mass.[37] Pope Pius X at the beginning of the 20th century urged in many of his letters and decrees that the clergy had to go back to the original, more logical order and hold the sermon as an integral part of the mass, after the gospel.[38] In spite of this the general practice was still not this in the first decades of the 20th century.[39] The synod of 1931 abolished this choosing opportunity for the clergy of the diocese. However, the clauses of the statutes concerning the place of the sermon are rather confusing and hard to interpret: probably a longer predication had to be held as beginnings of a Sunday and holiday morning worship[40] from the pulpit before the actual mass – and between the

33 CIC 810. can.; About the preparation of the mass: [Without name]. A rubrikákról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1872, 161 – 162., BARÁCZIUS [J.]. Lelkipásztori esetek. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1907, 117.; TÓTH, J. Ahogy az egyház rubrikái előírják... In Egri Egyházmegyei Közlöny 1943, 28., 38.

34 Az 1931. évi... 4.; Az 1942. évi... 3.

35 [Without name]. A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1879, 97 – 99.; BARSY, A. A misézés kötelességéről II. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1926, 17 – 19.

36 Az 1931. évi... 146.7.; Az 1942. évi... 83.8.; [Without name]. Ahogy az egyház rubrikái előírják... In Egri Egyházmegyei Közlöny 1943, 38.

37 Only in case of the high priests' masses the predication after the gospel remained as a prescript. MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 470., 594.

38 VÁRNAGY, A. Liturgika. Abaliget : Lámpás, 1993. 482.; MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 470.

39 POGONYI, B. Prédikáczió után hirdetések. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1910, 169.; KOVÁCS, M. Intelligenciánk és a szószék. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1916, 37.; MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 470., 578 – 579.

40 In the synod statutes the expression „worship" was used as an umbrella term for the mass – in which the liturgy of the word and the sacrificial part, separated from each other in era, got a place – and for the Sunday afternoon ritual, which was named after its central element as litany.

two if both the small and the big masses were used –, but on the mass after reading the holy lesson and the gospel a shorter sermon had to be said as well.[41] According to the prescripts of the statutes from 1931 the "Eternal Almighty God" prayer had to be done after the predication before the mass, and on the first Sunday of the month the Faith, hope, love prayer instead, but these, due to their length, were abolished ten years later, by the request of the chapter.[42]

After the preaching and before the beginning of the mass – if the mass was not held with exposition of sacrament – the ritual of „Asperges" came, that is, to sprinkle the devotees with holy water,[43] which had to be regulated because earlier it was done after the mass mainly in village churches.[44]

Also the worshipping place to announce the following week's holidays, fasts, processions, orisons, masses and marriages to be concluded gave reasons for arguments. These were usually held after the predication or the prayers after that, but this was not suitable because it dislocated the devotees from the devoted.[45] But the statutes – obviously in the lack of a better – strengthened this tradition, in 1931 it was put after the predication before the mass and the following "Eternal Almighty God" prayer.[46] During the preparations for the synod of 1942 the clergy of the Közép-pata district proposed that the announcements be given before the predication or even the reading of the gospel, since these dislocated the devotees very much from the devoted mood of the sermon,[47] but their request was not accepted.[48]

The big mass had to be ended with a song suitable for the occasion, while the small mass with a prayer prescribed by Pope Leo XIII for the end of the silent masses in 1884 and 1886, the translation of which was objected from many points of view and was revised by a diocese committee in connection with the synod of 1931.[49] The statutes of 1942 completed this duly to the expectations of the era that at the end of the holy masses for the national holidays and the paladins[50] the Hungarian anthem had to be sung, during this the priest holding the mass stood in front of the steps of the altar.[51]

At certain occasions the statutes permitted the holding of masses in a more ceremonial way with exposition of sacrament: according to the old tradition spread in

41 Az 1931. évi... 58.3., 58.5., 131.3 – 4.; Az 1942. évi... 69.6 – 7$3., 96.6.

42 EFL Archivum Novum, Archidioecesana, Proposals of the chapter committee 1941.

43 Az 1931. évi... 131.3.; Az 1942. évi... 96.6.

44 MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 562.

45 POGONYI, B. Prédikáczió után hirdetések. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1910, 169.

46 Az 1931. évi... 58.5.

47 EFL Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the dean circumferences 1941. XVIII.

48 Az 1942. évi... 69.6.

49 Az 1931. évi... 131.5.; PETRÓ, J. A szentmise utáni imádság és az egri zsinat. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1931, 137 – 139.

50 The paladin organization was an obligatory state institution of boys aged between 12 – 21 between 1921 and 1945, on its lectures they dealt mainly with physical education and military knowledge, replacing the military service banned in the Peace Treaty of Trianon.

51 Az 1942. évi... 96.10.

the whole country on the first Sundays of the month[52] and on those holidays when it was already a tradition. Additionally, a new regulation appeared – according to the large popularity of the Heart of Jesus cult[53] –, it was permitted to hold a mass on the first Friday as well in those parishes where the devotees participated at this time for the special respect to the Heart of Jesus on the mass. At other occasions a permission had to be asked from the archbishop to this.[54]

The formalities of the mass included the habit of altar-serving prescribed also in the 813rd canon,[55] which was performed mainly by boys as usual, though it happened sometimes – obviously if there was no suitable child on the mass –, that this task was done by the bell ringer.[56] It was the religion teacher's responsibility to teach the altar-serving to the children: they had to be taught this possibly from the first class in a way that in the third year every child had to perform this task well. The altar-serving of the children was very significant because it was thought that with this the wish to become a priest can be awaken in some boys. The supervisor of the altar-servers on the mass was, however, not the teacher, but the bell ringer, who had to pay attention that the altar-servers perform their duties in proper clothes and behave in a decent way, but of course the priest also had to take care of them and call their attention in right time if they made a mistake.[57]

The predication

From the parts of the worship the synod regulations put the main emphasis on the predication, obviously because this influenced spiritual life of the devotees the most. Since a good sermon could convert inveterate sinners, while a continuously carelessly done preaching could dissuade crowds of devotees from a deeper worshipping. The predication was regulated in details by the 1327th-1328th canons and the 1337th-1348th canons as well as the encyclical Humanis generis of 15th June, 1917 and the regulation S. C. Consistorialis: Normae pro sacra praedicatione published on 28th June in connection with this,[58] to which the Eger statutes had to apply, too, of course.

The Trient synod made the predication obligatory for the priests to promote the spiritual life of the devotees and widen their religious knowledge every Sunday and holiday.[59] Accordingly, the synod statutes made the holding of sermons to one

52 MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 652.

53 TENEGLY, A. Az 1931. és 1942. évi egri egyházmegyei zsinatok. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016. 52 – 5$33.

54 Az 1931. évi... 131.4., 131.7.; Az 1942. évi... 96.7.

55 CIC 813. can.; MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 433 – 4$334.

56 This time according to the above canon women could not serve the altar, maybe only in the lack of a male server in a way that they answered the priest from a larger distance, but they could not go close to the altar.

57 Az 1931. évi... 70.18., 146.7., 146.13.; Az 1942. évi... 77.12., 83.8., 83.14.; About the acolytes' behaviour: [Without name]: A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1879, 99.

58 SIPOS, I. Az uj egyházi törvénykönyv főbb vonásai és utasításai. Pécs : „Dunántúl" Rt., 1918. 170.

59 CIC 1344. can.; SZÁNTÓ, K. A katolikus egyház története. II. Budapest : Ecclesia, 1985. 175.

of the most important obligations of the pastors both on the big and the small masses every Sunday, on the ordered holidays and on both days of the double holidays and on those earlier abolished holidays which the devotees continued to celebrate.[60] Where the chaplain helped the priest's work there the statutes permitted for them to perform predication alternately, though at the bigger holidays it was the task of the priest.[61] Similarly, on the basis of the 1345th canon[62] the monks also had to hold a sermon in their own churches on Sundays and ordered holidays, if the archbishop decided that way. A priest belonging to another diocese could only hold a predication with the permission of the diocese authority. The pastors had to write down their sermons and had to present them to the dean during his visit.[63]

The basic requirement of the sermon was to familiarize the faith as perfectly as it could and to educate for the practical Christian life. The predication had to discuss an article of faith with the suitable moral in a way that it had to be in connection with the daily gospel on Sunday, while on holidays to start from the significance of the holiday, opposite the earlier habit when the predication really moved apart from the read gospel part and was rather an independent moralization or apology.[64] Beside the questions of faith and moral it was also desirable that the pastors explicate the sense of the certain parts of the Latin-language mass more often in their sermons, since most of the devotees did not understand Latin.[65]

Besides, there were other highlighted topics about which a sermon had to be held once a year as obligatory.[66] Such topic was the holiness of marriage, certainly on the one hand because the civil marriages without a sacred blessing became more and more frequent in the era and on the other hand because of the frequency of mixed marriages coming from the religious relations of the diocese. Beside this, the case of the Catholic press was also seen very significant in the era[67] – its obligatory advocacy was mentioned in many places in the statutes –, so it can be understood that its popularization in the predications was made obligatory. Though the Catholic educational case was blooming in the era,[68] but the Church needed the devotees' support so the clergy's task was to keep the interest towards the topic constantly awake. Thus the statutes suggested that at the beginning or end of the school year

60 Pope Pius X abolished many obligatory holidays in 1911, which the devotees insisted on, so their holding was later permitted also by the Hungarian episcopacy on the basis of the decision of the Sacra Congregatio Concilii. MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. 105 – 1$306.

61 CIC 1344. can.; Az 1931. évi... 58.4.

62 CIC 1345. can.

63 Az 1931. évi... 58., 68.10., 73.4.; Az 1942. évi... 69., 76.4., 81.4.

64 VÁRNAGY, A. Liturgika. 482.

65 Az 1931. évi... 5., 58.2., 131.3.; Az 1942. évi... 4., 69.2.

66 Sermons about these topics were obligatory to be held only once a year according to the statutes of 1931, but in the statutes of 1942 the exposure „at least once" appears, that is, it was advisable to call the attention of the devotees to these questions many times, which also shows the growth of the importance of the given topics for the Church. Az 1931. évi... 58.1, 153.20.; Az 1942. évi... 69.3.

67 KLESTENITZ, T. A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896 – 1$3932. Budapest : Complex Kiadó, 2013. 241 – 2$382.

68 MÉSZÁROS, I. A katolikus iskola ezeréves története Magyarországon. Budapest : Szent István Társulat, 2000. 232 – 2$376.

the priest should hold a sermon about the importance of Catholic schools from the point of view of the individual, the family and the homeland as well as about the obligations of the devotees towards schools, in which he could report on the notable events of the school year and the work in the school in brief and without any personal aspect. A similarly highlighted predication topic was the case of foreign missions, the boosting of which was one of the main efforts of Pope Pius XI (1922 – 1$3939). The question was mostly significant in the World Church, but the Church leaders also wanted to have its importance felt in Hungary, too.[69]

The statutes also described the right way of predicating. They emphasized that the sermon would rather be education than a speech, so its text was applied according to the "qualification level" of the devotees, that is, it had to have a simple language, in folksy manners, and the Latin or foreign language quotes had to be avoided since most devotees could not understand them. Also attention was paid to the fact that during predication the pastor does not depart from the essence and stay at the preaching of eternal truths, so the statutes strictly specified for the pastor not to put everyday questions, fictional or not credible stories, politics, personal offences or financial matters into the sermon.[70]

The chaplain board revising the statutes of 1931 ten years later suggested many small modifications in connection with the predications, which were certainly justified by the practical experience of the previous years: for example they asked that the maximum time of sermons should be half an hour,[71] and it was included in the statutes of 1942.[72] Preparing for the new synod in 1941 remarks from the lower clergy also came as for regulating the predications: the clergy of the Miskolc dean district asked not to write down the sermons, because it was a very time-and work consuming task.[73] However, the new statutes only permitted reliefs concerning the text in a way that the instead of the total text it was enough to write a detailed draft, but counterbalancing this they emphasized that the preparation for the predication could not be left for the last hour, but it had to be started in time.[74]

Participation of the devotees on the mass

On the Latin-language Trident mass the devotees were mainly passive spectators, who became immersed into their own prayers during the large part of the liturgy. They could only join into the mass at the beginning and end of the worship with the above shown common mother tongue prayer and folk song, and with Latin answers given to the words of the priest, from which most of the devotees hardly

69 SZÁNTÓ, K. A katolikus egyház története. II. 539.; KICSINDI, E. A pécsi egyházmegye és a külmissziók Zichy Gyula püspöksége alatt, különös tekintettel az afrikai missziókra. In Emlékkötet Zichy Gyula tiszteletére. Budapest – Pécs : Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány – Pécsi Püspökség, 2007. p. 47 – 5$37.

70 Az 1931. évi... 58.2., 131.3.; Az 1942. évi... 69.2.

71 EFL Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the chapter committee 1941.

72 Az 1942. évi... 69.2.

73 EFL Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the dean circumferences 1941. IV.

74 Az 1942. évi... 69.4.

understood a word.[75] But in the era it was completely accepted, the conservative view that "the participation of the devotees on the holy mass happens in a way that they are listening to the main parts of the holy mass with silent prayers or expressing their love of God with devotional song" was stated in the synod of 1931.[76] This remark, however, did not appear in the statutes ten years later, supposedly as a result of the more and more popular liturgical movement also in the diocese, which wished for the competent participation of the public on the mass.[77]

The statutes of 1942 ratified also the traditional church seating into law: on the lesson side, that is, the right side of the nave men, while on the gospel side women could sit. If the tradition was otherwise on a place then there that had to be seen as standard, this could only be changed on the basis of the decree of the diocese body of representatives and with the approval of the diocese authority.[78]

The holy masses were accompanied by songs from the oldest times, these songs were thus naturally regulated mainly by the diocese. Solely a song approved by the diocese authority could be sung on public worships, but this strict regulation was somewhat relieved ten years later: the exposure "solely" was changed by "generally", but a new condition appeared that the public also had to know the given song. The statutes of 1931 pointed out that the official songbook of the diocese was the nationwide Catholic Church Songs edited by Béla József Tárkányi Ferenc Zsasskovszky and Endre Zsasskovszky, published first in 1855.[79] However, this was already left out from the decrees ten years later, probably because it was replaced by the song book You are Holy, My Lord! edited by Artur Harmat and Sándor Sík, published in 1932 and reforming the Catholic public songs.[80]

The leader of the church song was the cantor. The statutes preferred the community singing so the cantors had to ignore every solo singing, and had to aspire for a more beautiful singing instead. So every cantor had the obligation to organize a child and adult choir, under the burden of a disciplinary offense, the choir's primary task was to lead the singing of the devotees on the worships with the direction of the cantor. This aim was served by the organ accompaniment, too. In 1942 a new exposure appeared in connection with the church music, probably influenced by cecilianism renewing the more and more popular, ancient Gregorian songs: secu-

75 VÍZY, M. Az egyház liturgikus élete és a pap. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1928, 7.; FÜGEDI, I. Liturgikus értekezlet Jászberényben. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1932, 137 – 139.

76 Az 1931. évi... 131.5.

77 SÖVEGES, D. Fejezetek a lelkiség történetéből. II. 239 – 2$347.; FÜGEDI, I. Liturgikus értekezlet Jászberényben. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1932, 137 – 139.

78 Az 1942. évi... 96.14.

79 TÁRKÁNYI, B. J. – ZSASSKOVSZKY, F. – ZSASSKOVSZKY, E. (Eds.). Katholikus Egyházi Énektár. Eger : Egri Egyházmegyei Irodalmi Egyesület, 1855, 1874, 1900, 1929.

80 HARMAT, A. – SÍK S. (Eds.). Szent vagy, Uram! Ősi és ujabb egyházi énekkincsünk tára. Budapest : Magyar Orsz. Kat. Kántorszöv. és az Orsz. Magyar Cecilia Egyesület, 1932; See the detailed description and comparison of the two song storages at KATONÁNÉ SZABÓ, J. Harmat Artúr Szent vagy, Uram! népénektár filológiai feldolgozása. PhD Dissertation. Budapest : Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, 2007.

lar tunes were strictly forbidden to be included into organ music,[81] which happened more than once in the earlier decades.[82]

Conclusions

The ritual and circumstances of the mass were regulated in details in canon law and liturgical books, but, surprisingly, there were many such elements that were not under central regulation, so there was a possibility to arrange these according to local particularities and traditions on a diocese level. Similarly, concerning other elements of the mass it also happened that not enough emphasis was put on keeping the prescripts, so it became necessary to strengthen these. It seems from the above mentioned that the synod decrees of the Eger Archdiocese in 1931 and 1942 complied to both tasks, and these defined how to hold a mass in the diocese through three decades, until the liturgical reform of the second synod of the Vatican.

BIBLIOGRAFIA

GERGELY, J. Eucharisztikus világkongresszus Budapesten 1938. Budapest : Kossuth, 1988.
GERGELY, J. A katolikus egyház története Magyarországon 1919 – 1$3945. W. p. : Pannonica Kiadó, 1999.
KATONÁNÉ SZABÓ, J. Harmat Artúr Szent vagy, Uram! népénektár filológiai feldolgozása. PhD Dissertation. Budapest : Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, 2007. http://docs.lfze.hu/netfolder/public/PublicNet/Doktori%20dolgozatok/katonane_szabo_judit/disszertacio.pdf
KICSINDI, E. A pécsi egyházmegye és a külmissziók Zichy Gyula püspöksége alatt, különös tekintettel az afrikai missziókra. In Emlékkötet Zichy Gyula tiszteletére. Budapest – Pécs : Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány – Pécsi Püspökség, 2007. p. 47 – 5$37.
KLESTENITZ, T.A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1896 – 1$3932. Budapest : Complex Kiadó, 2013.
MÉSZÁROS, I. A katolikus iskola ezeréves története Magyarországon. Budapest : Szent István Társulat, 2000.
MIHÁLYFI, Á. A nyilvános istentisztelet. Budapest : Szent István Társulat, 1923.
SIPOS, I. Az uj egyházi törvénykönyv főbb vonásai és utasításai. Pécs : „Dunántúl" Rt., 1918.
SÖVEGES, D. Fejezetek a lelkiség történetéből. II. Pannonhalma : Bencés Kiadó , 2007.
SZÁNTÓ, K. A katolikus egyház története. II. Budapest : Ecclesia, 1985.
TENEGLY, A. Az 1931. és 1942. évi egri egyházmegyei zsinatok. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016.
VÁRNAGY, A. Liturgika. Abaliget : Lámpás, 1993.

Archival sources

EFL (Eger Archdiocesan Archives) Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the chapter committee 1941.
EFL (Eger Archdiocesan Archives) Archivum Novum, Synodus Archidioecesana, Proposals of the dean circumferences 1941.

Press sources

[Without name]. A misézésnél gyakrabban előfordulni szokott szabálytalanságokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny. 1879, 97 – 99.
[Without name]. A rubrikákról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1872, 161 – 162.
„EZERJÓ". Lelkipásztori esetek. Misebor víz nélkül. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1911, 147.
BÁNYÁSZ, E. Liturgikus tapasztalatok. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1929, 29 – 30., 38 – 39.
BARÁCZIUS, [J.]. Lelkipásztori esetek. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1907, 117 – 118.

[81] Az 1942. évi... 82.10.
[82] KATONÁNÉ SZABÓ, J. Harmat Artúr Szent vagy, Uram! népénektár. 11., 17 – 25.

BARSY, A. A misézés kötelességéről. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1926, 1., 17 – 19.
F., B.: Jóakaratú észrevétel egy gyakrabban előforduló szabálytalanságra. In: Egri Egyházmegyei Közlöny 1874, 5 – 6., 13 – 15.
FÜGEDI, I. Liturgikus értekezlet Jászberényben. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1932, 137 – 139.
KOVÁCS, M. Intelligenciánk és a szószék. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1916, 37.
KUBASEK, J. Néhány szó a filialisokról. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1903, 106 – 109.
PÁKOZDY, J. Egyéni szertartások. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1940, 81.
PETRÓ, J. A szentmise utáni imádság és az egri zsinat. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1931, 137 – 139.
POGONYI, B. Prédikáczió után hirdetések. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1910, 169.
RÉDAI, J. Növeljük a szentmise áhítatát! In Egri Egyházmegyei Közlöny 1941, 53.
TÓTH, J. Ahogy az egyház rubrikái előírják... In Egri Egyházmegyei Közlöny 1943, 28., 38.
TÓTH, J. Mikor adhatja meg az ordinarius a binandi facultas-t? In Egri Egyházmegyei Közlöny 1944, 82.
VÍZY, M. Az egyház liturgikus élete és a pap. In Egri Egyházmegyei Közlöny 1928, 7.

Other sources

Az 1931. évi egri egyházmegyei zsinat határozatai és törvényei. Eger : Egri Érseki Líceumi Nyomda, 1931.
Az 1942. évi egri egyházmegyei zsinat határozatai és törvényei. Eger : Egyházmegyei Szent János Nyomda, 1942.
Codex Iuris Canonici. Roma : 1917. http://www.jgray.org/codes/cic17lat.html
TÁRKÁNYI, B. J. – ZSASSKOVSZKY, F. – ZSASSKOVSZKY, E. (Eds.). Katholikus Egyházi Énektár. Eger : Egri Egyházmegyei Irodalmi Egyesület, 1855, 1874, 1900, 1929.
HARMAT, A. – SÍK S. (Eds.). Szent vagy, Uram! Ősi és ujabb egyházi énekkincsünk tára. Budapest : Magyar Orsz. Kat. Kántorszöv. és az Orsz. Magyar Cecilia Egyesület, 1932.

Homerocentos and the Ontology of Christ

SZYMON DRZYŻDŻYK
The Pontifical University of John Paul II, Kraków
Wydział Teologiczny

Abstract: *This article deals with the problem of the ontology of Jesus Christ that emerges from the pages of the poetic works of the fourth and fifth century that are known asHomerocentos.It consists of three parts.The first presents the Homeric concept of the incarnation, which shows the understanding of the incarnation of the deity present in the Iliad and the Odyssey.In the second, a brief approximation of the incarnation tendency present in the Bible.The final part focuses on an attempt to harmonize the biblical and Homeric conception of the incarnation, and thus to reveal the ontology of Jesus Christ in the Homerocentos.*

Keywords: *Apollinariansim. Hellinization. Homerocentos. Ontology of Jesus Christ.*

Introduction

The *Homerocentos* are Greek-written poetic works of the fourth and fifth centuries that attempt to present the Gospels to Homer. Similar to the Homeric poems, they were written with dactylic hexameter, and constructed in such a way that the individual verses of the various books of the Iliad and Odyssey were so connected that their contents corresponded to the Gospel.They emerged in the epoch of heated Christological disputes, and even now it is worth taking a closer look at them to investigate to what extent they record the discussions of the fourth and fifth centuries regarding the identity of Jesus Christ.In the first decade of the 21st century, R. Schembra issued five critical manuscripts of the *Homerocentos*.[1] Recently the first detailed commentaries[2] on these works have been produced as well as several significant monographs devoted to their analysis both from the linguistic perspective and from the theological point of view.[3]The relatively short time since the release of this critic of the *Homerocentos* reveals a number of issues that are worth investigating.One of these is the ontology of Jesus Christ.This topic is important because it is connected with the issue of the Hellenization of Christianity, which is still being

1 R. Schembra (ed.), *Homerocentones*, Turnhout 2007.

2 R. Schembra, *La prima redazionedeicentoniomerici. Traduzione e commento,* Alessandria 2006; R. Schembra , *La secondaredazionedeicentoniomerici. Traduzione e commento*, Alessandria 2007.

3 M.D. Usher, *Homeric Stichings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia*, New York – Oxford, 1998; K.O. Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil.Cento and Canon*, Leiden – Boston 2011; D. Piasecki, *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014; M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015; S. Drzyżdżyk, *Chrystologia z perspektywy Mitu Trojańskiego*, Kraków 2017.

discussed.It is worth analyzing these works from the perspective of the ontology of Jesus Christ.The analysis of all five manuscripts would certainly exceed the framework of one article, and therefore only one of them, the one containing the most Christological content will be discussed.[4]

The purpose of this article is to answer the question: who is the Jesus Christ presented in the *Homerocentos*.This issue involves a number of more specific questions: to what extent is the ontology of Jesus Christ depicted on the basis of the Greek terminology contained in the Homeric poems?Whether and to what extent does the category of the God-Man find its counterpart on the pages of the *Iliad* and the *Odyssey*?Are the *Homerocentos* an example of the Hellenization of Christianity?The answer to these questions will be built in three stages: the first step will be to present the Homeric concept of the incarnation of god, the second the biblical, and in the third and last, that which emerges from the pages of *Homerocentos*.

The Incarnation in Homer

Many Homeric gods (Aphrodite, Apollo, Athena), not only appear to people, but are actively involved in their lives.For this purpose they assume human form.[5] They are not bound to one particularperson, however, depending on the need, appear in various forms.The goddess Aphrodite takes the form of an old woman[6], Apollo as a young man full of power[7] or as Agenor[8],Athena asLaodocus[9], prince[10], mentor[11] or herald[12],Hermes as a young prince[13], Iris asLaodiki[14]and Poseidon asCalchas[15].The reasons for these short-lived incarnations are different.Some are meant to reveal important information to the human being, for others the message is meant to encourage or warn him, and others allow the gods to confront people on the battlefield.Often the appearance of gods in the form of birds is seen, such as a hawk[16]

4 *Secunda HomerocentonumConscriptio*. Manuscript found in: R. Schembra (ed.), *Homerocentos*, p. 155 – 285. This version of the *Homerocentos* has the most periscopes. Also, the single verses describing the ontology of Jesus Christ are not found in any other version. See also;S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ... p. 20.

5 On the topic of Homeric Epiphanies: P. Pucci, *Epifanietestualinell'Iliade*, "StudiItaliani di filologiaclassica" 78 (1985), p. 170 – 183; M.A. Fernandez Contreras, *Las epifanías en la épicahomérica*, „Habis" 30 (1999), p. 7 – 17.

6 See:Homer, *Iliad* 3, 385.

7 See:Homer, *Iliad* 16, 716.

8 See:Homer, *Iliad* 21, 596 – 601; 22, 8 – 9.

9 See:Homer, *Iliad* 4, 68 – 90.

10 See:Homer, *Odyssey* 13, 223 n. The theme of meeting with a young person who is willing to help appears often in the Odyssey. The meeting is usually held on the shore, and the meeting person is the deity who has adopted a human form. See:A.M. Bowie, *Homer. Odyssey. Books XIII and XIV*, Cambridge 2013, p. 134.

11 See:Homer, *Odyssey* 2, 286.

12 See:Homer, *Odyssey* 8, 12.

13 See:Homer, *Iliad* 24, 347 – 461.

14 See:Homer, *Iliad* 3, 122 – 124.

15 See:Homer, *Iliad* 13, 45 – 62.

16 See:Homer, *Iliad* 13, 45 – 62; *Odyssey* 15, 526.

or heron.[17]In fact, the incarnation of the gods in Homeric poems have a temporary nature, with the goal of bringing about some short-term mission.The appearance of a deity in the form of a child in not found in the *Iliad* or the *Odyssey*.

The Homeric epiphanies, however, are not onlyDocetic.The gods are vulnerable to injury, not only do they feel pain[18], but their wounds bleed as well.Diomedes spear hurts both Aphrodite and Ares.The blood is drained from the goddess and the god of war.[19] Although the gods have wounds from which blood flows, this is not human but divine blood, which is related to the fact – as the Homeric poems expressly point out – that divine meals are different from human ones because they neither eat bread nor drink wine.Homer calls it „immortal blood" and specifies it with a special term (*ikhor*).[20]In fact, it is not blood, but a special substance that is the equivalent of human blood.It is therefore proposed that the incarnations of the Homeric deities are not only short-lived, but also incomplete.The deity does not become a man even for a moment.In spite of appearing in human form the god is bound bysome kind of self-limitation, since in battles with the brave warriors at Troy they sometimes suffer defeat, suffer wounds and are forced to flee from the battlefield.

The Homeric poems emphasize in many ways the enormous gap between the gods and men. The first are called„immortals" (*athanatoi*), while the latter are „mortals" (*thnetoi*).[21]Immortality is synonymous with being a god and mortality with being human.We will not find any character in Homer who will pass from the immortal to the mortal world.[22]The reverse situation is possible, however, Ganymede, because of his beauty, was kidnapped by the gods, becoming Zeus, and thus he entered permanently into the world of immortality.[23]So there is the possibility of crossing the divide between the gods and humans. This is possible in only one direction: the mortal can be accepted by the grace of the gods to be immortal.

The Biblical Perspective of the Incarnation

In the Bible the Old Testament highlights in various waysthe divide between God and man.Even though God sometimes forms covenants with the people, though he leads his people out of the captivity of Egypt, though he guides them through the wilderness by day as a cloud and by night as fire, though he lives among his people first in the Tent of Meeting and then in the Temple of Jerusalem, though he treats

17 See:Homer, *Iliad* 10, 274.

18 G.S. Kirk, *The Iliad: a commentary*, vol. II, Cambridge 1990, p. 97.

19 See:Homer, *Iliad* 5, 337 – 340; 5, 857.

20 See: G.S. Kirk, *The Iliad* ..., p. 97.

21 See: R. Janko, *The Iliad: a commentary*, vol. IV, Cambridge 1992, p. 180, 376.

22 The idea of descent into the earth and ascending into heaven is known in both Hellenistic and Judaic literature, and then Christian, but descent does not mean becoming totally human. See:Ch.H. Talbert, *The Development of Christology during the First Hundred Years and other esseys on early Christian Christology*, Leiden-Boston 2011, s. 83 – 111.

23 See:Homer, *Iliad* 20, 233 – 235. See also:M.W. Edwards, *The Iliad: a commentary*, vol. V, Cambridge 1991, p. 319 – 320.

his nation in a unique way, describing it as a „bride[24]," no man can see him because it would mean death for him.[25]God communicates with his people primarily through prophets and angels.

The New Testament shows God who became man.The Word became flesh[26], thus bridging the gap between the world of the divine and the world of the human. In contrast to the Greek mythology contained on the pages of the Iliad and the Odyssey, the incarnation of the Son of God is not short-lived, but it covers a period of more than thirty years of earthly life, and as interpreted by the Council of Chalcedon continues, because the Logos forever became a man, since in Christ there is no the possibility of disconnection or separation of the natures.[27]The New Testament presents the incarnation as encompassing the various stages of human life:from conception, through birth, adolescence, maturity, to death, resurrection, and ascension. It shows the death of Jesus as something extremely real, it emphasizes the fact that the Immortal in reality, not in appearance, became a mortal.[28]While Homer's poems emphasized the possibility of moving from the mortal world to the immortal world, the New Testament witnessed the opposite.This realism of the incarnation is also expressed in the suffering of Jesus and in the shedding of His fully human blood.

The Incarnation in the *Homerocentos*

The *Homerocentos* try to combine the biblical perspective with the mythical perspective of Homer.However, these works make little reference to the Old Testament, referring only to Original Sin and its consequences, focusing primarily on the content contained in the New Testament- the life of Jesus from conception until his ascension – and thus constitute an attempt to harmonize the Hellenistic and Christian conception of incarnation.

From the point of view of Jesus' ontology, the texts that *expressisverbis* evoke the notions of *nous* and *thymos*in regard to Jesus, because they describe his „interior", and the formulations that define him as God-man.Among the biblical pericopes, in which the writer of the cento indirectly but clearly presents his view of the incarnation of the Son of God, in the foreground stand out:the pre-existence of the Son of God, Jesus' temptation in the desert, his prayer at Gethsemane and his ascension.In these texts, the author of the centos made some modifications – omissions or additions – that shed some light on the ontology of Christ.

The *nous* and *thymos* of Jesus Christ

Both the term *nous* and the term*thymos* in various meanings occur in the-*Homerocentos* many times.According to the *Iliad*, it is Zeus who gives *nous* to the

24 See: T.D. Łukaszuk, *Ty jesteśChrystusSyn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, p. 52 – 58.

25 See: Ex: 33:20.

26 See: Jn 1:14.

27 See: T.D. Łukaszuk, *Ty jesteśChrystus* ..., p. 273 – 274.

28 See:W. Kasper, *JezusChrystus*, Warszawa 1983, p. 112 – 122.

people so that they won't die.[29]Only a few times does the term *nous* refer to the Son of God.He has the right mind (*nous*)[30], has perfect insight into the human interior (*nous*)[31], and after the incarnation he kept the same *nous* as before.[32]This last statement seems to be the most significant from the point of view of Jesus' ontology.It appears in the annunciation scene as the author of the cento underlined in many ways the similarity of Jesus to man.In order to properly interpret this formulation, it is first worth mentioning its Homeric context.When Odysseus and his companions reached the island of Circe, some of them went on reconnaissance.Because of their carelessness, they were turned into swine by the goddess.This conversion was not complete, however.Although theirexternal appearance and voice had changed, this, as the *Odyssey* notes, did not change their *nous*.[33]They were fully aware of who they were.Changes made in the realm of the flesh do not touch the sphere of identity.Trying to explain the mystery of the Incarnation, the author of the cento does not therefore repeatedly present divine epiphanyon the pages of the*Iliad* and the *Odyssey*, but instead converts people into pigs.Such a look at the incarnation of the Son of God seems to be the closest analogy in the Apollinaryistic conception of the incarnation in whichthe Logos replaced the human *nous*.[34] The writer of the cento understands the incarnation as a purely external change, showing some analogies of the incarnation of deities in the Homeric poems.

The term *thymos*appears many times in the*Homerocentos*.[35]The many contextsthat stand outin terms of reflection on the ontology of Christ are those that emphasize that the spirit that possesses him is the same as before, a very strong spirit.The author of the cento recalls this formula eight times. These words refer to the sleeping Child Jesus, Jesus coming for baptism, performing the miracle at Cana, the resurrection of Jairus' daughter, the quieting of the storm at sea, driving peddlers from the temple, dying on the cross and the resurrection.[36]Also, this formulation seems to be interpreted in the Apollinarian sense. The incarnation does not therefore mean the kenosis of the Son of God.[37]

God-Man

Although no one in the Homeric poems is simultaneously a god and a human being, the authors of the *Homerocentos*, as a result of an artificial combination of texts, succeed in presenting Jesus Christ.For this purpose, however, he had to make some adjustments to the Homeric texts.The Homeric poems mention the common

29 See:Homer, *Iliad* 13, 727 – 734.
30 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 77.
31 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 403.
32 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 230.
33 See:Homer, *Odyssey* 10, 240; A. Heubeck, S. West, J.B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I, Oxford 1988, p. 57.
34 See:B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, p. 315 – 316.
35 See: M. Gilski, *Mariologia* ..., p. 99.
36 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 274, 400, 486, 516, 1058, 1313, 1671, 1867.
37 Problems of translation and interpretation of this text are discussed in: R. Schembra, *La seconda* ..., p. 91 – 92.

action of the gods and people on several occasions.And so the goddess Calypso from her cave gives Odysseus his meal[38]and Ksantana promises Achilles that he would die at the hands of god and man.[39]The author of the centos changes the meaning of these formulations in such a way that it is the one person of Jesus Christ, God and Man at the same time.[40]For this purpose, the plural verbs are changed to the singular to emphasize that it is a single person. The Homeric texts quoted emphasize the two natures of Jesus Christ, divine and human.[41]

Already in the introductory verses of the *Homerocentos*, the author presents to all men that there is an incentive to know God and man.[42]In the *Iliad*, Diomedes receives from the goddess Athena the unique gift of being able to distinguish the difference between god and man on the battlefield.[43]Theauthor of the cento uses this gift of identifying the combat participant to encourage learning about Jesus Christ, God and Man.Homer sees an opportunity to recognize the identity of god and man only as a result of special divine gift, while the author of the*Homercento*goes a bit further, pointing out that such knowledge is within reach of countless individuals.[44]

The author of the cento describes Jesus three times as God and man at the same time:In the introduction, he invites all people to know him, then at Lazarus' resurrection, trying to explain in howthe dead return to life, and in the context of the Last Supper and the Passion perspective, thus announcing the final victory of the Son of God.[45]

The determination of Jesus as the God-man is the work of the author of the centos.This idea has no counterpart in Homeric poetry.It is a result of some modification in the text that allowed it to give a new, unknown meaning to Homer.From this definition emerges the conviction of the author of centos that in Jesus Christ there is both a human element and a divine element.However, there is no clarification regarding the relationship between them.Due to this ambiguity, it is necessary to look at the next *Homerocento*texts.However, it is important to note a valid conclusion at this time.This is regarding the absence of the Homeric ideas of god-man in the poems.The presentation of this by the author of the centosis asignificant problem in Homer's text.From this context we do not have todeal with the Hellenization of Christianity, only with the full distinctness of recognizing the relationship between gods and humans.

The Modifications of the Authors of the Centos

Without going into the rationale for which the author of the centoleft out some relevant details contained in the New Testament and added new ones (perhaps he

38 See:Homer, *Odyssey* 5, 194.
39 See:Homer, *Iliad* 19, 421.
40 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v 1186 i 1459; R. Schembra, *La seconda* ..., p. 62.
41 See:S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 215.
42 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 4.
43 See:Homer, *Iliad* 5, 128.
44 See:S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 215.
45 See:S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 216.

could not find the Homeric equivalents to these ideas, perhaps he had some of his own assumptions he wished to present), it is worth looking at some selected aspects of the *Homerocentos*.

An extensive section devoted to the pre-existence of the Son of God deserves special attention.[46]The author of the centos devotes considerable space to describing the relationship between the Father and the Son. He emphasizes their unity[47], their common will[48], immortality[49], and likeness.[50]He puts a clear emphasis on the divinity of the Son of God and His equality with the Father.Such an approach seems to have a clearly Arianconnotation. The*Homerocentos*fit with the polemics of the Arian tradition, deprecating the divinity of the Son of God.[51]

The temptation scene in the desert[52]to a small extent reflects the biblical message.There is no dialogue between Jesus and the evil spirit, which makes it hard to talk about temptation.[53]After the initial characterization of the figure of Jesus himself, the author of the centos mentions his presence outside the city in the desert where no trees grow.Jesus is approaching the abundant fruit of the garden, which means the need to confront wild animals.[54]The theme of the garden seems to *implicitly* refer to the temptation to change stones into bread.The devil's dedication to the temptation of Jesus is perfectly consistent with the concept of the incarnation emerging from earlier Apollianarian studies.The temptation scene was one of great difficulties for Apollinaris of Laodicea.[55]

In the *Homerocento*the presentation of the prayer in the garden[56], it is also difficult to find the struggle of Jesus in prayer reflected in the Gospels, which results in sweat and blood.His prayer is lamentable and resembles the Old Testament psalms.[57]Jesus calls to the Father to save him. He agrees, however, with whatever the will of the Father[58] will be, that is, death and noble glory.The author of the cento concludes this pericope by saying that God Himself had to admire these words.[59]It is difficult to develop a precise interpretation of this pericope as there is no inner struggle in this scene, which seems to imply that there is no need to harmonize the human

46 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 17 – 80
47 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 29.
48 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 56.
49 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 80.
50 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 59.
51 See:S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 36.
52 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 400 – 415.
53 See:S. Drzyżdżyk, *Demonologia Homerocentonów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne" 17 (2016), p. 93 – 94.
54 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 414 – 415.
55 See:B. Sesboüé, *Jezus Chrystus Jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. I, Poznań 2015, p. 261. Por. także: S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 65 – 67.
56 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 1509 – 1534.
57 K.O. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly*, Leiden 2016, p. 301.
58 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 133 – 136.
59 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 1524 – 1534.

will with the divine will. Consequently this thinking close to monothelitism, which seems to be the heir of Apollinarian thought.

In the description of the ascension of Jesus the author of the cento gives significant detail that strongly suggests the dominance of the divine element in Christ. Jesus goes to a high mountain and both his mother and dearest ones accompany him.There heascends to the clouds of heaven and the Father's house.[60]The ascension is recognized by the angels guarding the gates of heaven.This detail seems to be very important. The angels recognize God in Jesus Christ.His divinity is not hidden for them.Patristic angelologyoften stressed the need for a dialogue between the angels of heaven who did not recognize the Word made flesh and the angels of earth who reveal His identity to them.[61] Jesus then sits on the throne.At this point the author of the cento allows himself another addition, stating that Jesus was the one who saw him for the first time.He was like God the Father in shape and appearance.He then sat in glory at His right hand.He was entrusted with all of heaven.[62]The author of the centostresses the similarities of Jesus to the Father so strongly that the important theological dimension of the ascension, which is the elevation of human nature, is lost.The emphasis is primarily on the return of the Son of God to the Father.The absence of any mention of his human nature suggests that we are dealing here with the elements of monophysitethinking, which is the heir of Apollinarism.[63]

Summary

The analysis of the *Homerocentos* from the viewpoint of Jesus ontology allows us to formulate the following conclusions.

The author of the centos in many ways highlights the divinity of Jesus Christ, devoting a a lot of space to reflection on the pre-existence of the Son of God, showing him as equal with the Father, emphasizing the unanimity of the Father with the Son, the unity of the will, immortality, and their mutual likeness. The*Homerocentos* have a distinctly anti-Arian character.Thorough analysis makes it possible to see their anti-subordinationist and antimodal dimension.The Son of God is a person separate from the Father and equal to Him.

Analysis of the*Homerocentos*reveals their anti-docetic dimension.Jesus really suffers and, in contrast to the Homeric gods, has real human blood and really dies.The possession of human blood and becoming mortal is the absolute *novum-Homerocento*in relation to the Homeric poems.These components do not allow one to see the *Homerocento* example of Hellenized Christianity, but rather to emphasize the otherness of the Gospel contained in the transmission.

It can be concluded from these works that the concept of theincarnation which emerges from the *Homerocentos* record an Apollinarian concept of the incarnation, in which the divine Logos replaced the human *nous*.Apollinaris of Laodiceawas the author of numerous hexametrical pieces known in antiquity, so it is not surprising

60 The idea of return is the main theme of the Odyssey. See:K.O. Sandnes, *The Gospel* ..., p. 222 – 228.

61 See:J. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, Warszawa-Ząbki 2006, p. 65 n.

62 See:*Secunda HomerocentonumConscriptio*, v. 1907 – 1924.

63 See:S. Drzyżdżyk, *Chrystologia* ..., p. 150.

that the authors of the centos have preserved his understanding of the incarnation. The idea of a God-Man is absent in the Homeric poems.The author of the centos was not able to present this based on the text of the *Iliad* and the *Odyssey*. It appeared only to a certain extent due to the adjustments made to Homer's poems.

BIBLIOGRAFIA

BOWIE A.M.:*Homer.Odyssey.* Books XIII and XIV. Cambridge, 2013.

DANIÉLOU J.:*Aniołowieiichmisja.* Warszawa-Ząbki. 2006.

DRZYŻDŻYK, S.:*Chrystologia z perspektywy Mitu Trojańskiego*. Kraków 2017.

DRZYŻDŻYK S.:*Demonologia Homerocentonów*. „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne, nr. 17, 2016.

EDWARDS M.W.:*The Iliad: a commentary, vol. V*. Cambridge, 1991.

FERNANDEZ CONTRERAS, M.A.,Las epifanías en la épica homérica, „Habis" 30, 1999.GILSKI, M.:*Mariologia centonó.* Kraków, 2015.

HEUBECK A. – WEST S. – HAINSWORTH J.B.:*A Commentary on Homer's Odyssey, vol.I*. Oxford, 1988.

HOMER: *Ilias, Rhapsodias I-XII continens, red., testimoniacongessit*. M.L. West. Stuttgart, 1998.

HOMER:*Ilias, Rhapsodias XIII-XXIV et indicemnominumcontinens, red.,testimoniacongessit* M.L. West, München 2000.

HOMER:*Odyssea, recensuit A. Ludwich, volumenprius, Editiostereotypaeditionisprimae (MDCCCLXX-XIX)*, StutgardiaeetLipsiae MCMXCVIII.

HOMER:*Odyssea, Recensuit A. Ludwich, volumenalterum, Editiostereotypaeditionisprimae* (MDCC-CLXXXIX), StutgardiaeetLipsiae MCMXCVIII.

JANKO, R.:*The Iliad: a commentary, vol. IV,* Cambridge, 1992.

KASPER, W.:*JezusChrystus,* Warszawa, 1983.

KIRK, G.S.: *The Iliad: a commentary, vol. II*. Cambridge, 1990.

ŁUKASZUK, T.D.: *Ty jesteś Chrystus Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*. Kraków, 2000.

PIASECKI, D.:*Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*. Kraków, 2014.

PUCCI, P.:*Epifanietestualinell ' Iliade, „StudiItaliani di filologiaclassica" 78*, 1985.

SANDNES, K.O.:*The Gospel 'According to Homer and Virgil.Cento and Canon*, Leiden – Boston, 2011.

SANDNES, K.O.:*Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemani. Courageous, Committed, Cowardly?*Leiden, 2016.

SCHEMBRA, R. (ed.).:*Homerocentones*. Turnhout, 2007.

SCHEMBRA, R.: *La prima redazionedeicentoniomerici. Traduzione e commento*. Alessandria, 2006.

SCHEMBRA, R.:*La secondaredazionedeicentoniomerici. Traduzione e commento*. Alessandria 2007.

SESBOÜÉ, B.:*Jezus Chrystus Jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu, tom. I*. Poznań, 2015.

SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J.:*Historia dogmatów, tom. I:Bóg zbawienia*. Kraków, 1999.

TALBERT, CH.H.:*The Development of Christology during the First Hundred Years and other esseys on early Christian Christology*. Leiden-Boston, 2011.

USHER, M.D.:*Homeric Stichings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia*. New York – Oxford, 1998.

Metafyzická koncepcia Emericha Coretha

IVAN ONDRÁŠIK
Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie

Abstract: *The aim of the paper is to analyze the metaphysical concept of E. Coreth, an important representative of transcendental tomism. In addition, we want to outline the discussion of the need for metaphysics as a science and its possibilities. In the text we first deal with the critique of metaphysics in modern philosophy from the time of nominalism (through D. Hume, I. Kant, A. Schopenhaeur, F. Nietzsche, neopositivism) to postmodern philosophy. We will attempt to justify the need for metaphysics as a science and its method. We analyze important metaphysical principles in E. Coreth's metaphysical concept: the principle of act and potency, existence and essence, substance and substance, substance and form, act of being and laws of identity, causality and finality. Finally, we come to the conclusion, that metaphysics is not only necessary, but still up-to-date (contrary to the views of postmodern theologians). Tomism is open to synthesis with many contemporary philosophical directions (phenomenology, hermeneutics, transcendental philosophy, philosophy of existence, or analytic philosophy), which tells of its recency.*

Keywords: *Metaphysics. Being. Thomism. Transcendental. Theory. Truth.*

Úvod

V našom príspevku sa pokúsime o analýzu metafyzickej koncepcie rakúskeho filozofa a transcendentálneho tomistu Emericha Coretha SJ, ktorý vo svojej metafyzike vychádza z diela sv. Tomáša Akvinského. Kritickým, ale produktívnym spôsobom reflektuje Kantovu transcendentálnu metódu. Ako ostatní predstavitelia transcendentálneho tomizmu, aj Coreth sa snaží vo svojom diele prekonať Kanta Kantom. V metodológii je ovplyvnený aj idealistickou koncepciou G.W.F. Hegla, a možno povedať, že v niektorých pojmoch svojej metafyziky (napr. pojem horizontu) vidno vplyv fenomenológie E. Husserla. V pertraktovaní otázky ako východiska metafyziky sa inšpiroval fundamentálno – ontologickým projektom M. Heideggera. Napokon v jeho metafyzike možno postrehnúť i zreteľný vplyv hermeneutiky. Cieľom nášho príspevku je priblížiť význam metafyziky, metodologické východiská Corethovej metafyzickej koncepcie a jej základné pojmy. Budeme sa pýtať: Čo je metafyzika? Ako je metafyzika možná? V čom spočíva špecifikum metafyziky ako vedy? Je možné v kresťanskom myslení a ohlasovaní evanjeliovej radostnej zvesti, jeho ortodoxii a ortopraxii spojiť metafyziku s dejinným a dynamickým prvkom skutočnosti a ohlasovania Krista? Jozef Ratzinger načrtol tento problém veľmi naliehavo: „... došlo k rozštiepeniu na teologickú metafyziku na jednej strane a dejinnú teológiu na strane druhej: Obe stoja odvtedy ako dve úplne odlišné veci vedľa seba, pestuje sa

alebo ontologická špekulácia, alebo antifilozofická teológia dejín spásy a z obidvoch sa tragicky vytráca pôvodná jednota kresťanského myslenia."[1] Metafyzická koncepcia E. Coretha sa pokúša túto rozštiepenosť v kresťanskom myslení prekonávať.

Význam a metodologické východiská metafyziky

Grécka filozofia sa od svojich počiatkov pýtala na základ všetkého čo vôbec jestvuje. Všetci predsokratovskí filozofi sa pýtali (v rôznych obmenách) na základ skutočnosti, na arché. Svoj vrchol dosiahla v diele Sokrata, no najmä Platóna, ktorý za svetom jednotlivín a premien, v ktorom fakticky žijeme, postuloval nemennú a nutnú ríšu ideí zjednocujúcich sa v Idey Dobra. Pojem metafyzika siaha vecne k Aristotelovi, ktorý ju považuje za prvú filozofiu alebo za náuku o Bohu. Jeho metafyzika vychádza zo zmyslového sveta a má postupovať zo zmyslovo daného. Metafyzika v aristotelovskom prevedení je rozšírená na náš skúsenostný svet. V patristike nachádza vrchol v diele sv. Augustína, ktorý tvorivo prepájal Kristovu evanjeliovú radostnú zvesť s novoplatonizmom. V stredovekej scholastickej filozofii metafyzika vrcholí v monumentálnej filozoficko – teologickej koncepcii sv. Tomáša Akvinského, ktorý sa opieral o kresťanskú zvesť a recipoval ju v duchu aristotelizmu.

V dejinách metafyziky od čias nominalizmu, popierajúceho inteligibilitu celku skutočnosti, zaznamenávame silnú kritiku metafyziky ako vedy. Medzi najdôležitejších kritikov metafyziky patrí predstaviteľ empirizmu D. Hume a I. Kant so svojou kritickou transcendentálnou filozofiou. Títo myslitelia vo svojich koncepciách pertraktujú zásadne skeptický postoj k samotnej metafyzike ako vede.

Výrazne skeptický postoj k možnosti metafyziky zastávajú vo svojich radikálne pesimistických filozofických koncepciách ovplyvnených voluntarizmom, východnou filozofiou a Darwinovým evolucionizmom A. Schopenhauer a najmä F. Nietzsche. Ďalšia vlna kritiky metafyziky sa vzniesla z novopozitivizmu od predstaviteľov tzv. viedenského kruhu. Títo myslitelia považujú metafyziku za pseudovedu a základné výroky metafyziky považujú za nezmyselné. Radikálna skepsa a kritika metafyziky vzišla i od predstaviteľov postmodernej filozofie, ktorí priamo ohlasujú postmetafyzickú dobu. Môžeme sa pýtať, je vôbec relevantné a zmysluplné zaoberať sa metafyzikou? Má vôbec metafyzika ešte nejaký význam v súčasnom filozofickom diskurze?

Spoločne s E. Corethom môžeme odkryť význam metafyziky ako vedy v niekoľkých oblastiach. Žiadna z empirických vied sa nepýta na podstatu, základ, cieľ a samotný zmysel všetkého čo skutočne jestvuje. Jednotlivé empirické vedy popisujú čiastkové oblasti súcna a predmety, ktoré následne prostredníctvom vlastných metód skúmajú. Je teda úlohou metafyziky, aby sa zaoberala totalitou všetkého, čo existuje vo vzťahu k poslednému cieľu a zmyslu absolútneho bytia. Podobne sa zmieňuje aj E. Coreth: „ Z pýtania sa na prvý základ a posledný cieľ celku vznikla filozofia... A každá otázka čo „je" a prečo niečo „je", je už otázkou o bytí...Vo svojom základnom zámere filozofia vždy bola a zostáva metafyzikou."[2] Domnievame sa, že jedným z najpodstatnejších významov metafyziky je bytostne a existenciálne pýtať

[1] RATZINGER, J – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 268.

[2] CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 10 – 11.

sa na celostný zmysel nielen ľudskej existencie, ale aj všetkého, čo jestvuje vo vzťahu k absolútnemu bytiu.

Ďalším možným významom metafyziky je jej neodmysliteľný vzťah k filozofickej antropológii. Tento vzťah si všíma i E. Coreth: „ Ak nie je metafyzika chápaná len ako abstraktno – pojmový konštrukt, ale opiera sa o možnosť ľudského pýtania sa a poznania nadobúda živý význam pre sebaporozumenie človeka v existenciálno – antropologickom zmysle."[3] Musíme povedať, že filozofická antropológia v nijakom prípade nenahrádza metafyziku. Práve naopak – filozofická antropológia už vždy pracuje s vytýčenými metafyzickými predpokladmi a bytostnými implikáciami. Autentický filozoficko – antropologický výklad človeka nie je možný bez reflexie človeka v kontexte jeho duchovno – transcendentného vzťahu k celku súcna a absolútneho bytia, skrze ktoré jednotlivý človek a jednotlivé súcna jestvujú. V podobnom duchu sa vyjadruje Ján Pavol II. v encyklike *Fides et Ratio*: „ V tomto zmysle sa nemá pozerať na metafyziku ako alternatívu antropológie, lebo práve metafyzika umožňuje položiť základ pojmu dôstojnosti osoby, vzhľadom na jej duchovnú povahu."[4]

Nemenej podstatným významom autentickej metafyziky je to, že učí človeka vzdorovať rôznym ideológiám pseudonáboženským, politickým a nacionálnym, alebo rôznym pseudokultúrnym modlám ako je zábavný priemysel, bôžik peňazí, hedonizmus a konzumerizmus, ktoré sú v súčasnosti podporované mediálnou prezentáciou, najmä prostredníctvom internetu. Tieto výrazne neautentické fenomény majú tendenciu doslova idolatrickým spôsobom zbožšťovať rôzne relatívne veci a hodnoty nášho každodenného života. Pravá metafyzika vo vzťahu k týmto skutočnostiam pôsobí ako očisťujúci, katarzný faktor, ktorý zásadne neutralizuje ich absolutizáciu. E. Coreth hovorí: „Tieto ideológie, sú zásadne relativizované zaradením do všetko zahŕňajúceho celku bytia."[5] Metafyzika môže pomôcť na filozofickej úrovni zdôvodniť, nie však nahradiť nábožensky svetonázor, tým že poskytuje jasné intelektuálne, pojmové a bytostné štruktúry.[6]

K neodmysliteľnému významu metafyziky (pohybujúc sa v kontexte kresťanstva) patrí jej bytostný vzťah k teológii. Dichotómiu medzi metafyzikou a teológiou zvýrazňujú najmä predstavitelia postmodernej teológie. Jej zástupca americký teológ J.D. Caputo nadviažuc na dekonštruktivistickú koncepciu J. Derridu tvrdí: „ Čo ak prestaneme uvažovať o Bohu onto – teo – logicky ako o prima causa... A tak namiesto obrovskej onto – teologickej elektrárne týčiacej sa do výšin by sme tu mali skrat, v ktorom sa vodiče Božieho kráľovstva, ktoré ohrozujú a podrývajú „svet" (kozmos), pretínajú s vodičmi *différance,* ktorá ohrozozuje a podrýva poriadok prítomnosti."[7] Sme presvedčení, že metafyzika má nezastupiteľnú úlohu vo vzťahu k teológii, ktorá spočíva v tom, že podáva relevantne zdôvodnený pohľad na celok skutočnosti a jej hodnotu v kontexte celku bytia. Na to poukazuje i E. Coreth: „ Ne – metafyzická teo-

3 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s.19.

4 JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 113.

5 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s 19.

6 Porov. CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 19.

7 CAPUTO, J, D.: Bezmocný Boh. In. Slavkovský, R, A, Vydrová, J, Vydra, A (eds).: *Boh a racionalita*. Pusté Uľany: Schola Philosophica, 2010, s. 159 – 197.

lógia vedie do prázdna, anti – metafyzická teológia do zmätku. Teológia sa môže stať zmysluplnou, presvedčivou a plodnou len v jednote viery a myslenia. Predpokladá metafyzické myslenie."[8] O potrebe metafyziky vo vzťahu k pochopeniu Božieho zjavenia výstižne hovorí aj Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio*: „ Potrebná je filozofia autenticky metafyzického dosahu, čiže schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľadaní pravdy dospela k čomusi absolútnemu, poslednému, základnému...Veľkou výzvou... je, aby sme vedeli uskutočniť potrebný a naliehavý prechod od *fenoménu* k *základu*... Filozofické myslenie, ktoré by odmietalo každé otváranie sa metafyzickému rozmeru, by bolo úplne nevhodné plniť sprostredkovateľskú úlohu v úsilí o pochopenie Zjavenia."[9]

Metafyzika (ako každá veda) má svoju špecifickú metódu, ktorou skúma svoj predmet: samotné bytie a jeho štruktúrne momenty, a reflektuje pritom objekty, ktoré presahujú zmyslovú skúsenosť. Coreth chápe metafyziku v jednote jej teoretického a praktického aspektu. „ Vecou metafyziky je reflexiou tematizovať a pomenovať toto netematizované porozumenie bytiu, ktoré je podmienkou každého jednotlivého poznania, chcenia i konania."[10] Základným východiskom jeho metafyzickej koncepcie je otázka a pýtanie sa na nepodmienený horizont bytia, ktorý je prítomný v netematickej a implicitnej forme v každom akte pýtania sa na čokoľvek. „ Bytie sa ukazuje ako to posledné a nepodmienené, a tým ako nepodmienená podmienka akéhokoľvek pýtania sa...Konečné súcno je mnohonásobne podmienené, a preto náhodné. Ale ak a pokiaľ mu prináleží bytie, je zasadené do nepodmienenej platnosti bytia."[11] Coreth vo svojej metafyzickej koncepcii preferuje aplikáciu transcendentálnej metódy. „ Preto „objekt" metafyziky – ako je obsiahnutý v samotnej metafyzickej otázke, ako podmienka jej možnosti – podmieni metódu metafyziky. Táto metóda sa volá transcendentálna metóda."[12] Otázku ako základný bod svojej metafyziky chápe nie ako striktne dokázaný, ale ako odôvodnený cez tzv. sprostredkovanú bezprostrednosť.

Coreth je zároveň aj metafyzickým realistom. „ Naša metafyzika sa zaoberá reálnym bytím, totalitou všetkého, čo skutočne je. Zostáva v kontakte s realitou, lebo začína od reality sebaaktivovania hľadajúceho ducha, od ktorého postupuje ku zvyšku toho, čo je reálne."[13] V koncepcii transcendentálneho tomizmu koncipuje transcendentálno – metafyzickú antropológiu, pretože vychádza zo skúmania apriórnej štruktúry a zákonov ľudského ducha. Takýmto spôsobom objavuje bytie všetkého, čo skutočne jestvuje, spolu s jeho štruktúrnymi momentami. Koncipuje transcendentálno – metafyzickú ontológiu, a napokon cez skúmanie sebaaktivácie ľudského ducha a samotného bytia prichádza k reflexii Absolútneho bytia a uskutočňuje tak transcendentálno – metafyzickú teológiu.[14]

8 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 19.
9 JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 112 – 113.
10 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 6.
11 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 47.
12 CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava: Dobrá kniha, 1999, s. 14.
13 CORETH, E.: *Metafyzika.* Bratislava: Dobrá kniha, 1999, s. 24.
14 Porov. CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbrusck – Wien – München: Tyrolia Verlag, 1961, s. 93 – 94.

Možno povedať, že v Corethovom metafyzickom projekte sa vzájomne ako spojité nádoby podmieňuje človek a jeho kontext prirodzeného sveta spolu so všetkým, čo k nemu patrí: materiálne, kultúrne objekty spolu s ich sociálnou dimenziou, a bytie ako ich základ, ktorý ich zároveň presahuje smerom k transcendencii absolútneho Bytia, teda k Bohu. Coreth vníma ako podstatný dialektický vzťah medzi svetom a jeho fenomenologicko – hermeneutickou interpretáciou, ktorá uskutočňuje deskripciu jeho podstatnej dynamiky, a bytím, ktoré je jeho ontologickým základom a bytostným dôvodom jeho existencie a nepodmieneným otvoreným horizontom odkrytým prostredníctvom transcendentálno – metafyzického vysvetlenia.[15]

Horizont bytia

Teraz mienime priblížiť Corethovo chápanie bytia, jeho princípov, štruktúrnych momentov a základných metafyzických zákonov. Samotná analýza otázky, jej logických, ontických a ontologických podmienok, odkryla fundamentálny horizont bytia, ktorý nie je ničím obmedzený a je virtuálne nekonečný. Vždy keď sa explicitne pýtame na čokoľvek, na netematickej a implicitnej rovine potvrdzujeme bytie, ktoré nás ako konečné súcno zásadným spôsobom presahuje. Bytie je najhlbším dôvodom existencie všetkého, čo vôbec jestvuje, teda všetkých jednotlivých súcien materiálnej i duchovnej povahy a tak isto aj človeka ako „vteleného ducha."

Bytie je základom identity všetkého, čo skutočne jestvuje, a každá diferencia v oblasti súcna sa bytostne vzťahuje k základnej jednote bytia. I diferencia subjektu, ktorý poznáva, chce a túži, a objektu, ktorý je poznávaný a chcený, sa na ontologickej rovine zjednocuje v bytí ako absolútnom základe. Každé parciálne súcno[16] je konečné, a nie je bytím samotným, ale k bytiu sa bytostne vzťahuje ako k dôvodu vlastnej existencie.

Coreth v nadväznosti na dielo sv. Tomáša Akvinského približuje základné metafyzické princípy aktu (energeia) a potencie (dynamis), skutočnosti a možnosti, ktoré sv. Tomáš aplikuje na dôležité metafyzické pojmy a skutočnosti – na látku a formu (látka je v potencii k uskutočňujúcej forme), na substanciu a akcident (konečná substancia je v potencii k ďalšiemu uskutočneniu akcidentálnych určení, a najmä na základný ontologický vzťah esencie (essentia) a bytia (esse). Vlastným originálnym prínosom sv. Tomáša Akvinského je podľa E. Coretha fakt, ktorým zásadne prekračuje rámec Aristotelovej metafyziky, že chápe bytie a esenciu súcna ako akt a potenciu. Podľa toho je bytie (esse) ako „akt bytia" (actus essendi) princípom skutočnosti bytia, t.j. nielen existencie, ale tak isto i všetkých v jednotlivom súcne aktuálne kladených obsahov bytia alebo dokonalostí bytia (perfectiones essendi), a preto všetkej pozitivity a aktuality, ktorý súcnu prináleží. Potom esencia je v konečnom súcne ako potenciálny princíp určitého obmedzenia, ktorý prijíma akt bytia, obmedzuje (limituje) ho, a tým ho určuje (determinuje), ku konečnému spôsobu bytia či

[15] Porov. CORETH, E.: *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1969, s. 197.

[16] V texte sa prikláňame k používaniu prekladu termínu ens termínom súcno. Domnievame sa, že je bohatší ako jeho prekladanie termínom jestvujúcno.

obsahu a je ním uskutočnený (aktualizovaný): ako toto súcno určite obmedzené vo svojej esencii, ale aktuálne uskutočnené čo do obsahu svojho bytia.[17]

Konečné, kontingentné (náhodné) stvorené súcna ako je napr. človek, psík alebo kameň, sú zložené z aktu a potencie (čo môžeme vnímať na niekoľkých úrovniach).

„Konkrétne je to matéria ako pasívna potencia a jej aktualizácia, ktorou je substanciálna forma. Skladba týchto dvoch princípov tvorí esenciu materiálneho súcna, ktorá zasa môže byť či nebyť, a je teda v potencii. Jej aktualizáciou alebo bližším určením je akt bytia. Táto existujúca esencia sa potom nazýva substancia a opäť môže byť bližšie aktualizovaná tzv. akcidentálnymi formami alebo krátko akcidentmi."[18]

Jednotlivé náhodné súcna sú zložené z metafyzických princípov aktu a potencie, pričom jedna a tá istá vec nemôže byť zároveň v akte a potencii. Parciálne súcna sú zložené aj z ontologických princípov aktu bytia (že vec je) a esencie (čo vec je). Iba v Bohu ako absolútnom Bytí sa vylučuje zloženie z aktu a potencie a aktu bytia a esencie. Boh ako Číry Akt jestvuje bez akejkoľvek nedokonalosti, teda nie je v ňom nijaká potencia. V Bohu splýva jeho bytie s jeho esenciou. „Treba povedať, že Boh je nielen svojou esenciou ako sa ukázalo, ale aj svojím bytím...Keď teda v Bohu nie je nič možné ako sa vyššie ukázalo, potom z toho vyplýva, že v ňom nie je jeho esencia niečím odlišným od jeho bytia. Takže jeho esencia je jeho bytím."[19] Zároveň je pre metafyzické chápanie Boha dôležité to, čo píše sv. Tomáš Akvinský v diele *O bytí a bytnosti*: „ ... v Bohu je bytnosť jeho samotné existovanie. Teda to existovanie, ktorým je Boh, existuje tak, že nie je už možné k nemu nič dodať. Teda svojou vlastnou čistotou je odlišným existovaním od každého iného existovania."[20] Z biblického pohľadu Boh zjavuje svoju podstatu Mojžišovi v príbehu o horiacom kríku, keď mu zjavuje svoje meno: „ Ja som, ktorý som" (Ex. 3, 14) V tomto biblicky vyjadrenom „Ja Som" kresťanská tradícia vždy videla i metafyzický obraz toho, že v Bohu splýva esencia s jeho existenciou. V ohni horiaceho kríka možno vidieť metafyzický obraz Boha chápaného ako Čistý Akt (actus purus, ipsum esse per se subsistens), z ktorého pramení a zapaľuje sa bytie celého stvoreného sveta. Boh stvoril svet z ničoho, udržiava ho v bytí a zároveň spolupracuje so svojím stvorením.

Chápanie tajomstva Boha, ako sme už naznačili, zahŕňa v sebe rovinu personálnu, existenciálnu, substanciálnu a zároveň relacionálnu – vzťahovú a dialogickú. Zároveň tieto výpovede majú analogický charakter rešpektujúci transcendenciu Boha. Priblíženie k Bohu sa zakladá na hermeneutike kontinuity medzi biblickým a metafyzickým chápaním Boha a jeho vzťahu k stvoreniu.[21] Možno povedať,

17 Porov. CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 62.

18 MACHULA, T, FILIP, Š, M.: *Tomismus čtyřiadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, s. 100 – 101.

19 VOLEK, P.: *Teologická suma Tomáša Akvinského. Úvod a komentár prvej knihy 1 – 13*.Trnava: SSV, 2017, s. 116 – 117.

20 AKVINSKÝ, T.: O bytí a bytnosti. In. *Antologia Patristika Scholastika*.Trnava: Dobrá kniha, 2009, s. 159.

21 Tento názor potvrdzuje aj E. Gilson: „ Prečo by sme sa nemali držať pravdy, a to celej? Niečo takéto je predsa možné. Dokážu to však len tí, ktorí si uvedomujú, že Ten, ktorý je Bohom filozofov, je TEN, KTORÝ JE, Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba." GILSON, E.: *Bůh a filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1994, s. 76.

že celostné porozumenie tajomstvu bytia Boha môže prispieť ku koherentnejšiemu spôsobu objavovania a realizovania zmyslu v našom živote, pričom k Bohu ako k prameňu zmyslu nášho života sa vzťahujeme prostredníctvom viery, nádeje a lásky.

Akt a potencia, bytie a esencia neoznačujú to isté, ale sú to dva reálne odlišné metafyzické princípy. Tomistická škola zastávala reálnu dištinkciu medzi bytím a esenciou a suareziánska škola (nadväzujúca na dielo Františka Suaréza) zastávala racionálnu dištinkciu medzi bytím a esenciou. E. Coreth prichádza s vlastným originálnym riešením a s návrhom uviesť obe interpretácie do syntetickej jednoty (inšpirované i filozofiou G.W. F. Hegla):

„Navrhujeme tu sprostredkovanie: bytie a esencia sú reálne princípy konečného súcna, ktoré stoja vo svojej konštitutívnej funkcii navzájom proti sebe. Ale protiklad je zrušený v reálnej jednote súcna. Mohlo by sa povedať, že reálna diferencia (distinctio realis) oboch princípov je „zrušená" (prekonaná) v reálnej totožnosti konkrétneho súcna, ale že v logickej diferencii (distinctio rationis) zostáva rozdielnosť princípov zachovaná."[22]

E. Coreth ďalej približuje originálnu metafyzickú analýzu činnosti a dynamiky bytia a sebaaktivizujúceho sa ducha, kladúceho si základnú otázku o bytí. Vychádza z toho, že „... činnosť nie je (substanciálne) súcno „v sebe", ale že je určením (akcidentálne) uskutočneným „v inom."[23] Vychádzajúc z reflexie metafyzických princípov bytia a esencie dochádza k záveru, že „... schopnosť byť činný vzniká prvotne z esencie ako možnosti bytia, a realizácia činnosti prvotne z bytia ako skutočnosti bytia."[24] Musíme si uvedomiť fakt, že samotné bytie ako fundamentálny základ a dôvod jednotlivého súcna má nielen substanciálnu, ale i dynamickú a relacionálnu povahu. V 20. storočí to bol E. Gilson, ktorému sa podarilo pregnantne akcentovať existenciálny a zároveň dynamický charakter aktu bytia v diele sv. Tomáša Akvinského. „Rozhodne nie: byť, potom pôsobiť, ale: byť znamená byť činný."[25] Aj Coreth si pozorne všíma podstatnú dynamiku existenciálneho aktu bytia: „Bytie prelamuje hranice esencie, prelieva sa cez ne do (možno povedať) dynamickej pozitivity činnosti, do kladenia novej skutočnosti bytia, ktorá prekračuje hranice esencie."[26] Coreth chápe dynamicky vo vzťahu k človeku i samotnú substanciu: „Rovnako pritom viem, že ja sám som činný a kladiem sám seba činnosťou do novej skutočnosti aktu. Táto skutočnosť je ďalším akcidentálnym určením toho, čo som ja ako substancia."[27]

---

22 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 74.

23 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 81.

24 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 88.

25 GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 212. Detailnú analýzu existenciálneho aktu bytia v súvislosti s chápaním bytia Boha a bytia stvoreného súcna podáva E. Gilson pregnantne vo svojom systematickom diele o kresťanskej filozofii. Porov. GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s.34 – 35. Na význam chápania existenciálneho aktu bytia u sv. Tomáša Akvinského v konfrontácii s filozofiou existencie poukazuje aj J. Maritain. Porov. MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy.* New York: Paulist Press, 2015, s. 2. Koncepciu realistickej filozofie, vychádzajúcej z dôkladnej analýzy existenciálneho aktu bytia u nás vytvoril P. Fotta. Porov. FOTTA, P.: *Pri prameni filozofie*. Bratislava: Veda, 2005, s. 20.

26 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 83.

27 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 79.

Podobne sa vyjadruje aj Clarke: „ Slovom existenciálne bytie je samo v sebe dynamické, nie statické."[28] Na inom mieste Clarke odkrývajúc substanciálny a relačný aspekt reality tvrdí: „... byť, znamená byť substanciou vo vzťahu."[29] Možno povedať, že to, čo platí o každom reálnom súcne, sa dá aplikovať i na samotné chápanie bytia, ľudskej osoby a na absolútne bytie Boha, ktorý je najhlbšou Jednotou, najvyššou Pravdou a najdokonalejším Dobrom. U Boha, bytia a osoby je potrebné vnímať ich podstatný substanciálny pól zodpovedný za ich identitu v jednote s ich dynamickým, činnostným a vzťahovým rozmerom, ktorý odráža ich komunikatívnosť a otvorenosť v totalite bytia a v pluralite jednotlivých súcien, ktorý podľa našej mienky implikuje i podstatný dejinný charakter skutočnosti.

Coreth ďalej vo svojej koncepcii reflektuje základné metafyzické zákony: 1. zákon identity, vypovedajúci o tom, že bytie je nutne bytím, 2. zákon kauzality, ktorý hovorí o tom, že každé kontingentné súcno má svoju vlastnú príčinu. Rozlišuje prvú príčinu (causa prima), ktorou je bytie samo, a druhotnú príčinu (causa secunda), ktorou pôsobia náhodné súcna. Coreth nadviažuc na Aristotela a sv. Tomáša Akvinského približuje príčinu materiálnu, formálnu, účinnú a účelovú, ktoré chápe ako vnútorné a vonkajšie reálne dôvody konečného súcna. Tematizuje i 3. zákon finality (účelnosti), ktorý hovorí o tom, že každá činnosť smeruje k nejakému cieľu. Tieto metafyzické zákony (zákon identity, zákon kauzality a zákon finality) vníma Coreth v ich podstatnej jednote a zároveň v ich bytostnej dynamike. „ Zo zákonov bytia vyplýva ich vnútorná súvislosť. Je ju možné vyjadriť v dynamickej identite bytia. Bytie je nutne samým sebou, je nutne so sebou identické. Ak je však zasadené do diferencie konečných súcien, teda len v obmedzenej (čiastočnej) identite so sebou, má bytie na jednej strane nutne svoj počiatok v čistej identite bytia, ktoré jedine je „celé" so sebou samým, na druhej strane sa rovnako tak nutne snaží opäť dosiahnuť čistú identitu samotného bytia."[30]

Transcendentálne vlastnosti bytia

Poznávanie bytia má analogickú povahu, teda nepoznávame ho jednoznačne ani mnohoznačne. Transcendentália sú určenia, ktoré bezprostredne a nutne vyplývajú z esencie bytia. Rovnako ako bytie, ani transcententália nie sú obmedzené na jednotlivé súcno, ale všetko parciálne prekračujú – transcendujú. Svojím rozsahom sa vymykajú i kategóriám. V analogických výpovediach prináležia všetkým súcnam. Transcendentália platia rovnako ako bytie pre každé jednotlivé súcno.

Jednota súcna je jednotou jeho esencie. Každá pluralita, diferencia a množstvo partikulárnych súcien predpokladá jednotu bytia, ktoré ich identitu v žiadnom prípade neruší, ale ju zachováva. „ Bytie je princípom jednoty všetkého súcna, pokiaľ mu prináleží bytie, ale je princípom jednoty nielen jednotlivého súcna, ale i celku všetkého súcna, pokiaľ sa všetko nachádza v objímajúcej jednote bytia. Jednota cel-

[28] CLARKE, W, N.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Milwakuee: Marquette University Press, s. 32.

[29] CLARKE, W, N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person.* Notre Dame: University of Notre Dame Press,2008, s. 104.

[30] CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 108.

ku však neruší jednotu jednotlivého súcna."[31] Najhlbším dôvodom jednoty každého súcna je samotné bytie. E. Coreth vo svojej metafyzickej koncepcii rozlišuje pravdu logickú, ontickú a ontologickú. Najskôr hovorí o pravde logickej, ktorá predstavuje pravdu výroku. Opiera sa o sv. Tomáša Akvinského, ktorý pravdu definuje ako zhodu rozumu a veci. „ Prísne vzaté nejde tu o zhodu (pripodobnenie) intelektu, ale jednotlivého poznávajúceho aktu, súdu alebo tvrdenia. Je to tak alebo to tak nie je... Je to pravda v zmysle adekvácie alebo lepšie povedané korešpondencie poznatku či výroku (tvrdenia) a veci."[32] Možno povedať, že takéto chápanie pravdy zodpovedá nášmu prirodzenému, spontánnemu chápaniu pravdy, ktoré koreluje s našimi bežnými každodennými intuíciami. Pravda sa predpokladá ako norma v rôznych kontextoch každodenného života, vo vedeckom výskume, v súdnych procesoch či v elementárnej komunikácii.

Coreth pripomína aj ďalšie teórie pravdy. Konsenzuálna teória pravdy hovorí o tom, že niečo má platiť ako pravdivé, ak sa tom zhodnú všetci zainteresovaní posudzovatelia a nastane medzi nimi konsenzus. Koherenčná teória pravdy vyžaduje, aby sa poznatok alebo výrok bezrozporne začlenil do už existujúcej sústavy poznania, aby bol s ňou koherentný. Tieto teórie pravdy sa snažia o hľadanie kritéria pravdy – buď subjektívne, v zhode poznávajúcich, alebo objektívne, v súhlase s doposiaľ dosiahnutým poznaním. V tom je podľa Coretha prínos konsenzuálnej a koherenčnej teórie pravdy.

Samotnú podstatu korešpondenčnej teórie pravdy vyjadruje Coreth takto: „ ...korešpondenčná (adekvačná) teória ešte neuvádza kritérium nachádzania pravdy, ale vyjadruje, čo chápeme ako bytostné určenie pravdy... Znamená to, že zhodou (pripodobnením) sa nemyslí zobrazenie vecí vo vedomí, ale len to, že (súhlasný alebo odmietavý) výrok alebo tvrdenie zodpovedá tomu čo „je" alebo „nie je."[33]

Je evidentné, že naše poznanie je (čo sa týka jeho obsahu) stále podmienené a v značnej miere obmedzené (podobne ako aj naše jazykové prostriedky na jeho vyjadrenie). Coreth, sa však domnieva, že už tematizovaná logická pravda nás odkazuje k metafyzickej dimenzii. Naše pýtanie sa a poznanie skutočnosti sa realizujú v nepodmienenom horizonte bytia. „ Ak však to, čo si myslím a čo pokladám za pravdivé, vystihuje skutočnosť, potom tým už prekračujem podmienenú platnosť pre mňa k nepodmienenému a preto neobmedzenému horizontu platnosti bytia."[34]

Logická pravda, ako reflektuje Coreth, sa primárne týka samotného aktu poznania, tvrdiaceho súdu. Potom ontická pravda sa eminentne dotýka samotného súcna. Coreth približuje vzťah medzi ontickou a logickou pravdou nasledovne: „Ontická pravda je podmienkou možnosti logickej pravdy. Len pretože a pokiaľ je vec sama, súcno, onticky pravdivá (inteligibilná), ponúka sa poznaniu a pochopeniu a je možné ju uchopiť a vypovedať v logicky pravdivom súde, ktorý zodpovedá stavu veci."[35]

31 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 117.
32 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 119.
33 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 119.
34 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 120.
35 CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbrusck – Wien – München: Tyrolia Verlag, 1961, s. 407.

Vzájomný vzťah medzi ontickou a logickou pravdou je analogický ako podmienenosť možnosti a aktu. „ Ontická pravda znamená poznateľnosť (inteligibilitu) súcna, teda možnosť súcna, aby bolo poznané. Súcno je k tomu v potencii a ponúka sa, aby bolo poznané duchovným poznaním, uchopené a realizované vo svojej pravdivosti...Ontická pravda je v potencii k aktu logickej pravdy."[36] Môžeme teda povedať, že akt poznávajúceho a akt poznaného je jedna a tá istá skutočnosť – totiž akt, ktorý robí subjekt aktuálne poznávajúcim a zároveň objekt aktuálne poznávaným.

Kantova kritická transcendentálna filozofia obmedzuje naše teoretické poznanie na oblasť možnej skúsenosti, na samotný jav. „Vec o sebe" zostáva nepoznateľná. Napriek tomu má „ vec osebe" pre Kanta platnosť (oproti fenoménu zmyslového názoru) ako noumenon, teda ako vlastná pravá skutočnosť, ktorá síce nie je prístupná teoretickému poznaniu, ale je postihnuteľná v našom praktickom mravnom konaní. Podľa Coretha tým Kant pripúšťa inteligibilitu súcna „o sebe": „ Svojím spôsobom tým Kant potvrdzuje, že celok súcna je „o sebe" inteligibilný, teda onticky pravdivý, i keď „pre nás" nie je predmetom teoretického poznania, ale len praktickej viery."[37] Môžeme povedať, že celok súcna je onticky pravdivý implikuje racionálnu alebo inteligibilnú tj. rozumu primeranú povahu. Vďaka tomu je súcno prístupné intelektuálnemu poznaniu.

Každé jednotlivé súcno – materiálne alebo duchovné – je súcnom skrze bytie. Bytie je základom a zároveň dôvodom existencie rozmanitých súcien. Coreth po analýze logickej a ontickej pravdy uskutočňuje reflexiu samotnej ontologickej pravdy. Akceptuje Heideggerovu ontologickú diferenciu medzi súcnom a bytím. Rozlišuje ontické týkajúce sa súcna a ontologické vzťahujúce sa k samotnému bytiu. Súcno je onticky pravdivé a je možné ho duchovne poznávať a uchopovať ho. Jednotlivé súcno ako objekt sa ponúka poznaniu konkrétnemu duchovnému subjektu. Poznávajúci subjekt a poznávaný objekt sú rozličné entity. Môžeme sa pýtať: ako je možné, aby súcno, ktoré, ako sme povedali, je inteligibilné, mohlo byť konkrétne poznané? Jestvuje nejaká prajednota subjektu a objektu? Touto fundamentálnou jednotu je samotné bytie. „ Bytie sa nám prvotne otvorilo v duchovnej realizácii poznania: v identite bytia a poznania...Túto jednotu bytia a ducha v duchovnej sebarealizácii bytia môžeme ako dôvod a základ ontickej a logickej pravdy nazvať ontologickou pravdou: Je to nielen pravda súcna a nielen poznanie o súcne, ale je to pravda bytia..."[38] Predsa však človek ako konečný duch nikdy nemôže postihnúť bytie v jeho celku, nie je schopný obsiahnuť neohraničený horizont bytia. „ Pre konečného ducha je tým daný rozdiel medzi onticky pravdivým (potenciálne poznateľným) a logicky pravdivým (čo je aktuálne poznané ako pravdivé)."[39] Podľa Coretha musíme rozlišovať podmienený – konečný spôsob ontologickej pravdy a nepodmienený – absolútny spôsob bytia ontologickej pravdy. Hovorí o relatívnej jednote bytia a poznania, ktorá predpokladá absolútnu jednotu bytia a poznania, teda ontologickú pravdu v pôvod-

[36] CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbrusck – Wien – München: Tyrolia Verlag, 1961, s. 408.

[37] CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 122.

[38] CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 124 – 125.

[39] CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 125.

nom najvyššom zmysle. „Zatiaľ čo v konečnom súcne subjekt a objekt poznania, logická a ontická pravda nie sú totožné, v absolútnom bytí existuje čistá identita subjektu a objektu, logickej a ontickej pravdy: poznávajúce a poznané sú úplne totožné... To je ontologická pravda v pôvodnom nekonečnom zmysle: v zmysle absolútnej jednoty bytia a poznania."[40]

Realizácia subjektu v objekte sa rozvetvuje na poznanie a chcenie. Súcno sa nám predkladá ako to, čo je žiadúce, čo sa vo svojom konaní snažíme dosiahnuť t.j. ako dobro. Coreth rozlišuje vo svojej metafyzike ontické dobro, ktoré prináleží súcnu ako takému, a konkrétne realizované dobro. „ Dobrý" sa prvotne týka samotného súcna v jeho vlastnom obsahu bytia, v jeho hodnote (ontické dobro)... je to jeden a ten istý akt, v ktorom subjekt realizuje sám seba a zároveň uskutočňuje objekt v jeho vlastnej dobrote k aktuálne realizovanému dobru."[41] Vzťah medzi ontickým dobrom a konkrétne realizovaným dobrom je analogický vzťahu potencie a aktu. Ontické dobro, ktoré prináleží obsahu bytia, je v potencii, ponúka možnosť byť žiadané a chcené. Táto možnosť prechádza do aktualizácie, v konkrétnych aktoch nášho snaženia, chcenia, milovania a konania. To je aktuálne realizované dobro. Coreth hovorí ďalej o ontologickom dobre. „Konečná jednota bytia a chcenia predpokladá absolútnu jednotu bytia chcenia t.j. ontologické dobro v absolútnom zmysle."[42] Môžeme povedať, že ontologické dobro je bytostným dôvodom ontického a konkrétne realizovaného dobra

Vo svojej metafyzike sa Coreth venuje aj otázke a problému zla vo svete. Možno konštatovať, že v riešení problému zla nasleduje sv. Augustína,[43] myšlienky ktorého preberá i sv. Tomáš Akvinský. Coreth rozlišuje zlo fyzické (utrpenie a bolesť) a zlo morálne (hriech) a uzatvára: „Zlo spočíva v tomto postrádaní. Zlo teda nie je čosi pozitívne, ale niečo negatívne, je to neexistencia nejakej akcidentálnej dokonalosti, ktorú vlastná povaha jestvujúcna a jej cieľovosť požadujú."[44]

V súvislosti s transcendentáliami hovorí aj E. Coreth o dynamickej identite: „ Súcno je nutne jedno, ale jeho identita je vedome realizovaná až v duchovnom akte. Preto nie je jedno len staticky..., ale je jedno i dynamicky, ako pravda a dobro je otvorené duchovnej realizácii, aby v nej prišlo k sebe samému....v duchovnej sebarealizácii absolútnej identity poznania a chcenia, konečnej pravdy a dobra... (potencia predpokladá akt), dynamická identita bytia má základ v aktuálnej identite absolútneho bytia."[45]

40 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 127.

41 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 132.

42 CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbrusck – Wien – München: Tyrolia Verlag, 1961, s. 447 – 448.

43 Sv, Augustín v diskusii s manichejcami hovorí: „... zlo je len nedostatok dobra, blížiaci sa až k úplnej ničote." Sv. AUGUSTÍN.: *Vyznania*. Bratislava: Lúč, 1997, s. 80.

44 CORETH, E.: *Metafyzika.* Bratislava: Dobrá kniha, 1999, s. 110.

45 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 142.

Coreth v pôvodnom texte svojej *Metafyziky*[46] ďalej rozvíja detailné metafyzické analýzy stvoreného sveta[47]a stupňov jeho bytia v kontexte náuky hylemorfizmu. Reflektuje materiálne veci, živočíchy, duchovné bytosti – anjelov a bytie človeka ako „vteleného ducha." Akcentuje analýzu človeka, jeho slobody v súvislosti so zodpovednosťou a slobodnou vôľou. Definuje pojem osoby začlenenej do spoločnosti a odkrýva pritom dynamické a dejinné, zároveň podstatne kultúrnotvorné bytie človeka. Ľudskú prirodzenosť (vychádzajúc z tomizmu) chápeme ako jednotu duchovnej duše, ktorá je subsistentná a zároveň je substanciálnou formou tela – *anima forma corporis*. Sv. Tomáš Akvinský o tom píše: „ Je zjavné, že to, čím žije telo, je duša... Duša je totiž to, prostredníctvom čoho má ľudské telo svoje aktuálne bytie... Ľudská duša je formou tela."[48] Duchovná duša a hmota – telo nie sú v človeku ako dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jedinú ľudskú prirodzenosť.[49] E. Coreth potvrdzuje: „Duchovná duša má funkciu životného princípu a spolu s telom tvorí substanciálnu jednotu, totiž jednotu jedného a celého človeka."[50] Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa spirituálnu dimenziu vďaka duchovnej duši a obsahuje aj materiálnu zložku – telo, v ich podstatnej jednote. „Spojenie duše a tela nie je žiadnym trestom duše, ale pozitívnou väzbou (spojením), ktorou ľudská duša dosiahne úplnú dokonalosť."[51]

Coreth nakoniec prostredníctvom metafyzickej analýzy aktivity ľudského ducha, reflexie základných princípov a zákonov bytia a priblíženia sveta a jeho základných zložiek dospieva k tematizovaniu absolútneho bytia Boha. Skúma otázku Božej existencie a esencie, analogické poznávanie Boha, jeho nutné a nekonečné Bytie. Kladie si otázku o dôkazoch Božej existencie a dôkladne približuje dynamický vzťah človeka k Bohu i vzťah filozofie a náboženstva. Dospieva k osobnému Bohu, ktorý je nekonečným *Tajomstvom* vďaka svojej transcendencii, ale komunikuje s nami a zjavuje sa v našej osobnej histórii i v dejinách. „Ak k nám Boh prehovorí a sa nám zjaví, on to urobí spôsobom, ktorý je nám zrozumiteľný. Preto ak sa nám Boh chce slobodne zjaviť, urobí to vo svete a v histórii. My, vedomí si tejto možnosti, by sme mali byť otvorení a pripravení prijať slovo, ktoré môže prísť od Boha na náš svet a v našej histórii."[52]

Metafyzická teória a prax

Metafyzika, ak má byť skutočne autentickou, nemala by sa uzatvárať len do abstraktných teoretických výstupov, ale mala by byť prepojená s konkrétnou,

46 CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbrusck – Wien – München: Tyrolia Verlag, 1961, s. 489 – 570.

47 Chápaním štruktúr stvoreného sveta u sv. Tomáša Akvinského sa zaoberá článok I. Degra. Porov. DEGRO, I.: Tomáš Akvinský a jeho filozofická interpretácia sveta. In. *Filozofia.* roč. 56. 2001, č. 8. s, 568 – 571.

48 AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009, s. 23.

49 Porov. *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: SSV, 1998, s. 98.

50 CORETH, E.: *Co je člověk?.* Praha: Zvon, 1993, s. 136.

51 GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 190.

52 CORETH, E.: *Metafyzika.* Bratislava: Dobrá kniha, 1999, s. 158. Coreth otázku Boha z dejinno – filozofického, ale i z pohľadu systematického filozoficko – teologického priblížil v knihe CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008.

existenciálne žitou praxou. Toto hlboké prepojenie si pozorne všíma i E. Coreth keď píše: „Teoretické poznanie má podstatnú, ale iba sprostredkujúcu funkciu, vyžaduje aktívne zaujatie stanoviska a slobodné rozhodnutie k praktickému správaniu ."[53] Metafyzická teória bez premietnutia sa do praktického konania bude prázdna, abstraktná, sterilná. Naopak – praktické konanie bez opory v metafyzickej teórii sa môže stať slepým a bez orientácie. Je preto potrebné vnímať základnú jednotu medzi metafyzickou teóriou a konkrétnou životnou praxou realizujúcou sa priestore slobody a zodpovednosti. Filozofia je cestou hľadania pravdy a uskutočňovania dobra vo svete. Treba sa vyhýbať akejkoľvek neautenticite, falošnosti a povrchnosti života a snažiť sa nielen filozoficky, ale aj ľudsky nasmerovať svoj život k autentickosti, ktorá je otvorená pre láskyplný vzťah k druhému človeku a k absolútnemu bytiu Boha. Len tak sa stane život a filozofia pre nás radostnejšími. Podobne sa o tom zmieňuje aj Ľ. Rojka: „ Filozofia ako prostriedok k radostnému životu súvisí s aktívnym životom hľadania pravdy a budovania lepšieho sveta... Autentická radosť zo života súvisí s poznávaním pravdy (reality), s pozitívnymi etickými hodnotami a aktívnym budovaním dobra vo svete a v medziľudských vzťahoch."[54]

Záver

Emerichovi Corethovi sa v jeho metafyzickej koncepcii podarilo originálnym spôsobom skĺbiť myslenie sv. Tomáša Akvinského s transcendentálnou filozofiou Immanuela Kanta, s niektorými prvkami Heglovho idealizmu, s fenomenológiou Edmunda Husserla a s fundamentálno – ontologickým projektom Martina Heideggera. V tomto tvorivom dialógu tradičnej metafyziky s modernou filozofiou vnímame jedinečnosť Corethovej metafyziky a jej prínosu. Aktuálnosť Corethovej metafyzickej koncepcie potvrdzuje aj H. Schmidinger, ktorý zaraďuje katolícku tradíciu transcendentálneho tomizmu spolu s nemeckým idealizmom, Heideggerovou filozofiou a mystikou do koncepcie tzv. *w – nemu*, ktorá je preňho metafyzickým projektom, ktorý má v súčasnej filozofii stály ohlas a značnú metafyzickú originalitu a potenciál rozvíjať sa.[55] Coreth je filozofom so širokým záberom. V centre jeho systematicko – filozofickej tvorby je metafyzika, filozofická teológia, filozofická antropológia a hermeneutika a problematika kresťanskej filozofie.[56] Je však i znalcom moderných a súčasných dejín filozofie.[57]

Corethova metafyzická koncepcia a vôbec celé jeho filozofické dielo je dôkazom tvorivého spôsobu rozvíjania odkazu filozoficko – teologickej koncepcie sv. Tomáša Akvinského v modernej filozofii. Je pre nás dôkazom, že je možné komplementárne skĺbiť do jednoty realistickú metafyziku (s jej základnými princípmi, zákonmi a štruktúrnymi momentami) s dynamickým, dejinným chápaním bytia a personál-

53 CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000, s. 130.

54 ROJKA, Ľ.: Radosť v živote kresťanského filozofa. In: *Studia Aloisiana*. roč. 8, 2017, č. 2, s. 5 – 20.

55 Porov. SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky.* Praha: Oikoymenh, 2012, s.397.

56 Pozri. CORETH, E.: *Beiträge zur christlichen Philosophie*. Innsbruck – Wien: Tyrolia, 1999.

57 Pozri. CORETH, E, SCHÖNDORF, H.: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002., CORETH, E, EHLEN, P, SCHMIDT, J.: *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003., CORETH, E, EHLEN, P, RICKEN, F, HAEFFENER, G.: *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006.

nym aspektom skutočnosti. Ukazuje sa, že nie je dobré ani vhodné odmietnuť realistickú metafyziku s odôvodnením, že je príliš abstraktná a neživotná (ako to vo svojich dielach paušálne pertraktujú predstavitelia postmodernej teológie). Analýza dynamického charakteru bytia a činnosti u E. Coretha, existenciálneho aktu bytia u E. Gilsona či substanciálno – relacionálnej povahy Boha, bytia a osoby u W. Norrisa Clarka ukazujú, že realistická metafyzika v základnej povahe svojich princípov (potencie a aktu, esencie a existencie, aktu bytia, substancie a akcidentov, hylemorfizmu), vnútorných príčin (materiálnej a formálnej), vonkajších príčin (účinnej a cieľovej), chápaní racionálnej duše ako substanciálnej formy, stvorenej Bohom, ktorá formuje matériu (ľudské telo), a poznávaní skrze formu vecí (ktoré formuluje P. Volek ako znaky a metafyzické predpoklady tomizmu[58]) platia pre filozofické dielo E. Coretha ako celok a je v nich implikovaná potecialita odkrytia dynamiky, plurality, dejinnosti i personality všetkého, čo skutočne jestvuje v zachovaní poriadku jeho bytia.

Vývoj filozofie v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia zreteľne ukazuje, že dielo sv. Tomáša Akvinského je stále aktuálne a trvale platné, čo dokazuje fakt, že tomizmus je schopný a otvorený pre dialóg s rôznymi smermi a filozofickými školami. Je otvorený pre syntézu s transcendentálnou filozofiou I. Kanta (J. Maréchal, K. Rahner, J.B. Lotz, B. Lonergan, O. Muck i samotný E. Coreth), vedie dialóg s fenomenológiou (E. Steinová. K. Wojtyla)[59], s existencializmom (M. Krąpiec, G. Scherer, M. Müller), s nemeckým idealizmom (B. Lakebrink, C. Nink, H. Beck, H. Seidl), ba dokonca je schopný komunikovať a byť otvorený i analytickej filozofii (J. Salamucha, J. F.Drewnowski, B. Sobociński, J.M. Bochenski, J. Haldane).[60]

Z diela E. Coretha je zrejmé, že je vhodné a užitočné zachovať v kresťanskom myslení základné metafyzické princípy a predpoklady sv. Tomáša Akvinského a obohacovať ich o novšie filozofické prístupy fenomenológie, hermeneutiky, filozofie existencie a analytickej filozofie. Domnievame sa, že takýmto spôsobom môžu kresťanskí filozofi a teológovia účinnejšie podporiť úsilie novej evanjelizácie a ohlasovania Krista, ku ktorému nás všetkých v perspektíve radosti z evanjelia[61]pozýva pápež František v exhortácii *Evangelii gaudium*.

BIBLIOGRAFIA

AKVINSKÝ, T.: O bytí a bytnosti. In *Antologia Patristika Scholastika*. Trnava: Dobrá kniha. 2009.
AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009.
BURDA, F.: *Obraz člověka ve filosofickém světe Karola Wojtyly.* Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.

58 Porov. VOLEK, P.: Analytický tomizmus. In. *Studia Theologica*. 13. č. 2 (44), 2011, s. 32 – 48.

59 E. Steinová pri tvorbe svojej koncepcie filozofickej antropológie pre potreby pedagogiky uskutočňuje syntézu fenomenologickej metodológie E. Husserla a kresťanskej metafyzickej koncepcie sv. Tomáša Akvinského. Porov. STEINOVÁ, E.: *Ľudská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa, 2017, s. 27 – 28., Podobne aj K. Wojtyla pri tvorbe svojej filozoficko – antropologickej koncepcie inšpirujúc sa filozofiou M. Schelera hovori o transfenomenológii, ktorá spája fenomenológiu s metafyzikou. Porov. BURDA, F.: *Obraz člověka ve filosofickém světe Karola Wojtyly.* Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 91.

60 Porov. VOLEK, P.: Analytický tomizmus. In. *Studia Theologica*. 13. č. 2 (44), 2011, s. 32 – 48.

61 Porov. FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2015, s. 3.

CAPUTO, J, D.: Bezmocný Boh. In. Slavkovský, R, A, Vydrová, J, Vydra, A (eds).: *Boh a racionalita*. Pusté Uľany: Schola Philosophica, 2010, s. 159 – 197.
CLARKE, W, N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person.* Notre Dame: University of Notre Dame Press,2008.
CLARKE, N. W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Milwakuee: Marquette Univesity Press, 2001.
CORETH, E.: *Beiträge zur christlichen Philosophie*. Innsbruck – Wien: Tyrolia, 1999.
CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008.
CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon. 1993.
CORETH, E, EHLEN, P, RICKEN, F, HAEFFENER, G.: *Filosofie 20. století.* Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006.
CORETH, E, EHLEN, P, SCHMIDT, J.: *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.
CORETH, E, SCHŐNDORF, H.*: Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.
CORETH, E.: *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag.* Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1969.
CORETH, E.: *Metafyzika: s tromi diskusnými článkami.* Trnava: Dobrá kniha, 1999.
CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung*. Innsbruck – Wien – München: Tyrolia, 1961.
CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000.
DEGRO, I.: Tomáš Akvinský a jeho filozofická interpretácia sveta. In. *Filozofia.* roč. 56. 2001, č. 8. s, 568 – 571.
FOTTA, P.: *Pri prameni filozofie*. Bratislava: Veda, 2005.
FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2015.
GILSON, E.: *Bůh a filosofie*, Praha: Oikoymenh, 1994.
GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*, Praha: Oikoymenh, 1997.
GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998.
KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava: SSV, 1998.
MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy.* New York: Paulist Press, 2015.
RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
ROJKA, Ľ.: Radosť v živote kresťanského filozofa. In: *Studia Aloisiana*. roč. 8, 2017, č. 2, s. 5 – 20.
SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky.* Praha: Oikoymenh, 2012.
STEINOVÁ, E.: *Ľudská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa, 2017.
Sv. AUGUSTÍN.: *Vyznania*. Bratislava: Lúč, 1997.
Sväté Písmo Starého i Nového Zákona. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
VOLEK, P.: Analytický tomizmus. In. *Studia Theologica*. 13. č. 2 (44), 2011, s. 32 – 48.
VOLEK, P.: *Teologická suma Tomáša Akvinského. Úvod a komentár prvej knihy 1 -13.*Trnava: SSV, 2017

Theologisches Werk von Jan Valerián Jirsík in den Jahren 1832 – 1846

RUDOLF SVOBODA
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: *The study focuses on one of the most significant figures of the Czech religious life of the 19th century, Jan Valerián Jirsík (1798 – 1883). Jirsík went down in history primarily as a theologian, Bishop of České Budějovice (1851 – 1883), education supporter and advocate of the Czech national interests in ethnically mixed Habsburg monarchy of his time. Jan Valerián Jirsík already as an ordinary priest of the Archdiocese of Prague during the 1830s and 1840s became involved in church and social events. He earned his fame for his literary and preaching abilities. In this period he created a number of theological works focused primarily on pastoral and dogmatic subjects. He also excelled in his efforts to reach the understanding with other Christian denominations. In social terms, he became known as a supporter of the Czech social life. His skills and commitment helped him to succeed in religious career. After a couple of important positions as a vicar he was promoted to a respected post in the Prague Metropolitan Chapter. At the same time he held the post of a preacher at St. Vitus Cathedral and became renown as an editor of the Časopis pro katolické duchovenstvo (Journal for Catholic clergy).*

Keyords: *Jirsík. Theology. Society. The 19th century. Bohemia.*

Einige Worte als Einleitung[1]

Diese Studie widmet sich einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des tschechischen Religionslebens des neunzehnten Jahrhunderts – Jan Valerián Jirsík (1798 – 1883), der sich vor allem als Priester, Theologe, Bischof von Budweis, Schriftsteller, Förderer der Bildung und des Schulwesens sowie als ein aktiver Patriot und Verteidiger der tschechischen nationalen Interessen in der national gemischten Habsburger Monarchie seiner Zeit in die Geschichte einschrieb.

Die Untersuchung des Lebens und der Werke von bedeutenden Persönlichkeiten ist ein üblicher Bestandteil der modernen Kirchen- und Theologiegeschichte. Jirsík gehörte unbezweifelt zu den Persönlichkeiten, über deren Bedeutung breite Öffentlichkeit im tschechischen Milieu wegen seines positiven gesellschaftlichen Engagements aus der Zeit seiner bischöflichen Wirkung (1851 – 1883) immer Kenntnis hat. Weniger bekannt sind seine theologischen Werke, die in seiner Zeit eine ausgeprägte Wirkung in dem kirchlichen und gesellschaftlichen Milieu hatten. Einige

[1] Die Studie entstand mit der Unterstützung der Grantenagentur der Tschechischen Republik als ein Teilergebnis des Projektes 15 – 09797S „Jan Valerián Jirsík: život a teologické dílo“ (Jan Valerián Jirsík: das Leben und theologisches Werk).

von ihnen wurden nicht nur im Tschechischen, sondern auch z.B. im Deutschen oder Kroatischen herausgegeben.

Nicht alle oben genannten Jirsíks Lebensrollen fanden in der bisherigen Forschung ein gleiches Echo. Wohl am meisten wurden seine nationalen oder patriotischen Tätigkeiten, Sorge für den Bereich des Schulwesens und selbstverständlich seine bischöfliche Wirkung betont, was übrigens praktisch bis heute gilt. Seinem theologischen Wirken wurde bisher nicht so große Aufmerksamkeit gewidmet, das sie verdienen würde – diese Lücke zu erfüllen ist übrigens auch die Absicht dieser Studie.

Kurzfassend zum Jirsíks Leben, Werk und ihrer Reflexion in der Fachliteratur

Jan Valerián Jirsík wurde am 19. Juni 1798 in Kácov in der Sázava-Region geboren.[2] Er besuchte das Gymnasium in Deutschbrod (jetzt Havlíčkův Brod) und in Königgrätz, wovon er auf das Philosophische Lernen in Leitomischel (Litomyšl) wechselte. 1816 trat er in das erzbischöfliche Seminar und begann an der Prager theologischen Fakultät zu studieren.[3] Zum Priester wurde er am 28. Dezember 1820 im St. Veits Dom in Prag geweiht. Sein erster Wirkungsort in der Seelsorge der Prager Diözese wurde Zitov bei Melnik (Cítov u Mělníka), wo er am 2. Februar 1821 als Kaplan eintrat. Im September 1822 erwarb er die Stelle als Kaplan in Raudnitz an der Elbe (Roudnice nad Labem), wo auch sein erstes literarisches Werk *Škola nedělní* (1826) (Die Sonntagsschule) und *Říp a jeho chrám (Říp und seine Kirche.* (1826) entstand.[4] Im Februar 1828 wurde er zum Schlosskaplan in Eisenberg (Jezeří).[5] 1832 wurde er Pfarrer in Minice bei Kralup (Minice u Kralup). In dieser Stelle blieb er bis 1846, als er Mitglied des Metropolkapitels bei St. Veit in Prag wurde. 1847 wurde er Chefredakteur der Zeitschrift *Časopis pro katolické duchovenstvo (Zeitschrift für katholische Geistlichkeit)*.[6] Die Prager theologische Fakultät würdigte ihn 1848 mit dem Ehrendoktorat. In demselben Jahr nahm er auch an der Tagung der slawischen Versammlung in Prag teil.[7] Vom Kaiser Franz Joseph I. wurde er am 25. März 1851 zum Bischof von Budweis ernannt, in demselben Jahr erwarb er die päpstliche

2 Vgl. Tomáš Malina, *Jan Valerián Jirsík – pastýř dvojjazyčného kraje*, České Budějovice 1993, S. 2.

3 Vgl. Jaroslav Kadlec, *Jan Valerián Jirsík,* České Budějovice 1993, S. 7 – 9.

4 Jan Valerián Jirsík, *Škola nedělní pro vyrostlou mládež, jakož také kniha vzdělávající pro obecný lid*, Praha 1826; Jan Valerián Jirsík, *Říp a jeho Chrám: popsání obého, jež při příležitosti slavnosti sedmistoletého obnovení téhož chrámu v české i německé řeči vydal Jan Valerián Jirsík*, Praha 1826. Das Werk erschien auch auf Deutsch.

5 Vgl. T. Malina, *Jan Valerián Jirsík – pastýř dvoujazyčného kraje*, S. 6.

6 Alle Jahrgänge der Zeitschrift Časopis pro katolické duchovenstvo (im weiteren ČKD) sind auf www.depositum.cz zugänglich.

7 Vgl. Jaroslav Kadlec, *Přehled českých církevních dějin II,* Praha 1991, S. 198.

Bewilligung, er wurde konsekriert und inthronisiert.[8] Als Bischof wirkte er mehr als dreißig Jahre. Er starb am 23. Februar 1883 in Budweis.[9]

Die erste bedeutende Biographie, die dieser Persönlichkeit gewidmet wurde, befindet sich in einem Buch von Franz Mardetschläger(1885). Im folgenden Jahrhundert wurde der Jirsíks Person eine Reihe von Publikationen eher eines populären Charakters gewidmet. Der Budweiser Historiker Karel Pletzer fasste eine Jirsíks Bibliographie und eine histographische Liste der Werke über Jirsík bis 1993 zusammen[10]. Selbstverständlich wurde Jirsík auch danach eine große Aufmerksamkeit gewidmet, was einige kleinere Werke der enzyklopädischen Erwähnungen belegen.[11] 1993 erschien die einzige mehr bedeutende Monographie von dem Kirchenhistoriker Jaroslav Kadlec, die auf die Vorstellung der Hauptbereiche der Jirsíks priesterlichen und später der bischöflichen Wirkung gerichtet wurde.[12] Weitere Teilerkenntnisse erschienen schon in der Form kürzerer Zeitschriftenstudien: von der Perspektive der ökumenischen Theologie schrieb über das Jirsíks Werk Jaroslav Vokoun (1999),[13] von der Sicht der Pastoraltheologie Alois Křišťan (2006)[14] und Tomáš Veber (2006),[15] der

8 Vgl. Rudolf SVOBODA, *Biskupská jmenování Josefa Ondřeje Lindauera a Jana Valeriána Jirsíka jako ukazatelé proměn vztahu církve a státu v letech 1845 – 1851*, Jihočeský sborník historický 84/2015, S. 198 – 215, besonders S. 212 – 214; Kurt Augustin Huber, *Bischofsernennungen für Budweis 1851 – 1885*, in: Kurt Augustin Huber (ed.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* VII. *Festschrift zur* zweiten *Säkularfeier des Bistums Budweis 1785 – 1985*, Königstein im Taunus 1985, S. 91 – 94. Sieh auch Verhandlungen des Kultus- und Unterrichtsministeriums von 1850. Österreichischisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungs-, Finanz- und Hofkammerarchiv, Signatur 31: Bistum Budweis, 1815 – 1913, Sign. AT-OeStA/AVA Kultus NK KathAkten 128.2.

9 Vgl. J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 50, 55 – 59, 70 – 78.

10 Sieh Franz Mardetschläger, *Kurzgefasste Geschichte des Bistums und der Diöcese Budweis zur Jubiläumsfeier ihres hundertjährigen Bestehens,* Budweis 1885. Sieh auch Karel PLETZER, *Biskup Jan Valerián Jirsík 1798 – 1883: Soupis literární činnosti a literatury o něm*, České Budějovice 1993.

11 Außer des schon erwähnten Textes von Malina und Huber auch z.B. Jaroslav Kadlec, *Jirsík Jan Valerián*, in: Encyklopedie Českých Budějovic, České Budějovice 1998, S. 181 – 182. In der 2. Ausgabe von 2006 befindet sich derselbe Text auf den Seiten 203 – 204. In einer on-line-Ausgabe derselben Enzyklopädie, die 2014 eingeleitet wurde, befindet sich der Text wieder in einer nicht geänderten Form, siehe: http://encyklopedie.c-budejovice.cz; Milan M. Buben, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000, S. 158 – 160; Vladimír Feldmann, *Jak byl J. V. Jirsík vybírán za českobudějovického biskupa*, Teologické studie, 1 – 2/2007, S. 62 – 66; Vojtěch NOVOTNÝ, *Jirsík, Jan Valerian*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 34, Nordhausen 2013, S. 620 – 624. Die Zusammenfassung der bisherigen Forschung und der Autoren nach 1993 sieh Rudolf Svoboda – Soňa Kamenová – Radka Novotná, *The Life And Theological Work of Jan Valerián Jirsík – Actual State of Research Issue,* Notitiae historiae ecclesiasticae, 2013, Nr. 1, S. 15 – 19.

12 Sieh das schon zitierte Buch von J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*. Das Buch von Kadlec beinhaltet – ähnlich wie das oben genannte Buch von Pletzer – eine Zusammenfassung der Bibliographie der Jirsíks Arbeiten. Obwohl es sich um eine bisher am meisten komplexe Abhandlung über das Jirsíks Leben und Werk handelt, leidet die Arbeit an gewissen Mangeln, außer anderem auch daran, dass ihr Text keinen durchgearbeiteten Bemerkungsapparat hat, aus dem man immer mit der erforderlichen Genauigkeit die benutzten Qullen identifizieren könnte.

13 Jaroslav Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, Teologická reflexe, 1999, Nr. 1, S. 72 – 80.

14 Alois Křišťan, *Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka*, Studia theologica 24, 2006, Nr. 2, S. 80 – 90.

15 Tomáš Veber, *J.V. Jirsík a jeho okruh: Církevně-společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků*, in: Rudolf Svoboda – Martin Weis – Peter Zubko (eds.), *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference pořádané na TF JU 23. února 2006*, České Budějovice 2006, S. 98 – 108.

dogmatischen Theologie Ctirad Václav Pospíšil (2010, 2011),[16] der Fundamentaltheologie Eduard Krumpolc (2011).[17] Die Studien von Rudolf Svoboda befassen sich mit seiner Teilnahme an dem 1. Vaticanum (2010, 2011, 2013, 2016),[18] mit seinen sozialen und caritativen Aktivitäten (2015, 2016),[19] in Zusammenarbeit mit Radka Novotná und Soňa Kamenová, und sie stellen auch die Teilzusammenhänge seines Beitrags im Bereich der Ausbildung (2014) fest.[20] Zuletzt behandelt das Jirsíks theologische Werk im Zusammenhang mit der sog. katholischen Aufklärung, bzw. seiner späten Phase in dem tschechischen Milieu Kamila Veverková (2015).[21]

Allgemein zum Jirsiíks Leben, priesterlichen und literarischen in den Jahren 1832 – 1846

Wie schon erwähnt, wurde Jirsík 1832[22] Pfarrer in Mininice bei Kralup und er blieb dort bis 1846. In dieser Stelle bewies er seine Begabung sowohl für die Seelsorge als auch für praktische Bedürfnisse der Bevölkerung. Außer umfangreicher Renovierungsarbeiten an den Kirchen in Minice und in den dazu gehörenden Orten, die er aus eigenen Mitteln und aus den von ihm initiierten Kollekten finanzierte, wurde er durch seine Predigten und in seine Arbeit in der Schule bekannt.[23] Er widmete sich auch dem Studium, 1837 legte er zwei Rigorosa an der Prager theologischen Fakultät.

---

16 Sieh Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Úvod do trinitologie a pneumatologie Jana Valeriána Jirsíka (1798 – 1883),* Theologická revue 81/2010, Nr. 1 – 2, S. 97 – 117. Direkte Erwähnungen über Jirsík befinden sich auch in diesen Texten: Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Geniální trojiční teologie a pneumatologie Vincence Zahradníka (1790 – 1836),* Theologická revue 81/2010, S. 71 – 96; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie*, 1800 – 2010, Brno 2011, S. 173 – 195; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Prolegomena ke studiu české christologie 19. století – knižní produkce a odborné studie v ČKD*, Studia theologica 40/2011, Nr. 2, S. 126 – 162.

17 Eduard Krumpolc, *Fundamentální teologie v díle Jana Valeriána Jirsíka*, Studia theologica 43/2011, Nr. 1, S. 42 – 53.

18 Rudolf Svoboda, *Katolické a nekatolické rezonance prvního vatikánského sněmu v jihočeské metropoli,* Studia theologica42/2010, Nr. 4, S. 51 – 63*;* Rudolf Svoboda, *Reaktion der Nichtkatholiken auf das erste Vatikanische Konzil in Budweis 1869 – 1870*, *Theologos. Theological Revue 15/2013*, Nr. 1, S. 63 – 74; Rudolf Svoboda, *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region*, in: *Genius loci – Medzynarodowe naukowe studia humanistyczne*, Elblag 2011, S. 90 – 97; Rudolf Svoboda, *Jan Valerián Jirsík a První vatikánský koncil (1869 – 1870),* Církevní dějiny, Nr. 19, Jaro 2016, S. 4 – 27.

19 Vgl. Rudolf SVOBODA, *Sociální a charitativní aktivity českobudějovických biskupů v letech 1785 – 1883,* Studia theologica 18, Nr. 1, jaro 2016, S. 97 – 114; Týž, *Contribution of Bishops of České Budějovice to Care of the Ill in thein Town of Residence in 1785 – 1$3883*, Caritas et veritas, 2015, Nr. 2, S. 69 – 75.

20 Rudolf Svoboda – Soňa Kamenová, *Pedagogické myšlení českobudějovického biskupa Jana Valeriána Jirsíka v prvních letech jeho episkopátu (1851 – 1855)*, Notitiae historiae ecclesiasticae, 2014, Nr. 2, S. 87 – 95; Rudolf Svoboda – Radka Novotná, *Jan Valerián Jirsík a jeho pedagogické dílo „Škola nedělní. Příspěvek k tradici českého církevního školství*, in: Jaroslav Coranič (ed.), *Církev v dějinách křesťanstva na Slovensku*, Prešov 2014, S. 261 – 272; Rudolf Svoboda – Radka Novotná, *Jan Valerián Jirsík a jeho příspěvek k dějinám pedagogického myšlení v letech 1826 – 1843*, in: Cyril Hišem (ed.), *Dejiny církvi v novověku*, Prešov 2014, S. 161 – 176.

21 Sieh Kamila VEVERKOVÁ, *Některé nové poznatky o Bolzanově kruhu a teologie*, Praha 2015. Habilitationsarbeit, Hussitische theologische Fakultät der Karlsuniversität.

22 Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 10 und 13; T. Malina, *Jan Valerián Jirsík,* S. 6.

23 Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 13.

Zu seiner Tätigkeit in Minice gehört auch die Mehrheit seiner sämtlichen literarischen Wirkung. Am häufigsten waren es rein theologische Werke, er widmete sich aber auch den Themen, die mit der Erziehung und Ausbildung, mit der geistlichen Praxis, den öffentlichen Ereignissen und dem tschechischen Patriotismus zusammenhingen. Auch die Form der Texte war verschieden – von kürzeren Artikeln und Rezensionen über kleinere Buchbroschuren und herausgegebene Predigten bis zu den Schriften mit mehreren Hunderten Seiten.

Eine wichtige Basis für seine Publikationen wurde im Falle seiner Bücher auch das so genannte *Dědictví sv. Jana Nepomuckého (Das Erbe von Johann Nepomuk)*, anders gesagt *Svatojánské dědictví*, das formell 1833 entstand. Dieser Verein hatte von Anfang an in seinem Programm, tschechische Bücher oder gute Übersetzungen von fremden Arbeiten in die tschechische Sprache herauszugeben – mit der Absicht, die Menschen in den religiösen Angelegenheiten auszubilden, sie zur Frömmigkeit und Sittlichkeit zu führen, und auch die tschechische Sprache zu pflegen.[24] Unter den zehn Männern, die praktisch von Anfang an Mitglieder im Verein angesichts ihrer literarischen Tätigkeit waren, gehörte auch Jirsík.[25]

Das Erbe von Johann Nepomuk gewann am Anfang das Geld nur aus den Mitgliedsbeiträgen und der freiwilligen Spenden, allmählich wurde sein Haupteinkommen der Verkauf der von ihm herauszugebenden Bücher. Die ersten von ihm herausgegebenen Bücher waren die Texte von Jirsík: *Proč jsem katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl* (1835)[26] /Warum bin ich katholisch? Worte für einen einfachen Katholiken, wie er von seinem Glauben Rechenschaft geben sollte) und *Bohomil. Zpráva jednoho upřímného evangelického křesťana v důležitosti pravé víry Kristovy* /Gottlieb. Nachricht eines aufrichtigen evangelischen Christen von der Wichtigkeit der wahren christlichen Religion (1835) .[27] Ihre sofortige Beliebtheit bei den Lesern und wiederholte Ausgaben in relativ hohen Auflagen half zur Entwicklung des Vereines Das Erbe von Johann Nepomuk.[28] Unter seiner Obhut erschien in dem verfolgten Zeitraum auch das Jirsíks Werk *Populární dogmatika* / *Populäre Dogmatik*/ (1941).[29]

Das Erbe von Johann Nepomuk druckte Bücher in der Druckerei *Knížecí arcibiskupská tiskárna /Erzblischöfliche Fürstendruckerei/,* was außer anderem beweist,

---

24 Základnj pravidla Dědictwj sv. Jana Nepomuckého, ČKD Jg.. 7, Nr. 1/1834, S. 164 – 167.

25 Sieh ČKD Jg.. 9, Nr. 1/1836, S. 182; weiter auch Jg. 11, Nr. 3/1838, S. 532 – 534; Jg.. 14, Nr. 1/1841, S. 157 – 160.

26 Jan Valerián Jirsík, *Proč jsem katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl,* Praha 1835. Über alle anderen Ausgaben wird noch weiter geschrieben. Dieses Buch wurde in den verfolgten Jahren noch mehrmals herausgegeben, konkret 1836, 1840 und 1846, immer im Rahmen des Vereins Das Erbe von Johann Nepomuk. 1846 erschien auch die erste deutsche Ausgabe.

27 Jan Valerián Jirsík, *Bohomil. Zpráva jednoho upřímného evangelického křesťana v důležitosti pravé víry Kristovy. Čtení prospěšné a spasitelné, kteréž sepsal a vydal Jan Valerián Jirsík,* Praha 1835, 416 S. Bis zum Schluss des von uns verfolgten Zeitraums erschien das Buch 1838 auch auf Deutsch, die zweite tschechische Ausgabe 1843 wieder im Rahmen von Das Erbe von Johann Nepomuk.

28 Sieh ČKD, Jg. 13, Nr. 3/1840, S. 576 – 579.

29 Jan Valerián Jirsík, *Populární dogmatika, v kteréžto knize učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá,* Praha 1941. In dem verfolgten Zeitraum erschien das Buch noch auf Deutsch, und zwar1845 in Wien. Über andere Ausgaben wird noch unten geschrieben.

dass die kirchliche Obrigkeit keine Einwände zu dem Inhalt der Jirsíks Bücher hatte. Diese Druckerei war auch selbstständiger Verleger von anderen Jirsíks Texten: *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo a mnoha jiných moudrých protestantů /Gesunde, echte und reine Lehre von Luther, Kalvin und manchen anderen weisen Prostetanten/*(1837)[30] und *O postu církevním /Über das kirchliche Fasten/* (1839)[31], *Dvacatero přátelských listů k Evangelíkům nebo Protestantům v Čechách bytujícím / Zwanzig freundliche Briefe den in Böhmen lebenden Evangelischen und Protestanten* (1842)[32] und *O smíšeném manželství /Über gemischte Ehen* / (1842).[33]

Die Jirsíks Artikel oder kürzere Beiträge von 1832 – 1846 sind mit der Zeitschrift *Časopis pro katolické duchovenstvo /Zeitschrift für katholische Geistlichkeit/* verbunden. Diese Zeitschrift wurde von ihrer Anfang an dem niedrigeren Klerus bestimmt und als solche war sie unter den Priestern sehr beliebt. Es war keine rein fachliche Publikation, die sich nur theologischen Fragen gewidmet hätte, sondern sie befasste sich auch mit der seelsorgerischen Praxis oder mit bedeutenden Ereignissen des kirchlichen Lebens.[34] Jirsík begann hier 1835 zu publizieren, wobei die größten Verdienste daran der Priester, Theologe und Philosoph Vincent Zahradník hatte, der ihn zu dieser Tätigkeit einlud. Das Engagement von Jirsík an der Zeitschrift zeigte sich in einer relativ hohen Zahl der Beiträge. Seit 1835 bis zum Schluss 1846 veröffentlichte er hier 16 umfangreichere Artikel, vor allem aus dem Bereich der Homiletik, Moral und Dogmatik. Außerdem schrieb er noch 36 kleinere Rezensionen.

Erwähnen wir wenigstens die wichtigsten Artikel im Rahmen der schon angeführten thematischen Ganzen: In die erste Gruppe, die wir als „homelitische" bezeichnen können, kann man einige Predigten einreihen, die unter den Titeln *Kázání na slavnost korunování Jeho nejmilostivější Jasnosti císaře Ferdinanda, krále českého* (1836) /*Predigt zur allerhöchsten Krönungsfeier Seiner k.k. allergnädigsten*

---

30 Jan Valerián Jirsík, *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo a mnoha jiných moudrých protestantů*, Praha 1837, 54 S.

31 Der Text des künftigen Buches erschien zuerst in der Zeitschrift für katholische Geistlichkeit: / Časopis pro katolické duchovenstvo/: Jan Valerián JIRSÍK, *O postu církevním*, ČKD 1/1839, S. 43 – 68. Dieser Text ist ein wenig kürzer als die Broschüre Valerián JIRSÍK, *O postu církevním*, Praha 1839, 28 S. Der Auflag war 3000 Exemplare. In ČKD wurde diese Schrift im Jg. 12, Nr. 1/1839, S. **204** annonciert. Inhaltlich handelt es sich um Verteidigung des kirchlichen Fastens. Man zählt die Tage, wann die Kirche Fasten befiehlt und zeigt die Gründe für solche Gebote. Die Schrift erklärt den Nutzen und Sinn des Fastens. Als Gründe führt sie an: Es zähmt die Begier des Leibes, es macht die Sünden wieder gut, es disponiert für das Gebet und Tugenden, es hilft Gottes Hilfe zu erlangen, es spart die Mittel für die Wohltätigkeit. In seiner Argumentation geht er oft von der Bibel aus. Mit dem Fasten befasste sich Jirsík auch später, die Argumentation bleibt ähnlich wie hier.

32 Jan Valerián Jirsík, *Dvacatero přátelských listů k Evangelíkům nebo Protestantům v Čechách bytujícím,* Praha 1842, 108 S.

33 Jan Valerián Jirsík, *O smíšeném manželství. Slovo lásky k mládencům a pannám katolickým od jednoho jejich upřímného přítele*, Praha 1842, 53 S.

34 In den verfolgten Jahren wurden die Listen von Abonnenten veröffentlicht, sodass man sagen kann, dass es sich um Hunderte Exemplare handelte, die von den Geistlichen in den böhmischen und mährischen Diözesen regelmäßig abonniert wurden und dass deren Zahl immer stieg. Sieh ČKD 1820 – 1845.

Majestät des Kaisers Ferdinand König von Böhmen/,[35] *Řeč o blahodárném působení katolického kněžstva /Rede über das wohltätige Wirken des katholischen Priestertums/*(1838),[36], *Řeč při pohřbu důstojného pána, pana Norberta Srba, arcibiskupského notáře a faráře nautonického /Rede bei der Bestattung von Norbert Srb, dem erzbischöflichen Notar und Pfarrer von Nautenitz /*(1839)[37], und *Kázání při udělování svátosti svatého biřmování v Tursku 3. července 1843 /Predigt bei der Erteilung des Sakramentes der heiligen Firmung in Tursko am 3. Juli 1843/* (1844).[38] Als letzte wurde die lateinische Dankrede veröffentlicht, die er bei seiner Installation zum Kanoniker bei St. Veit am 29. März 1846 hielt.[39] In diesem Bereich zeigt er sich nicht als Theoretiker, sondern als ein tüchtiger Praktiker – wie er es übrigens auch in der weiteren Etappe seines Lebens bewies.

Im Bereich der Moral lässt sich die Studie *O přísaze /Über den Schwur* (1836) erwähnen.[40] Außerdem bereitete er die gleich benannte Broschüre aus dem Nachlass von Vincenc Zahradník vor (1839).[41] Im Artikel *O spalování mrtvých /Über die Verbrennung der Toten/* (1837) reagierte er auf den Text in Augsburger Allgemeine Zeitung vom 21. Dezember 1836.[42] Andere kürzere Studien heißen *O povinnosti veřejné a společné modlitby /Über das kirchliche Gebot des Fastens* (1837)[43], die erschien – wie oben erwähnt – ein Jahr später als Buch.

---

35 Die Predigt erschien in Václav Michal Pěšina rytíř z Čechorodu, *Zprávy o korunování vévodů a králů českých s církevním obřadem korunování Jejich Císařských Majestátů Ferdinanda I. za krále Českého a Marie Anny Karoliny Piy za královnu Českou*, Praha 1836. Es wurde in der Erzbischöflichen Fürstendruckerei gedruckt. Die Übersetzung schuf Jirsík selbst. Sie erschien selbstständig mit dem Titel *Predigt zur allerhöchsten Krönungsfeier Seiner k.k. allergnädigsten Majestät des Kaisers Ferdinand König von Böhmen*, Prag 1836. Der Neudruck der Predigt sieh auch ČKD, Jg. 12, Nr. 3/1836, S. 590 – 615.

36 ČKD, Jg.. 11, Nr. 4/1838, S. 571 – 592.

37 ČDK, Jg. 12, Nr. 3/1839, S. 574 – 578.

38 ČKD, Jg. 16, Nr. 2/1844, S. 267 – 281.

39 Jan Valerián Jirsík, *In instalatione Neo-Canonici Venarabilis Domini Joan. Valeriani Jirsík, Oratioinauguralis*, ČKD 2/1846, s. 346 – 348.

40 Jirsík macht hier darauf aufmerksam, wie wichtig es ist, die Menschen zur Verständigung dessen zu führen, was Eid heißt, bzw. seine Bedeutung zu verstehen. Diese Lehre muss auf Erkenntnis von Gott basieren, sonst ist sie nichts anderes als eine menschliche Behauptung. Jirsíks Moral ist nicht natürlich legalistisch, rationell, sondern sie ist im Bewusstsein der Existenz einer von Gott gegebenen Moralordnung verankert. Die Moraltheologie ist so nicht von der menschlichen Vervollkommnung und von dem Wachstum der Tugenden getrennt. Die Begründung der Normen selbst ist eher deontologisch. Sieh ČDK, Jg.. 9, Nr. 2/1836, S. 280 – 302.

41 Vincenc Zahradník (Für Druck bearbeitet von Jan Valerián Jirsík), *O přísaze /Über den Eid/*, Praha 1839. Das Buch wurde vom Verlag Das Erbe von Johann Nepomuk herausgegeben. Die Publikation hatte den Umfang von 87 Seiten. Jirsík begann an der Bearbeitung des Werkes, das im Stadium von Besserungen und Gesamtkorrekturen war, aufgrund der Bitte des Redakteurs von ČKD Václav Pěšina nach dem plötzlichen Tod von Vincenc Zahradník am 30. August 1836. Jirsík schrieb zum Werk ein Vorwort und führte auch einige kleine Änderungen durch.

42 ČKD, Jg.. 10, Nr. 1/1837, S. 170 – 177.

43 Die Studie Great auch an den pastoral-spirituellen Bereich. Es handelt sich wieder um Teilen der Erfahrungen aus dem Wirken von Minice. In der Einleitung schreibt er, dass nach einem erfolglosen Zureden einem Pfarrmensch, der an dem gemeinsamen Beten langfristig nicht teilnahm, schickte er einen Brief, den er mit einer kleinen Änderung auch den Lesern vorlegte. Mit sehr freundlichen Worten argumentiert er diesem Menschen – er begründet es mit der Liebe zu ihm und

Im Bereich der Dogmatik kann man in diesem Zeitraum vier Beiträge finden, und zwar *O vzkříšení těl* /Über die Auferstehung der Körper/(1837)[44]*O milosti Boží/ Über die Gnade Gottes/* (1839)[45]*O nejsvětější oběti mše svaté /Über das heiligste Opfer der heiligen Messe/* (1840)[46] a *Některé pravdy, kteréž, ač Písmo o nich nemluví, všichni křesťané bez rozdílu vyznání přijímají/Einige Wahrheiten ,die, wenn auch die Heilige Schrift von ihnen nicht spricht, alle Christen ohne Unterschied der Bekennung aufnehmen/* (1840).[47] Bei allen Texten findet man eine wesentliche oder volle Übereinstimmung mit den entsprechenden Teilen der Schrift *Populární dogmatika /Populäre Dogmatik/*.

Andere Artikel zeigen die Beiträge von Jirsík in den Bereichen der Geschichte, des allgemeinen gesellschaftlichen Geschehens[48] und des Kirchenrechtes.[49] Wie wir unten zeigen, standen außerhalb seines Interesses auch nicht zwischenkonfessionelle oder apologetische Werke.

Ein sehr bedeutender Bereich der Jirsíks Publikationstätigkeit waren Rezensionen. In dem verfolgten Zeitraum kann man 36 Rezensionen zählen, was eine bemer-

---

mit den Hirtenpflichten – und führt die Gründe für ein gemeinsames Gebet an. Er appelliert auch auf das Gefühl des Lesers dieses Briefes, der mit einem Besuch der Kirche gestärkt werden kann, weiter durch Stärkung des Glaubens an Christus und der Frömmigkeit aus der realen Anwesenheit von Christus am Altar. Weitere Gründe für die Nützlichkeit und Wichtigkeit des gemeinsamen Gebetes in der Kirche sind der kollektive Aspekt, der die Frömmigkeit formiert und zur authentischen Solidarität des Gebetes hilft, und auch das Vorbild und Zeugnis. ČKD, Jg. 10, Nr. 4/1837, S. 604 – 61..

44 Mit dem Thema der Auferstehung der Körper befasst sich Jirsík im Artikel, der aus 6 Teilen, bzw. Paragraphen besteht. Den Kontext für die Erwägung ist für Jirsík einerseits die Tatsache, dass der Glaube an Auferstehung für Menschen immer ein Problem war. Er spricht weiter über einige protestantische Rationalisten, die diesen Artikel ablehnen – als etwas, was der menschlichen Vernunft widerspricht. Er denkt darüber nach, was die Auferstehung eigentlich bedeutet, ob dieser Glauben der menschlichen Vernunft und der Vollkommenheit Gottes nicht widerspricht, ob es heilswirkend ist und ob wir dafür eine Begründung in der heiligen Schrift oder in der Tradition finden. Zum Abschluss führt er Beispiele aus der Natur an, die entfernt auch die Auferstehung annähern können. Es gibt hier ein großer Einklang mit dem entsprechenden Teil in der Populären Dogmatik!!! ČKD, Jg.. 10, Nr. 1/1837, S. 3 – 24. Sieh auch Jan HAMBERGER, *Teologické dílo Jana Valeriána Jirsíka*, Praha 2008. Diplomarbeit, Karlsuniversität Prag, Katholische theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamental- und dogmatische Theologie, Betreuer der Arbeit Prokop Brož, S. 31 – 32.

45 Die Motivierung für das Schreiben dieses Artikels war für Jirsík die Tatsache, dass der Schulkatechismus die Gnade Gottes nur sehr wenig behandelt und er fand bisher auch in ČKD kein entsprechendes Echo. Sein Ziel war, keine akademische Behandlung zu schreiben, sondern ein Material für Prediger oder Katecheten. Hier ist wieder ein fast vollständiger Einklang mit der Populären Dogmatik vom 1841, Par. 104 – 107. Er verlässt aber „die schulischen und gehobene Bezeichnungen, mit denen man die Gnade Gottes in verschiedene Artikel und Seiten geteilt wird". ČKD, Jg. 12, Nr. 3/1839, S. 417 – 434.

46 Da gibt es einen fast vollkommenen Einklang mit der Populären Dogmatik, Par. 88 – 96. ČKD, Jahrgang 13, Nr. 2/1840, S. 195 – 221.

47 ČKD, Jg.. 13, Nr. 4/1840, S. 583 – 596. Wieder voller Einklang mit der Populären Dogmatik, Par. 27 – 29.

48 Im Artikel *Slavnost v Liboci bliž Prahy/Ein Fest in Liboc bei Prag/* berichtet er über das Fest des Legens des Grundsteines von der dortigen Kirche. Sieh ČKD, Jg. 15, Nr. 4/1842, S. 746 – 749.

49 Případ z církevního práva /Ein Fall aus dem Kirchenrecht/, ČKD, Jg. 9, Nr. 4/1836, S. 701 – 708. Der Artikel widmet sich dem Thema des Erlassens der vom Staat gebotenen Anbietungen in den Kirchen.

kenswerte Zahl ist. Ein gewöhnlicher Umfang der Seiten waren zwei bis fünf. Die Rezensionen beziehen sich auf 23 tschechische, 12 deutsche Bücher und ein französisches Buch.[50] Jirsík bewertet bei ihnen meistens die praktische Seite und die Ergebenheit der katholischen Kirche. Bei den tschechischen Werken interessiert ihn auch die Qualität der tschechischen Sprache, eventuell der patriotische Beitrag der Bücher ihres Autors – angesichts der Zahl der tschechischen Bücher ist das Interesse an der qualitativen tschechischen Literatur offensichtlich.

Aus den Rezensionen sind auch Jirsíks Ansichten über einige Themen ersichtlich, über die wir sprechen werden. Weiter können wir sicher behaupten, dass die Rezensionen in der Zeit ihrer Ausgabe sein aktuelles Interesse für gewisse Themen zeigen oder dass sie ihre aktuelle Lektüre sind, die er dann behandelt oder in seinen Büchern oder Artikeln erwähnt. Obwohl die Mehrheit seiner Rezensionen – ein ganzes Drittel – den homiletischen Schriften gewidmet wird, rezensierte er auch die Bücher, die sich den interkonfessionellen und apologetischen Themen (meistens der deutschen Provenienz), den pädagogischen, liturgischen und dogmatischen widmen. Er wurde immer von der Bemühung geführt, sie in der geistlichen Tätigkeit der Priester, bzw. Lehrer zu nutzen.[51]

Die grundlegenden theologischen Werke

Während seines Wirkens in Minice widmete sich Jirsík in dem Hauptteil seiner Publikationstätigkeit der interkonfessionellen und apologetischen Problematik. Diese Teilung dient uns eher für eine genauere thematische und inhaltliche Einreihung dieser so orientierten Werke von Jirsík, weil der Autor selbst diese Begriffe nicht erwähnt, sondern bei ihm verschmilzt diese Problematik in eine einzige.

Für die Aufmerksamkeit für diese Themen hatte Pfarrer Jirsík einige Gründe. Einerseits hatte er Erfahrungen mit der Kommunikation mit den Nichtkatholiken aus dem vorherigen Wirken in der Seelsorge. Z.B. über das Jirsíks Wirken in der Kaplanstelle in Roudnice nad Labem (Raudnitz and der Elbe) legte das Zeugnis am 1. Januar 1828 der erzbischöfliche Vikar von Budin Antonín Burger, dass Jirsík die katholische Religion auch bei den andersgläubigen in Raudnitz lehrte, und dass er erreichte, dass sieben von ihnen auf die katholische Kirche wechselten.[52] Übrigens auch in den Gebieten von Mělník (Melnick), Roudnice (Raudnitz) und besonders im nahem Gebiet von Boleslav (Bunzlau), bildeten die evangelischen Christen etwa 5 – 10% der Gläubigen, was hoch über dem Durchschnitt in den Böhmischen Ländern war, wo die Zahl bei etwa 2% geschätzt wird[53]. Allgemein kann man auch sagen, dass sich in der Vormärz-Zeit eine verstärkte Aktivität der evangelischen Christen in den Böhmischen Ländern zeigte, die auch die Pfarre Minice betraf, wo einige evangelische Familien wohnten. Jirsík beobachte, dass es unter den Katholiken und Protes-

50 Eine große Arbeit mit der Aufzählung leistete Josef Hamberger, der von einer „sehr ungenauen" Liste der Rezensionen bei dem Verzeichnis des Jirsíks Werkes von Karel Pletzer spricht. Sieh Jan HAMBERGER, S. 35.

51 Vgl. J. HAMBERGER, *Teologické dílo*, S. 36.

52 Sieh J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 10

53 Sieh T. MALINA, *Jan Valerián Jirsík*, S. 5.

tanten zu Streit um den Glauben kam. Die katholisch Glaubenden kamen zu ihm oft mit der Bitte um Rat, wie sie sich mit den Einwänden der andersgläubigen abfinden sollen – was zu einem weiteren Impuls für die literarische Tätigkeit in diesem Bereich war.[54]

Die gewählte Form der Jirsíks theologischen Publikationen entspricht einerseits der Jirsíks patriotischen Einstellung – d.h. sie wurden tschechisch geschrieben, und auch seinem Sinn für die praktische Seite – d.h. sie wurden mit Rücksicht auf die Klarheit und Genauigkeit der Argumentation, Verständlichkeit der Sprache und auf den Nutzen geschrieben – mit dem Ziel den Leser zu belehren. Obwohl sie zugleich auch ein Ausgang seines theologischen Studiums und der Überzeugung war, dass Theologie den Priestern und Laien dienen soll, handelt es sich nicht um wissenschaftliche Publikationen – es fehlt hier ein kritischer Apparat.[55]

Der erste Jirsíks theologische Text, der in dem verfolgten Zeitraum selbstständig gedruckt wurde, trägt den Titel *Proč jsem katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl / Ein Wort der Belehrung an den schlichten katholischen Christen zur Wahrung seines Glaubens.*[56] Historiker Kadlec bezeichnet ihn als das erste populär gestimmte theologische Werk.[57] Außer den Gründen, die oben genannt wurden, war der unmittelbare Grund für die Entstehung des Textes der Wettbewerb, der von dem Leitmeritzer Bischof Eduard Milde erklärt wurde. Der Bischof versprach eine finanzielle Belohnung für eine schriftliche Arbeit, die zu dem katholischen Selbstbewusstsein damit beitragen würde, dass sie die Hauptgründe anführen würde, mit denen ein Katholik seinen Glauben rechtfertigen könnte.[58] Das Selbstbewusstsein der Katholiken zu heben schien zu dieser Zeit sehr wichtig zu sein, weil Katholiken der Zeit von Jirsík keine selbstbewusste Mitglieder der herrschenden Kirche waren, sondern eher schüchterne Katholiken, die von der nationalen und liberalen Propaganda zum Schweigen gebracht wurden.[59] Vielleicht mit der Rücksicht auf die reale Situation der Katholiken, genauso wegen der Toleranz, die offensichtlich ein Charakterzug von Jirsík war, wählte er eine sehr milde oder sogar freundliche Weise der Argumentation, ohne dass sie irgendwie von seinen katholischen Stellungnahmen und von der Überzeugung über die Richtigkeit seiner Ansichten nachgelassen hätte.

Von den fünf in dem Wettbewerb abgegebenen Texten wurde die Jirsíks Arbeit als die beste bewertet und 1835 wurde sie in der Zeitschrift Časopis pro katolické duchovenstvo /Zeitschrift für die katholische Geistlichkeit/ veröffentlicht.[60] In der Einleitung dieses Textes erklärt Jirsík seinen Mitbrüdern im priesterlichen Dienst, dass er ihnen in der Form seines Beitrags ein Handbuch anbietet, das für die Inspi-

54 Die Jirsíks Beschreibung der religiösen Situation in der Pfarrei von Minice sieh ČKD, Jg. 8, Nr. 2/1835, S. 183 – 202, hier S. 183 – 186.

55 Ebd., S. 12 – 13.

56 Sieh Jan Valerián JIRSÍK, *Proč jsem Katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl,* Praha 1835.

57 Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 14. Sieh auch ČKD, Jg. 8, Nr. 2/1835, S. 183 – 202, hier S. 183 – 186.

58 Sieh J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 14.

59 Sieh J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 74.

60 ČKD, Jg. 8, č.2/1835, S. 183 – 202. Sieh auch J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 14.

ration bei der Leitung der Erziehung von beschiedenen Pfarrleuten dienen soll. Er reflektiert hier die interkonfessionelle Situation seiner Zeit und seines Milieus. Er bewertet positiv die religiöse Freiheit, die der Toleranzpatent bot, er spricht auch von den häufigen Konflikten in dem Zusammenleben der Katholiken und den Nichtkatholiken in den gemischten Pfarreien und er erwähnt in diesem Zusammenhang auch seine eigenen Erfahrungen.[61]

Noch an demselben Tag wurde diese Studie nach Bearbeitungen als die überhaupt erste Publikation des Vereines Das Erbe von Johann Nepomuk, die nicht mehr den Priestern bestimmt war, sondern den einfachen Katholiken. Es fehlt hier die oben angeführte Einleitung der Version in der Zeitschrift.[62] Die Studie als ein Buch zu bezeichnen ist nicht gerade passend, weil es sich nicht um einen umfangreichen Text handelt: sie besteht insgesamt aus 30 Seiten. Das kann jedoch die Hauptabsicht des Textes nicht beschatten, die es war, den damaligen katholischen Gläubigen nicht nur ein Mittel für ein tieferes Verständnis ihres Bekenntnisses, sondern auch ein Mittel für die Verteidigung gegen anders glaubende Christen in die Hand zu geben.

Jirsík behauptet in diesem Werk, dass die Evangeliken dank ihrer besseren Kenntnis der Heiligen Schrift auch ihre religiöse Überzeugung besser begründen vermögen, was für Katholiken schwierig sei. Darum stellt er die Grundsätze, mit denen seinen Glauben ein Katholik rechtfertigen kann.[63]

Die Schrift hat drei Teile. In denen zeigt Jirsík, dass der katholische Glauben eine Fülle von Mitteln für Ausüben von Wohltaten und auch eigene Heiligung, dass er nicht der menschlichen Vernunft widerspricht, dass er die Fülle der Gottes Offenbarung und dass er viele Heiligen erzogen bzw. gezeugt hatte (der erste Teil). Die Kirche hilft auch (vor anderen Glauben) zur Heiligkeit des Lebens und dass er die Neigung zur Sünde zähmt. Die katholische Kirche beinhaltet die ganze und vollständige Lehre über Jesus Christus, sie ist die erste und älteste katholische Kirche, sie ist eine Kirche, die Apostel und Propheten als Grundlage hat. Das Zeugnis der echten Kirche gibt die Bibel und die heiligen Väter. Auch die Gegner der katholischen Kirche selbst versichern in ihren Werken die Leser, dass die Menschen in ihr erlöst werden können. Der katholische Glauben gebe alles, was im Leben und auch im Tod nötig ist (der zweite Teil). Weiter begründet Jirsík seinen katholischen Glauben mit der Bestätigung der Wahrhaftigkeit der katholischen Religion, und zwar vor allem mit der wundertätigen Gründung, Verbreitung und Erhaltung der katholischen Kirche in der ganzen Welt (der dritte Teil).[64] Im Abschluss der Schrift wird die katholische Kirche in einer triumphalistischen Weise gelobt.

61 Vgl. J. HAMBERGER, *Teologické dílo*, S. 31.

62 Sieh Jan Valerián JIRSÍK, *Proč jsem Katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl,* Praha 1835. Jaroslav Kadlec spricht davon, dass sowohl die Zeitschrift- als die Buchversion praktisch identisch sind. Jan Hamberger vermutet, dass der Artikel eher ein Muster für das Buch war, darum „... kann man von einer eigenständigen Arbeit sprechen". Vgl. J. HAMBERGER, *Teologické dílo*, S. 31. Selbstverständlich kam es in weiteren Ausgaben zu Änderungen, dank denen sich der Umfang des Textes praktisch verdoppelte. Die Absicht, die Struktur und die Weise der Argumentation blieben jedoch gleich.

63 Vgl. J. V. JIRSÍK, *Proč jsem katolíkem*, S. 3.

64 Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 14 – 15.

Jirsík zitiert relativ oft die Werke von Nichtkatholiken, die selbst die Wahrhaftigkeit der katholischen Kirche verteidigen. In der Beziehung zu den Protestanten bemüht er sich jedoch, sehr korrekt zu sein, aber er ist bei weitem nicht so entgegenkommend wie in seinen Büchern, die ausdrücklich einen interkonfessionellen Charakter haben – wie wir unten zeigen. Das Buch fand ein großes Echo.[65] Jirsík bereitete bald die zweite, bearbeitete Auflage vor, die schon 1836 erschien.[66] Das Werk erschien zuletzt 1840 in der dritten und 1846 in der vierten Ausgabe, immer ein wenig erweitert – so dass es im Vergleich zu der ersten Ausgabe hier nur gemeinsame grundlegende Charakteristiken gibt, besonders den apologetischen Stil mit den gleichen Begründungen. Ins Deutsche wurde das Buch nach der vierten Ausgabe und 1846 und 1850 wieder im Rahmen von dem Erbe von Johann Nepomuk.[67]

Die Tatsache, warum der Text *Proč jsem katolíkem?/ Warum bin ich Katholik?/* als erster erschien, bedeutet noch nicht, dass die anderen Jirsíks Werke, über die wir jetzt sprechen wollen, später entstanden. Schon seit 1834 lag in Prag in der erzbischöflichen Druckerei das Büchlein *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo a mnoha jiných moudrých protestantů* /Eine gesunde, echte und reine Lehre von Luther, Kalvín und vielen anderen weisen Protestanten/, das jedoch das Licht der Welt erst 1837 erblickte. Es erschien anonym, aber der Autor war schon dem ersten Rezensent in der Zeitschrift Časopis pro katolické duchovenstvo (Zeitschrift für katholische Geistlichkeit) ganz zu erkennen.[68] Jirsík fasste hier auf 54 Seiten Zitate von den Repräsentanten der evangelischen Denominationen, die die Lehre der katholischen Kirche bestätigen und begründen.[69] Die erwähnten Aussagen reihte er folgend: Über die Quellen des christlichen Glaubens, über die Kirche, über das sichtbare höchste Haupt der Kirche, über die Verehrung der Heiligen, über das Fegefeuer, über die Firmung, über das Altarsakrament, über den Opfercharakter der hl. Messe, über das Priestertum, über die Buße, über die Ehe und über die letzte Salbung.

Wie Kadlec feststellt, war es für Jirsík keine schwere Aufgabe, bei der katholischen Vergangenheit der religiösen Reformer in ihren Schriften ganz katholische

---

65 Positive Reaktionen in *Magazin für die Literatur des Auslandes*, Berlin, 4/1836, Nr. 32 und in der *Beilage zum Katholiken*, Jg. 1835, N. 10, S. 25 sind in ČKD erwähnt, Jg. 9, Nr. 2/1836, S. 396 – 399; weiter sieh *Aučty Dědictwj sw. Jana Nepomuckého.*Wáclaw Pešina, unterschriftet als *Wáclaw Pešina konsist. rada, redaktor***,** ČKD, Jg.. 9, Nr. 1/1836, S. **182**.

66 *Proč gsem katoljkem? Jan Valerian Jirsjk,* ČKD, Jg. 9, Nr. 4/1836, S. 785 – 787.

67 Jan Valerián Jirsík, *Proč jsem katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl*, 2. Auflage. Die Schrift wurde wieder in Prag herausgegeben in Erbe von Johann Nepomuk und in der erzbischöflichen Druckerei unter der Leitung von Václav Špinka. Der Umfang des bearbeiteten Textes war bei demselben Umfang der Broschüre ein wenig kleiner – 24 Seiten. Die dritte Ausgabe vom 1840 hatte den Umfang von 48 Seiten, die vierte Ausgabe schon 74 Seiten. Sieh auch J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 15. Deutsch heißt dieses Buch *Warum bin ich Katholik? Ein Wort der Belehrungen dem schlichten katholischen Christen zur Wahrung seines Glaubens*, Prag 1846, 81 S. Bei der Ausgabe vom 1850 steht geschrieben, dass der Text F.A. Lemayer übersetzte, der Umfang war 82 S.

68 Sieh ČKD, Jg. 10, Nr. 1/1837, S. 141 – 142, 145. Und auch manche anderen.

69 Er führt insgesamt 61 Aussprüche der protestantischen Autoren, der älteren und der gegenwärtigen, die mit ihren Aussprüchen die Lehre der katholischen Kirche bestätigen. Er zitiert z. B. Lessing, Oekolampadius, Plank, Leibiz, Grotius, Semlar, Weshley a Wheatley.

Aussprüche zu finden, die ihrer neuen Orientierung widersprachen.[70] Obwohl er die Aussprüche von dem Kontext reißt, mit der Absicht, eigene Argumente zu Gunsten der katholischen Glaubenslehre zu betonen oder zu unterstützen, erniedrigt er die protestantischen Autoren keinerlei, gerade umgekehrt – er bezeichnet sie, ähnlich wie in seinen anderen Werken, mit schmeichelhaften Prädikaten (ausgezeichnet, ein hervorragender Weiser, wohlgeboren usw.) Angesichts dessen, in welcher Zeit dieses Buch geschrieben wurde, gehört ihm der Vorrang und die Unabhängigkeit von dem ähnlichen deutsch geschriebenen Werk von Julius Hönighaus.[71]

Ein viel umfangreicheres Werk ist das Buch mit dem Titel *Bohomil /Gottlieb/,* das 1835 in einem bemerkenswerten Umfang von 416 Seiten erschien, als das in der Reihenfolge zweites Buch von dem Erbe von Johann Nepomuk.[72] Kadlec stellt fest, dass sich die kirchliche Zensur mit seinem Lesen nicht beeilte, und erst auf Bitte von Jirsík selbst und des Chorherren Pěšina gab der Erzbischof Skarbek seine Billigung des Herausgebens – was wieder beweist, dass alle drei erwähnten Werke etwa zu der gleichen Zeit geschrieben wurden. Jedenfalls das Herausgeben von Bohomil /Gottlieb/ wurde schon 1835 in der ersten Nummer der Zeitschrift für die katholische Geistlichkeit / Časopis pro katolické duchovenstvo/ mit den Worten bekannt gemacht: „... für seine Gründlichkeit will das berühmte Konsistorium das Buch auf eigene Kosten herausgeben, das es vom Herrn Schriftsteller erforderte."[73] Das Buch erreichte bei den Lesern einen ähnlichen Erfolg wie Warum bin ich Katholik? und es bewies in voller Maß die Jirsíks Fähigkeit, ein breites Leserpublikum anzusprechen. Obwohl sich diesmal um ein Buch mit einigen Hunderten von Seiten handelte, auch bei ihm musste man Nachdrucke machen.[74] Von der ersten Ausgabe wurden bis 1843 schließlich 7 Tausend Stück verkauft, und zwar nicht nur dank dem interessanten Titel, sondern auch für das gute Tschechisch. Österreichischer Priester aus der Diözese Linz G. Anton übersetzte das Buch Bohomil ins Deutsche (was zu dieser Zeit nur selten passierte – üblich war es eher umgekehrt) und er gab es 1838 mit dem Titel Gottlieb heraus.[75] Der tschechische Bohomil wurde auch 1843 zum zweiten Mal herausgegeben, in der deutschen Übersetzung 1848 vom Piaristen Josef Rupert Trinks

70 Vokoun schreibt, dass er in diesem Werk die Aussagen der Reformatoren versammelte, mit denen der liberal aufgeklärte Protestantismus seiner Zeit in Streit geriet. Vgl. J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 74.

71 Srov. J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 15. Julius Hönighaus wechselte in Köln am Rhein von der evangelischen auf die katholische Kirche. Er schrieb das Werk Das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur (das Werk ist sehr umfangreich – 747 Seiten). Jirsík schrieb eine Rezension in ČKD, Jg. 11, Nr. 1/1838, S. 116 zu seinem Text Gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise.
Die Anerkennung des „Primats" angesichts der Idee und Durchführung sieh František Příhonský in seiner Rezension zu: *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo, a mnoha jiných moudrých protestantů*, ČKD, Jg.. 10, Nr. 1/1837, S. 141 – 143.

72 *Zpráwa o Dědictwj Swatojanském,* ČKD, Jg. 8, Nr. 2/1835, S. **343 – 344**, hier S. 344.

73 *O dědictwj sw. Jana z Nepomuku,* ČKD, Jg. 8, Nr. 1/1835, S. 94 – 116, Zit. Fußnote auf der S. 109; J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 15 – 16.

74 ČKD, Jg. 11, Nr. 3/1838, S. 532 – 534.

75 Jan Valerián Jirsík, Gottlieb. Nachricht eines aufrichtigen Christen von der Wichtigkeit der wahren christlichen Religion. Nach der Böhmischen der ersten im Jahre 1835 zu Prag erschienenen Auslag von G. Anton, Linz, 1939.

übersetzt.[76] Der Vollständigkeit halber fügen wir zu, dass die dritte Ausgabe 1850 das Licht der Welt erblickte.[77]

Zum Inhalt des Buches kann man sagen, dass das Ziel von Jirsík war es, den Protestanten in fünf Kapiteln zu zeigen, dass sie keinen Grund haben, sich von der katholischen Kirche zu entfernen und dass sie ihre Abweichungen von der kirchlichen Lehre schädlich sind. Er nennt also alle Glaubenssätze, in denen sich die Protestanten von der katholischen Kirche abweichen. Er stellt zuerst fest, dass sie sich irren, wenn sie für die einzige Quelle des Glaubens die Heilige Schrift halten. Weiter weichen sie sich von der Lehre über die Verehrung der Heiligen, über das Fegefeuer und die Firmung, über die Anwesenheit von Christus im Allerheiligen Sakrament, über die Communio und über das Opfer der heiligen Messe, über die Priesterweihe und über den Zölibat, über die Buße und Ablässe, über die Ehe, über die letzte Salbung und die Sakramente überhaupt, über den Wert der Wohltaten, über die äußere Ausdrücke der Gottesverehrung, über die heiligen Zeiten, über Andächte und Kirchenbräuche, über Devotionalien, über das Fasten, die Walfahrten, über das Rosenkranz, Glocken zum Gebet und über den katholischen Gruß. Die Echtheit der katholischen Lehre oder auf der anderen Seite die Fehler in der Lehre der Gegner, beweist er auf Grund der Heiligen Schrift, der Heiligen Väter und der Vernunft. Aus der Wahl dieser Themen folgt, dass sich Jirsík mit den Sätzen der katholischen Glaubenslehre befasste, die von den evangelischen Christen nicht angenommen und zu Gründen des Streites wurden.

Noch mehr interessant wurde das Buch durch die Form einer fiktiven Erzählung. Jirsík spricht in der ich-Form mit dem Mund von Bohomil (Gottlieb), einem geborenen Protestant (bzw. eines ehemaligen Protestanten), der über seine Zweifel spricht, die er bei Kennenlernen von Leben der Katholiken hatte und über seine Gespräche mit einem katholischen Pfarrer. Bohomil ist in der Jirsíks Fassung ein aufrichtiger Protestant, der gegenüber der Wahrheit offen ist und der bereit ist, nach der Belehrung Katholik zu werden. Bohomil äußert sich über seine evangelische Vergangenheit sehr schön, genauso über seine evangelischen Eltern. Die Schuld an der Spaltung tragen übrigens alte Vorfahren. Die Eltern von Bohomil waren fromm und sittlich, sie brachten ihm das bei, was sie ihm als Protestanten geben konnten – den von der Heiligen Schrift abgeleiteten Glauben. Aber gerade die Uneinigkeit der protestantischen Auslegung der hl. Schrift ist für Bohomil der Grund seiner Glaubenskrise. Nachdem er alles gründlich erforschte und bewertete, gelang er schließlich zur Erkenntnis der Wahrheit und zum seelischen Frieden in der katholischen Kirche.

Das Buch wurde sehr mild geschrieben. Die Sprachform ist zwar eher volkstümlich, aber der Text als das Ganze popularisiert trotzdem die katholische Glaubenslehre und die apologetischen Argumente würdig. Die Form des Dialogs ist in diesem

[76] ČKD, Jg. 21, Nr. 3/1848, S. 156. Jan Valerián Jirsík, *Bohomil. Ein nützliches und heilsames Lesebuch, in welchem ein aufrichtiger nichtkatholischer Christ erzählt, aus welchen Ursachen in den Schoss der heiligen katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Aus dem Böhmischen ins Deutsche übersetzt von Josef Runert Trinks*. Prag 1848.

[77] Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 15 – 16. Die dritte Ausgabe zählt 442 S. im Format A6.

Zusammenhang auch darin interessant, dass hier auch Einwände der anderen Seite ausgesprochen werden, zu denen begründete Antworten gegeben werden.

Auch in Bohomil benutzt Jirsík zu seinen Gunsten die Argumentation mit den ausgewählten Ansichten der nicht katholischen Autoren. Genau gesagt benutzt er die Gedanken von keinen Autoren, die nicht auch eine Autorität für die Protestanten wären. Jirsík zeigt gute Kenntnisse der Geschichte von Protestantismus, der Reformierungstheologie und des deutschen liberalen Protestantismus seiner Zeit.[78] Er bemüht sich, die Protestanten nicht zu verletzen, aber auf der anderen Seite lässt er von der katholischen Stellungnahme nicht ab.[79]

Vokoun stellt fest, dass obwohl Jirsík in sich etwas Aufklärerisches trägt und aufklärerisch versteht er auch die katholische Kirche, ist seine Sicht auf die evangelischen Kirchen darin überraschend, dass sie ihm als intolerant und kleinlich streitend scheint, während die katholische Kirche er als tolerant sieht. Ganz im Geist der katholischen Aufklärung stellt er den katholischen Glauben als vernünftig und nützlich vor, den protestantischen Glauben als unvollständig und die Gebote der hl. Schrift: „lehrt euch alles zu bewahren" verletzend.

Jirsík stellt fest, dass sich die wahre Toleranz mit den anders glaubenden in der katholischen Kirche befindet, während Protestanten über die Liebe und Toleranz viel sprechen, aber in ihrem Leben ist es anders – besonders deswegen, dass ihre Vorwürfe gegenüber Katholiken auf der Liebe oder Wahrheit nicht basieren.[80] Trotz dieser Argumentation unterscheidet sich das Buch stark von der zeitlichen interkonfessionellen Polemik, weil sie im Unterschied zu den zeitgenössischen deutschen Schriften in einem milden Ton geschrieben wurde.[81]

Der Publikationssatz, der der interkonfessionellen Problematik gewidmet ist, ergänzt thematisch die oben genannte dogmatisch orientierte Studie *Některé pravdy, kteréž, ač Písmo o nich nemluví, všichni křesťané bez rozdílu vyznání přijímají / Einige Wahrheiten, die, auch wen die hl. Schrift über sie nicht spricht, alle Christen ohne Unterschied der Bekenntnis annehmen*/ (1840).[82] Zu diesen Wahrheiten gehört nach Jirsík das heilig Halten des Sonntags statt des Samstags, die Taufe der Kinder, das Abhalten des Abendmals des Herrn vormittags statt abends, die Segnung der Ehe von einem Priester, Nichtabstatten des Fußwaschens, die apostolische Bekenntnis. Sein Ziel ist es zu zeigen, dass die hl. Schrift nicht die einzige Quelle des Glaubens ist und dass es nicht möglich ist, von ihr auch nicht das Prinzip der hl. Schrift zu begründen.

78 Eine positive Rezension über Bohomil schrieb Vincenc Zahradník. Sieh ČKD, Jg. 8, Nr. 4/1835, S. 673 – 679.
Zu der zweiten Ausgabe gibt es eine Rezension von František Josef Sláma. Sieh ČKD, Jg. 17, Nr. 1/1844, S. 137 – 147. Hier schätzt der Autor sowohl die Bearbeitung des Werkes als auch die Übersetzung ins Deutsche. Über die dritte Ausgabe von Bohomil erschien eine Nachricht in ČKD, Jg. 24, Nr. 2/1851, S. 157 und 159.

79 Vgl. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 15 – 16; J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 76.

80 J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 73 – 74.

81 Ebd, S. 74.

82 ČKD, Jg. 13, Nr. 4/1840, S. 583 – 596.

Der Höhepunkt seiner theologischen Tätigkeit in dem verfolgten Zeitraum war eindeutig das Werk *Populární dogmatika /Populäre Dogmatik/* (1841). Das Buch ist sowohl die logische Folge des Interesses für dogmatische Themen, als auch der Bemühung die katholische Lehre den Glaubenden in einer klare und verständliche Weise zu vermitteln. Das Werk zeichnet sich gerade damit aus, dass es für einfache Menschen geschrieben wurde. Es wird hier oft aus der hl. Schrift und aus den Autoren zitiert, die er in den vorherigen Werken benutzte, besonders in Bohomil. Hier sind einige Teile sogar identisch, andere Teile sind inhaltlich gleich.

Der Stil des Buches ist darum bedeutend, dass er sich nicht den Spekulationen widmet, sondern der Auslegung der katholischen Lehre mit Anwendung von Beispielen und der Moralapplikationen. Kadlec bemerkt, dass das Buch im großen Ausmaß kirchliche Liturgie behandelt, vor allem die Deutung der Sakramente und der heiligen Messe. Gerade die Auslegung der hl. Messe reiht er nicht wie traditionelle dogmatische Kompendien in die Lehre von Sakramenten, sondern er schreibt über sie im Teil, der dem Heilswerk von Jesus Christus gewidmet wird. Er reiht sie hinter die Auslegungen über die Menschwerdung und Erlösung. Er betont so die Bedeutung des Opfers der hl. Messe als die Vergegenwärtigung des Opfers des Kreuzes.

Das Buch wurde in der tschechischen Sprache dreimal herausgegeben – 1847, 1852, 1866 und 1875. Ins Deutsche wurde sie 1845 von G. Anton und ins Kroatische 1855 von Vilém Švelc übersetzt. Das ist ein eindeutiger Beleg – wenn auch nicht direkt seines Wertes – dann sicher seiner großen Beliebtheit.[83] Gerade diese Beliebtheit zeigt, dass es als Ergebnis eines gewissen Bedürfnisses einer klaren Auslegung der katholischen Lehre entstand, die es in der tschechisch sprechenden katholischen Kommunität gab. Von der Jirsíks Sicht war es praktisch das Ergebnis seiner langjährigen Bemühungen, der Höhepunkt seiner theologischen Tätigkeit – es ging nicht darum, dass er für die Zwecke seines Verfassens etwas Neues erdachte, sondern, dass er sich nach Jahren seines theologischen Schöpfens wagen konnte, eine komplexe Auslegung der katholischen Lehre und im Geist seiner früheren praktischen Ausrichtung sie „populär" – d.h. vernehmlich, nicht banal – den Gläubigen vorzustellen.

Mit dem Herausgeben der Populären Dogmatik schließen wir jedoch die Aufzählung der Jirsíks Werke nicht ab. Mit der historischen Problematik – aber klar mit der apologetischen Absicht – befasst sich wieder die Studie *Založení, rozšíření a zachování církve katolické, směrem na strany odporné v XVI. století povstalé /Die Gründung, Verbreitung und Erhaltung der katholischen Kirche in Bezug auf die im XVI. Jahrhundert entstandenen gegnerischen Seiten,* (1841).[84] In dieser Studie weist er mit einem relativ mehr radikalen Ton, als wir bei ihm gewohnt sind, darauf hin, dass die reformatorischen Gründer wegen ihrer moralischen Niedrigkeit Gründer einer Kirche seien, darum gibt er diesen Gruppen auch nicht die Bezeichnung „Kirche", sondern er bezeichnet sie als christliche Körperschaften oder Gruppen. Eine andere bedeutende literarische Tat, die letzte, mit der uns in dieser Studie ausführlicher befassen werden, war die schon auch erwähnte pastoral-pädagogisch ausgerichtete

[83] J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 18 – 19.

[84] ČKD, Jg. 14, č. 4/1841, S. 604 – 623. Eine ähnliche Bearbeitung des Themas findet man in der Populären Dogmatik.

Broschüre *O smíšeném manželství. Slovo lásky k mládencům a pannám katolickým od jednoho jejich upřímného přítele /Über gemischte Ehen. Ein Wort zu den jungen Männern und Jungfrauen von einem ihrem aufrichtigen Freund/* (1842). Jirsík gab sie ohne Anführung seines Namens aus. Als Seelsorger spricht er in ihr zu den erwachsenen katholischen Jugendlichen. Mit einer großen Bemühung um Aufrichtigkeit und Vernehmen zeigt er zuerst die Gefahr der Anknüpfung von Bekanntschaften mit den Andersglaubenden. Danach erklärt er die Wichtigkeit der Entscheidung, mit ihnen Ehe zu schließen und er warnt junge Menschen vor den geistlichen Gefahren einer solchen Ehe. Er argumentiert mit der hl. Schrift, den hl. Vätern und den Lebenserfahrungen. Er überzeugt sie, dass in der Ehe mit einem Andersgläubigen keine Eintracht und Einheit sein kann, weil die Unterschiede im Glauben besonders die gemeinsame häusliche Frömmigkeit hindern. Besonders betont er, dass in einer gemischten Ehe das irdische und ewige Wohl des Katholiken bedroht wird.[85] In demselben Jahr erschien *Dvacatero přátelských listů k Evangelíkům nebo Protestantům v Čechách bytujícím /Zwanzig freundliche Briefe zu den in Böhmen lebenden Evangelischen oder Protestanten* (1842).[86] Dieser Text schließt mehr oder weniger die interkonfessionelle Problematik in dem Jirsíks theologischen Schaffen während seines Wirkens in Minice. Wie schon der Titel besagt, wurden sie in der Form von Briefen geschrieben, die den Leser über die Wahrheit des katholischen Glaubens überzeugen sollen. Es handelt sich selbstverständlich eher um Apologie. Es ist ein Buch mit einem ähnlichen Stil wie bei Bohomil, alle Briefe werden wieder in einem versöhnlichen Ton geschrieben und man erkennt hier sein aufrichtiges Bemühen, die nicht katholische Christen für das Erkenntnis der vollen Wahrheit in der Lehre der katholischen Kirche zu gewinnen.

In der Einleitung stellt Jirsík fest, dass er eine Erkenntnis machte, dass die Widersprüche und Abgezogenheit eine Wirklichkeit nicht nur zwischen den Katholiken und Evangeliken ist, sondern dass es eine Trennung auch unter verschiedenen Gruppen von Nichtkatholiken gibt. Jirsík nennt die nichtkatholischen Christen seine Brüder in Christus und er beteuert ihnen mit seiner Liebe. Trotz einer Menge von den bestehenden Einständen stellt er auch die Trennung fest – und er knüpft an, dass es ihn freuen würde, wenn sie sich gemeinsam in allen Teilen des Glaubens mit den Katholiken einigen würden. Einige Probleme und Zwiespalte zwischen den Katholiken und Evangelischen basieren nach Jirsík auf Unkenntnis.[87] Das ist der Hauptgrund, warum er zwanzig Briefe schrieb, in denen er die Teile der katholischen Lehre auslegt und begründet, die Evangelischen verwerfen.

Jirsík zweifelt nicht daran, dass Evangelischen Christen sind. Er nennt die gemeinsamen Teile der Lehre aufgrund des apostolischen Glaubensbekenntnisses – in der ersten Reihe den Glauben an Gott in der Dreifaltigkeit und an das Heilswerk

85 Sieh J. V. Jirsík, *O smíšeném manželství.* Ein ähnliches Thema kann man auch in der zweiten Ausgabe der Populären Dogmatik vom Jahr 1847. Vgl. Auch František Havránek, Rezension zu: *Jirsík J. V.: O smíšeném manželství*, ČKD, Jg. 15, Nr. 4/1842, S. 734 – 738; Sieh auch J. Hamberger, *Teologické dílo*, S. 31.

86 Das oben schon zitierte Buch in dem Umfang von 108 Seiten erschien im Format A6. Die – eindeutig positive – Rezension war von Václav Pohan in ČKD, Jg. 15, č. 1/1842, S. 131 – 140.

87 Sieh J. V. JIRSÍK, *Dvacatero přátelských listů*, S. 5.

von Jesus Christus. Den Einklang zwischen dem katholischen und protestantischen Glauben äußert er auch mit den Zitaten aus dem Augsburger Bekenntnis, z.B. in der Lehre über die Sakramente. Er stellt fest, dass der Einklang nicht nur den Glauben betrifft, sondern auch das praktische Leben, in dem sich sowohl Katholiken als auch Evangelischen nach dem grundsätzlichen und königlichen Gebot richten, Gott und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Obwohl Jirsík auch Eintracht sieht, bagatellisiert er die Unterschiede sicher nicht. Obwohl er den protestantischen Glauben für einen Weg zum Heil hält, als den sichersten Weg in den Himmel sieht er die katholische Religion.[88] Wenn er auch die Gültigkeit der evangelischen Taufe anerkannte, die evangelische Kirche hielt er nicht für eine Kirche in dem vollen Sinn und er erkannte auch nicht die Gültigkeit ihres Abendmals des Herrn an.

Die Themen von den einzelnen Briefen sind folgende: die Kirche, die Unfehlbarkeit der Kirche, die Heilige Schrift, die Tradition, Wohltaten, Verehrung der Heiligen, das Fegefeuer, die Firmung, Das Altarsakrament, Kommunionempfang unter einer Gestalt, das Opfer der hl. Messe, das Bußsakrament, die letzte Salbung, das Priestertum, die Ehe, der Zölibat, das Fasten, die Liturgie. Vokoun bemerkt, dass unser diesen Themen ein Artikel über die Rechtfertigung fehlt, die von der Seite der Reformation der Schlüsselpunkt ist. Er stellt fest, dass sich Jirsík dessen bewusst war, dass die einzelnen Themen nicht die gleiche Wichtigkeit haben – dass es sich oft eher um nützliche Sachen handelt, als um notwendige. ZB. der Zölibat wird aus den apologetischen Gründen erwähnt, weil Jirsík die Verleumdung entkräften wollte, dass die katholische Kirche gegen Ehe voreingenommen sei. Er bemerkt auch, dass die Unfehlbarkeit der Kirche für Jirsík nicht die Unfehlbarkeit des Papstes bedeutet, so dass seine Argumentation – von der Sicht der katholischen Glaubenslehre angesichts der damaligen Zeit ganz korrekt – von der heutigen Sicht eher altkatholisch ist. Der Brief, der den Anlässen gewidmet wurde, betrifft wieder den Kern der Luthers Polemik nicht, weil Jirsík von den Anlässen für Tote nicht spricht.[89]

Interessant ist auch die Art der Jirsíks Argumentation, die er gegenüber den Nichtkatholiken benutzt. Da er weiß, dass sie das Zeugnis aus der Tradition und den Kirchenväter nicht anerkennen, benutzt er verschiedene Typen von Argumenten.

Die erste Argumentation ist die Argumentation mit der hl. Schrift, eventuell damit, dass ein Artikel des Glaubens oder ein Brauch mit der Schrift nicht im Widerspruch stehen. In dem zweiten Typ benutzt er die Reformationskonfessionen und die Aussprüche der Reformatoren[90] – eventuell betont er die Unterschiede zwischen ihnen und dem Protestantismus des neunzehnten Jahrhunderts. Und schließlich benutzt er die Aussprüche der evangelischen Theologen und anderer Denker.[91] Er argumentiert oft mit der Vernunft und Nützlichkeit. Vokoun stellte jedenfalls fest,

88 Vgl. J. V. JIRSÍK, *Dvacatero přátelských listů*, S. 17, J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 76 – 77.

89 J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 77 – 78.

90 Er weist auf die Tschechische Konfession, die Augsburger Konfession, Werke von Martin Luther, Jan Kalvín, Johann Amos Komenius, Filip Melanchton, sieh V. JIRSÍK, *Dvacatero přátelských listů*, S. 57, 59, 67, 82, 97, 98. Sieh J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 78.

91 In den Briefen wurden Leibniz, der Berliner Professor Marheineke, der englische Theologe Montague, der Wissenschaftler Plank oder der deutsche Theologe Bretschneider erwähnt, sieh J. V.

dass die Jirsíks Argumentation seine guten Kenntnisse der Reformationsbekenntnisse und der protestantischen Literatur belegt.[92] Er bewies und benutzte diese Kenntnisse auch in den vorherigen Werken.

Im Abschluss äußerte er den Wunsch, dass die Nichtkatholiken die Mangel und Sünden der schlechten Katholiken nicht beachten, sondern dass sie sich damit befassen sollten, was die katholische Kirche lehrt. Er will niemanden dazu zwingen, dass er katholisch werden soll, aber er will auch nicht, dass die katholische Kirche von den Nichtkatholiken fälschlich angeschuldigt wird. Er ist davon überzeugt, dass er zeigte, dass der katholische Glauben auf der hl. Schrift basiert, und dass er nichts lehrt, was mit der hl. Schrift in Widerspruch wäre. Er ist davon überzeugt, dass es viel vernünftiger und geistlich reicher und nützlicher ist, als alle nichtkatholische Glauben.[93]

Abschluss

Jan Valerián Jirsík war sicher eine bedeutende Person, die zur Entwicklung der Theologie vor allem im tschechischen Milieu grundsätzlich beitrug. Wenn man die Auflage von mehr als hundert Exemplaren der Zeitschrift Časopis pro katolické duchovenstvo /Zeitschrift für die katholische Geistlichkeit/, die Beiträge in ihr und die Ausgaben von einigen seinen Büchern mit Tausenden von Exemplaren in dem verfolgten Zeitraum bedenkt, muss man zum Schluss kommen, dass er ein bedeutender Autor wurde, der mit seinen Texten auch seine Zeitgenossen sowohl in dem apologetischen als auch in der geistlichen Praxis beeinflusste. Sein großer Beitrag kann man besonders in dem apologetischen und interkonfessionellen Bereich sehen.

Man kann sich also nicht wundern, dass Jirsík auch von der Seite seiner kirchlichen Vorgesetzten gepriesen wurde. Für seinen pflichtgetreuen priesterlichen Dienst und das literarische Wirken erhielt er am 20. September 1833 ein Lob von dem Prager erzbischöflichen Konsistorium, am 13. Januar wurde er zum erzbischöflichen Ehrennotar ernannt und am 1. Dezember erhielt er ein persönliches Lob von seinem Erzbischof.[94] Schon die erwähnte Förderung zur Stelle des Chorherren und die Umsiedlung in das Zentrum der Prager Diözese und dann auch die Ernennung zum Bischof von Budweis kann man nicht anders verstehen, als dass es eine natürliche Folge und Hochschätzung seiner lebenslangen Bemühungen war.

JIRSÍK, *Dvacatero přátelských listů*, S. 54, 68 – 71, 78. Vgl. auch J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 78 – 79.

92 Weiter stellt er auch fest, dass die heutige katholische Kirche und die protestantischen Kirchen in einigen Details nicht die Einstellungen einnehmen, zu denen sich Jirsík begrenzt. Ähnlich ist auch nicht nur die Jirsíks Argumentation ab und zu ausgedient, sondern auch die Exegese der hl. Schrift. Vgl. J. Vokoun, *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, S. 79.

93 Vgl. J. KADLEC, *Jan Valerián Jirsík*, S. 16 – 17.

94 Sieh. J. Kadlec, *Jan Valerián Jirsík*, S. 18.

BIBLIOGRAFIA

Österreichischisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungs-, Finanz- und Hofkammerarchiv, Signatur 31: Bistum Budweis, 1815 – 1913, Sign. AT-OeStA/AVA Kultus NK KathAkten 128.2.

Časopis pro katolické duchovenstvo, Jahrg. 1834 – 1846

Jirsík, J. V.: *Bohomil. Ein nützliches und heilsames Lesebuch, in welchem ein aufrichtiger nichtkatholischer Christ erzählt, aus welchen Ursachen in den Schoss der heiligen katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Aus dem Böhmischen ins Deutsche übersetzt von Josef Runert Trinks*. Prag 1848.

Jirsík, J. V.: *Bohomil. Zpráva jednoho upřímného evangelického křesťana v důležitosti pravé víry Kristovy. Čtení prospěšné a spasitelné, kteréž sepsal a vydal Jan Valerián Jirsík*, Praha 1835.

Jirsík, J. V.: *Dvacatero přátelských listů k Evangelíkům nebo Protestantům v Čechách bytujícím,* Praha 1842.

Jirsík, J. V.: *Gottlieb. Nachricht eines aufrichtigen Christen von der Wichtigkeit der wahren christlichen Religion. Nach der Böhmischen der ersten im Jahre 1835 zu Prag erschienenen Auslag von G. Anton*, Linz, 1939.

Jirsík, J. V.: *O postu církevním*, Praha 1839.

Jirsík, J. V.: *O smíšeném manželství. Slovo lásky k mládencům a pannám katolickým od jednoho jejich upřímného přítele*, Praha 1842.

Jirsík, J. V.: *Populární dogmatika, v kteréžto knize učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá,* Praha 1941.

Jirsík, J. V.: *Proč jsem Katolíkem? Slovo k prostému katolíku, jakby z víry své počet dáti měl,* Praha 1835.

Jirsík, J. V.: *Říp a jeho Chrám: popsání obého, jež při příležitosti slavnosti sedmistoletého obnovení téhož chrámu v české i německé řeči vydal Jan Valerián Jirsík*, Praha 1826.

Jirsík, J. V.: *Škola nedělní pro vyrostlou mládež, jakož také kniha vzdělávající pro obecný lid,* Praha 1826.

Jirsík, J. V.: *Warum bin ich Katholik? Ein Wort der Belehrungen dem schlichten katholischen Christen zur Wahrung seines Glaubens*, Prag 1846.

Jirsík, J. V.: *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo a mnoha jiných moudrých protestantů*, Praha 1837.

Zahradník, V. (Für Druck bearbeitet von Jan Valerián Jirsík): *O přísaze*, Praha 1839.

Buben, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000.

Encyklopedie Českých Budějovic, České Budějovice 1998, 2006.

Feldmann, V.: *Jak byl J. V. Jirsík vybírán za českobudějovického biskupa*, Teologické studie, 1 – 2/2007, S. 62 – 66.

HAMBERGER, J.: *Teologické dílo Jana Valeriána Jirsíka*, Praha 2008. Diplomarbeit, Karlsuniversität Prag, Katholische theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamental- und dogmatische Theologie, Betreuer der Arbeit Prokop Brož.

Huber, K. A.: *Bischofsernennungen für Budweis 1851 – 1885*, in: Kurt Augustin Huber (ed.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* VII. *Festschrift zur* zweiten *Säkularfeier des Bistums Budweis 1785 – 1985*, Königstein im Taunus 1985, S. 91 – 94.

Kadlec, J.: *Jan Valerián Jirsík,* České Budějovice 1993.

Kadlec, J.: *Přehled českých církevních dějin II,* Praha 1991.

Křišťan, A.: *Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka*, Studia theologica 24, 2006, Nr. 2, S. 80 – 90.

Krumpolc, E.: *Fundamentální teologie v díle Jana Valeriána Jirsíka*, Studia theologica 43/2011, Nr. 1, S. 42 – 53.

Malina, T.: *Jan Valerián Jirsík – pastýř dvojjazyčného kraje*, České Budějovice 1993.

Mardetschläger, F.: *Kurzgefasste Geschichte des Bistums und der Diöcese Budweis zur Jubiläumsfeier ihres hundertjährigen Bestehens,* Budweis 1885.

NOVOTNÝ, V.: *Jirsík, Jan Valerian*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 34, Nordhausen 2013, S. 620 – 624.

PLETZER, K.: *Biskup Jan Valerián Jirsík 1798 – 1883: Soupis literární činnosti a literatury o něm*, České Budějovice 1993.

POSPÍŠIL, C. V.: *Geniální trojiční teologie a pneumatologie Vincence Zahradníka (1790 – 1836),* Theologická revue 81/2010, S. 71 – 96.

POSPÍŠIL, C. V.: *Prolegomena ke studiu české christologie 19. století – knižní produkce a odborné studie v ČKD*, Studia theologica 40/2011, Nr. 2, S. 126 – 162.
POSPÍŠIL, C. V.: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie*, 1800 – 2010, Brno 2011, S. 173 – 195.
POSPÍŠIL, C. V.: *Úvod do trinitologie a pneumatologie Jana Valeriána Jirsíka (1798 – 1883),* Theologická revue 81/2010, Nr. 1 – 2, S. 97 – 117.
Svoboda, R.: *Anfänge der Tätigkeit von Nichtkatholiken 1868 in Budweis – ein unbekanntes Kapitel in der religiösen Geschichte der südböhmischen Region*, in: *Genius loci – Medzynarodowe naukowe studia humanistyczne*, Elblag 2011, S. 90 – 97.
SVOBODA, R.: *Biskupská jmenování Josefa Ondřeje Lindauera a Jana Valeriána Jirsíka jako ukazatelé proměn vztahu církve a státu v letech 1845 – 1851*, Jihočeský sborník historický 84/2015, S. 198 – 215.
Svoboda, R.: *Contribution of Bishops of České Budějovice to Care of the Ill in thein Town of Residence in 1785 – 1883*, Caritas et veritas, 2015, Nr. 2, S. 69 – 75.
Svoboda, R.: *Jan Valerián Jirsík a První vatikánský koncil (1869 – 1870),* Církevní dějiny, Nr. 19, Jaro 2016, S. 4 – 27.
Svoboda, R. – Kamenová, S.: *Pedagogické myšlení českobudějovického biskupa Jana Valeriána Jirsíka v prvních letech jeho episkopátu (1851 – 1855),* Notitiae historiae ecclesiasticae, 2014, Nr. 2, S. 87 – 95.
Svoboda, R.: *Katolické a nekatolické rezonance prvního vatikánského sněmu v jihočeské metropoli,* Studia theologica42/2010, Nr. 4, S. 51 – 63.
Svoboda, R. – Novotná, R.: *Jan Valerián Jirsík a jeho pedagogické dílo „Škola nedělní. Příspěvek k tradici českého církevního školství*, in: Jaroslav Coranič (ed.), *Církev v dějinách křesťanstva na Slovensku*, Prešov 2014, S. 261 – 272.
Svoboda, R. – Novotná, R.: *Jan Valerián Jirsík a jeho příspěvek k dějinám pedagogického myšlení v letech 1826 – 1843*, in: Cyril Hišem (ed.), *Dejiny církvi v novověku*, Prešov 2014, S. 161 – 176.
Svoboda, R. – Kamenová, S. – Novotná, R.: *The Life And Theological Work of Jan Valerián Jirsík – Actual State of Research Issue,* Notitiae historiae ecclesiasticae, 2013, Nr. 1, S. 15 – 19.
Svoboda, R.: *Reaktion der Nichtkatholiken auf das erste Vatikanische Konzil in Budweis 1869 – 1870*, *Theologos. Theological Revue 15/2013*, Nr. 1, S. 63 – 74.
Svoboda, R.: *Sociální a charitativní aktivity českobudějovických biskupů v letech 1785 – 1883,* Studia theologica 18, Nr. 1, jaro 2016, S. 97 – 114.
Veber, T.: *J. V. Jirsík a jeho okruh: Církevně-společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků*, in: Rudolf Svoboda – Martin Weis – Peter Zubko (eds.), *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference pořádané na TF JU 23. února 2006*, České Budějovice 2006, S. 98 – 108.
VEVERKOVÁ, K.: *Některé nové poznatky o Bolzanově kruhu a teologie*, Praha 2015. Habilitationsarbeit, Hussitische theologische Fakultät der Karlsuniversität.
Vokoun, J.: *Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům*, Teologická reflexe, 1999, Nr. 1, S. 72 – 80.

Религиозная ситуация в Чехословакии в 1918 – 1939 годах

MAREK ŠMÍD
Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta

Abstract: *The study deals with the religious situation in Czechoslovakia in the period of the first Czechoslovak Republic in the years of 1918 – 1939. Based on the study of extensive funds of Czech and Vatican archives, periodicals and literature, it follows not only the internal ecclesial political situation in the country which had to face numerous difficulties in the 1920s and 1930s, but also its foreign policy in relation to the Holy See and vice versa intentions, aims and means of Vatican policy in relation to Czechoslovakia. The study represents a dynamic grasp of religious affairs in Czechoslovakia in 1918 – 1939, which underwent a dramatic development that – in many respects – was dependent on changes in Central European politics in the interwar period. At the same time, the study tracks important issues that could not be solved either by the Czechoslovak or Vatican parties, but primarily by the gradual abrasion of friction and concessions to the benefit of Catholicism (for example, a dispute over the appointment of bishops or separation of the Church from the state). It was the events of 1938 – 1939, which ended up the democratic character of Czechoslovakia and subjected its religious affairs to over forty years of arbitrary political power.*

Keywords: *Czechoslovakia. 1918 – 1939. Vatican. Czechoslovak-Vatican Relations. Foreign Policy.*

Введение

В предлагаемом исследовании рассматривается религиозно-политическая ситуация в Чехословакии в период 1918 – 1939 гг., когда на руинах Австро-Венгрии в конце Первой Мировой войны возникло чехословацкое государство, новая демократическая республика. Преимущественно в хронологическом порядке в исследовании анализируются ключевые аспекты, знаковые фигуры и конфликты, формировавшие религиозно-политическую ситуацию в 20 – 30-х гг. XX в. На фоне данных отношений отражены как сами драматические события религиозной жизни, так и роли их главных участников. Отдельное внимание, при этом, уделено лицам, формировавшим отношения со Святым престолом. Исследование основано, прежде всего, на материалах Ватиканского секретного архива в Риме, Архива Министерства иностранных дел ЧР в Праге и широком спектре специальной литературы, опубликованной по данной тематике.

Послевоенные трудности

Несмотря на то, что Чехословакия возникла как одно из государств-преемников Австро-Венгрии в октябре 1918 года, ужасный опыт мировой войны и

ее последствия привели к достаточно сильной радикализации населения, что в значительной мере поспособствовало началу жестких, часто несправедливых и даже насильственных выступлений против католической церкви и католических символов в Чешских землях. Либеральные и социалистические течения считали церковь одним из виновников австрийского гнета, а церковная организация четко ассоциировалась ими с габсбургской монархией. Именно по этой причине первоначальное недовольство части чешского населения, вылившееся наружу после провозглашения независимого государства, обрушилось на определенные исторические реминисценции и консерватизм католической церкви. Жертвами народного недовольства, помимо прочего, стали и исторические памятники (напр., Марианский столб на Старогородской площади в Праге). С другой стороны, многие католики не верили, что возникновение Чехословацкой Республики осенью 1918 года принесет позитивные для католической церкви изменения. Отрицание католической церкви и всего католического наполняло верующих страхом перед чрезмерной прогрессивностью, которая могла в полную силу обратиться против католиков уже на государственном уровне. В то время как в Чешских землях некоторые круги все-таки относились к этой тенденции с пониманием, в Словакии происходящее вызывало ужас, т.к. там подобного антикатолического лагеря не возникло, и отход от веры представлял собой скорее единичные случаи. Более того, традиционная религиозность словаков ослабляла силу критических выпадов в адрес католической церкви в республике в целом.

8 ноября 1918 года папа Бенедикт XV признал легитимность стран-преемников в Центральной Европе, что стало первым шагом на пути к установлению дипломатических связей между Святым Престолом и Чехословакией. Затем папа призвал представителей молодых государств к установлению дипломатических отношений со Святым Престолом посредством апостольского нунция в Вене Теодоро Вальфре ди Бонза.[1] Два месяца спустя апостольский нунций прибыл в Чехословацкую Республику. 3 марта 1919 года он встретился с Томашем Гарригом Масариком, чтобы непосредственно обсудить первостепенные задачи взаимных дипломатических контактов (вопросы назначения епископов в чешских и словацких диоцезах, церковной администрации Словакии, установления официальных дипломатических связей со Святым Престолом, положение военного духовенства, вопросы церковного образования и т.д.).[2] Через полгода, в сентябре 1919 года, Святой Престол направил бывшего секретаря Апостольской нунциатуры в Вене Клементе Микару (1879 – 1965) в Чехо-

[1] Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus X, volumen X, Roma 1918, c. 478 – 479; BUELL, Raymond L.: France and the Vatican [Франция и Ватикан]. In: Political Science Quaterly, roč. 36, 1921, č. 1, c. 36; GAJANOVÁ, A.: O poměru Vatikánu k předmnichovské republice [Об отношении Ватикана к домюнхенской Республике]. In: Černý, B.: Církve v našich dějinách. Praha : Orbis, 1960, c. 155.

[2] Archivio Segreto Vaticano (dále jen ASV), Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 12, fascicolo 44, f. 8, Bonzo Gasparrimu 25. 2. 1919, resp. ff. 17 – 42, Bonzo Gasparrimu 8. 3. 1919.

словакию как доверенное лицо Святого Престола по религиозным вопросам в чехословацком епископате.[3]

Официальные дипломатические отношения между Чехословакией и Святым Престолом были установлены 24 октября 1919 года, когда в Прагу вновь прибыл вышеупомянутый Т. Вальфре ди Бонзо в сопровождении секретаря венской нунциатуры К. Микары. В этот же день их обоих принял министр иностранных дел Эдвард Бенеш (1884 – 1948), а на следующий день – президент Т. Г. Масарик, которому была передана нота об официальном признании Святым Престолом суверенной и независимой Чехословакии.[4] К. Микара остался в Праге и в качестве официального представителя Святого престола при чехословацком епископате стал посредником в выстраивании регулярных дипломатических отношений между сторонами. Данную функцию он выполнял вплоть до своего официального назначения Апостольским нунцием в Праге в 1920 году.[5] В том же году было открыто чехословацкое дипломатическое представительство при Святом Престоле. Первым послом Чехословакии в Ватикане по желанию президента Т. Г. Масарика стал историк и дипломат Камиль Крофта (1876 – 1945).

Наиболее значимым событием в жизни церкви после образования Чехословакии, без сомнения, стало назначение Франтишека Кордача (1852 – 1934), университетского профессора, политика и священника римской духовной формации, пражским архиепископом. Его кандидатуру рекомендовал Святому Престолу апостольский нунций в Вене Т. Вальфре ди Бонзо, который поручил проведение переговоров с чехословацким правительством о приемлемости указанного кандидата секретарю венской нунциатуры К. Микаре. Микара вместе с пражским помощником епископа Яном Седлаком (1854 – 1930) 21 августа 1919 года встретился с председателем правительства социальным демократом Властимилом Тусаром (1880 – 1924) и предложил ему на рассмотрение три кандидатуры: Ф. Кордача, М. Заворала, К. Кашпара. В вопросе назначения нового пражского архиепископа В. Тусар предоставил церковным иерархам свободу действий.[6] Вслед за этим 16 сентября 1919 года Святой Престол

3 Archivio Storico. Sezione per i rapporti con gli stati (Segreteria di Stato), (dále jen AA. EE. SS.), Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 527, ff. 2 – 3, Gasparri Bonzovi 27. 9. 1919; HELAN, P. – ŠEBEK, J. (eds.): Československo a Svatý stolec, II/1, Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919 – 1925). Výběrová edice dokumentů [Чехословакия и Святой Престол II/1, Конгрегация по чрезвычайным церковным вопросам (1919 – 1925). Избранные документы]. Praha : Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR, 2013. 307 c. ISBN 978-80-86495-74-3, c. 86.

4 ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 5, fascicolo 16, f. 6, Beneš Bonzovi 24. 10. 1919, resp. f. 8, Beneš Bonzovi 23. 10. 1919.

5 ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 5, fascicolo 16, f. 36, Bonzo Micarovi 29. 10. 1919; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 527, f. 45; ASV, Segreteria di Stato, rubrica 289, fascicolo 1, f. 11, Gasparri Bonzovi 22. 10. 1919; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, f. 80, Kordač Gasparrimu 30. 1. 1920; *Národní politika*, 25. 10. 1919.

6 MAREK, P. – ŠMÍD, M.: Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika [Архиепископ Франтишек Кордач. Очерк о жизни и творчестве апологета, педагога и политика]. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2013. 223 c. ISBN 978-80-244-3371-4, c. 69; MAREK, P.: Církevní krize na počátku první Československé republiky. 1918 – 1924 [Церковный

назначил пражским архиепископом шестидесятисемилетнего Ф. Кордача.[7] Политические круги и широкая католическая общественность отреагировали на назначение Кордача более или менее позитивно. Положительно о назначении отозвалось духовенство Чехословацкой народной партии и высший клир, отрицательно – реформистские священники, представленные Союзом католического духовенства и радикальным Клубом священников-реформистов, которых удивил не только сам по себе выбор кандидатуры Ф. Кордача, но и способ его избрания.[8] Союз даже подготовил протестный сход и организовал опрос среди священнослужителей с целью понять настроения духовенства и выяснить, можно ли будет опереть свое недовольство кандидатурой Кордача о мнение большинства. Однако, данная акция потерпела неудачу.[9]

Значительную напряженность в отношениях между государством и церковью после провозглашения республики вызывало не только возникновение Церкви Чехословацкой в 1920 году, ставшее причиной оттока тысяч верующих из лона католической церкви, но и события в повседневной жизни страны. Возникновение самостоятельной церкви стало последним аккордом в давнем стремлении реформистского духовенства в католической церкви к проведению целого ряда реформ: создание в Риме практически независимого патриархата, отмена закона о священническом целибате, упразднение церковных орденов, выборы епископов отдельными священнослужителями, ведение литургии на национальном языке, раздел церковного имущества, отделение церкви от государства и т.д. О создании новой церкви было официально объявлено 11 января 1920 года в храме Св. Николая на Старогородской прощади в Праге, чему днем ранее предшествовало торжественное воззвание к *Народу чехословацкому* ведущего церковного деятеля Карла Фарского (1880 – 1927).[10]

15 января, т.е. ровно через неделю после провозглашения новой церкви, со стороны Святого Престола последовало ее жесткое осуждение. Для Святого Престола священники-реформисты, поддерживающие правительственную политику, были неприемлемы, т.к. выдвигаемые ими требования серьезно противоречили доктрине и дисциплине католической церкви.[11] Мнение

кризис в начальные годы существования первой Чехословацкой Республики. 1918 – 1924]. Brno : L. Marek, 2005. 335 с. ISBN 80-86263-57-6, с. 139.

7 Národní archiv v Praze (dále jen NA Praha), fond Archiv pražského arcibiskupství – ordinariát, karton 176, Gasparri 16. 9. 1919.

8 MAREK – ŠMÍD, Arcibiskup František Kordač, с. 65.

9 DOLEŽAL, J.: Český kněz [Чешский священник]. Praha : b. v., с. 67.

10 О тексте воззвания см. подробнее: FARSKÝ, K.: Z pode jha. Vznik církve československé [Из-под ига. Возникновение чехословацкой церкви]. Praha : Klub reformního duchovenstva, 1920, с. 39 – 41.

11 Декретом от 15 января 1920 года от церкви были отлучены указанные священнослужители – основатели новой церкви; помимо этого, для каждого присоединившегося к Чехословацкой церкви предполагалось наказание и отстранение от службы. HRABOVEC, E.: Menovanie biskupov v kontexte bilaterálnych vzťahov medzi ČSR a Svätou stolicou 1918 – 1928 [Назначение епископов в контексте двусторонних отношений между ЧСР и Святым Престолом 1918 – 1928]. In: Valenta, J.: Československo 1918 – 1938. Osudy demokracie ve střední Evropě, II. Praha : Historický ústav, 1999, с. 546.

Папы и других высоких иерархов получило поддержку и в светской среде. Уже в январе 1920 года с осуждением новой церкви выступили известные чешские историки Йозеф Пекарж (1870 – 1937) и Йозеф Шуста (1874 – 1945).[12] Только 15 сентября Чехословацкая Церковь была признана правительством.[13] Ровно через год после создания Чехословацкой Церкви в Праге прошел первый съезд религиозных общин (8 – 9 января 1921 года), в ходе которого был избран Высший церковный совет.[14] На втором съезде, состоящемся 29 – 31 августа 1921 года, было принято решение о создании трех диоцезов – западно-чешского, восточно-чешского и моравско-силезского. Новая Чехословацкая Церковь к февралю 1921 года объединяла более чем полмиллиона верующих, став, таким образом, второй по численности после католической церковью в республике. В ходе православного кризиса 1921 – 1924 годов Чехословацкая Церковь отказалась от ориентации на Сербскую православную церковь и смогла настоять на создании современной демократической организации.

Не менее сложная ситуация сложилась вокруг епископского престола в Чешских Будеевицах после кончины Йозефа Антонина Гулки (1851 – 1920) в феврале 1920 года. Продолжалась она почти весь 1920 год, победу в итоге одержало упорство Ватикана, который был готов предоставить чехословацкой стороне свободу действий при назначении некоторых епископов в Словакии. На должность епископа на юге Чехии Святой Престол предлагал решительного, авторитетного и образованного священника, который до определенной степени должен был стать противоположностью покойного Й. А. Гулки. Спорный вопрос был окончательно закрыт в декабре 1920 года, когда Прага согласилась с назначением Ш. Барты; новый чешскобудеевицкий епископ Ш. Барта был посвящен в сан и интронизирован в храме Св. Николая в воскресенье 20 февраля 1921 года. Епископ поменялся и в Градце Кралове, где во главу диоцеза 13 июня 1921 года встал Карел Кашпар (1870 – 1941), в прошлом – генеральный викарий и титулярный епископ, который еще весной предыдущего года был назначен вифсаидским епископом и помощником епископа в Градце Кралове.[15] Немаловажным было и назначение новым оломоуцким архиепископом бывшего митрополитского каноника и генерального викария Леопольда Пречана (1866 – 1947), занявшего этот пост 10 ноября 1923 года, после смерти Анто-

[12] KRATOCHVÍL, V.: Církev v dějinách [Церковь в истории]. Praha : b. v., 2002. 70 c. ISBN 80-239-0058-7, c. 67; FRÝDL, D.: Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě [Реформистское церковное движение в первые годы Чехословацкой Республики. Попытка реформы католицизма в Чехии и Моравии]. Brno : L. Marek, 2001. 219 c. ISBN 80-86263-15-0, c. 153; KADLEC, J.: Přehled českých církevních dějin [Обзор чешской церковной истории], II. Praha : Zvon, 1991. 281 c. ISBN 80-7113-003-6, c. 242.

[13] Archiv Ministerstva zahraničních věcí (dále jen AMZV), Zastupitelský úřad Vatikán 1920 – 1939, karton 27; KROFTA, K.: Diplomatický deník 1919 – 1922 [Дипломатический дневник 1919 – 1922]. Ed. Jindřich Dejmek. Praha : Historický ústav, 2009. 388 c. ISBN 978-80-7286-145-3, c. 78, 302.

[14] SALAJKA, M.: Portrét Církve československé husitské [Портрет Чехословацкой гуситской церкви]. Praha : Blahoslav pro náboženskou obec Církve československé husitské v Praze, 2007. 51 c. ISBN 978-80-7000-876-8, c. 29.

[15] AMZV, Zastupitelský úřad Vatikán 1920 – 1939, karton 3, Hobza 6. 6. 1921.

нина Цирила Стояна (1851 – 1923) в сентябре 1923.[16] Обсуждалась также возможность назначения епископов грекокатолических епархий в Прешове и в Мукачево на Подкарпатской Руси.[17]

«Дело Мармаджи» – острейший конфликт между Чехословакией и Ватиканом

Наиболее серьезные противоречия вызвали памятные мероприятия в честь Яна Гуса в июле 1925 года – ключевые церковные праздненства в двадцатилетие межвоенного периода. Кризис лета 1925 года, впрочем, для дипломатических отношений между Чехословакией и Ватиканом не стал простой неприятной неожиданностью, – он нарастал постепенно, по меньшей мере с начала года. Символическим началом кризиса можно считать пастырское послание словацких епископов, обнародованное в ноябре 1924 года. В послании под угрозой жестких церковных наказаний католикам запрещалось участвовать в социалистических, коммунистических и анархистских партиях и объединениях, в т.ч. в физкультурном объединении «Сокол».[18] Несмотря на то, что послание опиралось на подобные документы западноевропейских епископов 10-х – 20-х годов XX века, в Центральной Европе нечто подобное было в новинку, т.к. в данной ситуации очевидно читалось вмешательство церкви в политическую сферу и косвенная поддержка Словацкой народной партии, готовящейся к предстоящим парламентским выборам в Чехословакии.[19] Чехословацкое правительство, в котором широко были представлены социалистические министры, рассматривало пастырское послание как политическую атаку и жестко его критиковало за несправедливость формулировок.[20] Радикализованным ответом чехословацкого правительства стал закон о государствен-

16 AMZV, Zastupitelský úřad Vatikán 1920 – 1939, karton 3, Beneš 24. 11. 1923; JONOVÁ, J.: Jednání o obsazení arcibiskupského stolce v Olomouci po rezignaci arcibiskupa Lva kardinála Skrbenského z Hříště z pohledu Svatého stolce [Переговоры по вопросу занятия архиепископского престола в Оломоуце после отставки архиепископа Льва, кардинала Скрбенского из Гржиште, с точки зрения Святого Престола]. In: Studia Theologica, roč. 15, 2013, č. 3, с. 149.

17 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1921, Krofta 28. 2. 1921; AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 141, ff. 66 – 70, Visk Piovi XI. 14. 2. 1937.

18 *Slovák*, 28. 12. 1924; *Lidové listy*, 31. 12. 1924; AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1925, Pallier 17. 1. 1925, resp. 1. 2. 1925; AMZV, II. sekce MZV politická – 1. Běžná spisovna (1918 – 1939), karton 28, Pallier 17. 1. 1925; AMZV, Kabinet ministra, karton 11, Spoločný pastiersky list biskupov a ostatných arcipastierov katolíckych Slovenska a Podkarpatskej Rusy k veriacim; AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 49, f. 12, Marmaggi Gasparrimu 11. 1. 1925; HROMJÁK, Ľ.: Postoj Československé strany lidové voči pastierskemu listu slovenských biskupov v roku 1924 [Отношение Чехословацкой народной партии к пасторскому посланию словацких епископов в 1924 году]. In: Marek, P.: „Bílá místa" v dějinách Československé strany lidové. Sborník prací z mezinárodní vědecké konference k 90. výročí založení strany (1919 – 2009) [«Белые пятна» в истории Чехословацкой народной партии. Сборник докладов международной научной конференции, приуроченной к 90-й годовщине создания партии (1919 – 2009)]. Olomouc : Gloria, 2009, с. 109.

19 BARTLOVÁ, A.: Túžby, projekty a realita : Slovensko v medzivojnovom období [Надежды, проекты и реальность. Словакия в межвоенный период]. Bratislava : Historický ústav SAV, 2010. 262 с. ISBN 978-80-89396-06-1, с. 109.

20 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1925, Pallier 17. 1. 1925; AMZV, II. sekce MZV politická – 1. Běžná spisovna (1918 – 1939), karton 28, Roztočil 2. 4. 1925.

ных праздниках, принятый весной 1925 года, которым отменялся целый ряд церковных праздников (Праздники Тела и Крови Христовых, Св. Петра и Павла, Непорочного зачатия Девы Марии) и устанавливались новые (Св. Вацлава, Св. Кирилла и Мефодия, День памяти Яна Гуса).[21]

Акции памяти средневекового религиозного мыслителя, реформатора и проповедника Яна Гуса 6 июля 1925 года переросли во всенародную манифестацию, местами прошли антикатолические демонстрации. Участие в данных мероприятиях президента Т. Г. Масарика и министров чехословацкого правительства Ватикан посчитал оскорблением и в тот же день отозвал из Праги обратно в Рим апостольского нунция Франческо Мармаджи (1876 – 1949).[22] Впоследствии интересы Святого Престола в республике представлял ватиканский секретарь в функции поверенного в делах Антонино Арата (1883 – 1948).[23] Несмотря на то, что отъезд апостольского нунция не означал автоматического разрыва дипломатических отношений между Чехословакией и Святым Престолом, Ватикан интерпретировал данный шаг как форму активного протеста представителя Папы против событий 6 июля 1925 года.[24] Чешская общественность, напротив, усматривала в действиях Мармаджи доказательства неприемлемого вмешательства Святого Престола во внутригосударственные дела и трактовала отъезд нунция как провокацию. Некоторое время спустя в Чехословакии набрало обороты так называемое «Дело Мармаджи», достигшее максимального накала в июле-августе 1925 года. Данный казус, интенсивно обсуждавшийся в местной и иностранной печати, оказал значительное влияние на политику дружественных европейских государств.[25] Вместе с тем, конфликт с Ватиканом повлек за собой и глубокий внутриполитический кризис, вершиной которого стала отставка министра железнодорожного транспорта Йиржи Стржибрного (1880 – 1955).

---

21 Законопроект о праздниках был предложен на рассмотрение Палаты депутатов 21 марта 1925 года; за законопроект проголосовал 91 депутат, против – 36 депутатов; Чехословацкая народная партия и Глинкова словацкая народная партия, в том числе министры Я. Шрамек и Я. Доланский перед главным голосованием покинули Палату депутатов. Archiv Poslanecké sněmovny ČR, stenografický záznam z 336. schůze Národního shromáždění dne 21. března 1925.

22 AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 57, f. 11, Gasparri Marmaggimu 4. 7. 1925.

23 NA Praha, MZV-VA I., karton 1596, sign. 726, ČSR 9. 7. 1925.

24 Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (dále jen PAAA), Berlin, II Vatikan (38), Politik 3, Beziehungen Vatikan-Tschechoslowakei, R 72209, Bergen 10. 7. 1925; KLIMEK, A.: Boj o Hrad. Hrad a Pětka. Vnitropolitický vývoj Československa 1918 – 1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví [Битва за Град. Град и «Пятерка». Внутриполитическое развитие Чехословакии 1918 – 1926 на примере борьбы за президентство], I. Praha : Panevropa, 1996. 432 c. ISBN 80-85846-06-3, с. 341.

25 Анализ чешкой левой печати в период «Дела Мармаджи» см. подробнее: VEČEŘA, P.: Marmaggiho aféra. Úloha katolicismu optikou dobových tištěných médií levice [«Дело Мармаджи». Роль католицизма глазами левой печати того времени]. In: Marek, P.: Teorie a praxe politického katolicismu 1870 – 2007 [Теория и практика политического католицизма 1870 – 2007]. Brno : CDK, 2008, с. 205 – 225. Анализ словацкой печати см. подробнее: ZMÁTLO, P.: Marmaggiho aféra v dobovej straníckej tlači na Slovensku [«Дело Мармаджи» в партийной печати в Словакии]. In: Ružomberský historický zborník III. [Ружомберский исторический сборник III], Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009, с. 173 – 204.

И все-таки, несмотря на значительные сложности, противоречия между католической церковью и чешским обществом постепенно удавалось преодолевать. Обе стороны выражали готовность к диалогу уже осенью 1925 года, когда Святой Престол зондировал готовность чехословацкой стороны к урегулированию конфликта, однако для уточнения всех спорных моментов и достижения необходимого компромисса, понадобилось еще немало времени.[26] Несмотря на то, что члены «Сокола» готовили большую антикатолическую манифестацию, в 1926 году памятные торжества в честь Яна Гуса прошли мирно, что, безусловно, несколько успокоило Ватикан. В этом, помимо прочего, была заслуга и Антонино Араты. Непосредственно перед Днем памяти Яна Гуса католические епископы Ф. Кордач, Л. Пречан и К. Кметько встретились с президентом республики Т. Г. Масариком и министром иностранных дел Э. Бенешом и обратились к ним с просьбой о поддержании общественного спокойствия и ограничении возможности эксплуатации имени Яна Гуса в критике Святого отца и католической церкви.[27] Участие президента в разрядке ситуации высоко оценил поверенный в делах А. Арата во время их совместной встречи 28 октября 1926 года.[28] Относительно спокойный ход празднований в июле 1926 года и начало работы третьего правительства Швеглы в октябре 1926 года сделали возможным возобновление диалога между Чехословакией и Ватиканом, что в конечном итоге привело к подписанию временного соглашения (*modus vivendi*, рамочный чехословацкий конкордат) на рубеже 1927/1928 годов.[29]

Если подписание временного соглашения на рубеже 1927/1928 годов означало определенное потепление в дипломатических отношениях между Чехословакией и Святым Престолом, то памятные торжества в честь чешского князя и главного небесного покровителя Чехии и Моравии Святого Вацлава (907?-935), проходившие в сентябре 1929 года, можно в значительной мере рассматривать как триумф католицизма – символическую точку в напряженности между государством и церковью в 20-х годах XX столетия. Весь 1929 год прошел под знаменем празднований в честь Святого Вацлава, патронаж над которыми взяло на себя чехословацкое правительство, что придало торжествам безусловный общенациональный размах. Святой Престол на празднич-

26 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1925, Jelen 24. 9. 1925; S. RR. SS., AA. EE. SS., fondo Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 60, ff. 65 – 72, Arata Gasparrimu 1. 10. 1925.

27 AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 71, ff. 12 – 16, resp. ff. 62 – 64, resp. ff. 78 – 81, Arata Gasparrimu 1. 4. 1926, resp. 14. 5. 1926, resp. 9. 6. 1926.

28 AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 72, ff. 28 – 29, Arata Gasparrimu 30. 10. 1926.

29 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1926, Gasparri 4. 8. 1926, resp. Jelen 12. 11. 1926; ŠMÍD, M.: Postava Jana Husa jako předmět sporu mezi Československem a Svatým stolcem v období první republiky [Фигура Яна Гуса как предмет спора между Чехословакией и Святым Престолом в период Первой Республики]. In: Hus a Masaryk: Hledání národní tradice a identity. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 163. výročí narození Tomáše Garrigua Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky a dalších příspěvků [Гус и Масарик: поиск национальной традиции и идентичности. Сборник докладов, представленных на торжественном собрании в Палате депутатов Парламента Чешской Республики, приуроченном к 163-й годовщине со дня рождения Томаша Гаррига Масарика, и других сообщений]. Praha : Církev československá husitská, 2013, с. 38 – 39.

ных мероприятиях представлял третий апостольский нунций Пьетро Чириачи (1885 – 1966), отслуживший праздничную мессу вместе с пражским архиепископом Ф. Кордачем в достроенном Соборе Св. Вита на Пражском граде.[30] В празднованиях приняли участие сотни тысяч чехословацких верующих, обошлось без антицерковных выступлений. Историки полагают, что именно спокойный ход всех праздничных мероприятий может рассматриваться как свидетельство нормализации доселе достаточно напряженных отношений между католической церковью и государством.[31] Доказательством данного утверждения служит и торжественное обращение президента республики Т. Г. Масарика, продемонстрировавшее отказ от критики католицизма и государственную мудрость.[32] Ход праздничных мероприятий, вместе с тем, может рассматриваться и как свидетельство усиления положительного отношения к католической церкви в чешском обществом. При этом, данный факт внес значительный вклад в постепенную интеграцию католицизма в народную жизнь, из которой в минувшее десятилетие его вытесняли.[33]

От «Дела Кордача» к стабилизации отношений с Ватиканом

Тенденция к усилению престижа католицизма в стране (но не отношения между Чехословакией и Ватиканом как таковые) приостановилась лишь в связи с так называемым «Делом Кордача», нанесшим ущерб как его инициатору П. Чириачи, так и авторитету Святого Престола. Важным событием 1931 года стала отставка Ф. Кордача, который 3 июля 1931 года снял с себя сан пражского архиепископа после 12 лет служения. Папа Пий XI принял его отставку и назначил титулярным архиепископом Амазии и ассистентом папского престола. Сообщение пражского митрополичьего капитула вызвало в обществе недоумение, т.к. высокопоставленные церковные иерархи обычно занимали свой пост пожизненно, не покидая его по причине достижения почтенного возраста. Из материалов ватиканского архива стало известно, что отставка Кордача не была импровизированным решением самого пражского архиепископа.

---

30 AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 140 – вся папка посвящена событиям 1929 года в Чезословакии (Тысячелетие Св. Вацлава).

31 О проведении праздничных мероприятий см. подробнее: AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 140; ŠMÍD, M.: Prezident Tomáš Garrigue Masaryk ve vatikánských archivech v letech 1918 – 1929 [Президент Томаш Гарриг Масарик в архивах Ватикана 1918 – 1929]. In: Církevní dějiny, roč. 3, 2010, č. 5, c. 46.

32 Неприязнь Масарика в отношении католической церкви определенно не означала отказ от религии, скорее это было проявлением начала его лично проживаемого религиозного чувства, научного постижения веры и глубокого личного отношения к Богу, которое соотносилось с его представлениями о новой религии нравственности без догм, мистики и святости. Взгляды Масарика на религию окончательно сформировались в конце XIX века, поэтому смягчение его отношения к католической церкви в 20-х годах XX века являлось скорее проявлением его государственноой мудрости и зрелой рассудительности, нежели каких-либо перемен в его благочестивой и беспокойной душе.

33 ŠEBEK, J.: Encyklika Quadragesimo anno, její recepce a vliv na katolické prostředí v českých zemích ve 30. letech [Энциклика « Quadragesimo anno», ее рецепция и влияние на католическую среду в Чешских землях в 30-е годы]. In: Soudobé dějiny, roč. 8, 2001, č. 2 – 3, c. 373.

Данный шаг явился результатом давнего недовольства П. Чириачи управлением в пражском диоцезе и руководством католической церкви в Чехословакии, в адрес которого критика раздавалась уже с конца 20-х годов. Ватиканская Конгрегация по чрезвычайным церковным вопросам в июне 1931 года подтвердила обоснованность претензий со стороны нунция и выразила свое согласие с отставкой Кордача и уходом его на заслуженный отдых.[34]

Религиозная ситуация в Чехословакии в 30-х годах непосредственно связана с реализацией временного соглашения, ставшего одним из сложнейших церковных вопросов межвоенного двадцатилетия. На территории Чехии и Моравии располагались части диоцезов, центры которых находились в соседних странах, в частности приходы Вратиславского и Венского архидиоцеза, а также Регенсбургского и Святоиполлитского диоцеза.[35] Согласно принципам временного соглашения 1927/1928 годов пересмотр границ диоцезов затрагивал всю юго-западную Словакию, где до того времени располагались земли Остржигомского архидиоцеза. С другой стороны, некоторые части словацких диоцезов также находились за границей. После серии сложных переговоров и обсуждения в Консисторальной Конгрегации была издана апостольская конституция *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* от 2 сентября 1937 года. В ее составлении принимал участие и четвертый апостольский нунций в Праге Саверио Риттер (1884 – 1951), которому государственный секретариат далее поручил ее исполнение.[36] Границы диоцезов в Чехии, Словакии и на Подкарпатской Руси с этого момента признавались соответствующими границам государственным, все епископы в Словакии и Подкарпатской Руси выходили из-под юрисдикции венгерских епископов, отменялось принудительное управление церковными владениями.

Определенные колебания в церковной среде в первой половине 30-х годов были окончательно преодолены на евхаристическом конгрессе, который проходил в Праге летом 1935 года и стал первым общегосударственным католическим съездом в Чехословакии. Представительность делегации съезда во главе с парижским архиепископом Жаном Вердье (1864 – 1940) в роли апостольского легата и одобрение данного мероприятия Папой Пием XI (1922 – 1939) однозначно свидетельствовали об улучшении позиций католической церкви в Чехословакии. В ответ на успешное проведение конгресса и успешную реализацию временного соглашения Святой Престол осенью 1935 года впервые назначил кардиналом чеха. 16 декабря им стал (возможно, к огорчению оломоуцкого архиепископа Л. Пречана и чешского епископата) пражский архие-

34 AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 144, ff. 17 – 19, Pacelli Ciriacimu 11. 6 1931.

35 NĚMEC, D.: Modus vivendi z roku 1928 z pohledu kanonického práva [Временное соглашение (Modus vivendi) 1928 года с точки зрения канонического права]. In: Dialog Evropa. Revue pro křesťanskou orientaci ve vědě a kultuře, roč. 14, 2004, č. 1 – 4, 2004, c. 29; NA, MZV-VA I., karton 1599, *Národní Střed*, 8. 11. 1937; Archiv Národního muzea, fond Eduard Jelen, krabice 2B.

36 Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XXIX, volumen IV, Roma 1937, c. 366 – 369; AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1937, Radimský 2. 10. 1937, resp. 30. 6. 1937, resp. 31. 12. 1937.

пископ К. Кашпар.[37] Данное назначение в значительной мере было обусловлено доверительными отношениями последнего с церковными иерархами Ватикана после 1918 года, прекрасными личными отношениями с апостольскими нунциями в Праге, глубокими теологическими знаниями и, не в последнюю очередь, качественной римской формацией, полученной им в конце XIX века.

Республика под угрозой немецкого нацизма

Унижение чешского народа во время Мюнхенского кризиса осени 1938 года, целиком перекроившего существовавшие до этого границы республики, стало причиной морального коллапса, вызвавшего в период второй Чехословацкой республики (1938 – 1939) новый подъем набожности и стремления к религиозному поиску. В своем выступлении пражский архиепископ Карел Кашпар поддержал происходящие в чешском обществе изменения, осудил характер межвоенного двадцатилетия и объяснил государственное поражение как результат многовековой чешской ереси и безбожности.[38] К. Кашпара поддержали в католической среде. Известный католический интеллектуал Ярослав Дурых рассматривал Мюнхенский кризис как кару за доминирование в Чехословакии либерально-капиталистического демократического порядка.[39] С большим интересом следил за происходящим в стране Папа Пий XI, который неоднократно выражал свое искреннее сочувствие в связи с указанными событиями и заявлял, что всегда вспоминает о Чехословакии в своих молитвах. Чехословацкую жертву Папа называл даром мира всему человечеству, отказываясь при этом признавать ответственность за возникшую международную напряженность. Покорность Праги как результат диктата соседней державы, а не акт свободной воли, Святой Престол рассматривал как единственно возможное решение для выхода из сложившегося кризиса.[40]

11 ноября 1938 года, вскоре после силового захвата чешской пограничной области, так называемых Судет, нацистским Третьим Рейхом, пражский архиепископ К. Кашпар отправился с кратким визитом в Рим, где он лично проин-

37 Если учесть кардинала Льва Скрбенского из Гржиште, то, разумеется, К. Кашпар был вторым. AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1935, Radimský 21. 11. 1935, resp. 28. 12. 1935; KUKÁNOVÁ, Z.: Kardinálský klobouk pro Karla Kašpara [Кардинальская шапка для Карла Кашпара]. In: Paginae Historiae. Sborník Národního archivu, roč. 15, 2007, c. 165 – 211; KUKÁNOVÁ, Z.: První kardinálský klobouk pro Československo – Karel Kašpar [Первая кардинальская шапка для Чехословакии – Карел Кашпар]. In: Marek, P.: Jan Šrámek a jeho doba [Ян Шрамек и его время]. Brno : CDK, 2011, c. 355 – 371.

38 ŠMÍD, M.: Nepřítel: první republika. Radikalizace skupiny českých katolických intelektuálů v letech 1918 – 1938 [Неприятель: Первая Республика. Радикализация группы чешских католических интеллектуалов в 1918 – 1938 гг.]. Brno : L. Marek, 2012. 267 c. ISBN 978-80-87127-36-0, c. 205.

39 *Národní obnova*, 15. 10. 1938.

40 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1938, Radimský 3. 10. 1938, resp. 12. 10. 1938; HRABOVEC, E.: Der heilige Stuhl und die böhmischen Länder 1938 – 1945 [Святой Престол и Чешские земли в 1938 – 1945 гг.]. In: Zückert, M. – Hölzlwimmer, L.: Religion in den böhmischen Ländern 1938 – 1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation [Религия в Чехии 1938 – 1948. Диктатура, война и социальные изменения как вызов религиозной жизни и церковная организация]. München : Oldenbourg, 2007, c. 117 – 118.

формировал высокопоставленных представителей Святого Престола о положении дел в Чехословакии осенью 1938 года, в частности о ситуации в среде немецких католиков. К. Кашпар говорил о необходимости созыва пасторской конференции в Судетах, на которой чешские и немецкие представители церкви смогли бы обсудить новые организационные формы пограничного региона. Немецкие епископы выступали за создание Судетского архидиоцеза с диоцезами с центрами в Чешском Крумлове, Хебе, Усти-над-Лабем, Трутнове и Брунтале. В числе наиболее активных сторонников создания самостоятельной католической провинции в Судетах был профессор немецкого теологического факультета в Праге Адольф Киндерманн.[41] Государственный секретарь Э. Пачелли после событий октября 1938 года призывал высшего чехословацкого церковного иерарха повременить с возможной корректировкой границ диоцезов и подождать более подходящего момента, временно поручив управление заграничными частями диоцеза генеральному викарию.[42] 16 и 23 ноября К.Кашпар был принят Папой Пием XI, который с большим интересом и сочувствием следил за ситуацией в Чехословакии.[43] На рубеже 1938/1939 годов прошел целый ряд встреч *ad limina* в Риме между чехословацким духовенством (Й. Войташшак, К. Кашпар, Л. Пречан, М. Пиха, Й. Купка и т.д.) и представителями Ватикана. В ходе встреч обсуждались в первую очередь вопросы управления частями диоцезов, оказавшимися за границами Чехословакии, что представляло собой насущную проблему для церковного управления.[44]

Заключение

Протекторат Богемии и Моравии, учрежденный в марте 1939 года и на практике означавший аннексирование Германией оставшихся чешских земель, фактически поставил католическую церковь на колени и привел к физическому уничтожению множества священников и монахов. С другой стороны, следствием Протектората стала безусловная интериоризации религии и католической веры среди многих чешских граждан. Святой Престол успешно противостоял давлению со стороны администрации Рейха, стремившейся к отделению от чешских и моравских диоцезов области Судет, и согласился лишь на передачу временного управления данной областью немецким и австрийским епископам. Помимо территориальных потерь произошел ряд изменений и в церковном управлении: половина приходов Оломоуцкого архидиоцеза, треть приходов Чешскобудеевицкого диоцеза и две трети приходов Литомнержицкого диоцеза оказались в нацистском Третьем рейхе. Ватикан, однако, последовательно отказывался занять три епископских престола в чеш-

41 PAAA, Berlin, Gesandtschaft Prag, Karton 63, Hencke 26. 10. 1938; ŠEBEK, J.: Papežská politika a české země 1938 – 1945 [Папская политика в Чехии в 1938 – 1945 гг.]. In: Salve. Revue pro teologii a duchovní život, roč. 18, 2008, č. 3, c. 26.

42 AMZV, II. sekce MZV politická – 1. Běžná spisovna (1918 – 1939), karton 34, Radimský 28. 11. 1938.

43 Там же.

44 AMZV, Politické zprávy – Ватикан, 1939, Radimský 2. 1. 1939; AMZV, II. sekce MZV politická – 1. Běžná spisovna (1918 – 1939), karton 35, Radimský 5. 12. 1938.

ских землях, освободившихся во времена протектората: Прага (1940), Чешске Будеевицы (1940) и Брно (1941).[45]

BIBLIOGRAFIA

Газеты

Lidové listy, 1924
Národní obnova, 1938
Národní politika, 1920
Slovák, 1924

Изданные источники

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus X, volumen X, Roma 1918.
Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XXIX, volumen IV, Roma 1937.
KROFTA, K.: Diplomatický deník 1919 – 1922 [Дипломатический дневник 1919 – 1922]. Ed. Jindřich Dejmek. Praha : Historický ústav, 2009. 388 c. ISBN 978-80-7286-145-3.

Архивы

Архив Министерства иностранных дел, фонд II секция МИД – «Общая документация» (1918 – 1939), папка 28, 34, 35.
Архив Министерства иностранных дел, фонд «Кабинет министра», папка 11.
Архив Министерства иностранных дел, фонд «Политические новости – Ватикан», 1925, 1935, 1937, 1938, 1939.
Архив Министерства иностранных дел, фонд «Представительство – Ватикан 1920 – 1939», папка 3, 27.
Архив Палаты депутатов ЧР, стенограмма заседания Национального собрания, 1925.
Archivio Segreto Vaticano, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 5, 12.
Archivio Storico. Sezione per i rapporti con gli stati (Segreteria di Stato), Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 527, 544.
Archivio Storico. Sezione per i rapporti con gli stati (Segreteria di Stato), Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 57, 71, 140, 141, 144.
Народный архив в Праге, фонд «Архив пражского архиепископства – ординариат», папка 176.
Народный архив в Праге, фонд «Министерство иностранных дел – выборочный архив I», папка 1596, 1599.
Politisches Archiv des Auswärtigen Amts in Berlin, Gesandtschaft Prag, Karton 63.
Politisches Archiv des Auswärtigen Amts in Berlin, II Vatikan (38), Politik 3, Beziehungen Vatikan--Tschechoslowakei, R 72209.
Segreteria di Stato, Vaticano, rubrica 289, fascicolo 1.

Литература

BARTLOVÁ, A.: Túžby, projekty a realita : Slovensko v medzivojnovom období [Надежды, проекты и реальность. Словакия в межвоенный период]. Bratislava : Historický ústav SAV, 2010. 262 c. ISBN 978-80-89396-06-1.
BUELL, Raymond L.: France and the Vatican [Франция и Ватикан]. In: Political Science Quaterly, roč. 36, 1921, č. 1, c. 30 – 50.
DOLEŽAL, J.: Český kněz [Чешский священник]. Praha : b. v., 1931. 131 c.
FARSKÝ, K.: Z pode jha. Vznik církve československé [Из-под ига. Возникновение чехословацкой церкви]. Praha : Klub reformního duchovenstva, 1920. 58 c.
FRÝDL, D.: Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě [Реформистское церковное движение в первые годы

[45] ŠMÍD, M.: Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950 [Апостольский нунций в Праге. Важный фактор отношений между Чехословакией и Ватиканом в 1920 – 1950 гг.]. Brno : CDK, 2015. 543 c. ISBN 978-80-7325-362-2, c. 240, 316, 406.

Чехословацкой Республики. Попытка реформы католицизма в Чехии и Моравии]. Brno : L. Marek, 2001. 219 c. ISBN 80-86263-15-0.

GAJANOVÁ, A.: O poměru Vatikánu k předmnichovské republice [Об отношении Ватикана к домюнхенской Республике]. In: Černý, B.: Církve v našich dějinách. Praha : Orbis, 1960. 230 c.

HELAN, P. – ŠEBEK, J. (eds.): Československo a Svatý stolec, II/1, Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919 – 1925). Výběrová edice dokumentů *[Чехословакия и Святой Престол* II/1, Конгрегация по чрезвычайным церковным вопросам (1919 – 1925). Избранные документы*]*. Praha : Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR, 2013. 307 c. ISBN 978-80-86495-74-3.

HRABOVEC, E.: Der heilige Stuhl und die böhmischen Länder 1938 – 1945 [Святой Престол и Чешские земли в 1938 – 1945 гг.]. In: Zückert, M. – Hölzlwimmer, L.: Religion in den böhmischen Ländern 1938 – 1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation [Религия в Чехии 1938 – 1948. Диктатура, война и социальные изменения как вызов религиозной жизни и церковная организация]. München : Oldenbourg, 2007, c. 99 – 146.

HRABOVEC, E.: Menovanie biskupov v kontexte bilaterálnych vzťahov medzi ČSR a Svätou stolicou 1918 – 1928 [Назначение епископов в контексте двусторонних отношений между ЧСР и Святым Престолом 1918 – 1928]. In: Valenta, J.: Československo 1918 – 1938. Osudy demokracie ve střední Evropě, II. Praha : Historický ústav, 1999, c. 542 – 555.

HROMJÁK, Ľ.: Postoj Československé strany lidové voči pastierskemu listu slovenských biskupov v roku 1924 [Отношение Чехословацкой народной партии к пасторскому посланию словацких епископов в 1924 году]. In: Marek, P.: „Bílá místa" v dějinách Československé strany lidové. Sborník prací z mezinárodní vědecké konference k 90. výročí založení strany (1919 – 2009) [«Белые пятна» в истории Чехословацкой народной партии. Сборник докладов международной научной конференции, приуроченной к 90-й годовщине создания партии (1919 – 2009)]. Olomouc : Gloria, 2009, c. 105 – 114.

JONOVÁ, J.: Jednání o obsazení arcibiskupského stolce v Olomouci po rezignaci arcibiskupa Lva kardinála Skrbenského z Hříště z pohledu Svatého stolce [Переговоры по вопросу занятия архиепископского престола в Оломоуце после отставки архиепископа Льва, кардинала Скрбенского из Гржиште, с точки зрения Святого Престола]. In: Studia Theologica, roč. 15, 2013, č. 3, c. 129 – 149.

KADLEC, J.: Přehled českých církevních dějin [Обзор чешской церковной истории], II. Praha : Zvon, 1991. 281 c. ISBN 80-7113-003-6.

KLIMEK, A.: Boj o Hrad. Hrad a Pětka. Vnitropolitický vývoj Československa 1918 – 1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví [Битва за Град. Град и «Пятерка». Внутриполитическое развитие Чехословакии 1918 – 1926 на примере борьбы за президентство], I. Praha : Panevropa, 1996. 432 c. ISBN 80-85846-06-3.

KRATOCHVÍL, V.: Církev v dějinách [Церковь в истории]. Praha : b. v., 2002. 70 c. ISBN 80-239-0058-7.

KUKÁNOVÁ, Z.: Kardinálský klobouk pro Karla Kašpara [Кардинальская шапка для Карла Кашпара]. In: Paginae Historiae. Sborník Národního archivu, roč. 15, 2007, c. 165 – 211.

KUKÁNOVÁ, Z.: První kardinálský klobouk pro Československo – Karel Kašpar [Первая кардинальская шапка для Чехословакии – Карел Кашпар]. In: Marek, P.: Jan Šrámek a jeho doba [Ян Шрамек и его время]. Brno : CDK, 2011, c. 355 – 371.

MAREK, P.: Církevní krize na počátku první Československé republiky. 1918 – 1924 [Церковный кризис в начальные годы существования первой Чехословацкой Республики. 1918 – 1924]. Brno : L. Marek, 2005. 335 c. ISBN 80-86263-57-6.

MAREK, P. – ŠMÍD, M.: Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika [Архиепископ Франтишек Кордач. Очерк о жизни и творчестве апологета, педагога и политика]. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2013. 223 c. ISBN 978-80-244-3371-4.

NĚMEC, D.: Modus vivendi z roku 1928 z pohledu kanonického práva [Временное соглашение (Modus vivendi) 1928 года с точки зрения канонического права]. In: Dialog Evropa. Revue pro křesťanskou orientaci ve vědě a kultuře, roč. 14, 2004, č. 1 – 4, 2004, c. 19 – 34.

SALAJKA, M.: Portrét Církve československé husitské [Портрет Чехословацкой гуситской церкви]. Praha : Blahoslav pro náboženskou obec Církve československé husitské v Praze, 2007. 51 c. ISBN 978-80-7000-876-8.

ŠEBEK, J.: Encyklika Quadragesimo anno, její recepce a vliv na katolické prostředí v českých zemích ve 30. letech [Энциклика « Quadragesimo anno», ее рецепция и влияние на католическую среду в Чешских землях в 30-е годы]. In: Soudobé dějiny, roč. 8, 2001, č. 2 – 3, c. 365 – 383.

ŠEBEK, J.: Papežská politika a české země 1938 – 1945 [Папская политика в Чехии в 1938 – 1945 гг.]. In: Salve. Revue pro teologii a duchovní život, roč. 18, 2008, č. 3, c. 23 – 34.

ŠMÍD, M.: Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950 [Апостольский нунций в Праге. Важный фактор отношений между Чехословакией и Ватиканом в 1920 – 1950 гг.]. Brno : CDK, 2015. 543 c. ISBN 978-80-7325-362-2.

ŠMÍD, M.: Nepřítel: první republika. Radikalizace skupiny českých katolických intelektuálů v letech 1918 – 1938 [Неприятель: Первая Республика. Радикализация группы чешских католических интеллектуалов в 1918 – 1938 гг.]. Brno : L. Marek, 2012. 267 c. ISBN 978-80-87127-36-0.

ŠMÍD, M.: Postava Jana Husa jako předmět sporu mezi Československem a Svatým stolcem v období první republiky [Фигура Яна Гуса как предмет спора между Чехословакией и Святым Престолом в период Первой Республики]. In: Hus a Masaryk: Hledání národní tradice a identity. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 163. výročí narození Tomáše Garrigua Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky a dalších příspěvků [Гус и Масарик: поиск национальной традиции и идентичности. Сборник докладов, представленных на торжественном собрании в Палате депутатов Парламента Чешской Республики, приуроченном к 163-й годовщине со дня рождения Томаша Гаррига Масарика, и других сообщений]. Praha : Církev československá husitská, 2013, c. 32 – 43.

ŠMÍD, M.: Prezident Tomáš Garrigue Masaryk ve vatikánských archivech v letech 1918 – 1929 [Президент Томаш Гарриг Масарик в архивах Ватикана 1918 – 1929]. In: Církevní dějiny, roč. 3, 2010, č. 5, c. 39 – 50.

VEČEŘA, P.: Marmaggiho aféra. Úloha katolicismu optikou dobových tištěných médií levice [«Дело Мармаджи». Роль католицизма глазами левой печати того времени]. In: Marek, P.: Teorie a praxe politického katolicismu 1870 – 2007 [Теория и практика политического католицизма 1870 – 2007]. Brno : CDK, 2008, c. 205 – 225.

ZMÁTLO, P.: Marmaggiho aféra v dobovej straníckej tlači na Slovensku [«Дело Мармаджи» в партийной печати в Словакии]. In: Ružomberský historický zborník III. [Ружомберский исторический сборник III], Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009, c. 173 – 204.

Církevní slavnosti v letech 1989 a 1990 na Prachaticku[1]

FRANTIŠEK KOTĚŠOVEC
Státní okresní archiv Prachatice

Abstract: *As in many other areas, the release of religious life occurred at the end of the 1980s. The „Decade of Spiritual Restoration" project increased the credit of the Catholic Church, contributing along with other factors to the fall of the communist totalitarian regime. For this reason, the pilgrimage of St. Jan Neumann was one of many stones that smashed the building of a normalization society.The beginning of building a democratic society restored its original tradition, revealing the memorial plaque of St. Jan Neumann in Prachatice, to consecrate the Stožec chapel. Even in the Protestant Churches there was a free expression of religiosity, which testifies the conducting of the joint ecumenical worship of the Czechoslovak Hussite and Czech Brotherhood Churches at Hus' Festivities in Husinec in July 1990.*

Keywords: *Jan Neumann. Decades of spiritual renewal. Jan Hus. Cardinal Tomasek. Cardinal Miloslav Vlk. Stozec chapel. Church celebrations.*

Rok 1989 má ve slovenských a českých dějinách klíčový význam jako datum pádu komunistického režimu a obnovy svobodné a demokratické společnosti. Na cestě ke svobodě, včetně svobody náboženského vyznání, však existovalo podstatně více „kamínků", které v konečném důsledku znamenaly pád komunistického režimu, než jen události na Národní třídě 17. listopadu 1989. Jedním z nejvýznamnějších zdrojů protirežimního smýšlení byly náboženské poutě, jež mimo jiné umožňovaly věřícím legálně se setkávat a i v době náboženské nesvobody se navzájem posilovat ve své víře a naději.

Klíčovou roli zde sehrávaly zejména poutě v období 1985 – 1989, jejichž vyznění již bylo jednoznačně protirežimní a které byly opravdovou předzvěstí radikálních společenských poměrů. Připomeňme zejména stotisícovou pouť na moravském Velehradě 7. července 1985, kdy *„Projevy oficiálních představitelů státu, označující pouť jako „mírovou slavnost", byly přerušovány pískáním a hesly vyjadřujícími přání skutečné náboženské svobody*."[2] A to navzdory přítomnosti stovek příslušníků SNB a StB, kteří měli k dispozici i vodní děla.

Postupně rostl počet věřících, kteří se po celém tehdejším Československu poutí zúčastňovali. V roce 1986 dosáhl počet poutníků v Levoči 70 tisíc, a to navzdo-

[1] Tato studie vychází jako dílčí výstup z grantového projektu Průběh Sametové revoluce ve vybraných městech Jihočeského kraje v komparativní perspektivě, podpořeného Grantovou agenturou České republiky, reg. č. 13 – 15049S.

[2] SUK, Jiří a kol. *Chronologie zániku komunistického režimu v Československu 1985 – 1990*. Praha : USD AV ČR, 1999, s. 14.

ry represivním opatřením Veřejné bezpečnosti. Následující rok se toto číslo ještě zdvojnásobilo,[3] jakoby právě křesťanská víra dávala zapomenout na útrapy i případné postihy, jež by mohly přítomné ohrozit. Nešlo přitom o ojedinělé jevy – z řady dalších poutních míst zmiňme například Gaboltovo a Lutinu.[4] Z českých zemí připomeňme poutě v Žarošicích, Hostýně, Velehradě, na Svaté Hoře u Příbrami apod.

V minulosti tradičně katolický region nemohl zůstat stranou.[5]

Zásadní význam pro region jižních Čech měla pouť k prachatickému rodákovi, svatému Janu Nepomuku Neumannovi v červnu 1989, jejíž průběh mimo jiné jasně ukázal, že i v kraji, kde díky silné přítomnosti armády a vojsk Pohraniční stráže, který prošel po druhé světové válce tvrdou komunistickou ateistickou represí, roste a sílí víra a přesvědčení, že i v Československu odpočítávají poslední týdny komunistického režimu.

Kdo byl Jan Nepomuk Neumann? Otec světce Filip Neumann se narodil roku 1774 v německém městě Obernburg. Vyučil se punčochářem a usadil se na jihočeském území. Roku 1800 byl již měšťanem a punčochářským mistrem v malém pošumavském poddanském městě Netolice. Roku 1802 přesídlil do malebného jihočeského města Prachatice. Zde se roku 1805 podruhé oženil s dcerou sedlářského mistra Jiřího Lebische Anežkou. Bydleli v domě čp. 129 (dnes čp. 142) v Prachaticích.

Zde se dne 28. března 1811 narodil manželům Jan Nemann coby čtvrté dítě. Od roku 1818 docházel do prachatické německé městské školy. Byl velmi inteligentní a zbožný, od roku 1824 začal studovat na piaristickém gymnáziu v Českých Budějovicích. Rozhodl se stát knězem, od roku 1831 studoval teologii, od roku 1831 na biskupském semináři v Českých Budějovicích. Od roku 1833 se učil na arcibiskupském semináři v Praze, kde složil roku 1835 závěrečné zkoušky. Na krátkou dobu se vrátil do jižních Čech, putoval do různých poutních míst (např. do Kájova).

Nakonec se chtěl stát misionářem v Severní Americe. Z Prachatic odejel dne 8. února 1836 na dlouhou pouť do Nového Světa. Putoval po různých místech Evropy

---

3 KMEŤ, Norbert. Nezávislé aktivity na Slovensku v rokoch 1987 – 1989. In BLAŽEK, Petr – PAŽOUT, Jaroslav (ed.). *Dominový efekt. Opoziční hnutí v zemích střední Evropy a pád komunistických režimů v roce 1989*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny, 2013, s. 137.

4 Viz BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945 – 1989*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007; ŠEBEK, Jaroslav, *Od Velehradu k Anežce. Fenomén protirežimního charakteru náboženských poutí v Československu*, Salve. Revue pro teologii a duchovní život, 2011, č. 1, s. 135 – 148.

5 Otázka religiozity v regionu v průběhu 20. století byla značně proměnlivá a jedná se o velmi složitou problematiku, které by musela být věnována samostatná studie s ohledem na odpadové hnutí od katolictví v období tzv. první republiky, odpadu od křesťanství v pohraničí v důsledku působení nacistické ideologie, proměny religiozity v regionu v souvislosti s výměnou obyvatelstva a v důsledku odsunu německy mluvícího obyvatelstva a příchodu nových obyvatel do pohraničí a působení komunistické ideologie před a po únoru 1948.
Srov. studie WEIS, Martin, *Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei.* Dike kai nomos. Quaderni di cultura giuridico-politica n. 5/2013, p. 47 -61. Falco editore, Roma, ISSN 2239 – 0529; WEIS, Martin, *World War II and the Issue of Refugeeism Focusing on the Diocese of České Budějovice in Light of Archive Materials from the Episcopal Archive* .Caritas et Veritad 2/2016, s. 149 – 159, ISSN 1805 – 0948; a monografii WEIS, Martin, *Svědectví dokumentů: Katolická církev archivních materiálech jihočeských archivů 1949 – 1976*. České Budějovice: Nakladatelství Jih 2009, 336 s., ISBN 978-80-86266-33-6.

(Mnichov, Stuttgart, Štrasburk, Nancy). Nalodil se v Le Havru, k americkým břehům se dostal dne 2. června 1836. Jan Neumann byl již dne 25. června 1836 v New Yorku vysvěcen na kněze biskupem Dubois a stal se farářem ve Wiliamsville, poblíž Niagarských vodopádů. Zde dostavěl místní kostel, založil školu a obcházel farnost, která měla rozlohu téměř 1500 km2. V této oblasti sídlili především němečtí a italští přistěhovalci. Roku 1840 se díky své neúnavné činnosti zhroutil vyčerpáním a byl odvezen do kláštera redemptoristů v Pittsburghu. Zde prošel noviciátem a roku 1842 byl přijat do řádu v Baltimore v Marylandu. Roku 1844 se stal představeným domu redemptoristů a roku 1847 nejvyšším představitelem této řádové provincie.

Neumann stále cestoval, zakládal školy a kostely. Roku 1851 byl ustanoven farářem v Baltimore, zde žilo mnoho imigrantů. Napsal a vydal biblickou dějepravu a dva katechismy.

Když roku 1852 zemřel biskup ve Filadelfii, navrhl baltimorský arcibiskup na toto místo Jana Neumanna. V této funkci Neumann působil osm let, založil téměř sto škol i přes 80 kostelů. Dále podporoval kněžský seminář a jiné církevní řády, které v této oblasti vyvíjely intenzivní činnost.

Roku 1854 se vydal na cestu do Říma, kde se konala slavnostní kongregace. K osobní audienci jej přijal i papež. Při zpáteční cestě, která se prodloužila do března 1855, kdy během cesty po Evropě se zastavil i v Čechách (Praha, České Budějovice, rodné Prachatice.

Po návratu do USA pokračoval v pastorační a misionářské činnosti. Dne 5. ledna 1860 se náhle na ulici zhroutil a brzy zemřel.

Jan Neumann se intenzivně věnoval mimo jiné i výchově kněžského dorostu a práci pro statisíce imigrantů, kteří přišli hledat štěstí do Nového světa. A to bez rozdílu národnosti či rasy. Díky své pevné víře i neutuchající činnosti byl v roce 1977 kanonizován (jeho svátek se připomíná 19. června) a stal se tak teprve druhým svatým, pocházejícím z USA. Ještě před svým skonem navštívil v roce 1854 znovu své rodné Prachatice, a i když se snažil svou návštěvu utajit, dostalo se mu nadšeného a vřelého přijetí. Jeho odkaz i památka tak dále žila také v jeho kraji.[6] Mimo jiné i zásluhou jeho sestry Jany, která se významně zasloužila o rozvoj řádu boromejek v Čechách. Na úctě k Janu Nepomuku Neumannovi nic nezměnil ani nástup komunistického režimu v únoru 1948, naopak.[7]

V druhé polovině 80. let 20. století došlo k určitému uvolnění společenského života včetně duchovní oblasti. Zásluhou neutuchající činnosti podzemní církve došlo k obnově pastorační činnosti římskokatolické církve. Z podnětu Petra Piťhy a Tomáše Halíka vznikl projekt desetiletí duchovní obnovy, kterou vyhlásil kardinál

6 V roce 1963 byl prohlášen Jan N. Neumann za blahoslaveného a od tohoto okamžiku začal být považován za druhého nejvýznačnějšího nebeského přímluvce českobudějovické diecéze po sv. Janu Nepomuckém. V roce 1977 došlo ke svatořečení Jana Nepomuckého Neumanna, které bylo provázeno oslavou i v rodných Prachaticích, přes urputnou snahu vedení KSČ tyto oslavy překazit. Této problematice na základě pramenů se věnuje studie WEIS, Martin, *Nebezpečný svatý Jan Nepomuk Neumann.*Studia theologica ST 40 XII:2 (léto 2010), s. 20 – 34.

7 STARÝ, Václav. *Prachatice a Jan Neumann. Prachatice*: Městský úřad Prachatice 1997, s. 107 – 167; dále též *https:// cs.wikipedia.org./wiki/Jan Nepomuk Neumann.*

František Tomášek 29. listopadu 1987. Celé desetiletí bylo zakončeno rokem milénia smrti sv. Vojtěcha roku 1997.

Každý rok desetiletí byl věnován určitému tématu dle přikázání biblického Desatera zaštítěného osobou světce či blahoslavené osoby. Tématem roku 1989 se stala víra v moderním světě, zaštítěná světcem sv. Janem Neumannem. V polovině června se konala v Českých Budějovicích a Prachaticích celonárodní pouť k poctě sv. Jana Neumanna.[8]

Okresní sbor národní bezpečnosti v Prachaticích dostal na začátku roku 1989 za úkol zajistit klid a pořádek při jednotlivých režimních výročí. K důležitým akcím patřilo také dozorování klidného průběhu pouti k poctě sv. Jana Neumanna v Prachaticích.

O konzervativním pohledu okresního vedení KSČ v Prachaticích svědčí i negativní stanovisko k povolené celonárodní pouti sv. Jana Neumanna v Prachaticích ve dnech 17. – 18. června 1989. Hovoří se o tom, že komunisté si tuto akci nepřejí, neboť se obávají zneužití této akce „protisocialistickými živly".[9]

Nicméně se nerozhodovalo v Prachaticích, ale minimálně v Českých Budějovicích (ne-li dokonce v Praze, což je z důvodu krajského a národního přesahu akce více než pravděpodobné), takže pouť proběhla v plánovaném termínu. Shodou okolností zasedalo 16. 6. 1989 předsednictvo JKV KSČ. Samozřejmě se akce dostala na program jednání a zachovala se příloha s popisem akce[10]. Soudruhům byl předložen podrobný program akce, stručně zasazený do dobového kontextu. Dále bylo konstatováno, že poutě se zúčastní biskup Liška z Prahy[11], pozváni byli všichni vikáři z Čech a účast přislíbili i biskupové z Lince (Maxmilian Aichern), Philadelphie (Anthony J. Bevilacqua) a Pasova (Lorenz Hüttner). O pilných přípravách na akci byly krajské elity dále informovány: *„K včasnému sjednocení postupu stranických a státních orgánů reagujících na konkrétní potřeby a názorovou situaci v místě nižších stupňů řízení byla 15. února svolána koordinační schůzka, které se mimo jiné zúčastnili zástupci ÚV KSČ, JKV KSČ a církevní tajemník. Další schůzka se konala 11. 3. 1989 i za účasti s. jelínka, ředitele sekretariátu vlády ČSR pro věci církevní.*

K zhodnocení stavu a konkretizaci opatření se konalo jednání 31. 5. za účasti zástupce JKV KSČ s. Černého, církevního tajemníka s. Nápravníka, církevního tajemníka ONV s. Mráze, předsedy ONV Maška, MěNV s. Rypáčka, OS SNB ss. Houšky a Topka, vedoucího tajemníka OV KSČ s. Šůny, tajemníka OV KSČ s. Holáka, předsedy MěV KSČ s. Kňazovického.

---

8 Viz *http//cs.wikipedia.org./wiki/Desetiletí duchovní obnovy.*

9 SOkA Prachatice, fond *Komunistická strana Československa – okresní výbor, spisový materiál, sign I/3 – Předsednictvo (byro) OV KSČ v Prachaticích, karton 194.*

10 Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 16. června 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 287, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 208. Viz také Petráš, Jiří: *Jižní Čechy v první polovině roku 1989*. In: Malý, Ivan a kol.: Česká společnost a kultura osmdesátých let dvacátého století. Národní muzeum, Praha, 2015.

11 V materiálu však nebyla uvedena další jména zúčastněných: biskup Karel Otčenášek, Ústní nad Labem – Trmice, Karel Jonáš, administrátor královéhradecké diecéze a Josef Kavale, administrátor českobudějovické diecéze. Blíže viz poznámky J. Petráše, Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, podsbírka historie.

Vzhledem k předpokládané vyšší účasti než je kapacita kostela, požádala církev o konání bohoslužeb také v prostoru městského parkánu. Okresní stranické a státní orgány rozhodly, že bohoslužebná shromáždění se mohou konat pouze v kostele.

Vikář Štribl se postupně proti tomuto rozhodnutí odvolával až k sekretariátu pro věci církevní, který se obrátil na JčKNV o vyjádření. Odbor vnitřních věcí JčKNV zaslal vikáři Štriblovi odpověď na odvolání s tím, že potvrzuje rozhodnutí ONV v Prachaticích.“[12]

Jak vidno, stranické a státní orgány měly velice dobré povědomí a informace o tom, co se děje v oficiální církvi. Svědčí o tom i další materiál předsednictva JKV KSČ, který se projednával na schůzi 13. 7. 1989. Na této červencové schůzi[13] krajské předsednictvo mimo jiné projednávalo i *„Průběžnou informaci o působení opozičních skupin a jejich aktivistů v Jihočeském kraji.“*[14] Úvodem se konstatovalo, že v kraji neexistují organizované opoziční skupiny, činnost prováděli pouze jednotlivci, členové či signatáři Charty, VONS, NMS, Klub obrody. Za okres České Budějovice byl jmenován signatář Charty 77 Tvaroch, který měl sice trvalé bydliště v Českých Budějovicích, pobýval ale v Praze. Vedle něj byly v okrese i „bezejmenní“ jednotlivci, ti však nevytvářeli organizované skupiny. Aktivní v tomto směru byli i mladí lidé.[15]

Z okresu Český Krumlov nebyla hlášena žádná organizovaná skupina, dokonce údajně ani žádní aktivisté.[16] Oproti tomu na jindřichohradeckém okrese byli čtyři signatáři Charty 77 – dva místní občané a dva dojíždějící chalupáři s kontakty na Prahu – mezi sebou se však nestýkali. Na Pelhřimovsku byli „podchyceni“ dva chartisté – Litomiský a Roubal. Ostatní *„obyvatelé nepřející socialismu zachovávají zdrženlivost, zaměřují se na sledování vývoje u nás i v ostatních socialistických zemích. S uspokojením je přijímán vývoj v PLR a MLR, je hodnocen jako poslední fáze socialismu. M. S. Gorbačov je označován za člověka, který dokázal rozbít ruskou říši“* .[17]

Pro okres Písek byly zaznamenány dva případy hodné pozoru: jednak to byla částečně na několika místech poškozená prvomájová výzdoba (především třepetalky) a zjištěné hanlivé nápisy. Pachatel byl zjištěn počátkem července – byl jím patnáctiletý absolvent zvláštní školy, který byl přichycen při malování hákového kříže na jednom z píseckých mostů.[18] Přece jenom ale více starostí píseckým komunistům připravili čtyři signatáři aktivity „Diskusní fórum Písek“, kteří zaslali na MěstNV kompletní dokumentaci s žádostí o registraci. *„Na základě vyvolaných jednání (i za účasti zástupců výboru pro lidská práva a humanitární otázky)signatáři pochopili malou opodstatněnost své žádosti a ustoupili od ní s tím, že své požadavky uplat-*

12 Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 16. června 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 287, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 208.

13 Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 13. července 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 287, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 208.

14 Tamtéž.

15 Tamtéž.

16 Což bylo trochu podivné – viz výše, pozn. č. 21 a 22.

17 Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 13. července 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 287, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 208.

18 Tamtéž.

ní prostřednictvím práce v organizacích NF.“[19] Jiné, socialismu nepřátelské projevy, nebyly na Písecku zaznamenány. Totéž, absence organizovaných skupin opozičního politického zaměření, bylo konstatováno i pro Prachaticko.[20] Na strakonickém okrese byli v polovině roku 1989 evidováni dva chartisté – Holman a Hůlka[21]. Prvně jmenovaný byl toho času ve vyšetřovací vazbě[22], druhý pak byl vyšetřován údajně za hrubé urážky a útok na veřejného činitele a za bezdůvodné vynechávání pracovních směn. Vedle toho byly hlášeny čtyři individuální případy pokusů o diskreditaci některých „angažovaných občanů“.[23]

Na Táborsku vystupovali aktivně chartisté Zima, Zemanová a Šustrová (ta dojížděla z Prahy na rekreační chalupu do Bechyně). Vedle nich byli v hledáčku státní a národní bezpečnosti představitelka Nezávislého mírového sdružení Šormová a členka Demokratické iniciativy Pánová[24]. Nicméně bylo konstatováno, že *„práce aktivistů MNS a DI je vedena umírněnou cestou bez vyloženě nátlakových akcí.“*[25]

Co se týká krajského rozměru, komunisté si pochvalovali chování církve (římsko-katolické), u níž *„není v Jihočeském kraji zřejmá snaha k narušení současných vztahů. Většina duchovních vyjadřuje loajalitu, přijímá současné dění. Při jednotlivých bohoslužbách (kázáních) se nevyjadřují negativně ke zřízení a změnám, které ve společnosti probíhají, ani k „nezávislým iniciativám“.*[26]

Nechybělo holedbání, že poslední protisystémová aktivita „Několik vět“ *„narazila v kraji na široký odpor pracujících a je jimi ostře odsuzována. Svědčí o tom řada rezolucí a prohlášení přijímaná nejen stranickými organizacemi, ale i pracovními kolektivy, orgány NV, organizacemi sdruženými v NF.“*[27]

Nicméně, vraťme se po této důležité odbočce zpět k námi popisované pouti. Ve dnech 17. – 18. června 1989 se konala v Prachaticích a posléze v Českých Budějovicích celonárodní pouť na počest sv. Jana Neumanna. Součástí této poutě byla též modlitba u hrobu rodičů (Filipa a Anežky Neumannové, rozené Lebischové) sv.

---

19 Tamtéž.

20 V době zasedání předsednictva JKV KSČ se prověřovala informace Svobodné Evropy o tom, že 35 občanů Prachatic, Volar a Vimperka údajně zaslalo 5. 6. 1989 dopis předsedovi vlády ČSSR, který se částečně shodoval s výzvou „Několik vět.“ Tamtéž..

21 Křestní jména nebyla uvedena.

22 Vylepování samolepek s protisocialistickou tematikou a krádež.

23 Ve dvou případech se jednalo o protisocialisticky orientované anonymní dopisy, v jednom o sbírání materiálů dokladujících roky 1968 a 1969 v podniku ČZ a v posledku se jednalo o písemnou výhrůžku organizováním požárů jako odvetu za diskriminaci Charty 77. Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 13. července 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 288, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 209.

24 V době konání tohoto červencového předsednictva byla ve vazbě Renata Pánová (transparent požadující propuštění Václava Havla a politických vězňů, který rozvinula na prvomájovém průvodu v roce 1989). Chartista Jan Zíma se angažoval za zastavení trestního stíhání a zaslal již v měsíci květnu dva dopisy s podpisy více jak 100 osob. Jak konstatoval materiál předsednictva JKV KSČ, podpisy *„byly získány především v restauracích.“* Zasedání předsednictva JKV KSČ dne 13. července 1989, SOA Tb, JKV KSČ, fasc. 288, inv. č. 18, sign. I – ¼, sv. 209.

25 Tamtéž.

26 Dále bylo konstatováno, že ačkoliv v kraji probíhala podpisová akce za uvolnění náboženského života v ČSSR, občané ji nevěnovali prakticky žádnou pozornost – například na Strakonicku ji podepsali jen tři lidé. Tamtéž.

27 Tamtéž. O spontánnosti a upřímnosti těchto aktivit lze samozřejmě s úspěchem pochybovat.

Jana Neumanna na prachatickém hřbitově sv. Petra a Pavla. U příležitosti celé této církevní slavnosti se shromáždilo v Prachaticích 3 – 4 000 věřících, hlavní biskupské mše se zúčastnilo asi tisíc osob.[28] Pouť měla důstojný charakter a vyzněla jako mohutná manifestace jednoty českého katolického lidu i jeho odhodlání uskutečnit myšlenku desetiletí duchovní obnovy národa. Tato akce ukázala věrnost českých diecézí kardinálu Tomáškovi. Jeden z hostů, filadelfský arcibiskup Anthony Joseph kardinál Bevilacqua, ve svých proslovech, které byly záměrně ze strany komunistické moci nevhodně a zkresleně překládány, podtrhl jednotu katolického světa a solidaritu amerických katolíků s úsilím i utrpením československých věřících. Této pouti se zúčastnilo velké množství uniformovaných i neuniformovaných příslušníků bezpečnostních orgánů, kteří proti věřícím v Prachaticích nezasahovali. Státní orgány připravovaly tuto slavnost několik měsíců. Zakázaly sehrát pod širým nebem divadelní hru o životě sv. Jana Neumanna. Komunistické orgány k odpoutání pozornosti občanů od této slavnosti uspořádaly v okolí jiné akce kulturně-společenského charakteru – lidové veselice, závody automobilových veteránů, myslivecký bál, apod. Školám bylo nařízeno organizovat ve dnech poutě povinné školní výlety.

Při pouti vystoupila skupina mladých lidí s nenáboženskými písněmi, kterou pořadatelé církevní slavnosti přesunuli z důvodu konání církevních obřadů na blízký Parkán. Na náměstí byly amplióny i vlastní televizní okruh, čtyři televizory zobrazovaly vlastní průběh obřadů. Návštěvníci si mohli zakoupit potraviny, zeleninu a ovoce i cukrárenské výrobky. Na chodníku se prodávaly uzeniny. Okolní restaurační zařízení měla prodloužený provoz.

Pořadatelskou a zdravotní službu v počtu 40 osob zajistila římskokatolická církev. Této pouti se zúčastnili i lidé z SRN a Rakouska. Církevní hodnostáři a zahraniční hosté navštívili rodný dům sv. Jana Neumanna, kde byl v té době umístěn domov důchodců.

Během vystoupení církevních elit zazněla i kritika soudobých poměrů. Na tato vyjádření živě reagovali především mladí lidé, kteří hodnocení soudobých nešvarů přijímali s velkými sympatiemi. Silný vliv měly i pasáže věnované výchově v rodině, dětem, působení mládeže v církvi. V proslovech římskokatolických duchovních byly vždy samostatné části věnované mladé generaci. Omladina nebyla kritizována, kněží oceňovali její úlohu ve společnosti, aktivní účast na bohoslužbách i v církevním životě.

Součástí poutě se stala podpisová akce na podporu udělení Nobelovy ceny míru pro kardinála Františka Tomáška, který byl odhodlaným bojovníkem za věc církve. Strach režimu vedl k zesílení dohledu nad celou akcí za účasti příslušníků Lidových milicí.[29] O této pouti barvitě sděluje své poznatky člena tehdejšího ČSČK a spoluorganizátorka pořadatelů paní Marie Turková: *„Pro mne představuje největší zážitek pouť sv. Jana Neumanna ve dnech 17. – 18. června 1989. Do Prachatic přijela spous-*

[28] V sobotu se v 16 hodin se shromáždilo před kostelem sv. Jakuba v Prachaticích cca 1 000 – 1 100 osob, ze 60% mladých. V 19 hodin zde najdeme cca 2 000 lidí, z 80% šlo o mladé, kteří se vzájemně znali. Nedělních obřadů, které probíhaly uvnitř kostela, se zúčastnilo 3 000 – 3 500 návštěvníků. SOkA Prachatice, *fond Komunistická strana Československa – okresní výbor, spisový materiál, sign I/3 – Předsednictvo (byro) OV KSČ v Prachaticích, karton 195.*

[29] Tamtéž.

ta mladých lidí, mnozí z nich přišli pěšky. Dostali se tak snáze na pouť, neboť policie zastavovala automobily, nechtěla dopustit, aby mnoho lidí dorazilo na tuto církevní slavnost. Byla zde nádherná atmosféra, lidé se zde chovali vůči sobě slušně a ohleduplně, vzájemně si pomáhali. Vzpomínám si, jak jeden člověk, zřejmě důstojník, snědl párek s houskou a tácek odhodil nikoliv do koše. Já jsem mu řekla: „Pane, prosím Vás, byl byste tak laskav a odhodil ten tácek do koše?" On mi na to odsekl: „Starejte se o své věci". Já jsem mu odpověděla: „Jestli jste nemocný a nemůžete se ohnout, ráda Vám pomohu. Ale tady je spousta lidí, někdo by mohl uklouznout a nastal by úraz. Musíme dávat také příklad dětem, že my dospělí umíme udržet pořádek. Já Vám ukážu, kde je koš." On se mi omluvil, sehnul se a tácek odhodil do koše. Řekla jsem si, že snad toto prozření tohoto člověka umožnil sv. Jan Neumann. Boží působení zachovalo důstojnost tohoto církevního svátku. Pomáhala jsem se svými kamarádkami roznášet nápoje, pečovala o lidi postižené náhlou zdravotní indispozicí.

Během pouti se konaly bohoslužby pod širým nebem, vše bylo ozvučené, instalovaly se televizní obrazovky, aby účastníci měli dobrý přehled o dění. Atmosféra byla uvolněná, byl zřejmý blízký konec režimu, i když zde stálo mnoho příslušníků tajné policie.

Já jsem jednomu člověku, který pořád stál s kamerou, nabízela, že ho pustím blíže. On mi neodpověděl, mlčel. Posléze jsem pochopila, že šlo o jednoho z příslušníků Státní bezpečnosti. Vše proběhlo v klidu a míru, během pouti nedošlo k žádným výtržnostem. Jsem hrdá na to, že jsme coby římští katolíci soudruhům ukázali, že jsme slušní lidé, kteří pečují o blaho svých spoluobčanů, vytrvávají ve své věrouce, nenechají se zastrašit a vyprovokovat."[30]

Jestliže v červnu slavilo Prachaticko připomínku svého významného katolického světce, červenec patřil jiné významné duchovní osobnosti tohoto kraje – Mistru Janu Husovi.[31]

V demokratické společnosti po roce 1989 mohl být uhrazen i dluh prachatickému rodákovi, americkému misionáři sv. Janu Neumannovi.

Původcem myšlenky vytvořit pamětní desku sv. Janu Neumannovi se stal František Soumar z Prachatic. Ten na vlastní náklady pořídil pamětní desku s česko-německým nápisem. Za účasti českobudějovického biskupa Msgra Miloslava Vlka, delegace Národního svazu českých katolíků v USA s předsedou V. Hyvnarem a čestným předsedou, biskupem D. Kučerou (rodákem z jihočeských Mydlovar) byla odhalena tato pamětní deska sv. Jana Neumanna na jeho rodném domě dne 24. dubna 1990. Hyvnar měl v rodném Neumannově domě přednášku o životě tohoto světce. Poté zazněl chorál sboru Česká píseň. V průčelí domu vlály československá a americká vlajka, stavení bylo vyzdobeno obrazem sv. Jana Neumanna s kyticemi žlutých narcisů. Delegace předtím byla přivítána prachatickými věřícími v chrámu sv. Jakuba

30 Archiv autora. Rozhovor Františka s Marií Turkovou dne 5. října 2016.

31 Nutno připomenout v této souvislosti, že po svatořečení Jana Nepomucenského Neumanna v roce 1977 zintenzivnila snaha vedení KSČ postavit proti „cizáckému Janovi" našeho M. Jana Husa a Jana Žižku, které označila za „pravé nositele revolučních tradic jihočeského regionu". Srov. WEIS, Martin. *Jan Hus v ideologii Komunistické strany Československa ve světle díla Zdeňka Nejedlého a archivních dokumentů.* Studia theologica 17, č. 4, zima 2015, CMTF UP Olomouc, s. 113 – 124, ISSN 1212 – 8570.

a poté byla přijata v obřadní síni předsedou Městského národního výboru Prachatice Zdeňkem Černým. Slavnosti se zúčastnily řeholní sestry sv. Karla Boromejského v čele s generální představenou Inviolatou Krupkovou.[32]

***

V ryze demokratickém duchu se nesly i tradiční Husovy oslavy v Husinci. Tuto slavnost pořádala komise pro Husovy oslavy společně s Občanským fórem. Tyto oslavy začaly v 19 hodin 5. července 1990 v kulturním domě v Husinci komponovaným pásmem o Mistru Janu Husovi, které připravil a moderoval Dr. Košťál, za hudebního doprovodu mužského pěveckého sboru Československé církve bratrské z Prahy se sbormistrem Ing. Touškem. V devět hodin večer prošel Husincem k Husovu rodnému domku lampionový průvod, účastníci položili květiny k pomníku Mistra Jana Husa. Pietní vzpomínku proslovil Dr. Košťál, poté zazpíval pěvecký sbor Přátelství z Prachatic se sbormistrem Svobodou. V okolí Husince ve 22 hodin byla zapálena hranice a poté pořadatelé připravili ohňostroj. Jednu hodinu před půlnocí se v Husově domku konal koncert mužského pěveckého sboru církve bratrské.

V pátek 6. července 1990 v 9 hodin zazpíval u Husova památníku mužský pěvecký sbor Československé církve husitské z Prahy za vedení sbormistra Touška. O pět minut později začala v Husinci na náměstí ekumenická bohoslužba, kterou celebrovali bratři Josef Hromádka, Semilský a Kubový. V 10 hodin zazněl husitský chorál „Ktož jsú boží bojovníci" v podání mužského pěveckého sboru bratrské církve. Pět minut po desáté hodině přečetl známý herec Josef Kemr jednu kapitolu Písma svatého. Slavnost poté hudebně doprovodil pěvecký sbor Přátelství se sbormistrem Svobodou. Následovalo zhodnocení života a díla Mistra Jana Husa a jeho významu v dějinách docentkou Nechutovou z Katedry dějin umění Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně.

S krátkým proslovem vystoupil předseda české vlády Petr Pithart, který taktéž zhodnotil význam studia o Husově životě a díle při upevňování demokratické společnosti v naší republice.

Ve 12.30 h se uskutečnil na husineckém náměstí koncert dechových souborů Babouků a Lesanky. Od jedné hodiny odpolední probíhal bohatý program na husineckém Ostrovci, mimo jiné zde účinkovali Karel Černoch, Vladimír Mišík a Čundrground, Pavel Bobek, Svatopluk Karásek, Bohdan Mikolášek, Michal Prokop a Framus Five. Dále zde vystoupil Jaroslav Hutka, na úplný závěr Jam session. V průběhu programu, který moderoval Tomáš Sláma z Československého rozhlasu, vystoupila též v dobových kostýmech s ukázkou soubojů husitskými zbraněmi skupina historického šermu.

Po celou dobu slavností byl trvale přístupný Památník Mistra Jana Husa, v prostorách husineckého místního národního výboru si návštěvníci mohli prohlédnout výstavu obrazů husineckého rodáka, malíře Josefa Krejsy.[33]

[32] STARÝ, Václav. *Prachatice a Jan Neumann*. Městský úřad Prachatice : Prachatice 1997, s. 193 – 194.

[33] Hraničář, r. 35, č. 27, *Husovy oslavy 5. – 6. 7. 1990*, s. 1; č. 28 – 29, *Příklad osobní zodpovědnosti za pravdu*, s. 1.

Pamětní kniha Husince o slavnostech referovala takto: „*Letošní Husovy oslavy* [roku 1990 – pozn. F. K.] *měly zcela jiný ráz než v minulosti. Již při přípravě bylo jasně stanoveno, že se upouští od tzv. mírových oslav, a že se Husinec vrací k původním tradičním Husovým oslavám... Husovy oslavy zahájila malá výstavka z díla husineckého rodáka, malíře a grafika Josefa Krejsy... Pietní vzpomínková slavnost k uctění památky M. J. Husa byla uspořádána ve čtvrtek 5. 7. 1990 od 19 hodin v sále kulturního domu. V komponovaném pásmu o Husovi vystoupil mužský pěvecký sbor Církve bratrské z Prahy pod vedením sbormistra Ing. Bohumíra Touška. Osobnost Husa zhodnotil PhDr. Miloslav Košťál. V 21 hodin večer za hustého deště vyšel ze Zářek lampionový průvod. Při zastávce u pomníku M. J. Husa na náměstí položil p. Tesárek a Klesner věnec ozdobený trikolorou. Potom se průvod odebral k Památníku, kde po dozpívání písně Znáš onu zem (sbor Přátelství) a dvou písní mužského pěveckého sboru církve bratrské vystoupil zasloužilý umělec Josef Vinklář. Četl z dopisu Mistra Jana před smrtí. Slavnostní projev přednesl PhDr. Mil. Košťál. Na závěr byla oběma sbory společně zazpívána píseň Hranice vzplála. Na návrší vzplál oheň a vojáci prachatické posádky odpálili ohňostroj. Celý večerní pořad sledovalo na tisíc shromážděných lidí bez ohledu na hustý déšť. Noční koncert – mužský pěvecký sbor a strunné duo- musel být pro nepříznivé počasí přeložen do modlitebny církve bratrské. Koncert vyslechlo asi 180 návštěvníků.*

Hlavní oslava se uskutečnila v pátek 6. července 1990 na náměstí. Oslavu zahájil moderátor Jiří Hagara. Po zazpívání úvodní písně proběhla na tribuně ekumenická bohoslužba za účasti zástupců Církve bratrské a Československé husitské. Bohoslužbu řídil PhDr. Josef Hromádka. Po chorálu Ktož sú boží bojovníci zahájila hlavní oslavu svým projevem doc. dr. J. Nechutová z Brna (přehodnotila osobnost M. J. Husa). Poté vystoupil se zajímavým projevem předseda vlády ČR JUDr. Petr Pithart. V delegaci byli kromě něho ještě ministryně obchodu Vlasta Štěpová, ministr životního prostředí Bedřich Moldán, poslanec ČNR K. Pecháček, zástupci okresu, kraje a další hosté. Závěrem slavnosti zazněla hymna ČSFR, zazpívaná oběma sbory a ostatními účastníky slavnosti.

Během poledne se na náměstí střídaly dechové hudby Lesanka a Babouci. Odpolední pořad se přenesl na Ostrovec, kde v pestrém sledu účinkovali přední zpěváci, skupiny hudební i historického šermu. Večer se konala taneční zábava v sále kulturního domu. Po celý den byly v provozu stánky pouze s občerstvením, navíc na Ostrovci pro děti 8 atrakcí. Je škoda, že letošní oslavy byly provázeny takovou nepřízní počasí, i když účast na nich byla poměrně pěkná – kolem 3 – 4 tisíc lidí.“[34]

Dne 25. srpna 1990 byla vysvěcena kaple Panny Marie u Stožecké skály českobudějovickým biskupem Miloslavem Vlkem za hojné účasti českých i bavorských poutníků.[35]

---

34 Viz *Pamětní kniha města Husince z let 1982 – 1994*, s. 247 -249; citováno dle Vančura, Milan: *Husinec.* Vimperk 2010, s 334 – 335.

35 Tamtéž, č. 33, *Svěcení kaple Panny Marie u Stožecké skály 25. srpna 1990*, s. 1; č. 36, *Obnovení mariánských poutí*, s. 1. Zachování a obnova stožecké kaple byla dána osobní iniciativou pracovníka odboru kultury ONV Prachatice Jana Kocourka, který zachránil v letech 1986 – 1988 tento svatostánek před úplným zničením.

„Ecce est mea bibliotheca" – Krzyż Chrystusa w sztuce

CYPRIAN JANUSZ MORYC OFM
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
Wydział Filozofii

Abstract: *The article deals with the theme of cross iconography by considering the development of various types of representations of the most important Christian sign in chronological order. The author emphasizes the faith of the first Christians devoted to the cult of the Resurrected Christ and the biblical data that directed the imagination towards the glorification of the instrument of torture. The role of Constantine the Great in the Apollonian transformation of the cross was stressed, and then the premises of the appearance of realistic images stunning with verism were presented. After a brief description of the conceptions of the period of Mannerism and Baroque, a little attention was paid to romantic and generic approaches. The introduction and the conclusion capture the issue in the framework of the mysticism of the cross, understood as "the book", the reading of which leads to the heights of wisdom.*

Keywords: *Cross. Passion. Stigmatization. The tree of life.*

W zabytkowym ołtarzu św. Agnieszki z krakowskiego kościoła bernardynek zachował się barokowy obraz przedstawiający epizod spotkania najwybitniejszych średniowiecznych teologów, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu[1]. Nieznany dziś malarz umiejscowił wydarzenie we wnętrzu klasztornej biblioteki. Słynni zakonnicy wymieniają uprzejmości. Na stole obok przyborów pisarskich przedstawiono pasyjkę na bogato rzeźbionej podstawie. Jakby w odpowiedzi na ciche zapytanie gościa, z ust św. Bonawentury wypływa krótkie i zwięzłe wyznanie, wypisane wprost na partiach tła oraz biegnące w stronę ukrzyżowanego Chrystusa: „Ecce est mea bibliotheca". Obraz krakowski, będący jedynie skromną reminiscencja dzieł mistrzów malarstwa zachodniego skłania do refleksji nad „księgą" czy wręcz „biblioteką" krzyża. Jej mądrość i niezliczone wręcz bogactwa w kulturze Europy chrześcijańskiej ukazuje w sposób chyba najbardziej przekonywujący i sugestywny sztuka[2].

Chrześcijanie nie wymyślili krzyża. Istniał on jako znak prastary i uniwersalny na długo przed pamiętnym wydarzeniem wielkopiątkowym na zboczach Golgo-

[1] *Kościół Sióstr Bernardynek p.w. św. Józefa w Krakowie. Konserwacja czterech ołtarzy bocznych z nawy głównej 2008 – 2009. Dokumentacja opisowa*, oprac. M. Mrzygłód-Tomasik, Kraków 2009, s. 103.

[2] Niniejszy artykuł jest poszerzoną wersją medytacji, którą napisałem jako zakończenie oddanej do druku książki o sanktuarium pasyjnym w Szarogrodzie na Podolu. C. J. Moryc, A. R. Sikora, *Szarogrodzka Jerozolima. Sanktuarium Męki Pańskiej Diecezji Kamieniecko-Podolskiej.* Winnica 2018.

ty[3]. Ofiara Chrystusa radykalnie zmieniła dotychczasowe znaczenie i funkcje krzyża, nadając mu nowy status, unikalny i trudny do przecenienia oraz opisania. Wiara pierwszych uczniów Jezusa, skoncentrowana wokół tajemnicy Zmartwychwstania, krzepiła się doświadczeniem żywej obecności Boga i tym samym nie potrzebowała wizualnych znaków. Wymownym potwierdzeniem stanu duchowego uniesienia, który potrzebował bardziej proroctwa i innych charyzmatów, niż relikwii i obrazów mogą być słowa św. Pawła skierowane do Koryntian, a dotyczące udziału pogan i ludzi prostych w zgromadzeniach liturgicznych. Pod wpływem słów proroczych, człowiek taki: „(...) upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami" (1Kor 14, 25). Przed rzemieślnikami i artystami czciła krzyż żywa wiara, wyrażana w prostych gestach uświęcających ludzi i ich codzienność. „Przy każdym kroku – radził około 200 roku Tertulian – lub ruszeniu z miejsca, przy każdym przyjściu i odejściu, przy wciąganiu obuwia, przy umyciu się, przy stole, przy zapalaniu świateł, przy układaniu się na spoczynek, przy siadaniu i przy każdej czynności dnia codziennego znaczymy czoło znakiem krzyża"[4]. W zachętach rzymskiego prezbitera Hipolita czytelna jest wiara w moc znaku odkupienia, który oczyszcza i chroni: „Wystarczy, jeśli dłonią (...) zrobisz na sobie znak krzyża, a już całe ciało twoje, od stóp do głów zostanie oczyszczone (...) Staraj się zawsze pobożnie znaczyć krzyżem swe czoło; ten widomy i wypróbowany znak Męki Pańskiej zabezpieczy cię przeciw diabłu, jeśli tylko czynić go będziesz nie dla pokazania się ludziom, lecz z wiarą, stosując go świadomie jako tarczę ochronną"[5]

Lektura ksiąg Starego i Nowego Testamentu przygotowała umysły chrześcijan na przyjęcie chwalebnej koncepcji krzyża. Wbrew potocznym opiniom, za procesem radykalnej transformacji wizerunku krzyża nie stał mechanizm wyparcia wstydu i grozy najbardziej poniżającej kary, lecz teksty objawione, odczytane w kontekście wydarzeń na Golgocie[6]. Z kultu słowa Bożego mogły zrodzić się koncepcje krzyża jako narzędzia wywyższenie Jezusa Króla Chwały (J 7, 37 – 39), zapowiedziane już w figurach Starego Testamentu, m.in. w geście rozłożonych rąk modlącego się Mojżesza, oraz sugestywnych atrybutów drabiny Jakuba i miedzianego węża na pustyni[7]. Jeden z najbardziej nośnych obrazów starotestamentalnych z Księgi Ezechiela (9, 4) opowiada o oznaczaniu uratowanych przed zagładą tajemniczym znakiem *taw*, który chrześcijanie odnosili do idei ocalenia poprzez święty znak krzyża. Apostoł Paweł interpretuje krzyż, z którego uczynił fundament swego przepowiadania, w ujęciu mesjańskim i zbawczym i to dzięki jego wysiłkowi narzędzie haniebnej śmierci stało się głównym symbolem kultury chrześcijańskiej, sztandarem uczniów Chrystusa i jednym z najważniejszych symboli ludzkości. Paweł chlubi się krzyżem, jako przedziwnym instrumentem „rozbrojenia zwierzchności i władz" (Kol 2, 15) i nie chce

3 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 1990, s. 13 – 17.

4 Tertulian, *O wieńcu,* 3, w: Sz. Pieszczoch, *Patrologia. Ojcowie mówią,* Gniezno 1994, t. II, s. 55.

5 M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej,* Warszawa 1969, t. I, r. 2., s. 101.

6 D. Forstner, *Świat...,* dz. cyt. s. 16.

7 S.N. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.),* Kalwaria Zebrzydowska 2017, s. 306 – 307.

znać nikogo innego, „jak tylko Chrystusa ukrzyżowanego" (1 Kor 2, 2.), który zgodnie z daną obietnicą „przyciąga wszystkich do siebie" (J 12, 32.), jednocześnie ubolewa, że „wielu postępuje jak wrogowie krzyża chrystusowego" (Flp 3, 18)[8].

Najstarszej refleksji biblijnej towarzyszyły opowieści naiwne i fantastyczne, lecz niejednokrotnie nie pozbawione teologicznej głębi i istotnego znaczenia. Do ważniejszych dla dziejów ikonografii krzyża należy narracja o śmierci i pogrzebie pierwszego człowieka, Adama. Pestka z raju złożona w jego ustach przez żałobników miała wyrosnąć i zaowocować dorodnym drzewem, z którego po wiekach wyciosano krzyż Jezusa. Grób Adama umiejscowiła legenda na Golgocie.

Powiązanie Adama z Chrystusem za pomocą sugestywnego obrazu Drzewa Krzyża jako genetycznie pochodzącego z raju stanowiło jasny przekaz ekonomii zbawienia. Nowy Adam naprawił winy zaciągnięte na drzewie rajskim, z którego „śmierć wzięła początek"[9], uzdrowił stworzenie, a krzyżowi dał moc życia. Krzyż analizowano od strony gatunku, morfologii i ukrytej symboliki. W sporze o gatunek najważniejszego w historii ludzkości drzewa przywoływano personifikowane gatunki drzew: cyprys, cedr, sosnę, jodłę, palmę i dąb jako „bohaterów" zazdrosnej rywalizacji o zaszczyt udziału w odkupieniu stworzenia[10].

Kontemplacja znaku odkupienia prowadziła do doświadczeniu piękna krzyża: „ >Boga Bóg w ofierze złożył< – powie po wiekach poeta, a Kościół wyśpiewa w liturgicznym hymnie Exultet słowa >felix culpa< (szczęśliwa wina) o tajemnicy grzechu Adama, który w Ukrzyżowanym >zyskuje tak wielkiego Odkupiciela<. Zawieszony na krzyżu Król zstępuje do piekieł, aby dokonać aktu wyzwolenia ku życiu (...)"[11].

Niezwykle istotnym i przełomowym dla dziejów wizerunku krzyża była imperialna polityka cesarza Konstantyna Wielkiego[12]. Władca pod wpływem tajemniczej wizji świetlistego trofeum, której doznał w przededniu bitwy przy Moście Mulwio w roku 312, przyjął krzyż jako bojowe palladium, zapewniające zwycięstwo nad wrogami. Według relacji Laktancjusza imperator miał też otrzymać polecenie, by „niebieskim znakiem Boga" oznaczyć tarcze swych legionów. Najstarsze świadectwa nie są zgodne co do kształtu konstantyńskiego znaku. Według jednych, chodziło o *labarum* – sztandar na drzewcu z poprzeczką, z której zwisała swobodnie tkanina, z monogramem XP (pierwsze litery greckiego imienia Chrystus) ujętym w wieńcu laurowym. Według innych, władca kazał sporządzić tzw. krzyż monogramatyczny, z monogramem *Chi-rho*, pierwszych liter imienia Chrystusa, nałożonych na wysoki pręt zagięty na kształt laski[13].

8 Dowody takich postaw pozostawiła także sztuka. Na wzgórzu Palatyńskim w Rzymie zachowało się karykaturalne graffiti z II w. Ukazuje ono ukrzyżowanego człowieka z oślą głową. Druga postać ludzka wznosi ku ukrzyżowanemu ręce w geście modlitwy. Rysunek zaopatrzono w szyderczą inskrypcję: „Aleksamenos modli się do [swego] boga". A. Jasiewicz, Krzyż w polityce imperialnej Konstantyna i jego następców (IV wiek), „Vox Patrum" 34 (2014) t. 61, s. 1.

9 *Nabożeństwo ku czci Krzyża Świętego*, opr. M. Czekański, Kraków 2010, s. 37.

10 S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków 2010, s. 63- 65.

11 K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga, Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 222.

12 Problem interpretacji postawy Konstantyna omawia A. Ziółkowski, *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, „Przegląd historyczny" 77 (1986) z. 3, 525 – 534.

13 A. Jasiewicz, *Krzyż w polityce...*, dz. cyt. s. 5 – 6.

Na tym nie kończyło się zaangażowanie cesarza. Według relacji Euzebiusza z Cezarei, zwycięstwo nad Maksencjuszem uczcił Konstantyn w Rzymie własnym pomnikiem, wzniesionym przy Forum Romanum. W wizerunku tym imperator trzymał w prawej ręce „długą włócznię w kształcie krzyża". Na postumencie znalazła się inskrypcja wyjaśniająca: „Pod tym znakiem Zbawienia, który jest prawdziwym świadectwem męczeństwa, ocaliłem i uwolniłem wasze miasto od jarzma tyranii"[14].

W kościele fundowanym nad grobem apostoła Piotra Konstantyn umieścił cenny złoty krzyż. Podobny ofiarował do Jerozolimy. Te ważne fundacje zapoczątkowały i ugruntowały na dworach panujących zwyczaj obdarzania wotywnymi krzyżami słynnych świątyń i sanktuariów. Było to znakiem wdzięczności za zwycięstwa przypisywane sile krzyża. Cesarz Teodozjusz ufundował kosztowny krzyż po zwycięstwie nad Persami w 422 r. Krzyż wotywny Justyna II przetrwał w skarbcu bazyliki św. Piotra w Rzymie[15].

Krzyż konstantyński na Golgocie, którą matka cesarza, Helena otoczyła niezwykłym pietyzmem[16] nie został wykonany z drewna, lecz z metalu pozłoconego i wysadzanego misterną siecią drogich kamieni[17]. Znak ten wzbudzał autentyczny podziw pielgrzymów, i chociaż nie przetrwał do naszych czasów, o jego wyglądzie można wnioskować na podstawie niezliczonych kopii, realizujących rosnące zapotrzebowanie opactw, katedr i królewskich kaplic[18]. Mozaika w rzymskiej Bazylice Pudencjany ukazuje słynny krzyż konstantyński wraz z widokiem starożytnego atrium Anastasis i detalami architektury jerozolimskiej[19].

W dniu 14 września 320 roku w cysternach Golgoty znaleziono autentyczny krzyż Jezusa. Wydarzenie zaowocowało nowym kultem fizycznych relikwii drzewa krzyża w Jerozolimie oraz w prywatnych kaplicach cesarskich Rzymu i Konstantynopola. Odtąd możliwy był podział wybranych części drzewa odkupienia na niewielkie partykuły, w które zaopatrywano metalowe krzyże relikwiarzowe[20].

W niezliczonych dziełach sztuki karolińskiej i ottońskiej ważne miejsce zajmowała wizja krzyża pełna godności i nieskończonego splendoru. Cechy te wyrażano poprzez biegłość warsztatową oraz stosowanie najcenniejszych materiałów; szlachetnych kamieni, kości, złota i srebra[21]. Symbol wiary chrześcijańskiej zagościł na ołtarzach, okładkach ksiąg liturgicznych i Ewangeliarzach. Wizerunek Jezusa ukrzyżowanego w tych niedoścignych arcydziełach, wykonanych z jubilerską precy-

14 J. Kozłowski, *Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306 – 324,* Zabrze 2011, s. 74 – 75.

15 G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Krzyż Konstantyna w tradycji bułgarsko-serbskiej i ruskiej, „Humanistyka i przyrodoznawstwo"* 17 (2011), s. 292.

16 S.N. Klimas, *Autentyczność...,* dz. cyt., s. 244.

17 G. Henderson, *Wczesne średniowiecze*, Warszawa 2000, s. 213 – 214.

18 S. Kobielus, *Lapidarium christianum. Symbolika drogich kamieni. Wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze,* Tyniec 2012, s. 172 – 173; P. Skubiszewski, *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, Lublin 2015, s. 194 – 195, 274 – 278.

19 J. Plazaola, *Kościół i sztuka od początków do naszych dni*, Kielce 2002, s. 123.

20 S.S. Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, Warszawa 2011, s. 158 – 159.

21 A. Tradigo, *Człowiek krzyża. Historia w obrazach*, Kielce 2014, s. 42- 48.

zją prezentował zawsze majestat kapłana i króla w stosownym stroju i należnymi atrybutami godności[22].

Znamiona militaryzmu, towarzyszące omawianym wyobrażeniom krzyża, dziś nieco szokujące, znajdowały teologiczne usprawiedliwienie w wyraźnie militarnym języku heroicznych nurtów pobożności, które opiewały mękę Chrystusa jako walkę i czyn bohaterski „Bo drzewo krzyża – wyjaśniał Teodor Studyta (zm. 826) – przynosi nie śmierć, lecz życie; nie mrok, ale światłość; nie wyrzuca z raju, lecz do niego wprowadza. Chrystus wstąpił na to drzewo jak na rydwan królewski, obalił diabła i jego moc śmiercionośną i wyzwolił ludzkość z okrutnej niewoli. Na tym drzewie Pan się ukazał jako najznakomitszy wojownik; Jego ręce, nogi i bok zostały zranione w boju, lecz przez nie uleczył rany grzechów, zadane naszej naturze przez przewrotnego węża"[23] .

Ujęcia realistyczne, w którym artyści starali się uchwycić stan osamotnienia, nagość, a nierzadko posępne dostojeństwo Ukrzyżowanego pojawiają się w okresie średniowiecza w kontekście ołtarza ofiarnego, a ich celem pierwszorzędnym nie było oddanie historycznych realiów Męki Pańskiej, lecz ilustrowanie tajemnicy Najświętszego Sakramentu. Ważnym czynnikiem, który wpłynął na kształtowanie się wyobrażeń Ukrzyżowanego, odpowiadającym starotestamentalnym figurom z księgi Izajasza oraz Hioba, z uwydatnieniem realnych tortur fizycznych i cierpienia psychicznego były przetaczające się nad średniowieczną Europą fale nieszczęść, straszliwych wojen, morowego powietrza i głodu[24]. Niektóre rzeźby w typie liturgiczno-eucharystycznym, jak np. Krzyż Gerona z Kolonii z X wieku zaopatrywano w zagłębienia dla przechowywania konsekrowanej hostii[25].

Przepisy liturgiczne przyznały krzyżowi miejsce przy ołtarzem mszalnym, dla podkreślenia istotnego związku liturgii sakramentalnej z tajemnicą Golgoty[26]. W okresie gotyku rzeźbę ukrzyżowanego Chrystusa wyniesiono na eksponowane miejsce świątyni, którym był łuk tęczy. Umieszczano tam nie tylko konającego Jezusa, ale także towarzyszące mu najbliższe osoby. Często kompozycja ta rozrastała się do rozmiarów wielkiego teatru pasyjnego, ustawiając uczestników liturgii u stóp Kalwarii[27].

Wizerunek Jezusa ukrzyżowanego odpowiadający realiom ziemskiej Golgoty zyskał popularność za sprawą stygmatów św. Franciszka z Asyżu oraz jego intensywnej, wręcz namiętnej miłości krzyża. Doświadczenie Biedaczyny miało swój początek w dialogu z Ukrzyżowanym z ikony w kościele św. Damiana[28]. Wizerunek ten prezentując kapłańską chwałę Zmartwychwstałego, wcale nie zapowiadał przyszłej

22 R. Knapiński, *Ikonografia*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 84 – 85.

23 (Teodor Studyta, *Drogocenny i życiodajny krzyż Chrystusowy*, w: *Liturgia Godzin*, t. II, Poznań 1984, s. 534).

24 W. Smoleń, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, s. 275

25 D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005, s. 172 – 174.

26 K. Klauza, *Teokalia...*, dz. cyt. S. 225.

27 W. Smoleń, *Ilustracje...*, dz. cyt., 275.

28 P. Anzulewicz, *Opis ikony na przykładzie krucyfiksu z kościoła św. Damiana w Asyżu,* w: T. Jank, *Krótka historia niejednej ikony,* Gdańsk 1998, s. 69 – 87.

drogi Franciszka jako wysiłku upodobnienia się do Chrystusa „w udrękach i bólach męki”[29].

Istotny wpływ na przemiany ikonografii krzyża miały teksty św. Brygidy Szwedzkiej (zm. 1373). Sugestywny i wstrząsający detalicznym realizmem język tych objawień kształtował nową, emocjonalną i sensualną pobożność. Brygida zapisała w jednym z akapitów: „Wtedy Oczy Jego zdały się na pół martwe, Jego policzki wyblakłe, twarz zagubiona, usta otwarte i język zakrwawiony (...). Całe ciało było blade i wychudłe z powodu ogromnego wykrwawienia. Jego ręce i nogi były zesztywniałe, rozciągnięte i wydłużone na kształt Krzyża; broda i włosy zupełnie krwią zmoczone (...) Kiedy Syn mój był pokryty ranami i zsiniały, tylko Serce się trzymało, gdyż było mocne i zdrowe z natury”[30].

Pośród szokujących wizji Zbawiciela przybitego do krzyża, wyrosłych na gruncie pobożności dolorystycznej, niedościgłe kreacje malarskie Matthiasa Grünewalda wyrażają „przerażającą dosadność, rzeczowość widzenia i bezwzględną, okrutną wolę ujawnienia grozy”[31]. Grünewaldowi dorównują rzeźbione z największą wirtuozerią krzyże Wita Stwosza[32]. Najsłynniejszy z nich, wykonał artysta w 1496 roku z wapienia pińczowskiego dla ołtarza w południowej nawie kościoła Mariackiego w Krakowie. W rzeźbie uderza: „doprowadzona do granic renesansowego poznania prawda obnażonego ciała, z niespotykaną bowiem w średniowieczu wiernością odtworzył Stwosz układ kości i napiętych ścięgien oraz mięśni, żyły pulsujące krążącą jeszcze krwią, zmarszczenia skóry, spazm półotwartych ust – oto człowiek i jego ciało wobec zbliżającej się śmierci”[33]. Jeszcze bardziej fascynującym czynnikiem jest tu efekt unoszenia ciała ignorujący prawa fizyki na rzecz wyrazu nadprzyrodzonej boskiej siły – mocy Odkupienia. Jezus Wita Stwosza jest w swej agonii zbawczej niezwykle osamotniony. Artysta chyba świadomie zrezygnował z tradycyjnego układu osób towarzyszących Ukrzyżowanemu, by nie osłabiać siły emocjonalnej i duchowej ekspresji tej wstrząsającej kreacji. Tak skrajnie emocjonalne, a nawet fizycznie zdeformowane wizerunki Pana Jezusa ukrzyżowanego pojawią się w wieku XVIII w dziełach snycerzy z kręgu szkoły lwowskiej[34].

Dosadnym, naturalistycznym przedstawieniom Chrystusa na krzyżu sprzyjała znajomość anatomii człowieka. Paradoksalnie, jedno z pierwszych dzieł, będące dojrzałym owocem, a jednocześnie wyrazem wdzięczności za możliwość studiowania budowy ludzkiego ciała w przyklasztornym prosektorium przez Michała Anioła nie nosi cech fizycznego cierpienia. Nagie ciało Jezusa ukazał genialny rzeźbiarz

---

29 I. Omaechevarria, tłum. P. Anzulewicz, *Krzyż, męka,* Leksykon duchowości franciszkańskiej, Kraków – Warszawa 2006, 693 – 702.

30 *Co Chrystus powiedział do świętej Brygidy*, Kielce 2006, s. 50.

31 J. Buszyński, A. Osęka, *100 najsłynniejszych obrazów*, Warszawa 1971, s. 56.

32 M. Fabiański, *Złoty Kraków,* Kraków 2010, s. 105; K. Czyżewski, *Krzyż w dziejach sztuki*, w: *Europa krzyżem bogata. Od Golgoty do Strasburga*, red. J. Sosnowska, Kraków 2010, s. 26; J. Kebłowski, Polska sztuka gotycka, Warszawa 1983, s. 172.

33 J. Gadomski, *Wit Stwosz w Krakowie – pytania bez odpowiedzi,* w: *Wokół Wita Stwosza, Wystawa w Muzeum Narodowym w Krakowie marzec- maj 2005,* red. K. Stefaniak, Kraków 2004,s. 24.

34 M. Gębarowicz, *Prolegomena do dziejów w lwowskiej rzeźby rokokowej*, „Artium Questiones” 1986, z. 3, s. 22.

jako niezwykle subtelne i delikatne, mając zapewne za cel kontemplacje tajemnicy Wcielenia[35].

W wielu późniejszych rysunkach tematu krzyża Buonarotti zaprezentuje ważne rozwiązania, które przejmie późniejsze malarstwo i rzeźba. W Chrystusie Ukrzyżowanym z lat 1541 – 1550, zamiast konwencjonalnych wyobrażeń Maryi i Jana pojawiają się płaczący aniołowie, co jest tematem średniowiecznym. Nowością jest tutaj przedstawienie momentu agonii[36]. W innych dziełach prezentuje artysta całkowitą nagość Zbawiciela. Z kolei, na rysunku z British Museum, Matka Boska i Jan tulą się do krzyża, szukając ulgi w doświadczanym bezbrzeżnym bólu[37].

W sanktuariach pasyjnych wielką popularnością cieszyły się monumentalne, teatralne sceny Ukrzyżowania, w których tłoczył się tłum oprawców, kapłanów, żołnierzy i gapiów. Wiele z tych obrazów utrwaliło sekwencje widowisk pasyjnych wystawianych w plenerze[38]. Golgota Tintoretta z 1565 w Scuola di San Rocco w Wenecji „to cały świat, świat tragicznego ruchu, w którym pojedynczy ludzie, a nawet jeźdźcy, nikną jak ziarnka piasku, a wydarzenie unosi się ponad nimi wraz z ciężkimi, czarnymi chmurami na niebie rozdartym burzą"[39]. Barok, epoka kontrastów, znał także intymne obrazy ośmielające do osobistego dialogu z w ukryciu oratorium lub pustelni[40]. Osobista kontemplacja krzyża okazała się szkołą świętości rodzącą mistyków, apostołów miłosierdzia, cudotwórców, a także wybitnych teologów i filozofów. Dla największych z nich, Tomasza z Akwinu i Bonawentury, krzyż był – jak to już zostało wspomniane we wstępie – najlepszą „biblioteką", źródłem mądrości i wiedzy[41].

Drewniany krzyż we mgle, w śnieżnej zamieci, smagany deszczem lub prześwietlony intensywnym blaskiem słońca, stawał się poruszającym tematem sztuki romantycznej, jako znak graniczny czasu i przestrzeni oraz najpewniejszy „drogowskaz" ukazujący cel doczesnej egzystencji: „Czci go każdy, kto udaje się w bliższą lub dalszą podróż. Dawniej, zwłaszcza opuszczając kraj, klękano pod tym krzyżem i żegnano się ze swoją >małą ojczyzną<. Dla powracających widok >rodzinnego< krzyża był znakiem, że dom jest blisko"[42].

Znak krzyża obecny w realiach codzienności inspirował wyobraźnię najlepszych artystów; wybitnych mistrzów słowa, pędzla i dłuta: m. in. Friedricha (zm. 1840) Gauguina (zm. 1903), Gersona (zm. 1901), Chełmońskiego (zm. 1914), Mun-

35 P. Garcia, Ponte de Leon, *Życie i twórczość. Michał Anioł,* Warszawa 2014, s. 116.

36 Także, 98.

37 Tamże 108.

38 W. Smereka, *Drogi Krzyżowe. Rys historyczny i teksty (studium pasyjne),* Kraków 1980, s. 34.

39 P. Muratow, *Obrazy Włoch. Wenecja*, Warszawa 2009, s. 19.

40 R. Giorgi, *Francesco. Storie della vita del Santo*, Milano 2014, s. 88; A. Witko, *Mistyka w hiszpańskim malarstwie Złotego Wieku*, w: *Wokół mistycyzmu w sztuce*, red. R. Mirończuk, Siedlce 2010, s. 28 – 29.

41 *H. Bedarida, Ricordi spirituali e ricordi figurativi di s. Bonaventura in Francia,* „Doctor Seraphicus" 4 (1957), s. 34.

42 W Chrostowski, L. Sosnowski, A. Bujak, *Krzyż polski. Krajobraz i sacrum*, Kraków 2011, s. 40.

cha (zm. 1944), Chagalla (zm. 1985)[43], Salvadora Dali (zm. 1989)[44] i wielu innych. Krzyż mocno dotykał wyobraźni naiwnych twórców ludowych, jak Paweł Bryliński (zm.1890), który w niezliczonych krzyżach przydrożnych, rzeźbionych namiętnie i szczerze usiłował wyrazić swe najgłębsze poruszenie wielkopiątkowym śpiewem liturgicznym – „Oto Drzewo Krzyża"[45].

Bogactwo „biblioteki" krzyża ma walor uniwersalny i ponadczasowy. Drzewo krzyża wrosło w glebę świata, co trafnie ujął kapłan-poeta: „Na ciele Jezusa rozpościera się rysunek słojów drzewa, opisuje tors, brzuch, uda. Wygląda to jak plastyczna mapa świata z zaznaczonymi poziomicami, które giętkimi liniami opływają wzgórza i zstępują w doliny. (...) w Jezusa był, jest i będzie na wieki wpisany świat, materia, rośliny, drzewa, kamienie, woda. Wszystko w Nim doznało cierpienia i męki i wszystko oddycha pogodą wiecznego lata"[46]. Artyści wszystkich epok dzięki szczególnej wrażliwości umieli dostrzec i opisać przesłanie krzyża, który poprzez niezliczone dzieła sztuki doznał czci i wywyższenia, ale i sztuka została przez krzyż wraz z całym stworzeniem odkupiona i pobłogosławiona.

BIBLIOGRAFIA

Anzulewicz Piotr, *Opis ikony na przykładzie krucyfiksu z kościoła św. Damiana w Asyżu,* w: Jank Tomasz, *Krótka historia niejednej ikony,* Gdańsk 1998, s. 69 – 87.
Buszyński Jacek, Osęka Andrzej, *100 najsłynniejszych obrazów*, Warszawa 1971.
Chrostowski Waldemar, Sosnowski Leszek, Bujak Adam, *Krzyż polski. Krajobraz i sacrum*, t. 3, Kraków 2011.
Co Chrystus powiedział do świętej Brygidy, Kielce 2006.
Czyżewski Krzysztof, *Krzyż w dziejach sztuki*, w: *Europa krzyżem bogata. Od Golgoty do Strasburga*, red. J. Sosnowska, Kraków 2010, s. 24 – 26.
Fabiański Marcin, *Złoty Kraków,* Kraków 2010.
Forstner Dorothea, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 1990.
Freedberg Dawid, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.
Gadomski Jerzy, *Wit Stwosz w Krakowie – pytania bez odpowiedzi,* w: *Wokół Wita Stwosza, Wystawa w Muzeum Narodowym w Krakowie marzec- maj 2005,* red. K. Stefaniak, Kraków 2004, s. 19- 29.
Garcia Paz, Ponte de Leon, *Życie i twórczość. Michał Anioł,* Warszawa 2014.
Gębarowicz Mieczysław, *Prolegomena do dziejów w lwowskiej rzeźby rokokowej*, „Artium Questiones" 1986, z. 3, s. 5 – 46.
Giorgi Rosa, *Francesco. Storie della vita del Santo*, Milano 2014
Henderson George, *Wczesne średniowiecze*, Warszawa 2000
Jasiewicz Arkadiusz, *Krzyż w polityce imperialnej Konstantyna i jego następców (IV wiek)*, „Vox Patrum" 34 (2014) t. 61, s. 2 – 9.
Juszczak Jan, *Paweł Bryliński (1814 – 1890) – mistrz sakralnej rzeźby ludowej,* „Rocznik Wieluński", 4 (2004), s. 201 – 209.
Juszczak Wiesław, *Postimpresjoniści*, Warszawa 1985.
Kebłowski Janusz, *Polska sztuka gotycka*, Warszawa 1983.
Klauza Karol, *Teokalia. Piękno Boga, Prolegomena do estetyki dogmatycznej,* Lublin 2008.

43 W. Juszczak, *Postimpresjoniści*, Warszawa 1985, s. 70 – 71; A. Tradigo, *Człowiek krzyża*..., dz. cyt., s. 210, 218 – 219.

44 N. A. Michna, *Chrystus św. Jana od krzyża. Salvador Dali jako ekscentryczny mistyk i postmodernista,* „Estetyka i Krytyka" 36 (1/2015), s. 78 – 92.

45 J. Juszczak, *Paweł Bryliński (1814 – 1890) – mistrz sakralnej rzeźby ludowej*, „Rocznik Wieluński", 4 (2004), s. 201 – 209.

46 J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 1994, s. 121.

Klimas Stanisław Narcyz, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2017.
Knapiński Ryszard, *Ikonografia*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 84 – 85.
Kobielus Stanisław, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków 2010.
Kobielus Stanisław, *Lapidarium christianum. Symbolika drogich kamieni. Wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze,* Tyniec 2012.
Kobrzeniecka-Sikorska Grażyna, *Krzyż Konstantyna w tradycji bułgarsko-serbskiej i ruskiej,* „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 17 (2011), s. 289 – 301.
Kozłowski Jakub, *Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306 – 324*, Zabrze 2011
Michalski Marian, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1969
Michna Natalia Anna, *Chrystus św. Jana od Krzyża. Salvador Dali jako ekscentryczny mistyk i postmodernista,* „Estetyka i Krytyka" 36 (1/2015), s. 78 – 92.
Montefiore Simon Sebag, *Jerozolima. Biografia*, Warszawa 2011
Muratow Paweł, *Obrazy Włoch. Wenecja*, Warszawa 2009
Nabożeństwo ku czci Krzyża Świętego, opr. M. Czekański, Kraków 2010
Omaechevarria Ignatio, tłum. Piotr Anzulewicz, *Krzyż, męka,* Leksykon duchowości franciszkańskiej, Kraków-Warszawa 2006, 693 – 702.
Pasierb Janusz Stanisław, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 1994
Plazaola Juan, *Kościół i sztuka od początków do naszych dni*, Kielce 2002
Skubiszewski Piotr, *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, Lublin 2015
Smereka Władysław, *Drogi Krzyżowe. Rys historyczny i teksty,* Kraków 1980.
Smoleń Władysław, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987.
Tertulian, *O wieńcu,* 3, w: Sz. Pieszczoch, *Patrologia. Ojcowie mówią*, Gniezno 1994, t. II.
Tradigo Alfredo, *Człowiek krzyża. Historia w obrazach*, Kielce 2014
Witko Andrzej, *Mistyka w hiszpańskim malarstwie Złotego Wieku*, w: *Wokół mistycyzmu w sztuce*, red. R. Mirończuk, Siedlce 2010, s. 28 – 29.
Ziółkowski Adam, *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii,* „Przegląd historyczny" 77 (1986) z. 3, 525 – 534.

Etruscans and their medical culture

ARTUR KATOLO
Pontificia Facoltà Teologica dell' Italia Meridionale, Rende

Abstract: *The aim of this paper is to describe the medical culture of Etruscans. There will be described the questions: religion and medicine, diseases, surgery and dentistry, phytotherapy, hygiene, sport and thermae. The health pathologies that prevailed among the Etruscans can be found on the basis of osteological analysis and Etruscan iconography. Etruscan surgeons used numerous tools made of bronze. It is known, that Etruscan physicians were able to perform cesarean section. The Etruscans were the first in the ancient world to produce two types of prostheses: bridges and strips of gold, which were attached to the roots of the teeth. The phytotherapy was widespread among the Etruscans – the richness of plants found in Tuscany region provided the right ingredients for making therapeutic attempts. The Etruscans were very careful about the hygiene and appearance of the hair. The pearl of the Etruscan medical culture was balneotherapy, which had both aims: hygienic and therapeutic.*

Keywords: *Ancient history. Medical culture. Etruscans. Disease. Ancient treatment.*

Religion and Medicine[1]

Since the beginning of the history of humankind, there is a belief in the mutual penetration of the natural (biological), with the supernatural (sacrum). In this world of mutual penetration, also the medicine – the art of restoring health and preventing premature death – takes part[2].

To understand better the development of Etruscan medicine, we should refer to the religious beliefs of this people. The fundamental idea was: the whole world, all nature, depends on the deities [*aisar*]. Every natural phenomenon is the expression of the supernatural will – a person receives a sign from a deity, a saint [*ais-iu*], and accordingly should take the right attitude. There are many supernatural beings, according to Etruscan beliefs, and their number remains unknown for the ordinary human being[3].

For the issue discussed here, Etruscan scriptures, which were divided into three groups of books: *Libri Aruspicini* – concerned the way of predicting the future on

1 This article is an English version of the part of book: KATOLO, A.: *Starożytna kultura zdrowotna wybranych ludów: Mezopotamia, Hetyci, Hebrajczycy, Etruskowie. Ślady leksykalne*, JUT, Lublin 2018. It may be similar, partly, with: KATOLO, A.: *Śmierć w kulturze etruskiej*, in: *Śmierć w wielu odsłonach. Problemy wybrane*, red. ŻYWUCKA-KOZŁOWSKA, E. – OPALSKA, A. – TREDER, M.: KPP Monografie, Olsztyn 2017, pp. 7 – 17.

2 Cfr. COSMANCINI, G.: *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Ed. Laterza, Bari 2007, p. 5.

3 Cfr. STACCIOLI, R.A.: *Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà*, Ed. Newton Comton, Roma 2006, pp. 19 – 24.

the basis of the appearance of the internal organs of animals; *Libri Fulgurales* – concerned how to interpret lightning; *Libri Rituales* – concerned the rules of behavior in specific situations of social and private life. The latter contained three more groups: *Libri Fatales* – concerning the measures of time, the end of human and state life; *Libri Acherontici* – concerning life after death and ways of salvation; *Ostentarla* – concerning the interpretation of natural phenomena.

The Etruscan priests, constituting a caste [*lituo*], were divided into colleges. Depending on the priestly specialization, they were called *netsvis* (a priest specializing in divination of animal entrails) or *trutnvt* (priest specializing in the interpretation of lightning). There was also a special name – *cepen* – which meant a priest directly in charge of worship. The high priest, whose task was to preside in the official cult on behalf of the state community, was called *cepen spurana*[4].

Fortune-telling from the guts of animals, mostly horses and bulls, was made on the basis of the appearance of the lungs, spleen, heart and liver. If there were no changes in the appearance of internal organs, then they were considered "silent" and, therefore, unhelpful. The most attention was paid to the appearance of the liver. According to the Etruscans, the liver was responsible for the production of blood, as well as the seat of feelings, courage, anger and intelligence. Any anomaly of the organ was considered a message passed from the gods. In order to read the changes correctly, the person preparing for performing the functions of *netsvis*, familiarized himself with the appearance of the liver on the basis of a model made of bronze or clay; on it there were inscriptions on the names of the deities responsible for its particular parts[5].

The Etruscans knew that the animal's internal organs had their counterparts in the human body. Predicting the future on the basis of the appearance of the guts of animals was something that permeated the contemporary medical art. The combination of medicine and religion is provided by votives [*zushle*], which were submitted before or after recovery [*tesham*]. They represent, with anatomical precision, parts of the human body: limbs or individual internal organs. There are votives, made of clay, that depict sexual organs (male and female). In this way, deities [*flerthr*] were asked for the gift of a child: a son [*clan*] or a daughter [*sec*, *sekh*]. The found votives can point to the fact, that sections were made. It means, that *netsvis* knew, and quite well, the anatomy of the human body[6].

4 More about: cfr. BAGGIERI, G.: *Religiosità e medicina degli Etruschi*, "Le Scienze" 1998, n. 30, pp. 76 – 80.

5 Cfr. RAFANELLI, S.: *La religione etrusca in età ellenica. Rituale e iconografia fra tradizione e contimazioni*, in: *International Congress Of Classical Archeology. Meettings Between Cultures In The Ancient Mediterranean*, Ed. Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2008, pp. 45 – 48.

6 Cfr. FENELLI, M.: [AA.VV.], *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici dell'antichità*, Ed. Ministero per i Beni e le Attività Culturali Roma 1996, pp. 28 – 29. Cfr. also: S. Costantini, *Il deposito del santuario campestre di Tessennano*, Ed. Giorgio Bretschneider, Roma 1995, pp. 71 – 102; G. Baggieri, *Religiosità e medicina degli Etruschi*, p. 79.

Diseases

The health pathologies that prevailed among the Etruscans can be found on the basis of osteological analysis and Etruscan iconography. These are very eloquent testimonies about health problems that bother the ancient people.

Osteological analysis. There were discovered the tombs in the cemetery in Ferrone (the northern Lazio) from the 7th and 6th b. C. Among them was one, in which a man suffering the achondroplasia, a congenital disease leading to abnormal intracranial ossification, was buried. The result is a disturbance in the development of certain bones in the body and dwarfism. Another pathology that could be diagnosed on the basis of excavations was rickets in the shin bone[7].

Tuberculosis of the bones, especially in the lumbar region of the spine (L4 and L5), was common among the Etruscans. According to F. Frati and P. Giulierini, the prevalence of this pathology should be combined with cattle breeding, often contracted tuberculosis – eating the infected meat[8].

In the tomb in Tarquinia (from the 2nd century BC) were found the human remains with bone tumors (osteomas) in the cranial part. However in the tomb of a 5 years old child (from the 9th century BC) it was found, that it was affected by aneurysms and epilepsy[9].

Iconography. The Etruscan art gave testimony to modern people about the diseases that affected this people. The fresco, located in the "Francois Tomb" (4th century BC) in Vulci, shows an obese dwarf, who in his left hand holds a tether, tied with a string; it is therefore about dwarfism (achondroplasia), combined with the growth of muscle and bone structures. Another case of pathology is shown by a brown mirror [*malena*] from Tarquinia: a figure of a hunched man with a huge hump was carved. The legs of this character are disproportionately short in relation to the torso[10].

The votive offers of thanksgiving made of terracotta are another testimony. Among them, we may find: the women's figures with huge, disproportionate breasts – probably it is about proliferative changes; figurines of male genital organs, where the foreskin completely covers the glans penis – phimosis[11].

The real plague among the Etruscans was malaria; so the treatment cabbages and wines were used. It was thought, that proper diet and burning huge fires (with the use of fragrant plants) to clean the air and drive off the mosquito [*ar-a*], will help protect against this disease. It was recommended to drink special mixtures made of fragrant plants (juniper, rosemary) and dressing, covering the whole body, in outfits

7 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, Ed. Colosci, Cortona 2002, pp. 28 – 29.*

8 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, Ed. Colosci, Cortona 2002,* p. 31.

9 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, Ed. Colosci, Cortona 2002,* p. 32.

10 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, Ed. Colosci, Cortona 2002,* p. 33.

11 Cfr. COSTANTINI, S.: *Il deposito votivo del santuario campestre di Tessennano*, pp. 71 – 102; FENELLI, M.: [AA.VV.], *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici dell'antichità*, p. 76.

made of wool. Against the malaria were used the cataplasms and infusions, made according to secret provisions[12].

Surgery and Dentistry

Etruscan surgeons used numerous (for those times) tools made of bronze. In the first place can be mentioned the cimonters, ended with a lanceolate blade (20cm long), which served to stop the haemorrhage (adherence of the hot blade on the open vein was to cause the formation of a scab bloodstream). They were also used for firing polyps and fistulas. Another surgical instrument were knives with a rounded blade (6cm long) – specific scalpels – used for making cuts. These knives had interchangeable handles in the form of spatulas. There were known tweezers (15cm long), straight and curved, used to extract foreign bodies. Probes for examination of wound depth or fistulas were used. The ability to staple wounds is confirmed by finding needles (straight or curved) and threads. There were in use the pliers (from 30 to 50cm in length). The shorter ones were used to pull the teeth, and the longer ones were used to grab the bones; they were used to extract foreign bodies too. The *thumi* – a kind of chisel with a crescent blade and a handle in the form of a clenched fist (length 15cm) – was used to pierce a hole in the skull during trepanation[13].

It is known, that Etruscan physicians were able to perform caesarean section – especially in a situation of complicated birth. Caesarean cuts were made when the bearing mother was already dead and the child was still alive in her womb[14].

Knowledge of medicine has found a special application in the Etruscan army, which consisted mainly of pedestrians – *hoplites*. To stop the haemorrhage in case of injury, the soldiers wore pieces of wool (soaked in cold water, wine, vinegar and olive oil) on their hands and feet. Wounds due to pressure sores were lubricated with chicken protein. Foot wraps were applied to rubbing feet caused by long marches. Attempts were made, to the extent possible and level of knowledge, to heal deep wounds inflicted with javelins, bone wounds, skull fracture, and extract arrowheads[15]. Unfortunately, little has survived the documents of our time that could describe this issue more closely.

The Etruscans were the first in the ancient world to produce two types of prostheses:

1. Bridges, made of golden rings and wires, in which the teeth of animals were embedded (appropriately adjusted earlier). The outer rings of the bridge were used to attach it to healthy teeth – the bridge could then be removed, for example for hygienic purposes, or healthy teeth were bandaged with wires – permanent fixing of the sternum.

[12] Cfr. www.ilmondodiaura.altervista.org/ETRUSCHI/MEDICINAETRUSCHI.htm (29.11.2017).
[13] Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, pp. 110 – 115.*
[14] Cfr. www.ilmondodiaura.altervista.org/ETRUSCHI/MEDICINAETRUSCHI.htm (29.11.2017).
[15] Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca:alle origini dell'arte del curare*, pp. 135 – 140.

2. Strips of gold, which were attached to the roots of the teeth (by "drilling" it in the root), thus creating a filling in the cavities of the mouth[16] – a type of modern implant.

It should be emphasized, that dental art was not always aimed at a practical dimension, that is, treatment of dental diseases or supplementation of teeth losses. The main goal had rather aesthetic or prestigious reasons – having a golden prosthesis or a golden bridge was a sign of belonging to the upper classes. Etruscan dentures can now be seen in the Museo Archeologico (Florence), in the University Museum (Gand) and in the Public Museum (Liverpool).

Phytotherapy, Hygiene, Thermae and Sport

The phytotherapy was widespread among the Etruscans – the richness of plants found in Tuscany region provided the right ingredients for making therapeutic attempts. Unfortunately, it is not known how the boundary between healing and poisonous properties of plants was established[17].

The common plant used by the Etruscans was yarrow (*Achillea millefolium*). The juice of this plant mixed with the pig's lard was an effective ointment for healing wounds. This specialty was used not only on humans, but also on animals – it was used to heal wounds of draft animals, wounded by the lister's blade[18].

As a sedative, chamomile was used. Hawthorn and myrtle were astringents. Thyme and pomegranate were used against the parasites living in the humans intestines. The leaves of cabbage and willow have been used for joint pain. Onion and garlic were used as disinfectants. The festering wounds were decontaminated by ivy juice. The leaves of the laurel were used to stop the haemorrhage. Lime blossom was a remedy for bronchitis[19].

To improve circulation as well as to facilitate digestive processes, catnip extract (*Nepeta*) was used. Mint leek (*Mentha pulegium*) was used for choleretic and regenerating liver; it was used to regulate menstruation as a sedative and antipruritic agent too. The leaves of furze (*Ulex europaeus*) served to prepare laxatives, diuretics and hypotensions (against "temple pulsing"). The healing properties of the plant called *mutuka* were also used – it is not known whether it is thyme (*Thymus*) or purge (*Cistus*). It is known, however, that it was used to purify the airways and intestines. The blackberry (*Rubus fruticosus*), especially leaves and fruits, were used as astringent, anti-inflammatory, diuretic and to stop internal bleeding. According to the information about the Etruscans, left by Pedanius Dioskurydes (40 – 50), it is known, that they used the monogyna hawthorn (*Crataegus monogyna*), gentian (*Gentiana*) and various species of arbores (*Arum*)[20].

16 Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina dalla preistoria alla fine dell'ottocento*, p. 46; V. Gradoli, *I ponti d'oro degli Etruschi, i più famosi dentisti dell'antichità*, "Archeotuscia News. Periodico di informazione archeologica e culturale", giugno 2013, pp. 18 – 20.

17 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, pp. 89 – 91.*

18 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare,* p. 94.

19 Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina*, p. 46.

20 Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, pp. 94 – 106.*

An interesting find, dating from the 2nd century B.C., is the so-called *Relitto del Pozzino* – tin container with ointment. On the basis of clinical tests, its chemical composition was: smitsonite, hydrozincite, beeswax, olive oil, resin from pine and starch. It was probably an ointment for the treatment of eyes and skin. This claim is legitimate because 75% of the ointment was the zinc compounds listed earlier[21].

It would be something unauthorized, in the light of the above facts, to claim, that ancient medicine was based on magic and esoterism, and in spite of this, was ineffective at all. Phytotherapy of the Etruscans was at a very high level, as for those times. The experience of this people, in the field of knowledge of the medicinal properties of plants, was used later by Greek and Roman medicine.

The Etruscans were very careful about the hygiene and appearance of the hair. Men, up to the 6th century B.C., had the habit to wear hair and beards in a free way. After this period, the beards disappear, and the hair is shortly cropped. Women, in the 8th-6th century B. C., wore long hair, bound in a braid. From the 5th century B. C. fashion has come to make the hair braid and twist around the head to form a crown ("headphones"). In the 4th century B. C. began to curl the hair in the curls, which ran freely along the cheeks. Hair dyeing was the order of the day. Teopomp from Chios (377 – 320 B. C.) wrote, that the Etruscans had the habit to depilate the body by the pitch or by the special scraping (*strigilis*)[22].

The pearl of the Etruscan medical culture was balneotherapy, which had both aims: hygienic and therapeutic. Etruscans classified the natural waters according to: temperature – hot water (above 40° C), warm water (30 – 40 °C), cold water (below 20° C); mineral composition – highly mineralized, medium mineralized, sulfuric, alkaline-earth, ferruginous. According to the type of water, therapies were distinguished: crenopinotherapy – drinking mineral water; crenoboterotherapy – a bath in mineral water; krenolutoterapie – mineral mud covering.

Scribonius Largus (born in 43 – 44, died ?) emphasized, that the thermal waters, used by the Etruscans, were useful in the treatment of bladder complaints and in the treatment of various types of stones. Etruscan balneotherapy was effective in the treatment of gastrointestinal inflammation, dyspepsia, hepatitis and gall bladder as well as boils[23].

The Etruscans paid close attention to the external conditions of life: air, terrain, the presence of water and vegetation. The first aqueducts (supplying fresh water to the village) and sewage channels (draining waste) were constructed by them – the Romans only imitated them. The most famous sewer, which is still active today, and drains the waste to the Tiber, is *Cloaca Maxima*[24].

Games and sports were an opportunity for the Etruscans to have a spectacular entertainment – and they were treated as such. In one of the tombs in Tarquinia, frescoes have been placed that depict an arena with horse riders, wrestlers and war-

[21] Cfr. www.ilmondodiaura.altervista.org/ETRUSCHI/MEDICINAETRUSCHI.htm (29.11.2017).

[22] Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare*, p. 80.

[23] Cfr. FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare*, p. 87.

[24] Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina*, p. 46.

riors; there are also chariot races there. In the stands of the arena there is a large audience.

The famous Roman gladiators were taken over from the Etruscans. In the tomb of *degli Auguri* in Tarquinia, we can find a mural depicting the struggle of a huge dog with an almost naked man, armed with a club, who desperately tries to save his life. These deadly professions, or rather a human sacrifice, were a way of worshiping the dead [*mani*]; they were the domain of aristocratic families who could afford to sacrifice from slaves [*lautni*][25].

BIBLIOGRAFIA

BAGGIERI, G.: *Religiosità e medicina degli Etruschi*, "Le Scienze" 1998, n. 30.

CARAPELLUCCI, A.- DRAGO, L.: Riflessioni sul bestiario avernale. Le credenze sull'aldila' a Veio nel periodo orientalizzante, „Quaderni di Aristonothos", vol. 5, Trento 2016.

COSMANCINI, G.: *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Ed. Laterza, Bari 2007.

COSTANTINI, S.: *Il deposito votivo del santuario campestre di Tessennano*, Ed. Giorgio Bretschneider, Roma 1995.

FENELLI, M.: [AA.VV.], *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici dell'antichità*, Ed. Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 1996.

FRATI, F. – GIULIERINI, P.: *Medicina Etrusca: alle origini dell'arte del curare, Ed. Colosci, Cortona 2002.*

GRADOLI, V.: I ponti d'oro degli Etruschi, i più famosi dentisti dell'antichità, "Archeotuscia News. Periodico di informazione archeologica e culturale", giugno 2013.

RAFANELLI, S.: *La religione etrusca in età ellenica. Rituale e iconografia fra tradizione e contimazioni*, in: *International Congress Of Classical Archeology. Mettings Between Cultures In The Ancient Mediterranean*, Ed. Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2008.

STACCIOLI, R. A.: *Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà*, Ed. Newton Compton, Roma 2006.

TASCA, G.: *Storia della medicina dalla preistoria alla fine dell'ottocento*, Ed. TEMI, San Vito al Tagliamento 2014.

www.ilmondodiaura.altervista.org/ETRUSCHI/MEDICINAETRUSCHI.htm (25.02.2018).

[25] Cfr. *CARAPELLUCCI, A. – DRAGO, L.: Riflessioni sul bestiario avernale. Le credenze sull'aldila' a Veio nel periodo orientalizzante, „Quaderni di Aristonothos", vol. 5, Trento 2016, pp. 102 – 105.*

Le dialogue entre le christianisme et les religions monothéistes

ALEXANDER BUZALIC
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică

Abstract: *Judaism, Christianity, and Islam recognize the existence of one God-Creator, Master of History, who drives the whole universe toward the eschatological destiny. Among the three great monotheistic religions, there is an obvious historical connection as well as the dissemination of the ideas of the cultural environment of origin, the Middle East, towards the other geocultural spaces encompassing one of these religions, but also the contents of a common doctrine found in different forms on each side. The relationship between religions requires access to dialogue and openness, as far as possible, respecting the differences and peculiarities of each one, especially since these differences have created a series of values that belong to themselves and to the heritage of all mankind.*

Keywords: *Monotheistic religions. God. Mankind. Dialogue.*

Le judaïsme, le christianisme et l'islam reconnaissent l'existence d'un seul Dieu – Créateur, Maître de l'histoire qui gouverne tout l'Univers vers un destin eschatologique. Entre les trois grandes religions monothéistes il y a un lien historique évident, aussi bien pour la diffusion des idées du milieu culturel d'origine, le Proche Orient, vers les autres espaces géoculturels embrassant l'une de ces religions, mais aussi par le contenu doctrinal commun qu'on retrouve sous des formes différentes de chaque côté.

De point de vue génétique et chronologique, le judaïsme est la première religion définissant une théologie monothéiste explicite qui transforme l'histoire en un « lieu théologique » de la révélation divine.[1] Le judaïsme est quand même une religion nationale, étant destiné exclusivement « au peuple élu », c'est-à-dire aux descendants d'Israël. Les religions archaïques, « cosmiques » selon l'appellation d'Eliade, partent de mythes fondateurs ayant homologué le monde des commencements, en promouvant une union entre l'homme et la nature par la participation au sens sacré de l'existence. Mais, si les religions archaïques proposent le vécu d'un temps cyclique marqué par la commémoration des principaux repères de l'année liturgique, le judaïsme introduit dans la pensée religieuse le temps historique éminemment linéaire. Sans doute, l'homme continue de vivre dans un temps psychologique cyclique marqué par l'alternance jour/nuit ou celle de l'année astronomique, c'est pour-

[1] Cf. Mircea ELIADE, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 84.

quoi la cyclicité de type archaïque n'est pratiquement pas abolie, valorisée par l'année liturgique. Mais pour la pensée judaïque, à l'horizon de l'attente il y a l'« *Eschaton* », finalité vers laquelle l'histoire se dirige linéairement.

Pourtant, le christianisme est né dans un moment de l'histoire qui devient le début d'une nouvelle ère.[2] Le christianisme n'est pas seulement « un moment » de l'évolution du judaïsme, mais – selon ses propres adeptes – mais aussi l'accomplissement de la Loi et l'instauration de la Nouvelle et Eternelle Alliance qui gagne un caractère universel. Si la religion d'Israël est une religion nationale, le christianisme est une religion universelle, l'Eglise, en tant que structure sociale de manifestation du culte religieux, étant catholique.

La signification de l'adjectif *katholikos* (grec. *καθολικός, -ή, -όν*) est : «catholicité », «général », «universel. » Comme attribut fondamental, la catholicité caractérise le rapport entre particulier et universel en ce qui concerne le plan de Dieu de restauration du visage du monde et de l'harmonie originaire détruits par le péché ancestral. La catholicité désigne l'universalité de l'Eglise, une, sainte, dans sa plénitude, vouée à guider l'humanité entière vers la rédemption.

Selon Eliade les religions cosmiques s'arrogent, elles aussi, un caractère universel, à la différence qu'elles s'arrêtent au caractère transcendantal et absolu de Dieu, extrapolé après dans tous les éléments de la Création. Dans la vision de ces religions, l'Univers créé a un caractère symbolique, chaque élément particulier étant une forme de manifestation de ce type de Dieu impersonnel ; par conséquent, la sainteté, le plan de l'histoire de la rédemption et le concept même de rédemption sont illusoires et n'ont aucune finalité. Mais à partir de la religion d'Israël, le rapport cosmos – humanité gagne une autre signification, passant de la pensée cosmique à une religion historique dans laquelle Dieu intervient, unique, transcendant, absolu au-delà de toute réalité personnelle. L'histoire n'est plus une « illusion », une manifestation inférieure, une projection symbolique d'une réalité atemporelle, mais elle est le « lieu » où Dieu se révèle et le chemin de l'humanité vers la perfection perdue, vers la plénitude de toute la Création. La volonté universelle rédemptrice de Dieu se transpose au fur et à mesure « à travers l'histoire ».[3] La foi se base sur la Révélation, sur « la Parole de Dieu » qui se matérialise de la transcendance divine par les mots écrits par un auteur inspiré, dans un certain contexte de l'histoire de l'humanité ; mais elle se révèle entièrement par l'Incarnation, quand Dieu assume, par amour, la condition humaine ontologiquement aussi bien qu'existentiellement. L'histoire est le lieu où se manifeste l'amour universel de Dieu, enveloppant tous les peuples et toute la Création, en vue de leur restauration.

L'Eglise est l'instrument matériel par lequel Dieu réalise « ici et maintenant » le plan de rédemption de toute l'humanité. Par l'unité divine-humaine élevée au rang de perfection, à la droite du Père, le Ciel et la terre se réunissent dans une perspective dans laquelle Dieu (A et Ω, éternel, immuable et métahistorique) intervient dans l'histoire. Grâce à la liberté et à la volonté offertes à l'homme pendant son existence historique, chaque lendemain est un « devenir » se laissant construire d'après les lois

[2] Cf. Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, p.35.

[3] *Ibid.*

de l'espace et du temps, dans lequel les décisions personnelles contribuent à la cristallisation de l'avenir individuel et collectif de l'humanité. Par Jésus Christ, la grâce – le déploiement de l'amour divin dans l'histoire – se manifeste « dans » et « à travers » l'Eglise par « l'historicité » de l'appel universel à la rédemption visant toute l'humanité, au-delà de toute frontière nationale, raciale, géopolitique et au-delà même des limites de l'existence humaine conditionnée dans le temps. L'Eglise est universelle, catholique, car composée par « la totalité » des gens sauvés, qu'ils aient vécu selon la volonté de Dieu, qu'ils vivent maintenant, ou qu'ils vivront en tant que membres de l'Eglise jusqu'à la seconde venue du Christ. Comme attribut fondamental de l'Eglise, la catholicité représente théologiquement parlant, la présence et le moyen historique de la volonté universelle, rédemptrice de Dieu par Jésus Christ, se concrétisant par l'Eglise dans l'Esprit Saint.

Après une longue période de divergences et positions polémiques, le christianisme a gagné une nouvelle ouverture et a accepté le dialogue sur des bases communes. Au niveau magistériel, l'Eglise a reconnu officiellement le lien entre judaïsme et christianisme au moment du Concile Œcuménique Vatican II:

« *L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, chez les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi, sont inclus dans la vocation de ce patriarche, et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils. L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul*. »[4]

L'Islam est la troisième grande religion monothéiste, révélée, incontestablement liée aux traditions judéo-chrétiennes du Proche-Orient, c'est une religion universelle. Chronologiquement c'est une religion d'apparition tardive : au VIIème siècle après Jésus Christ, dans le milieu culturel arabe préislamique. Dans l'Islam, de même que dans la pensée judéo-chrétienne, on retrouve des réminiscences des croyances archaïques et des idées rayonnant du côté du zoroastrisme ou du polythéisme assyro-babylonien ou égyptien, présentes surtout dans l'imaginaire collectif des populations qui vont embrasser une religion monothéiste. Aux croyances vernaculaires et aux textes apocryphes s'opposera une théologie islamique orthodoxe qui, en dépit des fractions entre le chiisme, le sunnisme et le kharidjisme, reconnaît l'unicité divine, les textes sacrés du Coran, Mahomet, les cinq obligations fondamentales, le jugement dernier et la résurrection.

Selon une analyse d'étude des religions de type éliadienne, le Coran représente un *Sitz im Leben* – transposition dans la vie, de la révélation divine sur le Dieu unique dans le milieu géoculturel spécifique des arabes préislamiques, mais en tant que reli-

4 Vat. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes – *Nostra aetate*, nr. 4.

gion, l'Islam connaîtra une expansion rapide dans les siècles suivants, vers des territoires de plus en plus éloignés de son centre de diffusion d'origine, entrant en contact avec le christianisme oriental et nord-africain et sans tarder, aussi avec le christianisme de l'Occident-Latin et Gréco-Byzantin, suite aux conquêtes militaires de ces temps-là.

Après des siècles de vie commune entre les chrétiens orientaux, minoritaires, et les populations islamiques, un certain équilibre s'est instauré entre les deux religions, lié à la relative stabilité des frontières des états. Tout changement des frontières a modifié l'équilibre social existant entre des communautés appartenant aux différentes religions monothéistes, équilibre bâti au long des siècles de coexistence dans le même espace géographique. Un exemple grandeur nature est l'espace balkanique et est-européen, dans lequel, au long de l'histoire, sont entrées en contacte des communautés chrétiennes appartenant aux différentes ethnies (de rite gréco-byzantin, latin, voire des communautés protestantes dans l'Europe Centrale), mais aussi des communautés juives ou bien musulmanes (d'origine turque ou tatare). Les invasions, impliquant des changements rapides des dirigeants politiques, vont favoriser les pratiquants de telle religion au détriment des autres. S'en suivent des confrontations, des tensions interethniques et des conflits religieux. Les tensions, même si motivées idéologiquement par la reprise de certains arguments tirés de la religion, ont été toujours le résultat de l'instrumentalisation des doctrines religieuses par les intérêts politiques et militaires du moment, et non le résultat d'un impact entre les religions ou le choc des civilisations. Les civilisations du monde ont une racine commune et obéissent aux mêmes règles d'évolution déterminées par la dialectique du sacré dans l'histoire. Etant donné que le sacré transpose une réalité transcendante dans un langage empirique, mais acatégoriel, les civilisations découvriront une base commune de dialogue, au-delà du choc des civilisations défini par Samuel Huntington, seulement par la redécouverte du sacré et des valeurs pérennes. Le monde sécularisé a pris connaissance de la nécessité du dialogue entre les cultures et les religions seulement après les événements du 11 septembre 2001, mais cette préoccupation est bel et bien présente dans le cadre de la théologie catholique depuis les années '50 du siècle passé.

Dans le christianisme catholique on peut déjà parler d'un développement dans certaines directions théologiques résultant de la reprise de l'étude des religions, arrivant jusqu'à définir une « théologie des religions ».[5] La plupart des œuvres de théologie fondamentale publiées dans le milieu catholique ont dédié un espace important au dialogue entre le christianisme et les autres religions, ce qui se détache nécessairement des documents magistériels officiels. Concernant le dialogue entre christianisme et islam:

« *L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi*

5 cf. Hansjürgen Verweyen, *op.cit.*, p.11.
Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p.32.

islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.»[6]

Le dialogue entre les trois grandes religions monothéistes doit s'établir sur le patrimoine doctrinaire commun, partant de l'universalité de la religion dans le phénomène humain et du fait que l'homme est fondamentalement *homo religiosus.* L'universalité, la pérennité du *homo religiosus* dans l'histoire, ainsi que la dialectique du sacré, font que les problèmes rencontrés actuellement sous forme de confrontation entre des espaces géoculturels différents, ne sont que des « étapes » de l'évolution naturelle du phénomène humain. Si on constate aujourd'hui des différences claires entre des sociétés appartenant à des degrés différents de sécularisation, la dialectique du sacré conduit impitoyablement vers la désacralisation de la vie et le camouflage du sacré et du comportement religieux dans le profane. Heureusement, suite à la *coincidentia oppositorum,* après avoir atteint le point extrême de désacralisation – phénomène accompagné par des crises d'ordre social, moral et identitaire – l'humanité redécouvrira le sacré, inexorablement par la plénière affirmation de l'homme comme *homo religiosus.* Dans cette évolution spirituelle, un rôle important reviendrait aux religions et aux Eglises traditionnelles qui transmettent la présence de la réalité du sacré dans la continuité des systèmes de signes et de symboles archétypaux enchaînés selon la logique symbolique depuis la nuit des temps. Le langage catégoriel de la doctrine d'une religion reste universellement valable et sera repris par les générations futures seulement dans la mesure où il transmet une Vérité transcendantale, révélée d'une façon acatégorielle dans l'histoire et perçu par l'homme à travers le sacré.

Il faudrait cependant relativiser la valeur de vérité vécue par les adeptes d'une certaine religion. Les syncrétismes genre New-Age, ou une fausse théologie œcuménique cherchant uniquement le consensus d'un *Weltethos* comme une éthique planétaire, sont des erreurs à éviter par les théologiens. Le noyau commun donnant une unité au phénomène humain et à la religion dans l'histoire revêt des formes catégorielles différentes, l'unité de l'humanité étant plutôt du genre « unité dans la diversité ». La Vérité qui se retrouve dans une tradition spécifique, exprimée en fonction des systèmes de pensée et d'une évolution historique propre, doit être vécue et propagée comme telle par les adeptes d'une religion, car l'arrivée à une Vérité Absolue tient des temps eschatologiques.

Le rapport entre les religions exige une attitude de dialogue et d'ouverture à la coopération dans les secteurs de la vie humaine et sociale où cela est possible.[7] L'écrivain allemand Gotthold Ephraïm Lessing (1729 – 1781), dans *Nathan le sage* (en allemand « Nathan der Weise », pièce publiée le 14 avril 1779), nous présente l'étroite parenté des trois grandes religions monothéistes et que la vérité se trouve

6 Vat. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes – *Nostra aetate*, nr.3.

7 Cf. Hans Waldenfels, *op. cit.*, p.36.

dans ces liens fraternels qui unissent tous les hommes.[8] Dans cette œuvre de Lessing, est importante pour nous la parabole de l'anneau, exprimant l'idée de tolérance entre juifs, chrétiens et musulmans.

En bref, la parabole raconte qu'un homme, possédant un anneau, le lègue à son fils préféré en lui enjoignant de faire de même à son tour. Se voyant mourir, comme il est attaché à ses trois enfants d'une façon égale, il fait faire deux anneaux neufs par un orfèvre et remet à chacun de ses fils un anneau en secret. Apres la mort du père, les trois fils se disputent l'héritage, chacun persuadé de détenir l'anneau véritable. Puisque chacun détient la vérité de la bouche de son père et qu'il ne peut donc pas la remettre en question, les frères demandent l'arbitrage d'un juge. Le juge invite les trois frères à travailler pour l'avenir comme si leur anneau est l'originel.

L'interprétation de la parabole fait appel à l'analogie père – Dieu, les trois fils étant les trois religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islam. Dieu aime également les trois religions, alors que celles-ci se disputent et prétendent chacune détenir la vérité au lieu de vivre dans cette vérité.

Le sacré et l'universalité du sacré et le fait que l'homme est essentiellement *homo religiosus* peut assurer une base commune pour toutes les religions monothéistes. Les trois religions monothéistes détiennent la vérité qui leur a été révélée dans un contexte culturel spécifique, vérité qui doit être avant tout vécue et acceptée par les humains et aussi être transposée par les théologiens dans un langage culturel accessible aux humains à un moment donné, en prenant conscience du mystère du visage (grec. *εικων*) de la Vérité qui se révélera pleinement et universellement seulement à l'accomplissement de l'Eschaton. Or, cette affirmation se retrouve comme essentielle dans l'eschatologie de toutes les religions monothéistes.

Le christianisme et le rapport avec les religions du monde

L'historien des religions et le théologien se voient confrontés non pas au polymorphisme du phénomène religieux au long du temps, mais également au pluralisme des religions contemporaines. La religion suppose la construction d'un certain type de conception du monde et caractérise une certaine typologie quant à l'implication de l'homme dans le monde. Selon Eliade, la personne humaine est essentiellement un être religieux au sens large du terme parce que l'acceptation d'un système religieux ne s'arrête pas aux explications liées à l'apparition de l'univers, à l'existence humaine et à l'idée d'un principe Créateur, mais implique également un comportement spécifique, subordonné à la finalité de la vie humaine: la perfection et l'intégration de la mort dans la raison de l'existence de l'être historique.[9] En tant qu'être religieux, l'homme a la vocation de vivre à partir de ces valeurs liées à sa nature spirituelle.

Chronologiquement, le christianisme n'est pas la première religion apparue dans l'histoire de l'humanité. Nous avons vu qu'Eliade identifie la religion comme principal facteur anthropogénique et aussi que les vestiges archéologiques des activités religieuses garantissent qu'il s'agit exclusivement du phénomène humain (voir

8 Voir, Gotthold Ephraïm LESSING, *Nathan le Sage*, Corti, 1991.

9 Cf. Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, p. 3.

1.3.1.*La religion facteur anthropogénétique*). En conséquence, le substrat religieux archaïque de l'humanité représente l'origine de toutes les religions actuelles, y compris celle du christianisme, chose qui se dégage aussi du contenu de la révélation paléo testamentaire.

De ce substrat culturel et religieux commun à toute l'humanité il s'agit aussi dans l'œuvre du père Wilhelm Schmidt qui a abordé l'étude des religions dans une perspective ethnologique. Missionnaire verbite, Schmidt a le mérite de baser ses écrits sur des recherches sur le terrain, avec des observations méthodologiques remarquables, bien exposées et interprétées.

L'œuvre monumentale et magistrale de Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* – « L'origine de l'idée de Dieu»,[10] nous propose une vision sur l'origine et le développement de la religion en concordance avec les affirmations magistérielles sur les étapes de la Révélation. Analysant les données ethnographiques, Schmidt veut prouver qu'il y a eu bien une religion primordiale (*Urreligion*) qui consistait dans la croyance en un Grand Dieu éternel, créateur, omniscient, bienfaisant, demeurant dans le Ciel, idée présente dans la pensée d'Eliade.[11] Selon Schmidt, au commencement il y eu un « monothéisme primordial » (*Urmonotheismus*) se développant dans une aire culturelle (*Kulturkreis*) archaïque et primordiale, commune pour l'humanité entière.

Pour Schmidt, le dérapage vers toutes les autres formes de religion, de l'animisme au polythéisme, n'est que le résultat d'une dégénérescence de la religion primordiale authentique. Il interprète cette dégradation par l'éloignement de la révélation primordiale connue par cette religion primordiale soit par une rationalisation excessive (le cas des religions naturelles), soit par l'anthropomorphisation des attributs divins (le polythéisme).

La révélation primordiale du sacré se perpétue au long du temps, passant par des ruptures de niveaux différents. Le message originaire sera transposé dans des systèmes de signes archétypaux qui transmettront non-verbalement la même signification, même si le contenu catégoriel de la doctrine respective semble différent. La compréhension de la valeur universelle de la logique symbolique présente dans les religions du monde ne diminue en rien la valeur de la Révélation chrétienne, au contraire, elle permet le dialogue avec toutes les religions du monde et l'affirmation du christianisme comme « religion plénière » dans laquelle toutes les autres peuvent trouver leur accomplissement.

Les étapes de la révélation vétérotestamentaire et néotestamentaire sont cohérentes avec l'évolution historique de la pensée religieuse et avec la dialectique du sacré dans l'expression d'Eliade, chose présente dans les définitions du Magister ecclésial.[12] Le christianisme reconnaît la possibilité de l'intervention de Dieu dans l'histoire.

[10] Voir, Wilhelm SCHMIDT, Der *Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. 1 – 12, Aschendorff, Münster 1912 – 1955.

[11] Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines*, p.57.

[12] *Catéchisme de l'Église Catholique*, nr. 54.

Initialement, l'homme vit dans une réalité terrestre paradisiaque, en harmonie avec la nature environnante, capable de voir Dieu « face à face ». « *Dieu se manifesta aussi Lui-même, dès l'origine, à nos premiers parents (DV 3). Il les a invités à une communion intime avec Lui-même en les revêtant d'une grâce et d'une justice resplendissantes* ».[13] Eliade voit dans la perception du sacré des religions archaïques primordiales la même facilité d'entrer en rapport avec la réalité du monde transcendant que celle décrite théologiquement comme état de « justice originelle ». Le péché des premiers hommes explique la perte de cet état originel, mais, même après la « chute », il resterait néanmoins la possibilité de connaître Dieu et la possibilité d'une expérience transcendantale, car « *cette Révélation n'a pas été interrompue par le péché de nos premiers parents* ».[14]

Mais cet éloignement de Dieu et l'obscurcissement de la capacité de connaître Dieu mènent progressivement vers le déchirement de l'unité culturelle de l'humanité et implicitement à l'apparition de plusieurs types de religions qui chercheront à interpréter dans un langage humain la réalité révélée initialement par Dieu.

On peut dire que la révélation vétérotestamentaire contenue dans l'événement de la Tour de Babel concerne « le visage actuel » de l'humanité : celle-ci n'est pas un monolithe, mais subsiste dans un pluralisme ethnique, culturel et implicitement religieux, nonobstant l'humanité dans sa totalité se trouve dans le plan de rédemption fait par Dieu et actualisé dans l'histoire.

« *Une fois l'unité du genre humain morcelée par le péché, Dieu cherche tout d'abord à sauver l'humanité en passant par chacune de ses parties. L'alliance avec Noé d'après le déluge (cf. Gn 9, 9) exprime le principe de l'Économie divine envers les nations, c'est-à-dire envers les hommes regroupés « d'après leurs pays, chacun selon sa langue, et selon leurs clans « (Gn 10, 5 ; cf. 10, 20 – 31). Cet ordre à la fois cosmique, social et religieux de la pluralité des nations (cf. Ac 17, 26 – 27) est destiné à limiter l'orgueil d'une humanité déchue qui, unanime dans sa perversité (cf. Sg 10, 5), voudrait faire par elle-même son unité à la manière de Babel (cf. Gn 11, 4 – 6). Mais, à cause du péché (cf. Rm 1, 18 – 25), le polythéisme ainsi que l'idolâtrie de la nation et de son chef menacent sans cesse d'une perversion païenne cette économie provisoire* ».[15]

Le pluralisme des croyances religieuses et des formes d'interprétation du divin est juste, car dans le plan de Dieu, ayant une origine commune, toutes les religions partent de la même révélation primordiale, les formes actuelles se définissant suite au déchirement de l'unité de l'humanité, phénomène produit dans un moment historique concret. Les religions athéistes, qui ne reconnaissent pas un Dieu personnel, représentent des formes de rationalisation radicale des attributs divins, dans ce cas la pratique religieuse devient une démarche transpersonnelle qui part d'un système de valeurs. Mais les valeurs transmises sont authentiques dans la mesure où elles sont liées au sacré, repère transhistorique stable. Le polythéisme place à la base la personnification extrême des attributs tenant d'un seul Dieu. A son tour, le piétisme populaire et une certaine « spécialisation » des divinités en fonction du domaine d'activité

13 *Id.*

14 *Ibid.*, nr. 55.

15 *Ibid.*, nr. 56 – 57.

des individus, vont différencier pour des raisons pratiques des aspects fonctionnels de la religion avec applicabilité dans la vie sociale.

Dans le milieu judéo-chrétien, Dieu intervient directement, se découvrant lui-même, révélant la vérité sur l'homme et le plan universel de rédemption de toute l'humanité. Les religions païennes contiennent un noyau de vérité, enveloppé d'un « habillage » catégoriel tenant de la logique symbolique spécifique aux mythologies. Selon les affirmations officielles, l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions:[16]

« *Depuis les temps les plus reculés jusqu'aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine perception de cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, ou même d'un Père. Cette perception et cette reconnaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux. Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage plus élaboré. Ainsi, dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut. De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.* »[17]

La religion est un phénomène unitaire subsistant dans un pluralisme légitimé par l'évolution historique spécifique des groupes humains dans des différents espaces géoculturels. Ces religions se présentent sous des formes différentes d'interprétation de la réalité du sacré se trouvant à la base du phénomène originaire. L'Eglise catholique:

« *considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses.* »[18]

Le christianisme prétend être « la religion totale », ou l'accomplissement de toutes les religions, c'est pourquoi il regarde toutes les autres religions comme des

16 Vat. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes – *Nostra aetate*, nr.2.

17 *Id.*

18 Vat. II, *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes – Nostra aetate*, nr.2.

stades préfigurant le moment de réfection de l'unité de l'espèce humaine en Jésus Christ, l'Eglise étant l'instrument par lequel le plan de Dieu sera actualisé dans l'histoire. A ce propos, Walter Kasper affirmait:

« *Le christianisme n'est pas seulement de fait la plus haute des religions existantes, mais il présente l'ouverture de Dieu par lui-même à tous les hommes de tous les temps, qui est définitive, indépassable par nature, exclusive, et qui revendique une valeur absolue*. »[19]

La différence essentielle entre les religions qui partent de la perception du sacré et le christianisme consiste dans le fait que les premières sont des « religions naturelles », dans la mesure que le sacré est constitutif à l'être humain, tandis que le christianisme est une religion révélée, d'où le fait que toute contestation de la Révélation revient à une contestation de l'autorité de celui qui l'offre par un acte d'autocommunication, c'est-à-dire à la contestation de Dieu.

Le plan de Dieu contenu dans la Révélation judéo-chrétienne est destiné à toute l'humanité. Selon la Révélation, les religions du monde convergent vers la reconnaissance de l'unique Dieu et vers le moment quand tous les humains regagneront la capacité de reconnaître la sacralité de l'histoire. Par l'expérimentation du sacré, l'humanité entière peut se rencontrer « en Dieu » par un vécu authentique et non par des polémiques et essais persuasifs de promouvoir avec prédilection une certaine doctrine. Et cela est possible parce que l'homme est *homo religiosus.* Le rapport des religions entre elles, exige une attitude de dialogue et d'ouverture là où c'est possible, de respect pour les différences et particularités de chacune d'elles, surtout car ces différences ont été génératrices d'une série de valeurs appartenant au patrimoine de toute l'humanité. C'est pourquoi l'universalité de la Révélation chrétienne, explicite, implique le fait que celle-ci peut et doit arriver jusqu'aux adeptes des autres religions « *avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et font progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux*. »[20]

[19] Walter Kasper, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, cité dans Hans Waldenfels, *op. cit.*, p. 36.

[20] Vat. II, « Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes » – *Nostra aetate*, nr.2.

Motivácia k náboženskej činnosti – exkurz do psychológie náboženstva

MARIANNA KOCÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This study is focusing on topic of motivation in religious activities, from the religionist point of view, and on the personality of religious people. Motivation as a part of personality psychology is explained at the beginning of the paper. Many Slovak and foreign scientists explored this issue and we are examining the outcomes of their work. In the last chapter we are presenting the results of our study on religious motivation. We are providing a comparative analysis of two religious groups (Roman Catholics and Researchers of the Truth), focusing also on their members' personality. Primary and secondary motivation differed within the groups, as well as between them. Very little variances were found within the groups' members personality traits. Due to small sample we are unable to generalise our findings.*

Key words: *Motivation. Motive. Religious conversion. Personality. Faith.*

Úvod

Dennodenne sme motivovaní k určitým výkonom, k začiatkom, k pokračovaniu v nejakom procese alebo k ukončeniu niečoho. Motivácia je psychologickým procesom aktivizujúci ľudské správanie a dáva mu účel a smer. Termín motivácia je odvodený z latinského slova *moveo* – hýbať a vyjadruje prenesene hybné sily chovania ako činiteľa pohybu. Je to vnútorná hnacia sila, ktorá nás ženie vpred. Motivácia je intrapsychický proces, ktorý je výsledkom endogénnej alebo exogénnej potreby.[1] Zjednodušene je to interakcia medzi motivovaným subjektom (v našom kontexte – človekom) a motivujúcou situáciou.

Motivácia sama o sebe je komplexným a ťažko uchopiteľným javom, ktorý sa skúma obtiažne. Fenomén motivácie nie je rigidný ale pružný, premenlivý, motivácie sa mení v čase. Spočiatku nás môže viesť k akcii určitá pohnútka, ktorá sa môže v priebehu času meniť[2]. Motivácia môže byť vedomá i nevedomá a to je tiež jednou z príčin sťaženého bádania v tejto oblasti. V konceptuálnom rámci tohto fenoménu je nevyhnutné rozlišovať celý rad pojmov ako napríklad: potreba, cieľ, cieľový objekt, iniciatíva, aktivácia, inštinkt a hlavne motív.

Motivácii predchádza konverzia. Slovo konverzia pochádza z latinského „*conversio*" a súvisí so slovom „*convertre*", čo znamená obrátiť sa, prípadne otočiť sa či

[1] NAKONEČNÝ, M.: *Motivace pracovního jednání a její řízení.* Praha : MANAGEMENT PRESS, 1992. s 6.

[2] Jedná sa o primárnu a sekundárnu motiváciu, ktoré sú neraz od seba diametrálne odlišné.

zmeniť nasmerovanie. Súvisí teda všeobecne so zmenou. Podobne ako pri motivácii i pri konverzii je obtiažné vedecky a komplexne uchopiť a popísať samotnú jej podstatu a povahu, jej dynamiku a priebeh, konštitučné i sprievodné prvky alebo len „jednoducho" podať deskripciu jej príčin vzniku a dôsledkov. Halama sa domnieva, že neexistuje univerzálny vzorec priebehu konverzie.[3]

V laickej i odbornej literatúre sa často zamieňajú pojmy motivácia a motív. Motívy sú nestimulačné premenné, kontrolujúce chovanie; tzn. akty organizmu. Sú z časti determinované vo svojom smere a sile zotrvávajúcej štruktúrou či interným stavom. Motívy sú charakteristické svojou vnútornou psychickou silou, ktorá determinuje chovanie človeka v rôznych oblastiach. Sú to vnútorné dôvody chovania, ktorých naplnenie prináša uspokojenie.[4] Motívom môže byť fyzická bolesť alebo napríklad túžba po naplnení. Maslow delí motívy (nazýva ich potreby) na nedostatkové (tzv. bazálne, nevyhnutné na prežitie) a rastové[5] (vedú k dosahovaniu nadosobných cieľov). V prvom rade musia byť uspokojené primárne potreby aby sme sa mohli sústrediť na vyššie ciele. Na vrchole je motív sebarealizácie, čo znamená naplnenie svojej podstaty, najvyšších cieľov, ktoré môžeme dosiahnuť. Je to oblasť duševného rozvoja a sem patrí aj spirituálna resp. náboženská motivácia.[6]

V predkladanej práci sa venujeme práve tejto oblasti. Pýtame sa, čo nás motivuje k tomu, aby sme vyznávali určité náboženstvo? To je dominantnou otázkou tejto práce.

Motivácia k náboženskej činnosti a osobnosť

Motivácia je úzko spätá s osobnosťou jedinca. Už Allport uvažoval v 50. a 60. rokoch o motívoch ľudskej religiozity. Navrhol rozlíšenie náboženskosti na extrinsické a intrinsické[7]. Tieto termíny pochádzajú z anglického jazyka a v psychológii náboženstva sa doteraz využívajú pre rozlíšenie dvojakých typov ľudskej motivovanosti vzhľadom k náboženskej činnosti. Jedinec extrinsicky orientovaný si svoje náboženstvo „užíva" v tom zmysle, že na neho nazerá ako niečo sebe prospešného, ako zdroj osobného bezpečia a útechy pri životných ťažkostiach. Náboženstvo mu však nie je hlavným životným motívom, hlavnou hodnotou, neintegruje ho do svojho spôsobu života. Jeho úloha je iba inštrumentálna, prostredníctvom neho realizuje záujem o seba. Naproti tomu intrinsicky motivovaný jedinec svoje náboženstvo „žije", symbolizuje pre neho dobro, z ktorého čerpá motiváciu a je zmyslom jeho života. Záujem o vlastný prospech uňho ustupuje do pozadia; prevažuje tu altruizmus. Prvý aj druhý typ sa však vo svojich čistých podobách podľa Allporta vyskytuje výnimočne, oveľa častejšie dochádza k zmiešaniu týchto kvalít. Stríženec preferuje termíny: „vonkajšková" a „zvnútornená" religiozita.[8] Stručne možno povedať,

3 HALAMA P.: *Religiozita, spiritualita a osobnosť*. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, s. 15.

4 NAKONEČNÝ, M.: *Motivace chování*. Praha : Triton, 2014. s. 10.

5 Rastové v zmysle psychickom.

6 ŘÍČAN, P. *Psychologie*. Praha : Portál, 2008. s. 188.

7 Anglicky *extrinsic* je vonkajší a *intrinsic* je vnútorný.

8 KOLAŘÍKOVÁ, O.: Psychologie náboženství a osobnostní problematika. In: *Československá psychologie*, 1996. roč. 40, č. 4, s. 293 – 303.

že intrinsickou je taká motivácia, ktorá nachádza účel priamo v činnosti samotnej, zatiaľ čo u extrinsickej sa motivácia k činnosti nachádza mimo nej.

Psychológia náboženstva využíva tiež známu dvojicu z okruhu psychológie osobnosti, totiž introveziu a extraverziu. Tieto pojmy boli definované jednak v kontexte Jungovej analytickej psychológie (ako zameranie psychickej energie buď k vonkajšiemu svetu alebo do vnútra subjektu), jednak v kontexte Eysenckovej faktorovej teórie osobnosti (ako bipolárna dimenzia temperamentu, ktorej extravertný pól je charakterizovaný vysokou mierou aktivity, sociability a impulzivity, introvertný pól, naopak, ich nízkou mierou). Spomínané charakteristiky boli aplikované v náboženskom prostredí. Introvert je tak človek, ktorý má zvnútornenú vieru, oddáva sa kontemplácii či preferuje pokojné meditatívne stavy. To ho motivuje ku viere. Nadpozemská sféra sa prihovára u introverta prostredníctvom ticha. Extravert prezentuje svoju vieru navonok, najčastejšie uprostred určitého spoločenstva. Zameriava sa na obrady a ceremónie. Títo jedinci často za vieru bojujú, sú impulzívni a ohniví vyznávači. V prípade extravertov môže byť motiváciou pocit túžba po moci v náboženskej skupine. Často sa z nich stávajú hlásatelia náboženstva či dokonca zakladatelia novej relígie.

Na vieru a motívy k nej by sme sa mohli cez optiku osobnosti človeka pozrieť z mnohých pohľadov. Väčšina výskumov zaoberajúcich sa vzťahom religiozity a osobnostných charakteristík sa zameriavalo na osobnostné faktory podľa „Veľkej päťky"[9], ktorú tvoria nasledovné dimenzie: neuroticismus, extroverzia, otvorenosť, prívetivosť a svedomitosť.

Tejto tematike sa venoval i Piedmont, ktorého výskumné zistenia nezistili žiaden vzťah medzi duchovnosťou a spomínanými faktormi. Odôvodňuje to existenciou samostatnej šiestej časti a to je práve spiritualita.[10] Osobne nás zaujal prístup Piedmonta a veríme, že hlbšie preskúmanie tejto problematiky by bolo veľmi prínosné. Komparáciou viacerých štúdií sme dospeli k záveru, že žiadna z nich nepreukázala zásadné spojitosti medzi piatimi faktormi osobnosti a religiozitou. Rozdielnosť zistení je prekvapujúca, avšak v tomto prípade je tak trochu pochopiteľná. Keďže každý autor môže religiozitu vnímať inak a tu nastáva prvý problém. Pravdepodobne je nezhoda vo výskumoch spôsobená tiež kultúrnymi rozdielmi a komplexnosťou problematiky, ktorá je v tomto prípade skúmaná. Domnievame sa, že danú oblasť nevieme exaktne preskúmať aj pre jej „nadprirodzený charakter".

Stríženec a kol. skúmali pomocou škály ESI spiritualitu a osobnostné faktory Big Five. Kognitívna orientácia na spiritualitu súvisela s otvorenosťou a príjemnosťou. Existenciálna pohoda kladne korelovala s extroverziou a zásadovosťou. Najväčší počet kladných korelácií mala skúsenostno-fenomenologická dimenzia, pozitívne korelovala s extroverziou príjemnosťou a otvorenosťou.[11]

9 Koncept viac známy pod anglickým názvom *Big Five*.

10 STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Ústav experimentálnej psychológie SAV : Bratislava. 2007, s. 100.

11 STRÍŽENEC, M.: Empirical approaches to spirituality. In *Studia psychologica*, Vol. 46, n.2 2004, s. 173 – 177.

Ciciolla a kol. v rámci longitudinálneho výskumu, skúmali vzťah medzi osobnostnými charakteristikami v období adolescencie[12] a spirituálnym smerovaním v dospelosti. Došli k záveru, že svedomitosť v dospievaní podmieňuje religiozitu v neskorej dospelosti a otvorenosť v adolescencii vplýva na spirituálne hľadanie v dospelosti. Medzi charakteristikami osobnosti v dospelosti a religiozitou v dospelosti nebola v rámci výskumu preukázaná žiadna súvislosť.[13]

Čo sa týka primárnej motivácie k náboženskej činnosti tak tej sa venoval Holm. Jeho výskum fínskych adolescentov ukázal, že jedinci si vyberajú svoj svetonázor vzhľadom na osobnostnú motiváciu. Ľudia, ktorý sa venujú netradičným formám religiozity ako napríklad astrológii či mágii mali vysoké skóre pri labilite, anxiete i autoritárstve. Spoločnou črtou všetkých náboženských presvedčení bola vysoká úroveň anxiety. Okrem toho u kresťanov bola zistená vysoká miera extraverzie, u hinduistov a budhistov naopak introverzie. Výsledky značného počtu doterajších výskumov vzťahu anxiety a religiozity sú rozporuplné. Analýza štúdii v rôznych psychiatrických časopisoch ukázala, že v 72 štúdií sa zistil významný kladný vzťah medzi religiozitou a psychickou pohodou.[14]

Výskumy náboženskej motivácie na Slovensku a vo svete

V českej a slovenskej odbornej literatúre nachádzame o fenoméne náboženskej motivácie len krátke zmienky. Odborníci dávajú do pozornosti skôr problematiku samotnej konverzie. To, čo vedie k zmene náboženského postoja, sa bližšie nedozvedáme. Najčastejšie sú to konštatovania, že k religiozite vedie viacero motívov, ktoré sú stroho opísané (Komorovský, Stríženec, Říčan, ...).

Psychológ Michal Stríženec popisuje proces náboženskej konverzie, kde spomína i jej motívy. Tvrdí, že konvertiti boli motivovaní samotným náboženským systémom, alebo boli motívy zakódované do štruktúry osobnosti príslušného jednotlivca[15]. Viac sa tejto oblasti venuje slovenský psychológ Peter Halama, ktorý príčiny konverzie vidí v zvláštnom prípade riešenia oidipovského komplexu. Boh je identifikovaný ako otec a syna stotožňuje konvertita. Príklon k otcovi eliminuje pocity viny a úzkosti, ktorými syn – konvertita trpí.[16]

V odbornej svetovej literatúre zaoberajúcej sa touto problematikou nachádzame o tomto fenoméne viacero publikácií. K téme náboženskej motivácie sa asi ako prvý vyjadruje americký psychológ a filozof William James vo svojej knihe Druhy náboženskej skúsenosti (1902), ktorý ju dáva do spojitosti s určitým typom osobnosti. Jednou z doposiaľ najprínosnejších prác na túto tému je koncept Gordona Allporta (*The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, 1950) o vonkajšej a vnútornej motivácii.[17]

---

12 V adolescencii najčastejšie dochádza k aktu konverzie.

13 CICIOLLA, L.: Religiousness, Spiritual Seeking, and Personality: Findings from a Longitudinal Study In: *Journal of Personality*. Vol. 75, Issue 5, s. 1051.

14 HOLM, G.: *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998. s. 43 – 52.

15 STRÍŽENEC, M. 1996 *Psychológia náboženstva.* Bratislava : Ved,. 1996, s. 31 – 32.

16 ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha : Portál, 2007, s. 27.

17 STRÍŽENEC, M.: *Psychológia náboženstva.* Bratislava : Veda, 1996, s. 35.

Redukcionistické teórie náboženskej konverzie spochybnili vo svojich publikáciách viacerí autori, ktorí sa motiváciu snažili postihnúť v širšom zábere. Napríklad profesorka sociológie Eileen Barker už v roku 1986 na základe výskumu vyvrátila stereotypný názor, že do siekt vstupujú len ľudia zúfalí, nie príliš inteligentní a žijúci v hmotnej núdzi. Z jej výskumu vyplýva, že najčastejšie do týchto spoločenstiev vstupujú zrelí jedinci pochádzajúci zo strednej vrstvy s vysokoškolským vzdelaním. Dôvodom je ich nespokojnosť so súčasnou situáciou a hľadanie duchovného rozmeru života.[18]

Predsudky a zjednodušujúce predstavy sú rozšírené aj preto, že je pomerne ťažké získať presné a hodnotné informácie o motivácii konvertitov a to hneď z niekoľkých dôvodov. Primárnym problémom môže byť preniknutie do danej skupiny za účelom výskumu, ak výskumník sám nie je členom. Informácie, ktoré tak zozbiera, sú neraz len pozitívnou reklamou hnutia a je málo pravdepodobné, že sa skúmajúci dozvie o hlbších motívoch, alebo prípadných vnútorných pohnútkach člena.

Druhým zdrojom informácii sú výpovede bývalých stúpencov, ktoré sú obyčajne zaťažené negatívnym vnímaním hnutia pod vplyvom odchodu. Motivácia je fenoménom komplexným a veľmi rozsiahlym, ktorý ovplyvňujú viaceré faktory. Najzávažnejší problém spočíva pravdepodobne v tom, že motivácia nie je priamo prístupná pozorovaniu tretej osobe a niekedy dokonca, nie je zjavná ani samotnému subjektu. Človek ani nevie ako sa postupnými malými krokmi dostáva do určitej skupiny, do ktorej ani nechcel na počiatku patriť.

Kanadský psychológ Albert Bandura vypracoval model náboženskej motivácie, pri ktorej sa k subjektu dostávajú informácie rozporuplné, ktoré narušia jeho dovtedajší systém. Tak dochádza k rekonštrukcii náboženského postoja, alebo v krajnom prípade ku konverzii. Takže iniciátorom a motívom procesu sú kontroverzné zistenia a informácie.[19]

Pozitívne funkcie náboženstva v kontexte osobnostného rozvoja, ktoré sú zároveň primárnymi či sekundárnymi motivátormi popisuje Chlewinski. Jedná sa o:

a) *zmysel života* – náboženstvo odpovedá na základné existenciáine otázky. Umožňuje človeku pochopiť svoj osud v kontexte viery, prijať zmysel udalostí, aj keď im v danej situácii človek nerozumie

b) *systém hodnôt* – jedná sa hlavne o morálne hodnoty. Tie sú pre veriaceho človeka posvätné, pretože sú zväčša ustanovené vyššou mocou. Preto ich treba dodržiavať.

c) *bezpečnosť a dôvera* – súvisia s potrebou zachovania života, pocitom vlastnej identity, psychickej integrity.

d) *seba-identifikácia* – náboženstvo pomáha človeku pri hľadaní odpovede na otázku vlastnej identity

e) *identifikácia so skupinou* – napĺňa potrebu po sociálnom kontakte, vytvára skupinovú jednotu, dáva jej iný rozmer vzhľadom na posvätný charakter spoločenstva

f) *psychoterapia seba* – náboženstvo, nie len že dáva odpoveď na otázku vlastnej identity, zároveň pomáha jedincovi odstrániť zdroj neurotických napätí, umožňuje

[18] BROCKWAY A, R.: *New religious movements and Churches.* Geneva : WCC PUBLICATIONS, 1987 , s. 54.

[19] STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Ústav experimentálnej psychológie SAV : Bratislava. 2007, s. 73.

rozlišovať podstatné od nepodstatného a psychicky ho posilňuje.[20] Zároveň oslobodzuje človeka od viny a ponúka mu na to príslušné rituálne spôsoby.

V súčasnosti je výskum v oblasti psychológie náboženstva veľmi špecializovaný a motivácia je dosť všeobecný a komplexný pojem, preto sa práce zamerané na túto tematiku hľadajú pomerne ťažko. Bolo by prínosné zrealizovať multidisciplinárny výskum náboženskej motivácie. Nás táto téma natoľko zaujala, že sme sa rozhodli uskutočniť menší kvalitatívny výskum aby sme aspoň čiastočne prenikli do danej problematiky. V nasledujúcej časti stručne zhrnieme výsledky bádania.

Výsledky výskumu motivácia k aktívnej náboženskej činnosti

Každé náboženské hnutie má svoje osobité pozitíva alebo lákadlá, ktorými priťahuje nových členov a každého človeka zaujme niečo iné. V roku 2015 sme uskutočnil menší kvalitatívny výskum spomínanej problematiky. Zamerali sme sa na dve skupiny a to rímskokatolíckych kresťanov[21] (ako majoritu na Slovensku) a členov hnutia Bádatelia Pravdy.[22] Prečo sme si zvolili práve toto hnutie?

Počet ľudí, ktorí podľa najnovších výsledkov Sčítania obyvateľov z roku 2011 vyznávajú „iné" vierovyznanie vzrástol v porovnaní s posledným sčítaním (2001) zo 6 200 (0, 1%) na vyše 23 000 (0, 4 %).[23] Čo symbolizujú tieto čísla? Títo ľudia nie sú ateisti, pretože aj táto možnosť bola medzi ponúkanými odpoveďami. Daná skupina patrí k určitému vierovyznaniu, ktoré nie je registrované ako cirkev. Pravdepodobne spomínaní jedinci reprezentujú tzv. nové náboženské hnutia (skratka NNH), ktoré sú alternatívnou výplňou prázdneho miesta po tradičných náboženstvách (kresťanstvo), ktoré sa v mnohých ohľadoch môžu javiť ako neatraktívne a neaktuálne. Hnutie Bádatelia Pravdy patrí práve do tejto skupiny NNH. Učenie Bádateľov Pravdy je synkretické, badáme tu prvky kresťanstva, kabbaly, ezoterizmu a rôznych východných filozofií.

Cieľom nášho výskumu[24] bolo zistiť, čo ľudí motivovalo k účasti na prvom seminári (v prípade Bádateľov Pravdy) / omši (v prípade rímskokatolíkov) a ako sa táto

---

20 HALAMA P.: *Religiozita, spiritualita a osobnosť*. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, s. 7.

21 Vyberali sme rímskokatolíkov, ktorí sa aktívne zúčastňujú na náboženskom živote a spĺňajú parametre religiózneho človeka. Tak sme eliminovali účastníkov výskumu, ktorí by boli len formálnymi vyznávačmi.

22 Zakladateľ Stylianos Atteshlis (Στυλιανός Αττεσλής), známy ako Daskalos (v gréčtine učiteľ) bol kresťan – mystik a liečiteľ, narodený 12. 12 1912 na Cypre, kde strávil väčšinu svojho života. Žil v Nikózii v časti zvanej Strovolos, preto je nazývaný aj „Strovoloský mág". Študoval na Cypre i zahraničí, pracovne tiež strávil niekoľko rokov v Afrike. Bol zamestnaný v štátnej správe, no za svoje životné poslanie považoval odovzdávanie „posvätných vedomostí" svojim žiakom i verejnosti. Preto sedemdesiat rokov učil ľudí ako sa prebudiť z duchovného spánku. Už v roku 1919 ako sedemročný položil základy prvého kruhu Bádateľov Pravdy. V súčasnosti každý z Daskalových kruhov Bádateľov Pravdy (už je ich niekoľko desiatok) vedie pokročilý člen. Každý kruh je nezávislý od tých ostatných, čo znamená, že tí, ktorí vedú a sú členmi jedného kruhu nezasahujú do práce alebo členstva iných kruhov. Daskalos napísal niekoľko publikácii, ktoré poskytujú ucelený komplex učenia; ako sám zvykol hovorievať: *„A je tam dosť materiálu v lekciách a knihách aby sa s ním pracovalo stovky rokov"*. (MARKIDES, C., K.: *Strovolovský Mág*, Praha : Eugenika, 2006, s. 4)

23 http://census2011.statistics.sk/ (Sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011)

24 Párovým výberom boli skúmaní 26 rímskokatolíkov a 26 Bádatelia Pravdy.

motivácia v priebehu času menila[25]. Tiež nás zaujímalo, čo v ľuďoch podnecuje túžbu opätovne sa zúčastňovať na prednáškach/omši.

Netrúfali sme si vysvetliť úplne celú problematiku motivácie. Našou ambíciou bolo prostredníctvom rozhovorov identifikovať čo najviac motívov pred vstupom a po vstupe so zameraním sa na osobnostné charakteristiky. Ide nám o podrobnejšiu deskripciu vzájomných vzťahov a charakteristiky tých motívov, ktoré sme objavili.

Stáli sme pred ťažkou úlohou, a to uchopiť dynamiku motivácie vo svojej komplexnosti a rozmanitosti a ako pristúpiť k tomu, že nemusí byť vždy uvedomená. Aby sme dali priestor zachyteniu všetkých možných motivačných tendencií a ich príčin, zvolili sme kvalitatívnu výskumnú stratégiu. Prostredníctvom zaznamenávaného pološtrukturovaného rozhovoru sme zisťovali informácie o motivácii u oboch skupín.

Z výsledkov vyplýva, že prvotným motivátorom k účasti na prednáške je zvedavosť, hneď za tým nasleduje záujem o ezoteriku a záujem o rozvoj osobnosti. Medzi najrozšírenejšie sekundárne podnety, čiže podnety, ktoré ľudí motivovali k ďalšej návšteve seminárov patrila hlavne meditácia. Domnievame sa, že tu existuje určité prepojenie medzi zlepšením životnej situácie a meditovaním, keďže práve počas tohto procesu sa účastníci vysporiadávajú s problémami. Väčšina ľudí preto hodnotí tieto kurzy pozitívne a nevie si predstaviť návrat k pôvodnému vierovyznaniu.

Čo sa týka katolíkov, tak primárnou motiváciou tu bola rodičovská iniciatíva, vďaka ktorej boli jedinci motivovaní k náboženskej činnosti. Eucharistia a sviatosti, tak to sú motívy, ktoré najviac motivujú ľudí naďalej sa zapájať do náboženskej činnosti. Potom je to sila spoločenstva. V oboch skupinách hodnotili účastníci výskumu svoju východiskovú situáciu negatívne, po náboženskom prerode bola označovaná ako pozitívna. Evidentne tak členstvo v náboženských skupinách pomáha týmto jednotlivcom zlepšovať kvalitu svojho života. V oboch skupinách je ďalšia konverzia vnímaná skôr negatívne.

Podobný výskum robil aj Gróf na vzorke buddhistov Diamantovej cesty. Motívy zadelil do šiestich kategórií, čo sprehľadnilo štúdiu. Avšak motívy, ktoré prilákali nových členov k buddhistom sa značne líšia od tých, ktoré sme spozorovali my v našom výskume. V prípade Grófovho výskumu to bolo napríklad karate či sociálny kontakt.[26] Podobné je to i v iných výskumoch. Každé náboženské hnutie má svoje špecifiká a klady, ktorými láka nových členov.

Čo sa týka osobnosti skúmaných jedincov, tu nám vyšli skoro totožné výsledky v oboch skupinách. Z toho môžeme by sme mohli usúdiť, že osobnosť nemá vplyv na religiozitu, prípadne motiváciu k náboženskej činnosti. Avšak to si nedovolíme tvrdiť, pretože výskum bol prevádzaný na pomerne malej vzorke preto získané výsledky nemôžeme paušalizovať. Rovnako sme sa zameriavali len na dve náboženské skupiny, možno keby sme robili výskum s extrémnejšími skupinami, tak by sme dostali zaujímavejšie výsledky (napr. ateisti a náboženskí fanatici).

Naše výsledky sú v zhode s doterajším skúmaním v tejto oblasti. Nenašli sme žiadne presvedčivé materiály, ktoré by dokazovali spojitosť medzi faktormi osob-

[25] Primárna a sekundárna motivácia.

[26] GRÓF, R.: *Motivácia k náboženskej činnosti v buddhistickej skupine Diamantová cesta*. Brno : Masarykova Univerzita, 2008 (dizertačná práca)

nosti a religiozitou. Prípadne sme sa dostali k dvom výskumom, ktoré si vzájomne protirečili. Domnievame sa tak, že naša osobnosť nemá veľmi veľký vplyv na výber vierovyznania, v každom náboženstve sa nájdu i cholerici i melancholici či extraverti a introverti.

Záver

Motivácia k náboženskej činnosti je komplexným a ťažko uchopiteľným javom, ktorý sa skúma obtiažne. Prekážkou vo výskume je nie len rôznorodosť, mnohovrstevnatosť a mnohoaspektovosť tohto fenoménu, ale i jeho kontextuálna sociálna, kultúrna a historická determinovanosť. Náboženská motivácie je totiž téma dotýkajúca sa viacerých vedeckých oblastí, aj preto je úplné preskúmanie tohto fenoménu veľmi náročné. Fenomén motivácie nie je rigidný ale pružný, premenlivý, motivácie sa mení v čase. Najzávažnejší problém však spočíva v tom, že celková motivácia nie je priamo prístupná pozorovaniu tretej osobe a niekedy dokonca, nie je zjavná ani samotnému subjektu. Psychológia osobnosti postupne odhaľuje prostredníctvom výskumov viac informácií o náboženskej motivácii. Základné konštrukty a najvýznamnejšie výsledky doterajšieho bádania sme zhrnuli v predkladanej práci. Sami sme zrealizovali menší kvalitatívny výskum náboženskej motivácie, aby bola práca obohatená o vlastné autentické skúsenosti a poznatky. Komparovali sme motiváciu (primárnu a sekundárnu) u rímskokatolíkov a členov NNH Bádatelia Pravdy. Zároveň sme sa sústredili na osobnostné charakteristiky vyznávačov. Táto problematika si hlavne v dnešnej dobe zaslúži hlbšie a dôkladnejšie preskúmanie.

BIBLIOGRAFIA

BARKER, E.: *New religious movements: a practical introduction*. London : HMSO, 1989. 347s. ISBN 9780113409273.

CICIOLLA, L.: Religiousness, Spiritual Seeking, and Personality: Findings from a Longitudinal Study In: *Journal of Personality*. Vol. 75. Issue 5. s. 1051. 2007.(dostupne online: http://proquest.umi.com/pqdweb?index=20&did=1326034621&SrchMode=1&sid=5&Fmt=2&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1225884187&clientId =45397)

GRÓF, R.: *Motivácia k náboženskej činnosti v buddhistickej skupine Diamantová cesta*. Brno: Masarykova Univerzita. 2008 (dizertačná práca)

HALAMA P.: *Religiozita, spiritualita a osobnosť*. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006. ISBN 80-88910-22-6.

HOLM, G.: *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998. 157s. ISBN 807-17-821-73

KOLAŘÍKOVÁ, O.: Psychologie náboženství a osobnostní problematika. In *Československá psychologie*, 1996, roč. 40, č. 4, s. 293 – 303. . ISSN: 0009 – 062X.

MARKIDES, C., K.: *Strovolovský Mág*, Praha : Eugenika, 2006. 219 s. ISBN 80-89227-14-7.

NAKONEČNÝ, M.: *Motivace pracovního jednání a její řízení*. Praha : MANAGEMENT PRESS, 1992. 258 s. ISBN 80-85603-01-2.

NAKONEČNÝ, M.: *Motivace chování*. Praha : Triton, 2014. 599 s. ISBN 978-80-73-87-830-6.

ŘÍČAN, P.: *Psychologie*. Praha : Portál, 2008. 294 s. ISBN 987-80-7367-406-9.

STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2007. 166 s. ISBN: 978 – 80-88910-24-4.

STRÍŽENEC, M.: *Psychológia náboženstva.* Bratislava : Veda. 1996, 108 s. ISBN 80224047756

Internetový zdroj

http://census2011.statistics.sk/ (Sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011)

Reflexia o výchove detí podľa sv. Jána Pavla II. a pápeža Františka

PETER VANSAČ – MONIKA GUĽAŠOVÁ
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Bratislava, n. o.
Detašované pracovisko bl. Metoda Dominika Trčku, Michalovce

Abstract: *The aim of our article is to consider the education of children based on two key documents: Familiaris consortio by st. John Paul II. And Amoris laetitia by the Pope Francis. In our article we will answer these questions: Who is primarily responsible for raising a child? On what values is the child's education based? What values do parents have to guide their children? What specific values in the education of children emphasize st. John Paul II and Pope Francis? Based on the above questions, we will make a brief comparison of the values and educational function of the family according to st. John Paul II. And Pope Francis.*

Keywords: *Amoris laetitia. Familiaris consortio. Family education.*

Úvod

V minulosti ľudia považovali výchovu za menej náročnú, pretože ju neovplyvňovali myšlienkové smery ako individualizmus, relativizmus a masovokomunikačné prostriedky, predovšetkým internet. V súčasnej dobe sa kladie akcent na slobodu človeka, materiálne zabezpečenie, vzdelanie, pričom sa obchádzajú morálne hodnoty. Pápež Benedikt XVI. v liste veriacim rímskej diecézy o naliehavej úlohe výchovy zdôrazňuje, že: „výchovné poslanie rodičov je vzrušujúca úloha a veľká zodpovednosť. Rodičia „by si mali uvedomiť, že založiť si rodinu, vychovávať deti, uplatňovať kresťanský vplyv v spoločnosti, to všetko sú nadprirodzené úlohy."[1] Vyvstáva nám otázka ako vychovávať? Odpoveď na túto otázku nám dávajú dve exhortácie; Familiaris consortio Sv. Jána Pavla II. a *Amoris laetitia* súčasného pápeža Františka. V našom príspevku chceme poukázať na základe vyššie uvedených dokumentov na dimenzie výchovy osobnosti dieťaťa a hodnoty, na ktoré sa pri výchove majú sústrediť predovšetkým rodičia, ale aj všetci učitelia a vychovávatelia.

Apoštolská exhortácia pápeža sv. Jána Pavla II. *Familiaris consortio*

Apoštolská exhortácia vznikla z podnetu Biskupskej synody, ktorá sa konala v Ríme od 26. septembra do 25. októbra v roku 1980 a zaoberala sa témou: „*Úlohy kresťanskej rodiny v súčasnom svete.*" Synodálni otcovia na záver zasadania predložili pápežovi rozsiahly zoznam návrhov, v ktorom zhrnuli výsledky svojich úvah.

[1] Benedikt XVI.: *List rímskej diecéze o naliehavej úlohe výchovy, 21. januára 2008*, čl. 8.

Sv. Ján Pavol II. "Návrhy" (Propositiones) zhrnul v apoštolskej exhortácii Familiaris consortio.

V súčasnosti je tento dokument už takmer 40 rokov vnímaný ako veľmi plodný v korelácii s rodinnou politikou, nakoľko napriek *„chodu"* času je nanajvýš aktuálny a ponúka reálny program pre jej uzdravenie.

Apoštolská exhortácia Familiaris consortio má štyri časti:

1. Prvú časť exhortácie venuje pápež Ján Pavol II svetlám a tieňom dnešnej rodiny. Podľa Jána Pavla II. kladne stránky rodiny sú, že sa berie väčší ohľad na:

- kvalitu medziosobných vzťahov v manželstve,
- povznesenie dôstojnosti ženy,
- zodpovedné plodenie detí a ich výchovu,
- styky medzi jednotlivými rodinami pre vzájomnú hmotnú i duchovnú pomoc,
- budovanie spravodlivejšej spoločnosti.

Medzi tiene rodiny podľa Jána Pavla II. patrí úpadok niektorých základných hodnôt:

- napríklad je chybou teoretické a praktické chápanie vzájomnej nezávislosti medzi manželmi,
- dvojakosti v autorite rodičov voči deťom,
- rastúci počet rozvodov,
- zlo, akým je umelý potrat, stále častejšie používanie sterilizácie a prenikanie antikoncepčnej mentality.[2]

2. V druhej časti sa venuje teologickému základu a poukazuje na manželstvo a rodinu v Božom pláne. Človek je obrazom milujúceho Boha, Lásky. *„Boh miluje svoj ľud."* Ježiš Kristus je Ženích Cirkvi. Deti sú drahocenný dar manželstva. Rodina, ako spoločenstvo osôb. Manželstvo a kresťanská rodina budujú Cirkev. Panenstvo a bezženstvo pre Božie kráľovstvo nielenže neodporujú dôstojnosti manželstva, ale ju predpokladajú a potvrdzujú.[3]

3. V tretej časti apoštolskej exhortácie sa pápež Ján Pavol II. venuje úlohám kresťanskej rodiny a vyzýva: „Rodina, staň sa tým, čím si!

Ján Pavol II. prezentuje štyri hlavné úlohy rodiny:

- vytváranie osobného spoločenstva,
- služba životu,
- učasť' na rozvoji spoločnosti,
- učasť' na živote a poslaní Cirkvi.[4]

Výchove detí sa pápež sv. Ján Pavol II. venoval v druhej kapitole tretej časti exhortácie, kde najviac zdôrazňuje právo a povinnosť rodičov vychovávať svoje deti, keďže rodičia dali život svojim deťom.[5]

---

2 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 6, 7.

3 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 11 – 16.

4 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 17

5 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 36.

4. Štvrtá časť pápežovej exhortácie je praktická – pastoračná. Pojednáva o pastorácií rodín, hovorí o štruktúre rodinnej pastorácie, vymenúva zodpovedných za pastoráciu rodín, predstavuje aktivity Cirkvi v tejto oblasti napr. zriadenie vysokej školy zameranej na štúdium rodinných otázok v Ríme pri Pápežskej lateránskej univerzite, ďalej založenie Pápežskej rady pre rodinu a pod.

Pápež poukazuje, prečo je potrebne u mladých osvojenie si správnej stupnice hodnôt života, keď chýbajú pevné normy správania. Preto prípravu na manželstvo treba chápať a uskutočňovať ako postupný a trvalý proces. Príprava má tri hlavné obdobia – stupne: vzdialenú, blízku a bezprostrednú prípravu. Osobitnou formou, dovtedy neznámou, bola prezentácia ďalšej formácie zosobášených. Pápež určuje cieľ tejto pastoračnej aktivity: Pastorácia zosobášených *„má pomáhať manželskej dvojici, aby chápala a prežívala svoje nové povolanie a poslanie. Aby sa rodina čím viac stávala spoločenstvom lásky..."*[6]

Apoštolská exhortácia pápeža Františka *Amoris laetitia*

Amoris laetitia *„Radosť z lásky",* apoštolská posynodálna exhortácia *„o láske v rodine",* bola podpísaná 19. marca, na sviatok svätého Jozefa a je súhrnom záverov dvoch zhromaždení Biskupskej synody o rodine z rokov 2014 a 2015. Pápež František v nej obsiahlo cituje ich záverečné správy spolu s dokumentmi a učením jeho predchodcov a tiež mnohé vlastné katechézy o rodine. Okrem toho využíva aj príspevky z rôznych biskupských konferencií sveta, ako to bolo aj v prípade iných dokumentov magistéria, citácie významných osobností.

Exhortácia Amoris laetitia je rozdelená na deväť kapitol a viac ako 300 paragrafov. Začína sa siedmimi úvodnými paragrafmi, ktoré v plnom svetle ukazujú uvedomenie si komplexnosti témy a potreby jej hlbokého preskúmania. V tomto zmysle pápež František píše, že *„nie všetky diskusie o doktrinálnych, morálnych či pastoračných témach musia byť vyriešené zásahom magistéria."* To znamená, že pre niektoré otázky sa môžu hľadať viac inkultúrne riešenia, zohľadňujúce miestne tradície a výzvy. Totiž *„kultúry sa medzi sebou veľmi líšia a každý všeobecný princíp [...]ak má byť zachovávaný a aplikovaný, musí byť inkultúrovaný."*[7] Princíp inkulturácie je dôležitý dokonca aj v spôsobe nastoľovania a chápania problémov, ktoré – mimo dogmatických otázok dobre definovaných magistériom Cirkvi – nemôžu byť *„globalizované"*.

Čo znamená pre pápeža Františka gaudium, radosť? Toto slovo sa veľmi často nachádza v jeho slovníku. Skloňuje ho s prídavnými menami ako sú: nová, duchovná, hlboká, intímna, večná, nesmierna, plná, eschatologická... *„Radosť evanjelia napĺňa srdce a celý život tých, ktorí sa stretávajú s Kristom."* Je to radosť, ktorá je ovocím Svätého Ducha, ktorý vyviera zo srdca vzkrieseného Krista iba stretnutie s Kristom môže dať túto radosť.[8]

Siedma kapitola exhortácie Amoris laetitia je venovaná výchove detí: ich etickej formácii, významu trestov, ako aj odmien, trpezlivému realizmu, sexuálnej výcho-

6 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 66 – 69.

7 FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 3.

8 FRANTIŠEK..: *Evangelii gaudium*, Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2014, čl. 1, 2.

ve, odovzdávaniu viery a predovšetkým všeobecne rodinnému životu, ako výchovnému prostrediu. Zaujímavá je praktická múdrosť, ktorá presvitá z každého paragrafu a najmä pozornosť, ktorá sa venuje postupnosti a malým krokom vo výchove, *„ktoré môžu byť pochopené, prijaté a ocenené.“* Pozoruhodná je sekcia venovaná sexuálnej výchove nazvaná veľmi výrečne: *„Áno sexuálnej výchove.“*[9]

Integrálna výchova detí

Sv. Ján Pavol II. v Liste rodinám (Gratissimam sane) si dáva rečnícku otázku, a to: „V čom spočíva výchova?“ Odpoveď rozvíja Sv. Ján Pavol II. v personálnom zmysle a to: „človek je povolaný žiť v pravde a láske“ a „každý človek sa realizuje úprimným darovaním.“ Výchova je proces, v ktorom sa prenáša ľudskosť rodičov na dieťa.[10]

Podľa pápeža Františka rodina musí byť miestom opory a sprevádzania. Preto rodičia si musia klásť tieto otázky: Kto sú tí, ktorí deťom poskytujú zábavu? Kto sú tí, ktorí vstupujú do ich príbytkov prostredníctvom obrazoviek? Kto sú tí, ktorí sa im venujú počas voľného času? Preto apeluje pápež František, že rodičia sa majú mať na pozore. Zanedbanie sa nikdy nevypláca.[11]

Ján Pavol II. v exhortácii Familiaris consortio hovorí o práve a povinnosti rodičov vychovávať deti. Keďže rodičia dali život svojim deťom, viaže ich vážna povinnosť poskytnúť svojmu potomstvu aj výchovu. Preto sú prví a hlavní vychovávatelia svojich detí. Táto úloha je tak dôležitá, že ak chýba, len ťažko ju možno nahradiť. Právo a povinnosť vychovávať deti sa považuje za základné právo, pretože súvisí s odovzdaním ľudského života. Je to prirodzené a prvotné právo, pretože ono stojí na vzťahu lásky medzi rodičmi a deťmi. Je to nenahraditeľné a neodňateľné právo, preto nemožno naplno poveriť iných, ani iní si naň nemôžu robiť nárok.[12]

Podľa sv. Jána Pavla II. zmyslom integrálnej výchovy je, aby rodičia vychovávali svoje deti k základným hodnotám ľudského života:

- v správnej slobode voči hmotným hodnotám, to znamená, aby vedeli prijať aj jednoduchý a triezvy spôsob života v tom presvedčení, že „človek je viac hoden pre to, čím je, než pre to, čo má.“
- so zmyslom pre pravú lásku, ktorá sa prejavuje vzájomným darovaním sa v rodinnom spolužití a nezištnou službou voči chudobným a núdznym.
- dať deťom „jasnú a rozumnú sexuálnu výchovu“ – sexualita podľa sv. Jána Pavla II. je bohatstvom celej osobnosti – „tela, citu i duše“ a prejavuje svoj vnútorný význam tým, že vedie človeka k darovaniu sa v láske. Sexuálna výchova je prvotným právom a povinnosťou rodičov, ktorá sa má uskutočňovať doma, v školách a vo výchovných strediskách. Keď sa táto výchova realizuje v školách alebo výchovných strediskách, má sa viesť v rovnakom duchu, ako ju vedú rodičia.
- viesť deti k čistote ako k čnosti, ktorá napomáha skutočný rozvoj osoby k zrelosti, aby si deti vážili a rozvíjali „manželský význam tela“. Pápež tu zdôraz-

9 FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 271, 283.

10 JÁN PAVOL II. : *Gratissimam sane,* Apoštolský list rodinám, čl. 16.

11 Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 260.

12 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio,* exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 36.

ňuje úzky zväzok medzi sexuálnym rozmerom osoby a etickými hodnotami, preto výchova má viesť deti k chápaniu a hodnoteniu mravných predpisov, ktoré zaručujú osobnostný rast dieťaťa. Preto cirkev sa stavia proti takej forme sexuálnej výchovy, ktorá je odtrhnutá od mravných zásad a ktorá je v podstate len prípravou na pôžitkárstvo – čím sa otvára cesta k neresti.[13]

- svedectvom svojho života majú byť rodičia prvými hlásateľmi evanjelia. Rodičia sa majú s deťmi modliť, čítať Božie slovo a postupne ich uvádzať do eucharistického a cirkevného života.[14] V liste rodinám sv. Ján Pavol II. zdôrazňuje právo rodičov na náboženskú výchovu detí. Toto právo je späté s princípom náboženskej slobody. Rodičia majú slobodnú vôľu zvoliť pre svoje deti určitý spôsob náboženskej a mravnej výchovy, ktorý zodpovedá ich presvedčeniu.[15] Sedláček konštatuje, že čím viac osoba rastie a dozrieva, tým viac viera stráca vplyv na kultúru a život. Ako príčiny uvádza, že: náboženské hodnoty boli postavené na okraj spoločenského záujmu a že rodičia vždy nedávajú dobrý príklad svojim deťom a šetria časom a láskou. Takto sa výchova detí dostáva na tenký ľad.[16]

Bezdetní manželia a výchova detí

Podľa sv. Jána Pavla II. manželská láska sa prejavuje rôznymi službami životu a samotná láska má v sebe dynamiku darovania sa iným. Aj kresťanskí manželia, ktorí sú telesne neplodní sa môžu podieľať na výchove detí iných rodín a to tým, že ich budú podporovať a milovať nie ako cudzie, ale ako členov jednej rodiny Božích detí. Takto budú môcť kresťanskí rodičia rozšíriť svoju lásku i za hranice telesných a pokrvných zväzkov tým, že budú pestovať zväzky, ktoré majú duchovné korene a rozvíjajú sa konkrétnou službou deťom iných rodín, často zbavených aj tých najpotrebnejších vecí. Takýmto životom sa kresťanské rodiny stanú ochotnejšími prijímať za vlastné alebo ako zverené na výchovu tie deti, ktoré stratili rodičov alebo ktoré rodičia opustili. Ak takéto deti nájdu láskyplné teplo rodinného kozuba, môžu zakúsiť láskavé a prozreteľné Božie otcovstvo, prejavené kresťanskými rodičmi, a tak rásť vyrovnane a s dôverou k životu. Tak bude potom obohatená celá rodina duchovnými hodnotami širšieho bratstva.[17]

Pápež František v exhortácii Amoris laetitia uvádza, že: „výchova detí je „vážna povinnosť" a zároveň „prvotné právo" rodičov". Podľa pápeža nie je to len úloha alebo dokonca záťaž, ale predovšetkým základné a nenahraditeľné právo. Povinnosť rodičov je brániť si toto právo a nikto im ho nemôže odňať. Súčasťou poslania rodičov podľa pápeža Františka je:

13 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 37.

14 Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 37.

15 Porov. JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane,* Apoštolský list rodinám, čl. 16.

16 Porov. SEDLÁČEK, J. 2014. *Otcovstvo: problém alebo výzva?* Vydavateľstvo DON BOSCO 2010, 2. vydanie Bratislava 2014, s. 108.

17 Porov. JÁN PAVOL II. 1993. *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 41.

- zodpovednosť vo výchovnej oblasti: s citom a osobným svedectvom vzbudzovať v deťoch dôveru, inšpirovať v nich láskavý rešpekt.[18]
- vychovávať u dieťaťa vôľu a rozvoj správnych návykov a emočných sklonov k dobru. Zvyklosti naučené v detstve majú pozitívnu funkciu; umožňujú, aby sa veľké zvnútornené hodnoty premietli do zdravých a stabilných vonkajších prejavov správania. Niekto môže mať zmysel pre družnosť a pozitívnu ústretovosť voči druhým, ale ak si dlhý čas pod vplyvom naliehania dospelých nezvykal hovoriť „prosím", „dovolíš", „ďakujem", jeho dobrá vnútorná dispozícia sa len tak ľahko do týchto výrazov nepremietne.[19]
- viesť dieťa k uvedomeniu si, že zlé skutky majú následky. Treba prebúdzať schopnosť predstaviť si seba samého na mieste druhého a oľutovať spôsobené utrpenie, keď sa druhému ublížilo. Niektoré tresty – za antisociálne a agresívne prejavy správania – môžu čiastočne naplniť tento účel. Je dôležité dieťa dôrazne usmerniť, aby požiadalo o prepáčenie a napravilo škodu spôsobenú druhým. Keď výchovný proces prinesie svoje plody v dozretí osobnej slobody, dieťa samotné v určitom momente začne s vďačnosťou chápať, že preň bolo dobré vyrastať v rodine a znášať aj nároky uložené celým formačným procesom.[20]
- žiadať od dieťaťa alebo mladého človeka len tie veci, ktoré pre neho nepredstavujú neprimeranú obetu; vyžadovať len takú dávku úsilia, ktorá nevyvolá nevôľu alebo len skutky z donútenia. Riadnou cestou je navrhnúť malé kroky, ktoré sa dajú pochopiť, prijať a oceniť a ktoré znamenajú primerané odriekanie. Inak, keď sa žiada priveľa, nezíska sa nič. Človek, hneď ako sa oslobodí spod autority, pravdepodobne konať dobro prestane.[21]
- vychovávať k schopnosti čakať – nejde o to, aby rodičia deťom zakazovali hrať sa s elektronickými zariadeniami, ale aby našli spôsob, ako v nich vytvoriť schopnosť a neaplikovať digitálnu rýchlosť na každú oblasť života. Odložiť neznamená poprieť túžbu, ale oddialiť jej uspokojenie. Keď deti a dospievajúci nie sú vychovaní k prijatiu toho, že na niektoré veci musia počkať, stávajú sa spupnými, všetko podrobujú uspokojeniu svojich okamžitých potrieb a vyrastajú s nerestou „všetko a hneď". To je veľký klam, ktorý slobodu nepodporí, ale ju otrávi. Naopak, keď sa človek vychováva, aby sa naučil isté veci odložiť a čakať na vhodný okamih, učí sa zároveň tomu, čo to znamená byť pánom seba samého, nezávislým od vlastných impulzov. Keď sa dieťa dokáže ovládať, obohatí tým vlastnú sebaúctu. Zároveň ho to učí rešpektovať slobodu druhých. To, samozrejme, neznamená chcieť od detí, aby sa správali ako dospelí, ale netreba ani podceňovať ich schopnosť rásť v dozrievaní zodpovednej slobody.[22]
- vychovávať k citlivosti voči chorobe a utrpeniu – takáto výchova podľa pápeža Františka spôsobuje, že deti sú citlivé voči utrpeniu druhých a majú

[18] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 263.
[19] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 264, 266.
[20] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 268.
[21] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 271.
[22] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 275.

skúsenosť ohraničenia človeka. Podľa Pápeža Františka výchova, ktorá chce chrániť pred citlivosťou na ľudskú chorobu, zatvrdzuje srdce dieťaťa. Takáto výchova spôsobuje, že deti sú „znecitlivené" voči utrpeniu druhých a neschopné sa konfrontovať s ľudským utrpením.[23]

- viesť deti k dialógu a k dohodám, ktoré umožnia dať prednosť stretaniu sa členov rodiny – bez upadania do nezmyselných zákazov. V každom prípade nemožno ignorovať riziká, ktoré z nových foriem komunikácie vyplývajú pre deti a pre dospievajúcich: niekedy sa kvôli nim stávajú apatickí, odtrhnutí od reálneho sveta. Tento „technologický autizmus" ich ľahšie vystavuje manipulácii zo strany tých, ktorí sa s egoistickými záujmami snažia vstúpiť do ich intimity.
- vychovávať deti k láske, k vzájomnému darovaniu sa – sexuálna výchova, ktorá uchováva zdravú hanblivosť, má nesmiernu hodnotu, i keď niektorí sa dnes domnievajú, že je to vec minulosti. Je to prirodzená obrana osoby, ktorá si chráni svoje vnútro a predchádza tomu, aby sa zmenila len na obyčajný objekt. Bez hanblivosti môžeme náklonnosť a sexualitu zredukovať na obsesie, ktoré sa koncentrujú len na pohlavný akt; na chorobné prejavy, ktoré deformujú schopnosť milovať; a na rozličné formy sexuálneho násilia, ktoré nás vedú k neľudskému zaobchádzaniu alebo k poškodzovaniu druhých. Sexuálna výchova by mala obsahovať aj rešpekt a úctu voči rozdielnosti, ktorá každému ukazuje možnosť prekonať uzavretosť svojich ohraničení, aby sa otvoril pre prijatie druhého. Deťom rodičia majú pomôcť prijať ich vlastné telo tak, ako bolo stvorené, pretože „logika nadvlády nad vlastným telom sa niekedy premieňa na ľstivú logiku nadvlády nad stvorením... Vážiť si vlastné telo v jeho ženskosti alebo mužskosti je potrebné na uznanie seba samých pri stretnutí s druhými, ktorí sa líšia. Tak je možné s radosťou prijať špecifický dar druhého alebo druhej, ako dielo Boha Stvoriteľa a navzájom sa obohacovať". Len zanechaním strachu voči rozdielnosti možno dosiahnuť oslobodenie od imanencie vlastného bytia a zaľúbenosti do seba. Sexuálna výchova musí človeku pomôcť prijať vlastné telo takým spôsobom, aby nechcel „vymazať sexuálnu rozdielnosť preto, že sa s ňou už nevie konfrontovať".[24]
- vychovávať detí k viere, ktorá sa vie prispôsobiť dieťaťu. Deti potrebujú symboly, gestá, rozprávanie. Dospievajúci mladí ľudia sa zvyčajne dostávajú do krízy s autoritou a s pravidlami, a preto je vhodné stimulovať ich osobné skúsenosti viery a ponúknuť im jasné svedectvá, ktoré sa dokážu presadiť svojou krásou. Rodičia, ktorí chcú sprevádzať vieru svojich detí, sú pozorní voči ich zmenám, preto vedia, že duchovná skúsenosť sa nevnucuje, ale len ponúka ich slobode. Je dôležité, aby deti konkrétnym spôsobom videli, že pre ich rodičov je modlitba skutočne dôležitá. Preto okamihy modlitby v rodine a prejavy ľudovej zbožnosti môžu mať väčšiu evanjelizačnú silu než všetky katechézy a príhovory.[25]

[23] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 277.
[24] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 285.
[25] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 288.

Výchova detí nemá byť zameraná len na rozvoj ľudskej osoby, ale predovšetkým mať na zreteli to, aby sa každý deň vychovávaný stával pevnejší v dare viery.[26]

Komparácia výchovnej funkcie rodiny v učení sv. Jána Pavla II. a pápeža Františka

Sv. Ján Pavol II. odporúča rodičom, aby dieťa vychovávali v slobode voči hmotným dobrám a vštepovali dieťaťu, že človek je hoden preto, čím je a nie preto, čo má.	*Pápež František rozvíja túto tému konkrétnejšie a to apeluje na rodičov, aby dieťa vychovávali k schopnosti čakať a rodičia aby „neaplikovali digitálnu rýchlosť na každú oblasť života." Podľa Františka, keď sa dieťa dokáže ovládať, obohatí tým sebaúctu a stáva sa slobodným.*
Sv. Ján Pavol II. apeluje na rodičov, aby vychovávali deti so zmyslom pre pravú lásku, ktorá sa bude prejavovať v rodine, ale aj voči chudobným a núdznym.	*Pápež František apeluje na rodičov, aby deti vychovávali k citlivosti voči chorobe, utrpeniu, chudobe. Takto deti získajú skúsenosť ohraničenia ľudského života.*
Sv. Ján Pavol II. Zdôrazňuje, aby rodičia dali deťom „jasnú a rozumnú sexuálnu výchovu"	*Pápež František zdôrazňuje, aby rodičia vychovávali deti k láske, vzájomnému darovaniu sa – sexuálna výchova má byť vedená k zdravej hanblivosti. Bez hanblivosti sexuálna výchova sa koncentruje iba na pohlavný akt.*
Atribúty tejto výchovy podľa Sv. Jána Pavla II. sú: • *čnosť čistoty,* • *zväzok medzi sexuálnym rozmerom osoby a etickými hodnotami,* • *rozvíjať manželský význam tela.* *Pápež Jána Pavol II. je proti takej sexuálnej výchove, ktorá je odtrhnutá od mravných zásad – a je prípravou na pôžitkárstvo.*	*Atribúty tejto výchovy podľa Františka sú:* • *zdravá hanblivosť,* • *prijatie vlastného tela v jeho ženskosti a mužskosti.* *Pápež František apeluje na rodičov, aby vychovávali* • *vlastným príkladom* • *duchovnú skúsenosť nevnucovať, ale ponúkať,* • *komunikácia s deťmi pomocou symbolov a giest...*
Ján Pavol II. rodičov nazýva, že sú to prví hlásatelia evanjelia. *Rodičia majú uvádzať deti do:* • *eucharistického a cirkevného života,* • *modlitby,* • *Božieho slova.*[1]	*Pápež František apeluje na rodičov, aby viedli deti k uvedomeniu si, že zlé skutky majú následky.* *Atribúty tejto výchovy sú:* • *viesť dieťa aby požiadalo o ľútosť a prepáčenie za spôsobené utrpenie,* • *náprava škody spôsobenej druhým ľuďom.*[2]
[1] Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 37.	[2] Porov. FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, čl. 275, 277, 285, 288, 268.

[26] Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva.* Krakow: Wydawnictwo PAT, 2008, s 77.

Záver

Analýzou apoštolských exhortácii *Familiaris consortio* sv. Jána Pavla II a *Amoris laetitia* súčasného pápeža Františka sme dospeli k záveru

- manželstvo, je podľa Jána Pavla II povolaním v láske a podľa pápeža Františka darom,
- rodinu, je podľa Jana Pavla II. je *"cestou Cirkvi"* a podľa Pápeža Františka *„znamením milosrdenstva"*
- rodinu, je povolaná podľa Jána Pavla II. k *svätosti* a podľa pápeža Františka k *štedrosti, vernosti, horlivosti a trpezlivosti*.

Sv. Pán Pavol II. a súčasný pápež František integrálnu výchovu detí a mládeže vnímajú najmä v citovej a morálnej oblasti, kde zdôrazňujú tieto atribúty výchovy osobnosti dieťaťa:

- dôležitejšie je u človeka „byť" ako „mať",
- sloboda človeka (dieťaťa) spočíva v ovládaní seba samého,
- citlivosť dieťaťa voči chorobe a utrpeniu vedie k uvedomeniu si vlastnej ohraničenosti,
- sexualita dieťaťa spočíva v prijatí vlastného tela v mužskosti a ženskosti a je vedená k čnosti čistoty a k manželskému významu tela,
- viera dieťaťa, ktorá je slobodne prijatá na základe svedectva rodičov,
- sebareflexia dieťaťa, aby bolo schopné požiadať o prepáčenie za spôsobené utrpenie,
- rozvíjať u dieťaťa správne návyky a emočné sklony k dobru.

Sv. Ján Pavol II. chápe výchovu rodičmi ako „prenášanie ľudskosti rodičov na dieťa", túto myšlienku možno vzťahovať aj na starých rodičov, učiteľov a vychovávateľov, teda na všetkých, ktorí sa podieľajú na výchove detí a mladej generácie.

Summary

Reflection on the upbringing of children is based on two documents – the apostolic exhortations of the Familiaris consortio by St. John Paul II and Amoris laetitia by Pope Francis. In the exhortation of Familiaris consortio sv. John Paul II. wrote the proposals proposed by the Synod Fathers to the Pope. Also, the exhortation of Amoris laetitia by Pope Francis a summary of the conclusions of the Bishops' Synod about Family from 2014 and 2015. In the second chapter of the Apostolic Exhortation Familiaris consortio, John Paul emphasizes the integral education of children, which is based on the values of human life. These are the values: freedom that leads the child to a simple way of life. True love, which manifests itself as a selfless service to the poor and the needy. Purity that helps to develop a person. Faith that has an impact on young people's culture and life. In the seventh chapter of Amoris laetitia, Pope Frantisek writes about the education of children. The mission of parents is: to inspire children's trust, to create a will for the child, which leads to good habits for good. Keep children to realize that evil deeds have consequences, bringing children to the ability to wait. Lead children to dialogue and agreements. Pope Francis very strongly emphasizes sexual education, which should respect the gender difference and lead the child to self-acceptance in femininity and masculinity.

BIBLIOGRAFIA

Benedikt XVI.: List rímskej diecéze o naliehavej úlohe výchovy, 21. januára 2008, In: http://www.opusdei.org/sk-sk/article/vychovne-poslanie-rodiny-ii. 28. 02. 2018.

FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia,* Posynodálna apoštolská exhortácia, https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia. 27. 11. 2017

FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*, Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete, Spolok svätého Vojtecha Trnava 2014.

JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, exhortácia o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993.

JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane,* Apoštolský list rodinám. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994. In: http://www.kbs.sk/?cid=1117282146. 27. 11. 2017

SEDLÁČEK, J.: *Otcovstvo: problém alebo výzva?* Vydavateľstvo DON BOSCO 2010,
2. vydanie 2014, Bratislava 2014.

SKORODENSKÝ, M., GUĽAŠOVÁ, M. (2012) *Základy klinickej psychológie,* Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov 2012, 100 s. ISBN 978-80555-0601-2.

TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva.* Krakow: Wydawnictwo PAT, 2008.

Мова як етноідентифікаційний маркер меншин у Східній Словаччині (на прикладі русинської національної меншини)

NADIIA KICHERA
Uzhhorod National University
Faculty of Social Sciences

Abstract: *Rusyns in the Slovak Republic are recognized as a national minority. Accordingly, they enjoy the same rights as the rest of the national minorities. Language, religion, culture are important ethnoidentification markers and indicators of assimilation of minority in the country of residence. So, they are the important issues for Rusyns. The article deals with the problems of using the Rusyn's language in various spheres of social and cultural life. The features of minority education are outlined. The official statistics concerning Rusyn's schooling and use of language are analyzed. It is made a comparison with other minorities, in particular Ukrainians.*

Keywords: *national minority, rusyns, language, education, culture, law, religion.*

Словацька Республіка відноситься до країн з відносно високим відсотком представників етнічних меншин. Національними меншинами в СР є угорці, німці, русини, українці, в цілому 13 меншин. Найвищим рівнем суб'єктності в громадсько-політичному та культурному житті володіють угорська та ромська спільноти. Впродовж останніх років помітно активізувалась також русинська меншина. Зауважимо, зважаючи на статус русинів в Україні як етнографічної групи українського народу, що русини в Словаччині, подібно до угорців, чехів чи українців, визнані окремою національною меншиною. Русинська меншина користується рівними правами з іншими меншинами, включно отримання державного фінансування для власних культурних програм і заходів. У цьому контексті слід наголосити, що, незважаючи на обставину, що словацьке законодавство визнає за русинською спільнотою статус національної меншини, русинство, з теоретичної точки зору, має особливий етнічний статус, зважаючи на відсутність власної держави. Поряд з русинами, національною меншиною визнані також українці. Інституційно оформленим такий поділ став у 1990 році, коли були створені репрезентаційні організації меншин – Русинська оброда та Союз русинів-українців Словаччини.

Порівняння даних двох переписів 1991 та 2001 років, свідчить про зростання числа осіб русинської етнічної ідентифікації, натомість чисельність українців зменшувалась. Згідно даних останнього перепису, що був проведений у 2011

році, чисельність русинів продовжує зростати, на противагу тенденції до зменшення чисельності осіб, які ідентифікують себе українцями. Так, станом на 2011 рік русинами назвали себе 33 482 особи, тоді як українцями тільки 7430[1]. Найчисельнішою є русинська громада у Пряшівському та Кошицькому краях. При цьому русинську мову рідною визнали 55469 осіб, а українську – лише 5689 осіб[2]. Найвищий відсоток вживання русинської мови притаманний Пряшівському краю – 5, 6%[3].

Використання мов у СР регулюється профільним Законом СР про використання мов національних меншин[4]. Відповідно до цього законодавчого акту, русинську та українську мову відносять до мов меншин. Аналіз етнополітичної практики демонструє, що у серпні 1999 року урядом СР було прийнято рішення про визнання русинської мови регіональною у 68 територіальних громадах, зокрема схвалено відповідну фіксацію географічних назв[5].

Важливими питаннями для русинів є розвиток мови та національна освіта, які є сутнісними індикаторами їх асиміляції чи спротиву цьому процесу. Робота щодо створення окремого лінгвістичного стандарту русинської мови розпочалася у 1992 році на робочому семінарі у Бардіївських Купелях, під час якого були розроблені орфографічні, орфоепічні і граматичні норми, що лягли в основу русинської мови, процес кодифікації якої завершився у 1995 році[6]. Така поспішність, на думку А. Плішкової, лише зашкодила розвитку мови цієї спільноти, оскільки станом на 2008 рік, незважаючи на існування стандарту, населенням використовуються два діалекти – західноземплинський та східноземплинський, – які, до того ж, є відмінними від «живої» русинської мови у Польщі, Україні, Сербії[7]. З іншого боку, як зазначають окремі фахівці, існування кількох діалектів, є унікальною характеристикою русинства[8].

А. Плішкова притримується думки про природнє явище білінгвізму серед меншин. Вона висловлює свою концепцію про білінгвізм русинів. Мова, на дум-

---

1 Obyvateľstvo SR podľa národnosti – sčítanie 2011, 2001, 1991 [cit. 09/02/2018]. In: http://www.rusyn.sk/ scitanie-2011-rusini-porazili-cechov/

2 *Obyvateľstvo SR podľa materinského jazyka – SODB 2011, 2001* [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: http://www.rusyn.sk/scitanie-2011-rusini-porazili-cechov/

3 *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011*. Prezentácia prvých výsledkov. Bratislava, 29. február 2012, 39 s., s. 25 [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf

4 *Zákon č. 184/1999 Z. z. o používaní jazykov národnostných menšín.* [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: <http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/data/files/1277_zakon-184-1999.pdf>.

5 Użiwanie języka mniejszości narodowych jako pomocniczego języka urzędowego wybrnych krajach europejskich: o Słowacja. In: *Загород*а, 2004, №1 (40), с. 47 – 48.

6 Rothstein, R.A.: The Language of Slovakia's Rusyns. In: *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge : Dec 1999. Vol. 23, Iss. 3/4, p. 185 – 187. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: http://proquest.umi.com/ pqdweb?did=983653621&Fmt=3&clientId=45648&RQT=309&VName=PQD

7 Плішкова, А.: К дакотрым проблемам кодіфікації і акцептації русинського языка на Словеньску. In: *Русин. Культурно-хрістіанськый часопис*, 2008, №5, с. 4.

8 Ябур, В. – Плішкова, А.: Некоторые черты русинских говоров Словакии. In: *Русин. Международный исторический журнал. №1*. Кишинев : Издательский дом «Татьяна», 2005, с. 76.

ку дослідниці, відіграє важливу роль не лише для етнічної ідентичності народу, але й етнічої свідомості. При цьому визнається, що найбільший вплив на асиміляцію русинів роблять словаки. Навряд чи це примусовий процес – радше ситуативний, перш за все через близкість історії, території народів та спорідненість мови. Проте сам білінгвізм є корисним, адже меншиновому представнику треба комунікувати в державі, де вживається словацька мова, при умові збереження власної рідної мови на родинному рівні. Проте, треба сказати, що з лексики зникають багато русинських слів, які замінюються словацькими чи чеськими.

У даному контексті важливою є шкільна освіта русинів. При цьому, важливим є вивчення не лише мови, але й традицій та історії свого народу, що є своєрідним комплексом для покращення мовної ситуації русинів[9]. На початку 1990-х років русинські діти навчалися у словацькомовних або ж в україномовних школах, що на думку А. Плішкової, суперечило їх праву на отримання освіти рідною мовою. Лише у 1996 році було порушено питання про запровадження вивчення русинської мови та літератури в середній школі. У навчальному 1996/1997 році вивчення русинської мови здійснювалося у 4-х школах районів Меджилабірці та Свидник, однак це відбувалося, здебільшого, у формі факультативу[10]. При цьому, функціонувало 10 шкіл, де викладалася мова русинів-українців[11]. Русини наполягають на потребі функціонування принаймні 10-ти шкіл, де би вивчалася русинська мова та література, з різною кількістю годин, залежно від кількості населення представників цієї спільноти. Вже у 2006/2007 навчальному році русинську мову вивчали лише у 3-х школах, хоча представники русинського руху наполягалали на потребі утримувати мережу з 8-и шкіл[12]. Дані за 2008 – 2009 навчальний рік дозволяють встановити чисельність шкіл із викладанням на мовах національних меншин: українці мали 1 школу, 4 класи і загалом 59 учнів; русини ж володіли 2 школами, 4 класами та 66 учнями[13]. Станом на 2011/2012 н.р. функціонувала одна початкова школа з русинською мовою навчання та одна школа, де використовуються паралельно словацька та русинська мови. Впродовж наступних років ситуація також дещо змінювалась. Так, станом на 2015 – 2016 роки функціонували 5 україномовних садочків, дві школи, одна гімназія одна школа, де використовуються паралельно словацька та українська мови. Українці мали 165 учнів, з них 89 учнів у початкових класах (0 – 4

9 Plišková, A. – Citriaková, Z. – Koporová, K.: *Русиньско-словацькый білінґвізм на фоні сучасного русиньского языка*. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/24233615/Русиньско-словацькый_білінґвізм_на_фоні_сучасного_русиньского_языка_Rusyn-Slovak_Bilingualism_in_the_Context_of_the_Contemporary_Rusyn_Language

10 Plišková, A.: Jazyk a školstvo Rusínov v transformujúcej sa spoločnosti. In: *Národ a národnosti na Slovensku v transformujucej sa spoločnosti*. Prešov : Universum, 2005, s. 224 – 225.

11 Dostál, O.: Národnostné menšiny. In: Mesežnikov, G. – Kollár, M. (eds.): *Slovensko 1997. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 1998, s. 160 – 161.

12 Šutaj, Š. – Sáposová, Z.: Národnostné menšiny. In: *Slovensko 2007. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 2008, s. 172.

13 Údaje za školský rok 2008/2009 [online], [cit. 22/02/2018]. In: http://www.mzv.sk/App/wcm/media.nsf/vw_ ByID/ID_658AD4E0A4BF48EFC125792E0031F4BA_SK/$File/111019_priloha_4_skolske_udaje.pdf.

клас) та 76 у 5 – 9 класах[14]. Тоді як русини мали один клас з 8 учнями у початкових класах. Вже станом на 2016 – 2017 роки функціонувало 4 українські та 2 русинські садочки, одна українська школа та одна школа, де використовуються паралельно словацька та українська мови, одна україномовна гімназія[15].

Таким чином, можна говорити про тенденцію скорочення навчальних закладів, де вивчається русинська мова, незважаючи на дані перепису 2011 р. в Словаччині, який засвідчує зростання чисельності русинського населення, що свідчить, таким чином, про зростання русинської ідентичності насамперед серед дорослого населення.

Зауважимо, що у 2008 році у СР було прийнято новий шкільний закон, у який вносилися доповнення у 2011 році[16]. Відповідно до цього акту, для представників етнічних, національних меншин найбільш болючим було питання про зрівняння кількості годин, виділених на вивчення словацької мови та літератури та рідної мови. Запровадження обов'язкових шкільних програм викликало невдоволення церкви та проводу національних меншин. Найбільш активними були політичні та громадські організації угорців, які наголошували на прискоренні асиміляційних процесів після введення цього закону. Деякі автори, наприклад М. Гай, вважають перспективи русинського шкільництва досить примарними, беручи до уваги словакізацію русинського молодого покоління, тому робиться також песимістичний висновок: «на народ, котрий не має молоді, чекають лише спогади...»[17].

Що стосується вищої освіти, то студії русинської мови добре забезпечені в Пряшівському університеті. У 1998 році почав діяти Інститут народних студій та іноземних мов Пряшівського університету з відділенням русинської мови і культури, організаторами якого були доцент Василь Ябур, докторка Анна Плішкова та Аліці Турокова-Меценьова. Відділ доповнювався новими кадрами і поступово готував весь цикл високовалфікованих кадрів. Із 2006 року назву змінюють на Інстит регіональних та народних студій, а з 1 березня 2008 року – Інститут русинської мови та культури. Тобто вища школа є на доброму рівні і фінансується Словацькою державою[18]. Загалом представники русинської спільноти найчастіше навчаються в трьох університетах: у Пряшівському університеті, Кошицькому університеті П. Й. Шафарика та Кошицькому техніч-

14 Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2015. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2016, s. 61 – 62. [online], [cit. 22/02/2018]. In: http://www. narodnostnemensiny.gov.sk/data/files/6532_sprava-o-postaveni-a-pravach-prislusnikov-nm-2015.pdf.

15 Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2016. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2017, s. 68. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: <http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/data/files/7048_sprava-nm-2016.pdf>.

16 Zákon z 22. mája 2008 o výchove a vzdelávaní (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov (245/2008 Z.z.) [online], [cit. 22/02/2018]. Dostupné na internete: http://www.zakonypreludi.sk/zz/2008-245

17 Gaj, M.: Súčasný stav rusínskeho národnostného školstva a jeho perspektívy. In: *Rusíni na Slovensku súčasne postavenie a historické kontexty vývinu*. Bratislava – Prešov : Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2012, s. 31 – 33.

18 Plišková, A.: *Карпаторусиністіка на Пряшівскій університі*. Prešov 2015, 36 s., s. 5 – 7.

ному університеті[19]. Так, наприклад, у 2008 році загальна чисельність студентів-представників русинської меншини складала 89 осіб, що, на жаль, означає невтішну перспективу для розвитку русинської етнічної інтелігенції[20].

Словацька дослідниця Анна Плішкова стверджує, що русинська мова має широке коло функціонального використання на сучавному етапі – в медіа, побуті (родині), політичні сфері, театральній, літературній сфері, проте вказуються і проблеми вживання русинської мови на сучавному етапі[21]. Ключову роль у розвитку культури національних меншин відіграла дотаційна програма уряду СР у 2015 році. Значні кошти було виділено на ЗМІ, мовлення, театри, музеї, бібліотеки національних меншин, підтримку традицій.

Значну роль у національно-культурному розвитку етнічних спільнот відіграють ЗМІ. Зазначимо, що кодифікована мова русинів використовується у друкованих та електронних засобах інформації: друкованих виданнях загальносуспільного змісту та релігійного характеру; в оформленні електронних сторінок. Не зважаючи на те, що в основі розподілу державного фінансування знаходився об'єктивний критерій чисельності представників меншин, таку політику вважають несправедливою деякі представники русинського руху, як таку, що, стимулює асиміляцію етнічних спільнот, які не є такими чисельними та впливовими, з точки зору політичної суб'єктності, як, до прикладу, угорці. Так, у 2001 році угорська меншина отримала державну підтримку для видання 16 періодичних видань, а русинська – лише 2 одиниць[22]. У 2004 році угорська меншина мала видавничу підтримку для друку 20 назв періодичної преси і 10 неперіодичних видань, русини, відповідно, 3 і 5[23]. У 2013 році русини знову отримали фінансування для трьох періодичних видань[24]. Наразі періодичні та неперіодичні видання національних меншин отримують грантове фінансування в рамках дотаційної програми Культура національних меншин[25]. Русини мають три періодичні видання – Народні новинки, Русин, Артос; українці два – Нове життя і Веселка. Крім того функціонують видання, що виходять русин-

19 Hushegyi, G.: Národnosti a vysoké školstvo v SR. In: *Stav menšinovej legislatívy na Slovensku 2001/2002*. Bratislava: Nadácia Kalligram, 2003, s. 103.

20 Šutaj, Š. – Sáposová, Z.: Národnostné menšiny. In: *Slovensko 2008. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 2009, s. 191.

21 Plišková, A.: *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2015, c. 62 – 78.

22 Lamačkova, A. – Bezákova, K.: Kultúra národnostných menšín na Slovenskej republike a jej právny, inštitucionálny a finančný rámec. In: *Stav menšinovej legislatívy na Slovensku 2001/2002*. Bratislava : Nadácia Kalligram, 2003, s. 116.

23 Plišková, A.: Jazyk a školstvo Rusínov v transformujúcej sa spoločnosti. In: Šutaj, Š. (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti*. Prešov : Universum, 2005, s. 226.

24 Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2013. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR, 2014, s. 24.

25 Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2015. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2016, s. 49. [online], [cit. 22/02/2018]. Dostupné na internete: <http:// www.narodnostnemensiny.gov.sk/data/files/6532_sprava-o-postaveni-a--pravach-prislusnikov-nm-2015.pdf>.

ською та словацькою мовами (ІнфоРусин, Благовісник, Голос Русина), а також українською та словацькою мовами (SUREC).

Державна підтримка надається мовленню на рідній мові русинів та русинів-українців Словаччини. Редакція етнічного мовлення словацького телебачення функціонувала в Пряшеві, з 2004 року – в Кошицях, і саме вона представляє аудиторії найбільш важливі заходи національних меншин. У 2002 році русини отримали можливість трансляцій рідною мовою на загальнонаціональному каналі словацького телебачення[26]. У 2008 році русини здійснювали мовлення рідною мовою понад дві години, а русини-українці – майже чотири[27]. Важливі зміни у трансляції русинського та українського мовлення відбулися у 2015 – 2016 роках. Воно поповнилось актуальними інформаційними програмами із ширшим тематичним діапазоном.

Урядова підтримка надається також Театру імені О. Духновича в м. Прешів, вистави якого йдуть русинською та українською мовою, Музею української культури у Свиднику, Музею русинської культури у Пряшеві[28].

Важливим етноідентифікаційним маркером для русинів є також релігія. На думку словацького дослідника Ярослава Цораніча протягом 1950 – 1989 років відбулися зміни у національній ідентичності русинів, шляхом зменшення русинського населення через ненасильницьку асиміляцію із словаками, зокрема у містах Східної Словаччини. Другим фактором зменшення чисельності русинської меншини була державна насильницька асиміляція в добу ЧССР, яка намагалася з русинів зробити не лише православних, але й українців[29].

Частково у даному контексті можна говорити і про запровадження словацької літургійної мови богослужіння, яка також сприяла помірній словакізації русинів у Східній Соловаччині. На словацьке богослужіння Греко-католицька церква почала перехід ще у 1960-х роках. Повністю на основі старослов'янської текст літургії словацькою мовою був заверджений у 1997 році.

У 90-х роках XX століття, окрім того, що зверталася увага на мову богослужіння, також вирішувалися маєткові питання з православним, аж до остаточного їх вирішення за єпископа Яна Гірки 20 грудня 2000 року[30]. У цілому Літургійна мова в Словаччині передбачає також певну особливість. Так, наприклад, Греко-католицька церква використовує в богослужінні церковнослов'янську мову. Є кілька видів церковнослов'янських мов: болгарська, російська, сербська та українська, саме останній вид церковнослав'янського наріччя й стано-

26 Lamačkova, A. – Bezákova, K.: Kultúra národnostných menšín na Slovenskej republike a jej právny, inštitucionálny a finančný rámec. In: *Stav menšinovej legislatívy na Slovensku 2001/2002*. Bratislava : Nadácia Kalligram, 2003, s. 116.

27 Šutaj, Š. – Sáposová, Z.: Národnostné menšiny. In: *Slovensko 2008. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 2009, s. 192.

28 Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2015. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2016, s. 36. [cit. 22/02/2018]. In: http://www.narodnostnemensiny. gov.sk/data/files/6532_sprava-o-postaveni-a-pravach-prislusnikov-nm-2015.pdf>.

29 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 396 – 398.

30 Tamže, s. 444 – 445.

вить основу церковнослов'янського богослужіння і греко-католиків у Словаччині[31]. Тому схвалення словацької літургії та «україномовний» варіант церковнословянського богослужіння навряд чи сприяв збереженню мовних особливостей русинів в рамках Греко-католицької Церкви, хоча обряд богослужіння і традиції цілком сприяли збереженню етноідентифікаційних маркерів, що потребує глибших студій.

Як зазначає А. Плішкова, ще до офіційної кодифікації у Греко-католицькій церкві словацької мови богослужіння на початку 90-х років XX століття, були спроби формування проекту богослужіння русинською мовою[32]. Крім того, 19 вересня 1997 року греко-католицькі священики русинського походження спільно з «Русинською обродою» звернулися до Папи Іоана-Павла II з проханнями про відновлення Русинської Церкви свого права (*sui juris*), натомість створеної 1995 року Словацької Церкви (*Chiesa slovakka*), а також висвячення русинського єпископа[33]. У травні 2001 року у Рим був направлений лист із висловленим занепокоєнням щодо словакізації русинів східного обряду тобто греко-католиків, що де-факто могли свідчити про певні асиміляційні процеси в їх середовищі[34]. Можливо, саме тому у 2002 році єпископ Я. Гірка дозволив переклад Євангелія від святого Івана на русинську мову[35]. Питання про створення Русинської єпархії залишилось невирішеним[36]. Переважна більшість русинів Словаччини греко-католики. Греко-католицькі священнослужителі також представлені в консультаційній платформі «Круглий стіл русинів Словаччини».

Узагальнюючи масив емпіричного матеріалу стосовно громадсько-політичної та культурної активності етнічних спільнот, які є представленими у структурі словацького суспільства, можна зробити висновок, що найбільш активними меншинами у Словаччині є угорська, ромська та русинська меншини. Словацьке законодавство враховує потреби національних меншин, прописуючи необхідність забезпечення їм всіх необхідних прав для захисту та розвитку власної культури, традицій, звичаїв. Одним з найважливіших етноідентифікаційних факторів для будь-якої спільноти є мова, рівень вживання та використання якої свідчить про рівень асиміляції тої чи іншої спільноти. Публічне використання русинської мови відбувається в адміністративній, театральній, медійній, освітній, літературній сферах. При цьому, важливим для

31 CORANIČ, J.: *Náboženská situácia na Slovensku I. (Stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví a náboženských spoločností na Slovensku)*. Prešov 2017, s. 211 – 212.

32 Plišková, A.: *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy* Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2015, c. 63.

33 Святійшому отцю Ёанові Павлові II. папі римському. Ватикан. In: Timkovič, J. V.: *Rusíni na Slovensku v cirkevných dokumentoch*, 1 diel. Užhorod : Vydavateľstvo V. Paďaka, 2006, s. 14 – 15.

34 Najdôstojnejší Apoštolský Nuncius v Slovenskej republike J. E. Henryk J. Nowacki. In: Timkovič, J. V.: *Rusíni na Slovensku v cirkevných dokumentoch,* 1 diel. Užhorod: Vydavateľstvo V. Paďaka, 2006, s. 80 – 81.

35 Plišková, A.: Jazyk a školstvo Rusínov v transformujúcej sa spoločnosti. In: Šutaj, Š. (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti*. Prešov : Universum, 2005, s. 220 – 222.

36 Просьба остаточного правового рішення становища грекокатолицькых Русинів в Русиньскій грецкокатолицкій Церькви свого права в Словеньскій республіці. In: Timkovič, J. V.: *Rusíni na Slovensku v cirkevných dokumentoch*. Užhorod : Vydavateľstvo V. Paďaka, 2006, s. 475 – 476.

мови є наявність носіїв, зокрема молоді, що є наріжним для русинської спільноти зважаючи на незначне число навчальних закладів з русинською мовою викладання, їх скорочення, зважаючи на показники перепису, які навпаки свідчать про зростання чисельності русинської меншини в Словаччині.

BIBLIOGRAFIA

Плішкова, А.: *К дакотрым проблемам кодіфікації і акцептації русинського языка на Словеньску*. In: *Русин. Культурно-хрістіанськый часопис*. 2008, №5, с. 4 – 6.

Просьба остаточного правового рішення становища грекокатолицькых Русинів в Русиньскій грецкокатолицкій Церькви свого права в Словеньскій республіці. In: Timkovič, J. V.: *Rusíni na Slovensku v cirkevných dokumentoch*. Užhorod : Vydavateľstvo V. Paďaka, 2006, 648 s., s. 475 – 476.

Ябур, В. – Плішкова, А.: Некоторые черты русинских говоров Словакии. In: *Русин. Международный исторический журнал. №1*. Кишинев : Издательский дом «Татьяна», 2005, с. 76 – 84.

CORANIČ, J.: *Náboženská situácia na Slovensku I. (Stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví a náboženských spoločností na Slovensku*). Prešov 2017, 237 s. ISBN 978-80-555-1850-3.

CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6

Dostál, O.: Národnostné menšiny. In: Mesežnikov, G. – Kollár, M. (eds.): *Slovensko 1997. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 1998, s. 155 – 170.

Gaj, M.: Súčasný stav rusínskeho národnostného školstva a jeho perspektívy. In: *Rusíni na Slovensku. Súčasné postavenie a historické kontexty vývinu*. Bratislava – Prešov : Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2012, s. 31 – 33.

Hushegyi, G.: Národnosti a vysoké školstvo v SR. In: *Stav menšinovej legislatívy na Slovensku 2001/2002*. Bratislava: Nadácia Kalligram, 2003, s. 84 – 108.

Lamačkova, A. – Bezákova, K.: Kultúra národnostných menšín na Slovenskej republike a jej právny, inštitucionálny a finančný rámec. In: *Stav menšinovej legislatívy na Slovensku 2001/2002*. Bratislava : Nadácia Kalligram, 2003, s. 109 – 123.

Obyvateľstvo SR podľa materinského jazyka – SODB 2011, 2001. [cit. 09/02/2018]. In: http://www.rusyn.sk/scitanie-2011-rusini-porazili-cechov.

Plišková, A.: *Карпаторусиністіка на Пряшівскій універзітї*. Prešov 2015, 36 s. ISBN 9788055513614.

Plišková, A.: *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum, 2015, 116 s. ISBN 978-80-8045-502-6.

Plišková, A.: Jazyk a školstvo Rusínov v transformujúcej sa spoločnosti. In: Šutaj, Š. (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti*. Prešov : Universum, 2005, s. 219 – 226.

Plišková, A. – Citriaková, Z. – Koporová, K.: *Русиньско-словацькый білінґвізм на фонї сучасного русиньского языка*. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/24233615/Русиньско-словацькый _білінґвізм_на_фонї_сучасного_русиньского_языка_ Rusyn-Slovak_Bilingualism_ in_the_Context_of_the_Contemporary_Rusyn_Language.

Rothstein R. A.: The Language of Slovakia's Rusyns. In: *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge : Dec 1999. Vol. 23, Iss. 3/4, p. 185 – 187. [online], [cit. 09/02/ 2018]. Dostupné na internete: http://proquest.umi.com/pqdweb?did=98365362 1&Fmt =3&clientId=45648&RQT=309&VName=PQD.

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011. Prezentácia prvých výsledkov. Bratislava, 29. február 2012, 39 c. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: http://portal. statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf.

Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2013. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny, Úrad vlády SR, 2014, 67 s.

Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2015. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2016. [online], [cit. 22/02/2018]. Dostupné na internete: <http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/ data/files/6532_sprava-o-postaveni-a-pravach-prislusnikov-nm-2015.pdf>.

Správa o postavení a právach príslušníkov národnostných menšín za rok 2016. Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. Úrad vlády SR / 2017, s. 68. [online], [cit. 09/02/2018]. Dostupné na internete: <http://www.narodnostnemensiny. gov.sk/data/files/7048_sprava-nm-2016.pdf>.

Šutaj, Š. – Sáposová, Z.: Národnostné menšiny. In: *Slovensko 2007. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 2008, s. 164 – 192.

Šutaj, Š. – Sáposová, Z.: Národnostné menšiny. In: *Slovensko 2008. Súhrnná správa o stave spoločnosti*. Bratislava : Institut for Publik Affairs, 2009, s. 176 – 210.

Údaje za školsky rok 2008/2009. [cit. 22/02/2018]. Dostupné na internete: http://www.mzv.sk/App/wcm/media.nsf/vw_ByID/ID_658AD4E0A4BF48EFC125792E0031F4BA_SK/$File/111019_priloha_4_skolske_udaje.pdf

Użiwanie języka mniejszości narodowych jako pomocniczego języka urzędowego wybrnych krajach europejskich: o Słowacja // Заародда, 2004. №1 (40), s. 46 – 48.

Zákon č. 184/1999 Z. z. o používaní jazykov národnostných menšín. [cit. 09/02/2018]. In: http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/data/ files/1277_zakon-184-1999.pdf.

Zákon z 22. mája 2008 o výchove a vzdelávaní (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov (245/2008 Z. z.). [cit. 09/02/2018]. In: http://www.zakonypreludi. sk/zz/2008-245.

The value of conversation and the values in conversation

MONIKA PODKOWIŃSKA
Warsaw University of Life Sciences – SGGW
Wydział Nauk Społecznych

Abstract: *The purpose of the article is to indicate the qualitative interpretation of interpersonal communication as a tool for building a community, as well as a tool for conveying values and norms of conduct. The article presents the importance of listening, openness, communication responsibility, as well as truth in the area of conversation. The author also draws attention to the importance of dialogue in the context of conveying knowledge, learning. Conversation based on truth, the desire to get to know each other and understanding in the atmosphere of trust and openness is undoubtedly an important communication challenge.*

Keywords: *Interpersonal communication. Society. Values. Dialogue. Norms.*

Introduction

Daily conversation is a basic tool for communicating values and principles of conduct. It is through interpersonal communication that parents and carers communicate values to children, point to adequate and proper behaviour, teach how to communicate with others and interpret their messages. Therefore, the conversation has a function, which allows family members to understand and respect each other, and to build a trusting atmosphere. As T. J. Andrzejewska notes, "responsibility and trust in one's own words, gestures and actions, and the sense of responsibility for another person is the basis of relationships and relations with another person in the interpersonal dialogue."[1] This responsibility and purpose of the conversation determine its quality and value. If we talk about the value of conversation, about the value and quality of interpersonal communication, we mean not only the exchange of information, but primarily building relationships and community. Without communication responsibility, openness and faith in the power of dialogue, it is difficult to talk about the possibilities of not only communicating effectively, but it is difficult to talk about the basic communication functions, including communicating values and norms of conduct to young people. Although modern communication solutions streamline the flow of information, they allow an easy and fast access to the required data, but it should not be forgotten that quality of communication is not only or most of all the possibility of quickly communicating the message, or access to a sig-

[1] AndrzejewskaT, J.: *Odpowiedzialność i zaufanie w dialogu interpersonalnym*. In: Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość. Ed. P. Prüfer, Zielona Góra: Publishing House of the University of Zielona Góra, 2011 p. 351.

nificant amount of information. The quality of communication is above all the relation to the value of conversation, truth that can be conveyed and displayed through various tools and forms of communication. "Truth must be at the centre of communication. But truth in communication is the truth of a personal meeting, that is, the truth in the existential dimension, and not the truth reduced only to the intellectual dimension."[2]

The aim of the article is to indicate the importance of the qualitative interpretation of interpersonal communication as a tool for building a community, as well as a tool for conveying values and norms of conduct.

Qualitative dimension of interpersonal communication

Communication is a process of exchanging information, however, although the informative function is one of the basic functions of the communication process, it is not the main interest of the author. It should be kept in mind that communication is more than just sending and acquiring information. It involves meeting people, who not only get to know each other, but also discover themselves. For what is the most important from the perspective of the conversation value is "the meeting itself and its mystery, in which the truth about ourselves and our meeting with the other person is revealed; the truth that reveals life or its lack thereof."[3]

Communication openness is, therefore, a key to understanding ourselves and others. Communication openness allows to understand the interlocutor, his or her needs and expectations, and on the other hand, it is a factor that enables one to express one's own thoughts and desires, as well as their understanding. In the course of communication the interlocutors "may find out something about themselves, they may discover something that touches them at the personal level and that will transform them."[4] Therefore, communication may be a lesson of science – a lesson in living and understanding ourselves and our loved ones. It's more than just words, it's more than just information, it's learning and building intimacy with the other person.

Such an outlook on the interpersonal communication shows how a "normal" conversation becomes an important element of our life, how much it can tell us about ourselves and how much it can tell us about the ones we love and whom we care about. As J. Stewart observes, "there is a direct link between the quality of communication and the quality of life."[5] In such a grasp of the problem of communication, the conversation become a basic tool for building relationships, understanding and undertaking solutions that satisfy all parties involved in communication. Of course, the appropriate approach not only to the subject, subject matter or interlocutor is still an important issue, but most of all the desire to understand, the desire to reach an agreement, the desire to be with the other person and to identify with his or her way of looking at specific issues and problems. "Respecting the partner of

2 Zatorski, W.: *Komunikacja według św. Benedykta*. Cracow: Benedictine Publishing House, 2013 p. 7.
3 Ibid., p. 13.
4 Ibid., p. 10.
5 *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 27.

the conversation, the intention of communication, as well as the clear awareness of what we want to convey are very important."[6] Through this awareness, as well as the openness and the will to get to know the other person, it is possible to build bonds, and to shape the atmosphere of mutual trust, which allows solving the emerging problems, which not only allows to meet the expectations and desires of each side of the conflict, but it also allows to develop a solution that will strengthen the bonds and the sense of closeness and understanding. S. R. Covey uses the concept of synergistic communication, defining a way of communicating, which is aimed at the depth of relationships that connect people, at mutual understanding and empathy. The author emphasises that "when you communicate synergistically, you simply open your mind and heart and expression to new possibilities, new alternatives, new choices. When you engage in synergic communication, you are not sure how things will work and what the end result will be like, but you experience the inner sense of excitement, safety and adventure, because you believe that it will be completely different than the last time."[7] It is opening up to another person, his needs, desires and expectations. It is a communication full of empathy and understanding, which stimulate the interlocutors to search for solutions that will prove satisfactory for every conversation partner. This possibility of using this type of solutions, in turn, leads not only to satisfaction, sense of victory and happiness, but to the mutual respect, care and joy of being together. Ideas, solutions presented by empathic, respectful and understanding interlocutors lead to maintaining the atmosphere of trust and openness, and not as it often happens when the parties try to think and talk only about their needs, to "evoke" the defensive attitude in the conversation partner. What is really important is the inner need to understand the other person, and the desire to find solutions that will allow the implementation of needs of each interlocutor. Ignoring the needs and feelings of another person, minimising their importance, may lead to the situation, when a person feels that his/her point of view on the given issues is not acceptable, may adopt a defensive attitude, withdraw, adopt a closed attitude or even lose trust in the interlocutor. As A. Pawluk- Skrzypek rightly observes, "the level of empathy determines the quality of our relationships with other people. If we can read the emotions the other person experiences, we understand his/her behaviour better and we can predict it in different situations,"[8] but we can also use such tools and forms of communication, which will be appropriate and expected by our interlocutor.

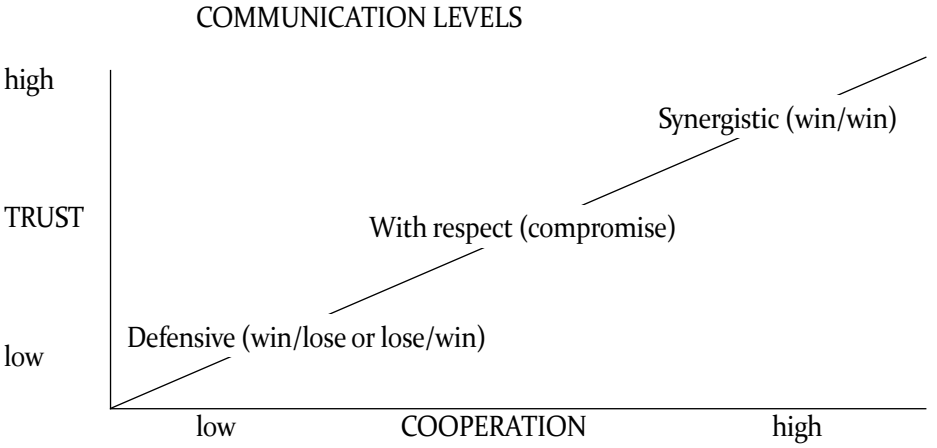
S. R. Covey, while describing the importance and capabilities provided by synergistic communication in terms of establishing satisfactory relations, indicates three levels of communication and their relationship to trust, which underpins the formation of a relationship based on truth and understanding.

6 Zatorski, W.: *Komunikacja według św. Benedykta*. Cracow: Benedictine Publishing House, 2013 p. 7. p. 11.

7 Covey, S.R.: *Komunikacja synergiczna*, in: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 66.

8 Pawluk – Skrzypek, A.: *Kompetencje społeczne cyfrowych tubylców.* In: Młodzież zagubiona – młodzież poszukująca. Ed. Z. B. Gaś. Lublin: Scientific Publishing House Innovatio Press, 2013 p. 56.

Figure no. 1. Relation of trust with different levels of communication



Source: S.R. Covey, *Komunikacja synergiczna*... cit., p. 68.

According to the author, there is a strong connection between trust and the way of communication. With low trust, the abilities to work together and reach a solution that satisfies every side is small, almost non-existent. Trust is the basis for building an atmosphere of communication based on openness and understanding. This level of communication is "characterised by defensiveness, focus on defence and often formalized language, which protects the retaliation, by keeping all objections and clauses enabling escape in reserve, when nothing works out."[9] Therefore, it is a level of communication in which they are not interested in common "victory". It is possible to talk about "superficial" communication, focused solely on the realization of one's own goals, without paying attention to the "depth" of the problem and the opportunities a real meeting offers to the conversation partners – qualitative communication set not only to oneself, but also to another person. This meeting should be a real challenge, an adventure, which allows you to discover what is new and unknown- to discover one another. "It seems that today there is a huge problem with communicating at the meeting level. We are dealing with a flood of information, but at the same time it is increasingly difficult for people to really meet. This is especially dramatically evident in the relations of loved ones, such as marriage, family, friends..."[10] Without such an encounter, without the will and motivation for such encounters, discovering oneself, building relations, communicating values and behaviours to young people seems extremely difficult. A meeting based on the desire for getting to know each other, respect and trust allows one to find a way to understand another person, and this understanding becomes a basis on which young people can be taught by using the language of respect, where we can show them the way they should follow communicating with others, communicating with the world.

9 Covey, S.R.: *Komunikacja synergiczna*, in: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 68.

10 Zatorski, W.: *Komunikacja według św. Benedykta*. Cracow: Benedictine Publishing House, 2013 p. 8.

The second level, which is presented by S. R. Covey, is communication with respect. Although it may seem that the language of respect is the basis for effective communication, it is not sufficient to talk about a true, in-depth meeting of people, who want to get to know and understand each other, and who identify themselves with what the conversation partner is thinking and feeling. Respect, though extremely important, does not guarantee that the conversation will become a meeting, which will lead to an open dialogue, full of understanding, kindness and a sense of the interlocutor's situation. "At this level, the interactions of quite mature people take place. They have mutual respect towards each other, in order to avoid the possibility of unpleasant confrontation, they communicate politely, but without empathy. They can understand each other intellectually, but they do not go into the schemes and assumptions underlying their position and are not open to new opportunities."[11] It seems that politeness, elegance, tact are the most important determinants of this level of communication. Conversation partners try to communicate in a mature, correct and serious way, however, in this case it is impossible to talk about an in-depth communication, which focuses on mutual understanding and identification with the interlocutor, his/her needs, feelings and thoughts. Compromise can be a good solution, but it always involves the fact that each party is giving something up, so it loses in some way. This loss may later on become the source of conflict, the "splinter" pondered through years to come. This level of communication seems to be reserved for polite but superficial communication – superficial in the sense of lack of motivation for empathic response. It should be kept in mind that empathy is an important type of response of the listener, which allows you to build a trusting atmosphere, which is the basis for building bonds and mutual understanding. With regard to the student-teacher relationship, A. Witek A. Pawluk-Skrzypek point out that "Empathy is understood as the ability to feel compassion, to understand the situation of the student, to look at the problem from the perspective of the pupil, without losing own identity and objectivity. The teacher's empathy should help the student understand himself/herself, and consequently help develop the problem-solving skills and making constructive decisions."[12] Communication devoid of this type of feedback of empathy does not allow for the achievement of agreement, the solution resulting from understanding and taking what divides and connects us into account. Therefore, in this case it is impossible to talk about an in-depth communication, which allows you to understand the exceptionality and uniqueness of the conversation partner. Communication based only on respect without empathy "passes the exam in situations of independence, and even interdependence, but creative possibilities are not activated at that time."[13] Although there is no place for aggression or evoking defensive attitudes in the interlocutor at the second level of communication, how-

[11] Covey, S.R.: *Komunikacja synergiczna*, in: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 68.

[12] Witek, A. Pawluk- Skrzypek, A.: *Znaczenie samodoskonalenia zawodowego i osobistego w pracy nauczyciela-wychowawcy*. In: O kompetencjach współczesnych wychowawców. Ed. D. Zając. Bydgoszcz: Publishing House of the Kazimierz Wielki University, 2010 p. 221.

[13] Covey, S.R.: *Komunikacja synergiczna*, in: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 68.

ever, it is difficult to talk about a creative approach to solving the arising problems in this case. Communication is full of respect and honesty, however, it lacks empathy, the desire to have a thorough understanding of what the interlocutor feels, it does not allow to achieve synergy, which is possible at the last level of communication. It is worth noting that "the synergistic attitude of high trust creates a better solution than any of the previously proposed ones. All parties are aware of this. In addition, the participants genuinely enjoy their creative endeavour"[14] It is a creative, innovative approach to a variety of issues, problems that seems to be possible to be proposed at the third level of communication, thanks to the genuine and sincere desire to get to know and understand the other person, through empathy and communicative openness. Understanding and identifying with the feelings and needs of the interlocutor is an important step towards finding an agreement that binds and unites people, a solution that simultaneously is a message for the conversation partners than their expectations are important and taken into account, and that difference does not have to be a barrier.

The sincere conversation, full of respect, understanding and empathy becomes a meeting of people, who can not only talk, communicate information, wait for the messages they need, but also listen, understand and be aware of the difference, which does not have to be a barrier, but the beginning of the communication road based on trust and truth.

Dialogue and truth

Why is it worth considering the issues regarding the quality of communication? Why did the author pay attention to the importance of synergistic communication writing about the values? The answer to these questions seems to be simple and obvious. If the conversation is to serve conveying values, teaching young people of what is important, good and right in life, this can be done through the use of the appropriate communication style. Through a conversation that becomes a meeting of unique and exceptional people, who are committed to getting to know each other and mutual understanding, who listen to what the conversation partner is saying not only with respect, but also with empathy. What's more, who meet to talk in the atmosphere of trust and openness about what is important, and to find the answer to the question during this meeting about who we are, what and why are we different, and what are we similar at. The dialogue – "a process, in which no machine can participate" allows for mutual understanding and discovery of each other and transferring values. "This happens because the human heart speaks a language, which is not only the basic of our wellbeing, but also enables the existence of feelings and binds human beings together".[15] Dialogue is a form of communication, which is characterised by reciprocity, spontaneity, and the desire to share life experiences, hopes and feelings.[16] This is a two-way communication that allows one to get to know the other person and his/her point of view on the issues, which are impor-

14 Ibid., p. 68 – 69.

15 Lynch, J. J.: Język serca. In: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005 p. 60.

16 Comp. Ibid., p. 64.

tant and relevant to all conversation partners. Therefore, dialogue is a meeting of at least two people, who are geared towards discovering themselves, and who openly express their thoughts, desires and feelings. The responsible and conscious expression of needs, hopes and feelings is a significant issue in building an atmosphere of trust and mutual communicative satisfaction. Communicative awareness means that interlocutors are aware of the importance of conversation, but are also able to use the appropriate forms and tools of communication in a rational and factual way. A conscious interlocutor understands that communication is more than words, and dialogue is a form of communication, which allows one to convey meaning not only through words, but also through non-verbal behaviour. Conscious communication also involves the consciousness of one's own emotions, which "involves the necessity to accept feelings and the ability to communicate them in a safe way[17] both for ourselves and for the interlocutor. Communication responsibility means that the interlocutor feels responsible for what s/he says and how s/he says it. S/he communicates with others in a mature way, realizing the consequences that the words uttered and non-verbal behaviour used can bring about. S/he can see the relationship between the feedback received and the message s/he presented to the interlocutor.

Listening is important during the meeting of interlocutors, which is the basis for successful communication, the basis on which the dialogue is built – mutual understanding and observation of differences. "It is not just to simply hear someone's words, but to «offer your heart's ear»"[18] Because it is not enough to hear the words, but you have to open yourself to the meanings conveyed by the interlocutor. Therefore, it can be said that the listener becomes a student, who is trying to understand, to find the answer to the questions he is asking, he is trying to see and feel what the other person is feeling. "The calling: «Listen», that is, adopt the listening attitude, introduces us into the attitude of a student, who does not know something, but wishes to find out."[19] Communicative openness, which is expressed in an attitude aimed at listening, allows us to understand the world, our surroundings and interlocutors. If we want to learn more about others, experience the interlocutor's situation, identify with his/her situation, feelings and problems, we have to listen, really open up to another person. "The ability to meet and being open to another person is the most important."[20] Then, it is possible to learn and understand otherness, but also to understand who we are.

So, if we talk about the importance of conversation in the sphere of teaching, conveying values and rules of conduct, then it is important to pay attention to what is true. "St. Augustine came to the conclusion that the words hears are verified within us, and thus we are able to recognize what is true and what is not. According to him,

17 Zabłocki, K. J. Woźniak, W.: *Wsparcie społeczne i jego rola w resocjalizacji*. In: Wokół destrukcji i jej zapobiegania. Ed. W. Woźniak. Łódź: Publishing House of the University of Social Sciences, 2017 p. 133.

18 Zatorski, W.: *Komunikacja według św. Benedykta*. Cracow: Benedictine Publishing House, 2013 p. 17.

19 Ibid., p. 18.

20 Ibid., p. 45

each of us has an inner teacher, who tells us what is true."[21] This ability to distinguish and identify the truth "within us, the truth which relates to reality, is the proper purpose of education and teaching."[22]

Summary

Interpersonal communication is based on mutual willingness to get to know each other through listening and the responsible and conscious expression of one's views, opinions, thoughts, expectations and feelings is an important tool for education and teaching. Building a community is also based on dialogue, which allows us to develop and build bonds through openness to another people and the attitude to discover one another.

Communication based on truth, on the compliance of the truth contained in the message with the truth, which is hidden within us, allows us to discover new meanings, learning, gaining experiences. The truth, just like listening, is an important part of communication, which is to build a community, and not destroy and distract the interlocutors from one another. Since it should be kept in mind that communication should be about building bridges, an atmosphere of trust and openness, and "it cannot destroy the spirit of another person."[23]

In contrast, the lie, which "undercuts credibility, and also harms the other person, closing him up to a real meeting, since it makes it impossible to enter the bond of trust, which is the absolute foundation of a personal meeting", is something that can destroy communication, destroy the atmosphere of openness and attitude to learning and gaining experience.[24] Conversation should be a meeting, which brings so much joy that enables teaching and learning, but which also brings together and enables the formation of a community.

BIBLIOGRAFIA

AndrzejewskaT, J.: *Odpowiedzialność i zaufanie w dialogu interpersonalnym*. In: Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość. Ed. P. Prüfer, Zielona Góra: Publishing House of the University of Zielona Góra, 2011.

Zatorski, W.: *Komunikacja według św. Benedykta*. Cracow: Benedictine Publishing House, 2013.

Mosty zamiast murów. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005.

Covey, S.R.: *Komunikacja synergiczna*, in: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005.

Pawluk – Skrzypek, A.: *Kompetencje społeczne cyfrowych tubylców.* In: Młodzież zagubiona – młodzież poszukująca. Ed. Z. B. Gaś. Lublin: Scientific Publishing House Innovatio Press, 2013.

Witek, A. Pawluk- Skrzypek, A.: *Znaczenie samodoskonalenia zawodowego i osobistego w pracy nauczyciela-wychowawcy*. In: O kompetencjach współczesnych wychowawców. Ed. D. Zając. Bydgoszcz: Publishing House of the Kazimierz Wielki University, 2010.

Lynch, J. J.: Język serca. In: *Mosty zamiast murów*. Ed. J. Stewart. Warsaw: PWN, 2005.

Zabłocki, K. J. Woźniak, W.: *Wsparcie społeczne i jego rola w resocjalizacji*. In: Wokół destrukcji i jej zapobiegania. Ed. W. Woźniak. Łódź: Publishing House of the University of Social Sciences, 2017.

[21] Ibid., p. 49.

[22] Ibid..

[23] Ibid., p. 68.

[24] Ibid., p. 69.

Deiktické aspekty vo svedectvách Petra Liptáka[1]

MARTINA BODNÁROVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta

Abstract: *The contribution is based on the present general knowledge of testimony as a special genre of religious communication and it follows up five spoken and one written version of the testimony of conversion of the present Slovakian evangelizer Peter Lipták and also one internet version of his testimony of vocation to the marriage, which has form of a collective monologue. In the research, we apply a theological, genre, narratological and pragmalinguistic approach. We also note elements of individual style and rhetorical strategy of the chosen preacher. In the center of our attention there are especially deictic aspects of the testimony. First, we put Lipták´s testimony into the context of his kerygmatic preaching and we concentrate on the means of personal deixis used here. By presenting this testimony as a narrative discourse, we especially expose the means of time and spatial deixis. Lastly, we observe motivation of explicit self-reference by pronoun I in the all versions of the mentioned testimony.*
Keywords: *Testimony. Conversion. Genre. Temporal. Spatial and personal deixis. Homily.*

1. Úvod

Peter Lipták je populárnym katolíckym laickým evanjelizátorom. Pochádza z Košíc, v minulosti bol narkomanom, no v 23. rokoch prežil obrátenie, vyštudoval katolícku teológiu a už niekoľko rokov sa popri svojom civilnom zamestnaní príležitostne venuje kerygmatickému kazateľstvu (k pojmu pozri Vrablec – Fabian, 2001), a to nielen na Slovensku, ale v ostatnom čase aj v Čechách. Svoje svedectvo o obrátení už mnohokrát prezentoval na rôznych evanjelizačných podujatiach, duchovných obnovách, konferenciách (záznamy z niektorých podujatí sú na stránke www.youtube.com), v rádiu Lumen, na internetovej stránke www.mojpribeh.sk a v roku 2010 o ňom Michal Hirko pripravil krátky dokument pod názvom *Díler božieho slova*[2].

Svedectvo P. Liptáka má teda niekoľko rozličných variantov (paraliturgický, internetový, mediálny)[3] a existuje v oboch základných jazykových formách, podobách či modusoch – hovorenom i písanom. Tým sa pre lingvistu otvára pole zaujímavých výskumných možností. V prvom rade je to možnosť sledovať, ako sa hovore-

[1] Tento príspevok je súčasťou riešenia grantového projektu MŠ SR VEGA č. 1/0099/16 *Personálna a sociálna deixa v slovenčine (človek v jazyku, jazyk o človeku)* (vedúca grantu prof. PaedDr. Jana Kesselová, CSc., Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity).

[2] https://www.youtube.com/watch?v=Pa-RINXRVSw

[3] O typológii a rôznych variantoch svedectva bližšie pozri BODNÁROVÁ, M.: Svedectvo ako prostriedok novej evanjelizácie z pohľadu lingvistiky. In *Theologos*, 2016, č. 2, s. 157 – 176.

ná a písaná verzia toho istého príbehu podobajú alebo líšia, dopĺňajú a pod. Tiež sa otvára priestor pre porovnávanie rôznych hovorených verzií napr. z aspektu adresáta či charakteru komunikačnej situácie (v niektorých prípadoch ide o kolektívneho percipienta východoslovenskej, v iných západoslovenskej či dokonca českej proveniencie, v prípade filmového dokumentu je adresát neprítomný a anonymný; raz je komunikačná udalosť zasadená do exteriéru, inokedy prebieha v interiéri chrámu, príp. expedientovho bytu atď.). V neposlednom rade sa ponúka možnosť pozorovať a posudzovať deiktické prostriedky vo svedectvách P. Liptáka ako prostriedky persuázie či ako prostriedky konštruujúce naratívnu identitu expedienta. Niektoré z naznačených aspektov budú predmetom tohto príspevku.

2. Predmet výskumu a charakteristika výskumného materiálu

V centre pozornosti nášho výskumu stoja rozličné deiktické prostriedky. Ide o výrazy referujúce, resp. odkazujúce na mimojazykovú realitu a ukotvujúce výpoveď v kontexte. Ich význam závisí od komunikačnej situácie, v ktorej sú použité (porov. Čermák, 1997, s. 230). Deiktické prostriedky sa zvyčajne delia podľa typu deixy na priestorové, časové, personálne a sociálne. Východiskom priestorovej deixy a orientácie je tzv. origo. Časová deixa sa orientuje podľa okamihu prehovoru. Personálnu deixu chápe M. Hirschová (2006) tak, že vzťahuje výpoveď k účastníkom komunikácie a tiež odlišuje účastníkov a ne-účastníkov komunikácie. Sociálna deixa znamená referovanie k osobám špecificky podmienené sociálnymi rolami komunikantov, v užšom zmysle referovanie modifikované pravidlami rečovej etikety.

Materiálovou bázou nášho výskumu je päť hovorených verzií svedectva P. Liptáka, ktoré vznikli v rokoch 2014 – 2016 a reprezentujú tzv. paraliturgický typ. Ide o záznamy z komunikačných udalostí ako večery chvál či rôzne evanjelizácie. Svedectvo je pri nich spravidla prepojené s kerygmatickým ohlasovaním Božieho slova. V štyroch prípadoch sme mali k dispozícii videonahrávky, v jednom audionahrávku. Štyri svedectvá zazneli pred slovenských publikom, jedno pred českým. Ku všetkým nahrávkam sme vyhotovili transkripty[4]. Transkripcii sme podrobili aj výpovede P. Liptáka v rámci filmového dokumentu z roku 2010 *Díler božieho slova* – v tomto prípade je svedectvo evanjelizátora fragmentarizované a dalo by sa charakterizovať ako mediálny typ. Písaná verzia svedectva má názov *Závislý na Ježišovi* a vznikla v roku 2011. Z tematického hľadiska možno všetkých sedem spomínaných verzií zaradiť primárne k typu svedectvo o obrátení, sekundárne svedectvo o uzdravení. Celkom iný charakter má dvojdielny internetový text na stránke www.bezhranicna.sk nazvaný *Rozhovor s manželmi Liptákovcami o ich ceste lásky*. Vznikol v roku 2017 a typologicky by sa dal charakterizovať ako svedectvo o povolaní, ktoré je z formálneho hľadiska hybridom rozhovoru-interview a kolektívneho monológu.

4 V transkriptoch nahrávok sme použili štandardné pravopisné princípy, fonetickú transkripciu iba ojedinele, napr. v prípade osobitne vyslovených cudzích, prevzatých, nárečových slov alebo ak sa výslovnosť slova odlišovala od štandardu.

3. Svedectvo Petra Liptáka v kontexte teológie a lingvistiky

3.1 Hovorené verzie svedectva P. Liptáka zvyčajne nefigurujú samostatne, ale realizujú sa ako mikroštruktúry (porov. Nowak, 2005) v rámci iného žánru, a to kerygmy. Teológia chápe kerygmu ako jeden zo štyroch hlavných typov ohlasovania, a to ako misijné ohlasovanie. Ide o „prvé všeobecné ohlasovanie kresťanského posolstva s účelom vzbudiť v poslucháčoch vieru. Tento druh ohlasovania – kázania je adresovaný neveriacim kvôli obráteniu, konverzii. V ohlasovaní sú vždy komplementárne tieto dva momenty: oznámenie spásnej udalosti a apelácia na obrátenie (...) Výsledkom môže byť vydanie svedectva a vzbudenie záujmu o Božiu pravdu“[5]. Kerygmatické kázanie sa akcentuje v rámci procesu tzv. novej evanjelizácie, ktorá prebieha v Cirkvi už niekoľko desaťročí. Ako uvádza poľská lingvistka D. Zdunkiewicz-Jedynak (2007) a ako je markantné aj z rozličných teologických dokumentov (napr. *Evangelii nuntiandi, Ad gentes* a i.), adresátmi novej evanjelizácie nie sú ani tak neveriaci, ako skôr pokrstení, u ktorých došlo k rozporu medzi vyznávaním viery a každodenným životom. Pápež Pavol VI. v apoštolskej exhortácii *Evangelii nuntiandi* (1975) túto skupinu označuje pojmom *matrikoví katolíci*, americký kresťanský spisovateľ a kazateľ Francis Chan (2008) zasa *vlažní kresťania*. Podobne sa prehodnotil status expedienta novej evanjelizácie – už ním nie je iba duchovenstvo, ale aj laici a cirkevné hnutia.

Vo svetle uvedených skutočností je P. Lipták plnohodnotným kerygmatickým kazateľom – laikom a adresátmi jeho prejavov, do ktorých zakomponúva vlastné svedectvo o obrátení, sú jednak neveriaci, jednak veriaci ľudia, u ktorých viera skĺzla na úroveň akejsi tradície. Kerygmatický charakter jeho prejavov sa manifestuje napr. v tematizácii a v akcentovaní Kristovej obety na kríži ako jediného prostriedku spásy pre človeka a jediného riešenia jeho problémov, čo v niektorých pasážach P. Lipták pertraktuje s mimoriadnou dôslednosťou a detailnosťou sprevádzanou zvýšenou intenzitou hlasu prechádzajúcou miestami do kriku, jeho výpovede majú výrazný evokačný rozmer:

(1) h viete @: on ZObral ***všetku našu*** *bolesť* ***všetku našu*** *ne..beznádej* ***všetku našu všetko naše*** *prekliatie a temnotu on* ***toto všetko*** *zobral na kríži na seba↓ on viete to čo Ježiša kr.. držalo na kríži to neboli len kri..klince v jeho rukách a nohách↓ rozumieme tomu že naňho zatlačila moc* ***celej*** *smrti↓ moc* ***celého*** *PEKla zatlačila na Ježiša Krista ale ta dobrá správa ktorú zvestujeme dnes JE ŽE ANI SMRŤ HO NEMOHLA UDRŽAŤ VO SVOJEJ MOCI↓ smrť* ***so všetkým svojím*** *potenciálom peklo* ***s celou svojou*** *mocou zatlačilo na* ***jediný*** *bod v* ***celom*** *tomto vesmíre a to bol Ježiš Kristus ktorý visel na kríži za teba a za mňa↓ ale SMRŤ nemala dosť moc a sily aby udržala Krista dole↓ a hrob ho neudržal↓ a on bol vzkriesený z mŕtvych↓ viete my ludia hovoríme že nádej umiela..umiera posledná↓ ale my: z tohto miesta hovoríme o nádeji ktorá nielenže umiera posledná..↑ ale ktorá je mocnejšia ako smrť↓* <PUBLIKUM: aplauz> *priatelia my poznáme nádej↓ ktorá je mocnejšia ako smrť↓ mocnejšia* ***aká..ako akokoľvek akekoľvek*** *prekliatie↓* ***akákoľvek*** *temnota↓* ***akákoľvek*** *beznádej↓ ak si myslíš že si na dne .. je tu viac pre tvoj život↓ Ježiš Kristus ti chce dať nový začiatok↓ ak si možno myslíš že si úspešný predsa tu je jedno jedna vec ktorej nevieš*

5 VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. Základná a materiálna.* 1. vyd. Trnava: SSV, 2001, s. 13.

čeliť aj keby si bol @ riaditeľ zemegule↓ mal ***všetky*** *peniaze mal* ***všetku*** *pozemskú moc nevieš čeliť smrti↓ ale tá dobrá správa pre teba je že Ježiš Kristus už zvíťazil nad smrťou↓ a chce ti dať nový a večný život↓ a* ***všetko*** *čo potrebuješ urobiť ty je povedať Ježišovi že to chceš↓ / priatelia neexistuje dôležitejšia VEC v celom tomto vesmíre.. neexistuje dôležitejšia správa pod nebom a neexistuje dôležitejšia vec pre tvoj život ako urobiť TOTO rozhodnutie↓*[6]

V uvedenom úryvku, ktorý môže pôsobiť preverbalizovane, je markantný zvýšený výskyt tvarov vymedzovacieho zámena *všetok, všetko*; neurčitého zámena *akýkoľvek*, ktoré však má v danom kontexte význam vymedzovacieho zámena „každý"; adjektív *celý, jediný*, a to v atribútovej pozícii pred substantívami s výrazne negatívnou a intenzitnou sémantikou (*temnota, beznádej, bolesť, prekliatie, moc, peklo*). Voči týmto výrazom, ktoré kumuluje na jednom mieste, stavia v ostrom kontraste opozitné výrazy a spojenia ako *nádej, dobrá správa, nový začiatok*. Pomocou všetkých uvedených výrazov expedient konštruuje situáciu akejsi výlučnosti, do ktorej sa snaží voviesť percipienta (*neexistuje dôležitejšia vec v celom vesmíre/ pre tvoj život/ správa pod nebom*). Od homiletického plurálu[7] (*našu bolesť, našu beznádej, naše prekliatie*), cez dvojznačný kontaktový výraz *rozumieme* a cez opakovaný kontaktový výraz evokujúci reálneho kolektívneho príjemcu (*viete*) prechádza až k „reálnemu rozštiepeniu" (v porovnaní s vyššie použitým „fiktívnym rozštiepením" homiletického plurálu na „ja" a „ty": *...ktorý visel na kríži za teba a za mňa*[8]) na skupinu evanjelizátorov (*my poznáme nádej, my z tohto miesta hovoríme o nádeji*) a individuálneho evanjelizovaného adresáta (*ak si myslíš, nevieš čeliť* a pod.). P. Lipták v tomto i v ďalších svojich prejavoch a vo svedectvách používa iba dve formy oslovení: *ľudia* a *priatelia* (eventuálne singulárovú podobu s vokatívom *priateľu*). Ako vidieť, sú konštrukčne jednoduché, sémanticky profánne a dosť široké, aby mohli pojať úplne neveriaceho i tradične veriaceho percipienta. Neraz ich zasadzuje práve do veľmi exaltovaných výpovedí, kde sú súčasťou jeho evokačnej a intenzifikačnej stratégie.

Kompozične sú Liptákove prejavy vystavané najčastejšie tak, že začína vlastným svedectvom, plynule prechádza ku kerygme, zvyčajne akcentovaním niektorého aspektu svedectva v závislosti od ústrednej témy kázania (napr. pri téme *Ako evanjelizovať* akcentuje svoju sociálnu rolu evanjelizátora zo svedectva; pri téme *Zmocnenie Duchom Svätým* zasa zdôrazňuje moment svojho obrátenia a spôsob, akým sa osobne stretol s Bohom a pod.), a napokon končí výzvou na spontánnu modlitbu, ktorú spravidla prednáša sám a poslucháči ju po jednotlivých výpovediach opakujú po ňom: *A ja ťa chcem pozvať teraz tam kde si keď piješ kávu pivo je to úplne Okej* <smiech> *aj Pán Ježiš si dal občas vínko so svojimi učeníkmi* <PUBLIKUM: aplauz> *môžeš to povedať tam kde si priateľu. Povedz to z celého svojho srdca.. možno vo svo-*

6 Kázanie s názvom *Nádej má meno* zaznelo na evanjelizačnom podujatí *Godzone message XXL 2014*, dostupné na: https://www.youtube.com/watch?v=h5FP5DndP1Y)

7 Výstižnú charakteristiku homiletického plurálu podáva P. łuczeńczyk: „...ma stwarzać poczucie bliskości i wspólnoty z wiernymi, gdyż w ten sposób kapłan głosi kazanie również do siebie samego, siebie obejmuje perswazją, chce zmieniać sie razem z słuchaczami. Nadawca ukazuje siebie jako człowieka ułomnego, który popełnia błedy i wcale nie jest lepszy niż odbiorca – dlatego również potrzebna mu jest refleksja nad własnym postępowaniem, wewnętrzna przemiana." (2007, s. 83).

8 O používaní stratégie rozštiepenia formy „my" v kázňach porov. łuczeńczyk, 2007.

jom vnútri. Poď opakovať po mne... Modlitba je konštruovaná tak, aby jej jadrom bol akt rozhodnutia sa pre Boha[9], ktorý by potenciálne mohol mať pre niektorých adresátov hodnotu momentu obrátenia.

3.2 Svedectvo chápeme na pozadí výskumov v poľskej (Nowak, 2005), českej lingvistike (Zončová, 2004) i našich vlastných (Bodnárová, 2015b, 2016 a i.) ako primárne ústny monologický náboženský žáner (autobiografického charakteru) tematizujúci duchovnú skúsenosť[10] veriaceho človeka. Realizuje sa na báze slohovopostupovej korelácie rozprávacieho a výkladovo-úvahového postupu a k jeho konštitutívnym vlastnostiam patrí subjektívnosť, intímnosť, existenciálnosť, prvok zázračnosti a persuazívny rozmer. Tak hovorené, ako aj písané verzie svedectva P. Liptáka o obrátení spĺňajú takmer ukážkovo všetky žánrotvorné kritériá, ktoré sa v kontexte lingvistiky postulujú (porov. Slančová, 1994, 1996). Ukážeme to na úryvku jednej z hovorených verzií jeho svedectva:

(2) Priatelia nádej má meno↓ <PUBLIKUM: aplauz> *a to meno / to meno je Ježiš Kristus↓ A pre mňa to nie je len nejaký SLOgan pre mňa to nie je nejaka prázna fráza↓ ja sám som bol človek ktorý bol→ beznádejný prípad by ste možno povedali keby ste ma stretli pred petnástimi rokmi→ teraz mám tridsaťosem rokov ale do svojich dvadsiatich troch rokov som bol narkomanom som bol človek ktorý mal za sebou tri neúspešné protidrogové liečenia→ ktorý mal za sebou súd kvôli drogám dostal som rok aj tri mesiace s podmienkou na dve roky za držanie a výrobu omamných látok / a: mal som za sebou dokonca pokus o samovraždu tuna v jednej uličke som išiel z jednej párty nafetovaný opitý a pod ťarchou tých problémov že ma chytila polícia nevedel som čo so mnou bude↓ a keď som išiel z tej žúrky tak bola pootvorená elektrická skriňa ja som tam vopchal ruky pretože som chcel zomrieť ↓ ja som bol beznádejný prípad priatelia↓ / ale keď som / bol už úplne na dne→ tak som bol pozvaný na také modlitebné stretnutie niečo POdobné ako je teraz tu na tejto ulici↓ / a: keď som tam VOšiel tak som jednoducho vnímal že BOH je na tom mieste prítomný ↓ a pokial ste to nezažili tak je to VELmi ťažké vám vysvetliť ľudskými slovami↓ / a: potom kto chcel tak sa mohli zaňho modliť→ a: dnes večer bude takisto takáto možnosť pre vás ktorí budete chcieť↓ a: tam takisto bola taká možnosť že sa mohli modliť za ludí ktorí ktorí o to požiadali a ja keď som prišiel na modlitbu jedna rehoľná sestra ešte s jednou dievčinou na mňa POložili ruky a tak ako to robil Ježiš a jeho učeníci ako to dodnes robia jeho učeníci↓ a keď oni sa začali za mňa modliť↓ tak som vnímal jednoducho že Kristus stojí predo mnou nie ako nejaké v zjavenie→ nie ako nejaká halucinácia nie niečo čo človek by videl FYzickým zrakom↓ ale jednoducho svojím vnútrom svojím srdcom↓ AkoKOLvek to nazveš som VEdel že VIEM↓ že VIEM↓ že stojím pred živým Bohom že stojím pred Ježišom Kristom ↓ / a ja som zrazu vnímal to prijatie tú lásku tú*

9 V príspevku *Osobné zámená v texte svedectva ako žánru náboženskej komunikácie* (Bodnárová, 2015a) sme KF týchto výpovedí nazvali „rozhodnutie pre sacrum".

10 Pojem *(kresťanská) duchovná skúsenosť* preberáme od M. Gavendu (2014), ktorý ho charakterizuje ako existenciálnu skúsenosť, ktorá zahŕňa „napr. oblasť vyšších pocitov, najmä všetko, čo sa týka ‚vnímania srdcom', ako aj intuíciu, mystické stavy" a ktorá „sa chápe a vyjadruje konkrétnymi kultúrnymi, jazykovými a literárnymi formami"; možno v nej rozlíšiť vnútorný svet a spôsob prežívania subjektu, zážitok subjektu a objektívny obsah tohto zážitku (tamže, s. 73 – 75).

milosť to milosrdenstvo ja som vnímal že že Ježiš vidí až na dno môjho srdca↓ on videl všetko všetko to čo som urobil↓ on videl ten môj narkomanský život↓ ten môj život v sexuálnej nečistote on videl všetko moje RÚhanie ale napriek tomu som vnímal že on ma MIluje↓ A že on vo svojom srdci voči mne má zľutovanie a že má milosť a LÁsku a PRIjatie↓ ludia to bolo tak silné že aj keď som viete ja som chcel byť frajer a som to chcel nejako rozdýchať vďaka Bohu <smiech> *som to nerozdýchal↓ Tú jeho lásku↓ a a začal som plakať začali mi tiecť slzy a→ a ani som sa neudržal fyzicky na nohách ale padol som tam na zem↓ a jednoducho→ VELmi VELmi úprimne som povedal Ježišovi JEŽIŠ / JA ŤA CHCEM↓ ja chcem žiť pre teba↓ Urobil som to rozhodnutie o ktorom hovoril Braňo pred chvilkou↓ otvoril som mu svoj život↓ DAL som mu svoj život↓ a keď som to urobil tak sa splnilo TO o čom hovorí božie slovo o čom hovorí biblia↓ ktorú som predtým nepoznal↓ / v božom slove je napísané že kto je v KRIStovi tak sa stáva NOvým stvorením↓ a TOTO som zažil↓ Na to stretnutie som prišiel ako ALkoholik NARkoman a tuhý FAJčiar↓ A bol som TAK nový v Ježišovi Kristovi že keď som odchádzal z toho stretnutia a jeden chlapík na zastávke fajčil tak keď ten dym sa mi dostal do nosa tak mi smrdel ten dym↓ hov→ hovorime o NADprirodzenej božej moci↓ hovorime o tom že ježiš Kristus je živý a mení ludské životy↓* <PUBLIKUM: aplauz> / *Haleluja on je živý priatelia↓ on je tu na tomto mieste↓ O:n ťa može vytrhnuť z čohokolvek↓ Viete @: lekári psychológovia psychiatri hovoria o tom že že človek ktorý je závislý na drogách alebo alkohole↓ že tá závislosť je až do smrti tá psychická závislosť trvá až do smrti a to je pravda↓ Ale tú cenu ktorou je SMRŤ zaplatil JEžiš KRIstus za KAždého JEDného z NÁS↓ za KAždého JEDného z VÁS↓ / on zomrel tvoju a moju smrť↓ ale VSTAL z mŕtvych ludia↓ aby nám DAL nový život a ja som prijal tento život a preto tu dnes môžem stáť ako nový človek a už petnásť rokov si užívam NOvý život↓ plný nádeje plný radosti* <PUBLIKUM: aplauz>[11]

Text spĺňa formálne žánrotvorné kritérium (má trvanie asi 5 minút, čo je aj v teologicky orientovanej literatúre štandardne uvádzaná dĺžka svedectva), ako aj tematické (tematickou dominantou je konverzia, sekundárnou témou oslobodenie zo závislosti, teda uzdravenie), funkčné (hlavnou funkciou je potvrdenie existencie osobného a milujúceho Boha, čo je markantné vo výpovediach: *hovorime o tom že Ježiš Kristus je živý a mení ludské životy↓; ale napriek tomu som vnímal že on ma MIluje↓ A že on vo svojom srdci voči mne má zľutovanie a že má milosť a LÁsku a PRIjatie↓*) a kompozičné (priezračná kompozičná trojčlennosť: život pred obrátením: alkoholik, narkoman, tuhý fajčiar – moment obrátenia spojený s duchovnou skúsenosťou: modlitebné stretnutie, na ktorom sa za expedienta modlia, on vníma osobu Ježiša a odovzdá mu svoj život – život po obrátení: expedient ako nový človek, ktorý si pätnásť rokov užíva radostný a slobodný život; výrazná je naratívna expanzia témy s prvkami vysvetľovania a reflexívnosti). Tento text okrem toho obsahuje prvok zázračnosti (*Na to stretnutie som prišiel ako ALkoholik NARkoman a tuhý FAJčiar↓ A bol som TAK nový v Ježišovi Kristovi že keď som odchádzal z toho stretnutia a jeden chlapík na zastávke fajčil tak keď ten dym sa mi dostal do nosa tak mi smrdel ten dym↓ hov..→ hovorime o NADprirodzenej božej moci↓)*, je výrazne subjektívny

[11] Svedectvo zaznelo na evanjelizačnom podujatí *Godzone message XXL 2014*, dostupné na: https://www.youtube.com/watch?v=h5FP5DndP1Y.

a intímny (priznanie sa k hriechom, morálnym defektom, pokusu o samovraždu); existenciálnosť prirodzene vyplýva z už uvedených atribútov, persuazívny rozmer badať napr. v záverečnej časti (*Haleluja on je živý priatelia↓ on je tu na tomto mieste↓ O:n ťa može vytrhnuť z čohokolvek↓ (...) Ale tú cenu ktorou je SMRŤ zaplatil JEžiš KRIstus za KAždého JEDného z NÁS↓ za KAždého JEDného z VÁS↓ / on zomrel tvoju a moju smrť↓ ale VSTAL z mŕtvych ludia↓ aby nám DAL nový život).*

4. Svedectvo Petra Liptáka ako naratívny diskurz

Už vyššie uvedená definícia svedectva naznačuje, že pri skúmaní tohto komunikátu možno uplatniť aj perspektívu naratológie a vnímať ho ako určitý druh neliterárneho naratíva, presnejšie ako autobiografické neliterárne naratívum. Jeho spomienková dimenzia ho zbližuje s autobiografickými spomienkovými naratívami starých ľudí, ktoré výskumne zmapoval kolektív českých bádateľov v publikácii *Čeština v dialogu generací* (2007).

Aj pre svedectvo platí to, čo uvádza S. Čmejrková v súvislosti s hovorenými autobiografickými naratívami všeobecne: „Ústní autobiografické vyprávění je přetlumočením minulých událostí z hlediska toho, co se dělo později. Mezi situací, v níž se vypráví, a situací, o níž se vypráví, bývá značný časový odstup."[12] Tematizácia naznačeného „časového rozostupu"[13] je konštantným komponentom svedectva P. Liptáka a má veľmi konkrétne kontúry: *...ja sám som bol človek ktorý bol→ beznádejný prípad by ste možno povedali keby ste ma stretli pred petnástimi rokmi→ teraz mám tridsaťosem rokov ale do svojich dvadsiatich troch rokov som bol narkomanom...* Evanjelizátor v rámci svojho rozprávania vytvára niekoľko časových relácií:

a) medzi súčasnosťou a minulosťou do 23. rokov: *do dvadsiatich troch rokov svojho života som mal tiež súd kvôli drogám; a vlastne do dvadsiatich troch rokov svojho života som mal za sebou skúsenosť s každou dostupnou drogou v Košiciach;*
b) medzi 23. rokom a minulosťou predtým: *a vtedy som VYdal svoj život Kristovi jednoducho som mu povedal že toto CHCEM že CHCEM teba Ježiš že toto som hladal dvadsaťtri rokov svojho života vtedy som mal dvadsaťtri;*
c) medzi 23. rokom a minulosťou potom až po súčasnosť: *...a preto tu dnes môžem stáť ako nový človek a už petnásť rokov si užívam nový život↓ plný nádeje plný radosti; vyštudoval som katolícku teológiu tri roky nato ako som bol vyslobodený po troch rokoch som začal študovať...; V októbri tomu bude 12 rokov, čo som slobodný človek a žijem pre Pána.*

Relácia a) vlastne reprezentuje prvý kompozično-tematický článok svedectva – život pred obrátením. Relácia b) reprezentuje druhý a kľúčový článok – moment obrátenia a relácia c) ten posledný – život po obrátení. 23. rok života okrem realistickej motivácie azda akcentuje evanjelizátor aj preto, že si uvedomuje hlbší, duchovný či možno duchovno-mystický význam tohto veku – ako spomenul v relácii TV

[12] ČMEJRKOVÁ, S.: Vzpomínky a paměti jako naratívní diskurz. In Hoffmannová, J. – Müllerová, O. (eds.): *Čeština v dialogu generací*. Praha: Academia, 2007, s. 148.
[13] ČMEJRKOVÁ, S.: c. d., s. 147.

LUX *Vlastná cesta* slovenský redemptorista Michal Zamkovský[14], viacero obrátení ľudí a aj významných osobností tak slovenskej (kňaz Pavol Hudák), ako aj zahraničnej proveniencie (Vittorio Messori, Jean Guitton, André Frossard) sa udialo práve vo veku 23. rokov, vrátane jeho vlastného obrátenia: *...na jar v roku tisícdeväťstosedemdesiatjedna prišiel taký→ taký zlom v mojom živote a: // a môžem dnes povedať že všetko dovtedy sa vlastne akoby odohrávalo do TOHto bodu↑ a všetko potom sa odohráva OD tohto bodu a to bol bod takého / @ stretnutia s Pánom môžem to takto nazvať bolo to v dvadsiatom treťom roku života...*

P. Lipták na zdôraznenie významu momentu svojho obrátenia príležitostne presúva fokus narácie zo súčasnosti do veku 23. rokov a robí to práve v rámci reprodukcie svojej reči adresovanej Bohu (príklad v rámci relácie b)). Na dosiahnutie rovnakého účinku používa ešte inú stratégiu: opakuje po sebe dve paralelné štruktúry s až administratívne presným uvedením dňa svojho obrátenia a s referovaním o sebe v tretej osobe singuláru v spojení s oficiálnou podobou vlastného mena: *zvyknem hovoriť že→ som desiateho desiaty roku devedesiatosem ZOmrel narkoman Peter Lipták a desiateho desiaty roku devedesiatosem sa ZNOvu ZROdil dvadsaťtriročný vlastne Peter Lipták ktorý→ ktorý žije pre pre Ježiša Krista.* Celý citovaný kontext sa podobá vyššie citovanej referencii M. Zamkovského o vlastnej konverzii a je na prvý pohľad plný významových napätí, ktoré sú však zdrojom hlbšieho duchovného významu. Je trochu paradoxné, že v písanej verzii svedectva používa evanjelizátor menej presné časové určenie svojho obrátenia než v hovorených verziách: *V októbri 1998 (bol to akurát rok Ducha Svätého) som bol pozvaný na evanjelizačné stretnutie Oheň.* Pravdepodobne to súvisí aj s výraznou citovou exaltovanosťou podmienenou aktuálnou komunikačnou situáciou, ktorá v písanej verzii absentuje.

Spomínaný fokus a fokusácia sú v kontexte naratológie dôležitými termínmi. Ako uvádza S. Čmejrková, „zejména v autobiografickém vyprávění nabývá kategorie úhlu pohledu na významu, neboť mezi fází vyprávěného (jímž bývá často dětství) a fází vyprávění je nejen velké časové rozpětí, ale i posun kognitivní, emocionální a hodnotový“[15]. V prípade svedectva dochádza k radikálnym posunom od jedného pólu k druhému. Čmejrková hovorí dokonca o dvoch subjektoch – o „ja rozprávajúcom“ a „ja vtedy prežívajúcom“. V prípade P. Liptáka je to markantné v týchto kontextoch:

(3) Pár dní po tejto udalosti, keďže som bol vyšetrovaný na slobode, som po enormnej dávke alkoholu a pervitínu vopchal ruky do skrine elektrického napätia. ***Dnes*** *v tom vidím Božiu ruku, že som to prežil.* ***Vtedy*** *som to bral tak, že ma nechce už ani smrť.*

(4) otvoril som mu svoj život↓ DAL som mu svoj život↓ a keď som to urobil tak sa splnilo TO o čom hovorí božie slovo o čom hovorí biblia↓ ***ktorú som predtým nepoznal↓***

(5) a ja som mu dal svoj život a a vtedy keď som keď som to urobil tak sa splnilo to o čom hovori biblia o čom hovori božie slovo→ ***ja som nepoznal božie slovo ja som to zažil a potom som si to čítal↓ <smiech> (tak) opačne <smiech>***

[14] http://www.tvlux.sk/archiv/play/5066

[15] ČMEJRKOVÁ, S.: c. d.; s. 157.

a→ božie slovo hovorí o tom že kto je v KRIstovi tak sa stáva novým stvorením↓ staré sa pominulo a nastalo nové↓

V príkladoch 4 a 5 je dobre viditeľný práve kognitívny posun, obohatený ešte o iné aspekty, ktoré by sme mohli nazvať duchovnou skúsenosťou.

V súvislosti s posunmi v hodnotovej orientácii je pre spomienkové rozprávania starých ľudí príznačné, že sa v nich evokuje nostalgia a túžba po odchádzajúcom, resp. už zašlom svete (porov. 2007, s. 166 – 171). Toto je atribút, ktorý na svedectvá ako spomienkové naratíva aplikovať nemožno. Svedok svoju minulosť interpretuje negatívne, bez nostalgie, a prítomnosť jednoznačne pozitívne až euforicky. Potenciálna nostalgia sa môže vzťahovať iba na to, že expedient nepoznal Boha už v detstve a v mladosti tak, ako ho pozná od svojho obrátenia. Skúmaný evanjelizátor opísané skutočnosti tematizuje takto: (6) *ak by Ježiš Kristus naozaj nevstal z mŕtvych→ tak ešte stále som narkoman alebo možno: možno som nejaký→ asociál v parku↓ alebo sedím vo vezení↓ ale najpravdepodobnejšie a sám by som bol mŕtvy muž↓ / najpravdepodobnejšie by: nado mnou bola bol privalený kameň↓ alebo v našej kultúre je to mramorová doska↓ / Ale som tu haleluja↑ <smiech> a ohlasujem tohto Ježiša Krista ktorý naozaj vstal z mŕtvych a ktorý dáva nový život pretože sám je vzkriesený↓ Ježiša Boh vzkriesil a ja môžem dnes povedať že som svedok toho↓*

Vo všetkých svedectvách P. Liptáka sa objavuje ešte jedna časová relácia, a to medzi určitou udalosťou z minulosti a medzi aktuálnou komunikačnou situáciou, v ktorej sa svedkovo rozprávanie realizuje. Toto usúvzťažňovanie prebieha prostredníctvom výrazov so sémou podobnosti či rovnakosti v súhre s prostriedkami komparácie (spojka *ako*, komparatív) a časovej a priestorovej deixy: *bol som pozvaný na také modlitebné stretnutie* ***niečo POdobné ako*** *je* ***teraz tu*** *na* ***tejto*** *ulici – a: potom kto chcel tak sa mohli zaňho modliť→ a:* ***dnes večer*** *bude* ***takisto takáto*** *možnosť pre vás ktorí budete chcieť↓ – a keď som tam vstúpil tak ludia @ oslavovali Ježiša Krista* ***tak ako*** *sme to robili MY* ***TEraz*** *– a keď som bol takto na dne→ tak som bol pozvaný na také modlitebné evanjelizačné stretnutie→ možno* ***niečo trošku podobné ako*** *je* ***toto dnes***↑ *<smiech> akurát že to bolo* ***trošku vo večšom***→ *– A: keď som bol takto na dne bol som pozvaný na* ***podobné*** *stretnutie* ***ako*** *je* ***toto***→ *bolo tam* ***trošku viacej*** *ludí <smiech> neviem kolko je nás* ***tu tam*** *bolo možno nejakých tri štyri tisíc ludí→ oslavovali Ježiša Krista* ***tak ako*** *sme to robili* ***teraz*** *my→* Citované kontexty ukazujú v podstate na tú istú udalosť, ktorá bola kľúčová pre expedientovo obrátenie, pričom prostredníctvom konfrontácie a usúvzťažňovania chce P. Lipták v poslucháčoch vzbudiť nielen lepšiu predstavu o charaktere daného podujatia, ale aj zvýšiť dôveryhodnosť a pravdepodobnosť toho, že by čosi podobné, moment poslucháčovho obrátenia, mohlo nastať práve v aktuálnej komunikačnej situácii. Do určitej miery „nostalgicky" pôsobí jedna exkluzívna konfrontačná výpoveď, ktorá sa v iných verziách svedectva už neobjavuje a ktorá sa vzťahuje na istú dôležitú udalosť z fázy pred obrátením: (7) *a: mal som za sebou dokonca pokus o samovraždu* ***tuna v jednej uličke*** *som išiel z jednej párty nafetovaný opitý a pod ťarchou tých problémov že ma chytila polícia nevedel som čo so mnou bude. a keď som išiel z tej žúrky tak bola pootvorená elektrická skriňa ja som tam vopchal ruky pretože som chcel zomrieť↓.*

5. Svedectvo Petra Liptáka v kontexte modusu hovorenosti a písanosti

V prípade svedectva P. Liptáka o obrátení máme k dispozícii niekoľko hovorených verzií, medzi ktorými má špecifické postavenie spomínaný filmový dokument, a jednu písanú verziu. Hoci modus hovorenosti zvyčajne generuje atribúty spontánnosti a nepripravenosti, vzhľadom na vysoký index opakovania možno pri Liptákovom hovorenom svedectve popri spontánnosti hovoriť skôr o istej *ustálenosti*, ktorá hraničí s pripravenosťou. Písaná internetová verzia je, samozrejme, pripravená a kompozične prehľadne usporiadaná (používa dokonca tri typy písma), obsahuje však mnoho prvkov hovorovej proveniencie a spontánnosti, ktorá do nej pravdepodobne prenikla pod vplyvom veľkého množstva hovorených verzií.

Vo všetkých verziách postupuje evanjelizátor podľa tejto schémy: akt autoprezentácie – život pred obrátením (tematizácia drogovej závislosti a alkoholizmu, pokusu o samovraždu, súdnych procesov a liečení) – moment obrátenia (pozvanie na evanjelizačné stretnutie, modlitba, obrátenie a zázračné uzdravenie) – život po obrátení (štúdium teológie, vlastná evanjelizačná činnosť, manželstvo). Informácie v rámci aktu autoprezentácie a fázy „život po obrátení" svedok aktualizuje v závislosti od aktuálnej komunikačnej situácie, ostatné informácie zostávajú v podstate stabilné. Pri ich prezentácii dokonca používa rovnaké či takmer rovnaké vyjadrenia, nazvali by sme ich *konštantné/kľúčové frázy*, napr.:

a) *ale keď som bol už úplne na dne bol som pozvaný na také modlitebné stretnutie/evanjelizačné stretnutie/modlitebné evanjelizačné stretnutie*
b) *a keď som tam vošiel tak (...) bez toho aby mi niekto niečo sa snažil hovoriť a natlačiť do hlavy/nejako vsugerovať/ma nejak ovplyvniť/ som vnímal že Boh/Kristus je na tom mieste prítomný*
c) *a keď oni sa začali za mňa modliť tak som vnímal že Kristus stojí predo mnou nie ako nejaké zjavenie nie ako nejaká halucinácia nie niečo čo človek by videl fyzickým zrakom ale svojím vnútrom svojím srdcom (tým najhlbším ja) som vedel že viem že VIEM že stojím pred živým Bohom že stojím pred Ježišom Kristom*
d) *a ktorí to poznáte tak viete že sa to ťažko dá opísať/a pokial ste to nezažili tak je to velmi ťažké vám vysvetliť ludskými slovami/ak ste to nikdy nezažili tak je to velmi ťažké vysvetliť/tie veci je velmi tak ťažké vysvetliť ludskými slovami ak ste to nikdy nezažili*
e) *VELmi VELmi úprimne som povedal Ježišovi JEŽIŠ JA ŤA CHCEM↓ ja chcem žiť pre teba urobil som to rozhodnutie↓ otvoril som mu svoj život↓ dal som mu svoj život↓/a vtedy som vydal svoj život Kristovi jednoducho som mu povedal že toto CHCEM že CHCEM teba Ježiš že toto som hladal dvadsaťtri rokov svojho života/a vtedy som vydal svoj život Kristovi jednoducho som mu povedal Ježiš→ @ proste toto chcem↓ chcem teba↓/som mu prosto povedal že Ježiš že teba chcem↓ že toto som hladal dvadsaťtri rokov svojho života↓ teba som hladal dvadsaťtri rokov↓ teba som hladal celý život↓ všetko je to o tebe Ježiš/ vtedy som odovzdal život Ježišovi Kristovi som mu proste povedal že že chcem toto že vlastne som hladal @ dvadsaťtri rokov svojho života práve TOTO že som hladal Boha v tom všetkom ako keby že*

f) *Viete @ lekári psychológovia psychiatri hovoria o tom že človek ktorý je závislý na drogách alebo alkohole že tá závislosť je až do smrti tá psychická závislosť trvá až do smrti↓ A to je pravda↓ Ale tú cenu ktorou je smrť zaplatil Ježiš Kristus za každého jedného z nás↓*

Väčšina citovaných konštantných fráz pochádza z kľúčovej časti svedectva, ktorou je moment obrátenia. Ide v ňom o tematizáciu duchovnej skúsenosti. Túto skúsenosť P. Lipták podáva ako špecifický zážitok (sloveso *zažiť*), ktorý nie je výsledkom nijakého subjektívneho psychického stavu ani stavu vyvolaného vonkajším nátlakom (manifestuje to vo výpovediach b) v podobe eliminácie alternatív ako potenciálnych námietok poslucháča) a ktorý sa odohráva viac v rovine kognitívnej než emocionálnej, čo dokumentujú použité slovesá, hlavne *vnímať* a *vedieť*. V sémantike slovesa *vnímať* prevažuje kognitívna zložka nad zmyslovou (porov. Prošek, 2010), príp. je veľmi problematické odkryť jeho sémantiku vo výpovediach ako *a ja som zrazu vnímal to prijatie tú lásku tú milosť to milosrdenstvo ja som vnímal že že Ježiš vidí až na dno môjho srdca*. Sloveso *vedieť* používa evanjelizátor v konštantnej fráze so zámernou reduplikáciou: *som vedel že viem že viem že stojím pred živým Ježišom Kristom*. Prézentné spojenie „viem že viem" pôsobí gnómicky a je vyjadrením svedkovho autentického prežívania Božej prítomnosti či, možno presnejšie, Boha ako (večnej) prítomnosti a akoby jeho prenikania do nepreniknuteľnej hlbočiny ľudskej duše (porov. Ž 64, 7). Významnú úlohu v rámci duchovnej skúsenosti zohráva aj vôľa expedienta, čo je zasa v jazykovom vyjadrení P. Liptáka markantné v opakovaní a akcentovaní slovesa *chcieť*. Najmä v citovo exaltovanejších hovorených verziách tvar prvej osoby *chcem* figuruje v rámci priamej reči, niekde dokonca s explicitnou autoreferenciou *ja*, v iných verziách v rámci nepriamej reči; vždy však ide o reprodukciu svedkovej výpovede adresovanej osobe zo sféry sacrum, ktorá bola kľúčovou výpoveďou momentu obrátenia. Jej komunikačnú funkciu (KF) sme zatiaľ pracovne nazvali (porov. Bodnárová, 2015a) „rozhodnutie pre sacrum". Napokon i P. Lipták pri komentovaní tejto výpovede používa explicitne substantívum *rozhodnutie*.

Moment obrátenia a duchovnú skúsenosť nie je ľahké tematizovať bez pátosu. Myslíme si, že u analyzovaného evanjelizátora prostriedkom, ktorým sa eliminuje pátos, sú aj exponované konštantné frázy, v rámci ktorých napokon usúvzťažňuje svoju skúsenosť s názormi odborníkov (porov. bod f).

Ešte iným atribútom duchovnej skúsenosti je jej neverbalizovateľnosť, resp. problematickosť jej verbalizácie. Na túto skutočnosť P. Lipták upozorňuje v konštantnej fráze (s alternatívami) d). V týchto metajazykových výpovediach sa obracia druhou osobou na kolektívneho percipienta, avšak nie je jasné, akým poslucháčom je jeho svedectvo adresované. Pretože tí, ktorí už duchovnú skúsenosť majú, mu porozumejú aj napriek problematickosti verbalizácie, no nevyvolá to už u nich očakávaný perlokučný efekt svedectva – obrátenie, keďže duchovná skúsenosť býva predpokladom či sprievodným znakom obrátenia. A tí, ktorí ešte nie sú obrátení a nemajú duchovnú skúsenosť, nie sú schopní porozumieť exponovaným svedkovým výpovediam. P. Lipták ako skúsený evanjelizátor si to zrejme uvedomuje, počíta s potenciálnou nezrozumiteľnosťou svojich výpovedí tematizujúcich moment obrátenia a vyvažuje ich vyššie analyzovanými komparatívnymi výpoveďami s výraznou

časopriestorovou deixou (*a dnes večer bude takisto takáto možnosť pre vás...*), majúc na zreteli perspektívu záverečnej spontánnej modlitby ako priestoru pre iniciáciu poslucháčovej duchovnej skúsenosti.

Svedectvo P. Liptáka ako filmový dokument sa s ostatnými hovorenými verziami zbližuje v častom používaní explicitnej autoreferencie (*a **ja som bol** vlastne v tom období **pozvaný** na take modlitebne stretnutie, a **ja keď som** tam **vošiel** tak bez toho aby..., **ja som** ho **zažil** skôr ako som ho čítal, **ja som mal** nesmiernu proste vášeň, **ja keď som skončil** teológiu..., a **ja nebojujem** ako keby proti drogám **ja idem** ku koreňu **ja: sa snažím** ísť*), v rámci ktorej sa opakuje model „ja keď" typický pre spontánne hovorené dialogické prejavy naratívneho charakteru, aké poznáme z bežnej komunikácie. Okrem tohto prvku hovorovosti sa v danej verzii stretávame aj s ďalšími, už k slangizmom sa približujúcimi prvkami:

(8) v podstate→ mne fakt bolo jedno že s čím sa odpálim ako / @ tam→ point bol bol ako u mňa aby aby som bol mimo↓ aby som proste→ nebol v realite ako realitu som nenávidel bola pre mňa→ som to nazýval že abso..proste ŠEdá realita. (...) Neviem nakoľko som si to tak nejak plne uvedomoval↑ ale v podstate som hladal ako keby dačo viac↓ proste ma nudilo len dačo VŠEdné dačo obyčajné a som hladal dačo ako keby dačo EXtra dačo VEčšie dačo Iné↓ Možno taká zvedavosť taká→ túžba po dačom Inom↓ myslim že toto bol taký motív↓

Citovaný úryvok je zároveň ukážkou jemnej psychologizácie, prináša hlbšie i originálnejšie sebareflexívne prvky, ktoré v ostatných hovorených verziách absentujú.

Písaná internetová verzia svedectva sa oproti ostatným pertraktovaným verziám vyznačuje najmä väčšou konkrétnosťou a presnosťou, a to jednak v časovej referencii (*V **septembri 1997** ma polícia chytila s necelými dvoma kilami marihuany v aute... – Tak som asi tri roky po obrátení začal diaľkovo študovať katolícku teológiu, ktorú som úspešne dokončil **v roku 2006**. – **31. októbra 2010** som sa zasnúbil s Veronikou.*), jednak v personálnej – iba tu evanjelizátor presne, propriálne pomenúva spoločenstvo, ktoré organizovalo modlitebné stretnutie, na ktorom sa obrátil (*prešovské spol. Maranatha*); osobu rehoľníčky, ktorá sa zaňho modlila (*sestra Helena*); alebo napr. osobu svojej snúbenice, resp. manželky (*Veronika*); konkrétne tiež pomenúva svoje telesné aj duchovné či morálne defekty (*Moja diagnóza bola F 19 – to znamená závislosť na viacerých omamných a psychotropných látkach. – Bol som tiež vyslobodený zo smilstva, masturbácie a s Božou milosťou som nikdy viac do týchto hriechov nepadol.*). Ďalšou odlišnosťou je výraznejšie uplatnenie intertextuality – kým v hovorených verziách sa P. Lipták obmedzuje iba na citát z Pavlovho listu „Kto je teda v Kristovi, je novým stvorením. Staré sa pominulo a nastalo nové.", v písanej verzii popri ňom používa ešte niekoľko ďalších biblických citácií. Zmeny nastávajú aj v kompozícii – evanjelizátor z písanej verzie vypúšťa motív človeka fajčiaceho na zastávke a, naopak, do záverečnej časti zakomponúva nový prvok (pôsobí ako peripetia) – mikronaráciu o tom, ako po obrátení a uzdravení bojoval s jedným dôsledkom svojho predošlého života – s hepatitídou typu C a s následnou dlhotrvajúcou depresiou, z ktorých bol uzdravený prostredníctvom Božieho slova.

6. Svedectvo Petra Liptáka a explicitná autoreferencia

Keďže svedectvo sme vymedzili ako náboženský žáner s výraznou mierou subjektivity, je na mieste venovať pri jeho analýze istý priestor aj sledovaniu tzv. explicitnej autoreferencie. Explicitnú autoreferenciu predstavuje zámeno *ja* v subjektovej pozícii, a to paralelne s tvarom prvej osoby singuláru verba. Pre slovenčinu je príznačná skôr implicitná autoreferencia, keď hovoriaci referuje na seba samého prostredníctvom verbálnej flexie. V lingvistike sa stále hľadajú odpovede na otázku, aká je motivácia pre explicitnú autoreferenciu. Výskum svedectiev P. Liptáka ukázal v súvislosti s danou otázkou niekoľko tendencií.

6.1 Vo všetkých hovorených verziách svedectva sa explicitná autoreferencia realizuje:

a) vo výpovediach s KF identifikácia so sociálnou rolou. Svedok pritom používa viacero modelov: perifrastický JA SOM BOL ČLOVEK, KTORÝ.../JA AKO ČLOVEK, KTORÝ... (*ja som bol človek ktorý bol beznádejný prípad; ja som na to stretnutie prišiel ako človek ktorý si vpichoval drogy ktorý bol alkoholik ktorý fajčil tak dve škatulky cigariet denne bežne aj viac niekedy*); atribútový JA AKO XY (*ja ako narkoman Peter Lipták*); model so slovesno-menným prísudkom JA SOM BOL XY (*ja som bol vlastne vedúci; ja som niekedy v tom devedesiatom šiestom roku približne bol največši distributor marihuany v Košiciach*); model s doplnkom JA SOM PRIŠIEL AKO XY (*ja som prišiel ako úplne človek poviazaný alkoholom drogami nikotínom*). Perifrastický model je viacej dejový, zameriava sa na podrobnejší opis negatívnych činností svedka v minulosti, ktoré sa v iných modeloch prezentujú koncentrovanejšie cez menné prostriedky referencie. Takáto explicitná autoreferencia sa realizuje skôr pri exponovaní negatívnych rolí než pozitívnych či neutrálnych (*ja ako úplne nový človek, ja som petnásť rokov šťastný človek*); tieto roly svedok uvádza spravidla len prostredníctvom implicitnej, slovesnej autoreferencie (*študoval som ako laik, nie som ani učiteľ náboženstva... ale mám civilné zamestnanie som elektrikár, nie som kňaz som ženatý*). Markantné však je, že aj keď svedok prostredníctvom explicitnej autoreferencie zvýrazňuje svoje negatívne sociálne roly, vždy s nimi spája préteritálne slovesné tvary; inak povedané, P. Lipták rovnako ako ktorýkoľvek iný expedient svedectva nemá problém s tematizovaním záporných stránok svojej osoby, vždy to však robí v časovom horizonte minulosti a práve preto, že ide o záležitosti minulosti.

b) vo výpovediach s rôznymi inými negatívnymi KF (sebakritika, sebareflexia, priznanie a pod.): *ja som jednoducho nedokázal zmeniť svoj život; a ja som sa rozbehol ešte viac do drog.*

c) vo výpovediach, kde sa exponuje konfrontačná dimenzia vzťahu ja – On. Ja sa pritom spája s konotáciami slabosti, neschopnosti, limitovanosti; On referuje na osobu zo sféry sacrum: *nehovoríme o tom že som sa jedného dňa ja zmenil↓ hovoríme o božej moci.*

d) v spojení s kognitívnymi slovesami pri tematizácii duchovnej skúsenosti: *a: **ja som si uvedomoval** že Ježiš vidí až na dno môjho srdca; **ja som** zrazu **si uvedomil** že dvadsaťtri rokov svojho života som hladal práve toto; a **ja som** zrazu **vnímal** to prijatie tú lásku tú milosť to milosrdenstvo.*

e) pri reprodukcii vlastného prehovoru adresovaného osobe zo sféry sacrum v momente obrátenia. Tento prehovor má znaky osobnej spontánnej modlitby a výrazne intímny rozmer, čo je markantné v použití vôľového slovesa *chcieť* ako autosémantického s metaforickým významom príznačným pre intímnu partnerskú komunikáciu. Ide o výpovede s KF rozhodnutie pre sacrum: *Ježiš ja ťa chcem↓ ja chcem žiť pre teba; Ježiš ja chcem byť tvoj↓ ja ti ja ti chcem patriť.*

f) v rámci modelu „ja keď" s naratívnym rozmerom: *ja keď som skončil teológiu nie som farárom ale som takymto laickým takým evanjelistom; a ja keď som tam len vstúpil a ako oslavovali ti ludia Ježiša Krista tak...*

6.2 V písanej internetovej verzii Liptákovho svedectva o obrátení explicitná autoreferencia absentuje, a to aj na tých miestach, ktoré sú priamou paralelou hovorených verzií (napr.: *V duchu som mu povedal: „Ježiš, chcem teba – byť tvoj, prosím, premeň ma!"*). Jediný prípad výskytu explicitnej autoreferencie v tejto verzii nemožno usúvzťažniť so žiadnym z vyššie uvedených zdôvodnení, resp. ide o použitie zodpovedajúce morfosyntaktickým zásadám písaného textu: *Ľudia sa ma potom často pýtajú na to, ako to myslím, prečo to tam mám a pod. A ja mám tak príležitosť svedčiť im tak, že si to vlastne sami žiadajú.*

6.3 Liptákovo písané internetové svedectvo o manželskom povolaní už explicitnú autoreferenciu obsahuje, a to pomerne často. Z vyššie vymedzených motivácií tu ale platia iba niektoré, napr. spojenie s kognitívnym slovesom vo výpovedi, kde P. Lipták tematizuje ďalšiu svoju nadprirodzenú skúsenosť: ***Ja som** vtedy vo vnútri veľmi jasným spôsobom **vnímal** ako mi Boh hovorí, že „toto bude tvoja manželka a budete mať spolu mocnú službu pre Božie kráľovstvo"*. Alebo výpoveď s negatívnou KF priznanie: *Ja som sa vyslovene bál mať deti, lepšie povedané až desil.*

Uvedené svedectvo sa od predošlých líši aj formálne – gro predstavuje pravidelné striedanie monologických replík P. Liptáka a jeho manželky, čo sme označili ako kolektívny monológ. Práve táto forma ovplyvňuje či priamo podmieňuje to, že mnoho replík začína práve tvarmi prvej osoby vrátane tých s explicitnou autoreferenciou *ja*: *V.L.: **Ja som spoznala** Peťa tak veľmi zdiaľky z nejakých kresťanských akcií... – P.L.: Lebo **môj štýl** ako evanjelistu bolo... – V.L.: **Ja som** skoro **odpadla** v tom aute... – P.L.: **My sme** sa potom ten polrok skutočne nekontaktovali... V.L.: Ale **ja som** predtým nemala žiadny vzťah... – V.L.: **Náš** prvý mesiac chodenia bol ešte taký rozbiehavací... P.L.: **Mňa** už dlho kamaráti kňazi nazývali náš spolubrat celibátnik... – P.L.: A **ja som vysvetľoval**, že musí riskovať... – V.L.: **Ja som** naozaj vedela, že je nový človek... – P.L.: **Ja som** sa vyslovene bál mať deti, lepšie povedané až desil...* Takýmto spôsobom sa akcentuje individuálna perspektíva, pohľad či skúsenosť manželov v rámci ich spoločnej skúsenosti, ktorú vo svedectve tematizujú. Monotematickosť, jedna z konštitutívnych vlastností kolektívneho monológu, sa aj v tomto svedectve realizuje jednak ako rozvíjanie jednej témy a jednak ako prezentácia dvoch perspektív, dvoch pohľadov, ktoré sú v komplementárnom vzťahu, na to isté.

Ďalšie kontexty s prvou osobou singuláru a aj s explicitnou autoreferenciou sú výkladovo-úvahové pasáže manželov, ktorých ambíciou je dať iným mladým ľuďom

rady ohľadom vzťahu, chodenia a manželstva. Tieto prípady sa už zbližujú s referenčnými stratégiami používanými kazateľmi v homíliách; teda aj explicitná autoreferencia súvisí s akcentovaním osoby príjemcu, už nie svedka či evanjelizátora: *Prvý extrém je, že niekedy sa hlavne dlhoroční kresťania boja s niekým začať chodiť. Čo keď za pol roka* ***zistím****, že to nie je on/ona?* ***Zraním*** *ho a* ***ja*** *ho* ***nechcem zraniť****. Tak radšej ani* ***neurobím*** *ten krok.* Keďže tieto prípady sú špecifické a vymykajú sa z rámca tohto príspevku, bolo by vhodné venovať im osobitnú pozornosť a priestor v rámci osobitnej štúdie.

7. Záver

Naša detailná analýza svedectva súčasného slovenského evanjelizátora P. Liptáka vychádzala z doterajších všeobecných poznatkov o svedectve ako osobitnom žánri náboženskej komunikácie. Konfrontujúc hovorenú a písanú podobu Liptákovej výpovede, uplatnili sme prístup teologický, žánrologický, naratologický a pragmalingvistický, pričom sa prejavili i niektoré prvky individuálneho štýlu sledovaného evanjelizátora a rôzne rétorické stratégie. Máme osobnú skúsenosť, že svedectvo P. Liptáka o obrátení býva u niektorých percipientov prijímané s bázňou až strachom, vnímajú ho ako príliš apelatívne, ba nátlakové a vyvoláva u nich, paradoxne, opačný efekt, než sa od svedectva očakáva. Napriek tomu a na základe analýzy môžeme (po)tvrdiť, že toto svedectvo spĺňa všetky lingvistické žánrotvorné kritériá svedectva a v jazykovom vyjadrení korešponduje s teologickým vymedzením fenoménu duchovnej skúsenosti (porov. Gavenda, 2014). Liptákov prejav je síce značne preverbalizovaný (na čom sa podieľajú najmä enumeratívne rady synoným, pomocou ktorých sa evanjelizátor snaží čo najlepšie priblížiť poslucháčovi svoju skúsenosť a verbalizovať ťažko verbalizovateľné javy), no zároveň pôsobí miestami aj vecne, bez emócií a pátosu, predovšetkým je však autentickou výpoveďou človeka, ktorý sa počas jedného večera stal „z narkomana teológom a z gangstra kazateľom" a ktorého evanjelizačná činnosť a modlitbová služba už dávno prenikla ďaleko za hranice východného Slovenska.

BIBLIOGRAFIA

BODNÁROVÁ, M.: Osobné zámená v texte svedectva ako žánru náboženskej komunikácie. In *XXIV. kolokvium mladých jazykovedcov.* Praha : 2015a (v tlači).

BODNÁROVÁ, M.: Svedectvo ako žáner náboženskej komunikácie. In *Slovenská reč*, 2015b, roč. 80, č. 3 – 4, s. 194 – 209.

BODNÁROVÁ, M.: Svedectvo ako prostriedok novej evanjelizácie z pohľadu lingvistiky. In *Theologos*, 2016, roč. 18, č. 2, s. 157 – 176.

ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda*. Praha : Pražská imaginace, 1997.

ČMEJRKOVÁ, S.: Vzpomínky a paměti jako naratívní diskurz. In J. Hoffmannová – O. Müllerová (eds.): *Čeština v dialogu generací*. Praha : Academia, 2007, s. 141 – 175.

GAVENDA, M.: Duchovná skúsenosť a možnosti jej komunikácie. In *Otázky žurnalistiky*, 2014, č. 3 – 4, s. 71 – 84.

HIRSCHOVÁ, M.: *Pragmatika v češtině*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2006.

CHAN, F.: *Bláznivá láska*. Stará Ľubovňa : Kumran, 2008.

ŁUCZEŃCZYK, P.: Funkcja perswazyjna czasownikowej kategorii osoby w kazaniu. In *Jezykoznawstwo : współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze*, 2007, č. 1, s. 79 – 87.

NOWAK, M. D.: *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*. Lublin : Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005.

PAVOL VI.: *Ad gentes. Dekrét o misijnej činnosti Cirkvi*. Rím : 1965. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/ad-gentes
PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi.* Apoštolská exhortácia. Rím : 1975. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelii-nuntiandi
PROŠEK, M.: Sloveso vnímat. In *Obraz člověka v jazyce*. I. Vaňková – J. Pacovská (esd.). Praha : FF UK, 2010, s. 113 – 119.
SLANČOVÁ, D.: *Praktická štylistika. Štylistická príručka*. Prešov : Slovacontact, 1994, 1996.
VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. Základná a materiálna.* 1. vyd. Trnava : SSV, 2001.
Zdunkiewicz-Jedynak, D.: Ewangelizacja – nowa w wyrazie. Miejsce języka egzystencjalnego we współczesnych nowych gatunkach religijnych. In *Przegląd humanistyczny*, 2007, č. 1, s. 173 – 180.
ZONČOVÁ, M.: Svědectví jako specifický slohový útvar v církevním prostředí. In *Bohemistyka*, 2004, č. 4, s. 297 – 300.

Internetové zdroje

http://mojpribeh.sk/pribeh/peter-liptak-zavisly-na-jezisovi/
https://www.bezhranicna.sk/clanky/rozhovor-s-manzelmi-liptakovcami-o-ich-ceste-lasky-1cast/
https://www.bezhranicna.sk/clanky/rozhovor-s-manzelmi-liptakovcami-o-ich-ceste-lasky-2cast/
http://www.tvlux.sk/archiv/play/5066
https://www.youtube.com/watch?v=HFY8XZVA4dk&t=626s
https://www.youtube.com/watch?v=h5FP5DndP1Y
https://www.youtube.com/watch?v=rBopvDEa9QA&t=302s
https://www.youtube.com/watch?v=OEh1Yp1lWgY&t=1358s
https://www.youtube.com/watch?v=fCdhqbzVb00&t=75s
https://www.youtube.com/watch?v=Pa-RINXRVSw

Detstvo a obrazy mamy i všedných vecí v básnickej zbierke Jaroslava Seiferta

MARTINA PETRÍKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta

Abstract: *In this paper we focus on the analysis of images remembered from childhood in the collection of poems of Jaroslav Seifert Mamička (2016), which is among the texts for child recipient. It is a work which is connected to the sources of childhood (emotional memory – images of mother and everyday things) and reflects children (boy) character, which is communal and socially conditioned, people and things from his proximity through the memory of the mature poetical character with his way of sensitive and conciliatory seeing and understanding of the world or time of childhood. The value of childhood associates the values of home and mother.*

Keywords: *Jaroslav Seifert. Childhood. Picture of mammy. Pictures of everyday things. Sensitive and peaceable way of seeing and understanding the world or the time of childhood.*

„Pro Seiferta člověk upřímný, pravdivý zůstává vždycky člověkem spasitelným. A všichni cítíme, tady že by znovu mohla začít nová kapitola: třeba o Seifertovi filozofovi života, o seifertovských intuicích takřka náboženských." (Václav Černý)

Jaroslav Seifert sa narodil 23. septembra 1901 v chudobnej pražskej rodine a vyrastal pod vplyvom otca podobnej povahy a hlboko veriacej mamy. Patril medzi vedúce osobnosti českej medzivojnovej avantgardy, ba podieľal sa aj na formulovaní avantgardných manifestov, najmä poetizmu. Stal sa jedným zo zakladateľov *Revolučního sborníku Devětsilu* a jeho editorom spolu s Karlem Teigem, ako aj editorom časopisu *Disk* spolu s A. Černíkem, J. Krejcarem a K. Teigem. V roku 1929 podpísal *Manifest sedmi protestujících proti bolševizaci v novém vedení Komunistické strany Československa* a bol vylúčený zo strany. V roku 1956 vystúpil na obranu väznených spisovateľov, čo viedlo k zákazu publikovania. Ďalší zákaz nasledoval po podpísaní Charty 77. Napriek obmedzeným publikačným možnostiam napísal Jaroslav Seifert mnohé básnické zbierky, od avantgardnej, proletárskej poézie až po poéziu s osobitou poetikou z osemdesiatych rokov, a v roku 1984 sa stal laureátom Nobelovej ceny za literatúru.

Ak spočiatku vychádzal vo svojej tvorbe z avantgardných pozícií, po poetistickom období sa, slovami Vítězslava Nezvala, nenechal zmanipulovať dogmatizmom avantgardy. Seifert sa nestal surrealistom, bol vylúčený z Devětsilu a šiel vlastnou cestou.

Jaroslav Seifert po obvineniach zo subjektivizmu a pesimizmu hovoril v jednom z rozhovorov o objavení ďalších hodnôt a svetov, o objavení zmyslovosti pre svoju tvorbu a o poézii, ktorá ako jediná *„dosahuje oné jemnosti nutné k vystižení našeho poznání světa. Už jen to, že k nám mluví lidským hlasem, znamená, že nás zasahuje osobně. Přímo, a že cítíme, jak je v ní obsažena celá naše bytost."* (Pre švédsky denník Dagens Nyheter, 1984).[1]

Václav Černý pri načrtnutí Seifertovho portrétu vyjadruje názor, že veľkosť (nielen) jeho kultúrneho diela sa meria *„jeho mravní hodnotou a že charakterizovat tvůrcův vnitřní svět složkami lásky, věrnosti, čistoty a účinnosti je to nejlepší, co lze říci o básníkovi!"*[2] (1954).

Jaroslav Seifert vo svojej poézii teda stavia na hodnotách lásky, domova, vernosti či čistoty. Už ako zrelý a známy básnik napísal v roku 1954 zbierku veršov, ktoré reflektujú toho najbližšieho človeka a čas detstva, s názvom *Maminka*. Do slovenského jazyka verše prebásnil Ľubomír Feldek pre vydavateľstvo Buvik, ktoré knihu vydalo v roku 2016.

Tematický repertoár intímnej piesňovej poézie sa zväzuje s motívom mamičky, s priestorom a časom detstva – *„keď sa vraciam cestou času späť"*[3], s ľuďmi z blízkosti a vecami z dosahu. Tridsaťosem básní možno rozdeliť do dvoch zásadných motivických okruhov:

mamička, ľudia (tatko, strýko) a veci z mamičkinho dosahu, či príbehy blízkych ľudí, mamičkine strasti a radosti, odchod aj pozostalosť, pretože *„To, čo sme milovali,/ milovať budeme."*[4]: *Pri okne, Večerná pieseň, Vlaky, Mamičkina kytica, Prvý list mamičke, Všedný deň, Mamkina pieseň, Tatkova fajka, Pieseň o jazde na kolenách, Nôž, Mamičkino zrkadielko, Mamičkino zátišie, Kytička fialiek, Prstienok po mamičke*;

obrazy z času a priestoru detstva v spomienkach (uspávanka, šlabikár, veci z dosahu, hra, túžby a sny, knižné dobrodružstvá, zákusky, motýle, školský výlet, spomienka na básnika, hra na husliach, vejár, dóza na čaj, domov a jeho strata, vojna), pretože *„Tie spomienky sú dobré!/ Len kvôli nim som žil."*[5]: *Pieseň (Petričke), Pieseň o šlabikári, Uspávanka, Materidúška, Stanica, Mlynček na kávu, Pieseň o pásikavých perinách, Hra o guľky, Pavučina, Pieseň o dobrodružstve, Petrolejová lampa, Cukráreň, Motýle, Karlov Týn, Okarína, Pupenec, Dedkov pohreb, Hálkov domček, Hora Říp, Husle, Vejár, Škatuľka na čaj, Pieseň, Hrdličky.*

To, čo je príznačné pre Seifertovu poéziu zo zbierky *Mamička*, je napojené na citové istoty, zastúpené motívom mamičky a vecí, ktoré ju sprevádzali, a tak vstupovali aj do obrazov z chlapčenského detstva, do spomienok básnika, ktorý sa vracia v čase tam, kde bol ľúbený. Patria sem aj motívy, na ktoré z odstupu v čase nazerá,

1 CINGER, F. *Jaroslav Seifert – Laskavě neústupný pěvec. Po stopách básníka očima jeho blízkých.* Praha: Vydalo nakladatelství BVD, 2011, s. 13.

2 Tamže, s. 74.

3 SEIFERT, J. *Mamička*. Bratislava: Vydavateľstvo BUVIK, 2016, s. 21.

4 Tamže, s. 33.

5 Tamže, s. 32.

pretože sa ukotvili v citovej pamäti ako predmety alebo udalosti z detstva, na ktoré sa nezabúda.

Zo Seifertových básní „odčítavame" lásku k mamičke a domovu i jeho veciam, ale aj milujúci „hladný" pohľad, pretože ním sa zviditeľňujú zásadné seifertovské hodnoty malých veľkých „vecí", ktoré môže rozpoznať z odstupu ten, kto plynutím času zmúdrie. Na najcennejší básnikov objav, na *nález vecí*, upozornil už František Xaver Šalda, keď konštatoval, že Seifertove veci sa rozhovorili dotykom *„jemného melancholického smyčce básnického a zní svým vlastním hlasem"*[1] (1928). A tak čítame:

„Môj pohľad čoraz viacej lačnie/ a spievať vo mne všetko začne,// spievať aj plakať! Maminko má!/ Ako je krásne u nás doma!" (*Hora Říp*)[2] Alebo: *„Ó, detské omyly!/ Čuť husle. Je to možné?// Spomínam na chlapca,/ čo možno zmúdrel časom."*[3] (*Husle*)

Lyrickým spôsobom sa tematizujú citové stavy, radosti, no pod vplyvom sociálnej podmienenosti života v chudobe sa implicitným básnickým spôsobom vyjadrujú aj strasti:

„– Čo plačeš? Čo ťa zhrýza dnu?/ Povedz mi, čo ti prišlo ľúto?/ – Veď ti to poviem, pletky sú to,/ len nech už stromy odkvitnú."[4] (*Pri okne*)

Negatívna mamičkina emócia, ktorá je prežívaná v konkrétnej básni a na pozadí objektu/okna „rámcujúceho" situáciu, sa odreagúva bez mamičkinej výpovede o strasti, totiž s ohľadom na dieťa, takže mama ju vedome kompenzuje väzbou na plynutie prírodného času. A básnický subjekt tak kreuje jednoduchý obrázok z neľahkého, no napriek tomu láskyplného života.

Emócie, ktoré prežíva mamička, ovplyvňujú emócie, ako aj „optiku" básnického subjektu, zasahujú spôsob videnia a chápania vecí z jej i jeho dosahu, ba i z vonkajšieho prostredia, teda atmosféru v domovskom priestore. Stávajú sa podložím pre umocňovanie pocitu zakorenenosti a pre vytvorenie pevnej väzby s tým najdrahším, čo sa potvrdí po uplynutí istého času a už z pozície dospelého subjektu reflexiou situácií a stavov, ako aj pripomínaním si straty pocitu detského šťastia, zakúseného v blízkosti mamy:

„Keď padala už únavou/ a spať nás niesla, schopná bola/ nám ešte ustlať pod hlavou/ tou rukou drsnou od popola./ V horáku ešte pradie plyn,/ nad peľasťou si dodnes všímam,/ asi aj vďaka pavučinám,/ ten veľký tieň – tieň mamičkin...// Dnes už tak šťastne neusínam."[5] (*Večerná pieseň*)

Mamičkina citlivosť sa prejaví i v obmedzenom priestore bytu na treťom poschodí pavlačového domu, keď sa snaží zmierniť „deficity" sociálne podmieneného prostredia a kultivovať ho:

1 CINGER, F. *Jaroslav Seifert – Laskavě neústupný pěvec. Po stopách básníka očima jeho blízkých.* Praha: Vydalo nakladatelství BVD, 2011, s. 57.

2 SEIFERT, J. *Mamička*. Bratislava: Vydavateľstvo BUVIK, 2016, s. 57.

3 Tamže, s. 59.

4 Tamže, s. 9.

5 Tamže, s. 11.

„V kvetoch sa sadza vyhrieva,/ no mamička ich polieva.// Mazná sa s kvietkom: – Nezvädni!/ Vlak píska. To je nákladný.“[6] (*Vlaky*)

Spomínanie básnického subjektu, ktoré vychádza z pozorovania starej mamičkinej svadobnej fotografie, je návratom do času detstva. Syn a zároveň básnický subjekt zaznamenáva nemennú (vonkajšiu i vnútornú) podobu mamičky vo svojej citovej pamäti:

„Svadba a kvety! Svadobčania!/ Tanec, prstienky zo zlata!/ Ružičky so stuhou má v dlaniach – / Tisne ich k srdcu dojatá.// Vrkoče pod závojom, tmavé,/ dokola trikrát zmotané./ Mladá a krásna. V detskej hlave/ navždy už taká zostane.“[7] (*Mamičkina kytica*) No využíva predovšetkým motív a symbol ruží. Prepája nimi mamičkin šťastný deň, materinské city, ktoré spoluvytvárali pocit pre/nesený zo šťastného detstva a vzbudili citovú istotu, so subjektívnou a lyricky vyjadrenou skepsou, s poznaním o „iných“ ženách, či o doznení mladíckej radosti:

„Dosť ruží som si v žití užil./ Len týchto pár mi ostalo./ Dosť som ich mal, po mnohých túžil./ Čas prešiel – slnko nestálo.// Trpko si vravím veršík tento./ Radosť bola – byť mladý raz!/ V albume plnom ornamentov/ nezvädli ruže doteraz.“[8] (*Mamičkina kytica*)

Uspávanka adresovaná Petričke v básnickej *Piesni* umeleckým spôsobom napĺňa aj potrebu stíšenia a uspania. Vedľa seba sa situujú motívy dieťaťa a baránka, tváričky a vlny, aby odovzdanosť, mäkkosť a ďalšie hodnoty či kvality nadväzujúce na spomenuté básnické motívy, navodili pokojnú večernú atmosféru, predznamenali zaspávanie. Aktívnym činiteľom v procese uspávania je baránok, a tak je tematizácia jeho činorodosti vyjadrením stavu dieťaťa, ako aj jeho (lyrických) obrazov, ktoré zrovnoprávňujú nebo a zem pred zaspatím:

„Kým zaspíš, rozhŕňa pazderie/ kopýtkom v kútiku chlieva./ Kľúčovou dierkou cez dvere/ ťa vidí a už sa hnevá.// Ešte sa rozbehne po kvieťa,/ trávičke po hlave stúpa./ Ešte mu chvíľočku posvietia/ slamené hviezdičky púpav.“[9] (*Pieseň*)

Pieseň o šlabikári vychádza zo spomienky na krásy zapamätané z detstva, *„písmenká s obrázkami“*[10] (*Pieseň o šlabikári*), aby básnik vypovedal o uplynutom čase.

Aj zámerom *Uspávanky* je umelecky účinným spôsobom uspať dieťa, potenciálneho adresáta. Využíva sa nielen opakovanie posledného verša v trojveršových strofách s variujúcim sa slovom-motívom (*koníček, púpavy, čierna skala, čučoriedky, džbánok, chlapček*), ale vybrané slovo sa opakuje aj v niektorom z veršov jednotlivých strof, takže prostredníctvom rytmu (s prevahou opakujúcich sa dvojslabičných slov a slovných celkov, evokujúcich pomalý klus koníka), rýmu (dodávajúcemu básni eufóniu), opakujúcich sa figúr a trópov (predovšetkým personifikácie) sa kreuje básnická, fantazijná „snová“ krajina:

6 Tamže, s. 13.
7 Tamže, s. 15.
8 Tamže
9 Tamže, s. 16.
10 Tamže, s. 17.

„Zavri, chlapček, zavri očká,
koníček ťa vo sne počká.
Aj koníček spí.

Na lúke je more púpav,
koníček rád po nich stúpa.
Aj púpavy spia.

V sedle budeš, milé dieťa!
K čiernej skale ponesie ťa.
Čierna skala spí.

Podkovy mu budú cvendžať,
k čučoriedkam bude bežať.
Čučoriedky spia.

Krásna panna, čo ich zbiera,
s džbánkom sa tam poneviera.
Aj ten džbánok spí."[11] (*Uspávanka*)

Využitím rytmu a refrénovitých figúr sa adresát stišuje, upokojuje (psychologická funkcia opakovania), ale využitím rámcujúcich figúr sa aj uisťuje v predpokladanom efekte uspávanky, keďže *koníček*, ktorý dieťa nesie do sna, *spí* a *chlapček*, v perspektíve zakúšajúci pocit bezpečia v náručí, už *spí* tiež.

Ďalšou z básní zo zbierky *Mamička* je báseň, čiastočne epištola, s názvom evokujúcim adresáta zbierky i konkrétnej básne – *Prvý list mamičke*. Básnický subjekt sa v nej prikláňa k dieťaťu a jeho citovo zafarbenou „optikou", pri/nesenou z detstva, nazerá na adresáta fragmentov svojho listu i objekt svojho záujmu. Mamička je dôverne známym adresátom synovského priania k sviatku. Básnický list má fragmentárnu podobu a je rámcovaný veršami, ktoré vyjadrujú subjektívne prežívanú neistotu lyrického subjektu, aby ju v záverečnej časti zmierňovala materinská láska a jej prejavy. Nemožnosť riešiť situáciu, napísať čo najsrdečnejšie prianie k sviatku podľa svojich predstáv, teda adekvátne vyjadriť city, sa odreagúva nielen explicitne vyjadreným vyznaním – fragmentarizáciou, a práve preto zvýznamnením „listovej" výpovede – *Mamička moja milovaná/ ... Želám Ti dnes, keď je Tvoj sviatok/ ... šťastie/ ... a zdravie*; ale predovšetkým implicitným vyjadrením citov, obáv z „nedokonalosti" priania (umiestnenie listu, jeho úvod a obsah, nedostatočnosť fantázie).

[11] Tamže, s. 19.

„Už viem, ten list dám na zrkadlo
či do košíčka k bavlnkám,
žiaľ, doteraz mi nenapadlo,
čo napísať, čím začať mám.

Mamička moja milovaná –
zatínam zuby do rúčky
a čaká strana rozpísaná,
papier je stále bielučký.

Želám Ti dnes, keď je Tvoj sviatok –
Ti a Tvoj píšem s veľkým Té
a, hurá, už mám prvý riadok
a pokračujem vo vete –

šťastie – *ten papier trošku vpíja –*
a zdravie – *a tu zlyháva*
celkom tá moja fantázia,
je prízemná, je dengľavá.

A krčím papier, pokým ona
vaľká na table kuchynskej
cesto, čo vždy tak pekne vonia.
Zúfalo rozbehnem sa k nej,

nežne ma ukryje jej sukňa,
jej oči stihnú uhádnuť
všetko – pár zamúčených rúk ma
privinie potom na jej hruď.“[12] (*Prvý list mamičke*)

Aj *Materidúška* je spomienkou na vôňu známu z detstva, na vôňu bylinky, na skúsenosť s jej trhaním a *vzpieraním sa* v kytičke. Básnický subjekt svoju terajšiu skúsenosť a radosť z precítenej vône konfrontuje s minulými vnemami, ktoré sa v závere napájajú na obraz mamičkinej skrine s uloženou nedeľnou šatkou:

„Keď sa vraciam cestou času späť,/ ešte vždy viem niečo naspamäť.// A B C D vedel žiačik každý./ Zrazu viem, čím skriňa voňala vždy./ Mamička tam mala na nedeľu/ kvetmi obsypanú šatku bielu.“[13] (*Materidúška*)

Báseň *Stanica* „ukotví“ básnický subjekt v priestore zhodnom s názvom, aby pozoroval a predovšetkým prežíval situáciu odchodu lokomotívy s vlakom. Subjekt básnika sa napája na zdroje citovej pamäti a na obrazy z detstva, aby sa na základe predchádzajúcej skúsenosti kreoval metaforický obraz novej skutočnosti. A tak sa obraz odchodu vlaku vyjadrí lyrickým spôsobom, stáva sa „rozlúčkou“ s vlakom,

[12] Tamže, s. 20.
[13] Tamže, s. 21.

ktorý sa na svojej *ceste „zdraví s vlčím makom"*, mení sa v diaľke *na dlhú, tmavú stužku, „a z iskry na kvet spadnutej,/ ach, spadnutej,/ je svätojánska muška."*[14] (*Stanica*) Citová reakcia na odchod vláčika sa napokon vyjadrí obrazom slzy (smútku), utlmujúcej intenzitu spomienky na odchod/y „čarovných vecí" či spomienok v detskom, ba aj dospelom živote, čo sa vyjadrí využitím plurálu a stotožnením sa s obdobnými skúsenosťami: *„A už len diaľka belasá,/ ach, belasá,/ aj vzdychneme si asi –/ no slza, ktorá zgúľa sa,/ ach, zgúľa sa,/ tú iskru-mušku zhasí."*[15] (*Stanica*)

Ďalšou z vecí z mamičkinho dosahu je *Mlynček na kávu*. Je jedným z objektov, ktoré „ožívajú" v situácii ranného prebúdzania sa, teda sú personifikované ospalým dieťaťom. Básnický subjekt sa vracia v čase späť do detstva k bežnej situácii. Ocitá sa *v kúte tepla*, ktorý je v symbolickom zmysle samotou či zárodkom domu[16], teda priestorom formovania „konceptu" vlastnej skúsenosti. Z tejto pozície a s rozostrenou či snovou optikou tematizuje zakúšaný *sladký* stav, ale vlastne „príbeh" raného ožívania bytu – načrtáva následnosť fragmentárnych „dejov" prostredníctvom synekdochy (*„Prvý vstal kutáč – nebol spáč.", „Lopatka s uhlím hneď za ním.", „A hrnček s mliekom – na sporák!", „Aj zrkadlo sa prebúdza," „Aj šnúra na bielizeň sa/ pohne a prebudí skobu.", „V kuchyni mlynček prevraví."*[17]), a tak vyjadruje postupnosť realizovaných činností. Problémovo v kontexte zakúšaných zvukových vnemov vyznieva len zvuk mlynčeka, ktorý rozruší chlapcov sen: *„V kuchyni mlynček prevraví./ Mlč! Nemám rád tie zvuky!/ Nemlčí. Hlas má chrapľavý./ Zrnká priam chrumká z ruky.// A práve som mal krásny sen!/ Ten galgan nožnicami/ strihol – a sen môj bol už len/ voľakde za kopcami."*[18] (*Mlynček na kávu*) Odreagúvanie problému spretŕhaného sna sa realizuje ako lyrické vyjadrenie chvíľkového prebudenia, aby problém doznel v tušení či perspektíve pokračujúceho nedeľného sna:

„No máme voľno! Vidím už
nedeľu v kalendári.
Zas hlavu skryjem pod vankúš
a sen sa vráti vari."[19] (*Mlynček na kávu*)

Pieseň o pásikavých perinách je básnickou výpoveďou o dostatku či nedostatku elementárnych skutočností (predmetov, kultúrnych prejavov – pásikavá, nie biela perina, zvuk hodín, nie uspávanka) v živote dieťaťa. Problém iných, sociálne podmienených skutočností sa rieši fantazijným či snovým spôsobom a oproti vyššiemu sociálnemu statusu sa stavia vznešenosť obetí i snov:

„Len pondusovky spievali mi –/ tikotu som si užil!/ Pod perinami farebnými/ sám sa do sna hrúžil.// A už len snívaj, že si pravý/ lombardský vojak, že ťa/ zahalili len do zástavy,/ na prsiach krv a kvieťa!"[20] (*Pieseň o pásikavých perinách*)

14 Tamže, s. 22.
15 Tamže
16 BACHELARD, G. *Poetika prostoru.* Praha: Malvern, 2009. 245 s.
17 SEIFERT, J. *Mamička*. Bratislava: Vydavateľstvo BUVIK, 2016, s. 24.
18 Tamže
19 Tamže
20 Tamže, s. 25.

V *Hre o guľky* sa básnický subjekt stotožňuje s ďalšími chlapcami, a tak z pozície hráčov nazerá na *veľkolepú* chlapčenskú hru a vyjadruje stav herného zápalu:

„Šli sme si pri hre zodrať prsty,/ každý tie svoje stískal v hrsti –/ že prečo? Hádajte.// ... Bolo to, skrátka, veľkolepé,/ boli sme ustavične v drepe –/ že prečo? Hádajte.“[21] (*Hra o guľky*) Využíva synekdochu, časť za celok (*prsty, v drepe, nohy, kráčajúce hriskom, črievička*), aby tak vyjadril zástoj hráčov, ale využíva aj inotaj, aby hádankou stupňoval chlapčenské túžby (*stískať v hrsti* – priať úspech, *ustavične v drepe* – zainteresovaní na hre, *riskom/ sú nohy, kráčajúce hriskom* – zničiť hru, *črievička však cez zábavu/ nám prešla, vždy som zdvihol hlavu –/ že prečo? Hádajte.* – vyjadriť chlapčenský záujem o dievčatá), ako aj záujem o detskú hru či neutíchajúcu hravosť.

Vo *Všednom dni* básnik tematizuje mamičkino prežívanie bežného pracovného dňa, ale vlastne prostredníctvom všedných vecí a činností vyjadruje mamičkinu neutíchajúcu činorodosť. Synovské láskyplné vnímanie a vyjadrenie mamičkinej pracovitosti, ktorá sa potvrdzuje aj prostredníctvom kontrastu (zem/blato/ handra – krídlo/vzniesť sa) – *„Handra visela/ vždy kdesi ako smutné krídlo.// Ach, na tom krídle pripnutá/ mala sa vzniesť raz nad to blato!“*[22] (*Všedný deň*) – prechádza do vyjadrenia o mamičkinej nikdy nekončiacej práci a nedostatočnej či „horkej“ odmene – *horkastej vôni čierneho orgovánu*.

Báseň *Pavučina* využíva motívy pavúka a sietí ako dôkazu ich prítomnosti v domácnosti – pre šťastie a najmä pre *peniažky*. Spomienka z detstva a mamičkino presvedčenie „z núdze“ prechádzajú do básnického uisťovania sa v dodržiavaní tradície či návyku nevyháňať pavúky, aj keď *„peniažky ani dnes/ nie sú? Čo zajtra?/ Nech si pletie/ pavúčik ďalej svoje siete!/ Pavúčik, len si lez!// Raz predsa! Pomedzi dva klasy –/ keď po daždi som šiel –/ visela sieť. To bolo krásy!/ A toľko striebra som už asi/ nikdy viac nevidel.“*[23] (*Pavučina*) Riešenie problému bytia bez peňazí sa završuje v nachádzanej kráse, v metaforicky vyjadrenom dostatku, ale vlastne v dosiahnutej perspektíve – senzibility umelca (od dieťaťa čítajúceho verše k mužovi-básnikovi: *„Čítal som verše Vrchlického,/ keď zrazu do knižky/ pavúk mi lezie, bodajžeho!/ – Zabi ho, mamka! Strach mám z neho!/ Nie! Nosí peniažky!“*[24] *Pavučina*)

Mamkina pieseň je lyrickým obrázkom známej situácie – mamkinho večerného šitia. Básnický subjekt načrtáva problém životnej nevyhnutnosti, ktorá je v deficitnej skutočnosti (*„Musí, musí šiť“, „pár sivastých stien“, „očiam oddych nedá“*[25]; *Mamkina pieseň*) kompenzovaná „len“ veľmi sporo – mamkinou piesňou a tajomstvom antropomorfizácie nástroja na šitie: *„Zas jej do hlavy/ vkĺzla pieseň krátka./ O čom? O kozliatkach/ a zlom vlkovi?// Vonku sa už stmieva,/ mamka pieseň spieva./ Akú? Ktohovie./ Uško ihly, ktoré/ ostane s ňou hore –/ to ju možno vie.“*[26] (*Mamkina pieseň*)

[21] Tamže, s. 26.
[22] Tamže, s. 28 – 29.
[23] Tamže, s. 30.
[24] Tamže
[25] Tamže, s. 31.
[26] Tamže

Sociálny aspekt tematizovanej skutočnosti sa umocňuje aj opakovaním motívu nevyhnutnosti šitia – *„Musí, musí šiť“, „Ďalej musí šiť.“*[27] (*Mamkina pieseň*) Evokuje totiž baladický tón Ebenovho Vodníka a prebdenej noci: *„Sviť, měsíčku, sviť, ať mi šije niť.“*

Tatkova fajka je lyrickou spomienkou na tatka, na poéziu zapamätaných všedných, milovaných vecí. Trojnásobné opakovanie jednej zo strof básne – *„Obláčik modrý v diali,/ sa ticho strácal v tme./ To, čo sme milovali,/ milovať budeme.“*[28] (*Tatkova fajka*) – naznačuje, že význam synekdochy, ktorá vyjadruje časť za celok (ustupujúcu) spomienku/obraz (fajčiaceho) otca, je aj znakom (symbolom) milovaných vecí, ale predovšetkým ich ľudí v citovej pamäti. Poznané/zakúsené a zapamätané citové istoty z detstva tak dávajú zmysel ľudskému bytiu či životu:

„Tie spomienky sú dobré!/ Len kvôli nim som žil!/ Tie obláčiky modré –/ najkrajšie z mojich chvíľ.“[29] (*Tatkova fajka*)

Pieseň o dobrodružstve tematizuje snové chlapčenské dobrodružstvo. Sen o indiánoch sa situuje oproti prebudeniu, indián oproti náčelníkovi, chlapča oproti mamičke, a tak sa obraz z detstva stane podložím pre vyjadrenie veľkej lásky:

„Jej bozk ma budil od malička./ Aj Indián sa zapýri./ Navždy už veľká náčelníčka/ blúdi vo večnom revíri.“[30] (*Pieseň o dobrodružstve*)

Detská fantazijná hra sa tematizuje v *Piesni o jazde na kolenách*, ktorá vyjadruje hlboký synovský cit k otcovi. Spomedzi fantastických hier s Nemom, Korkoránom či Nautilom je totiž najvzácnejšia jediná hra. A jej hodnota rastie, keď sa do hry zapojí ten najbližší/najmilší: *„Občas však cez pavlač sa priblíži/ môj tatko – ten mi je z nich najmilší.// ... Čo plavieb s Nautilom som vykonal/ a koľko pralesov som prekonal.// No najkrajšia z tých výprav bola tá –/ na jeho kolenách ísť do sveta.“*[31] (*Pieseň o jazde na kolenách*)

Petrolejová lampa je tým objektom, ktorý sa v spomienke z detstva spája s nočným čítaním napínavých príbehov. Asociuje nielen fantazijné predstavy či fantastický svet básnického subjektu v detstve, ale stáva sa aj symbolom svetla a rozletu detskej fantázie. Oproti svetlu sa tak v motivickom registri ocitá tma, oproti lampe situácia bez petroleja, oproti svetu *„priepasť sivá“*, oproti dobrodružnej perspektíve ranná či momentálne aj životná neradostná situácia:

„Trel som si oči, navôkol/ rozhliadal som sa letným ránom./ Do plaču smutný bol náš stôl,/ do plaču smutná lampa na ňom./ Psoty na voskovanom plátne/ ležali mŕtve. Nenávratne/ im život v tanci ubehol.“[32] (*Petrolejová lampa*)

Báseň *Nôž* je spomienkou na strýka-námorníka, ako aj na rozprávania o jeho cestách a na jeden z darov-nôž. Básnický subjekt zaznamenáva to, čo mu v čase chlapčenstva zanechalo *„stopu na duši“*.

---

27 Tamže

28 Tamže, s. 32 – 33.

29 Tamže

30 Tamže, s. 34.

31 Tamže, s. 35.

32 Tamže, s. 39.

Cukráreň odreagúva *zlostnú nehu*, zapamätanú z detstva a vznikajúcu z rozporu medzi túžbou a sociálnou realitou. Avšak skúsenosť či poznanie dospelého básnického subjektu *zlostnú nehu* utlmujú:

„Na zákusky som, tajac dych,/ hľadel so zlostnou nehou./ Prisahal som si: Skúpim ich/ raz všetky do jedného.// No predsa v mužnom rozlete/ som vybŕdol z tých prísah./ Sú sladšie veci na svete,/ než boli na tých misách.“[33] (*Cukráreň*)

Motýle ako dynamický motív a symbol voľnosti sa situujú do opozície voči chlapcovi, ktorý sa učí, nesmie ísť von a za ktorého „prehovára“ básnický subjekt z odstupu v čase. Vyjadruje jeho citový stav, chlapčenskú skrúšenosť, ktorá plynie z nevyhnutnosti sedieť doma, keď *„jar zatiaľ beží po kopcoch“*[34] (*Motýle*). A práve preto pozorovanie vybraných miest na ploche máp v atlase iniciuje aj vnímanie obrazov či formovanie predstáv alebo fantazijných obrazov motýľov:

„A čo to vidím? Oko pávie –/ keď som už atlas zatváral –/ zosadlo práve v Bratislave./ A v Prahe motýľ admirál.// Čierny motýľ sa díva na svet/ z južného pólu, jeho zvyk./ Okatý – ten si na kvet/ sadol zas rovno na rovník.// Ach, oči motýlie, ste milé/ a krásne... Sú aj krajšie však./ Aj bez tej sieťky na motýle/ s ich zrakom stretol sa môj zrak.“[35] (*Motýle*)

Napokon sa konfrontujú motýlie „oči“, zapamätané z detstva, so ženskými očami, aby sa z odstupu v čase potvrdila získaná skúsenosť či pravda o rozpoznaných hodnotách či krásach.

Karlov Týn tematizuje situáciu návštevy hradu v školských časoch a predovšetkým dojmy školáka. Pozorované vysoké hodnoty (bradatí apoštoli, pápež, svätica) nachádzajú odozvu aj vo formovaní detských obrazov, v nachádzaní podobnosti medzi umením a životom, medzi svätičou a mamičkou:

„Svätica dlane spína./ Ak objav maličký/ smiem urobiť v jej tvári,/ nuž urobím ho vari:/ jej tvár mi pripomína/ tvár mojej mamičky.“[36] (*Karlov Týn*)

Výlet je aj inšpiráciou pre zachytenie dojmu z cesty na hrad i späť, takže prírodný svet je výrazom obrazotvornej pamäti.

Okarína vyjadruje nesmiernu chlapčenskú túžbu po rovnomennom hudobnom nástroji, ktorý básnický subjekt vidí počas prázdnin a *„hodov“* u starých rodičov na dedine. Básnická výpoveď nadobúda podobu „chlapčenského“ monológu, ktorý z tematického hľadiska pozostáva z prázdninových obrazov, skúseností a zážitkov ako fragmentov „príbehu“ intenzívnej detskej radosti a túžby. Zakúsená prázdninová radosť a pomenovaná túžba sa zvýznamňujú vo výpovedi adresovanej tomu najbližšiemu človeku, mamičke, a stávajú sa najmä implicitným vyjadrením kvality a povahy elementárnej väzby medzi mamičkou a synom.

Pupenec ako prírodný/rastlinný motív a naňho naviazané obrazy chudoby, obety (*ako bosý stojí, steblo obkrúca, kvapku rosy ti ponúknuť vie od srdca*), podnecuje pohyb v pamäti, návrat k obrazom/snom (*„Ach, kedy bolo mi tak hravo?“*[37] *Pupenec*),

33 Tamže, s. 43.
34 Tamže, s. 45.
35 Tamže
36 Tamže, s. 47.
37 Tamže, s. 50.

ba dokonca k synestézii, keď obrazy z pamäti stimulujú pociťovanie čuchového vnemu: *„Sen preletel mi zrazu hlavou –/ zavoňal som dych mamičkin.“*[38] (*Pupenec*)

Dedkov pohreb tematicky reaguje na odchod starého otca. Básnický „príbeh“ rozlúčenia s dedkom sa realizuje ako spomínanie na májový čas ako čas pohrebu, ale aj detských objavov opätovnou cestou na cintorín (anjeli na pohrebnom voze, kukučka, bystruška, jašterička, konvalinky, lipy, Mělnícka veža, hora Říp) ako miesto s vyhliadkou, objavené mnohokrát s dedkom. Návrat v čase do detstva formuje vo vedomí básnického subjektu aj poznanie o situácii, ktorá zapamätaná v citovej pamäti zrkadlila dedkov citový stav a bola predzvesťou jeho odchodu: *„Dnes viem, prečo v tom predjarí/ si stál v kabáte starodávnom/ a mal si slzy na tvári.“*[39] (*Dedkov pohreb*)

Báseň *Hálkov domček* sa viaže na motív návštevy básnikovho domu a prvého kontaktu s tvorbou, či porozumenia básnickej tvorbe ako spôsobu nazerania na svet, aby vyústila do citu vďačnosti za sprostredkované hodnoty: *„Prvý raz na ňom začul som/ hrať jeho ruku mäkkú –/ ach, mal by som mu za to dnes/ padnúť okolo krku.“*[40] (*Hálkov domček*)

Hora Říp ako symbol rodného kraja je príčinou lyrickej reakcie na krásy domova, iniciuje ospievanie jeho krás a vyznanie: *„Ale keď nebo na obzore/ skláňať sa vidím k nízkej hore,// obláčik na nej sedieť nemý,/ na chvíľu srdce zastane mi.// (...) Môj pohľad čoraz viacej lačnie/ a všetko vo mne spievať začne,// spievať aj plakať!* Maminko má!/ *Ako je krásne u nás doma!“*[41] (*Hora Říp*)

Husle sú ďalším z objektov básnikovho záujmu, ku ktorému, personifikujúc ho, prehovára z odstupu v čase, keď si uvedomuje svoje detské omyly. Básnický prehovor adresovaný husliam, na ktorých chlapec nerád hral, kompenzuje niekdajšiu hrubosť a nevedomosť. Dospelý subjekt sa situuje do terajšieho času, keď si už uvedomuje hodnotu umenia i hodnotu vzácneho mamičkinho daru, či jej zbožnú úctu k hudobnému nástroju: *„Ach, pykám za ten pád./ Viem dodnes o tej vine./ Pobozkal by som rád/ dnes ruky mamičkine,/ čo mi ich kúpili/ a priniesli ich zbožne./ Ó, detské omyly!/ Čuť husle. Je to možné?“*[42] (*Husle*)

Mamičkin *Vejár*, ktorý skrýval verše a stal sa chlapčenským objavom uloženým v skrini, je centrálnym motívom rovnomennej básne. Básnický subjekt spomína na zaujímavý či tajomný objekt, aby vyjadril jednu z vlastných motivácií stať sa básnikom.

Mamičkino zrkadielko je centrálnym objektom záujmu básnika, ktorý sa situuje do niekdajšieho domovského prostredia. Obraz zrkadielka evokuje vznik básnického „príbehu“. Mamičkinho zrkadielko, ktoré plynutím času *stráca striebro*, zrkadlí ľudský aspekt, nepriamo vypovedá o mamičkinom živote, strastiach i radostiach, ako aj o jej premenách a osamotení. Opätovná konfrontácia s obrazom zrkadla po mamičkinej smrti vedie k citovému prejavu, aby sa básnickým spôsobom odreagovala bolesť zo straty milovaného zrkadleného človeka: *„Vchádzam. Dnes nemám*

38 Tamže
39 Tamže, s. 53.
40 Tamže, s. 55.
41 Tamže, s. 57.
42 Tamže, s. 59.

odvahu./ Nikto nestojí na prahu./ Nikto, kto dlane mi stisne./ A rozhliadam sa zmätene,/ zrkadlo visí na stene,/ pre slzy z očí mi zmizne.“[43] (*Mamičkino zrkadielko*)

Mamičkino zátišie tvoria bežné veci (*„Náprstok, ihly, nití celá sada/ a okuliare, svetlom pretkané“*[44], *Mamičkino zátišie*) z jej dosahu, ktoré ako motívy básne, časť za celok, evokujú spomienku na mamu v časových skokoch. Básnikova konfrontácia s minulosťou, zrakovými vnemami či obrazmi vecí, ktoré vyvolávajú zvukové vnemy, synestézie (*„Nad tými vecičkami sa mi marí/ zrazu tvoj hlas: – Môj chlapče najmilší!/ čo sa ti stalo? Zas ti hlavu vari/ rozbili skalou loptoši?“*[45] *Mamičkino zátišie*), ako aj s udalosťami z detstva, prebieha paralelne s konfrontáciou so súčasnými duševnými bôľmi dospelého subjektu: *„Znovu som k tebe prišiel s tichým plačom/ a hľadám tvoje dlane súcitné./ Krváca slza ako vtedy pod tým fáčom/ hlava, keď zrazu bolesť precitne.“*[46] (*Mamičkino zátišie*) A tak vyústi do zmierlivého poznania o plynutí času, do vyznania matke a napokon do rozlúčky s minulosťou.

Aj v básni *Kytička fialiek* sa konfrontuje udalosť obdarovania mamičky z minulosti s prítomnosťou reflexie jej obrazu na smrteľnej posteli. Kytička fialiek je obvyklým synovským spôsobom prejavenia citov vďaky a lásky, stáva sa motívom, ktorý prepája minulosť chlapca s prítomnosťou básnika. Prepája dokonca zásadný motív a obraz mamičkiných dlaní (*„Vtisol som jej ju do dlaní,/ keď bola vhodná chvíľa.“*[47] *Kytička fialiek*) s ich obrazom v smrteľnej póze (*„Zdvihnem jej ruku. Je v nej chlad./ Prsty má zovreté v dlani./ Fialky vložil by som rád/ jej do nich. Už len jedenkrát./ Ešte aj teraz sa bráni.“*[48] *Kytička fialiek*), aby sa lyrickým spôsobom utlmil problém citovej straty toho najdôležitejšieho človeka.

Báseň *Prstienok po mamičke* pripomína tiež jednu z mamičkiných vecí, je pamiatkou na mamu. Fiktívny rozhovor s prsteňom sa stáva spôsobom pýtania sa na jeho „pamäť“ (pôvod, darovanie), aby sa prostredníctvom vyjadrenia vzťahu k veci vyjadrila láska k mame, ale aj intenzita spomienky.

Škatuľka na čaj je tiež dôkazom bohatej (detskej) predstavivosti, ktorá svoje obrazy obnoví už básnickým spôsobom a v podobe motívov (škatuľka, T.E.A., mama, domov, drak, kanvica, para, Číňanka...) z odstupu v čase, aby sa vypovedalo o jednej zo všedných vecí, ale predovšetkým o hľadaní spojenia s detstvom, detskou identitou a obrazom mamičky: *„a všetko zmizlo. Niekam za mamičkou./ Aj vôňu si ten oblak pary vzal.// (...) a kde ten chlapec, som to vari ja?“*[49] (*Škatuľka na čaj*)

Pieseň využíva motívy všedných vecí, ktoré sú vo vzťahu k domovskému prostrediu a k mamičke. Problém básnickej piesne spočíva v plynutí času, v nemožnosti vrátiť sa v čase či domov k mame.

Hrdličky tematicky reagujú na skúsenosť z detstva, zmyslové zakúšanie vône agátu, zrakové vnemy (vlaky – vojnové vlaky, hrdličky, hniezdo – domov), aby sa pro-

43 Tamže, s. 62.
44 Tamže, s. 63.
45 Tamže
46 Tamže
47 Tamže, s. 64.
48 Tamže
49 Tamže, s. 69.

stredníctvom navodzovania paralel medzi ľudským a prírodným svetom vypovedalo o hodnote domova: *„Hniezdo je prázdne, spustol byt,/ už do lona vyplakať sa niet komu./ Už nebudem ťa, vôňa, piť,/ si dopitá, si dopitá,/ ty agátovo sladká vôňa stromu!"*[50] (*Hrdličky*)

V príspevku sme sa zameriavali na analýzu a interpretáciu obrazov zapamätaných z detstva v básnických textoch Jaroslava Seiferta zo zbierky *Mamička* (2016). Básne sú napojené na inšpiračné zdroje Seifertovho detstva (citová pamäť – obrazy mamičky, všedných vecí) a reflektujú detský subjekt, ktorý je spoločensky a sociálne podmienený v kontexte chudobnej, no milujúcej rodiny, ako aj ľudí a veci z chlapcovho dosahu cez spomienky básnického subjektu. Ten eviduje hodnotu detstva ako kľúčovú hodnotu, ktorá mu splýva s hodnotami domova a mamičky.

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, G. *Poetika prostoru.* Preložil J. Hrdlička. Praha: Malvern, 2009. 245 s. ISBN 978-8086702-61-2.

BECKER, U. *Slovník symbolů.* 1. vydanie. Praha: Portál, 2002. 352 s. ISBN 978-80-7178-612-8.

CINGER, F. *Jaroslav Seifert – Laskavě neústupný pěvec. Po stopách básníka očima jeho blízkých.* 1. vyd. Praha: Vydalo nakladatelství BVD, 2011. 269 s. ISBN 978-80-87090-38-1.

ČERVENKA, M. a kol. *Pohledy zblízka: zvuk, význam, obraz. Poetika literárního díla 20. století.* Praha: Torst, 2002.

LAKOFF, G. – Johnson, M. *Metafory, kterými žijeme.* 2. vydanie. Brno: Host, 2014. 284 s. ISBN 978-80-7491-152-1.

LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.

POETISMUS. Zostavila: J. Fabian. Praha: Slovart, 2017. 264 s. ISBN 978-80-7529-273-5.

SEIFERT, J. *Mamička*. Ilustrovala: J. Kiselová-Siteková. Preložil: Ľ. Feldek. Bratislava: Vydavateľstvo BUVIK, 2016. 77 s. ISBN 978-80-8124-085-0.

[50] Tamže, s. 71 – 72.

MAČALA , P.: Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných pľúc Európy sv. Jána Pavla.

Bratislava: Post Scriptum, 2015. 260 s. ISBN 978-80-89567-38-6.

LENKA MIHOVÁ
Oravská knižnica Antona Habovštiaka, Dolný Kubín

V roku 2018 si pripomenieme 1155 rokov od príchodu Cyrila a Metoda na naše územie. Publikácia je krásnym pochopením ich diela a odkazu pre dnešné časy. Autor vo svojej knihe čerpá zo zahraničnej ako aj slovenskej odbornej literatúry. Hneď na začiatku krátky a priehľadný obsah rozdeľuje knihu na úvod a dve väčšie časti.

Na úvod Pavol Mačala cituje slovenského mysliteľa Pavla Straussa, ktorý vidí tragédiu sveta v rozume a nerozume a tým si sám človek zacláňa výhľad na to podstatné a tým je blikajúce svetlo z Betlehema (Boh). *„Hľadáme „božskú" časticu v najdrahšom vedeckom projekte všetkých čias – hadrónovom urýchľovači častíc v CERNe,...*" (str. 8). Autor si v prvom pláne svojej eseje kladie otázky, čo sa stane, keď ju objavíme, či bude svet lepším a spravodlivejším a prečo vzdelanci rezignovali dokázať božskú časticu v človeku. Veľmi výstižne to napísal už v 16. storočí Francois Rabelais vo svojom románe Gargantua a Pantagruel, v ktorom opisuje dišputu veľkého anglického učenca Thaumasta a Panurga v prízemnej sále navarrského teologického kolégia. Vedú sa siahodlhé dišputy, vymýšľajú sa drahé prístroje, vynakladajú obrovské finančné prostriedky, aby sa dokázalo to, čo sa dokázať nedá. Je to ten „rozum a nerozum", čo zacláňa viere, aby videla neviditeľné. Odpoveď na otázku, kde hľadať pravdu o človeku a o zmysle jeho života nachádza autor v slovách sv. Augustína: *„Pravda býva vo vnútri človeka."* (str. 9). Mačala v druhom pláne svojej knihy hľadá odpovede na otázku, prečo sa zo súčasnej kultúry a vedy vytratil človek, ľudská osoba, ktorá dáva zmysel dejinám. V treťom pláne sa Mačala zamýšľa nad tým, prečo sa stal pápežom Slovan Ján Pavol II. Na otázku, kto sú Slovania a aké majú korene, hľadá odpovede cez rozmer cyrilo-metodského dedičstva. Toto dedičstvo môžeme zmysluplne pochopiť len cez reálne historické poznanie Slovanov, poznanie myslenia Cyrila a Metoda a cez poznanie tých, ktorým bolo ich posolstvo určené. *„Odpovede na tieto otázky umožnia lepšie pochopiť (význam) symbol(u) východných pľúc Európy sv. Jána Pavla II."* (str. 13). Autor sa v poslednej téme svojej práce vyrovnáva s teoretickými a metodologickými normami súčasnej vedy. *„Máme úprimnú túžbu,*

aby kniha motivovala čitateľov v hľadaní a kladení otázok o základných hodnotách ľudského života..." (str. 15).

Prvá časť knihy s názvom: „*Personalistická misia sv. Cyrila a Metoda*" (str. 18), sa delí na viacero kapitol.

Kapitola s názvom: „*Kde si adam? Veda ako depersonalizované poznanie, ktoré prestalo byť múdrosťou*" (str. 21). Autor tu cituje francúzskeho humanistického filozofa Edgara Morina, ktorý kritizuje vedu a tvrdí: „*Západná civilizácia nutne potrebuje kritickú reflexiu vedy a rozumu v rovine epistemologickej (...) ako aj etickej.*" (str. 21). Morin nepovažuje vedu a rozum za "prozreteľnosť", čo prinesie ľudstvu spásu. Na obmedzenia poznávacích možností vedy poukázal aj Victor Frederick Weisskopf, atómový fyzik, vo svojej práci *Hranice a medze vedy*. Pavol Mačala sa zamýšľa nad vzťahom „*veda a osoba*" (str. 25). „*Veda dnes nepozná vedomý subjekt "ja" ako objektívne uvedomenie si seba samého v kontexte "všechsveta"...*" (str. 25). Mačala vidí nesúlad medzi prírodnými vedami a humanitnými vedami (vedy o človeku). Prehlbovanie špecializácie vedie k tomu, že vedec – špecialista sa stane nevedomým vzhľadom na celok. „*Vývoj vedy vedie paradoxne k novej nevedomosti.*" (str. 26). Vo svojom uvažovaní pokračuje ďalej a zamýšľa sa nad vzťahom „*filozofia a osoba*" (str. 27). Požiadavkou súčasného myslenia je vedeckosť. „*Súčasná filozofia odmieta otázky tzv. klasického realizmu – kým je človek, čo je zmyslom jeho života.*" (str. 27). Autor uvažuje akú úlohu má „*humanizmus a antropológia v súčasnej vede a myslení*" (str. 29). Podľa Luca Ferryho, francúzskeho humanistického filozofa, moderný humanizmus umožňuje prístup k autentickej duchovnosti tým, že je zakorenená v človeku a nie v dogmatickej predstave božstva. Mačala tvrdí: „*Zrod moderných vied a s ním zrod svetského priestoru zrušil primát Božského.*" (str. 30). Štrukturálna antropológia a historická antropológia odmietajú objektívny vedomý subjekt, pretože podľa nich človek žije svet imaginácie a to imaginárno vysvetľuje podstatu viery a správania sa ľudí. „*Rozum a veda zbavili človeka jeho prirodzenosti – personálnosti a transcendentnosti...*" (str. 31). Ján Pavol II. nazval človeka zbaveného personálnosti bezdomovcom, pretože „*mimo Krista sú všetci bezdomovcami.*" (str. 32). Mačala v hľadaní múdrosti nastoľuje naliehavú otázku: „*Kto prinesie nové zvestovanie pre vedu a rozum v osudovom súmraku postmodernej doby (...) ? Epifanická Minervina sova vedy? Alebo to bude Epifánia Múdrosti východných kráľov – mudrcov, ktorí prijali Pravdu všetkých čias...?*" (str. 32).

V kapitole: „*Personalizmus v misii svätých Cyrila a Metoda*" (str. 35), autor reaguje na konkrétnu výzvu Jána Pavla II., v jeho encyklike *Slavorum apostoli*, aby sa odkaz sv. Cyrila a Metoda prejavil v našej dobe a priniesol nové ovocie. Mačala upriamuje pozornosť na osem odkazov solúnskych bratov pre moderné časy.

Prvý odkaz: „*Múdrosť som si vybral (ŽK III,3), lebo žiari väčšmi ako slnko (ŽK III,8)...*" (str. 36). Tieto slová sú z pasáže *"Života Konštantína"* opisujúcu sen sv. Cyrila. Mačala vedie spor "múdrosť verzus veda". Veda je podľa neho depersonalizovaným poznaním, ktoré prestalo byť múdrosťou. Potrebuje rozum múdrosť sv. Cyrila a Metoda, alebo je rozum len slepým podriadením sa viere? Odpoveď „*Kto verí, myslí.*" (str. 37), autor nachádza v encyklike Jána Pavla II. *Fides et ratio*.

Druhý odkaz: *„Chcem hľadať slávu a bohatstvo pradeda (ŽK IV,14)...“* (str. 38). Pradedo sv. Cyrila mal veľmi blízko cisára, ale z vlastného rozhodnutia odvrhol slávu, a preto ho vyhnali. Mačala tieto slová sv. Cyrila dáva do kontextu i inou pasážou zo *“Života Konštantína”*, ktorá hovorí o prvom hriechu a vyhnaní z raja. *„Gréckemu hovorenému slovu apokatastasis, znamenajúcemu návrat (...) dal Origenes nový duchovný význam – návrat k Bohu, stratenému raju.“* (str. 39). Mačala vidí tento návrat (apokatastasis) v účinkovaní sv. Cyrila a Metoda, ktorí ukázali cestu návratu k Bohu. V apokastaze vidí naplnenie zmyslu života každého človeka.

Tretí odkaz: *„Nauč ma umeniu gramatickému (ŽK III,23)...“* (str. 40). Túto prosbu adresuje sv. Cyril, odhodlaný dať celý svoj majetok, nemenovanému cudzincovi, ktorý bol učený v gramatike. Gramatika ako cesta do hlbín poznávania, ktorú si chcel osvojiť sv. Cyril, nemá nič spoločného s gramatikou v dnešnom chápaní. Spor *„Vedecká definícia verzus trópy (alegória, symbol, podobenstvo)“* (str. 40), rieši autor tvrdením: *„Vďaka súčasnej “gramatike” – vede – nedokážeme sa vzdelávať vo významovej hĺbke Svätého písma, ktoré nemožno čítať doslovne...“* (str. 44). Moderná neuroveda a kognitívne vedy vysvetľujú, že poznávanie sa tvorí v konceptuálnych významových priestoroch. Znamená to, že Boh síce nevedecky, ale pravdivo hovorí k človeku v alegóriách, podobenstvách a symboloch, dočítame sa v Mačalovej knihe.

Štvrtý odkaz: *„Bez písmenok – písma sú všetky národy nahé – bez zbroje (Proglas)...“* (str. 45). Mačala pojmu “nahota”, ako symbolu vo vyjadrení sv. Cyrila, pripisuje duchovný symbol a tým je strata žitia v Božej prítomnosti. *„...bez “svätých kníh”, písaného Božieho Slova nemôžu národy spieť k morálnosti (...) – ku transcendencii...“* (str. 47). Súčasná kultúra dnes tomuto symbolu nerozumieme, pretože ho vníma ako telesnú nahotu (chýbajúce šaty). No obraz symbolu nahoty nachádza Mačala aj v Andersenovej rozprávke *Cisárove nové šaty*. Odievame sa do *„klamstva, žiadostivosti, pýchy, lakomstva“*. (str. 48).

Piaty odkaz: *„Pravdivo hovoríš (ŽK IX, 13)...“* (str. 48). Svojou múdrosťou poráža sv. Cyril Židov, Arabov a pohanov. Mačala prirovnáva, na základe *“Života Konštantína”*, sv. Cyrila k biblickému Dávidovi, ktorý porazil obra Goliáša kameňom vystreleným z praku. *„Tri kamene v zápase o pravdu“* (str. 48) je podnadpis piateho odkazu. Učenie o Trojjedinom Bohu bolo tým symbolom troch kameňov, ktorými sv. Cyril polemizoval s nekresťanmi o pravde.

Šiesty odkaz: *„Sv. Cyril prvým písmenom abecedy urobil “Azb” (Chrabr o písmenách)...“* (str. 50). Tieto slová patria mníchovi Chrabrovi, ktorý hovorí, že Židia majú prvé písmeno alef, čo znamená “uč sa”. Preto dostali zdroj poznania, múdrosti v podobe svätých kníh. Gréci prvé písmeno majú alfa, čo znamená “hľadaj”, k tomu dostali náuky (gramatiku, rétoriku, filozofiu), aby mohli dosiahnuť dokonalú slobodu. Slovania dostali “Azb”, čo v staroslovienčine znamená “ja”. Je to vyjadrenie osoby, vedomého subjektu. Pre toto písmeno mních Chrabr používa symbol plného otvorenia úst a znamená plnosť Múdrosti. Pre písmeno “azb” (“ja”) sv. Cyril urobil grafický znak v tvare Kristovho kríža ako znaku viery, moci a múdrosti. Keďže Kristus je začiatkom gramatického systému, cestou k Múdrosti a poznaniu, Mačala konštatuje: *„Osobové bytie ako najvyššie bytie a najvyššia zásada poznania“* (str. 50). Alef

a alfa sa vyslovujú malým otvorením úst. Antropológia Židov a Grékov nepoznala pojem osoby.

Siedmy odkaz: *„Hľa brat, boli sme obaja záprahom, čo ťahal jednu brázdu (ŽM VII,2)...“* (str. 53). Slová zo *“Života Metoda”*, ktoré povedal sv. Cyril pred svojou smrťou sv. Metodovi, slúžia Mačalovi uvažovať nad pojmom kultúra. Odvodzuje sa od koreňa slova “colo” (colere, colui, cultum) a vyjadruje rad významov od osídlenia zeme, cez kultiváciu až po náboženský kult. Latinská sémantika koncentruje svoj pohľad na kontext formovania sveta. Grécka sémantika na formáciu samého človeka. Autor v tom nachádza symboliku: *„Človek ako pole určené na kultiváciu Božím slovom“* (str. 53). Toto je podľa neho pôvodný význam kultúry. Kultúra súčasného sveta nemá s pôvodným významom kultúry nič spoločné. *„Moderná doba človeka natoľko zdevastovala, že sa necíti byť poľom určeným na sejbu Slovom.“* (str. 56).

Osmy odkaz: *„Či neprichádza dážď od Boha na všetkých rovnako? Či slnko nesvieti takisto na všetkých? Či nedýchame na vzduchu rovnako všetci?“ (ŽK XVI,4)...“* (str. 56). Tieto slová vyslovil sv. Cyril v Benátkach v polemike s biskupmi, kňazmi a mníchmi, ktorí vyznávali len tri liturgické jazyky (hebrejčinu, gréčtinu a latinčinu). Sv. Cyril hovorí, že kríž uctievame len vtedy, keď je úplný. Mačala dodáva: *„Univerzálne sú len tie, ktoré sú úplné, to znamená, že sú prelínaním pravdy horizontálnej – o človeku a pravdy vertikálnej – o Bohu.“* (str. 57). Slovami z knihy *Proroci a předchudci*, Mačala uzatvára túto podkapitolu: *„každý človek, komunista alebo kapitalista, moslim alebo budhista je predovšetkým naším bratom v tvorstve“* (str. 59).

V kapitole: *„Dominancia aristotelovsko-karteziánskeho myslenia v Cirkvi“* (str. 61). Autor je presvedčený o tom, že počiatkom krízy súčasného sveta, ktorá je dôsledkom staršej pseudokresťanskej či polokresťanskej náuky, je *„blud troch jazykov“* (str. 61). Tento blud sa v Cirkvi presadil násilným ukončením misie sv. Cyrila a Metoda. *„Ani scholastika, ani metafyzika rozvíjaná na princípoch aristotelovského a neskôr aristotelovsko-karteziánskeho myslenia nemohli túto misiu rozvíjať.“* (str. 74). Vďaka strate všeobecných zásad a princípov osobového bytia, sa v neskorom stredoveku rozlišovanie medzi vedou a vierou premenilo na definitívne rozdelenie. Osobové bytie, mysliaci subjekt, predstavuje, plnosť intelektuálnej výbavy potrebnej aj na hľadanie vysvetlení vonkajšieho sveta – prírody, myslí si Mačala.

„Návrat k realizmu stvorenstva“ (str. 77). V tejto kapitole sa autor pokúša, vnesením prírodovedných poznatkov do poznávania, odpovedať na výzvu sv. Jána Pavla II., ktorý považuje súčasný vývoj vo vede za omnoho hlbšiu výzvu pre teológiu, ako bolo uvedenie Aristotela do myslenia západnej Európy v 13. storočí. Neurovedci už dokázali, že sa Descartes mýlil vo svojich východiskách. Neuroveda dokazuje reálnosť osobového subjektu, osobového podmetu “Azb” – “Ja”. Za základné princípy myslenia považuje reálnosť vedomia a jeho celistvosť. Podľa Mačalu nemôžeme ostať len na úrovni neurovedy, ale kompletnú odpoveď na plné pochopenie ontologickej podstaty ponúkajú filozof – fenomenológ kardinál Karol Wojtyla a autor systému univerzálneho personalizmu Cz.S.Bartnik. *„Starí veľkí majstri gramatického umenia nepochybovali o reálnosti osobového podmetu, o reálnosti jeho kognitívnych možností, ktorých plnosť bola daná celistvosťou vedomia vďaka žitiu viery...“* (str. 87). Osoba dáva plný zmysel veci a nie rozum. Mačala navrhuje model personalizmu ako “novej

vedy" prinášajúcej plnosť poznania. *„Metódou secundum regulam personologicam treba systematizovať, reorganizovať a integrovať vedy o človeku, humanitné a sociálne vedy a vytvoriť novú celistvú vedu o človeku – personológiu..."* (str. 104).

V kapitole: *„Veľkí majstri vstanú (namiesto záveru prvej časti)"* (str. 107), sa autor ešte raz vracia k znakom našich čias a pomenováva len tie, ktoré korešpondujú s odkazom sv. Cyrila a Metoda. Pre Mačalu verše, v závere putovania očistcom v Danteho Božskej komédii, znamenajú avízo návratu veľkých majstrov v našich časoch. Svätého Cyrila považuje za posledného veľkého majstra. *„Návrat k odkazu sv. Cyrila a Metoda je návratom "veľkých majstrov", ktorí nám v podobenstvách vyrozprávajú "prastaré tajomstvá života a sveta"."* (str. 138). A ďalej pokračuje, že návrat veľkých majstrov u Danteho môže byť proroctvom zásadného obratu v myslení, to znamená návratu ku kresťanskému novoplatónskemu mysleniu v znamení personalizmu, čiže návratu k osobe. (str. 138).

Aj druhá časť knihy: *„O Slovanoch, štáte a národe personalisticky"* (str. 146), sa delí na kapitoly.

Kapitola s názvom: *„Etnogenéza alebo personogenéza Slovanov?"* (str. 149). Autor považuje Slovanov za domáce európske obyvateľstvo, "dedinskú civilizáciu" až do obdobia, keď začnú tvoriť vlastné elity. *„Sú autentickými nositeľmi európskej historickej a kultúrnej tradície, na územie Európy neprišli zo svojej (mýtickej) pravlasti."* (str. 153).

Kapitola: *„Personalisticky o štáte a národe"* (str. 165), v exkurze z diela Ch.B.Renouviera sa Pavol Mačala dotýka personalistického pohľadu na štát a hľadá odpoveď na otázku, či štát je nositeľom pravdivej – univerzálnej idey. Podľa autora dav nie je nositeľom poznania a konštatuje: *„Svetu hrozí najväčšia vzbura davov v jeho dejinách, vzbura frustrovaného človeka..."* (str. 174). Východisko vidí v tom, vrátiť sa ku konceptu národa, ktorý je založený na fakte univerzálnych hodnôt osoby.

„Koniec novoveku: chaos vznikajúci priamo v ľudskom diele (namiesto záveru druhej časti)" (str. 181), táto kapitola parafrázuje slová R.Guardiniho v jeho eseji Koniec novoveku. Je to chaos v samom vnútri stvorenstva, chaos v Európe. *„Ak Európa kontakt s Bohom neudrží, zahynie."* (str. 187).

V kapitole s názvom: *„Záver"* (str. 191), Mačala uvádza návod pre pochybujúcich a hľadajúcich, ako prekonať krízu viery. Ten návod je v katechéze Jána Pavla II. z augusta 2005. Pápež dáva za príklad troch mudrcov z východu, ktorí sa prišli pokloniť novonarodenému Ježišovi do Betlehema. *„...aby naša múdrosť bola múdrosťou Mudrcov."* (str. 192). Oni napriek všetkej absurdnosti prijali Pravdu a padli na zem pred Bohom.

Kapitola: *„Post scriptum: Non possumus!"* (str. 199). Cirkev stojí pred výzvou povedať západnej aristotelovsko-karteziánskej telesnosti *„...Non possumus!"* (str. 199), konštatuje Mačala. *„Človek je cestou Cirkvi, hovorí sv. Ján Pavol II."* (str. 201).

V kapitole: *„Supplementum I"* (str. 205), Mačala uverejňuje *„Realizmus sv. Gregora Naziánskeho – Teológa. Fragment reči 42 a rozlúčky s koncilovými otcami"* (str. 205). Tiež *„Fragment reči na I. Konštantínopolskom – II. všeobecnom koncile v júni r. 381, ktorou sa lúčil s biskupským stolcom a päťdesiatimi koncilovými otcami (PG 36, 457 – 492)"* (str. 231).

V kapitole: *„Supplementum II“* (str. 235), Mačala uverejňuje *„Príhovor Jána Pavla II. k účastníkom medzinárodného sympózia “Ivanov a kultúra jeho doby”.“* (str. 235).

Posledná kapitola s názvom: *„Noeticko-teologické aspekty personalizmu Jur Chovan Rehák“*, (str. 239), konštatuje: *„...na Slovensku sa autorovou zásluhou objavila publikácia, ktorá tu veľmi dlhý čas absentovala a ktorá má všetky predpoklady zaujať široký okruh odborného publika rôzneho zamerania, či vôbec vnímavého čitateľa.“* (str. 245).

BALOGHOVÁ, B.: Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera.

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2017. 85 s.
ISBN 978-80-555-1812-1

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

V roku 2017 vyšla vo vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove zaujímavá recenzovaná monografia Ing. Mgr. Barbary Baloghovej o vplyve chasidského učenia na myslenie známeho mysliteľa Martina Bubera. Nemecký mysliteľ Martin Buber je vo filozofickom diskurze zaradzovaný k smeru, ktorý označujeme ako *filozofia dialógu*. Jeho dielo má však okrem filozofických ideí aj teologický rozmer, a preto patrí k filozoficko-náboženským mysliteľom. Autorka recenzovanej monografie sa sústreďuje predovšetkým na priblíženie tých aspektov, ktoré ovplyvnili teologické a náboženské myslenie Bubera.

Publikácia pozostáva, okrem úvodu a záveru, z troch základných kapitol a časti na konci knihy, v ktorej predstavuje vybrané citáty Bubera v originálnom jazyku.

V úvode autorka zdôvodňuje, prečo je pre lepšie pochopenie Buberovho diela dôležité porozumieť aj jeho teologickým východiskám (zvlášť z chasidizmu) a definuje svoj cieľ, ktorým je analýza úlohy chasidizmu vo formovaní myslenia tohto židovského filozofa a preskúmanie, akým spôsobom bolo chasidské učenie internalizované do Buberovej filozofie. Taktiež pripomína, že práve Buber sa značne zaslúžil o popularitu tohto mystického hnutia na Západe v prvej polovici 20. storočia.

Prvá kapitola s názvom *Miesto chasidizmu v Buberovom pohľade na svet* približuje čitateľom postupné stretávanie sa Bubera s týmto hnutím, v ktorom zohrali dôležitú úlohu rôzne príbehy z chasidskej tradície a jej učiteľov (cadik). Tie oslovili Bubera nadčasovosťou ideí, ktoré sú v nich obsiahnuté. Dôležitou úlohou je však ich interpretácia, na ktorú sa samotný Buber podujal a vo svojej literárnej činnosti nachádzal vlastný štýl, ktorým chcel tieto príbehy prerozprávať súčasnému človeku. Autorka v tejto kapitole taktiež približuje základné rysy chasidizmu, ktoré predstavuje na kľúčových pojmoch akými sú *chesed* (spása, spravodlivosť, súcit), *cimcum* (kabalistický princíp stvorenia sveta), *devekut* (priľnutie k Bohu). Za základný rys

chasidizmu však považuje *radosť*, ktorá má prenikať vzťah človeka k sebe, ku svetu a k Bohu.

Druhá kapitola pod názvom *Chasidské princípy v diele Ja a Ty* sa sústreďuje na analýzu vplyvu chasidských princípov na kľúčové dielo Bubera, ktoré reflektuje základnú situáciu človeka, z ktorej sa rozvrhuje voči svetu, sebe a Bohu. Len v súčinnosti s reflexiou chasidských princípov môže byť najznámejšie dielo Bubera plne pochopené a interpretované. Spojením *„Ja-Ty"* označuje Buber základné slovo vzťahu, skrze ktorý rozvíja svoj pohľad na človeka a jeho vzťah k druhým ľuďom a k Bohu. Chápanie Boha, jeho prítomnosti vo svete a jeho náklonnosti k človeku odvodzuje Buber z chasidského vnímania Boha a jeho pôsobenia. To nazýva milosťou, ktorá sa prejavuje výlučne skrze vzťah. Opakom vzťahu tvorí Buberom označované spojenie *„Ja-Ono"*, ktoré je zamerané na skúsenosť a uzavretosť. Len vo vzťahu sa môže človek stať plne sebou samým a len z tejto vzťahovej relácie môže vytvoriť intímne spoločenstvo s Bohom (devekut). Náboženské prežívanie je teda podľa Bubera možné len vo vzťahovej a etickej rovine.

Posledná tretia kapitola s názvom *Diskusia o Buberovej interpretácii chasidizmu* predstavuje súhrne chápanie zmyslu chasidizmu zo strany Bubera. Zvlášť je zaujímavý jeho pohľad na prítomnosť Boha vo svete, slobodnú spoluprácu človeka s Božou milosťou a problematiku zla. Na druhej strane však autorka uvádza aj isté kritické hlasy, ktoré upozorňujú na sčasti účelové interpretácie u Bubera. Podľa tejto kritiky Buber interpretuje chasidské učenie a kombinuje citáty tak, aby vyhovovali jeho filozoficko-náboženskému účelu. Môžeme však povedať, že aj napriek tomu sa Buberovi podarilo veľmi zaujímavým spôsobom poodhaliť podstatu ľudskej existencie, o čom svedčí aj neustály záujem o jeho dielo a v tomto zmysle ostane vážne zapísané vo filozofickej tradícii.

Záverom možno skonštatovať, že i keď ide o pomerne útle recenzované dielo, svojím obsahom výstižne vovádza čitateľa do pozadia Buberovho náboženského myslenia, čím rozširuje chápanie súvislosti, ktoré sú nevyhnutné, pri interpretácii jeho diela. Preto predstavená publikácia môže byť obohatením pre tých, ktorí sa Buberom zaoberajú, ale aj inšpiráciou pre tých, ktorí sa s jeho dielom iba začali oboznamovať.

TIRPÁK, P. – KAČUR, P. (eds.): Prvé zhromaždene Prešovskej archieparchie. Podnety a závery.

Gréckokatolícka teologická fakulta, 120 s. ISBN 978-80-555-1806-0.

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Predkladaná publikácia *Prvé zhromaždene Prešovskej archieparchie* s podnázvom *Podnety a závery,* ktorej editormi sú doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD., sekretár zhromaždenia, a Mgr. Peter Kačur, tajomník zhromaždenia, je veľmi prínosným dielom vo viacerých rozmeroch.

Aktuálne ponúka pre súčasníkov doslova v detailnej podobe všetko v súvislosti s prípravou, priebehom a závermi prvého archieparchiálneho zhromaždenia Prešovskej gréckokatolíckej archieparchie, ale zároveň je to dielo veľmi dôležité aj v tom rozmere, že bude prameňom poznania života miestnej Cirkvi aj pre budúce generácie.

Ako je to uvedené v prvej časti publikácie s pomenovaním *Príprava zhromaždenia*, základným impulzom zvolania archieparchiálneho zhromaždenia boli ustanovenia, ktoré vyplývajú pre miestnu cirkev podľa CCEO. Ekvivalentom pre zhromaždenie v latinskej cirkvi je termín synoda. Katolícka cirkev najmä po Druhom vatikánskom koncile nadobúda výrazný synodálny charakter. Synodálnosť sa aj v živote eparchii (diecéz) stáva prejavom komunitného rázu cirkvi ako jej stálej vlastnosti od počiatku.

Samotná publikácia okrem *Úvodného slova* vladyku Jána Babjaka SJ, prešovského arcibiskupa a metropolitu, v ktorom vyjadruje radosť z vytvorenia publikácie venujúcej sa archieparchiálnemu zhromaždeniu, predstavuje tiež jednotlivé komisie ako aj výber základnej témy, a tou je pastorácia Rómov v miestnej cirkvi. Ďalšie časti publikácie sú venované v chronologickom poradí štyrom základným stretnutiam archieparchiálneho zhromaždenia s presným uvedením, kto sa na nich zúčastňoval, z pozícií jednotlivých grémií, či už Arcibiskupskej kúrie, Kolégia konzultorov, Gréckokatolíckeho kňazského seminára bl. biskupa P. P. Gojdiča, Gréckokatolíckej teologickej fakulty, cirkevných škôl, protopresbyterov, farárov ako aj laických zástupcov za každý protopresbyteriát, monastierov a aj jednotlivých hnutí. Samostatnú časť publikácie tvorí vypracovaný *Štatút archieparchiálneho zhromaždenia*, ktorý bol

vypracovaný z praktických pohnútok, pretože na základe jeho ustanovení boli nielen vytvorené príslušné komisie, ale štatút upravoval aj ich činnosť. Základné vysvetlenie a dôležitosť prvého archieparchiálneho zhromaždenia v Prešovskej archieparchii v jej doterajšej existencii vysvetlil vladyka Ján Babjak SJ v pastierskom liste, ktorý je tiež vkomponovaný do predmetnej publikácie. V jej ďalších častiach editori predstavujú jednotlivé komisie, taktiež aj vypracovaný *Manuál k prácam v komisiách.* Tie boli štyri a venovali sa evanjelizácii, špeciálnej pastorácii mládeže, Rómov a rodín, ďalej to bola správa hmotných dobier, pastorácia a katechizácia. Hodnotné knižné spracovanie archieparchiálneho zhromaždenia dotvára aj súbor príloh, ktoré obsahujú *Stanovy a prísahu členov Ekonomickej rady farnosti, Zásady hospodárenia farnosti*, ako aj *Stanovy pastoračnej rady farnosti.* Vhodným doplnením publikácie je aj obrazová príloha, ktorá je osobitne dôležitá pre samotnú históriu miestnej cirkvi, nakoľko zreteľným spôsobom dokumentuje samotný priebeh zhromaždenia a jeho účastníkov.

Celkovo možno vyjadriť presvedčenie, že predkladaná publikácia ponúka nielen pre súčasníkov, ale aj pre budúce generácie vskutku detailné predstavenie prvého archieparchiálneho zhromaždenia Prešovskej archieparchie a tým aj hlbšie poznanie náboženského života v miestnej cirkvi.

MAYEROVÁ, K. – HRUŠKA, D. (eds.): Otázka človeka ako filozofický problém.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2017

PAVOL DANCÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Téma človeka a otázka jeho postavenia vo svete sa v súčasnom myslení objavuje s nevídanou, aj keď predpokladanou, naliehavosťou, ktorá je podmienená rozvojom prírodných vied a predstavuje aktuálnu výzvu pre filozofiu. Pri jednotlivých zisteniach pomerne často dochádza k predčasným zovšeobecneniam redukcionistického charakteru, pričom sa zanedbávajú alebo zjednodušene interpretujú vážne filozofické aspekty, týkajúce sa najmä ontológie. K obozretnému postupu v predmetnej oblasti môže napomôcť recenzovaná monografia s názvom *Otázka človeka ako filozofický problém*, ktorá je výsledkom práce bádateľského kolektívu výskumného projektu VEGA 1/0963/16 *Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia*. Recenzované príspevky vo svojej koncentrovanejšej forme odzneli 26. – 27. 10. 2016 XX. ročníku konferencie Disputationes Quodlibetales, ktorú organizovala Katedra filozofie a religionistiky GTF Prešovskej univerzity.

V prvej kapitole s názvom *Rortyho ironické čítanie Heideggera* Katarína Mayerová prezentuje kritickú reflexiu Rortyho vnímania Heideggera ako filozofa a politika na pozadí ideovej divergencie medzi hľadaním odpovede na otázku, čo je Bytie a neopragmatickým intelektuálnym úsilím o uchopenie praktickej každodennosti človeka 20. storočia. Autorka uzatvára, že Heideggerovo myslenie Bytia je jednou filozoficky ľadovou hrôzou abstrakcie, ktorá vedie k zabudnutosti na človeka a ľudskosti v nás samých. Takáto filozofia však neprináša šťastie, ako to chce Rorty. Na záver rezultuje do údivu nad paradoxom Rortyho pozitívneho ocenenia Heideggerovej filozofie.

Obsahom druhej kapitoly je štúdia s názvom *Moderný zrod človeka ako subjektu v reflexiách Michela Foucaulta,* v ktorej autor Dušan Hruška ponúka analýzu ideového vývoja francúzskeho mysliteľa ako ohlasovateľa nadchádzajúcej smrti človeka na základe knihy *Slová a veci*. Foucaultove myslenie prechádzajúce od témy k téme vyjavuje jeho filozofické odhodlanie stať sa iným za účelom spoznať to, čo je ľudské, ktoré však spočíva v odmietnutí toho, čo sme. Foucaultova filozofická pozícia odmieta úvahy o ľudskej prirodzenosti, o všeobecnom a nehistorickom subjekte, o nadčasových determinantách a dispozíciách človeka ako takého.

Oliver Gutter, autor tretej kapitoly *Nietzsche a problém zmyslu ľudskej existencie*, na pozadí analýzy vývoja Nietzscheho myslenia sa snaží poukázať na aktuálnosť a relevantnosť Nietzscheho filozofického dedičstva vo vzťahu k otázke zmyslu ľudskej existencie. S Nietzscheho dielom sa spájajú nemalé interpretačné ťažkosti, a preto autor si vybral opozitné interpretácie, ktoré na jednej strane považujú Nietzsche za metafyzika, na druhej strane za proroka postmodernizmu. Uvedením týchto dvoch postojov do vzájomného vzťahu poukazuje na ich jednostrannosť a možnosť prekonať to, čo nám Nietzscheho práca ponúka. Podľa autora výsledkom môže byť schopnosť dobre sa zorientovať v situácii, čo je prvým predpokladom úspešného konania, a to nielen v súkromnom živote, ale predovšetkým v politickej sfére.

Štefan Deneš, autor štvrtej kapitoly s názvom *Človek a otvorená spoločnosť,* vníma postavenie človeka v spoločnosti ako jeden zo základných problémov filozofie a jej dejín, ktorý je možné nahliadnuť z rôznych aspektov. V príspevku predstavuje riešenie otázky človeka a spoločnosti v kontexte percepcie fenoménu otvorenej spoločnosti vo filozofii K. R. Poppera. Spolu s Popperom uzatvára, že všetko živé má v sebe zakódovanú túžbu „zlepšiť svoju situáciu, alebo sa aspoň vyhnúť zhoršeniu." Snaha človeka o neustále zlepšovanie svojej situácie sa najlepšie realizuje v otvorenej spoločnosti, ktorá ľuďom vytvára najlepší priestor na kritický prístup k problémom a žiadanú zmenu. V otvorenej spoločnosti politiku možno kritizovať a reformovať. Diskusii sa medze nekladú a v kritickom preverovaní argumentov sa môžu nachádzať nové spôsoby lepšieho nastavenia spoločenských inštitúcií. V otvorenej spoločnosti sa vytvára najlepší priestor pre otvorenú budúcnosť.

Dávid Bujnovský sa v piatej kapitole *Slobodná vôľa a trest – Harris verzus Dennett* venuje analýze problému slobodnej vôle. Správne upozorňuje, že táto problematika nie je len akademickým filozofickým problémom, nakoľko všetci ľudia sa v priebehu svojho života stretnú s touto otázkou kvôli svojmu úzkemu vzťahu k otázke čo je človek. V príspevku kladie do kontrastu postoje k slobodnej vôli u Harrisa a Dennetta s ohľadom na morálnu zodpovednosť a trest. V konklúzii vyjadruje presvedčenie, že by sa nemalo odstúpiť od pojmu slobodná vôľa a prijať vyhláseniu, že nemáme slobodnú vôľu, podobne ako v prípade epistemologického skeptického argumentu spochybňujúceho naše poznanie o externom svete sa nepristúpilo k opusteniu termínov vedomosť, vedieť, či vedenie.

Názov monografie adekvátne vyjadruje vlastný obsah, ktorý editori v úvode správne konkretizujú. Citácie zodpovedajú norme a ciele jednotlivých kapitol sú jasne formulované. Autori pracujú s rozsiahlym fondom pramennej a interpretačnej literatúry. Členenie má logickú kontinuitu a vnútornú gradáciu, čo zvýrazňuje zámer autorov predstaviť vlastný pohľad na skúmanú problematiku poukázaním na tradičné odkazy z dejín filozofie aj prostredníctvom súčasnej analytickej filozofie.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

ThDr. Juraj Bernaciak SCJ
Rímskokatolícka cirkev
farnosť Turčianske Teplice
9. mája 1, 03901 Turčianske Teplice
jbernaciak@dehoniani.sk]

Mgr. Martina Bodnárová, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút slovakistických,
mediálnych a knižničných štúdií
Ul. 17. novembra 1, Prešov
tina.bodnarova@gmail.com

Pr. conf. univ. dr. Alex. Buzalic
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Departamentul Oradea
Parcul Traian nr. 20, 410464 Oradea, România
alexandrubuzalic@yahoo.com

doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

Ks. Dr hab. Szymon Drzyżdżyk, Prof. UPJPII
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny
ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Kraków, Poľsko
szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl

PhDr. Monika Guľašová, PhD.
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce
sv. Alžbety Bratislava, n. o.
Detašované pracovisko
bl. Metoda Dominika Trčku
Partizánska 23, 071 01 Michalovce
gulasovamonika@centrum.sk

prof. ThDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
jozef.jurko@ku.sk

Prof. Dr Hab. Artur Katolo
Pontificia Facoltà Teologica
dell' Italia Meridionale
Via Rossini – 87036 Rende (CS), Italy
magharia@02.pl

Mgr. Nadiia Kichera, PhD.
Candidate of Political Sciences
Department of political science
and public administration
Faculty of Social Sciences
Uzhhorod National University
nadiia.kichera@uzhnu.edu.ua

Mgr. Marianna Kocáková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
marianna.kocakova@unipo.sk

PhDr. František Kotěšovec
Státní okresní archiv Prachatice
Vodňanská 329, 383 01 Prachatice, Česko
fr.kotesovec@seznam.cz

doc. Róbert Lapko, Th.D. et PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
robert.lapko@ku.sk

ThDr. Miroslav Lyko, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Hodžova 1, 940 01 Nitra
mlyko@ukf.sk

Mgr. Lenka Mihová
Oravská knižnica Antona Habovštiaka
S. Nováka 1763/2, 026 80 Dolný Kubín
mihovalenka@centrum.sk

Cyprian Janusz Moryc OFM
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Al. Racławickie 14, 20 – 950 Lublin
moryc@kul.lublin.pl

PhDr. Ivan Ondrášik, PhD.
Ústredná vojenská nemocnica
SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com

PaedDr. Martina Petríková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Inštitút slovakistických,
mediálnych a knižničných štúdií
Ul. 17. novembra 1, Prešov
mpetrikova9@gmail.com

Dr hab. Monika Podkowińska
Warsaw University of Life Sciences – Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
3
Nowoursynowska 166, 02-776 Warszawa, Poľsko
monika_podkowinska@sggw.pl

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
dekan@tf.jcu.cz, svobodar@tf.jcu.cz

doc. PhDr. Marek Šmíd, Ph.D.
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta
Ústav dějin křesťanského umění
Thákurova 3, 160 00 Praha 6
smidma@seznam.cz

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

Dr. Adrienn Tengely, PhD.
Eszterházy Károly Egyetem, Eger
Eszterházy tér 1, 3300 Eger, Maďarsko
tengely.adrienn@uni-eszterhazy.hu

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

doc. ThDr. Peter Vansáč, PhD.
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce
sv. Alžbety Bratislava, n. o.
Detašované pracovisko
bl. Metoda Dominika Trčku
Partizánska 23, 071 01 Michalovce
vansac.p@gmail.com

REDAKCIA

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (výkonný redaktor);
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.;
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

RECENZENTI

Ks. Dr hab. Szymon Drzyżdżyk, Prof. UPJPII; ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.;
doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.;doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; ICDr. Jurij Popovič, PhD.; PhDr. Imrich Degro, PhD.

KONTAKT

THEOLOGOS, Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 773 25 67; E-mail: theologos@unipo.sk
Web: http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA

ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

TLAČ

Alfaprint, spol. s r. o., Martin

ISSN 1335 – 557

RÁDIO LUMEN

rádio Lumen

Svetlo tvojich dní

ROK SEDEMBOLESTNEJ PANNY MÁRIE 2014

www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		