

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

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

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

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

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

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

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

RECENZENTI: Prof. Dr Hab. Artur J. Katolko; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; doc. Bogdan Węgrzyn; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.; doc. Mgr. Michal Valčo, PhD.; doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD.; ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slička, PhD.; dr Lucyna Rotter; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

REDAKCIA: THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 77 32 567

E-mail: theologos@unipo.sk

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

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: Juraj Gradoš

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

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

ISSN 1335 – 5570

OBSAH

VLADYKA VENEDYKT ALEKSIJČUK	
<i>Prečo Boh povoláva k Bohu zasvätenému životu?</i>	9
БИКОП КИЧЕРА	
<i>Спроба порівняльно-статистичного аналізу слідчих справ радянських спецслужб проти репресованих василіан у Закарпатті</i>	18
GERMANO MARANI SJ	
<i>Mníšsky život ako svedectvo.</i>	
<i>Spoločenstvo a poslanie v mníšskom živote</i>	39
WIESŁAW PIEJA	
<i>Wizja Europy według Jana Pawła II</i>	47
MARIÁN AMBROZY	
<i>Teológia očami Martina Heideggera pred Kehre</i>	56
JURAJ GRADOŠ	
<i>Príspevok k interpretácii postáv a textov na plaketách z Bojnej</i>	64
JOZEF JURKO	
<i>Kresťanská modlitba – návod volať v Roku viery „Otče“ ako Kristus</i>	76
MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>Biblický príbeh o stvorení sveta</i>	
<i>v literárnej interpretácii Daniela Pastirčáka</i>	87
JAROSLAV CORANIČ	
<i>Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v rokoch 1918 – 1939</i>	96
PETER BORZA	
<i>Niekoľko poznámok k Chrámu sv. Kozmu a Damiána vo Fulianke</i>	110
EMÍLIA HALAGOVÁ	
<i>Mediácia ako medicínálny prvok pri komunikačných bariérach v rodine a spoločnosti</i>	118
ŠTEFAN PALOČKO	
<i>Teológia dogmy Chalcedonského koncilu</i>	133

<i>LUBOMÍR PETRÍK</i>	
<i>Kazateľská činnosť gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča</i>	146
<i>MAREK PETRO</i>	
<i>Environmentálna etika a pokoncilové pretenzie</i>	
<i>v Octogesima Adveniens a Laudato Si'</i>	167
<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i>	
<i>Rozhodovanie sa ako proces sebapoznania v ignaciánskej spiritualite</i>	184
<i>BARBARA BALOGHOVÁ</i>	
<i>Teoretické východiská ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou</i>	
<i>a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania II</i>	200
<i>TOMASZ GÓRA</i>	
<i>Odpowiedź człowieka na postawę utylitarną wobec starości i śmierci</i>	216
<i>JANA MALCOVSKÁ</i>	
<i>Desekularizácia a vznik nových náboženských hnutí.</i>	
<i>Náčrt problematiky z pohľadu sociológie náboženstva</i>	226
<i>MILAN MOLOKÁČ</i>	
<i>Politická propaganda v charitnom časopise Srdiečko</i>	
<i>v rokoch 1933 – 1944</i>	241
<i>VERONIKA SCHLOSSEROVÁ</i>	
<i>Fenomén špiritizmu v kontexte katolíckej teológie</i>	253
<i>BOHUMIL ZACHAR</i>	
<i>Človek a etika života</i>	264

**Životné jubileum
Mons. Jozefa Tótha,
čestného prodekana
Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešouskej univerzity v Prešove**

MICHAL HOSPODÁR <i>Pozdravné slovo na úvod</i>	277
MONS. JÁN BABJAK SJ <i>Oslava 90-tyky Mons. Jozefa Tótha</i>	279
MARTA GERMUŠKOVÁ <i>Nad vybranými témami Tóthovho odkazu</i>	281
JÁN GALLIK <i>Jozef Tóth – osvetľovač evanjelia</i>	286
MONS. JOZEF TÓTH <i>Vďaka pútnika</i>	290
 RECENZIA	
PETER ŠTURÁK <i>CORANIČ, J. Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. České Budějovice 2014, 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6</i>	293
ADRESÁR AUTOROV	295

CONTENT

VLADYKA VENEDYKT ALEKSIJČUK	
<i>Why God calls for consecrated life?</i>	9
VIKTOR KIČERA	
<i>Statistical analysis of Soviet intelligence investigation cases against Basilian monks repressed in Transcarpathia</i>	18
GERMANO MARANI SJ	
<i>Monastic life as a witness. Communion and mission in the monastic life</i>	39
WIESŁAW PIEJA	
<i>The vision of Europe according to John Paul II.</i>	47
MARIÁN AMBROZY	
<i>Theology through eyes of Martin Heidegger before Kehre</i>	56
JURAJ GRADOŠ	
<i>Contribution to the interpretation of characters and texts on plaques of Bojná</i>	64
JOZEF JURKO	
<i>Christian prayer – instruction how to clamour „Father“ as Jesus in the Year of Faith</i>	76
MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>The biblical story of the world creation in literary interpretation of Daniel Pastirčák</i>	87
JAROSLAV CORANIČ	
<i>Administrative-territorial organization of Greek Catholic bishopric of Mukachevo in Slovakia in 1918 – 1939</i>	96
PETER BORZA	
<i>Some Informations about the Church of St. Cosmas and Damian in Fulianka</i>	110
EMÍLIA HALAGOVÁ	
<i>Mediation as The medical element in communication barriers in the family and society</i>	118

ŠTEFAN PALOČKO	
<i>Theology of dogma of the Council of Chalcedon</i>	133
LUBOMÍR PETRÍK	
<i>Preaching activity of Greek Catholic priests Alexander Duchnovič</i>	146
MAREK PETRO	
<i>Environmental Ethics a Post-Council Demand in Octogesima Adveniens a Laudato Si'</i>	167
RADOVAN ŠOLTĚS	
<i>Decision-making as a process of self-cognition in Ignatian spirituality</i>	184
BARBARA BALOGHOVÁ	
<i>Theoretical basis of ecumenical dialogue between the Catholic Church and the Evangelical Church of the Augsburg Confession II</i>	200
TOMASZ GÓRA	
<i>The human response to a utilitarian attitude towards old age and death</i>	216
JANA MALCOVSKÁ	
<i>Desecularisation and new religious movements. Outline of the issue from the perspective of the sociology of religion</i>	226
MILAN MOLOKÁČ	
<i>Political propaganda in the charity journal Srdiečko in the years 1933 – 1944</i>	241
VERONIKA SCHLOSSEROVÁ	
<i>The phenomenon of spiritualism in the context of Catholic theology</i>	253
BOHUMIL ZACHAR	
<i>Man and ethics of life</i>	264

***Jubilee of
Mons. Jozef Tóth,
titular vice dean
of Greek Catholic theology
of University of Prešov in Prešove***

MICHAL HOSPODÁR	
<i>Greetings prologue</i>	277
MONS. JÁN BABJAK SJ	
<i>Celebrating of 90th anniversary of Mons. Jozef Tóth</i>	279
MARTA GERMUŠKOVÁ	
<i>On selected topics of Tóth's heritage</i>	281
JÁN GALLIK	
<i>Jozef Tóth – illuminator of Gospel</i>	286
MONS. JOZEF TÓTH	
<i>Thanks of pilgrim</i>	290
 REVIEW	
PETER ŠTURÁK	
<i>CORANIČ, J. Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. České Budějovice 2014, 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6</i>	293
ADDRESSES OF AUTHORS	295

Prečo Boh povoláva k Bohu zasvätenému životu?

VLADYKA VENEDYKT ALEKSIJČUK
ľvovský pomocný biskup

Abstract: *The author in his article deals with the question why God calls to the life consacrated to Him. In the beginning the author states that the initiator of the vocation to the consacrated life is God himself. He entrusts to the persons consacrated to Him the task to give testimony about Him. Circumstances and a place where we live are ideal for our sanctification and salvation, because where it is the most difficult from the human point of view there we can become saints in the easiest mode. The person consacrated to God emanates the presence of God. Every man more or less consciously desires God. The consacrated persons would answer with their life to this internal calling so that people should see in them those who have really realized this desire in their life. The persons consacrated to God would become non the plagiarists who only copy the experiences of the others with God, but the authentic witnesses of the presence of God in this world. Saint John Paul II said that the Church doesn't need now the teachers for this world, but the witnesses.*

Keywords: *Monastic life. Life consecrated to God. God's call. Testimony. Authenticity.*

Uvažujúc nad tajomstvom povolania, môžeme s istotou tvrdiť, že nikto nemôže pochopiť, s akým cieľom Pán povoláva do mníšskeho života. Keď uvažujeme nad významom slova „povolanie“, rozumieme pod ním Božie volanie, Božiu iniciatívu. On je tým, kto povoláva. Základom každého povolania k zasvätenému životu je teda sám Boh. On je tým, kto vyberá človeka pre tento spôsob života.

Povolanie každého z nás tak vlastne stále zostáva tajomstvom – mysteriôm Božieho výberu. Nie raz nám to prízvukuje aj Sväté Písmo. Božie povolanie je obvykle na začiatku skryté pred nami všetkými. Možno ho porovnať napríklad so zrnkom lásky, ktoré Boh zasieva v našich srdciach

a ono sa postupne rozvíja, avšak až neskôr si všimneme jeho prítomnosť. Prorok Samuel sa tak stretol s tajomstvom Božieho volania vo chvíli, keď ho Boh povolal pomazať Dávida na kráľa Izraela. Prorok očakával, že najstarší syn Izaiho, Eliab, bude tým, koho Boh povolal, ale on dostal takú odpoveď: „Boh sa nepozera tak, ako sa pozerá človek.“ (1 Sam 16, 7). Z uvedeného teda možno konštatovať, že Kristov výber svojich apoštolov sa nezhoduje s ľudskou logikou. Čo sa týka výberu Natanaela, môžeme pripustiť, že Boh ho vybral preto, lebo v ňom nebolo lži, avšak výber ostatných apoštolov pre nás zostáva tajomstvom. Tak isto je to aj s povolaním k zasvätenému životu. Prehliadajúc náš osobný život, každý z nás môže rozpovedať históriu svojho povolania, poukázať na tých či iných ľudí, na udalosti a okolnosti, ktoré mali vplyv na jeho povolanie. Stále sme si ale vedomí toho, že v konečnom dôsledku nás sám Pán povolal do tohto spôsobu života. On nás vybral a povolal spomedzi mnohých našich priateľov a známych, blízkych a rodných. Povolanie – to nie je jeden krátkotrvajúci moment, v ktorom sa hneď stávame dozretými zasvätenými osobami. Pán nás vybral a povolal ako zasvätené osoby do špeciálneho spôsobu života. On nás obdaroval tým, že už životom tu na zemi, môžeme nasledovať anjelov a oslavovať Pána svojim životom.

My môžeme len rozmyšľať o tom, prečo Boh pozýva človeka, ale nemôžeme nikdy a nikoho povolať, nemôžeme sa postaviť na miesto Boha, lebo my nie sme schopní „vyrábať“ povolania. Tým chcem podčiarknuť to, že táto výsada patrí len Bohu.

V poslednom čase som si všimol, že vo väčšine prípadov, osoby, ktoré vstupujú do kláštora, vychádzajú z prostredia, v ktorom len veľmi slabo poznali zasvätené osoby. Možno si všimnúť, že mnohokrát tá osoba ide akoby naslepo, ide do prvého lepšieho monastiera, ktorý navštíví, alebo spozná. Vidíme teda, že ju tam vlastne vybral a priviedol Boh.

Ježiš Kristus neustále povoláva vybrané osoby, aby išli za Ním a tvorili jedno spoločenstvo. Toto zasvätenie sa Bohu je osobnou odpoveďou Kristovi na jeho volanie. Kto odpovedá na toto volanie, zaväzuje sa viesť svoj život v zhode s ideálom, ktorý vidí v osobe Krista. Bohu zasvätené osoby sa zaväzujú nasledovať Krista veľmi osobitým spôsobom, keďže sa chcú na Neho pozorne dívať a prenášať na seba všetky rysy Jeho osoby. Chcú sa mu stať podobnými hlavne v Jeho láske k druhým, pretože práve vtedy v nich vidieť Krista. Tak ako sa Kristus stal viditeľnou ikonou Otca, tak sa aj rehoľník či rehoľníčka stávajú ikonou Krista, ktorá ukazuje svet nášho Spasiteľa.

My, zasvätené osoby, máme neustále pamätať, že Boh nám zveruje úlohu svedčiť o Ňom, a to práve na takých miestach, na ktoré nás on sám poslal. Boh vo svojej prozreteľnosti všetko riadi najlepšie, aby spasil

každú ľudskú osobu. Okolnosti a miesto, kde žijeme, sú ideálnymi pre naše posvätenie a spasenie, lebo kde je po ľudsky najťažšie, tam sa najľahšie môžeme stať svätými. Práve preto je potrebné dodržiavať tradíciu svätých Otcov, ktorá hovorí: „Spas seba a tisícky ľudí okolo teba budú spasení tiež“, a teda je dôležité si uvedomiť, že premieňaním sa a posväcovaním sa stávame schopnými pomôcť tisíckam ľudí okolo nás. Ak sa vtedy na nás a náš život budú ostatní pozeráť, budú pre seba nachádzať Boha, a teda my, svojím životom budeme môcť robiť najlepšiu misiu, svietiť druhým, a svojou svätosťou ukazovať druhým ľuďom Pána. Veď tak ako rádioaktívny kov zo svojej prirodzenosti vyžaruje rádioaktívne žiarenie, tak aj Bohu zasvätená osoba zo svojej prirodzenosti, ktorá je premenená v Bohu, vyžaruje Božiu prítomnosť. Každý človek viac alebo menej svedomite prahne po Bohu, lebo je stvorený na obraz a podobu Božiu a vlastne stále hľadá svojho Tvorcu. Zasvätené osoby majú svojím životom odpovedať na toto vnútorné volanie, aby v nich ľudia videli tých, ktorí tú túžbu naozaj zrealizovali vo svojom živote.

Svätý pápež Ján Pavol II. hovoril, že Cirkev teraz nepotrebuje pre svet učiteľov, ale svedkov. Boh potrebuje svojich svedkov. A teda sa načrtá otázka: Kto môže byť svedkom na súde? Ten, kto videl, kto bol svedkom nejakej udalosti. Preto teda zasvätená osoba môže byť svedkom len vtedy, keď má svoju vlastnú skúsenosť s Bohom, lebo ak my nemáme svoju vlastnú skúsenosť s Bohom a ohlasujeme ho, sme obyčajní klamári, a to sa týka nielen zasvätených osôb, ale každého kresťana. Ľudia veľmi rýchlo vycítia, či na kázni kňaz hovorí niečo, lebo to niekde prečítal alebo, či to hovorí z vlastnej skúsenosti. Možno sa mnohokrát zdá, že hovorí o jednoduchých veciach, ale on vtedy odovzdáva svoju vlastnú skúsenosť Boha.

My, zasvätené osoby, sme tými, ktorí by sa mali rozhodne zrieknuť sveta a všetkých jeho výhod, lebo ak ich opätovne začíname hľadať v zasvätenom živote, stávame sa falošnými svedkami Boha, pretože hovoríme o jednom a žijeme druhé. V takýchto prípadoch, napriek tomu, že sme prijali záväzok byť svetlom, nie sme ním a ospravedľujeme sa tým, že tak sa dnes už žiť nedá. Stávame sa tak, aj keď si to neuvedomujeme, nie synmi svetla, ale synmi temnoty. V tejto súvislosti sa mi natíska otázka: Nebolo by vtedy lepšie neobliekať si mníšsky odev a nezačínať zasvätený život, ako to urobiť a naďalej vyhľadávať všetky lákavé veci tohto sveta a klamať tým ľuďmi okolo nás? Lebo všetci ľudia, majúci nesmrteľnú dušu, niekde v jej hĺbke, potrebujú tých, ktorí sa starajú žiť ako Boží anjeli.

Jeden z prvotných cirkevných Otcov, svätý Irenej Lyonský hovorí, že každý človek je povolaný byť svetlom Božej slávy.¹ Môžeme veľmi pekne

¹ Porov. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0130-0202-_Iraeneus.html (10. 3. 2015).

rozprávať o tých alebo iných veciach, ale ako u nás hovoria: „Lepšie je raz vidieť ako sto ráz počuť“.

Preto úlohou povolania zasvätených osôb a zasvätených komunít je, aby boli odrazom Nebeského kráľovstva. Boh povoláva zasvätené osoby, aby sa stali jeho ikonou, stvárňovali jeho vo svojej osobe. Jeden z Otcov púšte hovorí: „Kto videl svojho brata, ten videl Boha.“² Naša misia je byť takými, aby sa ľudia, keď sa na nás pozrú, stretli s odrazom Božej slávy a zároveň, keď nás spoznajú, aby pre seba odkrývali Boží obraz. Spomínam si na príbeh o mlčanlivom ohlasovaní Evanjelia starca a učňa, kde starec povedal: „Poďme dnes ohlasovať do mesta.“ A tak išli cez celé mesto, zachádzali na jedno miesto, potom na druhé. Keď sa už začali vracat naspäť, učeň sa spýtal: „Kedy to už konečne začneme ohlasovať?“ a starec mu odpovedal: „A doteraz sme robili čo?“³ Toto ohlasovanie sa týka hlavne zasvätenej osoby, lebo ona nie je neutrálnou, ako si to niekedy predstavujeme. Ona alebo ohlasuje Krista, alebo ho neohlasuje. Veď aj my sami môžete postrehnúť, či je niekde dobrý kňaz, dobrá rehoľná sestra, či sa jedná o dobrú rehoľnú komunitu, pretože tam sa ľudia stále „zlietajú“ ako včely na med, keďže tam cítia Boha.

Bol raz jeden úspešný podnikateľ a bankár, ktorý žil v bývalej Juho-slávii a ktorý sa kedysi, aj keď bol vychovaný v pobožnej rodine, zriekol viery a kvôli svojej kariére sa stal komunistom. Raz, letiac do Indie, sa zoznámil s Matkou Terezou, ktorá sedela vedľa neho v lietadle. Ona sa ho nesnažila obrátiť, ničím neargumentovala, prečo by mal byť veriacim človekom. Predtým však, ako vyšla z lietadla, mu povedala iba jednu jedinú vetu: „Toto vám musím oznámiť: Boh Vás veľmi ľúbi.“ V tom okamihu táto jednoduchá veta pretvorila aktívneho ateistu na horlivého katolíka, ktorý sa dodnes nehanbí svedčiť o Kristovi pri každej príležitosti. Je dôležité si uvedomiť, že tomu bankárovi mohol hocikto povedať: „Boh ťa ľúbi“. Avšak nemalo by to taký efekt, lebo iba Matka Tereza, z ktorej vyžarovala Božia láska, mohla vysloviť tú vetu tak, aby Božia sila vošla do zatvrdnutého srdca tohto človeka.

Určité osoby Boh povoláva, aby boli odborníkmi, ktorí v sebe rozvíjajú pravdivú kresťanskú duchovnosť, aby boli ikonou, vzorom, akým by mal byť každý človek. Keď chceme liečiť svoje zuby, hľadáme dobrého stomatológa. Tak isto aj my, zasvätené osoby, musíme byť dobrými odborníkmi svojho fachu, lebo ľudia vo svete vyhľadávajú dobrých odborníkov. Takisto aj my máme byť kvalitnými odborníkmi, ktorí, keď sa ich napríklad niekto spýta, ako sa treba modliť, prístupne a kvalitne objasnia, ako sa

² Porov. http://www.truechristianity.info/ua/books/ancient_patericon.php (10. 03.2015).

³ Tamtiež.

máme modliť a nepovedia len zjednodušene: modli sa Otče náš a Raduj sa. Ľudia nechcú od zasvätených osôb, aby boli dobrými lekármi, učiteľmi, ale aby boli dobrými odborníkmi na Boha. Ja som presvedčený, že Boh povoláva ľudí k zasvätenému životu, aby boli príkladom rozvoja duchovnej sféry človeka a Božím znakom tu na zemi.

Tajomstvo povolania k zasvätenému životu sa trochu otvára v podobnosti o Marte a Márii, v ktorom si Marta robila starosti a Mária si vybrala podiel, ktorý sa jej neodníme.⁴ Avšak ja som hlboko presvedčený, že Mária potom ako počúvala Ježiša mohla pracovať ešte oveľa viac a lepšie ako Marta. Prečo? Lebo Marta si na začiatku robila starosti, robila to, čo ona považovala za potrebné a Mária sedela pri nohách Krista, pozorne počúvala, čo od nej Boh potrebuje, čo jej Boh chce povedať, čo jej Boh chce doručiť, čo a ako by mala robiť. Povolaná osoba, obrazne povedané, „predáva“ všetko, čo má a čím je, aby kúpila poklad, cennú perlu, kúpila pole, na ktorom sa nachádza pravdivé bohatstvo – Kristus. Vtedy, keď sa všetkého zbaví, začína v Bohu všetko vlastniť. Boh teda nepovoláva do nejakej konkrétnej práce alebo charizmy, lebo aktivita zasvätenej osoby by mala vyplývať z jej kontemplácie (dívania sa na) Krista. Preto cieľom Bohu zasväteného života nie je len vonkajšia činnosť, ale na prvom mieste vnútorné priblíženie sa k Bohu. Činnosť pre seba samú zasvätených osôb, nie je cieľom samým, ale javí sa skôr ako logický následok hlbokého duchovného života.

Pre mňa sú žiarivým príkladom sestry Matky Terezy z Kalkaty, ktoré klasicky považujeme za predstaviteľky „sociálnych pracovníkov“, ktorí veľmi veľa pracujú s chudobnými. Málokto z nás vie, že tieto sestry prežívajú v modlitbe najmenej 5 hodín denne. Tento čas na modlitbu im dáva silu spoznávať, čo Boh od nich chce, lebo zasvätená osoba bez modlitby nie je schopná slúžiť efektívne. Osmieľujem sa preto tvrdiť, že Boh povoláva do zasväteného života nie za účelom, aby mu dotyčná osoba niečím slúžila, ale aby, a to je najhlavnejšie, bola najprv s Ním. Preto základom nášho zasväteného života je vždy askéza a modlitba. Toto sú dva prostriedky, ktoré nám umožňujú byť s Bohom.

Keď hľadáme najprv Nebeské kráľovstvo,⁵ všetko iné sa dopĺňa a rieši. Boh povoláva k zasvätenému životu za účelom, aby sme ho hľadali a spoznávali jeho vôľu, a to je najhlavnejšie. Ak budeme hľadať Boha a jeho vôľu, uvidíme, kde a ako chce Boh každého z nás priviesť ku spásu. Preto je dobré v rôznych úsekoch nášho života prideliť niekedy viac času modlitbe a inokedy práci. Lebo Boh nás môže niekedy viesť do kontemplatívneho života a vtedy treba zanechať aktívnu prácu. Inokedy nás Boh

⁴ Porov. Lk 10, 38 – 42.

⁵ Porov. Mt 6, 33.

môže povolať do nejakej služby a vtedy netreba utekať na samotu. Život zasvätenej osoby nikdy nemôže byť strnulým (nehybným). On je stále citlivý na potreby Cirkvi, spoločnosti. Ale aby sme my boli takými citlivými, treba byť v Bohu.

Povolanie k zasvätenému životu má prorocký charakter, na čo sa veľa ráz zabúda, lebo mnohokrát si predstavujeme, že prorok je ten, kto prorokuje. Ale prorok je v prvom rade ten, koho si vybral Boh. Veď prakticky nikto z prorokov nechcel byť prorokom, ale práve oni boli vybraní a povolani Bohom. A my vidíme, ako ich neprijímali, a tak možno povedať (bez odsudzovania niekoho), že aj zasvätený život je vo všeobecnosti neprijatý svetom. Väčšina rodičov, možno 90%, na začiatku, keď sa im syn alebo dcéra zdôveria, že chcú ísť do monastiera (kláštora), s ich rozhodnutím nesúhlasia. Prečo je to tak? Lebo my Božiemu volaniu nikdy nebudeme schopní porozumieť. Rodičia sa vtedy pozerajú na dieťa zo svojho uhla pohľadu, zo svojej perspektívy, zo svojej situácie. Ťažko je im uvidieť za povolaním Boha, ťažko je im prijať, že Boh povoláva práve ich dieťa. Boh potrebuje osoby, podobné prorokom, aby svedčili o Bohu a vykonávali Božiu vôľu. Svätý Ján Pavol II. v apoštolskom liste *Svetlo Východu* (Orientale Lumen) zdôrazňuje, že „monastier je prorockým miestom, v ktorom sa stvorenie stáva Božou oslavou a kde sa konkrétne žitý príklad lásky k bližnému stáva ideálom ľudského spolunažívania, kde ľudská bytosť hľadá Boha bez bariér a prekážok, miestom, ktoré sa takto stáva oporou pre všetkých, nosí ich v srdci a pomáha im hľadať Boha.“⁶

Bazil Veľký hovorí: „Mních je dokonalý kresťan“.⁷ Na Východe tak vždy aj bolo, že mních bol prototypom pre ľudí, vzorom kresťana. Preto je zasvätený život prorockým znakom pre kresťana, hlasom Boha, ktorý v konkrétnej situácii, v konkrétnom čase i konkrétnom národe ukazuje možnosť žiť v zhode s evanjelióvymi prikázaniami. Takým spôsobom sa zasvätené osoby starajú žiť úplne podľa evanjelia, začínajú žiť v uvedomení si Nebeského kráľovstva, ktoré prichádza a ktorého architektom a staviteľom je Boh.

Druhou príčinou, prečo Boh povoláva k zasvätenému životu je, aby sme brali účasť v Kristovej kráľovskej službe, v obrane Božieho ľudu pred útokmi na jeho identitu. Lebo len ten, kto autenticky prežíva skúsenosť Boha, môže túto pravdivú skúsenosť Boha odovzdať iným. Len skrze naozajstný život s Bohom možno skutočne porozumieť, aká je pravdivá duchovnosť a aké je učenie Cirkvi, prijať ho a odovzdávať druhým.

⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen* 9. In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_02051995_orientale-lumen.html (10. 3. 2015).

⁷ Porov. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0330-0379-_Basilius_Magnus.html (12. 3. 2015).

Môžeme študovať teológiu na univerzite, čo je dobré, ale priamu skúsenosť Boha nemôžeme zakúsiť v študentskej lavici. To, čomu nás učia na univerzite, je tiež skúsenosťou, ale niekoho druhého. Preto, ak žijeme len touto cudzou skúsenosťou, nie sme autentickými, sme len plagiatormi. Mníšstvo je to, čo dáva bezprostrednú skúsenosť. Ako hovorili na Východe: teológ je ten, kto sa modlí.⁸ To však neznamená protirečenie vlastnej skúsenosti proti skúsenosti Cirkvi, ktorá je vyjadrená v dogmatických formuláciách alebo v teologickom dedičstve Cirkvi. Naopak, teológia nám umožňuje cez reflexiu preverovať svoju vlastnú skúsenosť.

Kedysi som nerozumel, prečo sa modlíme napríklad za „Boží ľud, vojsko, vládu...“ a raz, keď som nad tým rozmýšľal, som si uvedomil, že keď sa dejú rôzne tragické udalosti, vtedy ľudia „nadobúdajú“ schopnosť robiť strašné veci. Tak napríklad Hesse, šéf koncentračného tábora v Osvienčime, ktorý zničil milióny Židov, keď bol mladý, sa plánoval stať kňazom. Tu vidíme, ako určité okolnosti menia ľudský život. To, samozrejme, z nikoho nezníma morálnu zodpovednosť, ale je dôležité si uvedomiť, že určité okolnosti menia človeka. Ale aj človek vplýva na okolnosti – posväcuje, mení, premieňa ich. Boh povoláva ľudí k zasvätenému životu, aby svojím životom v Bohu, svojou prítomnosťou v tomto svete, posväcovali, menili a premieňali tento svet.

Zasvätený život znamená nie veľmi veľa vedieť, ale žiť tým, čo viem. Preto sa apoštoli, ktorí uverili a začali žiť vo viere, mohli stať efektívnymi ohlasovateľmi. Kresťanstvo nie je jedno z mnohých náboženstiev, ono je život v Kristovi. Nie sú to vzťahy ako: Boh je tam a ja som tu, ale že my žijeme v Bohu a odzrkadľujeme Boha. A naozaj, v prvých storočiach kresťanstva, keď sa ľudia stretávali s kresťanmi, ostávali šokovaní rozdielnosťou kresťanov. Pripomeňme si, že biblické výrazy, ktoré opisovali svätosť – hebrejské „kadosh“ a grécke „agios“ – znamenajú v prvom rade iný, odlišný od tohto sveta, zmenu hriechnej situácie, v ktorej sa človek nachádza po prvotnom hriechu. A práve táto inakosť sa stáva v zasvätenom živote aktívnym svedectvom o Bohu a jeho svätosti.

O tomto nám hovorí aj príklad mnícha Pachómia, ktorý bol rímskym vojakom. Raz prišiel do jedného mesta a hneď si všimol, že tam niečo nie je v poriadku, že sa tam deje niečo zvláštne. Hneď sa spýtal, čo sú to za inakší ľudia, ktorí v tomto meste žili. Dostal odpoveď, že to sú kresťania. Následne sa obrátil, lebo videl iný spôsob života, kresťanský spôsob, ktorý sa mu zapáčil. Preto je potrebné, aby Bohu zasvätené osoby žili v komunite, kde sa žije v láske, aby mohli svedčiť o Bohu svojím správaním sa k svojim blízkym, ale aj k cudzím ľuďom. To je aj dôvodom prečo

⁸ Tento výrok je pripisovaný Evagriovi Pontskému.

niektoré zasvätené osoby nazývajú „inok“, „inokyňa“⁹, to znamená, že oni sú inakší a majú odlišné vzťahy, v porovnaní s tými, na ktoré si ľudia vo svete zvykli.

Bohu zasvätené spoločenstvá sú miestom, kde sa aktualizuje Božie kráľovstvo, sú miestom, kde sa uskutočňuje zjavenie Boha. A prečo práve spoločenstvá, komunity? Lebo u každého z nás je skúsenosť Boha subjektívnou a komunity nám umožňujú skúsenosť Boha čoraz viac objektivizovať, stále viac a viac v dialógu lásky, v dialógu komunikácie, v bratskom porozumení. Tak sa táto osobná skúsenosť zo subjektívnej stáva objektívnou. V komunite sa táto skúsenosť Boha mení, odovzdáva sa a rastie. Veď niekedy jednému je ľahšie ísť za Bohom a druhému ťažšie a inokedy je to naopak.

Vracajúc sa k našej otázke, prečo Boh povoláva k zasvätenému životu, môžeme len potvrdiť, že je to naozaj On, ktorý povoláva. On vyberá, ale nevieme koho, ako, prečo a kedy. To je tajomstvo. Každý ale môže porozprávať históriu svojho povolania, svoju účasť v tomto tajomstve. My však môžeme veľmi hlboko analyzovať okolnosti, motívy, príčiny, ale aj tak za tým všetkým stojí Boh. My len môžeme konštatovať fakt, že zasvätený život je jedným zo zjavení Boha, zjavením Božieho kráľovstva. Zasvätený život ukazuje druhým pravdivý spôsob existovania každého človeka. Z toho bez pochyby vyplýva hlavná úloha zasvätenej osoby: ukazovať svojím životom, čo to znamená byť kresťanom.

Nakoniec by som chcel povedať niekoľko slov o povolaní do našich komunít. Bezpochyby oni závisia od nás, nakoľko my, zasvätené osoby, žijeme v našich spoločenstvách autentickým mníšskym životom, lebo to je vlastne nezameniteľnou podmienkou narodenia sa nových povolaní. Boží hlas nikdy neutícha. Boh neustále posielá svoje vnuknutia Božiemu ľudu a už od nás závisí, či my neprekážame, zlým príkladom nášho života, prístupu jeho hlasu do nových povolaní.

Mám nádej, že táto konferencia prinesie dobré plody a konkrétne, že prinesie všetkým nám – biskupom, kňazom, laikom a zasväteným osobám – uvedomenie si úlohy a povolania zasvätených osôb v živote Cirkvi. A tiež, že zasvätené osoby podnieti k reflexii nad kvalitou nášho posvätenia, ponúkne obnoviť duchovný život a prerodí sa do konkrétnych krokov nasmerovaných na postupný rozvoj zasväteného života v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.

*Preklad z ukrajinského jazyka: ThLic. Peter Mojzeš
Terminologická úprava: vladyka Milan Lach SJ*

⁹ Porov. http://uk.wikipedia.org/wiki/Ступені_православного_чернецтва (12.03.2015).

Bibliografia

JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen*.

Sväté Písmo Starého i Nového Zákona. Rim: SÚSCM, 1995.

Internetové zdroje:

http://uk.wikipedia.org/wiki/Ступені_православного_чернецтва

http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0330-0379-_Basilus_Magnus.html

http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0130-0202-_Iraeneus.html

http://www.truechristianity.info/ua/books/ancient_patericon.php

Спроба порівняльно-статистичного аналізу слідчих справ радянських спецслужб проти репресованих василіан у Закарпатті

ВІКТОР КІЧЕРА

Ужгородський національний університет,
Історичний факультет, Ужгород

Abstract: *The article is about the finding of the approaches to the study the specific documents – Soviet-era criminal cases against the Basilian monks. Working on these documents, the historian finds himself in a specific situation „silent sources“ because he can't trust to the documents that were created during the time of an attack on the spirituality. Among the main conceptual framework that can solve this issue the anthropological school, the biographical and especially the mikrohistory approaches are. Thanks mikrohistory it may examine the figure of a monk, whose story reminds hundreds of other personalities. Especially valuable is the way to study each figure with „microscope“, which can be used for each individual case, and not only to show the repression of monks on the example of one figure. The common signs would be the same, but there are some specific features. Their kliometer analysis demonstrates the existence of many similarities that clash convicted by their own faith – the similarity of the reasons for arrest, initial charges, sentencing, rehabilitation and etc. It seems that the „conveyor for the production of criminal cases“ existed.*

Keywords: *Statistical analysis. Security. Repression. State liquidation. Mikrohistory. Basilian monks. Mukachevo Greek Catholic diocese.*

«Привідкриті» архіви колишніх радянських спецслужб для дослідників історії Церкви надзвичайно важливі, адже значно доповнюють документальні фонди з даної проблематики, зокрема з'являється досить унікальний вид історичного джерела – слідчі справи. Але за «радістю» і «оптимізмом» вченого виринає проблема їх фахового опрацювання. Загалом дослідження треба розділити на дві складові

– пошуку наукових підходів до опрацювання кримінальних справ та, власне, кліометричний (статистичний) аналіз архівних фондів СБУ, що стосується василіанського чернецтва. Які ж концептуальні підходи варто обирати для вивчення цього виду джерела?

Історіографія та методологія проблеми

Позаяк об'єктом вивчення є слідчі справи репресованих монахів – то одним із перших підходів до вивчення даного виду джерела треба запропонувати історичну біографістику. Юрій Шаповал, посилаючись на літературознавця Юрія Луцького, цитує останнього: *«Підхід до біографій може бути різний, але увага мусить бути звернена на складну й багатогранну людську індивідуальність... Коли нам тепер заявляють, що історію не можна знати, тільки відтворювати, то відтворюймо її через життєписи, для яких маємо документальні дані...»* [21; с. 118]. У даному випадку ідеалізації Френсісом Фукуямою ліберального суспільства¹ і відповідно кризи в історії не достатньо. Без сумніву кращого за ліберальне суспільство наразі не існує, але хід історії вказав, що комуністична мрія – це радше хороша ідея ніж матеріальна реальність, а негативним наслідком останньої стали репресії проти духовенства.

Серед дослідників, котрі останніми роками вивчають питання ліквідації ГКЦ на Закарпатті можна виділити кілька науковців, які радше розглядають ліквідацію Церкви як інституції, при цьому не звернено увагу на конкретних осіб, котрі були репресовані в ході ліквідації. Адже Церква уособлює не лише споруди, обрядовий одяг, предмети культу, священні книги – але передусім духовенство і вірників, котрі творять Церкву. Для прикладу досить детальну монографію опублікував ужгородський вчений Володимир Фенич розглядаючи складні процеси державної ліквідації ГКЦ на Закарпатті². Через рік, у 2008 р. з'явився історіографічний огляд процесу функціонування ГКЦ у 1944 – 1953 рр. Василя Жупника, котрий не приводить жодну працю дослідників з історії ГКЦ на Закарпатті³. Тобто праця останнього має заширокі географічні межі, та й хронологічно напевно варто відштовхуватися не від смерті «великого вождя», а відповідних державних ліквідацій

¹ ФУКУЯМА, Ф. *Конец истории и последний человек*. Москва : ООО «Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004, с. 9.

² ФЕНИЧ, В. *«Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих: Греко-католики Мукачівської єпархії під час та після «возз'єднання» Закарпаття з Радянською Україною*. Ужгород : Мукачівська греко-католицька єпархія, 2007, 107 с.

³ ЖУПНИК, В. Греко-католицька церква в період 1944–1953 рр. у висвітленні сучасної української історіографії. In: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 2008, № 17, с. 600 – 608.

1946 та 1949 рр., на Галичині та Закарпатті відповідно. Адже від 1946 і 1949 – 50 рр. і аж до кінця 80-х рр. відбувався єдиний процес «катакомбної Церкви» тих хто «виживав»⁴. На рік пізніше, у 2009 р., з'явився нарис Елли Бистрицької, де розглядається процес ліквідації ГКЦ в цілому на фоні радянсько-ватиканського протистояння. В цілому, як і у попередній праці, тут не міститься жодних документів чи праць дослідників з історії ліквідації Церкви на Закарпатті, хоч до честі автора використано фонди Государственного архіва Російской Федерації⁵.

Найцікавішим концептуальним дослідженням з історії ліквідації ГКЦ є стаття Лариси Капітан від 2012 р. про ідеологічну спрямованість держави проти Церкви на основі регіональної преси Закарпаття, де чітко простежуються усі етапи та персони причетні до антицерковної пропагандистсько-ідеологічної кампанії з дискредитації ГКЦ на Закарпатті⁶. Тобто автор свідомо обрала висвітлення радянської антицерковної риторики, при цьому досить вдало інтерпретуючи зміст і замовну мету таких публікацій.

Спільним для цих публікацій є вкрай мінімальна увага до священників і монахів, котрі й постраждали внаслідок ліквідації, без яких існування Церкви, як єдиного Тіла Христового неможливе апріорі, натомість розглядається Церква як інституція, котру знищили. Але Церква продовжила існування в підпіллі, в тому числі завдяки переслідуваному і навіть ув'язненому духовенству. Треба наголосити про вживання терміну «державна ліквідація», що є вужчим і більш точним поняттям щодо процесів котрі відбулися. А з боку влади була спроба сховати «голову в пісок», не помічаючи існування Церкви, переслідуючи при цьому духовенство і монахів через слідчі дії і репресії загалом. Іншою спільною рисою вищезгаданих праць відсутність опрацьованих і використаних слідчих справ органів безпеки проти василіан на Закарпатті. А тому питання інтерпретації слідчих справ проти монахів порушується чи не вперше на історіографічному та концептуальному рівнях.

Досить оригінальним і цінним виданням останніх років з позицій джерельного матеріалу є видання Таміли Висіцької, незважаючи

⁴ Тут слід розуміти різні способи існування та співіснування держави і церков в умовах радянської влади. Дет. див.: ШЛАХТА, Н. *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.* Харків : АКТА, 2011, 468 с.

⁵ БИСТРИЦЬКА Е. До питання про ліквідацію греко-католицької церкви (1944 – 1946 рр.) In: *Історія релігій в Україні. Праці XII міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 24 травня 2002 року)*. Львів : Логос, 2002, книга 1, с. 43 – 49.

⁶ КАПІТАН, Л. Ліквідація Греко-Католицької Церкви у Закарпатті, 1945 – 1949 рр.: ідеолого-пропагандистська складова. In: *Краєзнавство*, 2012, № 3, с. 71 – 83.

на дуже невдалу спробу групування документів. Зокрема в праці подано перелік репресованих священиків за даними Стефана та Даниїла Бендасів⁷. Але, що стосується репресованих монахів ЧСВВ, то він не повний. Для прикладу відсутнім у переліку є о. Христофор Михайло Маргітич. А тому більш повним, щодо ченців ЧСВВ є перелік Архіву Провінції Найсвятішого Спасителя Отців Василіан, копії якого вдалося отримати з особистого архіву сина репресованого священика і місцевого краєзнавця Володимира Матейка⁸. Ще менш повним є перелік репресованого духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії Владики Іоана Семедія та о. Юрія Сабова створеним, правда станом на 1991 р. Для прикладу у переліку зовсім відсутніми є наступні ієромонахи – оо. Антоній Августин Станканинець та Христофор Михайло Маргітич⁹.

Досліджуючи слідчі справи необхідно зупинитися швидше на думці Марка Блока про дитинство історії, позаяк вона постійно перебуває на «ембріональному» етапі розвитку у вигляді текстових переказів переповнених вигадками і як глибока аналітична (!) наука ще зовсім юна¹⁰. У нашому випадку, вивчаються слідчі справи, конкретні документи, котрі збереглися внаслідок післявоєнного сталінського наступу на духовність.

Найперше варто звернути особливу увагу на школу Анналів. З важливістю історичної біографістики безпосередньо пов'язане висловлювання Марка Блока: *«За зримими очертаннями пейзажа, орудий или машин, за самыми, казалось бы, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, история хочет увидеть людей. Кто этого не усвоил, тот, самое большее, может стать чернонарабочим эрудиции. Настоящий же историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча»*¹¹. Безумовно антропологічна школа надає

⁷ ВИСЦЬКА, Т. Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV-XVI ст.). In: ВИСЦЬКА, Т. (ed.): [Текст]. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012, с. 301 – 306.

⁸ Архів Провінції Найсвятішого Спасителя Отців Василіан, фонд: 15 Померлі ЧСВВ., 4 арк.

⁹ Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. In: РІЗАК, І., (ed.): *Закарпатська область. У двох книгах*. Книга друга. Ужгород : ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2004, с. 230 – 231.

¹⁰ БЛОК, М. *Апология истории или ремесло историка*. Москва: Издательство «Наука», 1973, с. 12.

¹¹ БЛОК, М. Вказана праця. – С. 18. Тут не можна утриматися від коментаря, позаяк вищевказана цитата автора надрукована саме в радянський період, котрий ставить в центр історичного процесу людину через призму християнства, а не через ідеологію марксизму.

перевагу вивченню людини в часі, як основний імператив історичного дослідження, що, звичайно, відрізняється від біографістики.

Ще в середині ХХ ст. Марк Блок на початку власного дослідження «Апология истории...» вказує: *«Христианство – религия историков. Другие религиозные системы основывали свои верования и ритуалы на мифологии, почти не подвластной человеческому времени. У христиан священными книгами являются книги исторические, а их литургии отмечают – наряду с эпизодами земной жизни бога – события из истории церкви и святых.»*¹² [5; с. 7 – 8]. Цінним у даній цитаті для дослідників історії Церкви є думка про історичність християнства, котре французьким дослідником трактується своєрідним витокom власної методологічної моделі. Більше того, наголошується саме на долі людини, котра проводить складне земне життя з усією його гріховністю і покайням. У даному випадку, опрацьовуючи кримінальні справи засуджених монахів, після сталінського приєднання західноукраїнських земель, важко не помітити подвиги звичайних священиків, котрі, можливо, і не усвідомлювали їх наслідки (чи радше лише здогадувалися про своє нелегке майбутнє), дотримуючись власної віри, не погоджувалися із наступом на їх внутрішню свободу. І справді, вивчення постатей перетворює історію на одухотворений наратив, натомість сухих і непривабливих фактів. Але тут варто уточнити – у розумінні Марка Блока необхідно вивчати людину не як одиницю, а вивчати суспільство в цілому. Саме тому в даному випадку необхідно вивчати постать монаха/священника у радянському суспільстві, з усіма суперечностями церковно-державного протистояння.

Певними небезпеками для історика Церкви може залишатися свідоме обмеження індивідуальними якостями досліджуваної постаті, котрі є базовими в історичній біографістиці, що робить її більш привабливою для читача. Антропологічна ж школа наполягає на вивченні не лише індивідуальних якостей людини, але й певних несвідомих і колективних настроїв¹³, котрі для історика Церкви мають не мале значення. Адже священик чи монах не становлять певну одиницю (навіть при умові персональної слідчої справи), а є частиною Церкви. За Кодексом Канонів Східних Церков, *«усі ченці підлягають*

¹² БЛОК, М. Вказана праця. – С. 7 – 8. Не намагаючись вичерпати тему довгими цитатами, натомість вичерпати терпіння читача, треба наголосити на важливості змісту без скорочень, адже концепція французького вченого отримала витoki саме із християнства, що й очевидно з наведеного уривку. Безумовно, не потрібно перебільшувати роль християнства у започаткуванні школи Анналів, проте саме воно зробило відчутний вплив на одного із засновників даного напрямку. Чому ж тоді дослідникам історії Церкви не користуватися такою зручною концепцією.

¹³ БЛОК, М. Вказана праця, с. 27.

місцевому ієрархові в тому, що стосується прилюдної відправи Літургії чи Божого культу і справ апостоляту» (канон 415)¹⁴. У той таки час складовою Церкви sui juris¹⁵ є чотири базові елементи – 1) спільнота вірних, 2) єпархія 3) норми права 4) визнання з боку найвищої влади Церкви¹⁶. Отже, у випадку з монахом в часи післявоєнного наступу на духовність, останній в індивідуальному плані втрачав лише власну зовнішню свободу, натомість у колективному світосприйнятті він міг втрати вірників, ієрархію до якої належав (чи керував нею), канонічне сопричастя, визнання з боку церковної влади, а також внутрішню свободу, котра, можна припускати, була визначальною під час вибору бути засудженим за віру чи обрати інший, легший шлях. Однозначно, відступ від Церкви призводив до значно більших втрат для монахів. Але дослідник не повинен засуджувати чи виправдовувати вчинки, а намагатися фахово розібратися в кожній конкретній ситуації досліджуваного періоду.

Обережним варто бути з таким підходом щодо одружених парафіяльних священиків того часу, котрим, цілком природно, притаманне суб'єктивне переживання за долю власної родини. Навіть відкидаючи глибоку віру та служіння власній Церкві, кожній людині властиві природні потреби, а головне самозбереження. Проте на думку Френсіса Фукуями свідомо жертва людини (інколи навіть власним життям – Авт.) може переважати задля доказу власної людяності, а також тих цінностей, котрі людина важко здобула і уособлює¹⁷.

¹⁴ *Путівник по Східному кодексу. Коментар до кодексу канонів Східних церков*. Дж. Недунгатт (ed.): т. І. Львів : Свічадо, 2008, с. 291.

¹⁵ Мукачівська греко-католицька єпархія свого права (sui juris) адміністративно складається із єдиної єпархії з поділом на регіональні структури. Тут варто відзначити, що існують 4 групи (ранги) церков sui juris: 1. Патріарша церква, яку очолює патріарх, а законодавчі й судові питання вирішує Синод Єпископів Патріаршої Церкви; 2. Верховна Архiepіскопська Церква, яку очолює архієпископ, а основні питання вирішує Синод Єпископів; 3. Митрополічна церква sui juris. Її очолює митрополит, а верховною владою є Рада Єпархів, яка відрізняється від Синоду Єпископів лише назвою; 4. Інші церкви sui juris, мають найнижчий ступінь церковної автономії схожий на дієцезію/єпархію. Їх очолює як правило єпископ або рівноцінний ієрарх. Саме до четвертого згадуваного рангу належить Мукачівська греко-католицька єпархія, котру очолює єпископ. Варто відзначити, що Мукачівська греко-католицька єпархія підпорядковується напряду Ватиканові й незалежна від Львівського митрополита, позаяк Українська греко-католицька церква sui juris має крім іншого вищий ранг Церкви свого права. Див.: *Путівник по Східному кодексу...*, с. 89.

¹⁶ *Путівник по Східному кодексу...*, с. 87. Даний канон упорядники кодексу історично віддаляють до одного з отців Церкви св. Кипріяна, який говорить про «Церкву як людей, яких об'єднує священик, і як стадо, що йде за своїм пастирем».

¹⁷ ФУКУЯМА, Ф. Вказана праця, с. 15 – 16.

У нашому випадку священство не звичайна професія і вимагає не лише багаторічної фахової підготовки, але й тайнство відповідальності ієрарха перед паствою.

Тут таки треба наголосити на необхідності фахового відокремлення реальності від вигадки, а погано написана історія може викликати недовіру до самої історії як науки, у нашому випадку до історії Церкви. З іншого боку християнство глибоко історичне і наповнене конкретними персонами котрі його творили – пророки, Ісус Христос, Богородиця, отці Церкви, аж до тих таки засуджених отців чи монахів у радянський період. Окрім історичного фону, важливим є дослідження усієї біографії репресованих, позаяк переслідуваного монаха, безумовно треба тлумачити виключно як людину постраждалу за віру. Саме за віру. Про це наголошував 1996 р. в своєму апостольському листі з нагоди 350-річчя Ужгородської унії папа Іоан-Павло II: *«З наближенням третього тисячоліття християнства Єпископ Риму з вдячним серцем святкує з Вами цей Ювілей і зворушено згадуючи всіх тих, що героїчно постраждали, щоб тільки не зрадити своєї віри, тепер в єдності з усією Церквою, жертвує Богові їхні страждання, як приємну жертву єдність християн і спасіння світу»*¹⁸. Але не забуваймо, що у кожному правилі є винятки. Зокрема, існували приклади девіацій навіть у консервативному 17 ст. уже доведені автором даної розвідки¹⁹, не кажучи вже про період націоналізму у XX ст., котрий любов до людини, змінює часто на любов до нації. Отже, принциповим є дослідження біографії до арешту чи початку слідства. Саме тут нам допоможе історична біографістика. Але виникає інше питання – чи Церква готова до самоосмислення тієї епохи, після котрої ще не пройшло двох повноцінних поколінь? Чи зможе історик Церкви максимально безпристрасно вивчати події? Іншими словами – якщо рани не загоїлися – чи варто чіпати болючі теми? Ці питання й становлять одну з основних проблем для вивчення даних документів.

Не менше значення для уникнення пасток під час опрацювання подібного роду документів мають мікроісторичні підходи²⁰ з

¹⁸ Апостольський лист Римського Архієрея Івана-Павла II з нагоди 350-річчя Ужгородської унії. Citta del Vaticana : Tipografia Vaticana, с. 13 – 14.

¹⁹ Мова йде про щоденник Мукачівського єпископа Йосифа де Камеліса, котрий описує значну чисельність порушень серед парафіяльного духовенства. Див.: КІЧЕРА, В. Девіантність парафіяльного духовенства за щоденником Йосифа де Камеліса. In: ВЕГЕШ, М. (ed.): *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*. Ужгород, : Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла», 2011, вип. 27, с. 275 – 279.

²⁰ Саме наприкінці дослідження, використовуючи кліометрику, спробуємо довести існування загальних матриць у вивченні такого виду джерела як слідчі справи спецслужб. Отже, можливо використовувати як розвідку про одного монаха на

дослідження певної персоналії, котра й уособлює Церкву чи то навпаки відступає від неї. У випадку зі слідчими справами постать має мати справді історичну вагу для Церкви у розумінні всіх складових. Ярослав Веременич цілком слушно наголошує на необхідності помірного заглиблення в мікроісторичному дослідженні, без надмірних деталізацій: *«Незалежно від того, чи вважає він (дослідник – В. К.) себе локалістом, біографом, або історичним соціологом, історик має дбати насамперед про те, щоб його пошуки подробиць і деталей органічно вписувалися у надособистісний і надлокальний контексти. Інакше мікропідходи здатні повернути дослідника у вузький світ антикваріату й позірною «ерудитства», проти чого застерігав ще французький енциклопедист XVIII ст. Жан Лерон Д'Аламбер»*²¹. Погляди Жана Лерона Д'Аламбера співзвучні з думкою Марка Блока. Але на думку Ярослави Веременич розуміння терміну та наукового підходу з часом змінюється. Не треба сприймати мікроісторію як *«специфічний інтерес до малозначущих деталей і постатей»*, а як всебічне вивчення об'єкта *«за допомогою мікроскопа»*²². Саме тому, макроісторичні підходи часто відходять на другий план.

Саме тут згодиться мікроісторія, котра має засоби до з'ясування вибору бути засудженим за віру чи за щось інше. Наприклад, за націоналізм. Хоча переносити випадок одного монаха на всю чернечу спільноту перетворюючи це на правило є досить небезпечно і малопродуктивно особливо враховуючи конкретно-історичні умови сталінських репресій проти духовенства. А тому слід вважати найбільшою пасткою у дослідженні подібних документів – вивчення вибору кожного репресованого. Слід, втім, уникати пошуку недоліків, що, в свою чергу, буде близьким радше до радянського критицизму і необхідно розмежовувати ці моменти. З одного боку можна не чіпати такого тонкого питання, але чи не будемо ми постійно оглядатися на незавершеність таких досліджень? Не факт, що не буде таких дослідників, котрі погоджуватимуться на «мовчання джерел». Можливо, це болісні питання для Церкви, але рано чи пізно до них треба буде повертатися. А тому вищевказані моменти становлять другу велику групу проблем.

Зважаючи на специфіку радянської влади, та її ставленні до духовності, схожість багатьох біографій священників і монахів

історичному фоні, що добре характеризуватиме усі подібні випадки. Також цілком перспективно використовувати засоби мікроісторії у кожному конкретному випадку.

²¹ ВЕРЕМЕНИЧ, Я. Мікроісторія як проблемне поле соціогуманітарних досліджень. In: *Український історичний журнал*, 2010, № 4, с. 168.

²² Там само, с. 158.

важко не помітити. За певними шаблонами можна досліджувати і кримінальні справи репресованих монахів, але уже після вивчення характеристик²³, епістолярної спадщини монахів (де б могла міститися певна приватна інформація), спогади, дорадянську пресу тощо. Як тут не згадати висловлювання Віталія Підгаєцького, що «історія – це не лише людина у минулому, але й минуле у людині»²⁴.

Не менше значення має статистичний аналіз у вигляді кліометрики. На думку того таки Віталія Підгаєцького мова цифр не менш інформативна ніж письмо, а подекуди набагато точніша. Основою подібного напрямку джерелознавства є описання тексту мовою цифр, використовуючи системно-структурні, кількісні підходи та математико-статистичний аналіз²⁵. Причому такі підходи носять універсальний характер для одного типу джерела, у даному випадку слідчих справ засуджених монахів.

Одна з базових вимог кліометрики – репрезентативність, повнота джерел. Знання наближені до вірогідних, можливі лише за умов залучення найбільш повної кількості досліджуваних джерел²⁶. У даному випадку існує 13 слідчих справ, котрі стосуються представників ЧСВВ. Серед них у гендерному зрізі 10 ієромонахів та 2 брати, а також сестра Теофіла (Марія) Манайло. Дві найбільш «резонансні» слідчих справи – Теофіли (Марії) Манайло²⁷ та Богдана (Юлія) Мересія²⁸ знаходяться в Державному архіві Закарпатської області (ДАЗО). Зокрема Богдан

²³ Роблячи мікроісточний аналіз монаха з Тернопільщини Севастьяна Войтовича, котрий був викладачем УжДУ, а з часом звільнений через переслідування, виявився парадоксальний момент, радянські характеристики про цього таємного монаха були виключно позитивними, причому тодішня влада знала про його чернече минуле. Див.: КІЧЕРА, В. Севастьян (Степан) Войтович – монах і викладач УжДУ: спроба мікроісторичного аналізу // In: ВЕГЕШ, М. (ed.): *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*. Ужгород : Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла», 2012, вип. 28, с. 32 – 38.

²⁴ ПІДГАЄЦЬКИЙ, В. Преамбула. Модернізм та постмодернізм. In: *Основи теорії та методології джерелознавства з історії України XX ст.* Навч. Посібник. Дніпропетровськ : Ви-во Дніпропетровського університету, 2000, 392 с., с. 17.

²⁵ Там само, с. 20 – 22.

²⁶ ПІДГАЄЦЬКИЙ, В. Вказана праця. – С. 23.

²⁷ Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО), фонд: 2558. Министерство государственной безопасности, оп. 1, спр. 5367. Дело по обвинению Манайло Мария Павловна, 151 арк. Про с. Теофілу детальніше як свідка вбивства владики Теодора див.: КІЧЕРА, В. Аналіз слідчої справи с. Теофіли Манайло в контексті вбивства владики Теодора Помжі. In: CORANIČ, J. (ed.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 395 – 407.

²⁸ ДАЗО, фонд: 2558. Министерство государственной безопасности, оп. 1, спр. 6157. Дело №2652 по обвинению Мересия Юлия Ивановича, 207 арк.

Мересій – єдиний монах, котрий перейшов в атеїзм на четвертий рік свого перебування в концтаборах. Справи двох монахів – о. Івана (Теодора) Сідея²⁹ та брата Юліана (Юрія) Миговича³⁰ – знаходяться на архівному збереженні при УМВС в Закарпатській області. Таким чином в УСБУ в Закарпатській області зберігаються 9 кримінальних справ. Із усіх справ, що містяться в УСБУ в Закарпатській області на момент їх вивчення, кримінальна справа Христофора (Михайла) Маргітича знаходилася на тимчасовому збереженні в архіві УСБУ м. Києва³¹. Детальніше про о. Христофора довідуємося із згаданого Архіву провінції Найсвятішого Спасителя³².

²⁹ Розпочато беатифікаційний процес. Див.: ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 59. Сідей Іван Теодор, ЧСВВ Іп: *Благовісник*, 2008., квітень, № 4 (190), с. 16 – 17. Народився 14 лютого 1915 р. в с. Верхня Колочава (з 1939 – Негровець) Міжгірського району, Закарпатської області. Вступив до Чину 22 лютого 1932 р., 8 жовтня 1933 р. складає перші обіти, а 23 липня 1939 р. – вічні. Висвячений на ієрея владикою Олександром Стойко 30 липня 1939 р. Заарештовано в квітні 1950 р. 5 травня 1950 р. за вироком від 5 травня III дільниці народного суду Іршавського округу на підставі указу від 7 квітня 1948 р. до 2 років позбавлення волі. Відбував покарання на каменоломнях Запоріжжя. Помер 7 листопада 1989 р. в с. Фанчиково Виноградівського району. Похований в Імстичеві. Дет. див.: Архів Провінції Найсвятішого Спасителя Отців Василіан. Фонд 15: Померлі ЧСВВ, 4 арк., арк. 2.

³⁰ Народився 2 лютого 1911 р., ймовірно в Сваляві. Заарештований в квітні 1950 р. За вироком від 5 травня III дільниці народного суду Іршавського округу на підставі указу від 7 квітня 1948 р. до 1 року і 6 місяців позбавлення волі. Помер 31 жовтня 1995 року. Похований в Імстичево. Дет. див.: Архів Провінції Найсвятішого Спасителя, арк. 2.

³¹ Один із протоколів допиту зі справи о. Христофора Михайла Маргітича опублікували Омелян Довганич та Олексій Хланта. На час публікації справа знаходилася на збереженні в ДАЗО у фонді 2558, оп 1, спр. 377. Див.: Протокол допроса арештованого Маргітича Михайла Івановича 2 сентября 1958 г., г. Ужгород / ДОВГАНИЧ, О. – ХЛАНТА, О. У жорнах сталінських репресій. Ужгород : Карпати – Гражда, 1999, 130 с. (З історії ліквідації греко-католицької церкви та її возз'єднання з руською православною церквою, переслідування інших релігійних громад у 40 – 50-х роках XX століття), с. 113 – 118.

³² Народився 21 квітня 1923 р. в с. Верхні Ремети, Берегівського району Закарпатської області. Вступив до Чину в 1940. Ієрейські свячення отримує від владики Миколая Чернецького, ЧНІ. Арештований у 1958 р. і за вироком Закарпатського обласного суду тримав 7 років таборів з поразкою в правах на 2 роки і конфіскацією майна. Заслання відбував у Дубравлазі (селище Потьма-Явас, Мордовія). Помер в Іршаві 19 вересня 1983 р. Похований в Іршаві. Особова справа АУСБУ Закарпатської області № С-6025. Можливо саме через свячення від владики Миколая Чернецького він не вказується у списках репресованого духовенства Мукачівської єпархії, позаяк свячення, а відтак і сопричастя отримав від УГКЦ, а не від владики МГКЄ чи його згоди. Див.: Архів Провінції Найсвятішого Спасителя..., арк. 2.: Подекуди він навіть не значиться як ієромонах. Див. пор.: Реабілітовані історію. У двадцяти семи томах. Іп: РІЗАК, І., (ed.): *Закарпатська*

Справи двох ієромонахів – Теофана Скиби³³ та Йосифа (Василя) Завадяка³⁴ так і не було надано, хоч при замовленні у загальному переліку вони зазначалися, а в науковому середовищі відомо про існування вищезгаданих кримінальних справ. Недоступним для опрацювання, залишився брат Пантелеймон (Петро) Сегеді³⁵, кримінальна справа котрого також зберігається в архіві УСБУ ЗО.

Отже, у даному випадку, як приклад, використано 5 слідчих справ монахів ЧСВВ, що знаходяться в Архівному Управлінні СБУ в Закарпатській області і є доступними до опрацювання. Безумовно, відсутність повної репрезентативності слідчих справ не дозволяє зробити широких узагальнень по даному питанню, але може слугувати постановкою проблеми.

Таким чином, наступною перешкодою з вивчення даного виду джерел – їх доступність, причому найчастіше в доступності джерел переважають радше певні об'єктивні причини. Тобто, можна говорити

область. У двох книгах. Книга перша. Ужгород : ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003, 788 с., с. 471.

³³ Народився 1883 р. в с. Жуково, Мукачівського району, Закарпатської області. Служив парохом в с. Мідяниця Іршавського району, Закарпатської області. Військовим трибуналом прикордонних військ МВС Закарпатського округу засуджений на 10 років позбавлення волі. Помер у 1961 р. Реабілітований 1992 р. Див.: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 643.; ВИСІЦЬКА, Т. Вказана праця, с. 305.

³⁴ Щодо Йосифа Василя Завадяка в Мукачівській греко-католицькій єпархії розпочато процедуру беатифікації. Детальніше див.: Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії VIII. Насильницька смерть за віру та підпільну священичу діяльність після звільнення з таборів. 75. Завадяк Василь Йосиф, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2009, січень, № 1 (198), с. 16 – 17. Народився о. Йосиф 23 лютого 1911 р. в с. Новоселиця Міжгірського району, Закарпатської області. Вступив до ЧСВВ 15 листопада 1927 р. 29 червня 1929 р. склав перші обіти, а 3 травня 1937 – вічні. Висвячення відбулося 19 серпня 1937 року пражівським єпископом Павлом Гойдичем, ЧСВВ. Арештовано як пароха с. Діброва, Тячівського району, Закарпатської області 16 липня 1950 р. 26 серпня 1950 за вироком Закарпатського обласного суду отримав 25 років таборів з поразкою в правах терміном на 5 років і конфіскацією майна. Постановою Президії Верховного Суду УРСР від 3 лютого 1956 р. термін ув'язнення скорочено до 10 років. Покарання відбував у таборах Воркути. Постановою Президії Верховної Ради СРСР від 14 червня 1956 р. звільнений з-під варті зі зняттям судимості. Помер 4 грудня 1958 року внаслідок наїзду вантажного автомобіля. Архів Провінції Найсвятішого Спасителя..., арк. 1.; Подекуди він навіть не значиться як ієромонах. Див.: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 335.

³⁵ З'явився на світ 27 січня 1905 р. в с. Изворутта, Свалявського району, Закарпатської області. Вступив до ЧСВВ 26 травня 1926 р. Арештований 1948 р. За вироком 1 грудня 1948 р. постановою Особливої Наради при МДБ СРСР засуджений до 2 років виправних таборів. Помер 10 грудня 1968 року. Дет. див.: Архів Провінції Найсвятішого Спасителя, арк. 2.

про неповну репрезентативність даного дослідження, а тому варто зупинитися на загальному аналізі уже опрацьованих справ, що могло би полегшити їх подальше опрацювання.

Спроба кліометричного аналізу

У даному дослідженні здійснюється спроба аналітико-статистичного опрацювання слідчих справ, позаяк репрезентативність джерел не повна. Отже, вивчено, як уже зазначалося, 5 справ наступних монахів – Василя Шепи³⁶ (1948), Василя Лозана³⁷ (1949), Августина Станканинця³⁸ (1949), Антона Голіша³⁹ (1950), Дмитра Дребітка⁴⁰ (1951).

За даними Архіву Провінції Найсвятішого Спасителя у Львові відомо, що Василь Шепи (о. Микола⁴¹) ЧСВВ родився 27 грудня 1914 р. в с. Підгоряни, Мукачівського району, Закарпатської області⁴². Вступив до ЧСВВ 14 березня 1931 р. Вже 5 листопада 1932 р. – складає перші обіти, а 3 квітня 1937 р. – вічні. Іерейські свячення – 30 липня 1939 єпископом Пряшівським Павлом Гойдичем, ЧСВВ⁴³.

Василь Лозан (о. Полікарп) ЧСВВ народився 6 серпня 1908 р. в с. Нижній Студений Міжгірського району, Закарпатської області⁴⁴. У постановах на арешт та обрання міри запобіжного заходу вказується

³⁶ Управління Служби Безпеки України в Закарпатській області (далі УСБУ ЗО), спр. С-1990. Шепи Васильй Алексеевич, 139 арк.

³⁷ УСБУ ЗО, спр. 2210. Лозан Поликарп Михайлович, 215 арк.; Розпочато беатифікаційний процес: Див.: ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 47. Лозан Полікарп Василь, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2007, серпень, № 8 (183), с. 16 – 17.

³⁸ УСБУ ЗО, спр. С-5717. Станканинець Августин Дионизиевич, 224 арк.

³⁹ УСБУ ЗО, спр. 3024. Голиш Антон Андреевич, 126 арк. Належить до мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. Дет. див.: <http://www.mgce.uz.ua/post.php?id=185>

⁴⁰ УСБУ ЗО, спр. С-5080. Дребитко Дмитрий Васильевич, т.1, 176 арк. Розпочато беатифікаційний процес: Див.: ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 68. Дребитко Дмитро Діонісій, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2008, жовтень, № 9 – 10 (195), с. 16 – 17.

⁴¹ Тут і далі в таблицях використовуємо світські імена ієромонахів, котрі згадуються в контексті слідчої справи. Вступаючи до монастиря ченці-василіани позбавлялися хресного імені пориваючи із світським життям, натомість обирали духовне ім'я. Проте треба розуміти, що основним іменем є чернече, так як після прийняття чернечих обітів, монахи позбуваються світського життя й імені, приймаючи чернече. За випискою з метрики світським іменем ієромонаха Шепи було Василь, а чернече Микола. Див: УСБУ ЗО, спр. С-1990. Шепи Васильй Алексеевич, арк. 94.

⁴² Інші дані вказують на народження безпосередньо у м. Мукачеві. Див: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 754.

⁴³ Архів Провінції Найсвятішого Спасителя..., Арк. 3.

⁴⁴ За іншими даними народився у с. Верхній Студений. Див: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 455.

що місце народження Польща⁴⁵. А от в анкеті заарештованого місце народження вказується Верхній Студений, що на території сучасної Міжгірщини⁴⁶. Вступив до ЧСВВ 25 грудня 1926 р. 14 серпня 1928 – склав перші обіти, а 26 листопада 1933 – вічні. Свячення на ієрея – 7 лютого 1937 р., єпископом Мукачівської єпархії Олександром Стойкою⁴⁷.

Августин (Хам) Станканинець (о. Антоній) ЧСВВ з'явився на світ 21 червня 1905 р. в Ужгороді⁴⁸. Із показів о. Степана Фенцика підтверджується – чернече ім'я ієромонаха Станканинця було Антоній⁴⁹. Увійшов до ЧСВВ – 19 лютого 1921 р. Через рік 27 жовтня 1922 р. – перші обіти, а 2 жовтня 1927 – вічні. Святитель на ієрея єпископ Мукачівської єпархії Петро Гебей – 17 серпня 1930 р.⁵⁰.

Антон Голіш (о. Костянтин), ЧСВВ родився 27 березня 1894 р. в с. Ключарки, Мукачівського району, Закарпатської області⁵¹. Ввійшов до Чину 17 жовтня 1911 р. Через неповні два роки – 6 березня 1913 р. приймає перші обіти, а 7 жовтня 1916 р. – вічні. Ієрейські свячення 16 грудня 1916 р. уділяє єпископ Мукачівської Греко-Католицької єпархії Антоній Папп⁵².

Дмитро Дребітко (о. Діонсій) ЧСВВ народився 31 жовтня 1911 р. в м. Свалява⁵³. Вступив до Чину Василіан в Мукачівський монастир 4 серпня 1927 р. Новіціат розпочав у 1931 р., а 29 червня 1932 р. приймає перші обіти. Вічні обіти склав 28 березня 1937 р. Тайну священства уділив єпископ Мукачівської Греко-Католицької єпархії Олександр Стойка⁵⁴.

Слідча справа Дмитра Дребітка складається з двох томів – через другий арешт 1957 р.⁵⁵. Отже, арешти монахів припадають на сталінський період «чисток», а лише один з досліджених ієромонахів повторно засуджений в часи хрущовського наступу на духовність⁵⁶.

⁴⁵ УСБУ ЗО, спр. 2210. Лозан Поликарп Михайлович, 215 арк., арк. 3 – 4.

⁴⁶ Там само, арк 6.

⁴⁷ Архів Провінції Найсвятішого Спасителя, арк. 1.

⁴⁸ За іншими даними народився у смт. Перечин. Див: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 653.

⁴⁹ УСБУ ЗО, спр. С-5717, арк. 60.

⁵⁰ Архів Провінції Найсвятішого Спасителя..., арк. 2.

⁵¹ Підтверджується й іншими даними. Див: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 272.

⁵² Архів Провінції Найсвятішого Спасителя, арк. 1.

⁵³ Див: Реабілітовані історією. Книга перша, с. 321.

⁵⁴ Архів Провінції Найсвятішого Спасителя, арк. 1.

⁵⁵ УСБУ ЗО, спр. С-5080. Дребітко Дмитрий Васильевич, т. 2, 232 арк.

⁵⁶ О. Христфор Маргітич також засуджений в добу хрущовського наступу на духовність, проте це відбулося вперше.

Усі справи за виключенням Василя Лозана свого часу передані до Державного архіву Закарпатської області, але чомусь зберігаються в Галузевому архіві УСБУ в Закарпатській області. Цікаво, що три справи фактично зберігаються в ДАЗО, але реально містяться в СБУ.

Аналізуючи дані варто виокремити три блоки аналізу – 1) обставини арешту і початок слідства; 2) часові терміни та основний хід слідства. 3) вирок, касація та реабілітація по справі.

У таблиці №1 можемо простежити і порівняти загальні характеристики обставин арешту і початку слідства.

№	Монахи	Дата арешту	Місце арешту	Антирадянська діяльність	Антирадянська література	Свідки	Арешт
1	Василь Шепя	30.06. 1948	с. Великі Комяти, Севлюшський округ	+1*	+	+	+
2	Василь Лозан	14.02. 1949	с. Дідово, Берегівський округ	+, допомога окупантам, націоналізм	+	+	+
3	Августин Станканинець	05.04. 1949	Севлюшський округ	+, боротьба з православними	+	+	+
4	Антон Голіш	05.04. 1950	Імстичівський монастир	+, допомога окупантам	-	+	+
5	Дмитро Дребітко	29.01. 1951	с. Пашковці, Воловецький округ	+, допомога окупантам	-	+	+

1* Дана позначка «+», тут і далі, вказує на існування звинувачення у антирадянській діяльності, поширення антирадянської літератури, наявність свідків у справі, обставини арешту відповідно. Позначка «-» – відсутність.

Характеризуючи таблицю №1 зрозуміло про арешт п'яти ієромонахів ЧСВВ. За походженням усі вихідці зі Срібної Землі. Із таблиці даних першого блоку зрозуміло, арешти відбувалися протягом 1948 – 1951 рр., тобто це післявоєнна хвиля сталінських репресій. У постанові на арешт дана міра застосована по відношенню до усіх, основними «проступками» за якими підозрювали усіх – антирадянська діяльність, у трьох випадках із п'яти – антирадянська література. Василя Лозана, Антона Голіша та Дмитра Дребітка звинувачували у співробітництві з окупантами. Лише одного Августина Станканинця

звинувачували у боротьбі з православними. Усі постанови на арешт підкріплювалися значною кількістю свідків.

Наступна – таблиця №2 дозволяє встановити термін слідства, основний хід, час допитів, статті звинувачення та чисельність свідків тощо.

№	Монахи	Термін слідства	Звання слідчого	Статті звинувачення	Час слідства	Кількість свідків
1	Василь Шепя	30.06.-31.08. 1948	Лейтенант	54 – 10 ч. II. КК УРСР	Післяобідня та вечірня пора	10
2	Василь Лозан	15.02.-06.04. 1949	Капітан	54 – 4, 54 – 10 ч. II. КК УРСР	Вечірня пора	10
3	Августин Станканинець	05.04.-18.05. 1949	Лейтенант	54 – 4, 54 – 10 ч. II. КК УРСР	Післяобідня та вечірня пора	24
4	Антон Голіш	06.04.-18.04. 1950	Майор	54 – 4, 54 – 10 ч. II. КК УРСР	Післяобідня та вечірня пора	6
5	Дмитро Дребітко	31.01.-29.03. 1951	Лейтенант	54 – 13, 54 – 10 ч. II. КК УРСР	Післяобідня та вечірня пора	9

Порівнюючи початкові дані із самим слідством, то свідків, залучених до справи, нараховувалося не менше 6 (Антон Голіш), а найбільше – 24 (Августин Станканинець). Термін слідства тривав від одного до двох місяців. Допити проводив переважно молодший офіцерський склад, лише Антона Голіша вів у справі майор. Самі допити проводилися у пообідній або вечірній час, нерідко досить далеко за північ. Іноді проводилися по два допити на одну добу. Слід наголосити на майже повну відсутність речових доказів по справі.

Найпопулярнішою статтею звинувачення була стаття КК УРСР 1927 р. ст. 54 – 10⁵⁷ ч. 2. У трьох випадках ст. 54 – 4⁵⁸, а для Дмитра Дребітко 54 – 13⁵⁹ КК УРСР. Усі статті виключно політичні, особливо пропаганда і агітація, і носять радше боротьбу з опозицією, ніж навіть антирелігійну складову. Лише один випадок боротьби проти православних, про що вже йшлося. Якщо бути примітивно точним, то у даній репрезентативності антирелігійна складова лише 20%.

⁵⁷ антирадянська пропаганда і агітація

⁵⁸ надання допомоги міжнародній буржуазії

⁵⁹ активна діяльність проти революційного руху при цараті та під час громадянської війни

Таблиця № 3 містить дані котрі стосуються заключного звинувачення, висновків, вироку та реабілітації по кримінальній справі.

№	Монахи	Основні пункти звинувачення в постанові	Висновки по справі	Вирок	Касація	Реабілітація
1	Василь Шепє	Поширював чутки про репресії проти гр.-кат. духовенства, чинив фізичний спротив виселенню з монастиря в Малому Березному, антирадянська література,	Фізичний спротив виселенню з монастиря в Малому Березному, антирадянська література.	25 років з поразкою в правах на 5 р. та конфіскація майна	Не задоволена	10 07. 1992
2	Василь Лозан	Націоналізм, прихильник окупантів, агент Ватикану як мсіонер проти радянської влади.	Агент Ватикана, антирадянська діяльність, націоналізм і «волошинський фашизм»	25 років з поразкою в правах на 5 р + конфіскація	Задоволена з 25 років отримав 10 років. Постановою СРСР від 11 червня 1949 р. особого совещання МГБ	23 10. 1992
3	Августин Станка-нинець	Захоплення православної церкви с. Тросник, редактор Благівісника, та бібліотекарь Мукачівського монастиря, антирадянська література	Антирадянська діяльність, Захоплення православної церкви с. Тросник, навчав 30 учнів «в духе преданности Ватикану», закликав не переходити в православя	25 років з поразкою в правах на 5 р + конфіскація	Не задоволена	26. 03. 1992
4	Антон Голіш	Прихильник окупантів, агент Ватикану, антирадянська діяльність	Прихильник окупантів, агент Ватикану, антирадянська діяльність, виступав проти колгоспного устрою	25 років з поразкою в правах на 5 р + конфіскація	Задоволена. Вилучено статтю 54 – 4.	16.03. 1992
5	Дмитро Дребітко	Антирадянська діяльність, сприяння окупантам	Експлуатація населення, проводив богослужіння в честь регента Хорті, Антирадянська діяльність, сприяння окупантам	25 років з поразкою в правах на 5 р+конфіскація	Не задоволено	11 05. 1990

Принаймні офіційно. Парадоксально збігаються звинувачення у постанові, що є радше підозрою і підсумкове їх співпадіння у остаточному звинуваченню. Складається враження про існування чітко налаштованого «конвеєра» по засудженню духовенства.

Загалом усі отримали 25 років ув'язнення, 5 років поразки у правах і конфіскацію майна. Дві касації були задоволені. З обвинувачення Антона Голіша знято ст. 54 – 4, а особлива нарада МГБ, змінила вирок Василю Лозану з 25 на 10 р. виправно-трудових таборів. Усі реабілітовані у 1990-х рр., як жертви політичних репресій.

Таким чином, характеризуючи усі таблиці, не можемо не помітити велику схожість у процедурі, ході слідства та їх результатах. Навіть при умові бідної репрезентативності документів даного дослідження можемо зробити ряд висновків, котрі стосуються такого виду джерел, як слідчі справи в цілому. Провівши поверховий кліометричний аналіз 5 кримінальних справ, можемо припустити існування загальних матриць, котрі стосуються усіх (чи радше більшості) кримінальних справ проти монахів чи священиків: 1) основна їх маса (у даному випадку усі 5 припадають на післявоєнну хвилю сталінських репресій; 2) звинувачуються в антирадянській агітації стаття 54 – 10 ч. 2 КК УРСР; 3) термін слідства від кількох тижнів до кількох місяців; 4) присуджено 25 років; 5) 100% реабілітовано на початку 90-х рр. XX ст.

Отже, існують загальні цифрові дані, котрі досить точно, на відміну від текстових припущень характеризують усі кримінальні справи. Перевага кліометрики в тому, що при умові опрацювання усіх кримінальних справ певної єпархії (чи певного періоду) можливо отримати максимально істинні цифрові дані, на відміну від гіпотез і припущень, які так поширені в цеху музи Кліо. Не варто відносити кліометрику до допоміжних історичних дисциплін, позаяк вона дозволяє створювати локальні матриці (моделі), котрі можна поширювати на окремий вид джерела, у даному випадку – слідчі справи. Завдяки кліометричним дослідженням історія виглядає більш привабливо – як наука, з вищою достовірністю висновків. З іншого боку не слід надміру захоплюватися цифровими спрощеннями – не варто забувати – у кожному правилі, а особливо в даному, можуть бути винятки.

Завдяки статистичному аналізу вдалося встановити найбільш повний на даний час перелік репресованих монахів/монахинь ЧСВВ. Із таблиці приведеній нижче усі ієромонахи, два брати та одна монахиня зазнали репресій радянської влади.

Таблиця 4. Монахи ЧСВВ репресовані радянською владою на Закарпатті

№	Монах / монахиня	Рік народження	Місце народження	Вступ до ЧСВВ	Свячення	Святитель
1	Антон Голиш, о. Костянтин	27 березня 1894 р.	с. Ключарки, Мукачівського району	17 жовтня 1911 р.	16 грудня 1916 р.	Єпископ Мукачівський Антоній Папп
2	Дмитро Дребітко, о.Діонсій	31 жовтня 1911 р.	м. Свалява	4 серпня 1927 р.	4 квітня 1937 р.	Єпископ Мукачівський Олександр Стойка
3	Василь Завадяк, о.Йосиф	23 лютого 1911 р.	С. Новоселиця, Міжгірського району	15 листопада 1927 р.	19 серпня 1937 р.	Єпископ Пряшівський Павло Гойдич, ЧСВВ
4	Василь Лозан, о. Полікарп	6 серпня 1908 р.	с. Нижній Студений, Міжгірського району	25 грудня 1926 р.	7 лютого 1937 р.	Єпископ Мукачівський Олександр Стойка
5	Манайло Марія, с. Теофіла	28 березня 1920 року	М. Ужгород	28 вересня 1936 року	Сестра	-
6	Маргітич Михайло, о. Христофор	21 квітня 1923 р.	с. Верхні Ремети, Берегівського району	1940 р.	1958 р.	Єпископ УГКЦ Миколай Чернецький, ЧНІ
7	Юліан Мигович, бр. Юрій	2 лютого 1911 р.	М. Свалява	1929 р.	Брат-лаїк	-
8	Мересій Юлій, о. Богдан	1913 р.	С. Ківяжд, Іршавського району	1931 р.	1940	Єпископ Пряшівський Павло Гойдич, ЧСВВ
9	Пантелеймон Сегеді, бр.Петро	27 січня 1905 р.	С. Ізворугта, Свалявського району	26 травня 1926 р.	Брат-лаїк	-
10	Іван Сідей, о.Теодор	14 лютого 1915 р.	С. Негровець, Міжгірського району	22 лютого 1932 р.	30 липня 1939 р.	Єпископ Мукачівський Олександр Стойка
11	Іван Скиба, о.Теофан	1883 р.	С. Жуково, Мукачівського району	1897 р.	1907 р.	???
12	Августин Станканинець (Хам), о.Антоній	21 червня 1905 р.	М. Ужгород	19 лютого 1921 р.	17 серпня 1930 р.	Єпископ Мукачівський Петро Гебей
13	Василь Шепя, о. Микола	27 грудня 1914 р.	С. Підгоряни, Мукачівського району	14 березня 1931 р.	30 липня 1939 р.	Єпископ Пряшівський Павло Гойдич, ЧСВВ

Література

- Апостольський лист Римського Архиєрея Івана-Павла II з нагоди 350-річчя Ужгородської унії. Citta del Vaticana : Tipografia Vaticana, 14 с.
- Архів Провінції Найсвятішого Спасителя Отців Василіан. Фонд 15: Померлі ЧСВВ, 4 арк.
- БИСТРИЦЬКА Е. До питання про ліквідацію греко-католицької церкви (1944 – 1946 рр.) In: *Історія релігій в Україні. Праці XII міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 24 травня 2002 року)*. Львів : Логос, 2002, книга 1, с. 43 – 49.
- БЛОК, М. *Апология истории или ремесло историка*. Москва: Издательство «Наука», 1973, 232 с.
- ВЕРЕМЕНИЧ, Я. Мікроісторія як проблемне поле соціогуманітарних досліджень. In: *Український історичний журнал*, 2010, № 4, с. 156 – 168.
- ВИСІЦЬКА, Т. Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV-XVI ст.). In: ВИСІЦЬКА, Т. (ed.): [Текст]. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. – 676 с.
- Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО), фонд: 2558. Министерство государственной безопасности, оп. 1, спр. 5367. Дело по обвинению Манайло Мария Павловна, 151 арк.
- ДАЗО, фонд: 2558. Министерство государственной безопасности, оп. 1, спр. 6157. Дело №2652 по обвинению Мересия Юлия Ивановича, 207 арк.
- ЖУПНИК, В. Греко-католицька церква в період 1944–1953 рр. у висвітленні сучасної української історіографії. In: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 2008, № 17, с. 600 – 608.
- КАПІТАН, Л. Ліквідація Греко-Католицької Церкви у Закарпатті, 1945 – 1949 рр.: ідеолого-пропагандистська складова. In: *Краєзнавство*, 2012, № 3, с. 71 – 83.
- КІЧЕРА, В. Аналіз слідчої справи с. Теофіли Манайло в контексті вбивства владики Теодора Ромжі. In: CORANIČ, J.(ed.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí II*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 395 – 407.
- КІЧЕРА, В. Девіантність парафіяльного духовенства за щоденником Йосифа де Камеліса. In: ВЕГЕШ, М. (ed.): *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*. Ужгород, : Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла», 2011, вип. 27, с. 275 – 279.

- КІЧЕРА, В. Севастьян (Степан) Войтович – монах і викладач УжДУ: спроба мікроісторичного аналізу // In: ВЕГЕШ, М. (ed.): *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*. Ужгород : Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла», 2012, вип. 28, с. 32 – 38.
- ПІДГАЄЦЬКИЙ, В. Преамбула. Модернізм та постмодернізм In: *Основи теорії та методології джерелознавства з історії України ХХ ст.* Навч. Посібник. Дніпропетровськ : Ви-воДніпропетровського університету, 2000, 392 с.
- Протокол допроса арестованного Маргитича Михаила Ивановича 2 сентября 1958 г., г. Ужгород / ДОВГАНІЧ, О. – ХЛАНТА, О. У жорнах сталінських репресій. Ужгород : Карпати – Гражда, 1999, 130 с. (З історії ліквідації греко-католицької церкви та її возз'єднання з руською православною церквою, переслідування інших релігійних громад у 40 – 50-х роках ХХ століття), с. 113 – 118.
- Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії VIII. Насильницька смерть за віру та підпільну священичу діяльність після звільнення з таборів. 75. Завадяк Василь Йосиф, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2009, січень, № 1 (198), с. 16 – 17.
- Путівник по Східному кодексу. Коментар до кодексу канонів Східних церков.* Дж. Недунгатт (ed.): т. І. Львів : Свічадо, 2008. – 791 с.
- ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 68. Дребитко Дмитро Діонісій, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2008, жовтень, № 9 – 10 (195), с. 16 – 17.
- ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 47. Лозан Полікарп Василь, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2007, серпень, № 8 (183), с. 16 – 17.
- ПУШКАШ, Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 59. Сідей Іван Теодор, ЧСВВ In: *Благовісник*, 2008., квітень, № 4 (190), с. 16 – 17.
- Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. In: РІЗАК, І., (ed.): *Закарпатська область. У двох книгах. Книга друга.* Ужгород : ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2004, 800 с.
- Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. In: РІЗАК, І., (ed.): *Закарпатська область. У двох книгах. Книга перша.* Ужгород : ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003, 788 с.
- Управління Служби Безпеки України в Закарпатській області (далі УСБУ ЗО), спр. С-1990. Шепя Васильй Алексеевич, 139 арк.
- УСБУ ЗО, спр. 2210. Лозан Поликарп Михайлович, 215 арк.

- УСБУ 30, спр. С-5717. Станканинець Августин Дионизиевич, 224 арк.
- УСБУ 30, спр. 3024. Голиш Антон Андреевич, 126 арк.
- УСБУ 30, спр. С-5080. Дребитко Дмитрий Васильевич, т.1, 176 арк.
- УСБУ 30, спр. С-5080. Дребитко Дмитрий Васильевич, т. 2, 232 арк.
- ФЕНИЧ, В. *«Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих: Греко-католики Мукачівської єпархії під час та після «возз'єднання» Закарпаття з Радянською Україною.* Ужгород : Мукачівська греко-католицька єпархія, 2007, 107 с.
- ФУКУЯМА, Ф. *Конец истории и последний человек.* Москва : ООО «Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004, 588 с. – (Philosophy).
- ШЛІХТА, Н. *Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.* Харків : АКТА, 2011, 468 с.

Mníšsky život ako svedectvo. Spoločenstvo a poslanie v mníšskom živote

GERMANO MARANI SJ

Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Missiologia, Roma

Abstract: *The author in his article deals with the theme of monastic life as a testimony with the particular attention to the community and to the mission. The author begins with the spiritual analysis of the icon of the Holy Trinity made by Andrej Rublov. The gold on the icon symbolizes the God's fidelity. Anything in the history of man exists outside of this God's fidelity. From the mystery of the Holy Trinity emanates also the spiritual theology of the community and of the mission, and the fertility of the community and of the testimony, too. Then the author quotes St. Bernard of Clairvaux who uses the beautiful image of shell and river-bed. Only a Christian, only a monk who first lets to fulfill himself as a shell by the love of God is able then from its surplus to give it to the others. Based on the teaching of St. John Paul II, of the Congregation for and also of the Pope Francis the author offers the actual view of monastic life as the testimony lived in the present time.*

Keywords: *Monastic life. Religious life. Testimony. Community. Mission.*

V dokumentoch posledných dvadsiatich rokov Cirkev zdôrazňovala, hovoriac o zasvätenom živote, dva aspekty rehoľného či mníšskeho spoločenstva: spoločenstvo a poslanie (misiu). Nie je to len tak: dnes ľudia ťažko veria, že je možné žiť spolu, pracovať spolu. Svedectvo, že spoločný život je nielen možný, ale aj krásny, sa teda stáva dnes viac ako inokedy prvým poslaním, ku ktorému sú rehoľníci povolaní. Identita spoločenstva a poslania, okrem iného, patrí k počiatkom mníšskeho života, keď Anton začína byť nasledovaný v pustovníctve svojimi žiakmi a keď sa s Pachomiom rodí cenobitský život.

Trojica ako tajomstvo spoločenstva, ktoré dáva život

Ako prvý a najvyšší vzor života spoločenstva je nám daná Najsvätejšia Trojica. Trojica je tak plná lásky, že život, láska, spoločenstvo, poslanie sú tou istou skutočnosťou v svätosti Boha; a ako hovoria Otcovia, kvôli nadbytku lásky Boh chce aj človeka urobiť účastným na tomto nesmiernom a nekonečnom bohatstve. Čiže spoločenstvo a poslanie sú jedna a tá istá realita: Otec, Syn a Svätý Duch.

Aby sme pochopili toto tajomstvo lásky, pristavme sa pri analýze niektorých častí ikony Trojice, ktorú namaľoval Andrej Rubľov. On celý život bojoval, aby nezobrazoval hrôzu súdu, ale dôveru v Božie milosrdenstvo. Veľký rozdiel medzi ním a jeho učiteľom, Teofanom Grékom, bol práve v tom, ako sa Boh správa voči ľuďom, ktorí naňho zabúdajú. Ak Teofan bol veľkým pesimistom vo vzťahu k ľuďom, Andrej Rubľov hovoril, že Boh ide v ústrety človeku, že nie je tým, kto trestá. A po prehĺbenom hľadaní a veľkom vnútornom boji dospieva k tomu, že maľuje ikonu Trojice, ktorú teraz kontemplujeme.

Vieme, že Trojicu nemožno namaľovať. Aj Rubľov sa odvoláva na symbol: návštevu troch anjelov u Abraháma, ktorých podľa východného spôsobu prijímajú pod dubom Mamreho Abrahám a Sára.¹ Traja anjeli sú Trojica, ktorá navštevuje človeka. Táto návšteva Trojice, ktorú Rubľov vybral ako symbol, umožňuje prejsť z ne-viere k plnej viere, skrze skutočnosť, že naozaj sa realizuje Božie prisľúbenie. Všimnime si, že pozadie ikony je zlaté: na ikone nie je nič, čo by sa nachádzalo mimo zlata, zlato je jediná vec, ktorá drží všetko vo vnútri. Zlato znamená svätosť, čiže Božiu vernosť, ktorá je hlboko spojená s Božím milosrdenstvom. Znamená to, že Boh ňu nikdy neopustí, neexistuje nič v dejinách človeka, čo by mohlo ísť mimo Božiu vernosť a Božie milosrdenstvo. Naše dejiny sú už celé v Ňom. Veríme tomu?

Ak chceme budovať duchovnú teológiu spoločenstva a poslania, nemôžeme inak ako začať odtiaľto, od Najsvätejšej Trojice. Tu je tajomstvo každého plodného spoločenstva, každej plodnej synodality, každého plodného svedectva, vo Svätom Duchu, každého plodného poslania. Kresťanské spoločenstvá a osobitným spôsobom rehoľné spoločenstvá sú povolané žiť a odzrkadľovať svetlo, malé svetlo spoločenstva trojičnej lásky. To svetlo zodpovedá najhlbšej túžbe vpísanej odjakživa do srdca človeka: žiť v spoločenstve s Bohom a s blížnym, v harmónii s vesmírom a s prírodou. Človek nijako nemôže uvažovať o sebe samom, o svojej budúcnosti mimo Najsvätejšej Trojice.

Večné „dobrotivé rozhodnutie“ (Ef 1, 5) Trojice očakáva a vyvoláva odpoveď lásky. A to tajomstvo, ktoré zjednocuje tri božské osoby, túži byť

¹ Porov. Gn 18.

prenesené a žité na zemi, vo svätej Cirkvi: „aby boli jedno“. (Jn 17, 11). Bez ľudských zlacnení a zmenšení. Rehoľníci, mníši svojím vlastným životom sú v prvej línii v hľadaní skutočnej a vlastnej trojičnej inteligencie a kultúry vo vzťahu k osobám, k udalostiam, k veciam. Nemôžeme sa obmedziť a príliš ustrnúť v živote v našom „malom starom svete“, strácajú čas a energiu vo veciach minulosti, zdržovať sa pri rozvážovaní uzlíkov našich malých situácií, zatiaľ čo dejiny človeka idú dopredu.

Svätý Bernard, jeden zo stredovekých západných autorov, ktorý používa symbol veľmi hlbokým a duchovným spôsobom, hovorí v *Homíliách na Pieseň piesní* o rehoľníkoch a pozýva, aby boli „mušľou, a nie riečišťom“ (XVIII, 3). Do riečišťa voda vchádza z jednej strany a z druhej vychádza, pričom samotné riečište ostáva prázdne; naopak mušľa sa naplní vodou, voda ďalej preteká a mušľa ostáva plná! Svätý Bernard pokračuje:

„Riečište takmer neustále prijíma a rozlieva; naopak mušľa čaká, kým nie je naplnená – toto je nádherné – a tak sa delí, bez vlastnej ujmy, s tým čo je navyše [...]. V skutočnosti dnes sú v Cirkvi mnohé riečišťa, ale veľmi málo mušlí. Tí, ktorí na nás vylievajú nebeské potoky majú takú veľkú lásku, že chcú vylievať skôr než by prijali vliatie, sú skôr pripravení hovoriť ako počúvať, sú ochotní vyučovať to, čo sa ešte sami nenaučili, dychtia po tom, aby viedli iných a sami seba nevedia riadiť.“²

Svätý Bernard používa jemný humor, keď hovorí o tých, ktorí chcú dávať „predtým, ako prijali vliatie.“ Je naopak potrebné nechať sa naplniť ako mušle a vedieť počkať na moment vyliatia prebytočnej Božej milosti. Teda pred absolútnou nekonečnosťou a transcendentnosťou Boha ostáva len ticho, ticho, „naplnené adorovanou prítomnosťou,“ ako hovoril svätý Ján Pavol II. v *Orientale lumen*, ticho, ktoré zakrýva tajomstvo, „aby sa vyhlo tomu, že namiesto Boha sa postaví modla,“ ticho, „ktoré by Tomu Druhému dovolilo hovoriť, kedy a ako chce a nám porozumieť tieto slová.“³

Naši svätí zakladatelia sú posolstvom Neba, slovom Otca, aby nám dal pochopiť trocha viac zo svojho dobrotivého Rozhodnutia, odpovede Boha na problémy, ktoré zvierajú človeka. A od nás Cirkev žiada, aby sme naďalej boli v ich stopách „prorocťom budúcnosti“ – tak hovorí svätý Ján Pavol II. v *Novo millennio ineunte*,⁴ „prebudením sveta,“ nikdy neodmietajúc prorocťo, opakuje nám pápež František v nedávnom Apoštolskom

² Porov. BERNARD Z CLAIRVAUX: *Kázani na Pieseň piesní I*. Praha : Krystal OP, 2009. s. 231.

³ JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen* 16.

⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte* 3.

liste všetkým zasväteným.⁵ Istým spôsobom ovocie spoločenstva s Bohom a medzi veriacimi, ktoré, ako hovorí svätý Ján Zlatoústy, je aj darom slávenia svätých tajomstiev Krista a účasti na ňom, je už vopred zakúsenou eschatológiou. Už máme účasť a žijeme z ovocia spoločenstva, ktorého plnosť je eschatologická.

Netreba zabúdať, že tam, kde je dar Svätého Ducha, sa podsúva najzákernejšie pokušenie. Nepriateľ, ktorý ako prvý je chýbajúcim vzťahom, urobí všetko pre to, aby vyrušoval, lámal vzťahy, aby podnecoval rozdelenia, ktoré sa snažia vyprázdniť Kristov križ. Vo svete, kde prevládajú sebatpotvrdenie, antagonizmus, výkonnosť, obraz seba samého, úspech, závišť, prázdna sláva, musíme viac ako kedykoľvek predtým svedčiť, že muž, žena, sa realizuje len v účasti na samotnej láske Trojice. Láska, ktorá vie prekonať rozdelenia, dať priestor inému, budovať vzťahy, vzbudzovať flexibilné nástroje spoločenstva v jednoduchosti každodenného života.

Z roku 1996 je posynodálna apoštolská exhortácia svätého Jána Pavla II. *Vita consecrata*, ktorá majstrovsky vyjadruje kristologický a ekleziálny rozmer rehoľného života v trojičnej perspektíve: iniciatíva je od Boha (*A Patre ad Patrem* – od Otca k Otcovi), kráčanie po stopách Krista je darom (*per Filium* – skrze Syna), zasvätenie je dielom Svätého Ducha (*in Spiritu* – v Duchu). „Evanjeliové rady sú [...] predovšetkým darom Najsvätejšej Trojice. Zasvätený život je ohlasovaním toho, čo koná Otec prostredníctvom Syna vo Svätom Duchu svojou láskou, dobrotou a krásou;“ evanjeliové rady „sú vyjadrením lásky, ktorou Syn obdarúva Otca v jednote Svätého Ducha“.⁶

Zaoberajúc sa osobitne bratstvom exhortácia predstavuje bratský život ako „ľudský priestor obývaný Najsvätejšou Trojicou, ktorá takto v ľudských dejinách rozlieva svoj dar spoločenstva, vlastný trom božským osobám,“ ako „teologálny priestor, v ktorom možno skusovať mystickú prítomnosť zmŕtvychvstalého Pána.“⁷ Žiada sa od nás, aby sme sa nechali doviesť a privábiť k hĺbinám Najsvätejšej Trojice, aby sme svedčili o hĺbke lásky a služby, spoločenstva a vzťahu, uznania druhého; o hĺbke odpustenia, o tom, ako nechať prejsť každú vec zo smrti do života o úžase a nádeji vo vzťahu k bratovi. Ak výšky Trojice sú ešte príliš vysoké na dosiahnutie v modlitbe a v kontemplácii, začínajú od bratského odpustenia, od modlitby za nepriateľa a pomaly objavíme aj tam tajomstvo Trojice, ktoré nás zahŕňa ako pôvod a prameň tohto všetkého.

⁵ Porov. FRANTIŠEK: Apoštolský list Svätého Otca Františka všetkým zasväteným osobám pri príležitosti Roku zasväteného života. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-pri-prilezitosti-roku-zasvateneho-zivota> (20.03.2015).

⁶ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata* 20 – 21.

⁷ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata* 41 – 42.

Zasvätené osoby sú povolané, aby boli „učiteľmi spoločenstva“ a aby „žili jeho duchovnosť.“⁸ Je to odvolávka na „spiritualitu spoločenstva“, synodalitu, kráčanie spolu, *syn-odos*, na čo sa viac ráz odvolal svätý Ján Pavol II. a o čom znova hovorí aj pápež František v Liste všetkým zasväteným:

„Očakávam, že ‚spiritualita spoločenstva‘, naznačená svätým Jánom Pavlom II., sa stane realitou a že vy ako prví prijmete ‚veľkú výzvu, ktorá pred nami stojí‘ v tomto novom tisícročí: ‚urobiť z Cirkvi dom a školu spoločenstva‘“⁹.

Spoločenstvo, ktoré, aby bolo plné, musí byť viditeľné a neviditeľné. Encyklika svätého Jána Pavla II. *Ecclesia de Eucharistia* (2003) vysvetľuje, že cirkevné spoločenstvo je viditeľné a neviditeľné a že jedno je zviazané s druhým.¹⁰ Je potrebné rásť v tom, čo je viditeľné na spoločenstve, spôsobené láskou a Svätým Duchom; je to Božia milosť, o ktorú treba ustavične prosiť Božiu Matku a svätých. A toto stále viac viditeľné spoločenstvo istým spôsobom robí Kristovu spásu vnímateľnou tu, teraz a aj v ďalekých krajinách.

Spoločenstvo je bohaté na plody

Spoločenstvo je *plodotvorné*, čiže prináša bohaté plody v celej Cirkvi. „Mních je vždy bytostne človekom spoločenstva,“ tvrdí *Orientale lumen*.¹¹ K tomuto svätý Ján Pavol II. dodáva, že spoločenstvo sa nerealizuje bez obrátenia, a neexistuje obrátenie bez pastoračného obrátenia, dodal by pápež František. Neexistuje spoločenstvo, neexistuje synodalita bez obrátenia, neexistuje obrátenie bez svedectva a poslania. Toto je cesta skutočného poľudštenia a rastu v ľudskosti. Tento rast v bytí odborníkmi na to, čo je ľudské (Pavol VI.), priťahuje iných, oslovuje iných. Príkladom toho môže byť pápež František, ktorý hovorí, že by sa mu veľmi páčilo ísť s nejakým priateľom na pizzu, no nemôže. Toto jednoduché vyznanie, veľmi ľudské, no zo strany Božieho človeka, priťahuje sympatiu mnohých. Nie je to len tak, že práve mníšstvo bolo „v dávnych časoch – a viac ráz aj neskôr – privilegovaným nástrojom evanjelizácie národov“.¹²

⁸ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata* 46.

⁹ FRANTIŠEK: Apostolský list Svätého Otca Františka všetkým zasväteným osobám pri príležitosti Roku zasväteného života. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-pri-prilezitosti-roku-zasvateneho-zivota> (20.03.2015).

¹⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia* 35 a nasl..

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen* 14.

¹² Tamtiež.

Pohľad na svet

Mních má okrem toho osobitný pohľad na svet, na mesto, v ktorom žije a na mužov a ženy, ktorí žijú v tom istom meste. Mníchovi nestačia cesty sveta, aby našiel vo svojich bratoch obraz, možno práve namaľovaný, nedokončený, skrytý, alebo dokonca znetvorujúci, no vždy je to skutočný a autentický obraz Pána Ježiša, ktorý sa dožaduje, aby bol dokončený.

„Aj ja som ako ty,“ je neočakávané no autentické a nevyhnutné zvolanie mladého mnicha Aljošu, ktorý v románe Dostojevského prekvapuje brata Dmitrija Karamazova, nestriedneho a vášnivého; je tak blízko k čistému a jasnému vedomiu, s ktorým svätá Terezka Ježišova, ktorú mal vo veľkej láske otec Mastiliak, ktorého proces blahorečenia bol pred nedávnym otvorený, prosí o odpustenie za každého svojho brata a protestuje, že sa nechce zdvihnúť od „stola plného horkosti, pri ktorom jedia úbohí hriešnici“ (*Životopis C*). Kto žije vo vnútri Otcovho Rozhodnutia, ako v nesmiernom oceáne, v ktorom každá kvapka nachádza domov, sa už neznepokojuje pre svoj hriech a o to menej pre hriech iných; ale trpí preňho a berie ho na seba vo vedomí, používajúc ešte raz slová Dostojevského, že „existuje len jediný spôsob, ako sa zachrániť: byť zodpovední za všetky ľudské hriechy [...], úprimne zodpovední za všetko a za všetkých.“ „Je nevyhnutné nájsť cestu, ktorá vedie k inému človeku.“

Bez aktívnej duchovnej zodpovednosti, pre ktorú sa rozhodneme, bez pripravenosti na obeť, niekedy aj vyhľadávanú, neexistuje život v láske a neexistuje záchrana pre spoločnosť, ktorá žije v meste a na vidieku.

Niekedy prebytok¹³ lásky, žitej tam, kde nás Pán umiestnil, by prehĺbil náš duchovný život, život spoločenstva a život celého Tela v ústrety Božiemu kráľovstvu, naplno, na spoločnej, synodálnej ceste. Láska je kríž, ale zároveň vždy aj hlboká radosť. Je to radosť maličkých z Kráľovstva, ktoré je nám dané zakúšať už odteraz, ak tomu veríme. Dnes sa žiaľ vytráca táto kultúra zodpovednosti za druhého, byť spoločníkmi na ceste smerom do Kráľovstva a toto riziko preniká aj do našich rehoľných spoločenstiev, keď sa zabúda, že milovať znamená byť zodpovední a niešť si navzájom bremená, usilovať sa, aby Cirkev bola stále krajšia a bez poškvrny.¹⁴ Ako v Božom Rozhodnutí sa Boh zjavil človeku najplnším spôsobom v Pasche Syna, ktorý na kríži zakúsil vrchol opustenosti,¹⁵ aby dal celú a všetku lásku,¹⁶ tak v ustavičných zomieraníach a vzkrieseniach života sa postupne rodí spoločenstvo a buduje sa harmónia a krása spoločného a synodál-

¹³ Tu sa nám znova môže vynoriť vyššie uvedený obraz mušle a riečišťa, o ktorých hovoril sv. Bernard z Clairvaux. Mušľa je tá, ktorá dáva iným z prebytku Božej lásky, pričom sama ostáva naplnená.

¹⁴ Porov. Ef 5, 27.

¹⁵ Porov. Mt 27, 46.

¹⁶ Porov. Jn 19, 30.

neho kráčania. Toto je už malé svetielko svedectva mníšskeho a rehoľného života. Nie v sterilnom zachovávaní zákona alebo v moralizovaní, hoci je nevyhnutný súlad s vyznávanými hodnotami.

Inštrukcia Kongregácie pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života *Znova začať od Krista* (2002) pripomína výzvu „spirituality spoločenstva“ a nevyhnutnosť znova začať v treťom tisícročí od Krista, ktorý nám zjavil život Najsvätejšej Trojice, pretože

„od Neho vyšli prví učeníci do Galilei; od Neho, počas dejín Cirkvi, vyšli muži a ženy z rôznych podmienok a kultúr, ktorí zasvätení Duchom v sile svojho povolania kvôli Nemu zanechali rodinu a vlasť a nasledovali Ho bezpodmienečne v otvorenosti pre ohlasovanie Kráľovstva a pre konanie dobra pre všetkých.“¹⁷

Bez Krista nie je možné žiť Božiu lásku, pretože „ako by sa dalo vhodne hovoriť o láske, keby si bol zabudnutý Ty, Ty, Bože lásky, od ktorého pochádza každá láska na nebi i na zemi; Ty, ktorý si nič neušetril, ale všetko si dal v láske [...]?“ (S. Kierkegaard, *Skutky lásky*). Bez tohto Boho-človeka nie je možné skutočné, adekvátne poznanie človeka; dejiny a naše dni nás, žiaľ, učia, že každý kult človeka, oddelený od Krista, vedie nevyhnutne k spoločnosti, ktorá z toho ľudského má veľmi málo.

Život spoločenstva ako prvotné ohlasovanie

Odvolávajúc sa na posynodálnu apoštolskú exhortáciu svätého Jána Pavla II. *Christifideles laici*, inštrukcia *Znova začať od Krista* tvrdí doslovne, že „život spoločenstva predstavuje prvotné ohlasovanie zasväteného života, pretože je účinným znakom a presvedčivou silou, ktorá privádza k viere v Krista. Samotné spoločenstvo sa teda stáva poslaním, misiou, dokonca „spoločenstvo rodí spoločenstvo a utvára sa ako misionárske spoločenstvo“.¹⁸ *Christifideles laici* dodáva:

„[...] spoločenstvo sa rozširuje smerom k poslaniu, ono samo sa stáva poslaním. [...] Spoločenstvo a poslanie sú čo najhlbšie vzájomne spojené, navzájom sa prenikajú a podmieňujú, takže spoločenstvo je súčasne prameňom a ovocím poslania; spoločenstvo je misionárske a poslanie je pre spoločenstvo.“¹⁹

¹⁷ KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA: *Znova začať od Krista* 2002, 21.

¹⁸ KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA: *Znova začať od Krista* 2002, 33.

¹⁹ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici* 31 – 32.

Iste, existuje aj falošné spoločenstvo, ako existuje aj falošná spiritualita, ktorá sa živí duchovnými omylmi. Významný je príklad svätého Simeona Nového Teológa, ktorý nám pripomína, že kresťanská viera je predovšetkým skúsenosťou. On, venujúc sa duchovnému životu, mal videnie svetla, videl svoju izbu celú prežiarenú. Neprikladal tomu veľký význam. Následne na to mal nové videnie svetla a zjavil sa mu Kristus. Ale aj v tomto prípade prepadol pochybnostiam. Napokon mal silné vnímanie vlastnej malosti a v tom istom čase si uvedomil, že hlboko miluje všetkých ako bratov, aj tých, ktorí ho prenasledovali a zle o ňom hovorili, hoci bol nevinný. Vyjadruje to zopár slovami: „Chudobný a milujúci bratov, *ptōchōs philadelphos*.“ Len v tomto prípade bol presvedčený, že naozaj išlo o Krista a že Božia láska prenikla jeho srdce.

Toto je skutočné spoločenstvo, ktoré vedie k duchovnej radosti. Pýtajme sa, či naozaj sme schopní s dôverou prosieť o dar tohto spoločenstva, ktoré sa stáva poslaním pre nás, ktorí sme každopádne, ako hovoril svätý Ignác z Loyoly, *de bontad pobres*, chudobní na lásku, ktorá je svedectvom kresťanského života.

Preklad z talianskeho jazyka: doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.

Bibliografia

- BERNARD Z CLAIRVAUX: *Kázani na Píseň písní I*. Praha : Krystal OP, 2009.
- FRANTIŠEK: Apoštolský list Svätého Otca Františka všetkým zasväteným osobám pri príležitosti Roku zasväteného života. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-pri-prilezitosti-roku-zasvateneho-zivota> (20. 3. 2015).
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucaristia*.
- JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*.
- JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*.
- JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen*.
- JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*.
- KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA: *Inštrukcia "Znova začať od Krista"*.

Wizja Europy według Jana Pawła II

WIESŁAW PIEJA

Tarnowska Szkoła Wyższa, Wydział Pedagogiki, Tarnów

Abstract: *Europe by Pope John Paul II is treated as a, as a cultural asset, shaped by faith, Christian spirituality and missionary activity. The origins of European civilization are shaped by Greece, Rome, and these in turn derive their vital power source Celtic, Germanic and Slavic. In terms of spiritual, cultural evolves. The result of this development are universities, philosophy, theology and politics. Over time, the politics is separated from religion. Christianity has permeated the whole of Europe. From it comes humanism and human dignity. In Ecclesia in Europa Pope underlines that Europe is called to this, that has found its identity, which is based on Christianity. Europe has Christian roots and Christian identity. Europe can not be understood without the saints and Christianity. When Christianity becomes a dead language, will cease to exist European unity.*

Keywords: *Europe. Value. Christianity. Religious heritage. Holy. European unity.*

Wprowadzenie

Jesteśmy po kanonizacji Jana Pawła II. Za Jego pontyfikatu, Polska przeżyła to wielkie wydarzenie, jakim było wejście Polski do Unii Europejskiej. Mija 10 lat, kiedy Polska weszła do Unii Europejskiej, a dzisiaj, może popatrzeć już z perspektywy Wspólnej Europy. Zniknęły granice, możemy swobodnie poruszać się, jesteśmy Europejczykami. Europa według Jana Pawła II traktowana jest przede wszystkim jako wartość, jako dobro pewne kulturowe, ukształtowane w ciągu wielowiekowego procesu przenikania się różnych kultur, sposobów myślenia, patrzenia na świat. Ponad wszelkimi odmiennościami dzielono się tutaj wiarą, dobrami kultury i umiejętnościami. Wiele dobra w tej materii uczynił Święty Wojciech, którego Jan Paweł II nazywa „człowiekiem Kościoła, człowiekiem głębokiej duchowości, jest to człowiek wykształcony, który zawsze potrafił zachować „niezależność” i równocześnie posiadał „umiejętność harmonijnego łączenia róż-

nych kultur, duchowych tradycji Wschodu i Zachodu”, stając w obronie ludzkiej godności i zabiegając o podnoszenie życia społecznego ludzi.¹

Jan Paweł II uważa, że Święty Wojciech wpisał się na trwałe w dzieje kilku narodów, stał się patronem, a pamięć o nim pozostała szczególnie żywa w Środkowej Europie. Jan Paweł II uważa, że ludy tego kontynentu mają głęboką świadomość, iż są spadkobiercami dziedzictwa misjonarzy, którym winny pozostać wierne. Ilekcję to czynili misjonarze, a nie wojownicy, tylekroć wymiana przyniosła trwałe, ponadczasowe owoce, nawet jeśli naznaczona była radykalnym niepowodzeniem, jak w przypadku misji Św. Wojciecha w Prusach². Jan Paweł II, zaznacza, że, odległe i zróżnicowane początki tej cywilizacji, pochodzą z Grecji i Rzymu, ze źródeł celtyckich, germańskich i słowiańskich oraz z chrześcijaństwa, które ją dogłębnie ukształtowało. Wiemy jak różnorodne są języki, kultury oraz tradycje prawne tych narodów, regionów, jak różne są instytucje³. Ta wypowiedź doskonale ilustruje papieską koncepcję Europy jako stosunkowo rozległej i silnie pod wieloma względami zróżnicowanej, choć wspólnej przestrzeni. Zauważyć należy, że pojęcie Europy jest w tym przypadku nieredukowalne i błędne okazuje się zawężenie jego zakresu do któregoś z aspektów, wiążąc z nim *proprium* europejskości.

Pojęcie „europejskości”, odpowiadające granicom Europy w sensie geograficznym, nie może zostać oczywiście zredukowane do wymiaru samych tych granic. Nie można go również określić, opierając się na pierwotnej jedności języków indoeuropejskich, chociaż analogiczna struktura wpływa na psychikę ludów, które żyją w Europie.

Pojęcie europejskości jest zatem pojęciem o różnej przynależności narodowej mieszkańców Europy geograficznej. Wydaje się jednak, że podział ten nie ma fundamentalnego i definitywnego znaczenia dla duchowych dziejów Europy, dla tworzenia się granic wewnątrz kontynentu, dla podziału na Wschód i Zachód, a również dla tworzenia się Europy Środkowej. Warto dla porównania przytoczyć w tym miejscu wypowiedź na temat granic Milana Kundery, którego głośny esej *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, opublikowany na początku lat osiem-

¹ Porov. Jan Paweł II.: *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy (Orędzie Papieża do prezydentów siedmiu państw europejskich)*, 2.06.1997. In.: Osservatore Romano(pol) 1997, nr.7, s. 30 – 31.

² Porov. Jan Paweł II.: *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy (Orędzie Papieża do prezydentów siedmiu państw europejskich)*. 2.06. 1997. In.: „Osservatore Romano (pol) 1997 nr.7.s. 32 – 33.

³ Porov. Sowiński; S.: Zenderowski; R.: *Europa jako płodna synteza kultur i tradycji*. In.: *Europa Drogą Kościoła*. s. 18. In.: Jan Paweł II. *Przemówienie do Zgromadzenia parlamentarnego Rady Europy*, Strasburg 8 października. Wrocław: 2003, s. 217, ISBN 83-04-04630-X

dziesiątych wywołał sporo kontrowersji oraz ożywioną dyskusję poświęconą „europejskości”.⁴

Tak samo europejska jest słowiańszczyzna, jak i antyczna cywilizacja śródziemnomorska. Niemniej europejskość poszczególnych części składowych kultury Starego Kontynentu w szczególny sposób przejawia się w ich otwartości na doświadczenie innych kultur, zarówno europejskich, jak i pochodzących spoza terenu geograficznej Europy. Jan Paweł II zauważa bowiem, że kontynent europejski zawsze był miejscem spotkań, wielkim skrzyżowaniem dróg, gdzie następowało przemieszczanie się ludów, ich wzajemne wypieranie, czy zawieranie przymierzy. Gdy Imperium Rzymskie nadało Europie jej pierwsze oblicze, rozprzestrzeniając się stopniowo począwszy od basenu Morza Śródziemnego, jedność, której przez jakiś czas zaznała, była wynikiem połączenia prądów greckich i łacińskich, szybko przyswojonych przez stare ludy Zachodu i Wschodu. Trzeba było wieków, aby chrześcijaństwo dotarło do poszczególnych ludów i zakorzeniając się w nich, nadało tytuł zróżnicowanym częściom kontynentu spistość wynikającą ze wspólnych, wzajemnie uzupełniających się inspiracji, płynących z Rzymu i Bizancjum. Ten sposób dzięki stałym i intensywnym kontaktom, powstała pewna jedność cywilizacji⁵

⁴ Podobnie jak Papież, Kundera zwraca uwagę na „Azjatyckie” cechy kultury rosyjskiej, ale już w odróżnieniu od Jana Pawła II stwierdza, że na trwałe zakotwiczą one Rosję na kontynencie azjatyckim, podczas gdy Papież wspomina o ścieraniu się ze sobą dwóch przeciwstawnych tradycji. Rosja zdaniem czeskiego autora stanowi zupełnie inną od Europy cywilizację i jest to rzeczywistość w gruncie rzeczy niezmienialna. W opinii Kundery, dobitnie wyrażające swoje nieprzejednane stanowisko, zdanie „zginąć za ojczyznę i za Europę” jest nie do pomyślenia w Moskwie czy Leningradzie, lecz właśnie w Budapeszcie lub w Warszawie. Rzecz w tym, że Kundera pozostaje niekonsekwentny, gdyż wykluczając Rosję z Europy, powinien zrezygnować z terminu „Europa Środkowa” na określenie obejmujące swym zakresem także terytorium Polski, Czech, Słowacji i Węgier. Podobnie jak czeski eseista myślał na przykład francuski intelektualista rumuńskiego pochodzenia – Emil Cioran. Rosja stanowiła dla niego odrębny świat, rządzony odmienną logiką, którego tożsamość budowana jest na konfrontacji z Europą. Prowokacje intelektualne podobne do wspomnianych powyżej, wydają jednak pożyteczne owoce. Z jednej strony inspirowały i nadal inspirowały samych Rosjan do samookreślenia się. Z Kunderą polemizował Josif Brodski, twierdząc, że nie sposób wyobrazić sobie kanonu kultury europejskiej bez dzieł Dostojewskiego, Czechowa czy Sacharowa, a z drugiej strony zmuszają do ustosunkowania się do poruszanego problemu obywateli krajów położonych na zachód od granic Byłego ZSRR. Przykładem może tu być interesująca wypowiedź A. Michnika dla „Moskowskich Nowosti”- gdzie stwierdza on, że do Europy należy ta część Rosji, która chce do niej należeć. Nietrudno zauważyć, że jak bardzo te głosy polemiczne korespondują z wykazaną przez Jana Pawła II kilka lat wcześniej intuicją, który często powołuje się w swym „nauczaniu europejskim” na lektury głównie Dostojewskiego, a tym samym odrzuca postulaty „europejskiego ekskluzywizmu” nie uznając Rosji za część Europy.

⁵ Porov. Sowiński; S.: Zenderowski; R.: *Europa jako płodna synteza kultur i tradycji*. In. *Europa Droga Kościoła*. s. 18 za: Jan Paweł II. *Przemówienie w siedzibie Europej-*

Dokonując historycznych skrótów, mając za sobą historyczne tło europejskości przeanalizujemy jeszcze to co wyznacza oblicze Europy. Słowem trzeba przyznać, że Europa jest wielką złożonością. Wygląda to na to, że znamioną właściwością jest rozwój, a nawet rozruch, w którym każda cząsteczka, instancja w procesie jest wytworem, a ta z kolei wytworem innych cząstek oraz instancji. Pod względem duchowym, kulturowym Europa polega na wielkim procesie rozwoju. Zaszczytnym owocem tego rozwoju są uniwersytety, gdzie była uprawiana teologia, a potem filozofia, która z kolei utorowała drogę naukom przyrodniczym, które dały początek nowoczesnej technice. Z kolei polityka z dojrzewaniem umysłowości wydzieliła się od religii. A zatem, co najważniejsze to chrześcijaństwo szeroko i do głębi przeniknęło Europę, i nie ulega wątpliwości, że w złożonej historii Europy chrześcijaństwo stanowi element kluczowy i decydujący, oparty na tradycji klasycznej.⁶ Podkreślało godność człowieczeństwa i wyprowadziło humanizm. Święty Tomasz podkreślał: poznanie: nauka: wiedza, a z kolei teza, antyteza i synteza. Słynne triady pozwoliły tegim umysłom budować przeciwstawne prądy i trendy myślowe.⁷

Stosując do duchowości Europy niemal helleńską dialektykę wydaje się, że jej napięcia i przeciwstawieństwa są dla wszystkich poszukujących umysłów więcej niż atrakcyjne. Dla myśli wierzącej, dla chrześcijan wymaga to większej odwagi myślenia.

Ów europejski rozwój uwidacznia się w piśmie, literaturze, w dziełach sztuki⁸. Ale dziedzictwo europejskie, to nie tylko bogata kompozycja, ale to zsyłki, upokorzenia, tortury, mordy i eksterminacje a wszystko to wyciska piętno na fizjonomii Europy⁹ W XVI wieku powstaje idea zjednoczenia państw europejskich, jako antidotum na wszelkie antagonizmy, zabory, nacjonalizmy, szowinizmy. Natomiast w wieku XIX Victor Hugo przeczuwał możliwość utworzenia unii państw Europy jako przygotowanie przyszłej pojednanej Europy.¹⁰

Szczególnie wnikliwe założenie aksjologiczne dotyczące przyszłej Europy znajdujemy w wystąpieniu Jana Pawła II w siedzibie EWG 20 maja

skiej Wspólnoty Gospodarczej. Bruksela. 20 maja 1985. Wrocław: 2003, s. 217, ISBN 83-04-04630-X

⁶ Jan Paweł II.: *Adhortacja Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

⁷ Pascal staje naprzeciw Montaigne owi, Hobs może mieć za przeciwnika Locke a, Newton mierzy się z Kartezjuszem, Rousseau ma za antypodę Monteskiusza. Nazwiska można odnieść do konkretnych programów ideowych i zestawiać obok siebie albo i przeciwko sobie, podobnie jak Oświecenie i Romantyzm, rozum i uczucie, logikę i doświadczenie.

⁸ „Jan Paweł II.: *Adhortacja Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

⁹ Porov. *Milenijne przesilenie*. In: Krucina; J.: *Pokój społeczny-pokój głębi*, Wrocław: 2001.s. 15, ISSN 83 – 88301 – 98 – 5.

¹⁰ Krucina; J.: *Dwanaście gwiazd. Jedność Europy*. Wrocław: 2003, s.19 – 21. ISBN 83-88301-98-6.

1985 r. Jeszcze 4 lata przed upadkiem muru berlińskiego Ojciec Święty podkreśla, iż Europa weszła w jakościowo nowy etap swych dziejów. Jej przyszłości nie wolno uzależniać od przypadkowych procesów, lecz trzeba ją budować w sposób świadomy i wolny. Bez popadania w egzaltację należy widzieć trwale i dobre składniki dziedzictwa Europy i podjąć odpowiedzialność za jej przyszły rozwój¹¹

W historii kontynentu europejskiego widoczny jest ożywiający wpływ Ewangelii. Kierując spojrzenie ku minionym stuleciom, nie możemy nie dziękować Bogu za to, że chrześcijaństwo było na naszym kontynencie głównym czynnikiem jedności ludów i kultur oraz integralnej promocji człowieka i jego praw¹²

Bp J. Życiński podkreśla, że na obecnym etapie przemian społecznych i kulturowych, warto postawić pytanie, czy Europa będzie Europą turystów i bismesmenów, czy też Europą świadomą swoich tradycji i zatroskana o wartości, które stanowią fundament tej tradycji. Chrześcijaństwo odegrało w przeszłości decydującą rolę w rozwoju kulturowym i duchowym kontynentu. Humanizm ewangeliczny, benedyktyńskie połączenie pracy i modlitwy, rozwój uniwersytetów, powstanie nauki nowożytnej, wypracowanie koncepcji osoby ludzkiej – stanowią składniki dziedzictwa europejskiego, w którym wielką rolę odgrywała chrześcijańska wizja wartości i świata¹³.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II zaznacza, że w procesie przekształceń, jakie dokonują się, Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość. Choć bowiem powstała ona jako rzeczywistość bardzo niejednorodna, musi wypracować nowy wzorzec jedności w różnorodności, wspólnoty narodów pojednanych, otwartej na inne kontynenty i włączonej w aktualny proces globalizacji¹⁴. Aby nadać nowy rozmach własnej historii, musi ona „uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie, chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią¹⁵

Jan Paweł II porównuje Europę do wielkiej rzeki, do której „wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tra-

¹¹ Przemówienia i homilie...s. 166.

¹² Jan Paweł II.: Adhortacja *Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

¹³ Życiński;J.: *Kryzys tożsamości chrześcijańskiej a integracja Europy*. In: *Pytania o duszę Europy*, Warszawa 2002, s. 5.

¹⁴ Jan Paweł II.: Adhortacja *Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

¹⁵ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

dycji i kultur jest jej wielkim bogactwem¹⁶ zaznaczając, że „zrąb tożsamości Europy zbudowany jest na chrześcijaństwie. Papież pragnie przekonać współczesnych Europejczyków do tezy, że jedność Europy czy też jej odrębność od innych cywilizacji, która należy obecnie do prawd powszechnie uznawanych, byłaby niemożliwa bez chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo wkraczając w poszczególne tradycje ukształtowane wysiłkiem wielu pokoleń przemieniało je od wewnątrz, zachowując w nich to, co nie stało w sprzeczności z duchem Ewangelii. Niektóre nawet rytuały pogańskie bywały wykorzystywane jako forma przekazu Dobrej Nowiny. Tym samym kultury te, zachowując swoją odrębność, stawały się częścią większej wspólnoty, uczestniczyły współkształtowały uniwersalny porządek, który coraz częściej nazywano Europą. Europa zatem to wielkie dziedzictwo kultur związanych na różne sposoby ewangelicznym zaczynek¹⁷ Europa nie jest terytorium zamkniętym ani izolowanym, gdyż kształtowała się przez kontakty z zamorskimi ludami kulturami i cywilizacjami¹⁸

Europa jest rodziną ludów, złączonych ze sobą więzami wspólnego dziedzictwa religijnego¹⁹ Nade wszystko jednak czynnikiem jednoczącym Europie było samo przesłanie Ewangelii, które mimo różnych środków wyrazu- pozostawało zasadniczo niezmienione²⁰

Europa posiada chrześcijańskie korzenie i chrześcijańską tożsamość. Papież zdecydowanie przestrzega jednak przed ideologizowaniem tej prawdy. Chrześcijańska tożsamość Europy nie określa bowiem niczych prerogatyw ani przywilejów, ale mówi przede wszystkim o zadaniach stojących przed chrześcijanami we współczesnej Europie²¹

W czasie swojej pielgrzymki do Polski, w 1979 r. w Gnieźnie, Papież wypowiedział znamiennej deklarację: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozporządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i wschodu...? Tak. Chrystus tego chce. Duch Święty tak rozporządza...”²²

¹⁶ Jan Paweł II.: *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci św. Wojciecha*, Gniezno. 3 czerwca 1997, s. 275.

¹⁷ .Wojtyła; K.: *Gdzie znajduje się granica Europy?* „Ethos” 28:1994 nr 28. s.28. Artykuł ten został opublikowany po raz pierwszy w roku 1978 we włoskim czasopiśmie „Vita e pensiero” nr 61, 1978, s. 160 – 168.

¹⁸ Jan Paweł II.: *Adhortacja Ecclesia in Europa*. AAS 95(2003) 649

¹⁹ Porov. Jan Paweł II. *Apel do mieszkańców Europy*, Mont Chetif. 7 września 1986. ORP nr 9. 1986. s. 12.

²⁰ Porov.: B. Gieremek, *Wież i poczucie wspólnoty w średniowiecznej Europie*. In: *Dziesięć wieków Europy*, red. J. Żarnowski, (Czytelnik) Warszawa 1983. s. 36.

²¹ Przemówienie Jana Pawła II do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich 5 października 1982. ORP nr 10:1982. s. 24 – 25.

²² Jan Paweł II.: *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci św. Wojciecha*, s. 274.

Jan Paweł II „alegorię” dwóch płuc wspiera na dwóch równoprawnych tradycjach duchowych: zachodniej i wschodniej. Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II stwierdza, iż Europa ma chrześcijańskie korzenie, a tradycja wschodnia i zachodnia to dwie formy kultury wzajemnie dopełniające się w jednym organizmie. Taka jest wymowa dla ludów żyjących na naszym kontynencie. Trzeba mieć dwa płuca aby oddychać po chrześcijańsku. Dusza słowiańska należy do Wschodu i Zachodu, czerpie swe siły z tego podwójnego źródła, wspólnego dziedzictwa wkorzonego w wiarę Chrystusa. Zatem Europa nie utożsamia się tylko z zachodnią częścią kontynentu, ale Papież upomniał się podczas homilii w Gnieźnie o narody i ludy często zapomniane, ukazując ich chrześcijańskie korzenie. W Gnieźnie Papież wymienił okoliczności chrztu i chrystianizacji Chorwatów, Słowenów, Bułgarów, Morawian, Słowaków ewangelizowanych przez św. Cyryla i Metodego, a także Wiślan, Słowian Połabskich, Obodrytów, Wieletoń, Serbołużyczan, a obok nich wspominał o chrzcie Rusi w Kijowie²³.

Jan Paweł II wskazuje na świętych Kościoła, bez których nie da się zrozumieć dziejów Europy i jej dziedzictwa. Dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy, świadectwu świętych i męczenników oraz wytrwałej pracy mnichów i zakonników i duszpasterzy kształtowało się duchowe oblicze Europy²⁴. Już bowiem świeci w pierwszych wiekach, jak wspomina papież, byli obecni w procesie stapiania się w organiczną całość różnorodnych elementów dziedzictwa semickiego, greckiego, rzymskiego, celtyckiego i wszystkich wędrownych plemion, szukających swego miejsca na kontynencie²⁵.

Mieli oni wpływ na życie ówczesnej Europy²⁶. W drugiej połowie XX wieku kościół kierując swoją refleksję ku Europie, targanej ideologicznymi sprzecznościami, uznał za stosowne ustanowienie dla starego kontynentu patronatu świętych. Wybór padł na postać Św. Benedykta z Nursji oraz świętych Cyryla i Metodego. Pod koniec XX wieku natomiast Jan Paweł II ogłosił św. Katarzynę ze Sieny, św. Brygidę Szwedzką oraz Teresę

²³ Porov.: Muszyński, H.: *Europa ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*. Gaudentinum Gniezno 2002, s. 69

²⁴ Jan Paweł II.: *Adhortacja Ecclesia in Europa*, AAS 95(2003) 649

²⁵ Jan Paweł I.: *List do Rady Konferencji Episkopatów Europy*. Rzym. 5 maja 1999, OPR nr 7.1999. s. 6.

²⁶ Ich imionami nazywano miasta, prowincje, drogi. Zmodyfikowali kalendarz od początku do końca roku. Ich święta wyznaczają rytm życia. Mówi o świętych wieśniakach, jak Izidor z Sewilli i Maria z Cabezy, pasterzach, rzemieślnikach, murarzach, myśliwych, adwokatach, piekarzach, kupcach, poetach, pisarzach prawnikach, analfabetach, a nawet żebrakach, jak Józef Labre.

Benedyktę od krzyża nowymi współpatronami Europy. Wybór poszczególnych świętych patronów nie jest przypadkowy.

W kontekście nieusuwalnej w przekonaniu Papieża komplementarności tradycji Wschodu i Zachodu, Jan Paweł II zauważa, że: „Benedykt opiera się na kulturze zachodniej i środkowej Europy, logicznej i racjonalnej, rozszerzając tę kulturę poprzez różne ośrodki benedyktyńskie na inne kontynenty: Cyryl i Metody kładą nacisk na starożytną kulturę grecką i tradycję orientálną, bardziej mistyczną i intuicyjną. Ogłoszenie tych świętych patronami miało na celu uroczyste uznanie zasług historycznych, kulturalnych i religijnych, które położyli oni w dziele ewangelizacji ludów europejskich i w tworzeniu duchowej jedności²⁷”

W konsekwencji Papież powiada: „Kultury europejskiej nie można zrozumieć bez chrześcijaństwa: Ewangelia stanowi jej fundament. Ewangelizacja kultury winna ukazać, że również w dzisiejszej Europie można żyć w pełni Ewangelią pojmowaną jako drogą, która nadaje sens istnieniu.²⁸ Dynamizm wiary chrześcijańskiej wyzwolił w kulturze europejskiej ogromne zdolności twórcze. Historia świata zna wiele cywilizacji, których blask dawano zgasł, podczas gdy kultura europejska ciągle się odnawiała i ubogacała w dialogu z ewangelią. Ten dialog jest istotnym składnikiem kultury europejskiej²⁹ Nie może być owocnego dialogu, jeżeli nie uzna się prostej prawdy historycznej: wspólnym językiem, choć nieco już zapomnianym, poszczególnych narodów europejskich jest chrześcijaństwo i ufundowana przezeń kultura. Gdy chrześcijaństwo stanie się „martwym językiem” przestanie istnieć jedność europejska w aksjologicznym wymiarze.

Zmiany kulturowe i doświadczenia ostatnich lat pokazały, że chrześcijaństwo zaczęło być językiem martwym a kryzys dotyka Kościoła w Europie i na świecie.

²⁷ Jan Paweł II.: *Przemówienie w czasie audiencji dla uczestników międzynarodowego kolokwium Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy*,. Rzym. 6 listopada 1981. OPR nr 12.1981. s. 18.

²⁸ Jan Paweł II.: Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, (28 czerwca 2003). In: AAS 95(2003), s. 649 – 719 (tłum., pol., Kraków 2006) Kraków 2006.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie audiencji dla uczestników międzynarodowego kolokwium. Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy*, Rzym 6 listopada 1981, OPR nr 12. 1981. s. 19.

Bibliografia

- Gieremek B.: *Więź i poczucie wspólnoty w średniowiecznej Europie*. In: *Dziesięć wieków Europy*, red. J. Żarnowski, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 36.
- Jan Paweł II.: *Ecclesia in Europa*, (28 czerwca 2003), w: AAS 95(2003), s. 649 – 719 (tłum., pol., Kraków 2006) Kraków 2006.
- Jan Paweł II.: *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy*, 2.06.1977r. In: *Osservatore Romano*(pol) 1997, nr.7, s. 32 – 33.
- Jan Paweł II, *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci Św. Wojciecha*. In: *Przemówienia i homilie*. Gniezno 1997, s. 275.
- Krucina; W.: *Pokój społeczny-pokój głębi*, Wrocław 2001, s. 15. ISSN 83 – 88301 – 98 – 5
- Krucina; W.: *Dwanaście gwiazd. Jedność Europy*, Wrocław 2003, s. 19 – 21. ISBN 83-88301-98-6
- Muszyński; H.: *Europa Ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, (Gaudentinum) Gniezno 2000, s. 69.
- Sowiński; S.: Zenderowski; R.: *Europa jako płodna synteza kultur i tradycji*. In: *Europa Drogą Kościoła*, s. 18, za: Jan Paweł II, *Przemówienia do Zgromadzenia Rady Europy*, Strasburg, s. 8 – 10. ISBN 83-04-88301-98-5
- Wojtyła; K.: *Gdzie znajduje się granica Europy*. In: *Ethos* 28(1994), nr 28, s. 30.

Teológia očami Martina Heideggera pred Kehre

MARIÁN AMBROZY

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove, Prešov

Abstract: *Heidegger, responding to the various issues that are existential for the human beings, also addresses to the philosophy of religion. Our paper is a brief assessment of Heidegger's text *Phenomenology and Theology*. We believe that Heidegger before rebounding relatively adequately characterized the relationship between philosophy and theology as disciplines of clear cognition and knowledge. He seeks to describe the relationship between philosophy and theology in original way, his solution retains the hallmark of originality worthy of one of the most important philosophers in the history of philosophy.*

Keywords: *Theology. Philosophy. Faith.*

Aj keď Martin Heidegger študoval i teológiu a jeho vzdelanie bolo katolickej proveniencie, nemožno ho označiť za predstaviteľa kresťanskej filozofie. Jeho originálny prístup k teológii nadobúda špecifické rysy, nie je zaraditeľný tak ako nie je možné subsumovať Heideggerovu filozofiu pod žiadny filozofický smer.

V období pred *Kehre* sa Heidegger v niektorých dielach vyjadril k teológii, pokúša sa ju vymedziť v zmysle disciplíny vzhľadom na jej povahu i kompetencie. Pokúsme sa analyzovať jeho metodologickú charakteristiku z uvedeného obdobia a vyhodnotiť, do akej miery bol tento počin úspešný. Schválne sa zameriavame na obdobie pred obratom, kým bol Heidegger filozofom bez prorockých rysov. „Heidegger, po obrate viac ako prorok než filozof, zvestuje celému ľudstvu, že *ἀλήθεια* vládne celému európskemu mysleniu, ktoré je svetovo vládnuce.“¹

Heidegger sa na tému teológie vyjadril i v diele, ktorým vzbudil pozornosť, v *Bytí a čase*. Úroveň vedy sa podľa neho posudzuje v tom, že je

¹ LEŠKO, V.: Bytie a čas ako filozofický neúspech. In: *Studia Philosophica* 57, 1, 2010, ISSN 1803 – 7445, s. 107

spôsobilá autoreflexie krízy vlastných pojmov². Teológiu charakterizuje autor *Bytia a času* v treťom paragrafe. Teológia sa snaží v tomto ponímaní „o pôvodnejší výklad ľudského bytia k bohu, o výklad, ktorý by bol čerpaný zo samého zmyslu viery a ktorý by nevybočoval z jej medzí“³ Heideggerovi táto charakteristika konvenuje s Lutherovým názorom založenia celej systematickej dogmatickej teológie na takom základe, ktorý nevyvierá priamo z otázok viery. Dokonca užitej odbornej lexike Luther vytýka, že pokrýva pôvodný zmysel problematiky teológie. Heidegger pre tento názor vyjadruje sympatie.

Etymologicky je termín teológia vytvorený obdobne ako fenomenológia, sociológia, biológia etc.. Teologicky vníma Heidegger aj indicie pre určenie bytia a podstaty človeka. V interpretácii Boha upozorňuje Heidegger na užitie odbornej terminológie antickej ontológie. U Kanta reflektuje i filozofickú teológiu založenú na rozume a nie na zjavení.⁴

Veľkú pozornosť venoval meškirchský filozof pojmu teológie v prednáške *Fenomenológia a teológia*. Založenie vlastnej teológie v jeho poňatí predovšetkým spočíva v tom, že teológia je vedou a nie filozofiou. Filozofia a teológia nie je nijaký boj dvoch názorových pozícií, Heidegger nevníma častokrát pretraktovanú dichotómiu filozofie a teológie, ktorá sa napr. ťahne celou scholastickou filozofiou (počnúc trenicami dialektikov a anti-dialektikov po riešenie Ockhama) ako relevantnú. Problematiku poníma diametrálne odlišne.

Heidegger správne pripomína, že na zodpovedanie otázok by potreboval vymedzenie a uchopenie idey vedy. Pokúsme sa o stručnú rekapituláciu jeho názorov na povahu vedy pred Kehre. Hovorí o vecných oboroch príslušných vedných disciplín, vedy sa pohybujú v nejakom „porozumení bytia“ (*Bytie a čas*), *Dasein* sa usiluje vo vede odhaliť už prítomné súcno. Regionálna ontológia rozvrhuje predmet konkrétnej vedy, v súčinnosti s regionálnou štruktúrou bytia. „Vedy takto podľa Heideggera nerozlučne súvisia s projektom ontológie ako vedeckej filozofie, napriek tomu, že si to v štádiu svojej vysokej rozvinutosti a špecializovanosti nemusia uvedomovať.“⁵ *I v práci Čo je metafyzika?* príznačne konštatuje, že žiadna z vied nie je privilegovaná a nedá sa ani hovoriť o väčšej či menšej prísnosti uvedených vied.

V prednáške *Fenomenológia a teológia* Heidegger tvrdí, že pozitívne vedy spredmetňujú to, čo tematizujú. Samotnú teológiu počíta medzi

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 25

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 26

⁴ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikymenh, 2004, s. 24

⁵ KUNEŠ, J.: *Novověká matematizace, Heidegger a Kant*. In: *Spor o matematizaci světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, s. 225

pozitívne vedy, podobne ako je tomu pri biológii, histórii alebo filológii. Priamo hovorí, že „teológia ako pozitívna veda je principiálne bližšia chémii a matematike než filozofii.“⁶ Teológia je úplne odlišná ako akákoľvek pozitívna veda od filozofie. Heidegger tu (pripúšťajúc alternatívu) myslí kresťanskú teológiu.

Usiluje sa charakterizovať pozitívnu vedu ako vedu, ktorá počíta so súcnom, prítomným už v predvedeckom spôsobe ponímania. Heidegger sa usiluje charakterizovať teológiu ako pozitívnu vedu zodpovedaním troch otázok, vyjadrujúcich špecifiká vedeckosti a pozitivity tejto vedy: skúmanie vedeckosti, skúmanie pozitivity a skúmanie vzťahu k filozofii.

V prípade kresťanskej teológie Heidegger vníma ako prítomný kresťanský metapríbeh. Teológia je vedou o kresťanstve, ktoré ju nevníma zvonka ako svetodejinnú udalosť, ale zvnútra, je ňou determinovaná. Sama teológia je implicitnou súčasťou histórie kresťanstva. Teológia tak nemôže byť vedou o kresťanstve. Tu Heidegger vypracúva pracovnú definíciu teológie ako sebauvedomovanie kresťanstva v svetodejinnom priestore⁷. V teológii je prítomná kresťanskosť chápaná ako viera. Vieru nespôsobuje sám pobyt (človek), ale to v čo sa verí. To samo spôsobilo tento spôsob jestvovania. Heidegger si uvedomuje kristocentrizmus kresťanskej viery. Uvedomuje si nutnosť viery i fakt, že sa jedná o náboženstvo knihy. Obeť Krista je zameraná na jednotlivca i na obec, konštatuje náš filozof. Nejde tu o históriu, ani o prognostiku či futorológiu, kresťanská viera ponúka aktuálne súvislosti. Človek je touto vierou postavený pred Boha, vidí ako na Boha zabúda. Existencia pobytu – lebo iba pobyt môže existovať – sa tak premieňa na milosrdenstvo. Viera nie je vedenie, upozorňuje Heidegger, veriaci môže veriť a znovuzrodenie vierou privádza pobyt pred Boha ako sluhu. Znovuzrodenie veriaceho pobytu nie je nijaké prevteľovanie duší, ale náš filozof tým myslí očakávanie finality metapříbehu kresťanskej filozofie dejín, finality, ktorej začiatok si uvedomujeme v počiatku tohto metapříbehu. Tradícia ako jeden zo základných zdrojov kresťanstva je neoddeliteľná od viery. Viera je stavenie na niečo nezjavné. Viera sama neprináša poznanie v zmysle odkrytia, nepatrí k poznávaniu, ale pomáha konštituovať jestvovanie človeka v kresťanskosti. „Viera je veriaci rozumejúci existovaniu v dejinách, ktoré sa stali zjavnými Ukrižovaným, t. j. v dejúcich sa dejinách.“⁸

⁶ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 316

⁷ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 317

⁸ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 318

Pozitivitu teológie vytvára celok súcna, ktorý odhaľuje viera. Teológia je determinovaná tým, čo viera obsahovo poskytuje. Teológia by bez viery nemohla jestvovať, bez nej by postrádala zmysel činnosti i obsah. Teológia ako veda musí byť opisateľná konkrétnym pojmovým aparátom. Bez možnosti zachytenia pojmami by nebolo teológie ako vedy. Viera je alfa a omega teológie ako vedy, viera je úzko spojená s kresťanským metapribehom, s kresťanským vnímaním filozofie dejín. Aj sama vedeckosť teológie je predurčená vierou. Teológiu Heidegger charakterizuje ako vedu viery. Samotná teológia sa zaoberá predmetom viery, je predurčená tým v čo sa verí, čo berieme ako to, s čím v zmysle viery súhlasíme. Teológia je autoreflexívna veda i v tom, že jej obsahom je i viera o chovaní vo viere, t. j. o stave ponímania viery veriacim⁹. Vieru chápe ako prameň teológie. Viera je v teológii spredmetňovaná, v tomto zmysle pobyt v dejinách je spôsobom ľudskej existencie vo vzťahu ku Kristovi. Človek sa manifestuje v dejinách vierou a tak je v istom zmysle teológia i historickou vedou. História zjavenia sa dá poňať i vedecky ako špecifická oblasť histórie.

Úsilím teológie je objasňovať a sprehľadňovať. Ako historická veda sa teológia prejavuje popisom jestvovania kresťanskosti v dejinách. Teologické pojmy a vety sú obrátené ku človeku, premlúvajú ku nemu. Teológia sama vo svojom obrátení k človeku netvrdí, že jej učenie napomôže jej prijatiu, ale odkazuje na nutnosť viery ako svojho základného predpokladu. Tým sa podľa Heideggera sťažuje pozícia teológie, pretože sama teologická veda kladie vieru ako svoju podmienku. Odkazuje na svedomie, ale iba v rámci možnosti. V tomto zmysle historického jestvovania kresťanskosti v dejinách a dejinného spôsobu jestvovania pobytu vníma Heidegger teológiu ako vedu, ktorá je svojím spôsobom i historickou vedou. Systematická teológia je v podstate teológiou postavenou na Novom Zákone. Teológia sa usiluje postaviť veriaceho do zjavenia a v Heideggerovej interpretácii sa v podstate skutočnému systému vyhýba v prospech porozumeniu dejinám zjavenia. Pôvodná náplň teológie je zjavenie, spása, dejinnosť viery, vzťah dejín spásy k pobytu. V tomto uvedomovaní si úlohy a jej napĺňaní spočíva vedeckosť teológie. Svojbytnosť teológie narastá, pokiaľ rezignuje na implementáciu filozofie do svojej lexiky, metód, obrazov etc.. Historickosť teológie tkvie aj v užívaní a oprávnenosti vlastných disciplín teológie, ktoré sa dajú označiť za historické v užšom zmysle: dejiny dogiem, cirkevné dejiny a biblická exegéza.

Ďalším rysom teológie je jej praktický charakter. Čo tým Heidegger myslí? Teológia je súčasne praktickou vedou, nakoľko má homiletický charakter, minimálne v zmysle vedy o božom konaní voči človeku.

⁹ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 319

Tematiku sa Heidegger usiluje vymedziť i apofaticky. Teológia nie je filozofiou, psychológiou ani sociológiou náboženstva. Nie je identická s cirkevnými dejinami. Základným problémom podľa neho stále zostáva idea vedeckosti teológie v zmysle konzistentného vydefinovania termínov vo vzťahu s pôvodným zmyslom teológie. Vedeckosť teológie je založená na viere a nie na analógii s vytyčovaním vedeckosti ostatných vied. Neúspech sekulárnych vied pritom nemá na eventuálny úspech teológie vplyv.

V závere textu sa Heidegger usiluje zodpovedať na otázku vzťahu filozofie a teológie. Nevníma ho ako nejaký špecifický, ale zdôrazňuje rovnakosť rozdielu filozofie a vedy ako je tomu u akejkoľvek vedy. Načrtáva otázku, či filozofia je schopná reflexie teologických pojmov vzhľadom na ich autentický charakter týkajúci sa viery. Pojmy, i tie teologické sa však konštituuju cez prizmu používania a súvislostí. Autonómnosť teológie sa vyznačuje nepotrebnosťou barličiek vypožičaných od ostatných vied. Vo viere ako v základe pobyt prekonáva predkresťanskú existenciu. Predkresťansky jestvujúce pojmy užívané teológiou sú v zmysle „redefinovania“ implementovaním do teológie prekonané, t. j. ich zmysel stráca pôvodné predkresťanské väzby. Heidegger ako príklad uvádza pojem hriechu. Pojem hriech má vlastný teologický význam len vo viere, no súvislosti tohto teologického pojmu vyžadujú ako prerekvizitu podľa Heideggera vymedzenie pojmu viny. Nejde však o sekulárne vymedzenie pojmu, s princípom sekulárnej viny nemá teologicky poňatý hriech podľa nášho filozofa nič spoločné. Pojmová ontológia tak pôsobí ako kánon, no nie ako organon vo vzťahu k predkresťanskému významu teologických pojmov, t. j. nedostávame sa v nej k pôvodným významom pojmov relevantným v teologickom zmysle. Ontológia súvisiaceho pojmu v predkresťanskom zmysle však aspoň naznačuje, aký je ontologický charakter regiónu bytia, v ktorom sa pojem hriechu pohybuje¹⁰. Filozofia sa tak usiluje spôsobom formálneho naznačenia zo strany pojmovej ontológie napomôcť odhaleniu viere primeranému zmyslu teologických pojmov. Tvrdenie, že filozofia je vo vzťahu k teológii ontologický nápravný prostriedok predkresťanského obsahu teologických pojmov Heidegger vzápätí dopĺňa na finálne definovanie uvedeného vzťahu: „filozofia je možný, formálne naznačujúci ontologický korektív (opravný / nápravný prostriedok) ontického, a to predkresťanského obsahu základných teologických pojmov“¹¹.

¹⁰ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 324

¹¹ HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 324

Filozofický spôsob existencie je podľa Heideggera inakší ako spôsob existencie vo viere, nachádzajú sa v protikladnom vzťahu. Jestvovanie spoločenstva teológie a filozofie v zmysle možnej komunikácie musí plne akceptovať tento vzťah. V tomto zmysle Heidegger neuznáva nijakú kresťanskú filozofiu. Filozofia napomáha vede vtedy, pokiaľ reflektuje jej základné pojmy vo vzťahu k tej oblasti súcna, ktorú tematizuje. Už v *Sein und Zeit* hovorí, že veda ukazuje svoju vyspelosť schopnosťou reflexie krízy svojich pojmov. Dialóg vied a filozofie postráda rigidné pravidlá, konštatuje Heidegger. Nijaká z vied (a do vied počíta Heidegger samozrejme i teológiu) si nesmie osobovať nejakú nadradenosť z hľadiska poznania.

Tolko náčrt Heideggerovej argumentácie v zhutnenej forme. „Heideggerova verzia fenomenológie, ako aj Heideggerom inšpirovaná neskoršia filozofia, sprístupňujú súčasnej teológii nové podnety k spoločnému premysleniu“¹² V prvom rade musíme konštatovať, že Heidegger rezignuje na niektoré tradicionalistické názory o vzťahu viery a rozumu ako o základe vzťahu filozofie a teológie. Skôr sa usiluje po novom premyslieť známy problém zamestnávajúci generácie scholastických intelektuálov. Tí ho riešili s viacerými rozdielnymi konzekventmi. Dialektici a antidialektici, medzi ktorými oscilovali umiernení dialektici zastávali stanovisko od pozície štítenia sa filozofie, cez úlohu „ancilla theologiae“ po plnohodnotnú spoluprácu s filozofiou. Akvinský je autorom známej teórie o dvojakej pravde, pravde rozumu a viery, ktorých vzťah nie je kontradiktorký. Odlišnú pozíciu zastával Duns Scotus, ktorý vyznával stanovisko, že teológia sama sa zaoberá výlučne vecami viery a na viere stojí. Je to praktická, nie teoretická veda. V podstate uznáva Averroovo stanovisko, že filozofia, najmä tá peripatetická by nič nemala mať s teológiou. Úplne odpísal prirodzenú teológiu. Ockham úplne oddeľoval teológiu a filozofiu. Teológiu vôbec za vedu nepovažoval. Veda jednoducho nemôže byť o niečom čomu sa verí. Teológia si nemôže dokonca ani len vypomáhať filozofiou. Sú to dve vzdialené oblasti. Nič čo poznáva filozofia nemá dopad pre teológiu a nič z teológie nemá význam pre filozofiu. Teológia má hodnotu v praxi, hodnotu užitočnú. Teológia má veľkú otázku v živote. V záujme zachovania čistoty teológie musí byť oddelená od filozofického bádania.

Záver

Zdá sa, že v téme vzťahu filozofie a teológie bol Heidegger ovplyvnený Dunsom Scotom. Práve medievalistická tematika týkajúca sa metafyzickej problematiky u Dunsu Scota bola Heideggerovou habilitačnou prácou.

¹² RUSNAK, P.: *The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's*. In: OBOLEVITCH, T. - ROJEK, P.: *Faith and Reason in Russian Thought*. Krakow: Copernicus Center Press, 2015, s. 161

V každom prípade je Heidegger zástancom špecifického charakteru vzťahu teológie a filozofie, ktorý sa zároveň v istých rysoch blíži k oddeľovaniu filozofie a teológie, ako to robil i Duns Scotus. Rovnako ako tento filozof uznával praktický charakter teológie ako aj skutočnosť, že jej základ a rozsah skúmanej oblasti je založený na veciach viery. „Úlohou teológie je prispievať k vzdelaniu viery.“¹³ Ockhamove reštriktívne názory na charakter teológie ani absolútnu exklúziu fanatických antidialektikov (Othloh od sv. Emeráma, Manegold z Lautenbachu) si Heidegger neosvojil. Jednoznačne uznáva autonómnosť, svojbytnosť teologickej vedy.

V jeho prednáške však môžeme postrehnúť niekoľko zdanlivých protirečení. Pokiaľ sú pojmy teológie späté s kresťanským dianím, a teológia si ponechá tým viac svojbytnej vedeckosti tým, že sa zriekne filozofie, ako je potom možné, že Heidegger znova otvára dvierka filozofii v podobe korelatívu teologických pojmov? Napriek tomu, že i teológia je pozitívnou vedou, jej vzťah k filozofii je špecifický, aký iné vedy u Heideggera do obratu nemajú. Ako pozitívna veda „podlieha teológii požiadavke vykazovania a primeranosti svojich pojmov voči súcnu, ktorého výklad prevzala ako svoju úlohu“¹⁴. Toto pojmové uchopenie je prístupné podľa Heideggera cez vieru.

Pojmy veda nedefinuje pred skúmaním a potom ich používa, ale skôr ich preberie a ich redefinovanie sa obrusuje používaním. Toto Heideggerovo stanovisko sa trochu podobá na názorovú pozíciu Wittgensteina, ako ju pretraktuje vo Filozofických skúmaniach. Podotýkame, že v terminológii mu ide o jazykovú stránku. Heidegger totiž v *Bytí a čase* „prevádza dôležité terminologické rozlíšenie: „reči“ (*Rede*) a „jazyka“ (*Sprache*)“¹⁵. Keďže pobyt prekonáva predkresťanskú existenciu, i pojmy teológie budú mať predkresťanský pôvod a teda i reminiscencie. Viera síce prekonáva predkresťanskú existenciu a tým pojmy dostávajú nový význam v zmysle teologickej vedy, avšak ich predkresťanský pôvod zostáva. Práve filozofia umožňuje tento onticky prekonaný obsah odhaliť ako ontológia vedy, v tomto zmysle je úloha filozofie teológii nápomocná. Filozofia napomáha teológii určiť región súcna teologického pojmu, v ktorom sa pohybuje. Takáto je úloha filozofie vo vzťahu k teológii. Heidegger tým poukazuje na úplne nový, špecifický vzťah. Inak nemá filozofia a teológia nič spoločného, a ako filozofický spôsob jestvovania pobytu versus pobyt vo viere, až do tej miery že náš filozof hovorí o protiklade slobodného hľada-

¹³ RUSNAK, P.: *The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's*. In: OBOLEVITCH, T. - ROJEK, P.: *Faith and Reason in Russian Thought*. Krakow: Copernicus Center Press, 2015, s. 163

¹⁴ HEIDEGGER, M.: *Fenomenológia a teológia*. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X, s. 322

¹⁵ BERAN, O.: *Náš jazyk, můj svět*. Praha: Filosofia, 2010, s. 185

nia svetonázoru pobytu a stavu pobytu, ktorý je veriaci. „Heidegger sám potom dokonca hlása uvedomele ateistickú filozofiu. Taká pozícia však nie je žiadnym „zavretím očí pred absolútnom“, nie je žiadnym vymetením teológie z filozofie.“¹⁶ Hľadajúci pobyt má rôzne možnosti ponímania existenciality i existenciality. Otázky sa stávajú naliehavými pri autentickom uvedomovaní „bytia k smrti“. „Existenciálne je takto smrť pochopená ako možnosť *nemožnosti* existencie, možnosť jej absolútneho zániku.“¹⁷ Odpoveďou môže byť i postoj viery, ako aj dubitatívny postoj filozoficky hľadajúceho. V prípade Heideggera sa jedná minimálne v období pred *Kehre* o metodický, nie dogmatický ateizmus. Konzekvencionalisticky domýšľa do dôsledkov metodicky dubitatívnu pozíciu filozofie. Po novom vytesňuje vzťah uvedomovanej viery ako stav, ktorý prestáva byť v údive, ale ktorého otázky sú vierou vyplnené, takže už v intenciách tohto uvažovania prestáva pociťovať základné problémy existovania. To je i hlavná odlišnosť diametrálne odlišného filozofického a teologického postoja.

Bibliografia

- BERAN, O.: *Náš jazyk, mój svět*. Praha: Filosofia, 2010
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996
- HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2004
- HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č. 3, 1990, ISSN 0046 – 386X
- KUNEŠ, J.: *Novověká matematizace, Heidegger a Kant*. In: Spor o matematizaci světa. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011
- LEŠKO, V.: Bytie a čas ako filozofický neúspech. In: *Studia Philosophica* 57, 1, 2010, ISSN 1803 – 7445
- MAREK, J.: *Mezi abstrakcí a teologií*. In: Heidegger v dialogu. Praha: Togga, 2014
- RUSNAK, P.: *The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's*. In: OBOLEVITCH, T. - ROJEK, P.: Faith and Reason in Russian Thought. Krakow: Copernicus Center Press, 2015
- SUCHAREK, P.: *Komentár k schéme časovosti v Bytí a čase*. In: Cestami Heideggerovho myslenia. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011

¹⁶ MAREK, J.: *Mezi abstrakcí a teologií*. In: Heidegger v dialogu. Praha: Togga, 2014, s. 161

¹⁷ SUCHAREK, P.: *Komentár k schéme časovosti v Bytí a čase*. In: Cestami Heideggerovho myslenia. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011, s. 181

Príspevok k interpretácii postáv a textov na plaketach z Bojnej

JURAJ GRADOŠ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstract: *Plaques from Bojná are a clear testimony of the Christianization of Moravian Slovians in the first half of the 9th century. Their origin and purpose, as well as content, are still a mystery. Karol Pieta and Alexander Ruttkay expressed the first assumptions of plaque content, although without theological research. A new view of the contents of these plaques right in conjunction with the theological disciplines is possible, based on the comparison and analysis of plaques each other, as well as on the basis of existing research and the views of different scientific disciplines.*

Keywords: *Bojná. Plaques. Great Moravia. The Christianization of the Slavs. Latin mission.*

Úvod

Kým v minulosti veda ako taká bola spájaná s teológiou a väčšina vedcov boli práve teológovia, dnes, v sekularizovanej spoločnosti, je snaha vytesniť teológiu z vedeckých metód a chápať ju iba v okrajovom zmysle ako niečo z hľadiska vedy nepodstatné. Avšak všetky sakrálne diela, medzi ktoré patria aj plakety z Bojnej, boli tvorené v súčinnosti rôznych vied a umení s teológiou. Bez teologického pohľadu je celkový pohľad na dielo ochudobnený o podstatnú zložku svojho vzniku a tak ho nemožno dostatočne v dnešnej dobe pochopiť a vysvetliť.

Na plakety z Bojnej sa dá hľadiť teda z rôznych hľadísk, avšak práve teologický pohľad môže viesť k správne interpretovaniu postáv a textov. Plakety totiž neboli iba umelecké diela zo vzácneho kovu, ale podstatu ich existencie spočívala v úlohe, na ktorú boli vytvorené a tú skúma práve teológia. Na plakety teda musíme hľadiť ako na objekty napomáhajúce pastorácii, či skôr christianizácii Slovienov. Musíme na ne hľadiť aj z pohľadu biblických vied a patológie. Ich komplexný výskum bez rôz-

nych teologických disciplín nemusí viesť k správne mu pochopeniu ich obsahu.

Z archeologického pohľadu plakety výborne zdokumentovali Karol Pieta a Alexander Ruttkay. Avšak práve absencia plnšieho pohľadu umožnila také množstvo interpretácií postáv a textov na plaketoch, ktorého sme v dnešnej dobe svedkami. Každý skúma plakety iba zo svojho vlastného vedného oboru a niekedy dochádza k chybným interpretáciám faktov. Tento príspevok je možno ďalšou interpretáciou postáv a textov, no v prvom rade chce súčasné interpretácie obohatiť práve o teologický pohľad na plakety z Bojnej.

Táto interpretácia si nekladie za úlohu porovnať plakety z hľadiska umeleckých vedných disciplín a ani z hľadiska pôvodu. Skôr sa snaží vzájomným porovnaním plaket hľadať zhody a rozdiely, analyzovať ich a priniesť uspokojivé vysvetlenie obsahu plaket.

Opis plaket

Pre potvrdenie christianizácie Moravských Slovienov na území dnešnej Moravy, západného Slovenska severovýchodného Maďarska má veľký význam nález sakrálnych predmetov z hradiska pri obci Bojná. Ide najmä o pozlátené medené plakety s figurálnou výzdobou. Okrem plaket sa na nálezisku objavil zvon a dve časti ďalších zvonov.

Plakety rozpútali diskusiu medzi vedcami z hľadiska nielen postáv, ale aj textu, ktorý sa na dvoch plaketoch nachádza. Ide o text písaný veľkými písmenami. Tieto plakety predbežne analyzovali Karol Pieta a Alexander Ruttkay.¹ Tento súbor šiestich plaket a dvoch kružnicových obrúb bol pravdepodobne z pôvodného predmetu odstránený², čo spolu s okolnosťami nálezu sťažuje identifikovanie predmetu, ktorý plakety zdobili.

Štyri plakety mali pôvodne kruhový tvar a priemer približne 15 cm s 2 cm okrajom. Pri troch plaketoch je okraj zdobený trojuholníkmi, štvrtá (označená ako č. 3) ho má zdobený oblúkmi. Ďalšie dve plakety sú v tvare štvorlístkov, resp. kríža. Tieto plakety sú o niečo menšie (približne 13, 3 cm) a ich okraj je zdobený štvoruholníkmi. Kružnicové obruby majú priemer približne 19, 2 cm a hrúbku podobne ako obruby kruhových plaket. Zdobené sú trojuholníkmi.

¹ PIETA, K. – RUTTKAY, A. Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa. Bojná – Neues Macht – und christianisierungszentrum des Fürstentums von Nitra. Vorbericht. In PIETA, K. – RUTTKAY, A. – RUTTKAY, M. (eds.) *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Wirtschaftliches und politisches Zentrum nitraer Fürstentums*. Nitra : Archeologický ústav SAV, Ponitrianske múzeum, 2006, s. 21 – 70. (ďalej K. Pieta – A. Ruttkay 2006)

² Porov. K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 31, 35 – 37.



Snímka:

<http://www.hlavnespravy.sk/wp-content/uploads/2013/01/bojna30.jpg?9ce165>

Nejasná figurálna výzdoba a text na dvoch plaketách sú základom mnohých téz. Karol Pieta a Alexander Ruttkay vylúčili byzantský pôvod plakieta a sú pre nich dokladom vplyvu latinského obradu pri christianizácii Moravanov na Slovensku. Predpokladajú, že plakety tvorili súčasť prenosného oltára používaného v prvej polovici 9. storočia.³ Napriek tomu forma písmen na plakete č. 1 viedol i K. Pietu a A. Ruttkaya k úvahám o nepriamom byzantskom vplyve.⁵ Jazykovedec Pavol Žiga zasa pri tejto plakete hovorí o texte písanom v hlaholike⁶, čo ale vyvrátil Ľubomír Kralčák⁷.

³ IVANIČ, P. Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In MICHALOV, J. – IVANIČ, P. – HETENYI, M. – TANESKI, Z. (eds.) *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, 2007, s. 58.

⁴ Porov. K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 51.

⁵ Tamtiež, s. 52.

⁶ ŽIGO, P. Najstaršie svedectvo o jazyku z konca 9. storočia. In *Kultúra slova*. ISSN 0023 – 5202, 2013, roč. 47, č. 5, s. 257 – 260. Porov. tiež: ŽIGO, P. Neznámy text na plakete z Bojne. In *Historický časopis*. ISSN 0018 – 2575, 2014, roč. 62, č. 1, s. 3 – 17.

⁷ KRALČÁK, L. K výkladu neznámeho textu na plakete z Bojne. In *Slavica Slovaca*. ISSN 0037 – 6787, 2014, r. 49, č. 1, s. 3 – 9.

Ikonografia plakiet

Všetkých šesť plakiet z Bojnei má náboženský a to christianizačný rozmer. Môžeme ich rozdeliť do skupín na základe rôznych kritérií.

- Tvar plakiet
- Existencia krídla u jednotlivých postáv
- Existencia textu na plakete
- Postoj postavy

Ak porovnáme tvar plakiet, tak máme štyri okrúhle plakety a dve plakety v tvare kríža so zaoblenými ramenami.

Ak porovnáme krídla na plakete, tak na plaketách v tvare kríža so zaoblenými ramenami sú postavy s krídlami, ďalšou postavou s krídlami je bezpečne identifikovaná postava Krista a potom ďalšia žehnajúca postava.

Text sa nachádza iba na dvoch plaketách. Ide o plaketu s postavou Krista a žehnajúcou postavou.

Najčastejší postoj na plakete je oranta – rozpažené ruky v modlitbe. Ten sa nachádza pri troch postavách: postava s viacerými krídlami na plakete v tvare kríža so zaoblenými ramenami, postava s krížom v tvare písmene T v ruke a ďalšia postava bez textu. Ďalšie postava na plakete v tvare kríža so zaoblenými ramenami nemá zobrazené ruky. Postavy na plaketách s textom majú ruky v inej pozícii – zopnuté a preložené ruky na hrudi.

Ak sa pozorne pozrieme na postavy na plaketách v tvare kríža (č. 5 a 6) so zaoblenými ramenami môžeme povedať, že ide o duchovné bytosti anjelov – serafína (plaketa č. 5) a cherubína (plaketa č. 6).

Postava s viacerými krídlami (Ak počítame krídla z plne zachovaného ramena, tak sú tam tri na každom ramene.) je podľa vyobrazenia serafín. Prorok Izaiáš ho opisuje takto: „každý mal po šesť krídel: dvoma krídlami si zakrývali tvár, dvoma si zakrývali nohy a dvoma lietali“ (Iz 6, 2).

Ďalšou postavou je s najväčšou pravdepodobnosťou so serafínom spájaný cherubín. Na plakete má jasný jeden pár krídel. Za hlavou má však buď druhý pár krídel alebo znázornené plamene. Ako anjelov, uprostred ktorých horí oheň, ho opisuje prorok Ezechiel: „A keď rozkázal človekovi oblečenému do plátna: „Vezmi oheň spomedzi krútnavy, spomedzi cherubínov!““ (Ez 10, 6). Ten istý prorok hovorí, že cherubíni majú štvoro krídel: „Po štyri tváre mal každý a každý štyri krídla, pod krídlami však mali čosi ako ľudské ruky.“ (Ez 10, 21) Číže vysvetlenie obrazu za tvárou či ako druhého páru krídel alebo ako ohňa spája toto zobrazenie s cherubínom. Teda plakety v tvare kríža so zaoblenými ramenami zobrazujú duchovné bytosti.

Oproti nim sú plakety v tvare kruhu obsahujúce postavy ľudí. Akým-si predelom sú postavy, ktoré majú krídla anjelov. Tieto plakety obsahujú aj texty. Bezpečne identifikovaná je z nich postava Ježiša Krista na základe svätožiari typickej pre túto Božskú osobu. Kristus je tak definovaný ako telesná i duchovná bytosť. Zároveň ho s telesnými bytosťami spája trojica pier. Postava na tejto plakete je v pozícii prosby. Podľa Martina Vanča z Ústavu dejín umenia Slovenskej akadémie vied v Bratislave ide o pozdravné gesto.⁸ Pri nej sa nachádza text. Ktorého prvé písmeno je poškodené. Nasledujú písmená VAVM.

Zástancovia prolatinskej tradície zatiaľ nenašli bezpečné vysvetlenie tohto textu. K. Pieta a A. Ruttkay ho čítajú buď spätne ako M(ichale)VS A(rchangel)VS⁹ alebo SVA(T)V M.¹⁰ Toto čítanie textu je v kontraste s krížovým nimbusom na hlave postavy, ktorý sa používa výhradne v osobe Ježiša Krista. Navyše plaketa neobsahuje písmená S a posledné písmeno na základe rekonštrukcie pätky a spodnej čiary nie je M.

J. Kaván vidí na tejto plakete byzantský motív Maiestas Domini, ktorý vznikol prekopírovaním maľby z niektorého mikulčického kostola.¹¹ Toto tvrdenie však posúva datovanie plakiet na neskoršie obdobie a čas veľkomoravskej misie Konštantína Filozofa a Metoda a je v rozpore z použitím latinky na plakete.

Podľa niektorých autorov je nimbus iba sekundárnym dodatkom k pôvodnej postave, ktorá tvorila súčasť väčšieho celku s viacerými figurálnymi postavami. Preto Antonín Novák uvažuje buď o ikonografickom motive Bičovania Krista alebo o staršom ariánskom motive troch svätcov.¹² Avšak ako potvrdzuje Marián Knoll z Archeologického ústavu SAV

⁸ VANČO, M. Plakety z Bojnej a byzantska imperialna ikonografia. In MICHALOV, J. – IVANIČ, P. – HETENYI, M. – TANESKI, Z. (eds.) *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, 2007, s. 151. (ďalej M. Vančo)

⁹ K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 53.

¹⁰ PIETA, K. – RUTTKAY, A. Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa. Bojná – Neues Macht – und christianisierungszentrum des Fürstentums von Nitra. Vorbericht. In: PIETA, K. – RUTTKAY, A. – RUTTKAY, M. (eds.) *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Wirtschaftliches und politisches Zentrum nitraer Fürstentums*. Druhé vydanie. Nitra : Archeologický ústav SAV, 2007, s. 15.

¹¹ KAVAN, J. Pokus o rekonstrukci maliřské výzdoby jednoho z velkomoravských kostelů v Mikulčicích. In *Pravěk*, N. Ř., 3, 1993, s. 193 – 209. Citované podľa M. Vanča, s. 152.

¹² NOVÁK, A. *Vědomí středověku – Z kulturních dějin prvního tisíciletí*. Praha : Mladá fronta, 2007, s. 293 – 294. ISBN 978-80-204-1487-8, 325 s. Citované podľa M. Vanča, s. 152.

v Nitre, sekundárne zásahy na plaketách sú vylúčené.¹³ Navyše v prípade ariánskeho vplyvu by tieto plakety boli omnoho staršie, s čím je však v protiklade ich značná zachovalosť.

K. Pieta a A. Ruttkay vidia v postave Krista – víťaza nad smrťou. Hovoria o Kristovi-Anjelovi veľkej rady.¹⁴ Toto tvrdenie sa dá oprieť o texty prorokov Izaiáša (Iz 6, 1 – 4) a Malachiáša (Mal 3, 1 – 2).

Text _VAVM by mal mať logicky súvis s postavou. Ak ide o Vzkrieseného Krista, mal by to byť text súvisiaci práve so vzkriesením Krista. Osobne som názoru, že ruky postavy nie sú v pozdravnom geste, ako uvádza Vančo. Zároveň môžeme vylúčiť prosebnú pozíciu, nakoľko tá je na plaketách znázornená v pozícii oranty. Pozícia rúk skôr nasvedčuje odovzdanie sa – podvolenie sa. Vystrieť ruky znamená priamo podľa slov Ježiša Krista nechať sa iným odviešť, ako predpovedá sám Ježiš Petrovi: „vystrieš ruky, iný ťa opáše a povedie, kam nechceš“ (Jn 21, 18). Ako hovorí apoštol Ján, Ježiš „to povedal, aby naznačil, akou smrťou oslávi Boha.“ (Jn 21, 19a) A Peter zomrel rovnako na kríži ako Ježiš, čiže tieto slová sú vlastne aj slová o samotnom Ježišovi. Aj nohy postavy ukazujú opačný smer, ako hlava a ruky. Aj keď môže ísť o náhodnú chybu autora plakety, som presvedčený, že ide práve o zvýraznenie aspektu odovzdania sa do vôle iného¹⁵.

Samotný text _VAVM nedáva sám o sebe zmysel. Ide pravdepodobne o prvé písmená latinského textu. Tie sa zhodujú s prvými písmenami textu z Jánovho evanjelia: „...(kto) je z pravdy, počúva môj hlas“ – „est ex Veritate, Audit Vocem Meam“ (Jn 18, 37) Dokonca aj prvé písmeno predchádzajúceho slovesa „est“ rovnako ako aj predložky „ex“ – E môžeme nájsť na plakete pred písmenami VAVM – avšak iba jeho spodné rameno a päťka horného ramena. Päťky sú v správnej pozícii voči zvyšku písmena a je málo pravdepodobné, aby tam bolo použité iné písmeno ako E. Do úvahy pripadajú ešte písmená L a Z, ale v prípade L by bolo zvislé rameno príliš naklonené a v prípade Z by to, čo vnímame ako hornú päťku predstavovalo iba hornú pravú časť písmena. Avšak je málo pravdepodobné, aby sa písmeno vyrazené do zlatého plechu takto oddelilo. Naproti tomu písmeno E svojou kompozíciou množstva pätiiek a liniek spôsobilo, že plech bol na tomto mieste značne poškodený jeho vyrazením a vypadol.

Text „Est ex Veritate, Audit Vocem Meam“ je súčasťou Kristovej reči pred Pontským Pilátom: „Tu dicis quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis qui

¹³ <http://topolcany.dnes24.sk/pochadza-najstarsi-napis-z-bojnejsi-na-plakete-je-udajne-vyryty-davidov-zalm-163940> (03.09.2015)

¹⁴ K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 38.

¹⁵ Porov. Mt 26, 39.

est ex veritate, audit vocem meam.“ – „Sám hovoríš, že som kráľ. Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde. Každý, kto je z pravdy, počúva môj hlas.“ (Jn 18, 37)

Tento text obsahuje slovo pravda veľmi dôležité pre Slovienov. Ide o vyjadrenie zákona, či spôsobu života. Moravské knieža Rastislav žiada od rímskeho cisára Michala III. v svojom posolstve práve učiteľa pravdy: „Božou milosťou zdraví sme; i prišli k nám mnohí kresťanskí učitelia z Vlách i z Grécka i z Nemiec, učiac nás rozlične. Ale my Slovieni sme prostý ľud, a nemáme nikoho, kto by nás naučil pravdu a vyložil nám jej zmysel. Tak teda, vladyka, pošli takého muža, ktorý nás napravi na všetku pravdu.“¹⁶

Aj odpoveď Michala hovorí o pravde: „Boh, ktorý prikazuje každému, aby prišiel k poznaniu pravdy (1 Tim 2, 4) a aby dosiahol vyšší stupeň dokonalosti, videl tvoju vieru a horlivosť, a preto zjavil písmeňá pre váš jazyk. To urobil teraz, za našich čias, čo od počiatku nebolo, ale len v prvých rokoch, aby ste sa aj vy pripočítali k veľkým národom, ktoré oslavujú Boha svojou rečou. A tak sme ti poslali toho, komu ich Boh zjavil, muža ctihodného a pravoverného, veľmi učeného a filozofa. Nože, prijmi dar väčší a hodnotnejší nad všetko zlato, striebro, drahé kamene a pominuteľné bohatstvo. Pričinil sa, aby si s ním rýchlo upevnil dielo a celým srdcom hľadal Boha. A ani neodvrhni spásu pospolitosti, ale všetkých povzbud', aby bez váhania nastúpili cestu pravdy, aby si aj ty, privedúc ich svojím úsilím k poznaniu Boha, prijal za to svoju mzdu v tomto i budúcom čase, za všetky tie duše, čo uveria v Krista, nášho Boha, odteraz i naveky, a zanechajúc tak svoju pamiatku ďalším pokoleniam, podobne ako veľký cisár Konštantín.“¹⁷

Ide tu o nový zákon, nový spôsob života, novú pravdu, ako hovorili Slovieni. Z tohto slova vzniklo naše pomenovanie „právo“, teda niečo priame, jasné, zdravé, nie krivé, znetvorené. Aj pápež Hadrián II. v svojom liste *Gloria in altissimis Deo* hovorí: „Ak by sa však niekto z učiteľov u vás pôsobiacich opovážil inakšie vás zavádzať, lahodiac iba ušiam a odvracajúc sa od pravdy k bludom, pričom by hanil knihy vášho jazyka, nech je vylúčený nielen z prijímania, ale aj z Cirkvi, kým sa nenapraví. Lebo tí sú vlkmi, nie ovcami, ktorých treba spoznať po ich ovoci a chrániť sa ich.“¹⁸

¹⁶ VRAGAŠ, Š. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 3. rozšírené a doplnené vydanie, 1994, s. 79.

¹⁷ VRAGAŠ, Š. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 3. rozšírené a doplnené vydanie, 1994, s. 60.

¹⁸ VRAGAŠ, Š. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 3. rozšírené a doplnené vydanie, 1994, s. 81 – 82; Žitije Mefodija. In *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. II. Brno : Universita J. E. Purkyně, 1967, s. 147 – 150.

Preto spájanie Krista a pravdy bolo pre prvotných misionárov v moravskom prostredí veľmi dôležité a jeho vyjadrenie na tejto plakete malo svoje pastoračné opodstatnenie.

Pre osobu Krista je v kontexte tejto plakety a definovania postáv na ďalších plaketách dôležité správne dedukovanie zobrazených symbolov – krídel a pier. Krídla sú na plaketách zobrazené štyri krát, pričom dvakrát ide o anjelov – cherubína a serafína. V treťom prípade plakety č. 1 je to osoba Krista, ktorý je Bohočlovekom, čiže osobou tak duchovnou ako aj ľudskou. Práve zobrazenie krídel je symbolom duchovnosti postavy a perá zasa symbolizujú človečenstvo. Rovnaké symboly nachádzame na plakete č. 4. Obdobne aj tu je problém s identifikáciou plakety i samotného textu. Vysvetlenie, že písmená NDE sú súčasťou textu CREDO IN DEUS¹⁹, ako tvrdia Pieta a Ruttkay, neobstoí, nakoľko na plakete nie je miesto ani na text pred ani na zvyšok textu za písmenami NDE. Nie je dôvod si myslieť, že ide o písmená z textu (credo) (i)N (unum) DE(um), teda základnej formuly kresťanskej viery, ako to obaja vedci tvrdia. Ak by to tak bolo, bolo by logickejšie použiť začiatkové písmená a nie iba písmená vytrhnuté z textu.

Táto plaketa má všetky atribúty plakety č. 1 až na nimbus. Oproti tomu má však iné gesto, ktoré pomáha identifikovať postavu. Ruky postavy nie sú v pozícii oranty, ako je tomu pri plaketách č. 2 a 3. Postava má ruky zložené na prsiach, ľavú ruku pod pravou. Prvá ruka tak ukazuje na ľavú časť hrude. Dľaň pravej ruky má vystretý ukazovák a prostredník a vzpriamený palec. Je to typické uloženie prstov používaných pri žehnaní. Tri vystreté prsty symbolizujú tri Božské osoby – Otca, Syna a Svätého Ducha a dva zložené ľudskú a božskú prirodzenosť Ježiša Krista. Ak uplatníme na túto postavu závery z plakety č. 1, ide o božsko-ľudskú osobu (krídla a perá), teda Ježiša Krista, ktorý akoby žehnal. Práve plakety s vyobrazením krídel a pier obsahujú text, čo poukazuje na slová postavy na plakete. Pre misionárov boli najdôležitejšie slová Ježiša Krista, čo takisto dosvedčuje jeho vyobrazenie na tejto plakete č. 4. Rovnako tu platí, že postava nie je na rozdiel od postáv na plaketách č. 2 a 3 v pozícii oranty – modlitby, čo ju priradzuje k plakete č. 1.

Pre identifikáciu tejto postavy je potrebné identifikovať text skrytý za písmenami NDE, ktoré môžeme objasniť ako prvé písmená z textu *Nostrus Dominus Est* (alebo *Nostrus Deum Est*), čo nápadne pripomína Tomášovo „*Dominus meus et Deus meus*“ – „Môj Pán a môj Boh“ (Jn 20, 28). Tieto slová povedal Kristus po vzkriesení v prvú nedeľu. Túto udalosť pripomína samotné zobrazenie Krista. Iný tvar tuniky a jeho vzor môže symbolizovať pohrebné plachty, do ktorých bol zavinutý, ako je

¹⁹ K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 53.

tomu napríklad v byzantskej ikonografii pri ikone Narodenia Ježiša Krista. Podobný vzor nachádzame aj na olovenom krížiku zo Sadov pri Uherskom Hradišti. Krížik obsahuje aj písmená v gréčtine IC ΦQC XC – NH ZQH X(Ω). Ide o najstaršiu známu paleografickú pamiatku z obdobia veľkomoravskej ríše. Text v preklade R. Hoška znamená ΦQC ZQH – Svetlo, život, NH X(Ω) – Víťazstvo (pánovi), IC XC – Iesus Christos.²⁰

Pravá ruka žehná, čo korešponduje s opisom celej udalosti: „O osem dní boli jeho učeníci zasa vnútri a Tomáš bol s nimi. Prišiel Ježiš, hoci dvere boli zatvorené, stal si doprostred a povedal: „Pokoj vám!““ (Jn 20, 26) Pravá ruka postavy na plakete ukazuje na ľavú časť hrude, ľavý bok, ktorý bol v Ježišovom prípade prebodnutý. Ďalší verš v Jánovom evanjeliu poukazuje práve na túto skutočnosť: „Potom povedal Tomášovi: „Vlož sem prst a pozri moje ruky! Vystri ruku a vlož ju do môjho boku! A nebuď neveriaci ale veriaci!““ (Jn 20, 27) A práve slová „Dominus meus et Deus meus“ – „Môj Pán a môj Boh“, ktorých aplikovanie pre celú cirkev – Nostrus Dominus Est (alebo Nostrus Deum Est) – Náš Pán (Náš Boh) sa môže nachádzať za iniciálami NDE. Tieto slová sú hneď v nasledujúcom verši: „Tomáš mu odpovedal: „Pán môj a Boh môj!“ Ježiš mu povedal: „Uveril si, pretože si ma videl. Blahoslavení tí, čo nevideli, a uverili.““ (Jn 20, 28 – 29)

Práve správne určenie postáv na plaketách č. 1 a č. 4 ako osoby Ježiša Krista a dedukovanie textu nás môže priviesť k určeniu postáv na zvyšných dvoch plaketách. Ďalšie dve postavy sú v pozícii oranty. Jedna je muž s krížom v tvare písmena T (tau). Druhá postava ja pravdepodobne ženská postava. Nasvedčuje tomu symbolicky vytvarované poprsie. Obe postavy sú bez krídel iba s perami. V kontexte predošlého vyjadrenia o použití symboliky krídel a pier ide o zobrazenie ľudí – telesných bytostí. Kým pri postave s písmenom T je obruba zhodná s obrubami plakiet symbolizujúcich Ježiša Krista, pri postave s vytvarovaným poprsím je obruba odlišná. Štýl obruby tak môže symbolizovať pohlavie zobrazenej osoby, alebo v prípade postavy s poprsím jej istú odlišnosť oproti postave s písmenom T.

Postava na plakete č. 2 s písmenom T v rukách je podľa K. Pietu a A. Ruttkaya anjelom so zloženými krídlami. Podľa nich písmeno T je vlastne antonským krížom a atribútom sv. Antona Pustovníka, ktorý žil v Egypte v 3. – 4. storočí.²¹ Avšak obaja neudávajú presvedčivý dôvod, prečo by mal anjel držať tento kríž. Z rozboru plakety č. 4 ide skôr o samotnú postavu apoštola Tomáša a to, čo považujú Pieta a Ruttkay za kríž, je iba prvé pís-

²⁰ HAVLIK, E. L. *Kronika o Velke Moravě*. Brno : 1993, s. 295. Citované podľa M. Vančo 156 – 157.

²¹ K. Pieta – A. Ruttkay 2006, s. 52.

meno jeho mena, ktorým bol na tejto plakete symbolizovaný. Súvis s plaketa č. 4 spočíva aj v postoji postavy (oranta) – Tomáš sa modlí. Teda plaketa č. 2 mohla tvoriť s plaketa č. 4 spoločnú kompozíciu či už na prenosnom oltári, alebo bola súčasťou dreveného relikviára v tvare truhlice a tvorila kompozíciu na jednej z jeho dlhších strán.

V prípade postavy na plakete č. 3 ide o ženskú postavu v pozícii oranty podobne ako u postavy apoštola Tomáša na plakete č. 2. To, že ide o ženskú postavu vyplýva aj zo zobrazenia šatky na čele, ktorou si ženy všeobecne tak na východe v čase Ježiša Krista, ako aj neskôr v kresťanskom svete, zahaľovali vlasy. Z žien vhodných k vyobrazeniu vyniká jedna tak svojim poslaním ako aj životom – Mária, Bohorodička. Preto je pravdepodobné, že ide o ňu. Zvýraznenie obruby tomu nasvedčuje. A ak plakety č. 2 a 4 spolu súvisia, musí byť súvis aj s plaketa č. 1 a 3. Text z plakety skrytý za písmenami _VAVM „...(kto) je z pravdy, počúva môj hlas“ – „est ex Veritate, Audit Vocem Meam“ (Jn 18, 37) sa naplnil v absolútnej plnosti práve v Márii. A to od okamihu zvestovania, keď Mária počatá bez dedičného hriechu, teda žijúca v Pravde, v Bohu²², počula Boží hlas (porov. Lk 1, 26 – 38), aj žila Boha, čo dosvedčuje sám Ježiš Kristus (porov. Lk 11, 27 – 28).

To, že na plaketa č. 2 a 3 sa nenachádzajú profánne osoby, je viditeľné aj na náznaku svätožiary v oboch prípadoch.

Tvrdenie Martina Vanča (prezentované aj Slovenskou poštou pri príležitosti vydania známky s platou z Bojne²³), že v prípade všetkých šiestich plaket ide o zobrazenie rôznych rádov anjelov: cherubínov (plaketa č. 6), serafínov (plaketa č. 5), archanjelov (plaketa č. 2), anjelov (plakety č. 3 a 4) a Anjela veľkej rady (plaketa č. 1)²⁴ v prípade plaket č. 1 až 4 nie je pravdivé. Ak by chcel autor znázorniť anjelské rady, isto by volil znázornenie všetkých rádov. Navyše Vančo nezdôvodnil dostatočne jednotlivé rozdielnosti v obrubách a tvare plaket, ako aj pri samotných postavách v súvislosti s jeho tvrdením, že ide o anjelov a nededukoval text.

Záver

Hoci Alexander Ruttkay a Karol Pieta na rozdiel od Pavla Žigu správne interpretovali text na plaketa č. 2 ako latinku, čo potvrdil aj Ľubomír Kralčák, jeho obsah však nemohli správne dedukovať, kým ho nedali do súvisu práve s obsahom plakety, a umeleckým vyjadrením situácie.

²² Porov. citát Ja som cesta, pravda a život. (Jn 14, 6)

²³ http://www.pofis.sk/katalog/produkty/znamka-2008-nalezky-z-bojne-nitrafilu-2008?detail%5Blong%5D=1&detail%5Btab%5D=desc&related%5Bdetail%5D=&similar%5Bdetail%5D=&similar%5Bpage%5D=1&similar%5Bper_page%5D=12 (03.09.2015)

²⁴ M. Vančo, s. 159.

Práve toto neprepojenie textu a postáv mohlo viesť Martina Vanča k jeho interpretácii postáv ako anjelov.

Definovanie a rozdelenie postáv i textu na plaketach z Bojnei ako Krista (plakety č. 1 a 4), Presvätej Bohorodičky (plaketa č. 3), apoštola Tomáša (plaketa č. 2), serafína (plaketa č. 5) a cherubína (plaketa č. 6) korešponduje z tvarom plakiet, zobrazením krídel i pier, ako aj dôležitosťou plakety zvýraznenou textom s jasným misionárskym posolstvom určeným Slovanom. Ten je podoprený práve postojom modlitby viditeľnom pri postavách Tomáša a Bohorodičky, ako aj zvýraznením nebeskej sféry a večného života zobrazením dvoch rádov anjelov. Z hľadiska života Ježiša Krista a jeho posolstva sú tu zobrazené udalosti tesne pred a po najdôležitejších okamihoch ľudstva. Pilát odsudzuje Ježiša na smrť a vzkriesený Kristus sa ukazuje všetkým jedenástim apoštolom. Aj výber textu v súvislosti s pravdou, ktorú Slovania chápali ako veľmi dôležitý aspekt ich bežného života a potvrdzovaním Krista ako Pána a Boha pre katechumenov i novoveriacich znamenal neustále si pripomínanie zmeny, ktorá nastal v ich živote – odvrátenie sa od starých božstiev a starej pravdy a priklonenie sa ku kresťanskému Bohu, ktorý sám je Pravdou.

Zvyšné obruby mohli svojou veľkosťou zdobiť tak plakety č. 5 a 6 zobrazujúce anjelov, ako aj plakety č. 1 a 4 zobrazujúce Krista. Mohli však byť vyplnené aj iným, menej trvácim materiálom, napríklad vyrezávaným drevom, ktorý zhorel pri páde hradiska v Bojnei počas útoku starých Maďarov v polovici 10. storočia.

Plakety z Bojnei sú autentickým svedectvom christianizácie moravských Slovienov v prvej polovici 9. storočia. Tento môj pohľad na ich obsah a skrytý text nemusí byť správny, avšak bez teologického pochopenia zámeru umelca nie je možné ich správne dedukovať. Práve teologický pohľad, ktorý ponúkam, môže byť blízko pravému obsahu plakiet, nakoľko rešpektuje tak jasné vedecké poznatky zhrnuté Karolom Pietom a Alexandrom Ruttkayom, pádne argumenty Ľubomíra Kralčáka vyvracajúce inú ako latinskú verziu textu, no v prvom rade samotné plakety a dôvody ich vzniku a existencie.

Bibliografia

- <http://topolcany.dnes24.sk/pochadza-najstarsi-napis-z-bojnei-na-plakete-je-udajne-vyryty-davidov-zalm-163940> (03.09.2015)
- http://www.pofis.sk/katalog/produkty/znamka-2008-nalezky-z-bojnei-nitrafila-2008?detail%5Blong%5D=1&detail%5Btab%5D=desc&related%5Bdetail%5D=&similar%5Bdetail%5D=&similar%5Bpage%5D=1&similar%5Bper_page%5D=12 (03.09.2015)

- IVANIČ, P. Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In MICHALOV, J. – IVANIČ, P. – HETENYI, M. – TANESKI, Z. (eds.) *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, 2007, s. 46 – 59. ISBN 978-80-8094-240-3. 248 s.
- KRALČÁK, L. K výkladu neznámeho textu na plakete z Bojnej. In *Slavica Slovaca*. ISSN 0037 – 6787, 2014, r. 49, č. 1, s. 3 – 9.
- PIETA, K. – RUTTKAY, A. Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa. Bojná – Neues Macht – und christianisierungszentrum des Furstentums von Nitra. Vorbericht. In PIETA, K. – RUTTKAY, A. – RUTTKAY, M. (eds.) *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Wirtschaftliches und politisches Zentrum nitraer Furstentums*. Nitra : Archeologický ústav SAV, Ponitrianske múzeum, 2006, s. 21 – 70. ISBN 06-80-88709-90-3.
- PIETA, K. – RUTTKAY, A. Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa. Bojná – Neues Macht – und christianisierungszentrum des Furstentums von Nitra. Vorbericht. In: PIETA, K. – RUTTKAY, A. – RUTTKAY, M. (eds.) *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Wirtschaftliches und politisches Zentrum nitraer Furstentums*. Druhé vydanie. Nitra : Archeologický ústav SAV, 2007, s. 21 – 70, ISBN 978-80-88709-91-6.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2003. 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.
- VANČO, M. Plakety z Bojnej a byzantska imperialna ikonografia. In MICHALOV, J. – IVANIČ, P. – HETENYI, M. – TANESKI, Z. (eds.) *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, 2007, s. 149 – 173. ISBN 978-80-8094-240-3. 248 s.
- VRAGAŠ, Š. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin : Vydavateľstvo Maticе slovenskej, 3. rozšírené a doplnené vydanie, 1994.
- ŽIGO, P. Najstaršie svedectvo o jazyku z konca 9. storočia. In *Kultúra slova*. ISSN 0023 – 5202, 2013, roč. 47, č. 5, s. 257 – 260.
- ŽIGO, P. Neznámy text na plakete z Bojnej. In *Historický časopis*. ISSN 0018 – 2575, 2014, roč. 62, č. 1, s. 3 – 17.
- Žitije Mefodija. In *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. II. Brno : Univerzita J. E. Purkyně, 1967.

Kresťanská modlitba – návod volať v Roku viery „Otče“ ako Kristus

JOZEF JURKO

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstract: *Well known expression of prayer says it is lifting up of the mind to God. The church in Year of faith reminds us to come to their roots and forget them. It does this through the Catechism of the Catholic Church that its fourth part refers to prayer as the survival of a relationship with God. This contribution wishes to highlight the current need for the human rights in the faith could soothe, and to understand that prayer was, is and will be the center of all that Christianity has.*

Keywords: *Catechism of the Catholic Church. Prayer. Year of faith. Our Father. Jesus Christ.*

Úvod

V nemeckej televízii sú rôzne súťažné programy, ktoré majú veľkú sledovanosť. V jednom takom programe bolo desať súťažiacich, ktorí strácali veľké peňažné bonusy lebo nevedeli niektoré základné znalosti kultúry, ktoré sa opierali o biblické poznatky. Vrcholom bolo, že nikto z desiatich súťažiacich nedokázal poskladať desať riadkov modlitby *Otče náš* do správneho poradia. Keďže sa to nikomu v limitovanom čase nepodarilo, tak im moderátor navrhol, aby to urobili spoločne. Na prekvapenie všetkých, ale aj divákov, sa to nepodarilo. Ani jeden zo súťažiacich ju vraj nevedel naspamäť. A tak je možno potrebné sa pýtať: čo si počať s generáciou, ktorá vážne považuje Golgotu za značku zubnej pasty.¹

Nájsť správny pin – kód

Mnoho našich súčasných mladých ľudí nemá záujem, aby sa vzdelávali vo svojej viere a na príprave k birmovaniu sa často nechcú do ničoho zapájať. Majú len jednu otázku: kedy to už skončí? Ak sa im pripomenie,

¹ Porov. HAHNE, P. *Konec legrace*. Praha : Návrat domu, 2007, s. 62.

že je treba sa naučiť základné pravdy a modlitby zväčšia povedia: a načo? Lebo oni to nechcú v praktickom živote užívať. Pripomenie sa im, že je potrebné vedieť určité kódy, aby mohli otvoriť počítač, spojiť sa cez nejaké telefónne číslo s kamarátom, dostať sa k účtu cez bankomat. A opäť otázka: načo? Veď to majú uložené v mobile.

Dvaja manželia stáli pred bankomatom a manžel hovorí: nevieš, aký máme pinkód? Nie, ani približne, odpovedala mu manželka. A to vyvolá trpký úsmev, ak by sme chceli telefonovať približnými číslami k nejakému známemu. Iba keď vieme presné číslo, kód, tak sa dostaneme k obsahu, k spojeniu.

Svedčiť o evanjeliu Ježiša Krista

Cirkev nám v Roku viery pripomína, aby sme sa prehĺbili k viere lepším poznávaním svojej viery, aby sme prichádzali ku svojim kódom, aby sme sa hlbším štúdiom dostali k symbolom viery, k blahoslavenstvám, k čnostiam, k pravdám viery, k prikázaniam, k modlitbám. Pretože iba tak môžeme vstúpiť k depozitu viery, k pokladu, ktorým je Ježiš Kristus.

Už pomerne dlhší čas sa hovorí, že kresťania nového tisícročia budú síce len habkať vyznanie viery, ale budú opravdivými svedkami a vyznávačmi svojho postoja ku Kristovi. Ono to veľmi neseď s dávny m verifikovaným výrokom: „čím viacej poznáme, tým väčšmi milujeme, čím väčšmi milujeme, tým viacej to chceme poznávať.“ V Roku viery nás Benedikt XVI. vyzýva, aby sme siahali po KKC a mohli ním nájsť svoje zakorenenie vo viere, ale aj lepšiu a vrúcnejšiu vzťah ku svojmu poslaniu. Svedčiť o evanjeliu Ježiša Krista.²

Mnoho raz sa môže počuť otázka: ako sa treba modliť? Ako sa to možno naučiť? A tu je potrebné siahnuť k vlastnej skúsenosti a položiť si otázku: Ako sme sa my učili hovoriť? Tak, že sme počúvali svojich rodičov, najmä svoju mamu, otca a ľudí, ktorí sa dostali k nám. A to platí aj v reči, v ktorej hovoríme s Bohom. Najprv je potrebné počúvať Boha a naučiť sa v tejto možnej komunikácii čo chce Boh počuť – pôjde to len cez počúvanie Boha. Len cez jeho vstup do nášho vnútra darom jeho milosti.

Duchovné nazeranie

Profesor Karel Skalický pre hlbšie pochopenie následných udalostí vysvetľuje, že Grék chce predovšetkým vidieť. Súbežne s týmto procesom sociálno-politickým prebiehal však ešte iný proces, skrytý a nekrvavý, ale o nič menej dramatický: proces kultúrno-náboženského stretávania a prelínania rôznych religiozít a mentalít. Keď kresťanstvo, nesúce si v uzlíčku svoje židovské dedičstvo, vstupuje do grécko-rímskeho kultúrneho priestoru, dochádza k stretnutiu dvoch mentalít, dvoch postojov, ktoré nie sú ľah-

² Porov. BENEDIKT XVI. Apošt. list mottu proprio *Porta fidei*, 4. [online] . [2012 – 11 – 25] In <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-porta-fidei-benedikt-xvi>>.

ko zlučiteľné. Grécka duša je totiž prevažne vizuálna. Grék chce predovšetkým vidieť; odtiaľ jeho príslovečná zvedavosť. Zrak, napísal Herakleitos, nám poskytuje istejšie poznatky ako sluch. Človek sa menej spolieha na sluch ako na zrak, dodáva Hérodotos. Empedoklés tvrdil, že zrak a hmat sú hlavné prostriedky, ktorými ľudské srdce dospieva k istote. Platón považoval zrak za najmocnejší zo všetkých zmyslov a Aristoteles vo svojej metafyzike napísal, že zraku dávame prednosť takmer pred všetkými ostatnými zmyslami. Nie je preto div, keď Plotin definoval krásno ako „to, čo sa páči očiam.“ Táto „zrakovosť“ ovplyvnila aj grécku predstavu rozumového poznania, ktoré je tak chápané na spôsob akéhosi duchovného nazerania.³

Duša židovská je zvláštne odlišná od gréckej. Ak grécka duša bola predovšetkým zraková, potom židovská je prevažne sluchová. Mojžiš, Samuel a proroci Božie slovo predovšetkým počuli. A keď potom v mene Pána apelujú na ľud, teda vždy s výzvou: Izrael, nech počúval! Preto každý pravoverný Žid sa dvakrát denne modlí modlitbu: Šema Izrael - počúvaj, Izrael. A najhoršia výčitka, s ktorou sa proroci obracajú proti vlastnému národu, je, že Izrael nepočúva. Poznanie je tu preto chápané nie podľa modelu videnia, ale podľa modelu počutia.

Neurobiš si žiadneho obrazu

Múdrymi sa staneme nie pozeraním, aj keby to bolo pozeranie neviem ako duchovné. Múdrymi sa staneme len počúvaním Božieho slova. Toto Božie slovo nemôžeme vidieť, pretože príroda, kozmos, hoci krásna a seba harmonickejšia, nemajú ústa a nemôžu hovoriť. S Božím slovom sa možno stretnúť v Pismach, t.j. v Mojžišovom zákone, prorokoch a iných božsky inšpirovaných spisoch. Ba, aj keď sa Boh zjavuje, tak pri tom vlastne nie je ani moc k videniu. Pravda, sú tu akési sprievodné javy ako mračná, hrom a blesk a zemetrasenie, ale to sú práve len sprievodné javy. On sám zostáva neviditeľný. Veď ani Mojžiš, ktorý s ním vraj hovoril tvárou v tvár, ho vlastne ani poriadne nevidel. Preto je Boh Nezobraziteľný. Neurobiš si žiadneho obrazu - prikazuje Mojžišov zákon. Boh preto nezjavuje svoj obraz, ale svoje meno. Pokiaľ ide o obraz, teda Božím obrazom je každý človek, pretože bol stvorený k obrazu a podobenstvu Božiemu.⁴ Modlitba sa rodí z podnetu, ktorým človek zachytí Boží podnet a odpovedá naň. Boh je vždy prvý iniciátor každého zjednotenia s ním, každej modlitby.

Modlitba

Život viery vyžaduje skutočný živý a osobný vzťah s Bohom. A takýmto vzťahom býva vzájomná komunikácia, ktorej sa hovorí modlitba: „Pre

³ Porov. SKALICKÝ, K. *Za naději a smysl*. Praha : Zvon, 1996, s. 35 – 36.

⁴ Porov. SKALICKÝ, K. *Za naději a smysl*. Praha : Zvon, 1996, s. 37 – 38.

mňa je modlitba pozdvihnutím srdca, jednoduchým pohľadom k nebu, zvolaním vďačnosti a lásky uprostred skúšky a uprostred radosti“ (Terézia od Malého Ježiša). Známe je vyjadrenie o modlitbe, že je to povznesenie duše k Bohu. Predpokladom k modlitbe je pokora, lebo len ten, kto sa poníži, bude povýšený do Božej prítomnosti. Pavol apoštol napísal: „*Tak aj Duch prichádza na pomoc našej slabosti, lebo nevieme ani to, za čo sa máme modliť ako treba;*“ (Rím 8, 26) Modlitba je odpoveďou našej, ľudskej lásky na Božiu lásku, ktorý nám ide v ústrety. Na mnohých miestach v Biblii nachádzame ubezpečenie, že je to srdce, ktoré sa modlí. Srdce je tým stredom, ktorý len Duch Boží môže poznať a preniknúť. Modlitba je Kristovou dimenziou a môže byť kresťanskou iba vtedy, ak je spáť s Kristom a jeho Telom, Cirkvou. To je miesto pravdy a stretnutia s Bohom, preto nie je to náhoda, že štvrtá časť Katechizmu sa začína takým jednoduchým výrokom veľkej Malej svätece Terézie.⁵

Katechizmus Katolíckej cirkvi

Štvrtý diel KKC je najkratší, ale aj najkrajší. Stále je tu od odovzdania KKC pre Cirkev, teda od roku 1992 odporúčanie, aby sa čítanie KKC začínalo od tejto časti, jednak človeka viacej pritiahne to, čo je najkratšie, ale aj to k čomu to všetko smeruje. Radi sa chceme dostať k happyendu. Základný text bol spísaný v nepokojnom Bejrúte uprostred bombových útokov. Hoci sa dočkal aj viacerých prepracovaní je stále z jeho predlohy silne cítiť vplyv východných cirkví. Pápež bl. Ján Pavol II. výslovne chcel, aby KKC dýchal obidvoma stranami pľúc a zjednocoval tradície východných a západných cirkví. Preto by aj my sme mali začínať poznávanie KKC práve cez časť poslednú – cez modlitbu. Modlitba nie je niečo teoretické, modlitba je prežívanie vzťahu s Bohom. A ten Boh, o ktorom pojednáva celý KKC a naša viera – ukazuje aký on je, čo pre nás on urobil, kde sa sním možno stretnúť. A on s nami hovorí v modlitbe, a preto chceme začínať s poslednou časťou KKC, a tak sa dostať do dôveryhodného vzťahu s ním a v tejto atmosfére dôveryhodného vzťahu s Bohom rozjímať a poznávať jeho samého. Z celkového počtu 2850 článkov je modlitbe venovaná malá časť, len tristoosem, len 11 percent celého KKC. (Prvá časť: 1040 článkov; druhá – 625; tretia – 867 a posledná – 308.)

Štvrtá časť: Kresťanská modlitba

Ak si niekto kladie otázku, aké pravdy môže priniesť štvrtá časť KKC, tak mnoho napovie aj obrazová reprodukcia, ktorou sa táto časť otvára. „*Miniatura v Dionýzovom kláštore na vrchu Athos (kódex 587), namalovaná v Carihrade okolo roku 1059.* Kristus sa obracia na Otca v modlitbe (porov.

⁵ Porov. HRDLIČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001, s. 128.

č. 2599). Modlí sa sám na pustom mieste. Jeho učeníci ho pozorujú z úctivej vzdialenosti. Svätý Peter, hlava apoštolov, sa obracia k ostatným učeníkom a ukazuje im toho, ktorý je Učiteľ a Cesta kresťanskej modlitby (porov. čl. 2607): „*Pane, nauč nás modliť sa*“ (Lk 11, 1).“ (KKC s. 613 – 614) Nasledujúci článok KKC dokončuje tento vstup: „Veľké je tajomstvo viery.“ Cirkvev ho vyznáva v Apoštolskom vyznaní viery (*prvá časť*) a slávi vo sviatostnej liturgii (*druhá časť*), aby sa život veriacich pripodobnil Kristovi v Duchu Svätom na slávu Boha Otca (*tretia časť*). Toto tajomstvo si teda vyžaduje, aby ho veriaci verili, slávili a z neho žili v živom a osobnom vzťahu so živým a pravým Bohom. Týmto vzťahom je modlitba. (KKC 2558).⁶

Katechizmus Katolíckej cirkvi venuje štvrtú a poslednú časť modlitbe ako poslednému lúča Svetla, ktoré dopadá na širu krajinu viery, odkrytú v jeho predchádzajúcich troch častiach, aby túto krajinu ožiariť a prežiariť. Zámerom tejto časti nie je ani tak uzavrieť prehľad náuky akýmsi epilógom, ako skôr predložiť poslednú výzvu viere veriaceho. Táto výzva k osobnému zapojeniu a prežívaní duchovnej skúsenosti znamená určitým spôsobom zhrnutie kresťanského poznania, ktoré Katechizmus rozvinul v predchádzajúcich kapitolách. Pri čítaní týchto posledných stránok nemožno prepočítať dozvuky slov, ktoré Ježiš povedal Samaritánke: „*Daj mi napiť*“ (Jn 4, 7). Akoby „Kristus túžil po tom, aby sme my túžili po ňom“ (Svätý Augustín). To znamená, že pre vieru veriaceho spočíva všetok význam onoho učenia vo vzťahu k modlitbe. Skrze modlitbu možno overiť neporušenosť a vitalitu viery. Človek sa modlí tak, ako žije, a preto tiež žije tak, ako sa modlí.⁷

Od sv. Františka Saleského (1567 – 1622), biskupa v Ženeve, pochádza vyjadrenie, ktoré preniká z obsahu štvrtej časti KKC (2558 – 2855), že: svet zostal stvorený kvôli modlitbe.⁸ V modlitbe je veriaci je povolaný k tomu, aby sa postavil tvárou v tvár sám sebe, a tým sa v pravde odhalil pred Bohom. Ide o stretnutie s Bohom tvárou v tvár, aby človek s jednoduchým srdcom uznal potrebu jeho prítomnosti a jeho pomoci v každodenných udalostiach našich životov. Kristova modlitba, v ktorej sa on spojil s Otcom vo vnútri a tichu, ponúka kresťanovi vzor, ktorý je pozvaný nasledovať.

Život je plný ťažkostí a pokušení, ktoré majú sklón odvracať od modlitby alebo vzbudzujú domnienku, že na ňu neprichádza žiadna odpoveď. Ako by Boh nepočúval a zotrúval v mlčaní. Je to tým, že modlitba je kreh-

⁶ Porov. NAPIERALSKI, M. *O nowym Katechizmie*. Poznań : Pallotinum, 1994, s. 72.

⁷ Porov. HONORE, J. *Průvodce Katechismem Katolické Církve*. Kostelní Vydří : karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 199; porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków . GOTÓW, 1998, s. 7 – 9.

⁸ Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 571.

kým hnutím, tak ako viera, ktorá ju inšpiruje a je ňou vyjadrená. Modlitba nie je ušetrená žiadneho obmedzenia a žiadnej slabosti, ktorá so sebou prináša ľudské dispozície. Tak ako viera tak aj modlitba je duchovným zápasom: najskôr so sebou, a potom aj so svetom, ktorý až príliš zvádza k tomu, aby sme sa odvrátili od všetkého, čo volá po jeho prekračovaní v úsilí stretnúť sa s Pánom. Katechizmus katolíckej cirkvi v snahe predísť tejto hrozbe duchovnej vyprahnutosti a nezájmu o modlitbu pripomína hlavnú úlohu Ducha Svätého, ktorý je tu, aby nám vnukol pomyslenie na Otca (porov. *Rím* 8, 16) a zároveň na pomoc Cirkvi, ktorá ponúka rámec pre modlitbu a zaistuje, že je právoplatne vyjadrovaná.

Modlitba sa totiž môže uberať mnohými cestami. Okrem osobnej modlitby, ktoré na seba berie rozmanité podoby, sa kresťania zúčastňujú na modlitbe Cirkvi, ktorá sa odohráva pri liturgických slávnostiach a určitých stretnutiach spoločenstiev. Samotní svätci preukázali veľkú rozmanitosť spôsobov ako sa modliť. Stojí pri začiatku rôznych spiritualít, ktoré cirkev považuje za to najlepšie zo svojho dedičstva a predkladá ich svojim veriacim, každému podľa jeho osobného povolania.

Ako nepriznať zvláštne miesto modlitbe, ktorú zveril Pán svojim učeníkom, keď ho o to žiadali? Otčenáš a každá z jeho siedmich prosieb sa stáva predmetom výkladu Katechizmu. Zakončuje ho amen, ktoré je záverečnou bodkou, ktorá svojou jednoduchosťou zhrňa nesmierny pohyb náuky, ktorú Katechizmus prebral. Podnecuje a živí vieru, ale súčasne tiež vyvoláva dôverčivú a odhodlanú odpoveď, ktorú jej dávajú veriaci v Cirkvi, keď vyslovujú svoj súhlas so „svätými tajomstvami“.⁹

Viackrát sa kritizovalo, že Katechizmus necituje súčasných teológov. Zakladá sa to na nedorozumení: Katechizmus necituje teológov, zato však cituje svätcov, či už sú teológovia, alebo „jednoduchí veriaci“. Aktuálnosť Katechizmu nespočíva natoľko vo venovaní sa „pálčivým otázkam“, ako v svedectve svätcov, v ktorých sa viera sprítomňuje a aktualizuje. Štvrtú časť o modlitbe pretkávajú svedectvá svätých, príkladných kresťanov. Práve v modlitbe sa viera stáva životom. Preto neudivuje, že štvrtá časť oslovuje čitateľa celkom osobne a že sa dokonca príležitostne odporúčalo začínať čítanie Katechizmu od štvrtej časti.¹⁰

Prvá kapitola štvrtej časti hovorí o *modlitbe vo všeobecnosti*. Má 44 strán a 201 článkov. Modlitba v kresťanskom živote situuje modlitbu v jej existencijnom a spoločenskom kontexte. Prináleží jej takisto miesto v celkovej otvorenej histórii Božieho slova nasmerovaného k ľuďom a rov-

⁹ Porov. HONORE, J. *Príručka Katechizmem Katolíckej Cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2008, s. 199.

¹⁰ Porov. RATZINGER, J. - SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové mesto, 1995, s. 85; porov. JARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego - komentarz*. Warszawa : KAI, 1994, s. 137.

nako v celkovej histórii odpovede človeka Bohu. Začína sa pokusom o definíciu modlitby (2559 - 2565). Spomína sa často citovaný výrok: „Modlitba je povznesenie duše k Bohu alebo prosba k Bohu o vhodné dobré.“¹¹ Poníženosť je základom modlitby. My „*nevieme ani to, za čo sa máme modliť, ako treba*“ (Rim 8, 26). Modlitba je ponajprv Boží dar, veď Boh túži po tom, aby sme my túžili po ňom (2560) a práve dar modlitby zodpovedá túžbe človeka. „*Keby si poznala Boží dar*“ (Jn 4, 10). Nádherná modlitba sa ukazuje práve tam, na okraji studní, kam prichádzame hľadať pre seba vodu. Tam prichádza Kristus v ústrety každému človekovi, hľadá nás prvý a prosí, aby sme sa mu dali napiť. Modliť sa je ľudské. „*Mňa opustili, prameň živých vôd, aby si vykopali popraskané cisterny*“ (Jer 2, 13); odpoveďou viery na nezaslužený prísľub spásy, odpoveďou lásky na smäd jednorodeného Syna. Je to výraz tej túžby po Bohu, ktorú Stvoriteľ vložil do srdca človeka a, o ktorej svedčí hľadanie všetkých náboženstiev (2566).¹²

Modlitba v depozite zjavenia

Božie zjavenie od prvých stránok Svätého písma približuje dialóg Boha s ľuďmi. Adam s Evou od samého počiatku hovorili s Bohom, ale aj Kain a ďalší. „Zjavenie modlitby“ sa začína stvorením človeka pre Boha. Človek sa od samého začiatku modlí (2569). Modlitba vtahuje človeka čoraz hlbšie do osobného dôverného vzťahu s Bohom. Abrahám, Mojžiš, Dávid, proroci - to sú etapy tohto rastu (2570 - 2584). Praotec viery Abrahám bol schopný počuť Boží hlas a chodieval v Božej prítomnosti. Známe je jeho zjednávanie s Bohom o osud Sodomy. Neskôr možno vidieť protagonistu zmluvy pod Sinajom, ako on vstupoval do prítomnosti Božej až mu žiarila tvár, že si ju musel zakrývať. Silnou ukázkou určujúcou priebeh boja ostane jeho modlitba počas boja s Amalekitmi. Modlitby kráľa Dávida boli v silnej inšpirácii Ducha Svätého. Kráľ Dávid ostáva prorokom židovskej, ale aj kresťanskej modlitby. Najvyššiu formu starozákonnej modlitby predstavujú žalmy (2585 - 2589). Jeho syn Šalamún pri posviacke chrámu predniesol modlitbu, v ktorej sa odráža veleba a Božia oslava cez jeho národ i vesmír a celé stvorenie. Nemožno nespomenúť modlitbu proroka Eliáša na hore Karmel. Mohli by nasledovať mnohí mužovia a ženy Starého zákona, ktorí nepoznali Boha tak, ako ho možno v našich časoch poznať, ale ich modlitba zostáva provokujúco inšpirujúca. Celá jedna kniha Starého zákona – Žaltár – je takým svedectvom.¹³

¹¹ DAMASCÉNSKY, J. *De fide orthodoxa*, 3, 24.

¹² Porov. NAPIERALSKI, M. *O nowym Katechizmie*. Poznań : Pallotinum, 1994, s. 74 – 75; porov. WITCZYK, H. (prekl.) *Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach*. Kielce : Jedność, 1994, s. 110 – 112.

¹³ Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 573 – 575; porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków .

Ježiš učil svojich učeníkov modlitbe ako rozhovoru s Bohom, ktorému možno hovoriť: Otče! Snažil sa naučiť svojich učeníkov dôvernosti ako u dieťaťa s rodičmi, k synovskej odkázanosti a dôvere v Otca lebo kto prosí dostane, kto hľadá nájde. Navádza účastníka rozhovoru k prosbe v jeho mene. „*Veru, veru hovorím vám: Ak budete o niečo prosiť Otca v mojom mene, dá vám to. Doteraz ste o nič neprosili v mojom mene. Proste a dostanete, aby vaša radosť bola úplná.*“ (Jn 16, 24 – 25) Ježišova modlitba v Novom zákone má tajomnú príťažlivosť pre modlitbu celej Cirkvi (2598 - 2606). Ježiš učí modliť sa tým, že sa sám modlí (2607 - 2615). Ako pravý Boh a pravý človek nielenže nás učí modliť sa, ale má i plnú moc vypočuť modlitbu (2616). Modlitba Cirkvi sa rozvíja za účinkovania Ducha Svätého (2637 - 2643). „Eucharistia obsahuje všetky tieto formy modlitby a vyjadruje ich“ (2643).¹⁴

Osobitná kapitola je venovaná Tradícii, živému odovzdávaniu modlitby a tým jej učeniu sa (2650 - 2651). Takými „prameňmi modlitby“ sú Božie slovo, predovšetkým však tri božské čnosti: viera, nádej, láska. Láska je najhlbším prameňom modlitby. Modlitba farára z Arsu citovaná na tomto mieste je úchvatným výrazom tejto lásky (2658). Láska vie žiť v „dnešku“ Boha (2659 - 2660). Aby sme sa naučili modliť, potrebujeme učiteľov a majstrov modlitby, ale aj vhodné, povzbudzujúce prostredie (2683 - 2691).

Vychádzajúc z trinitárneho pohľadu Katechizmu, predkladá sa „cesta modlitby“ ako modlitba v Duchu Svätom a k Duchu Svätému, cez Ježiša, v Ježišovi a k Ježišovi ako ceste k Otcovi (2664 - 2672). Evanjelium predstavuje aj modlitbu Panny Márie, plnej milosti, ktorej „fiat“ – staň sa mi podľa tvojho slova – ostáva klenotom kresťanskej modlitby. Panna Mária sa prihovára tak, ako na svadbe v Káne a učí všetkých premýšľať hlboko v srdci, ale aj pozorne počúvať hlasu svojho Syna pri jeho kríži. Jej Magnifikat je vytrysknutím radosti zo srdca, ako pravého gejzíra vďaka voči Bohu za všetky jeho dobrodenia, ktoré Boh dal jej, a všetkým. Modlitba v spoločenstve s Máriou má v modlitbe Cirkvi osobitné miesto (2617 - 2619; 2673 - 2675). V Katechizme nemôže chýbať krátky komentár k *Ave Maria* (2676 - 2679).¹⁵

Zvláštny význam má výklad o troch výrazových formách života modlitby: o modlitbe ústnej, meditatívnej a vnútornej. Vnútoraná modlitba sa nazýva aj mystickou alebo kontemplatívnou (2700 - 2719). Odsek o vnú-

GOTÓW, 1998, s.12 – 16;porov. HRDLIČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001, s. 128 – 129.

¹⁴ porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków . GOTÓW, 1998, s. 17 – 21.

¹⁵ Porov. HRDLIČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001, s. 129; porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków : GOTÓW, 1998, s. 22 – 25.

tornej modlitbe vychádza zo známej definície sv. Terézie z Avily,¹⁶ ktorá ju pokladá za priateľský kontakt, pri ktorom často úplne sami hovoríme s tým, o ktorom vieme, že nás miluje (2709). Rozjímavé čítanie týchto odsekov je vrúcny pozvaním, aby sme sa sami pokúsili s pomocou Božou o cestu vnútornej modlitby.¹⁷

Zápasu o modlitbu je venovaný osobitný odsek. Mnohí sa prestávajú modliť, lebo po niekoľkých pokusoch vidia čas venovaný modlitbe ako zbytočný a neúspešný. Je potrebné tak ako pri ostatných činnostiach si uvedomovať, že ak sa človek chce dostať k výsledku, tak potrebuje mnoho pokusov a získať aj určitú rutinu, ako sú hygienické, stravovacie, zdravotné, športové, kultúrne a záujmové sféry, kde je potrebné prísť ku nadobudnutému návyku. Nejaký odborník na modlitbu to vyjadril takto: Boh odpovedá na modlitby tromi spôsobmi: „áno,“ lebo to On uzná za dobré pre teba; „nie,“ lebo si zaslúžiš niečo lepšie; „ešte nie,“ lebo to najlepšie ešte len príde. Každý kto sa modlí, pozná tento boj: roztržitosť, suchopárnosť, nechúť, nedostatok dôvery, boj o vytrvanie a vernosť; vie tiež, aká nevyhnutná je prosba o milosť vytrvať až do konca. (2725 - 2745).¹⁸

Druhá kapitola štvrtej časti je *komentárom Otčenáša*, modlitby Pána, ktorá mnoho čerpá z veľkého bohatstva príslušných komentárov cirkevných Otcov. Má 26 strán a 107 článkov. Ako výstižné motto a impulz môžu poslúžiť slová jedného z otcov patristiky: Modlitba Pánova je akoby koncentrát evanjelia. Ježiš tu veľmi výrazne oddelil svoju modlitbu, ako novú modlitbu Božieho ľudu Nového zákona, od ostatných modlitieb predkresťanských i mimokresťanských. Otče náš je nielen hodným cti, drahocenným modlitebným poučením, ale predovšetkým ukazuje hlavné body viery kresťanskej modlitby. Modlitba – podobne aj celebrácia Eucharistia – je celkom preniknutá zámerom, akoby nanovo a čoraz hlbšie porozumená až pokiaľ Pán príde. (porov. 1Kor 11, 26) Správne sa nazýva aj Modlitba pánova, lebo vyzýva Vy sa zatiaľ takto modlite (Mt 6, 9) Otče náš zostáva ako jediná modlitba, ktorá vo všetkých frakciách kresťanstva zostala v jednotnom znení. V Novom zákone je v dvoch verziách, v dlhšej (Mt 6, 9 – 14) a v kratšej (Lk 11, 2 – 4) Kresťania prijali do svojich bohoslužieb dlhšiu Matúšovu verziu.¹⁹

¹⁶ Porov. RATZINGER, J. - SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové mesto, 1995, s. 86.

¹⁷ Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 426 – 429; porov. JARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego - komentarz*. Warszawa : KAI, 1994, s. 141 – 142.

¹⁸ Porov. RATZINGER, J. - SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové mesto, 1995, s. 86.

¹⁹ Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 596 – 600; porov. BUDZIK, S.(red.) *Moc i piekno wiary*.

V mnoho storočnej histórii sa interpretácia tejto modlitby usilovala o zachovanie tých istých článkov. V prvých troch prosbách, privolajúcich: meno tvoje – kráľovstvo tvoje – vôľu tvoju - je zameranie na Boha. Od štvrtej prosby je všetko presmerované, vyjadrujúce sa v prosbách o každodenný chlieb, o schopnosť odpúšťať, o pomoc vo chvíľach pokánia a v konečnom dôsledku o vyslobodenie od moci Zlého. Mnohí to spájajú v týchto štyroch prosbách rozpoznanie potrieb a ľudskej odkázanosti. Len tí, ktorí do hĺbky prežijú obsah modlitby Otče náš, môžu potvrdiť, že tu nie je žiadna línia vnútorného prelomu, ale skôr neoddeliteľné puto medzi človekom a Bohom a Bohom a človekom. Prosby tej modlitby pripomínajú sedem okien. Z rôznych miest a rôznym spôsobom otvárajú pohľad na silnú jednotu i vzájomne prenikanie sa časnosti s večnosťou. Nad všetku predstavivosť tieto prosby nesú v sebe posolstvo o tom, že Boh nemôže a nechce byť hľadaný, velebený a milovaný bez účasti človeka a bez účasti všetkého stvorenia.²⁰

Vovedenie do ortodoxie a ortopraxe modlitby pripája k Otčenášu aj pozdravenie Ave Mária, hovorí o jeho vzniku, o teologickom obsahu a náboženskom vyznačení. Týmto spôsobom možno prehliť to, čo sa o Panne Márii povedalo na iných miestach KKC. (KKC 683 – 810)²¹ Štvrtá časť KKC privádza ku kulmináčnemu bodu kresťanskej viery a života. Akým spôsobom – výlučne uvažujúc a analyzujúc – mohla by postaviť odpoveď človeka na prebohatú hojnosť Božieho slova a jeho vykupiteľskej lásky? Pokus človeka odpovedať na prehojnú lásku Boha môže byť len teológia úžasu, modlitba obdivu a veleby, liturgia vďakyčinenia, zvelebovanie a oslava Boha v najsvätejšej Trojici. Modlitba putujúceho Božieho ľudu je prípravou na večnú liturgiu. Svätá Cirkev (ecclesia sancta) žije a realizuje sa ako Cirkev modliaca sa (ecclesia orans) – teraz i po celú večnosť.²²

Tu sa ešte raz osobitne zreteľne vyjadruje, že Katechizmus je aj rozjímavou knihou. Prvoradá pri tomto Katechizme nie je otázka odovzdávania, metód a uplatňovania v rozličných situáciách, ale katechéza katechétov. KKC je kniha o viere pre sprostredkovateľov viery, vieroučná pomôcka pre všetkých, ktorí chcú lepšie poznať svoju vieru. Práve rozjímania nad prosbami Otčenáša sú katechézou v tomto kontemplatívnom zmysle.²³

Tarnow : Biblos, 1995, s.137- 138; porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków : GOTÓW, 1998, s. 107 – 111.

²⁰ Porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków : GOTÓW, 1998, s. 32 – 36.

²¹ Porov. BUDZIK, S.(red.) *Moc i piękno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995, s.78 – 79.

²² Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 601 – 607; porov. ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków : GOTÓW, 1998, s. 26 – 31.

²³ Porov. RATZINGER, J. - SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové mesto, 1995, s. 87.

Autor pracovnej publikácie ku KKC v úvode k štvrtej časti uviedol Matthiasa Claudiusa (1740 – 1815), keď si on sadal k rozboru modlitby „Otcé náš“ sa nemohol odpútať od spomienky zo svojho detstva na túto modlitbu. Bol ešte veľmi malý, keď ju počul od svojej modliacej sa mamy. Už vtedy si musel uvedomovať, že tu bolo čosi celkom iné než všetko ostatné, čo ho sprevádzalo. Postoj matky, jej slova, ktoré ho učila, to všetko bolo iné ako to obyčajné, čo sa robilo okolo nich. Neskôr sa ju v škole naučil hľadať v Písme svätom. Silne si zapamätal, ako sa zobudil v noci a jeho otec šepotal túto modlitbu do ticha tmavej miestnosti. Prešlo to ním pri spojitosti s touto modlitbou, ako keď bol malým chlapcom. „Zrazu som vedel, že táto modlitba bola, je a bude stredom všetkého, čo kresťanstvo má, čo je stredom kresťanského života, ktoré si pokojne žije všedným životom.“²⁴

Bibliografia

- Písmo sväté Starého i Nového zákona*. Rím : SÚSCM, 1995.
KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 2006.
 BUDZIK, S.(red.) *Moc i piękno wiary*. Tarnow : Biblos, 1995.
 DAMASCĚNSKY, J. *De fide orthodoxa*, 3, 24.
 HAHNE, P. *Konec legrace*. Praha : Návrat domu, 2007.
 HONORE, J. *Průvodce Katechismem Katolické Církve*. Kostelní Vydří : karmelitánske nakladatelství, 2008.
 HRDLÍČKA, J. *Věřím, věříme*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2001.
 JARCO, J.(red.) *Katechizm Kościoła Katolickiego - komentarz*. Warszawa : KAI, 1994.
 LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993.
 NAPIERAŁSKI, M. *O nowym Katechizmie*. Poznań : Pallotinum, 1994.
 RATZINGER, J. - SCHONBORN, CH. *Malý úvod ku Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Bratislava : Nové mesto, 1995.
 SKALICKÝ, K. *Za nadějí a smysl*. Praha : Zvon, 1996.
 WITCZYK, H. (prekl.) *Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach*. Kielce : Jedność, 1994.
 ZWOLINSKI, A. *Na modlitwie*. Kraków : GOTÓW, 1998.
 BENEDIKT XVI. Apošt. list mottu proprio Porta fidei, 4. [online] . [2012 – 11 – 25] In <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-porta-fidei-benedikt-xvi>>.

²⁴ Porov. LAPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche*. Augsburg : Pattloch Verlag, 1993, s. 569.

Biblický príbeh o stvorení sveta v literárnej interpretácii Daniela Pastirčáka

MARTINA PETRÍKOVÁ

*Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov*

Abstract: *The biblical story about the creation of the world in the literary interpretation of Daniel Pastirčák. In this paper we reflect the literary realization of the biblical story about the creation of the world – about the use of Christian symbols and themes in artistic text of Daniel Pastirčák. The literal meaning of selected literary texts, following the symbolical potential of literary motives of growing philosophical and ethical correlated message. Through the analytical and the interpretative processes of poetry and prose we emphasize that one of the largest gain from decoding the meaning of literary motives and Christian symbology is more adequate readership responding – understanding of biblical message as the offer of new way of being in the world.*

Keywords: *Prose. Motive of world creation. Motive of drawing. Motive of drawer. Christian symbolism. Spiritual and aesthetic value.*

„Do vesmírnej výšky, kam ďalekohľad nedovídi, do ľudskej hlbiny, kam neprenikne mikroskop, dovidí rozprávka. Rozprávka pozná jazyk, v ktorom bol napísaný svet, vie čítať písmo stvorené pierkom, čo nezaväži nič.“ Daniel Pastirčák

Literárne interpretácie vybraných kresťanských motívov či kresťanských symbolov, ktoré sú zviazané s biblickým príbehom o stvorení sveta, nadobúdajú rôzne (prozaické či básnické) podoby a v závislosti od intencie autora, či textu¹ nachádzajú svojho dospelého alebo detského recipienta. Medzi výnimočne tvorivé osobnosti, ktorým sa spirituálnu duchovnú hodnotu podarilo pretaviť do esteticky účinnej podoby, patrí aj slovenský

¹ Pozri Eco, U. a kol. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995, 146 s. ISBN 80-7115-080-0.

básnik, prozaik a výtvarník Daniel Pastirčák. Jeho umelecké diela, často dopĺňané o výtvarné stvárnenie reflektovanej témy a problému, reagujú na biblický kontext a s ním zviazané motívy Boha, stvorenia, Slova, utrpenia, premeny a pod. V príspevku budeme uvažovať o literárnej realizácii biblického príbehu o stvorení sveta, ako aj o využití vybraných motívov a kresťanských symbolov v Pastirčákovom literárnom diele *O kresbe, čo ožila*.

Kazateľ Daniel Pastirčák a jeho literárne pôsobenie

Daniel Pastirčák pôsobí ako kazateľ, venuje sa literárnej a výtvarnej tvorbe, ale má aj hudobné ambície. V roku 1993 debutoval knihou „rozprávok o láske a večnosti“ *Damianova rieka*, ktorá bola ocenená zápisom na Čestnú listinu Hansa Christiana Andersena a v roku 1996 vo Švajčiarsku aj medzinárodnou Čestnou cenou IBBY za knihy pre mladých. Tri cykly Pastirčákových rozprávok majú meditatívny charakter a vznikli vo väzbe na takých rozprávkárov ako Hans Christian Andersen, Oscar Wilde a Hermann Hesse. V rozprávkach chápaných ako minimýty sa tematizuje zápas o dušu človeka a riešia sa základné protirečenia, proti sebe sa postaví život a smrť, slepota a jasnosť, svetlo a tma atď. Spisovateľ s ambíciou vytvoriť *krásnu celistvú knihu* obohatil príbehy o ilustrácie, ktoré nemali byť „len“ komentárom k textu, ale skôr spôsobom meditácie nad jeho atmosférou.

Autorov básnický naturel sa prejavil v zbierkach básní *Tehilim* (1997), *Kristus v Bruseli* (2005) a v zbierke meditatívnych veršov s názvom *V*, ktorá bola vydaná v roku 2012 a ktorú dopĺňajú Pjoniho hudobné kompozície. Prvá zo spomenutých básnických kníh s duchovnou intenciou prináša mystickú až mysterióznu lyriku a pozostáva z piatich častí – ŠIRE RECHOKIM (Piesne dialok), ŠIRE AL MUT (Piesne smrti), ŠIRE HA MAALOT (Piesne pútnikov), SVIATOSŤ MANŽELSTVA, ŠIRE TEFILIM (Piesne modlitieb). Lyricky meditatívna je aj básnická zbierka *Kristus v Bruseli*, ktorá je rozdelená na dve časti – Portréty, Ikony a ktorá už názvom reaguje na obraz predstaviteľa expresionizmu vo výtvarnom umení Jamesa Ensora *Kristus prichádza do Bruselu* (1888).

Do literatúry pre deti a mládež vstúpil Daniel Pastirčák aj v roku 2000, keď vydal román pre deti *Čintet alebo More na konci sveta*. V knihe dochádza k prepojeniu fantastického, duchovného a reálneho sveta, aby sa vypovedalo o potrebe a hodnote slobody človeka. Aj v tomto prípade autor nadviazal nielen na literárnu tradíciu, ale zúročil aj súčasné postmoderné umelecké podnety. V roku 2012 autor vydal básnickú interpretáciu Proglasu z pera Konštantína Filozofa s názvom *Slovo pred slovom, Proglas pre deti a ich rodičov*. V knihe sa rozvíjajú dve témy – *téma*

človeka, ktorého ľudskosť je založená v jazyku, a téma Božského horizontu jazyka, vo vzťahu ku ktorému naše hovorenie nadobúda duchovný a etický význam. Poetickú interpretáciu Proglasu, ktorá rozkrýva význam starobylého textu pre našu vzdelanosť, ale je aj ponukou na rozohranie dialógu medzi rodičmi a ich deťmi, ilustroval Miloš Kopták.

Ďalšiu Pastirčákovu prozaickú knižku tvoria texty mytologického charakteru. Sú to príbehy o stvorení sveta, o *Tom, ktorý je pred počiatkom*. Kniha príbehov s filozofickým rozmerom pod názvom *Mini mýty* (2011) získala Cenu spisovateľov Slovenska. V roku 2013 vydal autor vo vydavateľstve Porta Libri *Evanjelium podľa Jób*a. Zatiaľ posledná kniha pre detského recipienta má názov *O kresbe, čo ožila* (2014), a je literárnou i výtvarnou realizáciou biblického príbehu o stvorení sveta, či autorskou filozoficko-poetickou reakciou na prototext prvej a druhej kapitoly Knihy Genezis (Gn 1 – 2).

Daniel Pastirčák spolupracuje s rozhlasom a divadlom. Po preklade hry T. S. Eliota *Cocktail party* napísal *Hru o Svätej Dorote* (2004), ktorú uviedlo SND v Bratislave. Pre bábkové divadlo zas pripravil divadelnú verziu *Čintetu*. Je autorom scenárov k divadelnej hre *Vrchol v hmle* (2005) a k Nvotovmu filmu *Budeme sa stretať v snoch* (2007), ktorý bol nominovaný na ocenenie Český lev. Daniel Pastirčák je aj výtvarníkom, ilustroval napríklad knihu Jána Milčáka *Rosa canina* a niektoré zo svojich knížiek. Zúčastnil sa viacerých medzinárodných prezentácií svojej tvorby a v súčasnosti sa venuje aj projektu výtvarných bohoslužieb.²

Biblický príbeh o stvorení sveta v literárnej interpretácii

Kniha s názvom *O kresbe, čo ožila*, sa inšpirovala Svätým písmom, prvou a druhou kapitolou Knihy Genezis. Podnety, ktoré spracovala literárnym a výtvarným spôsobom, sú biblickej proveniencie, pričom autor Daniel Pastirčák a ilustrátorka Daniela Olejníková ich rozvíjajú o ďalšie aspekty, no predovšetkým o interpretáciu motívu stvorenia ako kreslenia a o interpretáciu motívu pierka ako nástroja (s)tvorenia/kreslenia.

„Na počiatku stvoril Boh nebo a zem. Zem však bola pustá a prázdna, tma bola nad priepasťou a Duch Boží sa vznášal nad vodami. Tu povedal Boh: „Buď svetlo!“ a bolo svetlo. Boh videl, že svetlo je dobré; i oddelil svetlo od tmy. A Boh nazval svetlo „dňom“ a tmu nazval „nocou“. A nastal večer a nastalo ráno, deň prvý.“ (Gn 1).³

² Porovnaj Petříková M. Daniel Pastirčák. In: GERMUŠKOVÁ, M. a kol. *Portréty spisovateľov východoslovenského regiónu*. ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS. Slovník 7 (AFPh UP 426/ 460). 1. vyd. Eds. M. Germušková, M. Petříková. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Grafotlač, s.r.o., 2013. ISBN 978-80-555-0931-0, s. 100 – 101.

³ Gn 1, 1 – 5.

V literárnej interpretácii sekvencie z prototextu umiestňuje Pastirčákov rozprávač „príbehu stvorenia“ na počiatok postavu *Veľkého kresliara* a motív *pierka-nástroja* tvorenia, kreslenia či písania, aby sa umocnili funkcia, význam a zmysel slova/Slova, ktoré sa stalo telom a skrze ktoré Ježiš otvoril cestu k Otcovi⁴. Rovnako sa zvýznamňuje motív bodky, ktorá nie je len jedným z motívov rozprávania, ale autor ju personifikuje, aby ako postava prehovorila o povahe Božieho stvorenia – „Hrot pierka vnoril do seba ako do fľaštičky atramentu. Namočil ho do svojho svetla a urobil bodku. Ponoril ho do svojej tmy a urobil bodku. Bodku do bodky – svetlo do tmy. Bodka sa zamrula v bodke: „Kto som? Zašepkala. Divila sa, že je, hoci pred chvíľou nebola.“⁵

Od motívu bodky-stvorenia či „stvorenstva“, ktoré nevyrastá z vlastnej vôle, ale závisí od vôle *Veľkého kresliara*, všeobsiahleho Boha, sa prechádza k hmýreniu-mrveniu, aby sa stvorenie neba a zeme prezentovalo v podobe rozvinutia nepopísaného hárku priestoru a času, aby sa odpočítaval čas a aby sa rozpínal priestor. Biblické stvorenie sveta za šesť dní, ktoré v prototexte vyjavi 1. kapitola Knihy Genezis, sa znovu pripomenie, ale tentoraz sa využije motív kreslenia ako radostnej a hravej činnosti. Zúročí sa symbolika farieb všetkého „stvorenstva“, ale aj vzoru, ba vzorov, (pred)obrazu, (pred)obrazov, gobelínu, ktorý je tvorený myšlienkou: „V radostnej hre spleťal zo svojich myšlienok pestré ornamenty. Ten gobelín akoby nikde nemal mať konca. Žiaril ako rosa čistých farieb, horeli v ňom modré, zelené, červené i biele hviezdy, krúžili tiché planéty. Vesmírne telesá sa zoskupovali do magických vzorov. V temnej hlbine žiarili striebrom a zlatom vybodkované kresby vozov, náčrtky podivných bytostí a tvorov – veľkorysé skice toho, čo sa ešte iba malo zrodiť v čase, ktorý príde. Veľký kresliar sa tešil z každej svojej kresby, v jeho veľkom oku sa odrážali zreničky slnc, leskli sa oči planét, blikali vzdialené pohľady hviezd.“⁶

(Pred)obraz sa pritom chápe ako výraz súladu, predpoklad usporiadania, zárodok budúceho – poetickou spisovateľovou metódou personifikovaného – života.

⁴ Pozri NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMÍ A MARGINÁLAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8. Biblický prototext a jeho poslanstvo o zmysle narodenia Ježiša Krista na svet sa bude realizovať aj v Pastirčákovej literárnej interpretácii.

⁵ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 5 – 6. ISBN 978-80-556-0982-9.

⁶ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 8 – 9. ISBN 978-80-556-0982-9.

Strieborná farba sa považuje za farbu čistoty, dokonca v žalmoch sa Božie slovo prirovnáva k striebru⁷, ktoré spolu so zlatom – symbolom najvyššej cnosti, lásky, ale aj nebeského svetla⁸ reprezentujú vysokú hodnotu stvoriteľského úsilia a Božieho diela.

Od motívu vesmíru, vesmírneho diania primeriavaného ku gobelinu, prechádza autor k motívu Zeme, ktorú Veľký kresliar *kreslí a kreslí a kreslí*, teda k tomu, čo sa zrodí z vôd oceánu a z pohybov zeme aj podľa Knihy Genezis: „Potom Boh povedal: „Vody, ktoré ste pod nebom, zhromažďte sa na jedno miesto a ukáž sa súš!“ A stalo sa tak. A Boh nazval súš „zemou“ a zhromaždište vôd nazval „morom“. A Boh videl, že je to dobré. Tu Boh povedal: „Zem, vyžeň trávu, rastliny s plodom semena a ovocné stromy, prinášajúce plody, v ktorých je ich semeno podľa svojho druhu na zemi.“ A stalo sa tak. Zem vyhnala trávu a rastliny s plodom semena podľa svojho druhu i stromy, prinášajúce ovocie, v ktorom je ich semeno podľa svojho. A Boh videl, že je to dobré.“⁹

Semienko, zrno ako symbol života i dostatku sa stáva prísľubom zasľubenej zeme, predobrazom *budúceho sveta* (trávy, kvetov, stromov, listia, ovocia...), či pozemského raja obklopeného morami, ktoré sa zaplnia tvorstvom. „Keď bola plocha zeme dostatočne veľká, namočil Veľký kresliar hrot pierka do mora a na zem začal bodku vedľa bodky vsádzať zelené semienka. Dovnútra každého semienka vkreslil časť z obrazu budúceho sveta. Podľa toho obrazu sa všetko, nakreslil, kreslilo ďalej samo. (...) Do prázdna medzi ne vpisoval tiché príbehy – nepatrné udalosti, ktorými sa teraz všetky malé i veľké veci medzi sebou začali dorozumievať. Nuž, tak medzi nemými tvormi začala prúdiť prvá reč, bola to však reč bez slov.“¹⁰

Autorova interpretácia biblického príbehu stvorenia sa rozrastá prostredníctvom kumulácie pomenovaní všetkého pre(/vy)rastajúceho súcna rozličného druhu a poetického opakovania ich pomenovaní, subjektu a objektu výpovedí, keďže predmet (objekt) sa stáva podmetom (subjektom) nasledujúcej vety atď. – „Koruny boli plné listia, listie plné vôní, vône sa rinuli zo sladkého šťavnatého ovocia.“¹¹ Takto sa multiplikuje či rozhojňuje stvorené krásno a dobro na Zemi, ktoré je určené pre živé tvorstvo.

⁷ Podľa Becker, U. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 280. ISBN 978-80-7367-284-3.

⁸ Podľa Becker, U. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 339. ISBN 978-80-7367-284-3.

⁹ Gn 1, 9 – 12.

¹⁰ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 13 – 14. ISBN 978-80-556-0982-9.

¹¹ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 13. ISBN 978-80-556-0982-9.

Listnatý strom¹² je vnímaný ako symbol (znovu)zrodenia života a v kresťanskom umení je úzko symbolicky zviazaný s rajským stromom a Kristovým krížom, ktorý nám vrátil raj. Tým sa predznamená aj nereinterpretovaná tretia kapitola Knihy Genezis, z ktorej zaznieva: „*ale Boh vie, že v deň, keď budete z neho jesť, otvorí sa vám oči a vy budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo.*“¹³

Pastirčákov *Veľký kresliar*, starozákonný Boh „*videl, že je to dobré.*“¹⁴ Do štruktúry veľkého mýtu autor zakomponuje aj minimýtus, či rozprávku o inakosti malej žltej ryby, o vydelení sa z celku, o oddelení sa a mlčaní.

„*Všetko sa hýbalo k svojim budúcim podobám.*“¹⁵ Pastirčákov *Veľký kresliar* kreslí ďalej, k sebe priradzuje ďalšie a ďalšie motívy na ploche veľkého gobelínu, menia sa jeho vzory, pretože nič nestagnuje, všetko je v pohybe. Aj malá lastovička, aj zvieratá od výmyslu sveta, aj príbeh o stvorení s digresiami s podobou alegorických rozprávání o silných a slabých, malých a veľkých, o tých, ktorí zápasia s neudhom či s mýtom o sebe: *Z rieky vystúpil znechutený hroch: „Ryby mi vyčítajú, že mám hrošiu kožu. Neviem, akú kožu by ste mali vy, keby ste okolo seba mali samých krokodílov.*“¹⁶ Pastirčák vypovedá v minipríbehoch, založených na brisknom postrehu o niektorej z vlastností zvierat, a prostredníctvom princípu antropomorfizácie o ľudskej malosti či necnosti upozorňuje na (ne)prirodzený výber nielen v zvieracej, ale aj ľudskej ríši: „*Malé zvieratá sa stávali korisťou veľkých. Ako mláďatá sa spolu hrávali, ako dospelé si pochutnávali jedno na druhom. Veľký kresliar sa prestal usmievať. Zamyslene krútil hlavou.*“¹⁷

Symbolickým jazykom rozprávač vypovedá o spôsoboch premeny zvierat, o kreovaní a zmnožovaní súcna: „*Oblohu vyzdobili prvé vtáky. Rozkresľovali sa po oblohe, až ich boli celé krdle, a vytvárali na nebi prekrásne, ustavične sa meniace vzory.*“¹⁸ Napokon a v súlade s biblickým prototextom rozvinie príbeh stvorenia o stvorenie človeka.

¹² Podľa Becker, U. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 277. ISBN 978-80-7367-284-3.

¹³ Gn 3, 5.

¹⁴ Gn 1.

¹⁵ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 16. ISBN 978-80-556-0982-9.

¹⁶ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 23. ISBN 978-80-556-0982-9.

¹⁷ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 25 – 26. ISBN 978-80-556-0982-9.

¹⁸ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 16. ISBN 978-80-556-0982-9.

„A Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré. A nastal večer a nastalo ráno, deň šiesty.“¹⁹

„V tom čase, keď Pán, Boh, urobil zem a nebo, nebolo ešte na zemi nijaké poľné krovie a nepučala ešte ani poľná tráva, lebo Pán, Boh, nedal pršať na zem a nebolo ani človeka, ktorý by obrábal zem a privádzal na zem vodu (kanálov) a zavlažoval celý povrch zeme. Vtedy Pán, Boh, utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou. Potom Pán, Boh, vysadil na východe, v Edene, raj a tam umiestnil človeka, ktorého utvoril. A Pán, Boh, dal vyrásť zo zeme stromom všetkých druhov, na pohľad krásnym a na jedenie chutným, i stromu života v strede raja a stromu poznania dobra a zla.“²⁰

Stvorenie človeka, ktorého podľa svojho obrazu nakreslil Veľký kresliar – „Tento sa na mňa už celkom podobá – môj Malý kresliar. Veľký kresliar pripravil Malému kresliarovi prázdne, nepokreslené miesta na veľkom hárku vesmíru. Malý kresliar sa zaradoval a kreslil a kreslil a kreslil...“²¹, – nadobúda v kontexte stvorenia iných tvorov povahu stvorenia nepokojného hľadača a slobodného tvorcu-kresliara: „Do toho, čo Malý kresliar nakreslil, Veľký kresliar nezasahoval. Dával si pozor, aby bol Malý kresliar vo svojom diele slobodný. „Bez slobody nikdy nič vlastné nevytvorí,“ vracieval si. Keď Malý kresliar urobil chybu, musel ju sám objaviť a napraviť. Práve tým objavovaním a naprávaním sa učil kresliť.“²²

Príbeh o človeku, ktorému dal Boh slobodu a ktorému vyzradil tajomstvo ďalšieho rastu svojich kresieb – „Ja kreslím z ničoho. Tomu, čo nie je, dávam život. Ty kreslíš z toho, čo je. Tvoje kresby nemajú v sebe život, preto nemôžu samy ďalej rásť.“²³ –, sa zauzlí do ľudskej nespokojnosti. Človek závidí, je pyšný, klame, prahne po moci. Človek si tvorí svoj súkromný vesmír, svoj *mŕtvy svet* len pre seba a nie pre Druhého. Človek si stvorí svoj svet-labyrint – bez smiechu, radosti, plaču, bez miesta pre svojho Boha a stvoriteľa. Aj preto musí rozprávač príbehu zasiahnuť a Veľký kresliar z príbehu o stvorení sveta obdarúva každoročne v čase Vianoc

¹⁹ Gn 1, 31.

²⁰ Gn 2, 5 – 9.

²¹ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 32. ISBN 978-80-556-0982-9.

²² Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 32. ISBN 978-80-556-0982-9.

²³ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 35. ISBN 978-80-556-0982-9.

Malého kresliara vianočným darčekom – predpokladom živého príbehu – pierkom, čo nezaváži nič.²⁴

Pastirčákov *Veľký kresliar*, novozákonný Boh hľadá svojho *Malého kresliara* a aby sa zmestil do jeho sveta, *nakreslil sa doň celkom maličký*.²⁵

Čas a priestor sú dané – prvý deň prvých Vianoc, pozemský svet *Malého kresliara* a kulisy – nie hocaké, ale betlehemské, ktoré pripomínajú, že na Zem sa v podobe toho najmenšieho, najzraniteľnejšieho, najkrehkejšieho človečenského bytia narodila z Lásky k človeku Nádej. Stačí znovu uveriť príbehu o stvorení sveta a o jeho záchrane pierkom, ktorým možno znovu kresliť nádej pre svet – „*V tom kreslení sa napokon i on premení: Malý kresliar bude vo Veľkom, a Veľký bude v Malom. Všetko sa začne odznova, no bude to iné, celkom iné ako doteraz.*“²⁶

V príspevku sme sa zaoberali literárnou interpretáciou biblického príbehu o stvorení sveta a reflexii vybraných kresťanských motívov a symbolov v umeleckom texte Daniela Pastirčáka *O kresbe, čo ožila*. Doslovný význam vybraného literárneho diela sa v nadväznosti na symbolický potenciál literárnych motívov, ktoré autor využil v texte, rozrastá o filozoficko-eticky korelované poslanstvo o zmysle stvorenie sveta a *Malého kresliara*. Prostredníctvom interpretácie umeleckého textu sme zdôraznili, že jedným zo ziskov z dekodovania významu literárnych motívov a kresťanskej symboliky je adekvátnejšia čitateľská reakcia – chápanie biblického poslanstva ako ponuky na nový spôsob bytia vo svete.

Bibliografia

- BECKER, U. *Slovník symbolů*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.
- ECO, U. a kol. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995, 146 s. ISBN 80-7115-080-0.
- KONŠTANTÍN FILOZOF. Proglas. In: PASTIRČÁK, Daniel. *Slovo pred slovom. Proglas pre deti a ich rodičov*. Ilustroval: Miloš Kopták. 1. vyd. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2012. ISBN 978-80-8119-058-2, texty označené vnútri knihy rímskymi číslicami I. – XXIII.
- LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.

²⁴ Podľa Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 43. ISBN 978-80-556-0982-9.

²⁵ Podľa Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 42. ISBN 978-80-556-0982-9.

²⁶ Pasticák, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014, s. 46. ISBN 978-80-556-0982-9.

- NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMÍ A MARGINÁLAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.
- PASTIRČÁK, D. *O kresbe, čo ožila*. Ilustrovala: D. Olejníková. Bratislava: Slovart, 2014. 48 s. ISBN 978-80-556-0982-9.
- PANÁKOVÁ, B. O viere a skepse. Rozhovor s Danielom Pastirčákom. In: *Bibiana*, roč. VIII., 2001, č. 4, s. 94 – 100.
- PASTIRČÁK, D. *Damianova rieka. Rozprávky o láske a večnosti*. Ilustroval D. Pastirčák. 1. vyd. Bratislava: AF, 1993.
- PASTIRČÁK, D. *Slovo pred slovom. Proglas pre deti a ich rodičov*. Ilustroval: Miloš Kopták. 1. vyd. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2012. ISBN 978-80-8119-058-2, texty na stranách 1 – 12, 13 + 14, 15 – 21, 22 + 23 sú básnickou interpretáciou Proglasu.
- PASTIRČÁK, D. *Vrchol v hmle (divadelná hra)*. In: *Romboid*, 2006, roč. XXXI., č. 4, s. 25 – 51.
- PECHOVÁ, A. Večné posolstvo. Rozhovor s Danielom Pastirčákom. In: *Knížná revue*, 2012, roč. XXII., č. 25 – 26, s. 44.
- PETRÍKOVÁ, M. Daniel Pastirčák. In: GERMUŠKOVÁ, M. a kol. *Portréty spisovateľov východoslovenského regiónu*. ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS. Slovník 7 (AFPh UP 426/ 460). 1. vyd. Eds. M. Germušková, M. Petříková. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Grafotlač, s.r.o., 2013. ISBN 978-80-555-0931-0, s. 100 – 101.
- RICOEUR, P. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997. 136 s. ISBN 80-7115-101-7.

Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v rokoch 1918 – 1939

JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *This study deals with the development of territorial and administrative organization of the part of Mukachevo Greek-Catholic eparchy in Slovakia in 1918 – 1939. Mukachevo eparchy had 71 respectively 86 parishes, divided into 2 archdecanates and 13 decanates in Slovakia in the researched period. This development of territorial-administrative division of the eparchy was largely impacted by both world wars of the 20th century, which deeply affected the life of this eparchy. After the World War I the Austria – Hungary disintegrated and the Czechoslovakia was established, on the eve of outbreak of World War II the independent Slovak state (March 14th, 1939) and Carpathian Ukraine (March 15th, 1939) were established. Both of these events caused the revision of state borders, which resulted in a revision of the territorial-administrative division of the Mukachevo eparchy.*

Keywords: *Greek-Catholic church. Mukachevo Greek-Catholic eparchy. territorial-administrative organization. Slovakia in the years 1918 – 1939.*

Po vzniku Československa sa ukázala naliehavá potreba úpravy hraníc jednotlivých slovenských biskupstiev, ktoré sa neprekrývali so štátnymi hranicami, ktoré boli vytýčené Trianonskou zmluvou. Územia iba dvoch biskupstiev, Banskobystrického a Nitrianskeho, nepresahovali hranice Československa. Asi štvrtina územia Košického a Rožňavského biskupstva ostala v Maďarsku, naopak približne tri štvrtiny Ostrihomského arcibiskupstva a skoro polovica Szatmárskeho biskupstva sa ocitlo na území československého štátu. Spišské biskupstvo po odstúpení častí Oravy a Spiša Poľsku v roku 1920 prenechalo ich správu krakovskému biskupovi. Definitívne vyriešenie tejto otázky mala priniesť dohoda

medzi Svätou stolicou a československou vládou, tzv. *Modus vivendi*.¹ Táto zmluva sa o. i. snažila riešiť aj tieto dva akútne problémy:

- ohraničenie jednotlivých biskupstiev („aby žiadna československá diecéza nebola podriadená ordinárovi, ktorý by sídlil za hranicami a žiadna diecéza v ČSR nepresahovala hranice republiky“).
- vyriešenie majetkovej a hospodárskej otázky diecéz (mnohé biskupstvá totiž mali svoje majetky na území iného štátu, napr. Ostrihomské arcibiskupstvo malo svoje majetky na Slovensku a Spišské biskupstvo zase v Maďarsku).

Dohoda bola podpísaná 17. decembra 1927 (československá vláda ju ratifikovala 20. 1. 1928, Vatikán 2. 2. 1928), jej realizácia však pre rôzne príčiny meškala. Problematickým sa javil najmä jej článok č. 1., kde sa obe strany dohodli, že žiadna časť územia ČSR nebude podriadená ordinárovi v inom štáte a žiadna diecéza z československého územia nebude presahovať do iného štátu. Riešenie tejto otázky bolo obsahom viacerých zdĺhavých rokovaní zvláštnych komisií, a preto problém konkrétneho ohraničenia diecéz ostával dlhodobo otvorený.²

Gréckokatolícka cirkev v Československu bola po r. 1918 inštitucionalizovaná v dvoch územno-správných jednotkách – v Mukačevskom biskupstve a v Prešovskom biskupstve.

Od konca 20-tych rokov 20. storočia sa v gréckokatolíckej cirkvi dostala na pretras otázka vytvorenia gréckokatolíckej metropolie v Československu. Samostatnú gréckokatolícku provinciu malo tvoriť Mukačevské a Prešovské biskupstvo a pripravované nové biskupstvo v podkarpatskom Chuste, pričom sídlo provincie malo byť v Užhorode. Táto myšlienka sa prvýkrát objavila na verejnosti v roku 1927, kedy vzniklo akési memorandum duchovenstva, v ktorom duchovní žiadajú zriadenie tretieho biskupstva v Chuste a povýšenie Mukačevského (príp. Užhorodského) biskupstva na arcibiskupstvo. O tejto záležitosti sa v 30-tych rokoch jednalo aj pri Svätej stolici, ako o tom prešovského biskupa Pavla Gojdiča informovalo Ministerstvo zahraničných vecí Československej republiky v liste z 12. júla 1934: „*Svatý stolec učinil československé vládě podnět, aby byla zřízena třetí řeckokatolická diecése se sídlem v Chustu. Její obvod měl by býti oddělen od dnešního obvodu diecése mukačevské*“.³ Ministerstvo zároveň požiadalo biskupa P. Gojdiča, aby sa k tejto problematike vyjadril a podal o nej „*své dobrozdání*“. P. Gojdič túto iniciatívu vrelo privítal, v odpovedi Ministerstvu zo 16. júla 1934 konkrétne uvádza: „*Muka-*

¹ ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách (cirkev v 49 pokoleniach)*. Bratislava 1997, s. 714.

² DOLINSKÝ, J.: *Cirkevné dejiny Slovenska II*. Bratislava 2002, s. 71 – 72.

³ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond: Prezidiálne spisy, inventárne číslo (inv. č.) 69, signatúra (sign.) 28.

čevská eparchia je veľmi veľká rozlohou, farnosti sú rozmiestnené na ťažko prístupných miestach, a preto ich jeden arcipastier ťažko môže „vyslúžiť“. Zriadenie gréckokatolíckeho arcibiskupstva je najhorúcejším želaním všetkých gréckokatolíkov Republiky, a nádejam sa, že jeho zriadením sa docieľi to, že biskupstvá východného obradu už nebudú podliehať arcibiskupovi nevýchodného obradu. To je aj záujmom štátu, aby všetky, hoci aj duchovné zväzky – so zahraničnými krajinami sa umenšili. Známe je totiž to, že tak Prešovská ako aj Mukačevská eparchia pred prevratom podliehali ostrihomskému arcibiskupovi – a v tom ani doteraz sa žiadna cirkevno-právna zmena nestala; my gréckokatolícki v Republike ani teraz nemáme svojho arcibiskupa. Čo sa týka zriadenia nového biskupstva – náš delegát v komisií *Modus vivendi* nám referoval, že vláda Slávnej republiky pri vydelení majetku Prešovskej a Mukačevskej eparchie vzala na vedomie už aj novú eparchiu v Chuste – a tak existencia nového biskupstva sa vidí reálnou.“ Biskup P. Gojdič sa v liste dotkol aj vymedzeniu hraníc potencionálneho biskupstva v Chuste. Konštatuje, že Prešovské biskupstvo sa nemôže zrieť svojich farnosti v prospech nového biskupstva, keďže vznikom československo – maďarskej hranice samotné prišlo o mnohé svoje farnosti (... „tohda ne možno – by ani odnu parochiju vypustiť iz hranic našich, ibo čerez maďarsku hranicu my najboľši a najlučši parochii utratili, tak čo naša jeparchia čislit teperj toľko 162 parochii, iz kotorych najboľša časť rozložena – pravda v romantičnych, ale duže ubohich krajach“.⁴

Vonkajšie rozhraničenie jednotlivých biskupstiev na Slovensku sa malo vykonať na základe buly pápeža Pia XI. *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* (K rastu cirkevnej správy), ktorá bola vydaná 2. septembra 1937, a ktorou došlo k čiastočnej realizácii prvého článku *Modi vivendi*.⁵ Okrem toho obsahom buly bol aj priamy prísľub pre zriadenie dvoch cirkevných provincií na Slovensku (s arcibiskupmi – metropolitami), jednej pre rímskokatolíkov a druhej pre gréckokatolíkov („...*Quam primum fieri poterit Apostolica Sedes duas novas in Republica Česoslovaca constituet metropolitanas sedes, alteram latini ritus in Slovachia, alteram ritus orientalis in regione Subcarpatica...*“; Čo najskôr, ak to bude možné, Svätá stolička zriadi dve nové metropolie v Československu, jednu pre latinský obrad na Slovensku a druhú pre východný obrad v podkarpatskom regióne).⁶ Obe gréckokatolícke biskupstvá v Československu – Mukačevské a Prešovské, boli na základe tejto buly vyňaté spod právomoci Ostrihomského

⁴ Tamže.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale. Acta Pii Pp. XI. Romae 1937, s. 367.* Porov. Bula *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* pápeža Pia XI. z 2. septembra 1937. In: *Renovatio spiritualis – zborník k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola*. Bratislava : Lúč, 2003, s. 357.

⁶ *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale. Acta Pii Pp. XI. Romae 1937, s. 368.*

arcibiskupstva a podriadené priamo Svätej stolici (ktorú reprezentovala Kongregácia pre východné cirkvi). Súčasne štyri gréckokatolícke farnosti Hajdudorožského biskupstva (Streda nad Bodrogom, Malá Dobrá, Zemplín a Poľany), ktoré sa po vzniku Československej republiky nachádzali na jej území, boli začlenené do Mukačevského biskupstva.

Vytvoreniu samostatnej gréckokatolíckej⁷ ako aj rímskokatolíckej cirkevnej provincie však zabránili zhoršujúce sa medzinárodno-politické pomery v druhej polovici tridsiatych rokov 20. storočia.⁸

Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v r. 1918 – 1939

Územie Slovenska v I. Československej republike nebolo totožné s terajším územím Slovenska. Po rozhodnutí Parížskej mierovej konferencie z roku 1919 o pripojení Podkarpatskej Rusi k Československu, víťazné mocnosti určili aj demarkačnú čiaru, ktorá bola považovaná za hranicu medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. Podľa záverov teritoriálnej komisie v auguste roku 1919 išla demarkačná línia (hranica) medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou od mesta Čop k severnej časti mesta Užhorod. Odtiaľ viedla ďalej popri rieke Uh ku Karpatom. Všetko územie na západ od toku rieky Uh malo pripadnúť Slovensku (okrem mesta Užhorod, ktoré pripadlo Podkarpatskej Rusi).⁹ Súčasťou medzivojnového Slovenska sa tak stalo aj 14 obcí z juhozápadnej časti Užskej župy, ktoré dnes patria do Ukrajiny. Na Slovensku boli začlenené do okresu Veľké Kapušanyn, resp. Kráľovský Chlmec. Boli to tieto obce: Ašvaň (Тисаашвань), Bátfa (Батфа), Čop (Чоп), Galoč (Галоч), *Palad'-Komárovce* (Паладь-Комарівці), Malé Rátovce (Малі Ратівці), Veľké Rátovce (Великі Ратівці), Malé Slemenec (Малі Селменці), Veľké Slemence (Великі Селменці), Surty (Сюрте), Šalamúnová (Соломоново), Šišlovce (Шишлівці), Téglas (Тийглаш) a Palóló (Палло). Gréckokatolícki veriaci vo všetkých týchto obciach jurisdikčne spadali do Mukačevského biskupstva. Sídлом gréckokatolíckej farnosti bola iba obec Palad'-Komárovce, obce Ašvaň, Čop, Galoč, Malé Slemenec, Veľké Slemence, Surty, Šalamúnová a Téglas boli jej filiálkami. Obce

⁷ Vytvoreniu samostatnej cirkevnej provincie neskôr zabránila II. svetová vojna, „soviet-ska anexia“ Podkarpatskej Rusi, no najmä povojnová likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi. Viac o tejto problematike pozri: VASIL, C.: *Kánonické právo východných cirkví. Kľúčové otázky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. In: *Teologický časopis*, roč. 2, 2004, č. 2, s. 69 – 85.

⁸ MULÍK, P.: Úsilie o zriadenie samostatnej slovenskej cirkevnej provincie od roku 1939 po súčasnosť. In: *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnú provinciu*. Zborník referátov z odborného seminára 20 rokov samostatnej slovenskej cirkevnej provincie, s. 66.

⁹ TIŠLIAR, P.: *Mimoriadne sčítanie ľudu na Slovensku z roku 1919*. Bratislava: Statistika, 2007, s. 46.

Bátfa a Šišlovce boli filiálkami farnosti Storožnica, obec Pallo filiálkou farnosti Maťovce. Všetky tieto obce boli začlenené do Bežovského dekanátu Užského arcidiakonátu. Ostatné dve zostávajúce obce, Malé Rátovce a Veľké Rátovce boli filiálkami farnosti Korytnany v Užhorodskom dekanáte, taktiež v Užskom arcidiakonáte.

Na sever od mesta Užhorod, ležalo na západ od demarkačnej línie (tok rieky Uh) po súčasnú hranicu Slovenska a Ukrajiny 32 obcí. Tieto obce, aj keď boli na vtedajšom území Slovenska, boli v septembri roku 1919 vyčlenené do správnej kompetencie Podkarpatskej Rusi. Tento stav trval do decembra roku 1922, kedy československá vláda definitívne pričlenila tieto obce k územiu Podkarpatskej Rusi.¹⁰ Naopak, do správnej kompetencie Slovenska boli vyčlenené tri obce, ktoré ležali na východ od demarkačnej línie – Ašvaň, Malé Rátovce a Veľké Rátovce.

Týchto 32 obcí bolo zaradených do troch slúžnovských okresov – Snina, Sobrance a Veľké Kapušany:

- slúžnovský okres Snina: Malé Berezné (Малий Березний; 793 gréckokatolíkov¹¹), Veľké Berezné (Великий Березний; 1.108), Bystré (Verhovinabisztra, Верховина-Бистра; 738), Domašín (Домашина, Домашин; 401), Kňahyna (Княгиня; 533), Kostriň (Кострина; 982), Lubňa (Лубня; 284), Mirča (Мирча; 446), Soľ (Сіль; 501), Stričava (Стричава; 445), Stužica (Nová a Stará Stužica, Стужиця; 430; 507), Užok (Ужок; 796), Volosianka (Волосянка; 1251), Záhorb (Загорб; 575), Zavsina (Завосина; 359),
- slúžnovský okres Sobrance: Dubrinče (Дубриничі; 1324), Huta (Гута; 27), Kamenica nad Uhom (Кам'яниця; 505), Nevičké (Невицьке; 697), Novoselica (Новоселиця; 418), Onokovce (Оноківці; 216), Perečín (Перечин; 1275),
- slúžnovský okres Veľké Kapušany: Botfalva (Prykordone, Ботфалва; 129), Homok (Холмок; 69), Storožnica (Jovra, Сторожниця; 620), Katergiň (Rozivka, Розівка; 33), Koncovo (Концово; 122), Lekart (dnes Lekárovce; 713), Minaj (Минай; 154), Šišlovce (Шишлівці; 180), Tarnovce (Тарнівці; 114).

Väčšina z týchto obcí mala výrazné zastúpenie gréckokatolíckych veriach. Jurisdikčne spadali do piatich dekanátov Užského arcidiakonátu Mukačevského biskupstva: Bežovského, Stavnenského, Turianskeho, Veľkobereznianskeho a Užhorodského.

¹⁰ ŠVORC, P.: *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Praha: NLN, 2007, s. 282.

¹¹ Počet gréckokatolíkov je udávaný podľa údajov zo Sčítania obyvateľstva z roku 1919.

Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo sa v roku 1918 rozprestieralo na území piatich žúp: Berežskej, Maramarošskej, Ugočskej, Užskej a Zemplínskej. Tieto administratívno-správne celky boli zároveň aj sídlami archidekanátov a dekanátov (vicearchidekanátov, resp. protopresbyterátov) Mukačevského biskupstva. K tomuto roku malo biskupstvo celkom 320 farností.¹² Doménou Mukačevského biskupstva bolo územie Podkarpatskej Rusi, 71 resp. 86 jeho farností však ležalo na území Slovenska (v súčasných hraniciach, resp. v hraniciach z roku 1919). Po rozpade Rakúsko-Uhorska a vzniku Československa sa 12 farností biskupstva ocitlo za hranicami štátu. V Maďarsku to bola 1 farnosť – Rudabányacska, táto farnosť a 16 filiálok ďalších mukačevských farností sa spolu s farnosťami Prešovského biskupstva stali súčasťou apoštolskej administratúry so sídlom v Miškovci (Miskolc). V Rumunsku sa ocitlo 11 farností (Poienile, Repedea, Ruscova, Bistra, Runa desus, Lunca, Sighet, Coștini, Crăciunești, Câmpalung a Remeti). Všetkých týchto 11 farností bolo 26. apríla 1922 odovzdaných do jurisdikcie apoštolskej administratúry, ktorej sídlom bolo mesto Siret (v dnešnej rumunskej časti Bukoviny).¹³ Čo sa týka 71 farností Mukačevského biskupstva, ktoré sa ocitli na Slovensku, tie ostali naďalej v jurisdikcii mukačevského biskupa v Užhorode, keďže Slovensko sa v októbri roku 1918 a následne aj Podkarpatská Rus v roku 1919 stali súčasťou spoločného československého štátu, a oba jeho celky tak oddeľovala iba vnútorná krajinská hranica.¹⁴

Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo ešte v roku 1912 stratilo významnú časť svojho územia, keď sa 70 jeho farností stalo súčasťou novovzniknutého Hajdúdorozského biskupstva.¹⁵ V roku 1918 sa na československé územie opäťovne „dostali“ 4 farnosti z maďarského Hajdu-

¹² *Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad annum domini 1915*. Ungváriini 1915, s. 255.

¹³ AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1935, inv. č. 70, sign. 9.

¹⁴ PEŠKA, Zdeněk: *Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl*. Praha 1935, s. 151; tiež HRONSKÝ, Marián: Demarkačná čiara medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. In: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II*. Bratislava 1998, s. 106; tiež ŠVORC, Peter: *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 – 1939)*. Prešov : Universum 2003, s. 166.

¹⁵ Bodrogkeresztur, Bodrogolaszi, Mezőzombor, Szerencs, Tokaj, Tolcsva, Sárospatak, Sátoraljaujhely, Végardó, Cséke, Dámóc, Zemplénagárd, Bököny, Hajduböszörmény, Debrecen, Hajdudorogh, Érpatak, Tiszabüd, Ujfehértó, Ajak, Révaranyos, Nyirkarász, Nyirmada, Nyirtass, Tornyospálcza, Nyirgyulaj, Kállósemlén, Kisléta, Levelek, Máriapócs, Nyirbakta, Biri, Kotaj, Nagykálló, Napkor, Nyiregyháza, Oros, Nyirpazony, Nyirgelse, Nyirbéltek, Nyirlugos, Nyirpilis, Penészlek, Pircse, Balsa, Buj, Kenézló, Vencselló, Timár, Nyirderzs, Fábiánháza, Gebe, Hodász, Nagydobos, Nyircsászár, Nyirvasvári, Opályi, Nyirparasznya, Jánk, Kőkényesd, Nagypeleske, Sárközujlak, Nagykároly, Szatmárnémeti, Szárazberek, Turterebes, Zemplén, Bodrogszerdahely, Kisdobra a Bodrogszerdahely. – Posledné 4 farnosti ležali na území dnešného Slovenska.

dorožského biskupstva – Zemplín (Zemplén), Streda nad Bodrogom (Bodrogszerdahely), Malá Dobrá (Kisdobra) a Poľany (Bodrogszék), a tiež 6 farností¹⁶ a 4 filiálky z rumunského Samošújvárskeho biskupstva (resp. Klužsko-Gherlského biskupstva¹⁷), a 4 filiálky z bukovinskej Siretskej apoštolskej administratúry.

V období rokov 1918 – 1938 nebol vydaný žiadny Schématizmus Mukačevského biskupstva, ktorý by predstavil jeho organizačnú štruktúru. Posledný Schématizmus biskupstva vyšiel ešte za existencie Rakúsko-Uhorska v roku 1915. Keďže v povojnovom období neprišlo k žiadnym výrazným zmenám v jeho územno-správnom členení, možno tento Schématizmus, ktorý vyšiel v „predvečer“ vzniku Československa, použiť na predstavenie jeho organizačnej štruktúry.

K roku 1915 žilo v 320 farnostiach a 683 filiálkach biskupstva 451.305 gréckokatolíckych veriacich.¹⁸ Biskupstvo bolo rozdelené do vyššie spomínaných piatich arcidekanátov, ktoré pozostávali z 39 dekanátov.

Administratívno-správna organizácia farností Mukačevského biskupstva na území Slovenska (územný rozsah k roku 1919, kurzívou sú označené farnosti, resp. filiálky, ktoré už dnes nie sú súčasťou Slovenska) bola nasledujúca:

I. Užský archidiakonát:

- Bežovský dekanát: Bežovce (Bező; 1.217 gréckokatolíkov¹⁹), Čičarovce (Csicsér; 1.173), Lekárovce (Lekárd; 1.117), Maťovce (Matyóc; 849; filiálka Pallo), Vyšné Nemecké (Felsőnémeti; 957), Minaj (/551/; filiálky Koncovo /211/, Homok /126/, Katergiň /26/), Storožnica (/648/; filiálky Bátfa /46/, Botfalva /156/, Šišlovce /184/, Tarnovce /134/), Palaď-Komarivci (/77/; filiálky Ašvaň /24/, Čop /209/, Galoč /173/, Malé Slemence /151/, Veľké Slemence /384/, Surty /272/, Šalamúnová /34/ a Tégla /228/),
- Sobranecký dekanát: Hlivišťa (Hegyombás; 1.047), Choňkovce (Alsóhunkóc; 1.878), Jasenov (Jeszenő; 619), Koromľa

¹⁶ Nižná Apša (Нижня Апша) superior, Nižná Apša (Нижня Апша) inferior, Stredná Apša (Середне Водяне) superior, Stredná Apša (Середне Водяне) inferior, Bila Cerkva a Slatina (Солотвино).

¹⁷ Sídlo biskupstva bolo v meste Szamosújvár (rumunsky Gherla), v roku 1918 bolo sídlo prenesené do mesta Cluj-Napoca. Súčasný názov biskupstva je Eparhia de Cluj-Gherla.

¹⁸ *Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915*. Ungvárini 1915, s. 255 – 256.

¹⁹ Počet veriacich je udávaný podľa Schématizmu Mukačevského biskupstva z roku 1915, tento údaj platí pre celú farnosť aj s jej filiálkami. Pri farnostiach a filiálkach, ktoré už nie sú súčasťou Slovenska (kurzívou), je údaj o počte veriacich daný pre konkrétnu obec.

- (Koromlak; 1.424), Nižná Rybnica (Alsó-Ribnice; 869), Porostov (Porosztó; 916), Podhorod' (Tibaváralja; 1.391), Vyšná Rybnica (Felsőhalas, Felső-Ribnicze; 799),
- Viniansky dekanát: Blatné Revištia (Sárosrőcse; 727), Hažin (Géz-sény; 1.894), Iňačovce (Solymos; 1.201), Jovsa (Jósza; 1.412), Klokočov (Hajagos; 1.242), Trnava pri Laborci (Tarna; 1.206), Úbrež (Ubresz; 1.018), Zemplínska Široká (Krášok, Kráska; 825),
 - Veľkoberezniansky dekanát: Dubrinče /1324/, Kňahyna (/484/; filiálky Domašín /389/, Stričava /415/), Malé Berezné (/829/; filiálka Zavsina /362/), Veľké Berezné /1.300/, Novoselica (/502/; filiálka Mirča /454/),
 - Užhorodský dekanát: Nevické (/728/; filiálky Huta /42/, Kamenica nad Uhom /547/), Onokovce (/254/ – filiálka farnosti Domancin), Malé Rátovce /84/ a Veľké Rátovce /270/ – filiálky farnosti Korytniany,
 - Stavnenský dekanát: Bystré (/806/; filiálka Lubňa /274/), Kostriňny (/1.066/; filiálka Soľ /525/), Stará Stuzica (/574/; filiálka Nová Stuzica /434/), Užok /878/, Volosianka /1.436/, Záhorb /561/ – filiálka farnosti Stavné,
 - Turiansky (Turi-remetský) dekanát: Perečin /1.464/.
- II. Zemplínsky archidiakonát:
- Sečovský dekanát: Bačkov (Bacsó; 811), Banské (Bányapataka; 572), Cabov (Csábóc; 841), Davidov (Dávidvágása; 650), Dvorianky (Szécsudvar; 648), Sačurov (Szacur; 945), Sečovce (Gálszécs; 1.246), Stankovce (Sztankóc; 372), Vojčice (Vécse; 955), Zbehňov (Tebegnyő; 848).
 - Michalovský dekanát: Michalovce (Nagymihály; 1.756), Pusté Čemerné (Márkcsemernye; 495), Poša (Pósa; 1.118), Rakovec nad Ondavou (Rákóc; 1.245), Strážske (Őrmező; 472), Topoľany (Topolyán; 898), Voľa (Laborczfalva; 1.148).
 - Trebišovský dekanát: Čelovce (Cselej; 749), Nižný Žipov (Magyarizsép; 528), Stanča (Isztánc; 921), Trebišov (Töketerebes; 2.328), Veľký Ruskov (Nagyruszka; 736), Zemplínska Teplica (Szécske-resztur; 768), Zemplínske Hradište (Hardicsa; 612).
 - Novosadský (Ujlakský) dekanát: Baňačka (Rudabányácska; 668), Brezina (Kolbása; 1.420), Cejkov (Czéke; 932), Lastovce (Lasztóc; 574), Novosad (Ujlak, Bodzásujlak; 1.369), Veľká Trňa (Nagytoronya; 738), Veľaty (Velejte; 748).
 - Trhovišťský dekanát: Dúbravka (Dobróka; 1.320), Falkušovce (Falkus; 1.089), Laškovce (Lask; 825), Lastomír (Lastomér; 426),

Markovce (Márk; 473), Petrikovce (Petrik; 344), Slavkovce (Szalók; 368), Šamudovce (Sámogy; 857), Trhovište (Vásárhely; 680).

- Zánastazský dekanát: Kalná Roztoka (Kálnarozstoka; 540), Klenová (Kelen; 1.372), Kolonica (Kiskolon; 527), Ladomirov (Ladomer; 806), Ruský Hrabovec (Nagygereblyés; 1.279), Topoľa (Kistopolya; 871), Ubľa (Ugar; 1.163), Ulič (Utczás; 1.274), Uličské Krivé (Görbeszeg; 808), Zboj (Harczos; 1.631).²⁰

Výraznú zmenu v územno-správnom členení Podkarpatskej Rusi, teda aj Mukačevského biskupstva, priniesla Mnichovská konferencia (29. – 30. septembra 1938) a z nej vychádzajúca Viedenská arbitráž (2. novembra 1938). Tieto udalosti priniesli odrhnutie južného Slovenska a Podkarpatskej Rusi od Československa a ich pripojenie k Maďarsku. Od 5. do 10. novembra 1938 maďarská armáda obsadila územie v línii od Bratislavy, a potom vrátane Galanta – Nové Zámky – Levice – Šahy – Lučenec – Rimavská Sobota – Rožňava – Košice – Užhorod – Mukačevo – Berehovo.

Dôsledkom Viedenskej arbitráže územne stratilo nielen Slovensko, ale aj Podkarpatská Rus, resp. už Karpatská Ukrajina²¹, a rovnako aj Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo.²² Maďarsku pripadlo aj mesto Užhorod, ktoré bolo sídlom mukačevského biskupa Alexandra Stojku (1932 – 1943) a mukačevskej kapituly. V dôsledku tejto situácie väčšina gréckokatolíckych farností na Karpatskej Ukrajine zostala bez svojho biskupa. Následne Svätá stolica 15. novembra 1938 poverila správou týchto farností križevackého biskupa Dionýza Njaradiho, ktorý bol menovaný za apoštolského vizitátora s právami apoštolského administrátora so sídlom v meste Chust.²³ Pre farnosti Mukačevského biskupstva, ktoré ležali na Slovensku, bol vymenovaný generálny vikár, ktorým sa stal dekan michalovského dekanátu a správca farnosti Rakovec nad Ondavou Anton Tink.²⁴

Tento stav však netrval dlho, po udalostiach v marci roku 1939 nastal rozpad Československa – dňa 14. marca 1939 vznikol samostatný Sloven-

²⁰ *Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915*. Ungvári 1915, s. 147 – 212.

²¹ V októbri 1938 podobne ako Slovensko aj Podkarpatská Rus získala v Československej republike autonómne postavenie. Jej vláda potom v novembri 1938 premenovala Podkarpatskú Rus na Karpatskú Ukrajinu.

²² Z celkovej rozlohy Karpatskej Ukrajiny 12.617 km² pripadlo Maďarsku 1.523 km² (12%). Z celkového počtu obyvateľov 725.357 pripadlo Maďarsku 173.233 (29, 7%). Pozri CAFOUREK, P.: *Straty na území a obyvateľstve po Mnichove*. In: *Školský atlas československých dejín*. Bratislava 1970, s. 40.

²³ PAP, Stepan: *Istoria Zakarpattja*. Tom III. Ivano Frankivsk 2003, s. 635; tiež SEMAN, J.: *A znova žijeme. Gréckokatolícku cirkev v Československu likvidovali, ale nepodarilo sa im ju zničiť*. Prešov 1997, s. 19 – 20.

²⁴ BABJAK, J.: Anton Tink, generálny vikár (1889 – 1962). In: *Zostali verní I. – Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Košice 1997, s. 109.

ský štát a nasledujúci deň 15. marca 1939 svoju nezávislosť vyhlásila aj Karpatská Ukrajina. Ešte v ten istý deň však bola Karpatská Ukrajina napadnutá maďarskou armádou a v priebehu nasledujúcich dní bola celá obsadená a pripojená k horthyovskému Maďarsku. Pri jej okupácii v dňoch 22. – 23. marca 1939 maďarské vojská prenikli aj na slovenské územie. Následne došlo k vojnovému konfliktu, tzv. Malej vojne, v dôsledku ktorého muselo Slovensko Maďarsku odstúpiť na východe republiky územie s viac ako 40.000 obyvateľmi (jednalo sa o celý okres Sobrance a väčšiu časť okresu Snina).²⁵

Zo 71 gréckokatolíckych farností na Zemplíne a Uhu, ktoré patrili do Mukačevskej eparchie, sa tak po tomto dátume 26 ocitlo v Maďarsku. Jednalo sa o farnosti týchto dekanátov:

- *Ujlakský (Novosadský) dekanát (3)* – Cejkov, Ujlak (dnes Novosad), Veľká Trňa;
- *Bežovský dekanát (5)* – Bežovce, Čičarovce, Lekárovce, Maťovce a Vyšné Nemecké;
- *Sobranceký dekanát (8)* – Hlivište (dnes Hlivištia), Choňkovce, Jesenov, Koromľa, Nižná Rybnica, Podhorod, Porostov, Vyšná Rybnica;
- *Zanastaský dekanát (10)* – Kalná Roztoka, Klenová, Kolonica, Lado-mirov, Ruský Hrabovec, Topoľa, Ubľa, Ulič, Uličské Krivé, Zboj.

Po marcových udalostiach roku 1939 sa všetky gréckokatolícke farnosti Mukačevského biskupstva v bývalej Podkarpatskej Rusi (a troch dekanátoch na Slovensku) opäťovne ocitli v jednom štáte, v Maďarsku. Biskupa D. Njaradiho maďarská vláda 24. marca 1939 vypovedala z krajiny²⁶, pričom správu Mukačevského biskupstva opäťovne prevzal mukačevský biskup Alexander Stojka. 45 farností z územia Slovenska sa však už ocitlo v novom Slovenskom štáte. Na túto situáciu reagovala Svätá stolica v súlade s prvým článkom Modu vivendi. Kongregácia pre východné cirkvi tie farnosti Mukačevského biskupstva, ktoré zostali na Slovensku, vyňala spod jurisdikcie mukačevského biskupa a zriadila pre ne samostatnú apoštolskú administratúru, pričom jej duchovnou správou bol dočasne (*donec aliter provideatur – dokiaľ nebude inak zariadené*)²⁷ poverený administrátor

²⁵ HORVÁTH, Pavel (ed.): *Územie a obyvateľstvo Slovenskej republiky a prehľad obcí a okresov odstúpených Nemecku, Maďarsku a Poľsku*. Bratislava 1939, s. 30 – 32. Pozri tiež BARNOVSKÝ, M. a kol.: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II*. Bratislava 1998, s. 231 – 232. Záverečný protokol o odstúpení územia na východe bol medzi Slovenskom a Maďarskom podpísaný 4. 4. 1939, revízia hraníc bola následne zrealizovaná 7. 4. 1939.

²⁶ PAP, Stepan: *Istoria Zakarpattja*. Tom III. Ivano Frankivsk 2003, s. 635.

²⁷ *Administratura apostolica munkáčensis* sa stala samostatnou, t. j. svojprávnou (sui iuris) časťou, nebola teda zlúčená s Prešovským biskupstvom.

Prešovského biskupstva, biskup P. P. Gojdič. Biskupa P. Gojdiča o tomto rozhodnutí Svätej stolice informoval maďarský nuncius, arcibiskup Angelo Rotta (dekrét zo dňa 13. apríla 1939), a tiež nemecký nuncius, arcibiskup Cesare Orsenigo (dekrét zo dňa 17. apríla 1939).²⁸

Biskup P. P. Gojdič spravoval tieto farnosti prostredníctvom generálneho vikára, za ktorého bol opäť potvrdený o. Anton Tink.²⁹

Do Mukačevskej administratúry na Slovensku patrilo týchto 45 farností rozdelených do šiestich dekanátov:

- *Michalovský dekanát (7)* – Pusté Čemerné, Michalovce, Poša, Rakovec nad Ondavou, Strážske, Topoľany, Voľa;
- *Sečovský dekanát (10)* – Bačkov, Banské, Cabov, Davidov, Dvorianky, Sačurov, Sečovce, Stankovce, Vojčice, Zbehňov;
- *Trebišovský dekanát (7)* – Čelovce, Hardište (Zemplínske Hradište), Kerestúr (Zemplínska Teplica), Veľký Ruskov (Nový Ruskov³⁰), Stanča, Trebišov, Uhorský Žipov (Nižný Žipov);
- *Trhovišťský dekanát (9)* – Dúbravka, Falkušovce, Laškovce, Lastomír, Markovce, Petrikovce, Slavkovce, Šamudovce, Trhovište;
- *Ujlakský (Novosadský) dekanát (4)* – Kolbaš (Brezina), Kuzmice, Lastovce, Veľaty;
- *Viniansky dekanát (8)* – Hažín, Iňačovce, Jovsa, Klokočov, Krášok (Zemplínska Široká³¹), Blatné Revištia, Trnava pri Laborci, Úbrež.³²

Mukačevská administratúra bola v správe prešovského biskupa P. P. Gojdiča až do 28. októbra 1944, kedy sovietska Červená armáda oslobodila Užhorod a na biskupský stolec tak mohol zasadiť mukačevský biskup, ktorým sa po smrti A. Stojku stal Teodor Romža. Aj biskup T. Romža vo funkcii generálneho vikára pre farnosti na Slovensku potvrdil Antona Tinka. Dňa 29. júna 1945 však Československo odstúpilo Soviet-

²⁸ AGAP, Prezidiálne spisy, rok 1939, inv. č. 74, sign. 20. Celé znenie dekrétu bolo tiež súčasťou príhovoru o. biskupa P. Gojdiča kňazom Mukačevskej administratúry vo vestníku biskupského ordinariátu „РАСПОЯЖЕНІЯ“ (t. j. Nariadenia). *Всп. оо. Священникамъ Апостольской Администрации Мукачевской епархіи*. In: РАСПОЯЖЕНІЯ Епархіального Правительства Пряшевскаго и Апостольской Администрации Мукачевской въ Пряшевь. Prešov, 17. 4. 1939, č. 4, s. 1.

²⁹ BABJAK, J.: Anton Tink, generálny vikár (1889 – 1962). In: *Zostali verní I. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Košice 1997, s. 109.

³⁰ Obec Nový Ruskov vznikla v roku 1964 zlúčením obci Malý Ruskov a Veľký Ruskov.

³¹ V roku 1960 došlo k zlúčeniu obci Krášok a Rebrín do jednej obce s názvom Rebrín-Krášok, od roku 1961 sa pre ňu používa názov Zemplínska Široká. Pozri: MAJTÁN, M.: *Názvy obcí Slovenskej republiky*. Bratislava : Veda 1998, s. 345.

³² *Schematismus Venerabilis Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae Apostolicae Dioec. Munkáčensis in Slovachia pro anno domini 1944*. Prešov 1944, s. 173 – 193.

skemu zväzu Podkarpatskú Rus³³ a správu tejto časti Mukačevského biskupstva (už aj s tými 24 farnosťami, ktoré po Viedenskej arbitráži až do oslobodenia v roku 1944 patrili Maďarsku), prevzal (via facti, bez akéhokoľvek dekrétu Svätej stolice) prešovský biskup P. P. Gojdič. Toto rozhodnutie oznámil duchovenstvu v úradnom vestníku gréckokatolíckeho biskupského ordinariátu Úradné zvesti takto: „*Dávam na vedomie vysokodôstojnému duchovenstvu, že v dôsledku pripojenia Podkarpatskej Rusi k ZSSR, v zmysle láskavého rozhodnutia Svätej stolice zo dňa 13.4.1939 č. 2213/1939 Apoštolskú administratúru mukačevskú v Československej republike znova preberám a na základe poverenia vysokodôstojného biskupského ordinariátu v Užhorode č. 4407/1945 zo dňa 30.6.1945 prijímam do našej administrácie i tie farnosti v Československu, ktoré sa nachádzajú mimo Mukačevskej apoštolskej administratúry a v rokoch 1939 – 1944 prislúchali k Maďarsku...*“³⁴ Tento postup v plnom rozsahu neskôr odobrila aj Svätá stolica prostredníctvom dekrétu Kongregácie pre východné cirkvi zo dňa 15. januára 1946. Svätá stolica týmto dekrétom zverila do správy prešovského biskupa „...*všetkých veriacich byzantského rítu prebývajúcich v hraniciach Československa, a tiež tých, ktorí tam v budúcnosti prídu, ale iba dotiaľ, pokiaľ nebude zariadené inak...*“³⁵

Formula „*pokiaľ nebude zariadené inak*“ (*donec aliter provideatur*), ktorá bola obsahom dekrétov z roku 1939 a 1946 de facto platila až do 21. februára 1997, kedy Svätá stolica zriadila Košický apoštolský exarchát, do ktorého boli začlenené aj všetky farnosti, ktoré historicky patrili do Mukačevskej apoštolskej administratúry.³⁶ Košický apoštolský exarchát sa územne presne prekrýval s hranicami Košického kraja Slovenskej republiky. Z tohto dôvodu muselo dôjsť k výmene farností medzi exarchátom a Prešovskou eparchiou v pomere 15 : 14. Z pôvodných farností Mukačevskej administratúry sa do Prešovskej eparchie dostali tieto farnosti:

- 9 farností zo Zanastaského dekanátu (okr. Snina) – Kalná Roztoka, Klenová, Kolonica, Ladomírov, Šmigovec, Topoľa, Ubľa, Uličské Krivé a Zboj,
- 1 farnosť z Michalovského dekanátu – Poša,

³³ DANILÁK, M.: Styky východného Slovenska a Zakarpatska v rokoch 1945 – 1990. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava 2000, s. 122.

³⁴ Vysokodôstojnému duchovenstvu mukačevskej diecézy v Československej republike. In: *Úradné zvesti*. Prešov 1945, č. 6, s. 15.

³⁵ *Decretum Sacra Congregatio pro Ecclesia orientali* z 15. 1. 1946 bol publikovaný v úradnom vestníku prešovského biskupského ordinariátu Úradné zvesti, 20. 2. 1946, č. 1, s. 1 – 2.

³⁶ KNEŽO, J.: Snahy o metropolitné zriadenie gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Slovo*, 29, 5. 10. 1997, č. 18, s. 7.

- 5 farností zo Sečovského dekanátu – Banské, Cabov, Davidov, Sačurov a Sečovská Polianka.
- Z Prešovskej eparchie pripadlo Košickému exarchátu týchto 14 farností:
- 8 farností z Košického dekanátu – Belža, Cestice, Hačava, Chorváty, Košice, Košický Klečenov, Slanské Nové Mesto a Zdobá,
- 5 farností z dekanátu Spiš inferior – Helcmanovce, Kojšov, Poráč, Slovinky a Zavadka,
- 1 farnosť z Prešovského dekanátu – Kráľovce.

V súčasnosti bol z rozhodnutia pápeža Benedikta XVI. zo dňa 30. januára 2008 Košický apoštolský exarchát povýšený na Košickú eparchiu. Za prvého košického eparchu (sídelného biskupa) bol vymenovaný doterajší košický apoštolský exarcha Mons. Milan Chatur, CSsR.

Bibliografia

- Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale. Acta Pii Pp. XI. Romae* 1937, s. 367.
- Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond: Prezidiálne spisy, inventárne číslo (inv. č.) 69, signatúra (sign.) 28.
- AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1935, inv. č. 70, sign. 9.
- AGAP, Prezidiálne spisy, rok 1939, inv. č. 74, sign. 20.
- BABJAK, J.: Anton Tink, generálny vikár (1889 – 1962). In: *Zostali verní I. – Osudy gréckokatolíckych kňazov*. Košice 1997, s. 109.
- BARNOVSKÝ, M. a kol.: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II*. Bratislava 1998, s. 231 – 232.
- Bula *Ad ecclesiastici regimis incrementum* pápeža Pia XI. z 2. septembra 1937. In: *Renovatio spiritualis – zborník k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola*. Bratislava : Lúč, 2003, s. 357.
- CAFOUREK, P.: Straty na území a obyvateľstve po Mníchove. In: *Školský atlas československých dejín*. Bratislava 1970, s. 40.
- Decretum Sacra Congregatio pro Ecclesia orientali z 15. 1. 1946. In: *Úradné zvesti*, 20. 2. 1946, č. 1, s. 1 – 2.
- DANILÁK, M.: Styky východného Slovenska a Zakarpatska v rokoch 1945 – 1990. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodnenia po súčasnosť*. Bratislava 2000, s. 122.
- DOLINSKÝ, J.: *Cirkevné dejiny Slovenska II*. Bratislava 2002, s. 71 – 72.
- HRONSKÝ, Marián: Demarkačná čiara medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. In: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II*. Bratislava 1998, s. 106;

- HORVÁTH, Pavel (ed.): *Územie a obyvateľstvo Slovenskej republiky a prehľad obcí a okresov odstúpených Nemecku, Maďarsku a Poľsku*. Bratislava 1939, s. 30 – 32.
- KNEŽO, J.: Snahy o metropolitné zriadenie gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Slovo*, 29, 5. 10. 1997, č. 18, s. 7.
- MAJTÁN, M.: *Názvy obcí Slovenskej republiky*. Bratislava : Veda 1998, s. 345.
- MULÍK, P.: Úsilie o zriadenie samostatnej slovenskej cirkevnej provincie od roku 1939 po súčasnosť. In: *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnú provinciu*. Zborník referátov z odborného seminára 20 rokov samostatnej slovenskej cirkevnej provincie, s. 66.
- PAP, Stepan: *Istoria Zakarpattja*. Tom III. Ivano Frankivsk 2003, s. 635.
- PEŠKA, Zdeněk: *Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl*. Praha 1935, s. 151.
- РАСПОРЯЖЕНИЯ Впр. оо. Священникамъ Апостольской Администрации Мукачевской епархіи. In: *РАСПОРЯЖЕНИЯ Епархіального Правительства Пряшевскаго и Апостольской Администрации Мукачевской въ Пряшевь*. Prešov, 17. 4. 1939, č. 4, s. 1.
- SEMAN, J.: *A znova žijeme. Gréckokatolícku cirkev v Československu likvidovali, ale nepodarilo sa im ju zničiť*. Prešov 1997, s. 19 – 20.
- Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915*. Ungváriini 1915, s. 255 – 256.
- Schematismus Venerabilis Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Admininistraturae Apostolicae Dioec. Munkácsensis in Slovachia pro anno domini 1944*. Prešov 1944, s. 173 – 193.
- ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách (cirkev v 49 pokoleniach)*. Bratislava 1997, s. 714.
- ŠVORC, Peter: *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 – 1939)*. Prešov : Universum 2003, s. 166.
- ŠVORC, P.: *Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Praha: NLN, 2007, s. 282.
- TIŠLIAR, P.: *Mimoriadne sčítanie ľudu na Slovensku z roku 1919*. Bratislava: Statis 2007, s. 46.
- VASIL, C.: *Kánonické právo východných cirkví*. Kľúčové otázky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Teologický časopis*, roč. 2, 2004, č. 2, s. 69 – 85.
- Vysokodôstojnému duchovenstvu mukačevskej diecézy v Československej republike. In: *Úradné zvesti*. Prešov 1945, č. 6, s. 15.

Niekoľko poznámok k Chrámu sv. Kozmu a Damiána vo Fulianke

PETER BORZA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Greek Catholic Church of St. Cosmas and Damian in Fulianka today is the extraordinary temple of Teresian type and as a national monument is the most valuable building in the village Fulianka. During its more than two hundred years history, he became the center of spiritual and cultural life of the faithful of the parish, who were always giving it attention and taking care of its decent shape under the supervision of priests. Evidence of this is the process of construction of the temple and its furnishing, lovingly restored to preserve its original value of architecture and aesthetic quality solution of aisles. The study also pays attention to the temple environment in which it arose and also to faithful of the Greek Catholic parish Fulianka as builders of sacral building. It provides an interesting insight into the life of the parish with its more than two hundred years history.*

Keywords: *Greek Catholic Church. St. Cosmas and Damian. Fulianka. Teresian type. Religious architecture.*

Z dejín obce a farnosti

Obec Fulianka leží v nadmorskej výške 275 m n. m. na úpätí Šarišskej vrchoviny v Sekčovskej doline, vzdialená 12 km od mesta Prešov. Nad obcou sa tiahne hradný vrch, na južnom okraji ktorého sú zrúcaniny Kapušianskeho hradu.¹ Najstaršie osídlenie obce je datované do mladšej doby kamennej. V blízkosti rieky Sekčov, v súčasnom centre obce sa rozprestieralo sídlisko ľudu bukovohorskej kultúry s rozlohou jeden hektár.²

Prvá písomná zmienka o Fulianke pochádza z roku 1410. Pod názvom Fulyán sa uvádza v darovacej listine kráľa Žigmunda, ktorý daroval pan-

¹ KROPILÁK, M. – PISOŇ, Š. (eds.): *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku. 1. časť*. Bratislava : Veda, 1978, s. 379.

² *Slovenská archeológia VII*. Bratislava 1959, s. 6 – 32.

stvo Kapušany šľachticom z Koprivnice. Súčasťou panstva bola aj Fulianka. Názov obce sa v priebehu storočí zmenil len čiastočne: v roku 1683 – Fulyanka; 1690 – Fulyán; 1773 – 1776 – Fulyán, Fulánka; 1863 – 1913 Fulyán; 1920 Fuľanka, Poľanka; 1927 – 1948 Fuľanka a od roku 1948 obec nesie terajší názov Fulianka.³

Fulianka bola od svojho vzniku v 14. storočí nepretržite súčasťou panstva Kapušany. Do začiatku 16. storočia stratila väčšina jej obyvateľov pozemky a stala sa želiarmi alebo sa odsťahovala. Patrila medzi malé dediny. V roku 1600 sídlisko pozostávalo zo siedmich obývaných domov a domu šoltýsa. V priebehu 16. storočia sa sem prisťahovalo rusínske obyvateľstvo, ktoré sa však v slovenskom prostredí postupne asimilovalo.⁴ Rozvoj obce priaznivo ovplyvnila blízkosť kráľovskej cesty *via regia*, ktorá viedla z Budapešti cez Košice, Prešov a Bardejov do Poľska.⁵ V 17. až 20. storočí obec trikrát postihol ničivý požiar, nevyhli sa jej ani epidémie cholery a povodne, ani obe svetové vojny. V roku 1958, po násilnej kolektivizácii poľnohospodárstva, bolo v obci založené jednotné roľnícke družstvo. Nemožnosť obrábať svoju pôdu viedla obyvateľov k zamestnávaniu sa v priemyselných podnikoch blízkeho mesta Prešov. Po roku 1989 došlo k napraveniu krívd minulosti a konsolidácii pomerov v obci.

Prvé písomné zmienky o gréckokatolíckej farnosti vo Fulianke sú súčasťou záznamov latinských biskupov z 18. storočia. V roku 1726 podpísal Teodor Gulovics, farár z Fulianky, text *Zamočského vyznania viery* a akceptoval závery spomenutej synody, ktorá sa konala v roku 1720.⁶ Patronátne právo uplatňovala nad farnosťou v roku 1788 rodina Kapy sídliača v Kapušanoch. V spomínanom roku bol vo Fulianke drevený chrám s jedným kňazom, ktorý sa staral o 266 gréckokatolíkov a 40 rímskokatolíkov. Veriaci iného náboženstva v obci nežili. Okrem Fulianky farnosť tvorilo aj 253 veriacich z desiatich blízkych obcí: Tulčík, Podhorany, Chmeľovec, Proč, Čelovce, Kapušany, Fintice, Záhradné, Pušovce a Šarišská Trstená. Na konci 18. storočia mala farnosť 519 veriacich.⁷ Počet veriacich v rámci farnosti osciloval okolo 500 gréckokatolíkov až do 20. storočia. V súčasnosti tvorí farnosť obec Fulianka s jednou filiálkou Chmeľov

³ RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001, s. 7.

⁴ ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1990, s. 468 – 469.

⁵ Archív Gréckokatolíckej farnosti (AGF) Fulianka. *Inventárium Ecclesiae Graeco Catholicae Parochialis Fulyán z roku 1886*.

⁶ ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia*. Ružomberok : TF KU, 2009, s. 18.

⁷ ŠA Prešov, fond Šarišská župa UR 1788/3. *Deductio annorum proventuum parochie Fulyaneniensis in diocesi Munkaciensi in comitatu Sarosiensi sita, Anno 1788*.

a jurisdikčným územím, ktoré zahŕňa aj jedenásť obcí: Čelovce, Demjata, Fintice, Chmeľovec, Kapušany, Podhorany, Proč, Pušovce, Šarišská Trstená, Tulčík a Záhradné. Spolu tu žije 487 gréckokatolíkov.⁸

Náboženský život veriacich sa odvíjal v rámci liturgického roka prevažne v chráme. Vrcholom slávania pre obyvateľov obce Fulianka bola odpustová slávnosť v 18. storočí na deň sv. apoštolov Petra a Pavla a od začiatku 19. storočia na sviatok sv. Kozmu a Damiána. Od roku 1922 sa odpustová slávnosť slávi na sviatok svätých apoštolov Petra a Pavla, teda nie podľa patrocinia chrámu. Zmenu termínu odpustu potvrdil pápež Benedikt XV. počas pôsobenia kňaza Hilára Ilkoviča v roku 1922 a bol to vlastne návrat k pôvodnému termínu, keďže ešte v roku 1765 pápež Klement XIII. udelil chrámu vo Fulianke odpustky na sviatok sv. apoštolov Petra a Pavla.⁹ Duchovný život veriacich sa od 18. storočia prejavoval aj verejnými procesiami na púť. Veriaci z Fulianky putovali dva razy do roka; raz do farnosti Hradisko a druhý raz do kláštora v Krásnom Brode. Neskôr, v 19. a 20. storočí do Lutiny.¹⁰

Vzdelávanie prebiehalo od polovice 18. storočia v cirkevnej škole. Najstaršia písomná zmienka o škole vo Fulianke pochádza z roku 1746, keď sa v súpise chrámov a farností Jágerskeho biskupstva spomína, že kantor a rektor nepatria do žiadnej sekty. V roku 1885 sa na náklady cisára Františka Jozefa I. a nového patróna farnosti Jozefa Ghilányho de Lazi et Bernice postavila nová budova školy.¹¹ Cirkevná škola slúžila do zoštátnenia po druhej svetovej vojne a dnes spolu s materskou škôlkou poskytuje základne vzdelanie na prvom stupni základných škôl.

V polovici 20. storočia po nástupe komunizmu v Československu boli veriaci farnosti ako aj celá gréckokatolícka cirkev podrobení veľkej skúške v ktorej obstáli. Po realizácii akcie „P“ sa obyvatelia obce nepridali k Pravoslávnej cirkvi, ale osemnásť rokov sa zúčastňovali na bohoslužbách v obciach Kapušany a Tulčík. Svojho kňaza Hilára Ilkoviča sa pokúsili v roku 1950 brániť pred bezpečnostnými zločkami. Na jeho podporu sa zhromaždilo asi dvadsať žien a niekoľko mužov. Obkolesili faru a verejne vyhlasovali, že ho nedovolia zatknúť. On im však poďakoval za podporu, ale požiadal ich, aby sa rozišli a sám sa dobrovoľne vydal do rúk príslušníkov Štátnej bezpečnosti. Niekoľko žien bolo odsúdených na dva mesiace podmenečne na jeden rok a exemplárnym trestom bol postihnutý Juraj

⁸ Farnosť Fulianka. In: *Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov*. [online] Dostupné na internete: <<http://grkatpo.sk/?schematizmus&show=farnosť&id=57>> (09.06.2015).

⁹ Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva (AGA) Prešov, fond (f.) Bežná agenda, r. 1921, sign. 2851.

¹⁰ RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001, s. 33.

¹¹ AGF Fulianka. *Inventárium Ecclesiae Graeco Catholicae Parochialis Fulyán z roku 1886*.

Ivanko, ktorému súd určil tri roky v tretej nápravnej skupine nepodmienenčne.¹² Trest postihol aj troch bohoslovcov Jána Rindoša, Imricha Marinčáka a Vojtecha Matejovského, ktorí boli internovaní v Hlohovci a potom absolvovali základnú vojenskú službu v neslávne známych pomocných technických prácach PTP. Do farnosti boli síce pridelení pravoslávni duchovní ešte v roku 1950 a potom v roku 1951, ale veriaci ich ignorovali.¹³ Obec bola štátnymi orgánmi vnímaná ako reakčná a chrám aj farská budova zostali prázdne. Situáciu vo Fulianke na začiatku roka 1951 vykresľuje hlásenie cirkevného tajomníka z Jednotného národného výboru v Prešove v pôvodnom znení aj s gramatickými chybami: „*Fulianka: Situácia sa zhoršila. Miestni občania Marinčák, matejovský, Rindoš a Mačo vedú tajný-šepkavý boj proti akcii „P“ a keďže majú veľký vplyv na tamojších veriacich, situácia sa zhoršila. Zhoršeniu dopomohol Gejza Mačo, ktorý k pohrebu svojej matky príslušnícke r. kat. (rímskokatolíckeho) vierovyznania z kapušianskeho r. kat. kostola doniesol zástavy, kríže a vôbec všetky potrebné rekvizície, ač práve toto predtým nebolo vo Fulianke zvykom, nakoľko tieto rekvizity sa vypožičiavali vždy aj k r. kat. pohrebu z miestneho pravoslávneho kostola. Gejza mačo to urobil provokatívne, aby vzbudil odpor k akcii „P“.*“¹⁴

Do farnosti napriek hrozbe zatknutia prichádzali gréckokatolícki kňazi Marián Potaš, OSBM a Eugen Kočiš. Tajne vysluhovali sviatosti veriacim a povzbudzovali ich k trpezlivosti. V roku 1964 sa do voľnej farskej budovy nastahoval kňaz Gabriel Stavrovský s rodinou. Pracoval v speváckom zbore Ukrajinského divadla v Prešove a vo farnosti hojne vysluhoval sviatosti veriacim. Po obnove gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 bol menovaný za správcu farnosti a neskôr aj dekana Prešovského dekanátu. Prenasledovanie však pokračovalo až do revolúcie v roku 1989 a konsolidácia pomerov vo farnosti nastala až po páde komunistického režimu.¹⁵

Chrám svätých Kozmu a Damiána

Kresťanský chrám je obrazom sveta naplneného Bohom. Je to miesto, kde sa Boh ubytoval. Nie je už zvláštnym, privilegovaným miestom, ako to bolo v Starej zmluve. Kresťanský chrám predstavujem celý svet - *kozmos*. Chrám je križovatkou medzi nebom a zemou. Dvere na ikonostase sa počas liturgie otvárajú a zatvárajú. Ježiš Kristus a jeho svätí sú prítomní v ikonách a apoštoli sú stĺpmi budovy. Chrám predstavuje svet, Božie

¹² RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001, s. 49.

¹³ BORZA, P. *Dejiny farnosti Fulianka*. Diplomová práca : GBF PU Prešov, 1998.

¹⁴ ŠA Prešov, fond KNV PO, inv. č. 1075, škatuľa č. 26. Akcia „P“ – podanie zprávy.

¹⁵ RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001, s. 13 – 87.

dielo a tiež prezrádza prítomnosť transcendentna, je to *Boží dom* a *Brána nebeská*.¹⁶

Chrám sv. Kozmu a Damiána vo Fulianke je umiestnený v strede obce a tak tvorí jej dominantu. Patrí medzi výnimočné chrámy tereziánskeho typu, ktoré sa na území Uhorska budovali na prelome 18. a 19. storočia. Vďaka archívnym materiálom uloženým v archíve farnosti Fulianka môžeme nahliadnuť do pestrej histórie chrámu od jeho vzniku až po súčasnosť.

Koncom 18. storočia veriaci s podporou patróna farnosti rodinou Kapy z Kapušian realizovali výstavbu nového barokovo-klasicistického chrámu sv. Kozmu a Damiána pričom ho dokončili v roku 1800. V roku 1804 ho posvätil archidiakon Michal Dudinský z Ruskej Novej Vsi. Výstavba chrámu bola finančne náročná a stavba prebiehala v jednotlivých etapách svojpomocne a z farských finančných prostriedkov. Po ukončení stavby nasledovalo postupné zariadenie interiéru. Ikonostas ako dominantný prvok chrámu východného obradu pribudol do interiéru v roku 1811. Vyrezal ho fuliansky rezbár Andreas Bredikusz¹⁷ a ikony v roku 1830 doplnil Michal Mankovics. Daný ikonostas bol počas rozsiahlej rekonštrukcie v roku 1897 vymenený za súčasný, ale zachovali sa z neho dve ikony Pantokratora a sv. Kozmu a Damiána.¹⁸ V roku 1832 dokončili strechu veže a jej vrchol zdobil pozlátený kríž. O dva roky neskôr pribudli do veže dva zvony zakúpené na náklady prešovského biskupstva a v roku 1835 dal patrón farnosti do interiéru chrámu položiť novú kamennú podlahu. Postup pri výstavbe a zariaďovaní chrámu svedčí o finančnej náročnosti stavby, ale aj zodpovednom prístupe veriacich, ktorí chrám budovali podľa svojich možností. Za začiatok jeho užívania môžeme pokladať rok slávnostnej posviacky, keď bol chrám dokončený v nevyhnutne možnej miere potrebnej na slávenie obradov. Prirodzene medzi základné prvky interiéru patrili oltár umiestnený vo svätyni. Súčasťou zariadenia svätyne bol aj na jej severnej strane umiestnený žertveník s obrazom snímania Ježiša Krista z kríža. Na jej južnej strane sa v stene nachádzala vstavaná skriňa, ktorá slúžila na bohoslužobné šaty.¹⁹

¹⁶ ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea*. Velehrad, 1996, s. 313 – 314.

¹⁷ Vo Fulianke bola rezbárska dielňa a jedným z jej rezbárov bol aj Andreas Bredikusz. Pokladá sa za autora troch oltárov v Katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Prešove a pravdepodobne zhotovil aj ikonostas. Okrem neho je známy ešte jeden fuliansky rezbár Jozef Frimmel. AGA Prešov, f. Bežná agenda, r. 1824, sign. 1389; r. 1840, sign. 582; AGF Fulianka, *Účtovná kniha z roku 1830*, s. 47.

¹⁸ AGF Fulianka, *Inventárium Ecclesiae Graeco Catholicae Parochialis Fulyán z roku 1886*.

¹⁹ AGF Fulianka, *Inventárium Ecclesiae Graeco Catholicae Parochialis Fulyán z roku 1836 a z roku 1886*.

Fulianka vybudovaním nového murovaného chrámu získala novú dominantu a zároveň do vidieckeho prostredia vstúpila moderná architektúra. Aj z tohto hľadiska je pochopiteľná finančná náročnosť samotnej stavby. Problematike chrámov tereziánskeho typu sa podrobne venoval vo svojej dizertačnej práci mladý autor Anton Liška, ktorý bližšie charakterizoval aj chrám vo Fulianke. Z architektonického hľadiska sa jedná o jednolodňovú stavbu s obľým uzáverom presbytéria orientovaným na východ. Pod mohutnou vežou sa nachádza nartex, nasleduje loď a svätyňa. Fasáda bočných stien chrámu je vertikálne členená lizénami a polkruhovými okrúhlymi oknami, z ktorých dva polkruhové sa nachádzajú v lodi a jedno vo svätyni. Súčasťou svätyne je aj jedno okrúhle okno ukončené korunou rímsou. Západná veža je mohutná, predstavaná, umiestnená v strede priečelia s naznačeným volútovým štítom s lizénami. V hornej časti sú situované štyri polkruhové okná s klenakom vo vrchole a po stranách a s rímsou s čučkami v parapete. Svätyňa chrámu je zaklenutá pruskou klenbou, loď českou plackou so štukovými obrazcami, ktorá dosadá na rímsu vtiahnutých pilastrov, podvezie českou plackou. Vďaka špecifickej architektúre bol chrám zapísaný dňa 17. Apríla 1963 do zoznamu národných kultúrnych pamiatok.²⁰

Pôvodne jednolodňový chrám prešiel viacerými prestavbami a počas poslednej v rokoch 1996 – 1998 bola zo severnej strany pristavaná bočná loď, ktorej súčasťou je aj praktická sakristia. V roku 2000 bola celková rekonštrukcia ukončená opravou strechy a fasády. Vnútorne zariadenie chrámu dnes tvorí oltár a ikonostas z roku 1897, zhotovený Deziderom Millym z Prešova. Na prácach pri dokončovaní interiéru sa podieľal aj fuliansky rezbár Jozef Frimmel. Realizácia súčasných malieb v interiéri prebehla v roku 1980. Vnútornú opravu a výzdobu realizovali Jozef Wágner, Zoltán Vajda a Andrej Vajda. V lodi vymaľovali päť pôvodných obrazov na strope, hlavný zobrazujúci ustanovenie sv. Petra za hlavu Cirkvi a štyri postranné predstavujúce evanjelistov. V predsieni vytvorili na strope obraz znázorňujúci Ježišov krst v Jordáne. V celom chráme zároveň opravili omietku na stenách a zrealizovali ich dekoratívnu maľbu.²¹

Medzi najvzácnejšie hnutelné pamiatky chrámu patria klasicistické obrazy sv. Kozmu a Damiána, ako aj Krista Pantokratora na dreve z 19. storočia. Vzácný je aj kríž s umučením na plechu od prešovského malia-

²⁰ LIŠKA, A.: *História a architektúra gréckokatolíckych murovaných chrámov „tereziánskeho typu“ na Slovensku*. Dizertačná práca : GTF PU Prešov, 2015, s. 176 – 177.

²¹ AGF Fulianka, Zmluva o rekonštrukcii zo dňa 29. marca 1980.

ra Mikuláša Jordana. Vo veži je umiestnená trojica zvonov z roku 1834 a 1922.²²

V areáli chrámu sa na jeho južnej strane nachádza hrobka kňazskej rodiny Pankovičovcov postavená v roku 1843, v ktorej boli pochovaní členovia rodiny a príbuzní miestneho farára Jána Pankoviča.

Chrám sv. Kozmu a Damiána vo Fulianke dnes patrí medzi výnimočné gréckokatolícke chrámy tereziánskeho typu a ako národná kultúrna pamiatka je najvýznamnejšou stavbou v obci Fulianka. V priebehu svojej vyše dvesto ročnej histórie sa stal centrom duchovného a kultúrneho života veriacich farnosti, ktorí mu vždy pod vedením kňazov venovali náležitú pozornosť a starali sa o jeho dôstojnú podobu. Dokladom toho je proces výstavby chrámu ako aj jeho zariaďovanie, citlivé rekonštrukcie, ktoré zachovali jeho pôvodnú hodnotnú architektúru ako aj esteticky kvalitne riešená dostavba bočnej lode. V duchovnej atmosfére farnosti, ktorej srdcom je práve chrám s eucharistickým Kristom sa zrodilo viacero kňazských a rehoľných povolaní. Zostáva nevysloveným želaním, aby aj naďalej tvoril duchovné srdce obyvateľov obce a bol pre nich miestom zjednotenia sa navzájom ako aj s našim spasiteľom Ježišom Kristom.

Zoznam farárov a správcov Gréckokatolíckej farnosti Fulianka²³

- 1726 – 1744 Teodor Gulovič
- 1738 – 1738 Andrej Žetkey – excur. z Geraltova
- 1744 – 1748 Ján Lazarovič
- 1749 – 1770 Ján Gulovič (4)
- 1770 – 1777 Ján Tarasovič (1)
- 1777 – 1779 Ján Mikulič (2)
- 1779 – 1803 Michal Baraňaj
- 1803 – 1836 Ján Varzaly (2)
- 1836 – 1842 Štefan Rojkovič
- 1842 – 1886 Ján Pankovič (*1815)
- 1886 – 1887 Alexej Petrašovič (*1860)
- 1886 – 1905 Štefan Vojtovič
- 1905 – 1907 Alexander Kellö (*1864) – excur. z Okružnej
- 1907 – 1950 Hilarion Ilkovič
- 1968 – 1982 Gabriel Staurovský
- 1982 – 1983 Vasiľ Kočemba – excur. z Geraltova
- 1983 – 1983 Juraj Bumbera SJ – excur. z Prešova

²² RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001, s. 27 – 33.

²³ Farnosť Fulianka. In: *Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov*. [online] Dostupné na internete: <<http://grkatpo.sk/?schematizmus&show=farnosť&id=57>> (09.07.2015).

- 1983 – 1983 Ján Babjak SJ
– terajší prešovský arcibiskup metropolita
1983 – 1983 Peter Krenický CSsR – excur. z Prešova
1983 – 1986 Mikuláš Ďurkán CSsR
1986 – 1990 Milan Mojžiš – excur. z Okružnej
1990 – 1993 Vasil Kormaník
1993 – 1994 Milan Chautur CSsR – terajší košický eparcha
1994 – 1999 Emil Turiak
1999 – 2003 František Fedor
2003 – 2015 Milan Kuzmiak
2015 – Miloš Galajda

Zoznam kaplánov:

1885 – 1885 Ján Kellö

Zoznam výpomocných duchovných:

1969 – 1972 Emil Korba

Bibliografia

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov; Fond: Bežná agenda
Štátny archív Prešov; Fond: Šarišská župa (ŠŽ)
Krajský národný výbor v Prešove (KNV PO)
Archív Gréckokatolíckej farnosti Fulianka; Fond: Inventária

- KROPILÁK, M. – PISOŇ, Š. (eds.): *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku*. 1. časť. Bratislava : Veda, 1978.
LIŠKA, A.: *História a architektúra gréckokatolíckych murovaných chrámov „tereziánskeho typu“ na Slovensku*. Dizertačná práca : GTF PU Prešov, 2015.
RINDOŠ, Š. – MARINČÁK, Š.: *Fulianka, od histórie k súčasnosti*. Košice : Karnát, 2001.
ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea*. Velehrad, 1996
ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1990.
ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia*. Ružomberok : TF KU, 2009.
Slovenská archeológia VII. Bratislava 1959, s. 6 – 32.

Farnosť Fulianka. In: *Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov*. [online]
Dostupné na internete: <<http://grkatpo.sk/?schematizmus&show=farnosť&id=57>> (09.06.2015).

Mediácia ako medicínálny prvok pri komunikačných bariérach v rodine a spoločnosti

EMÍLIA HALAGOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Present family is much more fragile, because it is primarily based on sharing emotions. Family conflicts are causing also silence about the conflict and inability of the family members to communicate with each other. It is needful to realize, that conflicts are legit and it is necessary to accept its existence, learn to solve them, do not rival, but find the synthesis or coexistence instead. Seek optimization characterized by balance. In my article, I am pointing out Mediation, which is understood by specialists as a method of solving conflicts, as a form of help containing all forms of social intervention, with a purpose of supporting the good of a human and society. Family conflicts usually don't have a legal base and Mediation can significantly help at solving these conflicts, because it's „curing“ also other facts than the legal arrangement. It is a privileged place for reconciliation dialogue. Christian reconciliation relates to Mediation also in the content sense, which not only consists of person to person communication, but also development of personal spirituality.*

Keywords: *Communication. Family. Relations. Conflict. Mediation. Reconciliation. Forgiveness.*

Reflex komunikácie v rodinných vzťahoch

Každý z nás vstupuje do spleti vzťahov, kde patrí rodina, priatelia, susedia, spoločenské skupiny, spoločnosť, oblasť, národ, svet. Komunikácia v týchto vzťahoch ovplyvňuje náš život. Vzťahy začínajú doma, v meste, v bydlisku, v meste, v dome kde žijeme a odtiaľ sa rozširujú po celom svete. Musí nám záležať na tom, aby tieto vzťahy boli kvalitné.¹

V súčasnej dobe sa veľkou rýchlosťou mení vnútorné usporiadanie rodiny. Súčasná rodina je oveľa krehkejšia, pretože je primárne založe-

¹ Porov. ALBERTI, R.: *Umění stát si za svým*. Praha : Portál, 2004. s. 134.

ná na zdieľaní emócií inými slovami na citovej naplnenosti členov rodiny. Spájadlom rodiny prestali byť veci a začali byť vzťahy.²

Rozmanitosť rôznych vzťahov môžeme podľa Haleyho rozdeliť do troch hlavných kategórií:

- Symetrické vzťahy – ide o súmerný vzťah, kde komunikujúci sa môžu k sebe správať rovnakým spôsobom.
- Komplementárne vzťahy – ide o doplnujúci vzťah, kde komunikujúci sa správajú rozdielne, ale v komunikácii sa prispôbujú a doplňujú.
- Metakomplementárne vzťahy – ide o vzťah, kde jeden z komunikujúcich druhého riadi, rozhoduje alebo mu pomáha.³

Najväčšou výhodou alebo dôvodom interpersonálnych vzťahov je maximalizácia príjemných pocitov a minimalizácia nepriemných pocitov. Vzťahy nám to umožňujú niekoľkými spôsobmi, napríklad pomáhajú znížiť osamelosť, zaručujú, že sa niekto o nás postará a bude nablízku, zaisťujú intelektuálne, fyzické a emocionálne povzbudenie, pomáhajú nám dozvedieť sa niečo o sebe a zvýšiť svoju sebaúctu, cez porovnávanie sa s druhými môžeme rozvíjať sebaapochopenie.⁴ Mnohí ľudia sú v komunikácii výrazne zameraní na vzťahovú stránku a aj do neutrálnej komunikácie vkladajú postoj ku svojej osobe. Všetko vzťahujú na seba, berú osobne a ľahko sa urazia. Keď sa niekto hnevá, cítia sa obvinení, keď sa niekto smeje, vnímajú to ako výsmech, keď niekto nepozera, cítia sa opomenutí či odmietnutí, jednoducho sú stále vo „vzťahovom strehu“.⁵ Taký človek vnáša do komunikácie zbytočné napätie, ktoré smeruje do konfliktného vyústenia.

Zhoršenie vzťahu či oslabenie pút, ktoré držia ľudí spolu môže byť náhle alebo postupné. Prvou etapou je medziľudská nespokojnosť, ktorá môže viesť k zhoršeniu, keď vo vzťahu začneme ustupovať a stále viac sa rozchádzame. Trávime spolu menej času a vyskytujú sa častejšie konflikty, ktorých riešenie je komplikovanejšie.⁶

Psychológovia tvrdia, že v blízkych vzťahoch sa veľmi často stáva, že nie sme s niečím spokojný. Chceme robiť veci inak ako nám vnucujú

² Porov. HOLÁ, L., WESTPHALOVÁ, L., KOVÁČOVÁ, A., SPÁČIL, O.: *Rodinná mediace v České republice*. Praha : Leges, 2014. s. 33.

³ Porov. SCHULZ, F.: *Jak spolu komunikujeme? Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2005. s. 133.

⁴ Porov. DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, spol. s. r. o., 2001. s. 190 – 197.

⁵ Porov. SCHULZ, F.: *Jak spolu komunikujeme? Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2005. s. 38.

⁶ Porov. DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, spol. s. r. o., 2001. s. 190 – 197.

druhí. Sami, ale často nedokážeme definovať veci tak, aby nám bolo porozumené. Ak sa k nášmu konaniu pripojí nespokojnosť a negatívne emócie dochádza vo vzťahu ku konfliktu.⁷

Rodina a manželstvo je aj napriek mnohým moderným negatívnym tendenciám Cirkvou postavený vysoký ideál ľudských vzťahov.⁸ Rodina je základné spoločenstvo, v ktorom korení celá sieť spoločenských vzťahov človeka.⁹ Rodina je umelecký systém, ktorý sa vytvára rokmi osobnosťami, ktoré tam žijú počas celých generácií a toto dielo nemá byť nikdy ukončené. Rodina sa utvára cez komunikáciu.¹⁰

Dôvernosť, bezpečnosť, teplo, pohoda – takými atribútmi mnohí by označili rodinu. Štatistické údaje však ukazujú, že to nezodpovedá realite. Rodinné konflikty spôsobujú aj mlčanie o konflikte a neschopnosť členov rodiny vzájomne komunikovať. Psychológovia uvádzajú, že základom komunikácie sa učí každé dieťa od rodičov doma. Malo by sa mu dostať otvorenej, úprimnej komunikácie, cez ktorú si vytvára dieťa vzťah k ľuďom.¹¹ Ide o „gramatiku dorozumievania“, o používanie viet a slov, ktoré prispievajú k tomu, aby človek druhému porozumel. Aby nedochádzalo k nedorozumeniam v komunikácii, si vyžaduje ochotu chcieť pochopiť a vytvoriť si rozumový úsudok.¹²

Každá komunikačná situácia je iná a iná je aj komunikácia toho istého človeka v odlišnom prostredí. Väčšina z nás komunikuje odlišne doma, v zamestnaní, inak komunikujeme, keď sú prítomné deti alebo keď sú prítomní iba dospelí či niekto cudzí, inak, keď sú prítomní iba muži a inak v prítomnosti žien. Komunikácia vyžaduje, aby človek vystupoval podľa pozície či roly, ale najslobodnejšia komunikácia je doma v rodine.¹³

Rodinné vzťahy sú pre riešenie konfliktov najslobodnejším laboratóriom. Ak identifikujeme problém, máme záujem riešiť ho, aktívne sa zúčastňujeme procesu riešenia a chceme konkrétny výsledok, to znamená, že na vzťahu nám záleží.¹⁴ Môžeme hovoriť o vzťahu rodičov, rodičov a detí či detí medzi sebou. Každé obdobie má v sebe konfliktný náboj: narodenie, adolescencia, odchod na vysokú školu, ale aj majetkové kon-

⁷ Porov. NOVÁK, T. – CAPPONI, V.: *Sám sobě psychologem*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2014. s. 177.

⁸ Porov. SZANISZLÓ, M. I.: *Dekalogische spezielle moraltheologie I*. Neckenmarkt : Novum Verlag Neckenmarkt, 2008. s. 203.

⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *List pápeža Jána Pavla II. rodinám*. Trnava : SSV, 1994. s. 8.

¹⁰ Porov. SCHAEFEROVÁ, E.: *Co je rodina?* Praha : Návrat domů, 1995. s. 9.

¹¹ Porov. ŘÍČAN, P.: *Cesta životem*. Praha : Portál, 2004. s. 159.

¹² Porov. PERNER, A.: *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000. s. 150.

¹³ Porov. VYBÍRAL, Z.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2009. s. 39.

¹⁴ Porov. MEDLÍKOVÁ, O.: *Umíme to s konfliktem!* Praha : Grada Publishing, a.s., 2012. s. 25.

flikty. Wilmot vo výskume z roku 1994 poznamenáva, že to čo určuje smerovanie vzťahu je vo veľkej miere determinované tým, ako úspešne partneri prechádzajú konfliktnými epizódami. Jednou z najnekompromisnejších skúšok romantického vzťahu je manželstvo. Konflikty a komunikačné nezhody medzi partnermi sú bežné a v skutočnosti práve zvládanie konfliktu je hlavnou úlohou pri udržaní manželstva.¹⁵

Ak chápeme rodinu ako celok, kde ľudia sú si blízki a nechcú prechovávať voči sebe nepriateľsky konfliktný postoj, musia si uvedomiť:

- že blízkosť neznamená, že každý člen rodiny má rovnaký „uhol pohľadu“,
- že rozdielnosť názorov automaticky neznamená hádku,
- že, keď sa niekto v rodine s niekým háda, tak sa nemusia do konfliktu zapojiť všetci,
- že sa človek nevyhne konfliktu, keď bude mlčať,
- že je potrebné využívať pri konfliktoch v rodine diplomatické jednanie alebo mediáciu.¹⁶

Konstruktívne zručnosti zvládania konfliktu sa dajú naučiť, mnoho ľudí však nikdy nevidelo takéto modely prístupu ku konfliktom vo svojej rodine. Z rodinnej histórie čerpáme po celý život a keď sme zažívali agresívne hádky rodičov, napríklad o náboženských rozdieloch, môžete aj vy mať sklon agresívne reagovať na odlišné náboženské názory svojho partnera. Tu môžeme vidieť, že modely správania rodičov sa prenášajú na ich deti a tie preferujú podobné spôsoby riešenia konfliktov.¹⁷ Schopnosť konstruktívne riešiť konflikt úplne a priamo súvisí s manželskou spokojnosťou. To, ako sa vyrovnávate s konfliktami, sa dotýka aj ostatných členov rodiny. Nevyriešený konflikt má obrovské negatívne následky.¹⁸

Je veľmi potrebné v rodinných vzťahoch stanoviť si hranice. Neschopnosť vytýčiť hranice vo vzťahoch s ľuďmi môže mať ničivé následky. Narušenie hraníc vedie ku konfliktným situáciám v nás samých aj vo vzťahoch.¹⁹

Konfliktné obdobie je v rodine aj v čase dospievania detí. Manifestácia sily rodičov nad svojimi dospievajúcimi deťmi vedie k vyostreným často aj neriešeným konfliktným situáciám.²⁰ V osobných vzťahoch nevyriešený

¹⁵ Porov. DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2008. s. 234.

¹⁶ Porov. PERNER, A.: *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000. s. 153 – 154.

¹⁷ Porov. DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, a.s., 2008. s. 234.

¹⁸ Porov. *Perspektívy konfliktu*. <http://www.justice.gov.sk/wfn.aspx?pg=l55&htm=l5/l575.htm> (02.03.2013).

¹⁹ Porov. CLOUD, H. – TOWNSEND, J.: *Hranice*. Praha : Návrat domů, 2002. s. 110.

²⁰ Porov. PRCHAL, J.: *Konflikty dospívajících dětí s rodiči*. Praha : SPN, 1970. s. 61.

konflikt spôsobuje vzájomné odcudzenie a niekedy úplný zánik vzťahu. Zaoberať sa konfliktom v osobných vzťahoch je potrebné z týchto dôvodov:

- spôsob, akým sa stavíme ku konfliktu, ovplyvní vzťah,
- dlhodobá spokojnosť v manželstve môže závisieť od toho, ako dobre zvládáte konflikt,
- duševné zdravie sa zlepší, ak sa vieme konfliktom konštruktívne zaoberať,
- zo zlepšených zručností získajú aj ľudia okolo,
- zručnosti riešenia konfliktov sú komplikované sekvencie vzťahových zručností,
- ktoré väčšina ľudí neovláda.²¹

Ďalej sú to psychologické zmeny pri vzniku odlišných intelektuálnych záujmov, nezlučiteľných názorov, zmeny v správaní a nadmerné pracovné či študijné aktivity môžu viesť k vzniku problémov vo vzťahu, ale aj finančné problémy. Dochádza k zhoršeniu vzájomného negatívneho hodnotenia, ustupuje komunikácia, podvádzajú sa, klamú a vyhovárajú.²² Takéto komunikačné manévrovanie vo vzťahu je spojené s manipulatívnymi postupmi, kde rozhoduje miera a prekročenie hranice znamená komunikačnú patológiu.²³ Toto manévrovanie označujeme za neférové, nebezpečné a znevažujúce komunikáciu aj partnera ako človeka.²⁴

Riešenie problémov v rodine je dôležité, avšak tie modely a postupy, ktoré fungovali v minulosti, nemusia fungovať v prítomnosti. Keď hľadáme príčinu problému, často vidíme len vrchol ľadovca, ale problém je oveľa hlbšie.²⁵ Aj v takých to náročných situáciách dokážeme byť sami sebe mediátorom, ak využijeme autosugesciu a pozrieme sa na konfliktnú situáciu s nadhľadom. Svoju pozíciu charakterizujeme informatívne a nie agresívne.²⁶

Rodinný život sa dnes spája s pracovnou činnosťou, a to už z finančných dôvodov alebo v snahe uplatniť sa profesionálne. Často sú s tým spojené veľké komunikačné ťažkosti, ktoré vznikajú vo vzťahu rodina – práca. Dilema rodina verus práca nielenže pretrváva, ale s poukazom

²¹ Porov. *Perspektívy konfliktu*. <http://www.justice.gov.sk/wfn.aspx?pg=155&htm=15/1575.htm> (02.03.2013).

²² Porov. DeVITO, A. J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, spol. s. r. o., 2001. s. 198.

²³ Porov. NOVÁK, T. – CAPPONI, V.: *Sám sobě psychologem*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2014. s. 133.

²⁴ Porov. VYBÍRAL, Z.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2009. s. 58.

²⁵ Porov. CARNEGIE, D.: *Komunikácia ako cesta k úspechu*. Bratislava : Príroda, 2010. s. 90

²⁶ Porov. PERNER, A.: *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000. s. 155.

k demografickým a ekonomickým podmienkam, vzrastá. Podmienky pre rodinný život a prácu nie sú v slovenskej koncepcii dostatočne podporované a ani priaznivé.²⁷

V pracovnej oblasti má vzťahová stránka komunikácie ďalekosiahly význam. Závisí od toho každodenná kvalita života.²⁸ Ak budeme využívať efektívne metódy komunikácie s ľuďmi, dokážeme predstaviť a odovzdať naše myšlienky druhým efektívnou komunikáciou, ktorou budeme predchádzať konfliktom.²⁹ Dlhotrvajúce, nevyriešené konflikty na pracovisku majú negatívny vplyv, ktorý sa netýka len priamo zúčastnených strán, ale konflikt sa šíri ďalej a prenáša sa aj do rodín. Je nutné si uvedomiť, že konflikty sú legitímne a je potrebné sa zmieriť s ich existenciou, naučiť sa ich riešiť, nebojovať, ale hľadať syntézu alebo koexistenciu. Usilovať sa o optimalizáciu vyznačujúcu sa vyváženosťou. Racionálne verbálne riešiť konflikt a tým potláčať násilie a agresivitu umocnenú emocionálnosťou.³⁰ Pocity a emócie nás síce môžu podnietiť, ale musíme zapojiť sebadisciplínu. Ako nástroje sebaovládania nám Boh dáva Božie slovo a Ducha Svätého. Sebaovládanie si vyžaduje veľkú dávku trpezlivosti a vytrvalosti, no situáciu budeme mať pod kontrolou, keď budeme ovládať samých seba. Myšlienky, slová a city patria medzi oblasti, ktoré si najviac vyžadujú disciplínu. Človek si musí udržať správny postoj v rôznych situáciách. „*Veď Boh nám nedal Ducha bojovnosti, ale Ducha sily, lásky a rozvahy*“ (2Tim 1 - 7). Boh nám dal rozvážnu, pokojnú a vyrovnanú myseľ, ktorá nekolíše podľa pocitov. Našou úlohou je rozhodnúť sa a používať ju.³¹ „*Naša komunikácia nech je tým voňavým olejom na bolesť a dobrým vínom pre radosť. Nech nevyžaruje svetlo vďaka špeciálnym trikom a efektom, ale vďaka našej schopnosti stávať sa blíznymi tým zraneným, ktorých s láskou a nežnosťou stretáme na našej ceste.*“³²

²⁷ Porov. LAPINOVÁ, E. – JAKAB, K.: *Podpora zosúladovania rodinného a pracovného života*. Banská Bystrica : Regionálne európske informačné centrum, 2008. s. 10.

²⁸ Porov. SCHULZ, F.: *Jak spolu komunikujeme? Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2005. s. 116.

²⁹ Porov. CARNEGIE, D.: *Komunikácia ako cesta k úspechu*. Bratislava : Príroda, 2010. s. 95.

³⁰ Porov. PLAMÍNEK, J.: *Konflikty a vyjednávání*. Praha : Grada Publishing, a.s., 2012. s. 30.

³¹ Porov. MEYER, J.: *Ako zvládať svoje emócie*. Bratislava : Slovo života International Bratislava, 2012. s. 84- 86.

³² Svätý Otec FRANTIŠEK : *Komunikácia v službe autentickej kultúry stretnutia*. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-masmedii-2014> (31.03.2014).

Mediácia ako medicínálny prostriedok

Odborníci chápu mediáciu ako metódu riešenia problémov, ako formu pomoci obsahujúcu všetky formy spoločenskej intervencie, ktorej cieľom je podporovanie dobra človeka a spoločnosti. Podľa Krivohlavého ide o sociálnu oporu druhými ľuďmi danému človekovi v náročnej záťažovej situácii. Mediáciu môžeme ďalej chápať ako prevenciu konfliktov, ako metódu uzmierovania, ako metódu pochopenia alebo ako prostriedok ochrany subjektívnych práv či metódu sociálnej práce.³³ Mediácia sa zakladá na predpoklade, že konflikty sú bežnou súčasťou života v medziľudských vzťahoch a rodinách, kde ľudia majú problém s komunikáciou. Tento problém je v súčasnosti veľmi pálčivý, no môže byť riešený za asistencie tretej neutrálnej osoby. Ak je konflikt vyriešený v mediácii má pre vzťah a rodinu uzdravujúci dopad. Mediácia v domácych sporoch sa dotýka každodenného života človeka a preto je najrozšírenejšia. Do rodinnej mediácie možno zaradiť celú problematiku rodiny.³⁴

Odborníci z praxe tvrdia, že rodinná mediácia³⁵ je najviac využívaná, má veľký potenciál byť nápomocná rodinám, ale nemôže sa zamieňať s rodinnou terapiou (emócie, minulé zážitky), rodinnou poradňou (dávať rady, usmerňovať) ani s ďalšími možnými alternatívami (kňaz – duchovné sprevádzanie, konciliácia). Rodinná mediácia je krátkodobá, zameraná na vyriešenie konkrétneho konfliktu a dosiahnutie dohody prijateľnej pre všetkých účastníkov. Výrazne sa orientuje na budúcnosť, usporiadanie a zlepšenie vzťahov, zároveň dáva možnosť naučiť sa vzájomne komunikovať a riešiť problémy. Prieskumy naznačujú, že úspešná mediácia má sekundárne terapeutické efekty prejavujúce sa v dlhodobom zlepšení rodinných vzťahov.³⁶ Každý človek má v sebe zakotvené určité mýty, stereotypy a určitý spôsob riešenia konfliktov. Avšak skúsenosť, ktorou si prejde človek pri mediácii, že prekonajú nefunkčnú komunikáciu, že opäť vedú konštruktívny dialóg a efektívne komunikujú ich veľmi pozitívne ovplyvní do budúcnosti.³⁷

³³ Porov. HOLÁ, L.: *Mediace v teorii a praxi*. Praha : Grada Publishing, a.s. 2011, s. 63 - 73.

³⁴ Porov. STOROŠKA, M.: *Mediácia – pomoc spoločnosti a jednotlivcovi*. Prešov : Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove, 2008. s. 118.

³⁵ Porov. NEČASOVÁ, M.: *Mediace se učí na školách a praktikuje v občanském poradenství*. In : *Časopis Sociální práce*. Asociace vzdělavatelů v sociální práci: 2005, č. 4. s. 32.

³⁶ Porov. SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologické aspekty rodinné mediaci*. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 88.

³⁷ Porov. WESTPHALOVÁ, L., SPÁČIL, O., HRUŠÁKOVÁ, M.: *Legislativní možnosti a meze mediaci konfliktu v rodinněprávních vztazích*. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 120.

Predpokladom rodinnej mediácie je komunikácia aspoň na úrovni prijímania nových informácií, relatívna rovnosť pozícií a záujem vyriešiť konflikt. Na rozdiel od súdneho procesu nejde o víťazstvo jednej strany, ale o obojstranné uspokojivé riešenie. Náročné a záťažové či krízové situácie vo vzťahu nútia človeka jednať a zaujať stanovisko. Ľudia vedia určiť koľko do vzťahov investovali matérie, avšak nevedia ohodnotiť, určiť cenu a hodnotu ľudského citu, lásky, času a preto aj po majetkovom vyrovnaní človek stráda na vzťahu. Rodinná mediácia sa týka rodín, ktoré sa snažia zachovať svoju integritu, aj napriek tomu, že tieto rodiny komunikujú s ťažkosťami, nekomunikujú alebo sú vysoko konfliktné. Cieľom pri vysoko konfliktných je presmerovanie komunikácie k hľadaniu vhodných riešení.³⁸ Dôležitá je jasná „komunikačná koncovka“, ktorá potvrdí zhodu.³⁹

Niektoré rodiny zvládajú konflikty lepšie, iné sú menej adaptabilné. Nevedia zvládať stres, nehovoria pravdu, nemajú vytýčené hranice vzťahov. Nevedia k sebe nájsť cestu alebo len jedna zo strán chce svoj konflikt riešiť, avšak nedostáva sa jej adekvátnej súčinnosti zo strany druhej. Niekedy sa stáva, že až pri mediácii začnú strany komunikovať a ujasňovať si čo skutočne chcú.⁴⁰ Rozmanitosť ľudí podmieňuje rozmanitosť konfliktov. Každý človek je jedinečný a tak sa dostáva aj do jedinečných konfliktov, ktoré si vyžadujú jedinečné riešenia. Jedinečnosť vytvára rozmanitosť a to si vyžaduje aj rozmanité spôsoby riešenia. Zákonodarca čiastočne reflektuje na túto rozmanitosť a ponúka konfliktným stranám možnosť voľby, či budú svoj konflikt riešiť súdnou cestou alebo mimosúdnou za pomoci mediátora.⁴¹ Môžu využiť k vyriešeniu konfliktu mediáciu alebo mocenskú formu rozhodovania štátom uznanou autoritou.

V našich podmienkach sa relatívne malá časť osôb rozhoduje ísť riešiť svoj konflikt mediáciou, a preto by bolo potrebné autoritatívne pôsobenie súdu minimálne v tom smere, že účastníkom takúto povinnosť uloží s ohľadom na druh a špecifiká konfliktu. Pri súde nezávislá tretia strana podriaďuje fakty právu, aby dosiahla výsledok, avšak pri mediácii nezávislá tretia strana usmerňuje účastníkov, aby podriadili fakty hodnotám a na tomto základe dosiahli dohodu. Mediátor oproti tomu vedie účastníkov ku komunikácii a napomáha im v rámci dialógu hľadať možné rie-

³⁸ Porov. SOBOTKOVÁ, I.: Psychologické aspekty rodinné mediácie. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 89.

³⁹ Porov. ŘÍČAN, P.: *S dětmi chytře a moudře*. Praha : Portál, 2013. s. 53.

⁴⁰ Porov. NEČASOVÁ, M.: Mediace se učí na školách a praktikuje v občanském poradenství. In: *Časopis Sociální práce*. Asociace vzdělavatelů v sociální práci: 2005, č. 4. s. 33.

⁴¹ Porov. ŠANGALOVÁ, K.: Povolanie mediátor – možnosť voľby? In: KOVÁČ, E. a kol.: *Aktuálne výzvy a perspektívy v mediácii*. Bratislava : AMS, 2014. s. 239.

šenia a prevziať za nich zodpovednosť.⁴² Sme zodpovedný za svoje myšlienky, slová, pocity a činy. Zodpovednosť za svoje konanie odmietame prevziať, keď ju prisudzujeme iným kvôli nejasnostiam, činom druhých, príkazom autorít, nátlaku alebo zastierame vlastnú neochotu či únik.⁴³ Mediácia privádza človeka k odstráneniu následkov škôd, ktoré svojim jednaním a správaním spôsobil a aktívnu účasť pri odstraňovaní konfliktu v mediácii a taktiež niešť zodpovednosť za seba a za svoje okolie. Ľudia sú vrhnutí do postmodernej spoločnosti s mravnou nezávislosťou, ale aj s mravnou zodpovednosťou.⁴⁴

Odborníci tvrdia, že mediácia je prospešná bez ohľadu na výsledok. V mediácii je veľký edukačný potenciál, cez ktorý sa ľudia učia lepšie komunikovať a zlepšujú svoju znalosť riešiť konflikty aj naďalej. Z psychologického hľadiska súvisí úspech mediácie so subjektívnou spokojnosťou človeka z pocitu, že sa jeho záťažová náročná situácia zmenila.⁴⁵ Autoritatívna intervencia zo strany štátu cez súdne pojednávanie navodí psychicky náročný stav do krehkých vzťahov rodiny a často rodinný konflikt ešte viac rozvinie. Snahou mediácie je predchádzať zásahom verejnej moci cez stabilizáciu pomerov členov rodiny, ktorými predchádzame rodinným dysfunkciám.⁴⁶ Rodinné konflikty väčšinou nemajú právny základ a mediácia môže významne pomôcť pri riešení týchto konfliktov, pretože „lieči“ aj iné skutočnosti než iba právne usporiadanie. Je privilegovaným miestom pre zmierovací rozhovor.⁴⁷ Uzmierenie prináša uzdravenie nie len duše človeka.

Odborníci na mediáciu hovoria aj o duchovnej dimenzii riešenia konfliktov. Odpovede môžeme nachádzať v otázkach vlastnej identity. To, kým skutočne sme je implicitný hlboký problém, ktorý má duchovné i praktické dôsledky. Je dôležité, aby ich rozhodovanie o tom, čo je pre nich dobré nebolo obmedzované pochopením či správaním druhých a navzájom

⁴² Porov. WESTPHALOVÁ, L., SPÁČIL, O., HRUŠÁKOVÁ, M.: Legislatívni možnosti a meze mediácie konfliktu v rodinnoprávnych vzťahoch. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 102.

⁴³ Porov. ROSENBERG, M. B.: *Nenásilná komunikace – Reč života*. Praha : Portál, 2012. s. 35 – 36.

⁴⁴ Porov. URBANOVÁ, M.: Mediacie ako nástroj sociálnej kontroly v postmodernom společenosti – vybrané sociologické aspekty mediácie. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 303.

⁴⁵ Porov. SOBOTKOVÁ, I.: Psychologické aspekty rodinné mediácie. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 95 - 96.

⁴⁶ Porov. HOLÁ, L., WESTPHALOVÁ, L., KOVÁČOVÁ, A., SPÁČIL, O.: *Rodinná mediace v České republice*. Praha : Leges, 2014. s. 113 - 114.

⁴⁷ Porov. WESTPHALOVÁ, L., SPÁČIL, O., HRUŠÁKOVÁ, M.: Legislatívni možnosti a meze mediácie konfliktu v rodinnoprávnych vzťahoch. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 108.

voči sebe.⁴⁸ Z kresťanského hľadiska usmernenia ako konať sú obsiahnuté vo Svätom písme, kde vidíme odporúčanie v evanjeliu podľa Lukáša: „Nesúďte a nebudete súdení. Neodsudzujte a nebudete odsúdení! Odpúšťajte a odpustí sa vám.“ (Lk 6, 37), (1 Kor 6, 1 - 8).

Odpustenie a uzmierenie v mediácii

Je potrebné učiť sa konflikty riešiť a dodržať určité zásady pri ich riešení. Prvou z nich je poučenie svätého Pavla v liste Efezanom 4, 26: „*Hnevajte sa, ale nehrešte! Slnko nech nezapadá nad vašim hnevom*“. Znamená to, že v ten istý deň, v ktorom sa konflikt vyskytol treba urobiť všetko, aby sme ho vyriešili. Proces zmierenia má začať tá strana, ktorá si prvá uvedomila, nezávisle od toho, kto sa cíti ukrivdený. Neútočíme, nesúdime, ani nekritizujeme druhú stranu, ale opisujeme svoje vnútro a svoju rolu v tomto konflikte.

Mnohí kresťania sú z takých životných situácií nahnevaní a sú z hnevu zmätení. Myslia si, že ako veriaci ľudia by sa nikdy nemali hnevať a nechápu, prečo sa ho nedokážu zbaviť. Narušené emócie sa časom uzdravia a potom budeme môcť reagovať vyrovnaným a racionálnym spôsobom.⁴⁹ Je potrebné poprosiť o odpustenie, zmierenie za tie skutky, ktoré sme uznali za zlé z vlastnej viny. Za vzniknutú konfliktnú situáciu vždy môžu obe strany, hoci percento viny sa líši.⁵⁰ Treba povedať, že akýkoľvek vzťah zahŕňa v sebe možnosť zmeniť sa na nedorozumenie, na konflikt, ba až na nepriateľstvo lebo je zjavné, že na svete neexistuje absolútne dobrý človek a tak vždy je tu možnosť sa vo vzťahu k druhému previňovať.⁵¹ Kresťanstvo učí, že volanie: Odpusť mi, podaj mi ruku, vysloboď ma ... počúva Boh, a keď sa „naplnil čas“, vychádza tejto ľudskej túžbe v ústrety – posielajú na svet Bytosť spájajúcu v sebe svet Boží a svet ľudský – Ježiša Krista. Viera v neho oslobodzuje človeka a navracia mu pôvodnú krásu a zmysel. Jeho prikázanie lásky (Jn 15, 12 – 17) ponúka aj riešenie ľudských konfliktov.⁵²

Nabádanie ako sa správať, ako získať či sprostredkovať a ako obsiahnuť odpustenie nám dáva takmer v celom svojom obsahu Sväté písmo. Počnúc Knihou Levitikus, Numeri, Knihou múdrosti, Prvou knihou

⁴⁸ Porov. HOLÁ, L.: *Mediace v teórii a praxi*. Praha : Grada Publishing, a.s. 2011. s. 31.

⁴⁹ Porov. MEYER, J.: *Ako zvládať svoje emócie*. Bratislava: Slovo života International Bratislava, 2012. s. 82.

⁵⁰ Porov. HIŠEM, C.: *ŠKOLA ŽIVOTA*. Košice : VMV, 1999. s. 27.

⁵¹ Porov. PALOČKO, Š.: Teologické východiská pre odpustenie a lásku v medziľudských vzťahoch. In : MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R.: *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 159.

⁵² Porov. FABIAN, A.: Teória kresťanského zmierenia a mediácia. In : KOVÁČ, E. a kol.: *Aktuálne výzvy a perspektívy v mediácii*. Bratislava : AMS, 2014. s. 74.

Machabejcov, v Evanjeliách, v Skutkoch apoštolov a v Listoch napríklad: Obety podlžnosti za spreneveru (Lt 5, 18); Obrady slávnosti zmierenia (Lt 16, 6); Obeta na sviatok Nekvasených chlebov (Nm 28, 22); Na nemúdrych kráľov čaká súd (Múd 6, 6); Modlitba Pána (Mt 6, 14 – 15); O odpúšťaní (Mt 18, 21); Kázanie Jána Krstiteľa (Mk 1, 4); Posledné ponaučenia apoštolom (Lk 24, 47); Pavlova kázeň pred Židmi (Sk 13, 38); Apoštol vzdáva vďaky (Kol 1, 14). Ide tu o odpustenie ako prosba človeka k Bohu, ale je to aj návod ako odpustiť bližnému. V Starom zákone žiada o odpustenie ľud svojho Boha a v Novom zákone je to návod ako odpustiť napríklad: Jozefova veľkodušnosť (Gn 50, 17); Opätovná Mojžišova prosba o ľútosť Izraelitov (Ex 32, 32); Mojžišovo orodovanie za ľud (Nm 14, 19); Šalamúnova modlitba (1Kr 8, 34 – 36, 39, 50); Odpustenie dlhov (Neh 5, 10 – 11); Úpenlivá prosba o odpustenie a o pomoc (Ž 25, 11 – 18); Treba potlačiť hnevliivosť (Sir 28, 2). V Knihe proroka Ozeáša 14, 3 čítame: „Vezmite so sebou slová a obráťte sa k Pánovi; povedzte mu: „Odpusť každú vinu a láskavo nás prijmi, zaplatíme plodom svojich perí.“

Odpustenie je v živote človeka veľmi dôležité a potrebné. Závažnosť odpustenia dokazuje aj rozhovor Petra s Kristom, keď sa ho pýta: „Pane, koľko ráz mám odpustiť svojmu bratovi, keď sa proti mne prehreší? Azda sedem ráz?“ Ježiš mu odpovedal: „Hovorím ti: Nie sedem ráz, ale sedemdesiatsedem ráz.“ (Mt 18, 21 – 22). Tak ako náš nebeský Otec nám ustavične odpúšťa hriechy, tak aj každý má odpustiť svojmu bližnému, pretože každý človek nielen odpustenie dáva, ale aj prijíma. Ľudia chcú, aby im bolo odpustené, ale samy odpúšťajú veľmi ťažko. Pričom v modlitbe Pána (Mt 6, 12), (Lk 11, 4) hovoríme: „...a odpusť nám naše viny ako i my odpúšťame svojim vinníkom.“ Opačne to znamená: neodpusť nám, tak ako aj my neodpúšťame svojim vinníkom. V tomto výroku je najhlbšie náboženské zdôvodnenie povinnosti odpustiť a zmieriť sa s človekom.⁵³

Očakávame milosrdenstvo a odpustenie, ale samy sme nespravodlivý a nemilosrdný. Ide o prosbu pre získanie Božieho odpustenia pre človeka, pričom človek často odmieta odpustiť druhému človekovi. Je to protirečenie v sebe samom.

Ďalej o odpúšťaní v Pisme čítame: „Keď sa tvoj brat prehreší, pokarhaj ho! Ak sa obráti, odpusť mu! A keď sa aj sedem ráz za deň prehreší proti tebe a sedem ráz sa vráti k tebe a povie: «Ľutujem», odpusť mu!“ (Lk 17, 3 – 4). Z tejto požiadavky bezpodmienečnej lásky vyplýva tak tiež požiadavka upustiť od akejkoľvek pomsty a byť pripravený odpúšťať

⁵³ Porov. FABIAN, A.: Teória kresťanského zmierenia a mediácia. In : KOVÁČ, E. a kol.: *Aktuálne výzvy a perspektívy v mediácii*. Bratislava : AMS, 2014. s. 77.

neustále a neobmedzene.⁵⁴ Boh odpúšťa v podmienkach večnosti, ľudské odpustenie sa odohráva v priestore a čase. Božie odpustenie je pripravené vždy a stále. V ľudských podmienkach odpustenie prebieha ako proces, kde človek k schopnosti odpustiť potrebuje Božiu milosť. Odpustenie sa odohráva v podmienkach pravdy a spravodlivosti. Odpustenie môžeme darovať avšak prijať odpustenie môžeme iba cez pokánie a tak dosiahneť aj zmierenie.⁵⁵

Cez sviatosť zmierenia sa zmierujeme s Bohom a a on nám službou Cirkvi odpúšťa. Túto sviatosť nazývame sviatosť pokánia, svätej spovede, odpustenia, zmierenia. Láska k blížnemu je základný postoj, o ktorom Ježiš hovorí, že náš vzťah s Bohom nemôže byť úprimný, ak sa nechceme zmieriť s blížnym. „Keď teda prinášaš dar na oltár a tam si spomenieš, že tvoj brat má niečo proti tebe, nechaj svoj dar tam pred oltárom a choď sa najprv zmieriť so svojim bratom“ (Mt 5, 23 – 24), preto sme vyzývaní zmieriť sa s našimi bratmi skôr, ako prejavíme našu vernosť Pánovi v modlitbe.⁵⁶ Táto požiadavka je náročná a niekedy sa zdá, že je nad ľudské sily, ale Ježiš chce, aby sme mali v sebe nielen kvalitu ľudskú, ale aj kvalitu kresťanskú a žiada, aby sme sa správali láskavo, zhovievavo a milosrdne. Zdôvodňuje to: „Akou mierou budete merať vy, takou mierou sa nameria aj vám“ (Lk 6, 35). Boh každému odpúšťa a človek ho má kopírovať. Mnoho rokov sú kresťanské rodiny rozhnevané či rozhádané, nekomunikujú a myslia si, že sú mocné, ale práve v tom je ľudská slabosť. Najmocnejšie je prekonať samého seba a odpustiť: „Otče, odpusť im, lebo nevedia čo robia“ (Lk 22, 34).

Kresťanské zmierenie súvisí aj s mediáciou v zmysle obsahovom. Na rozdiel od osvietenického racionalizmu poukazuje na symbolický pôvod zla a konfliktov vo svete a naznačuje aj riešenie, ktoré spočíva nielen v komunikácii človeka s človekom, ale aj v rozvíjaní osobnej spirituality.⁵⁷ Aj keď v mediácii sa doslovne nehovorí o odpustení predpokladá sa, že znovu obnovená komunikácia privedie ľudí aj ku vzájomnému odpusteniu si. Boh ako prvý sa rozhodol naplniť nás láskou a večným životom,

⁵⁴ Porov. PALOČKO, Š.: Teologické východiská pre odpustenie a lásku v medziľudských vzťahoch. In : MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R.: *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 161.

⁵⁵ Porov. MICHANČOVÁ, S.: Probačná a mediačná sféra sociálnej práce a jej prepojenie s konceptom pokánia a odpustenia. In : MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R.: *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 172 - 173.

⁵⁶ Porov. Svätý Otec František: *Zbavme sa ohovárania a staneme sa svätými!* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140216002> (16. 02. 2014).

⁵⁷ Porov. FABIAN, A.: Teória kresťanského zmierenia a mediácia. In : KOVÁČ, E. a kol.: *Aktuálne výzvy a perspektívy v mediácii*. Bratislava : AMS, 2014. s. 77 - 78.

aby sme mohli plniť jeho vôľu a nezištne rozdávať lásku všetkým ľuďom bez rozdielu.⁵⁸

„Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Aby ste sa aj vy vzájomne milovali, ako som ja miloval vás“ (Jn 13, 34 - 35). Svätý Pavol apoštol to pripomína: „Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého! Láska nerobí zle blížnemu, naplnením zákona je láska“ (porov. Rim 13, 8 - 10), (KKC 2196). Len ten, kto sa pridrižiava jeho slova, bude schopný zachovávať nové prikázanie bratskej lásky z čoho vyplýva, že sa máme milovať navzájom.⁵⁹ Milovať navzájom znamená odpúšťať a zmierovať sa. Vtedy sa človek nemusí báť žiadnej životnej krízy, mal by sa obávať iba toho, aby ho neoslepilo zúfalstvo a strata nádeje. Nádeje, že je s nami ten, ktorý má slová večného života. Boh je Slovo a vo svojom Slove je jedinečný. Mnohokrát hovoril a hovorí k nám a bude hovoriť k našim deťom, lebo ľudské počúvanie a porozumenie, hluchota a nechápavosť, chvíle precitnutia a osvietenia a chvíle otupenosti sa neustále prelínajú a Boh je vo svojej komunikácii trpezlivý a vynaliezavý.⁶⁰

Bibliografia

- ALBERTI, R.: *Umění stát si za svým*. Praha : Portál, 2004. 204 s. ISBN 80-7178-869-4.
- CARNEGIE, D.: *Komunikácia ako cesta k úspechu*. Bratislava : Príroda, 2010. 130 s. ISBN 978-80-07-01817-4.
- CLOUD, H. – TOWNSEND, J.: *Hranice*. Praha : Návrat domů, 2002. 266 s. ISBN 80-7255-055-1.
- DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace*. Praha : Grada Publishing, spol. s. r. o., 2001. 420 s. ISBN 80-7169-988-8.
- DeVITO, A, J.: *Základy mezilidské komunikace* Praha : Grada Publishing, a. s., 2008. 512 s. ISBN 978-80-247-2018-0.
- FABIAN, A.: Teória kresťanského zmierenia a mediácia. In: KOVÁČ, E. a kol.: *Aktuálne výzvy a perspektívy v mediácii*. Bratislava : AMS, 2014. s. 72 - 78. ISBN 978-80-971616-0-6.
- HIŠEM, C.: *ŠKOLA ŽIVOTA*. Košice : VMV, 1999. 95 s. ISBN-80 - 7165 - 182-X.
- HOLÁ, L.: *Mediace – způsob řešení mezilidských konfliktů*. Praha : Grada Publishing, 2003. 192 s. ISBN 80-247-0467-6.

⁵⁸ Porov. PALOČKO, Š.: Teologické východiská pre odpustenie a lásku v medziľudských vzťahoch. In : MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R.: *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 168.

⁵⁹ Porov. LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*. Trnava : Serafín, 2008. s. 185.

⁶⁰ Porov. HALÍK, T.: *Chci, abys byl*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2012. s. 42.

- HOLÁ, L.: *Mediace v teorii a v praxi*. Praha : Grada Publishing a. s., 2011. 270 s. ISBN 978-80-247-3134-6.
- HOLÁ, L.: Vysledovat počátky mediace je obtížné. In: *Časopis Sociální práce*. Asociace vzdělavatelů v sociální práci: 2005, č. 4. s. 37 - 42. ISSN 1213 - 6204.
- HOLÁ, L., WESTPHALOVÁ, L., KOVÁČOVÁ, A., SPÁČIL, O.: *Rodinná mediace v České republice*. Praha : Leges, 2014. 256 s. ISBN 978-80-7502-015-4.
- JÁN PAVOL II.: *List pápeža Jána Pavla II. rodinám*. Trnava : SSV, 1994. 117 s. ISBN 80-7162-060-2.
- MEDLÍKOVÁ, O.: *Umíme to s konfliktem!* Praha : Grada Publishing, a.s., 2012. 132 s. ISBN 978-80-247-4016-4.
- MEYER, J.: *Ako zvládať svoje emócie*. Bratislava: Slovo života International Bratislava, 2012. 185 s. ISBN 978-80-89165-34-6.
- NEČASOVÁ, M.: Mediace se učí na školách a praktikuje v občanském poradenství. In: *Časopis Sociální práce*. Asociace vzdělavatelů v sociální práci: 2005, č. 4. s. 32 - 36. ISSN 1213 - 6204.
- NOVÁK, T. – CAPPONI, V.: *Sám sobě psychologem*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2014. 187 s. ISBN 978-80-247-4825-2.
- PALOČKO, Š.: Teologické východiská pre odpustenie a lásku v medziľudských vzťahoch. In: MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R.: *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 158 – 169. ISBN 978-80-555-0162-8.
- PERNER, A.: *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha : Portál, 2000. 168 s. ISBN 80-7178-363-3.
- PLAMÍNEK, J.: *Konflikty a vyjednávání*. Praha : Grada Publishing, a.s., 2012. 134 s. ISBN 978-80-247-4485-8.
- PRCHAL, J.: *Konflikty dospívajících dětí s rodiči*. Praha : SPN, 1970. 86 s. ISBN 14-043-70.
- ROSENBERG, M. B.: *Nenásilná komunikace – Reč života*. Praha : Portál, 2012. 224 s. ISBN 978-80-262-0141-0.
- ŘÍČAN, P.: *Cesta životem*. Praha : Portál, 2004. 390 s. ISBN 80-7367-124-7.
- SOBOTKOVÁ, I.: Psychologické aspekty rodinné mediace. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 87 - 95. ISBN 978-80-247-4109-3.
- STOROŠKA, M.: *Mediácia – pomoc spoločnosti a jednotlivcov*. Prešov : Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove, 2008. 133 s. ISBN 978-80-89372-07-2.
- STOROŠKA, M.: Mediácia – perspektívny spôsob riešenia narušených sociálnych vzťahov. In: THEOLOGOS – *Teologická revue Gréckokatolíckej cirkvi*. Bratislava : Grada Publishing, a.s., 2015. s. 125 - 131. ISSN 1803-0969.

- lickej bohosloveckej fakulty PU v Prešove*. Prešov: Náboženské vydavateľstvo Petra, 2008. 295 s. ISSN 1335 – 5570.
- SVĚTÉ PÍSMO. Trnava : SSV, 1996. 2623 s. ISBN 80-7162-152-8.
- SVĚTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Trnava : SSV, 2009. 893 s.
- SVĚTÉ PÍSMO. Nový Zákon. Trnava : Spolok svätého Vojtechy, 2000. 292 s. ISBN 80-7162-274-5.
- Svätý Otec FRANTIŠEK : *Zbavme sa ohovárania a staneme sa svätými!* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20140216002> (16. 02. 2014).
- Svätý Otec FRANTIŠEK : *Komunikácia v službe autentickej kultúry stretnutia*. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-masmedii-2014> (31.03.2014).
- SCHAEFEROVÁ, E.: *Co je rodina?* Praha : Návrat domů, 1995. s. 178. ISBN 80-85495-41-4.
- SCHULZ, F.: *Jak spolu komunikujeme? Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2005. 200 s. ISBN 80-247-0832-9.
- URBANOVÁ, M.: Mediacie ako nástroj sociálnej kontroly v postmodernom společenstve – vybrané sociologické aspekty mediácie. In : HOLÁ, L a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 289 – 305. ISBN 978-80-247-4109-3.
- VYBÍRAL.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2009. 320 s. ISBN 978-80-7367-387-1.
- WESTPHALOVÁ, L., SPÁČIL, O., HRUŠÁKOVÁ, M.: Legislativní možnosti a meze mediace konfliktu v rodinněprávních vztazích. In : HOLÁ, L. a kol.: *Mediace a možnosti využiti v praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2013. s. 99 -120. ISBN 978-80-247-4109-3.

Teológia dogmy Chalcedonského koncilu

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Since the early spread of Christianity has appeared on various false teachings that such a being actually Jesus of Nazareth is. Therefore had the Church in its official teaching take action against the wrong opinion and clearly define, who is in fact the Christ. This article deals with the explanation, which is deepest, most detailed and can say the central Christological definition, which is undoubtedly dogma of the Council of Chalcedon. This dogma in the fifth century disconfirmed all existed previously Christological heresy and it became the basis for the refutation of the following Christological heresies that emerged after this council.*

Keywords: *Jesus Christ. Christology. The Council of Chalcedon. Christological heresies. Council.*

Hoci Kristus odovzdal svoju náuku apoštolom už na počiatku nášho letopočtu a apoštoli ju rozniesli po vtedajšom známom svete už v priebehu prvého storočia, predsa k presnejším vyjadreniam, kto je vlastne Ježiš Kristus, muselo po zreľých úvahách dôjsť až v nasledujúcich storočiach. S najznamenitejšou a najobširnejšou kristologickou definíciou sa môžeme stretnúť v dokumentoch Chalcedonského koncilu, ktoré obsahujú precízne sformulovanú kristologickú dogmu, ktorá vysvetľuje, akou bytostou Ježiš z Nazareta bol. Aby sme mohli čo najhlbšie porozumieť teológii tejto dogmy, musíme zamerať svoju pozornosť na historické okolnosti, za akých bola táto dogma sformulovaná, ako aj na falošné predstavy o Kristovi, na ktoré táto dogma reagovala.

Koreňom problematiky, ktorú riešil Chalcedonský koncil bola úvaha o tom, aký je vzťah medzi Kristovým Božstvom a jeho človečenstvom. V treťom storočí prišiel antiochijský biskup Pavol zo Samosaty († po 272) s učením, podľa ktorého je Ježiš z Nazareta obyčajným človekom, ktorý

bol zvonku zviazaný s Logosom, a tým bol adoptovaný za Božieho syna. Medzi Logosom a Ježišom bol teda reálny rozdiel. Na druhej strane medzi nebeským Bohom Otcom a Logosom reálny rozdiel nie je. Logos je podľa tohto učenia tej istej podstaty ako Boh Otec. Na vyjadrenie tejto jednej podstaty gréčtina používala výraz *homousios*.¹ Herézou Pavla zo Samosaty sa zaoberala synoda v Antiochii roku 268, ktorá ho ako bludára zosadila.²

Ukázalo sa však, že heréza Pavla zo Samosaty nebola ani po dvesto rokoch úplne mŕtva. Určité jej prvky boli držané pri živote herézou opačného extrému, ktorej predstaviteľom bol Apollinár zo sýrskej Laodicee († 390). Apollinár sa totiž pokúšal zdôrazňovať vnútornú jednotu medzi Kristovým božstvom a človečenstvom až do takej miery, že Krista predstavoval ako jednotu spojenie Logosu s ľudským telom bez ľudskej duše. Podľa neho v Kristovi existuje len jeden princíp rozumu a vôle, ten božský, čo v praxi znamená, že rolu ľudskej duše v Ježišovi prebral samotný Logos.³ Boh a ľudské telo tak vytvorili jedinu prirodzenosť.⁴

Apollinárovo tvrdenie je zjavne nesprávne. Ak by Logos tvoril s ľudským telom Kristovu prirodzenosť, nebolo by možné túto prirodzenosť nazvať božskou, pretože ľudské telo k Božskej prirodzenosti nepatrí. Ak by však Logos nemal božskú prirodzenosť, nebolo by možné považovať Krista za skutočného Boha. Problém by nastal aj s Kristovým človečenstvom. Ak by Logos vzal na seba ľudské telo bez ľudskej duše, nebolo by možné tvrdiť, že Logos sa stal človekom, pretože k ľudskej prirodzenosti nevyhnutne patrí aj ľudská duša. Apollinárovo učenie bolo napokon odsúdené na Prvom konštantínopolskom koncile v roku 381.⁵

Proti Apollinárovmu tvrdeniu, že Logos s ľudským telom tvorí jednu prirodzenosť, žiadalo sa zdôrazniť jasný rozdiel medzi Kristovým človečenstvom a jeho božstvom, teda k zdôrazneniu dvoch prirodzeností v Kristovi.

V prostredí antiochijskej školy vtedajšej doby si musíme všimnúť Theodora z Mopsuestie. Vo svojich spisoch veľmi jasne proti Apollinárovi zastával formuláciu dvoch prirodzeností. Theodor tvrdí, že je nevyhnutné rozlišovať medzi dvoma prirodzenosťami, čo je nesporne správne, no

¹ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*, Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, s. 198.

² Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice, 1992, s. 176.

³ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 134.

⁴ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, s. 767.

⁵ SOBÓR KONSTANTYNOPOLITÁNSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuiti, 2002, s.70.

toto rozlíšenie sa podľa neho ukazuje v tom, že jeden je ten, ktorý prijíma a druhý je ten, ktorý je prijatý. Ten, kto prijal, je božská prirodzenosť a ľudská prirodzenosť bola prijatá. V takomto tvrdení však môžeme zbrať jednak nedostatočné rozlíšenie medzi prirodzenosťou a osobou. Pod osobou totiž rozumieme subjekt činnosti, teda niekoho, kto činnosť vykonáva. Naproti tomu pod prirodzenosťou rozumieme to, čo definuje, kým osoba je (božská prirodzenosť určuje osobu ako Boha a ľudská prirodzenosť definuje osobu ako človeka).⁶ Theodor termíny osoba a prirodzenosť spontánne zamieňa. Ak prirodzenosti pripisuje činnosť, keď hovorí, že božská prirodzenosť prijíma ľudskú, potom tu možno vidieť náznak tvrdenia, že v Kristovi existujú dva subjekty činnosti, teda dve osoby. Jeden subjekt prijíma a druhý je prijatý.⁷

Nestorios bol s najväčšou pravdepodobnosťou žiakom Theodora z Mopsuestie. V Antiochii sa stal mníchom a bol veľmi uznávaným kazateľom. Vďaka jeho popularite ho napokon cisár Theodozios II. menoval konštantínopolským biskupom. Keď sa Nestorios ujal svojho úradu, v Konštantínopole prebiehala diskusia o tom, či je možné nazývať Máriu Bohorodičkou (*Theotokos*). Otázka oprávnenosti Máriinho titulu bola len súčasťou väčšieho sporu o takzvané *communicatio idiomatum*, teda či je možné pripisovať ľudské aj božské vlastnosti a činnosti jedinému subjektu v Kristovi.

Podľa Nestoria ak by sme prijali možnosť, že božské aj ľudské činnosti možno pripísať jedinému subjektu v Kristovi, museli by sme tvrdiť, že Boží Logos bol dojčený, rástol, hladoval a trpel. To je však nezmysel, pretože božská prirodzenosť nemôže podliehať takýmto nedokonalostiam. Boží Logos treba preto chápať ako jednu realitu a človeka ako druhú realitu. O Synovi hovoríme ako o tom, v ktorom sa spájajú obe tieto prakticky samostatné reality.

Takáto úvaha Nestoria viedla k tvrdeniu, že Máriu nemožno nazývať Bohorodičkou. Znamenalo by to totiž, že Mária porodila Boha, čo je nezmysel, pretože božskej prirodzenosti zodpovedá, že je večná a tak sa nemôže narodiť v čase. Boh sa teda nemohol narodiť z Márie. Z Márie sa narodil výlučne človek, a tak Nestorios navrhol titul Rodička človeka (*Anthrôpotokos*), alebo prinajlepšom Kristorodička (*Christotokos*).

Nestorios síce správne poznamenal, že božská prirodzenosť nemôže podliehať nedokonalostiam, a tak nemôže sa ani narodiť, ani zomrieť,

⁶ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s.153 – 156.

⁷ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 138.

nedokázal však postrehnúť rozdiel medzi prirodzenosťou a osobou.⁸ Mária totiž skutočne neporodila božstvo Slova, ale porodila jeho telo spolu s ľudskou dušou, ktorého nositeľom Slovo skutočne je, pretože táto druhá božská Osoba je s touto ľudskou dušou a telom zjednotená.⁹ Preto je to skutočne Slovo – druhá božská osoba, ktorá bola Máriou porodená a počatá.

Keďže činnosti a vlastnosti sa pripisujú osobe a nie prirodzenosti, je možné tvrdiť, že nesmrteľnosť aj smrť na kríži, večnosť i počatie a narodenie sa v čase možno pripísať jednej a tej istej osobe. Keďže meno tej osoby je Ježiš z Nazareta, Kristus, druhá božská Osoba, Boh, môžeme tvrdiť, že Ježiš z Nazareta je večný a rovnako môžeme povedať, že Boh zomrel na kríži.

Nestoriovým učením sa zaoberal Efezský koncil roku 431. Tomuto koncilu predsedal Nestoriov hlavný protivník alexandrijský patriarcha Cyril a pod jeho vedením koncil napokon potvrdil náuku o existencii jediného subjektu činnosti, teda jedinej osoby v Ježišovi Kristovi. Táto osoba, teda tento Ježiš z Nazareta, tento Boh, je vykonávateľom ako božských, tak aj ľudských vlastností a činností, preto môžeme prehlásiť, že Boh je nesmrteľný a rovnako tvrdiť, že Boh zomrel na kríži, je večný i narodil sa z Panny Márie a presne to môžeme tvrdiť aj o Ježišovi z Nazareta, keďže Ježiš a Boh je jeden a ten istý subjekt, ktorý je podmetom všetkých svojich činností a nositeľom všetkých svojich vlastností.

Po zavŕšení Efezského koncilu však nedošlo k všeobecnému prijatiu jeho záverov Nestoriovými prívržencami. Do čela boja proti nestoriánskym postojom sa po Cyrilovej smrti postavil mních Eutyches. Keďže mal na cisára veľký vplyv, podarilo sa mu presadiť cisársky edikt vydaný 18. februára 448 proti Nestoriovým spisom a proti ich obhajcom. Eutyches sa pokúšal uplatňovať v boji proti nestoriánom teológiu Efezského koncilu. Problém však vznikol v tom, že v dobe Efezského koncilu sa termín prirodzenosť často spontánne zamieňal s termínom osoba. Už u Theodora z Mopsuestie sme si mohli všimnúť, že tieto dva termíny zamieňal, ba dokonca termínu „prirodzenosť“ pripisoval činnosť, ako by pod prirodzenosťou rozumel subjekt činnosti, teda osobu. Eutyches v boji proti nestoriánom však začal už vo svojej teológii rozlišovať medzi osobou a prirodzenosťou. Pod osobou rozumel výlučne subjekt činnosti, kým pod prirodzenosťou rozumel nástroj činnosti a zároveň to, čo definuje, čím osoba je. Podľa vzoru Cyrila Alexandrijského zdôrazňoval, že Kristus má len jednu

⁸ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 139.

⁹ Porov. CYRIL ALEXANDRIJSKÝ: *Cyrilli epistula altera ad Nestorium*. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002, s. 116 – 118.

prirodzenosť, neberúc však do úvahy, že Cyril pod prirodzenosťou rozumel na rozdiel od Eutycha Kristovu osobu. Podľa Eutychovej interpretácie Kristus je z dvoch prirodzeností pred zjednotením, po zjednotení sa však z nich stáva jediná prirodzenosť.¹⁰ Podľa neho ľudská prirodzenosť je po zjednotení rozplynutá v božskej ako kvapka v oceáne a tak dochádza k vytvoreniu jednej prirodzenosti zmiešaním z pôvodných dvoch.

Oporcovia Efezského koncilu obžalovali Eutycha u konštantínopolského patriarchu Flaviána z herézy. Patriarcha zvolal synodu a v novembri 448 Eutycha odsúdil. Eutyches sa však odvolal do Ríma.¹¹ Pápež Lev Veľký si však vyžiadal Flaviánovo stanovisko a ten mu poslal rozhodnutie carihradskej synody. Po dôkladnom oboznámení sa s prípadom zaslal konštantínopolskému patriarchovi 13. júna 449 dogmatický list zvaný *Tomus ad Flavianum*, v ktorom odsúdil Eutychovu náuku a potvrdil jeho odsúdenie.¹² Eutyches sa však nechcel podriaďiť tomuto rozsudku. Keďže vedel, že má na svojej strane cisára Teodozia II. a tiež Dioskora, alexandrijského patriarchu, nástupcu Cyrila, podarilo sa mu presvedčiť cisára, aby tento vieroučný problém riešil všeobecný koncil. Cisár teda 30. marca 449 vyhlásil, že sa uskutoční v Efeze ďalší všeobecný snem. Pápež považoval vec svojim listom Flaviánovi za uzavretú, no keďže cisár chcel problém riešiť snemom, vyslal tam svojich legátov.¹³

Koncilu predsedal alexandrijský patriarcha Dioskoros. Hneď na prvom zasadaní 8. augusta 449 bol odmietnutý návrh čítať pápežov list *Tomus ad Flavianum*. Následne bol Eutyches rehabilitovaný a Flavián zosadený, uväznený a poslaný do vyhnanstva.¹⁴ V pozadí koncilu stáli tisícky mníchov, Eutychové a Dioskorových prívržencov, ktorí mali ako „hlas ľudu“ ovplyvniť jednanie. Pod tlakom týchto mníchov, ale i vojakov

¹⁰ Porov. LEV VEĽKÝ: Epistula papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche (Tomus ad Flavianum) 6. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuiti, 2002, s. 210.

¹¹ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 145.

¹² LEV VEĽKÝ: Epistula papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitatum de Eutyche, in : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków 2002, s. 196 – 212.

¹³ Porov. ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943, s. 127. Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 145 – 146.

¹⁴ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 146.

účastníci koncilu podpísali jeho závery, ktorými vlastne potvrdili monofyzitizmus, teda jedinú prirodzenosť v Kristovi.¹⁵

Hoci cisár Teodozios II. závery tohto snemu podpísal, pápež Lev ich zamietol. Cisárovi poslal list, v ktorom sa ho pokúšal presvedčiť, aby zvolal nový koncil. Keď uňho nenašiel porozumenie, obrátil sa s podobnou žiadosťou na západného cisára Valentiniána III. († 455). Vtedy však Teodozios II. zomrel a vlády sa na Východe ujal Marcianus, ktorý súhlasil so zvolaním nového koncilu. Snem sa mal pôvodne zísť 1. septembra 451 v Niceji, no kvôli cisárovým vojenským povinnostiam bol napokon otvorený 8. októbra toho istého roku v Chalcedóne.¹⁶

Na sneme sa zišlo okolo šesťsto biskupov. Takmer všetci účastníci boli z Východu. Zo západu prišli len traja pápežskí legáti a dvaja zástupcovia afrických biskupov. Na koncil prišiel aj alexandrijský patriarcha Dioskoros, no legáti hneď na prvom zasadaní protestovali proti jeho účasti. Bol obžalovaný za spôsob, akým viedol snem v Efeze roku 449, následne bol uznaný vinným, bol zosadený a poslaný do vyhnanstva. Väčšina jeho prívržencov sa od neho odvrátila a priklonila sa na stranu pápežských legátov.¹⁷

Na druhom zasadaní bol verejne prečítaný *Tomus ad Flavianum*.¹⁸ V úvode listu pápež Lev tvrdí, že si prečítal listy od carihradského biskupa Flaviana o Eutychovi, diví sa, že mu Flavianus oznamuje takéto veci tak neskoro a pohoršuje sa nad Eutychem, o ktorom hovorí, že vôbec nepochopil Vyznanie viery, a tak je na tom horšie ako tí, čo sa ešte len pripravujú na krst.

V druhej časti pápež vyhlasuje, že tvrdenia všetkých heretikov vyvracajú tri tvrdenia. Prvé tvrdenie hovorí, že Boh Otec je všemohúci. Druhé, že jeho jediný Syn a náš Pán je Ježiš Kristus a tretie, že tento Boží Syn sa narodil zo Svätého Ducha a z Panny Márie. Ďalej vysvetľuje, ako tieto pravdy dokazujú dve prirodzenosti v Kristovi. Jedná sa totiž o dvojaké zrodenie - zo Sv. Ducha (Boh) a z Márie (človek).

Potom sa odvoláva na Písmo. Rodokmeň v Matúšovom evanjeliu dokazuje, že Kristus je podľa tela Dávidov a Abrahámov potomok. Tieto vyjadrenia svedčia o skutočnom Kristovom človečenstve. To, že sa Kristus počal zo Svätého Ducha znamená, že bol zázračne stvorený, ale nijako

¹⁵ Porov. ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II.*, Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996, s. 144.

¹⁶ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 146.

¹⁷ Porov. ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II.*, Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996, s. 146.

¹⁸ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 152.

nepopiera, že to, čo bolo zázračne stvorené, nie je človek. Svoje človečenstvo má po matke.

V tretej časti pápež vysvetľuje, že Kristus má teda dve prirodzenosti, každú úplnú a neumenšenú. Podľa jednej mohol trpieť a zomrieť, podľa druhej nemohol. Je to skutočný Boh celý v tom, čo je jeho a celý v tom, čo je naše. Ľudskú prirodzenosť však prijal neporušenú hriechom, teda prijal ju takú, akú ju mal človek Adam pred svojim pádom do hriechu. Poddal sa slabosti, ktorá je spoločná všetkým ľuďom, ale nie preto, že by mal svoj podiel v našich hriechoch (mal totiž neporušenú ľudskú prirodzenosť), ale urobil to z lásky k nám. Božská prirodzenosť neničí prirodzenosť sluhu a prirodzenosť sluhu neumenšuje božskú prirodzenosť.

V štvrtej časti Lev píše, že hoci má Boží Syn dve prirodzenosti, je to jediná osoba. Syn Boží a Syn človeka je tá istá bytosť, tá istá osoba. Pápež pripomína z Pisma tvrdenia, ktoré dokazujú dve prirodzenosti tej istej osoby: Slovo, ktoré bolo na počiatku (Boh) sa stalo telom (človek). Dieťa, ktorému hrozí od Herodesa zabitie (človek) a klaňanie sa mudrcov (Bohu). Diabol pokúša človeka na púšti a tej istej bytosti posluhujú ako Bohu anjeli. Ten čo plače nad smrťou Lazára ako človek, kriesi ho ako Boh. Ten, čo cíti hlad ako človek, rozmnožuje chleby ako Boh.

Sú teda činy, ktoré nemožno pripisovať tej istej prirodzenosti. Jednoznačne vidno rozpor v dvoch tvrdeniach tej istej bytosti: Na jednej strane Kristus tvrdí, že „Ja a Otec sme jedno,“ (Jn 10, 30) a na druhej: „Otec je väčší ako ja“ (Jn 14, 28). Kristovo božstvo je rovné Otcovi, no jeho človečenstvo je menšie ako Otec.

V piatej časti pápež hovorí o osobe Božieho Syna. Keďže sa jedná o jedinú osobu, ktorá je pôvodcom činov, je správne, keď sa povie, že Boží Syn trpel a zomrel, alebo že Syn človeka zostúpil z neba. Čin sa pripisuje osobe, nie prirodzenosti, ktorú ten-ktorý názov osoby naznačuje. Nemusí sa preto striktné povedať, že z neba zostúpil Boží Syn (lebo je to Boh), ale nie Syn človeka (lebo je to človek). Boží Syn a Syn človeka je totiž tá istá osoba a tej sa pripisuje činnosť. Kristus sa pýta, za koho ľudia pokladajú Syna človeka a Peter odpovedá, že je Kristus, Syn živého Boha. Kristus s tým súhlasí, teda Syn človeka a Syn Boha nie sú dve osoby ale jedna. Ten, kto zomrel aj ten, kto svojou mocou vstal z mŕtvych, je ten istý.

Pápež pripomína v súvislosti s Eutychom, že podľa 1Jn 4, 2 – 3 duch, ktorý vyznáva, že Ježiš prišiel v tele (t.j. v ľudskom tele - bol to skutočný človek) je z Boha a duch, ktorý neuzná Ježiša je duch Antikrista. Ďalej tvrdí, že ak Kristus nemá skutočnú ľudskú prirodzenosť (ale len akúsi pomiešanú, takže nie je ani skutočný Boh ani skutočný človek - i keď je viac Boh ako človek, lebo ľudská prirodzenosť je v božskej primiešaná a rozpustená ako kvapka v oceáne), Kristus nemohol na križi trpieť ako

človek, a teda jeho smrť na kríži a celá jeho podobnosť nám je podvod. Popretie skutočného tela je totiž zároveň popretím telesného utrpenia.

Na záver sa pápež vracia k ústrednému Eutychovmu vyjadreniu, okolo ktorého sa točí celá jeho heréza: „Vyznávam, že náš Pán pred zjednotením sa skladal z dvoch prirodzeností, ale po zjednotení vyznávam jednu prirodzenosť.“ Lev hovorí, že ak sa Eutyches vzdá svojej herézy a slovom aj podpisom ju odsúdi, treba ho prijať ako kajúcnika a odpustiť mu, ako aj Kristus neprišiel, aby ľudí odsúdil, ale aby ich zachránil.¹⁹

Po prečítaní tohto listu mnohí účastníci koncilu volali: „Ústami Leva prehovoril Peter“. Napokon konciloví otcovia zostavili text kristologickej dogmy, ktorá znie takto:

„Spolu so svätými Otcami všetci jednomyselne učíme vyznávať, že je jeden a ten istý Syn, náš Pán Ježiš Kristus, dokonalý v božstve a dokonalý v človečenstve, pravý Boh a pravý človek, pozostávajúceho z rozumovej duše a tela, jednej podstaty s Otcom podľa božstva a jednej podstaty s nami podľa človečenstva, podobný nám vo všetkom okrem hriechu, pred vekmi zrodený podľa božstva, v posledných časoch sa pre nás a pre našu spásu narodil podľa človečenstva z Márie Panny, Bohorodičky.

(Učíme vyznávať) jedného a toho istého Krista, Syna, Pána, Jednorodného v dvoch prirodzenostiach bez zmiešania, bez zmeny, bez oddelenia a bez rozlúčenia, nikdy nezanikla odlišnosť prirodzeností ich zjednotením, ale zostali zachované vlastnosti oboch prirodzeností, ktoré sa zbiehajú v jednej osobe a jednej hypostáze. Nie rozdeleného alebo rozlúčeného na dve osoby, ale jedného a toho istého Syna, Jednorodného, Boha, Slovo, Pána Ježiša Krista, ako o ňom najprv hovorili proroci a potom nás poučil sám Ježiš Kristus a ako nám to odovzdalo vyznanie viery Otcov.“²⁰

Ďalej sú pripojené anatómy v prípade nepodriadenia sa tejto formule.²¹ V tejto formulácii je sumár celej predošlej patristickej reflexie o tajom-

¹⁹ Porov. LEV VELKÝ: Epistula papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche (Tomus ad Flavianum). In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002, s. 196 – 212.

²⁰ SOBÓR CHALCEDOŃSKI 11. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2002, s. 222.

²¹ Porov. SOBÓR CHALCEDOŃSKI 12. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2002, s. 222 – 224.

stve Ježiša z Nazareta a možno v nej vidieť reakcie na všetky dovtedajšie základné kristologické herézy.

V texte možno nájsť celkom deväť výrazov zdôrazňujúcich jednotu subjektu v Kristovi. Tento dôraz je nevyhnutný kvôli rozlíšeniu prirodzeností, teda spôsobov bytia.

Výraz „jedna podstata s Otcom podľa božstva“ znamená, že Ježiš vlastní s Otcom numericky jedinú božskú prirodzenosť. Tento fakt obsahuje už dogma Prvého nicejského koncilu, keď tvrdí, že veríme „(...) v jedného Pána, Ježiša Krista, jednorodeného Božieho Syna, (...) jednej podstaty s Otcom (homoúision tó patrí)“.²²

Jedna podstata s nami podľa človečenstva je iného druhu, pretože ľudská prirodzenosť má samozrejme mnoho individuálnych zástupcov. Preto je spolupodstatnosť s ľuďmi charakterizovaná tým, že Kristus je nám podobný vo všetkom okrem hriechu.

Výraz „z Márie Panny“ pripomína boj s gnostikmi, ktorí popierali pravosť Kristovho ľudského tela a učili, že Kristus prišiel na svet „skrže Máriu“.

Výrazy „zrodený z Otca podľa božstva“ a „zrodený z Márie podľa človečenstva“ hovorí, že jedna osoba existuje plne božským a plne ľudským spôsobom.

Zmienka o rozumovej duši je zjavne antiapollinaristická.

V druhej časti hovoria Otcovia, že vyznávajú „jedného a toho istého Krista, Syna, Pána, Jednorodeného v dvoch prirodzenostiach“, teda hovoria o jedinom subjekte - osobe v božstve a človečenstve. Vo vyjadrení „obe prirodzenosti zbiehajúce sa v jednej osobe (*prosópon*) a hypostáze“ sú výrazy osoba (*hypostasis*, *prosopon*) a prirodzenosť (*physis*) jasne odlišené, čím je navždy opustená nejasná Cyrilova formulácia *mia physis* (jedna podstata) a definitívne nahradená výrazom *hypostasis*, či *prosopon* (osoba). Kristova osoba je tu predstavená ako bod, v ktorom sa stretávajú úplne odlišné prirodzenosti.

Vyjadrením „prirodzenosti sa nemiešajú a nemenia“ bol odmietnutý Eutychovo monofyzitizmus.

Tvrdením, že prirodzenosti nie je možné oddeľovať ani rozlučovať, bol odmietnutý Nestoriov nestorianizmus.

Koncil nedefinuje výrazy osoba a prirodzenosť na vedeckej, ale na predvedeckej úrovni, to znamená, že predpokladá ich zrejmosť. Podľa vyjadrenia biskupa Evippa, ktorý bol účastníkom tohto snemu, konciloví Otcovia urobili toto hodnotenie podľa spôsobu rybárov a nie podľa spôsobu Aristotela. Možno teda povedať, že v tomto zmysle je osoba ten,

²² SOBÓR NICEJSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom I.* Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuit, 2002, s. 24. DS 125 – 126.

kto koná a prirodzenosť je to, prostredníctvom čoho niekto koná. Taktiež možno povedať, že osoba dáva odpoveď na otázku „Kto niečím je?“, kým prirodzenosť dáva odpoveď na otázku „Čím niekto je?“²³

Možno teda povedať, že Boží Syn prežíva svoju osobnú identitu dokonale božským a tiež dokonale ľudským spôsobom. Táto druhá božská Osoba môže o sebe prehlásiť, že je skutočný Boh a tiež že je skutočný človek. Kým Efezský koncil potvrdil, že je správne pripisovať božské aj ľudské vlastnosti a činnosti jedinej osobe v Kristovi, Chalcedónsky koncil vysvetlil, prečo je také niečo možné. Druhá božská Osoba je večná, nesmrteľná, všemohúca preto, lebo disponuje božskou prirodzenosťou. Vďaka tejto božskej prirodzenosti je to skutočný Boh, a preto disponuje všetkými božskými atribútmi a je schopný vykonať všetky božské činnosti. Táto druhá božská Osoba je však tiež smrteľná, schopná utrpenia, narodila sa v čase z Márie a to preto, že disponuje skutočnou ľudskou prirodzenosťou, vďaka ktorej je schopná ľudských úkonov a vzťahujú sa na ňu ľudské vlastnosti. Táto ľudská prirodzenosť robí z druhej božskej Osoby skutočného človeka.

Keďže je to práve prirodzenosť osoby, ktorá určuje, čím osoba je, možno druhú božskú Osobu nazvať Bohom aj človekom. Preto je úplne správne tvrdiť, že skutočný pravý Boh, jeden z Trojice bol ukrižovaný a zomrel. Tento Boh je totiž absolútne totožný s Ježišom z Nazareta a môže tieto ľudské veci vykonávať kvôli tomu, že má ľudskú prirodzenosť. Rovnako možno tvrdiť, že Ježiš z Nazareta je všemohúci, večný, vševediaci a hodný božskej poklony, pretože Ježiš z Nazareta je skutočný Boh a disponuje tak božskou prirodzenosťou. Keď teda hovoríme o druhej božskej Osobe, hovoríme o skutočnom Bohu a zároveň o skutočnom človeku a či túto osobu nazveme Boh, Pán, Ježiš, Kristus, Slovo, podstatné je, že sa jedná vždy o jednu a tú istú osobu, ktorá vykonáva božské aj ľudské činnosti a vzťahujú sa na ňu božské aj ľudské vlastnosti.

Tieto dôsledky kristológie Chalcedónskeho koncilu napokon zdôraznil vo svojich kánonoch nasledujúci všeobecný snem, Druhý konštantínopolský, ktorý sa konal v roku 553.²⁴ Táto Chalcedonská dogma mala hlboký význam aj pre riešenie ďalších dvoch kristologických heréz, ktoré sa v prvom tisícročí objavili.

Prvou herézou bola problematika Kristových vôľ. Keďže po Chalcedonskom koncile ostala na monofyzitských vieroučných pozíciách takmer celá severná Afrika, cisár Herakleitos († 641) hľadal nejaký spôsob, ako

²³ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s.153 – 156.

²⁴ Porov. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI II. In : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002, s. 284 – 302.

sa s nimi zmieriť. Poveril preto konštantinopolského patriarchu Sergia, aby vypracoval kristologickú formulu, ktorá by bola kompromisom medzi monofyzitmi a zástancami Chalcedonského koncilu. Sergios tak vypracoval náuku, podľa ktorej Kristus, hoci mal dve prirodzenosti, disponoval výlučne jedinou a to božskou vôľou. Vychádzal z predpokladu, že ak by Kristus mal dve vôle, nevyhnutne by sa museli dostať do vzájomného rozporu.²⁵

Bez ľudskej vôle v Kristovi by však nebolo možné hovoriť o Kristovej reálnej poslušnosti, pretože by nemal vôľu, ktorú by mohol podriaďiť Božej vôli. Čo sa týka Kristovej božskej vôle, tá je podstatne totožná s otcovou vôľou a celá Najsvätejšia Trojica disponuje numericky jedinou vôľou, preto jednota činnosti Osôb v Najsvätejšej Trojici nefunguje na základe podriadenosti a poslušnosti, ale na základe nevyhnutnosti a podstatnej totožnosti. Ak však mal Kristus obnoviť a zachrániť ľudskú prirodzenosť, potreboval ju urobiť poslušnou Božej vôli. Defekt ľudskej prirodzenosti totiž spočíva práve v otroctve hriechu, teda v neschopnosti žiť v poslušnosti Božej vôli. Práve tento problém potreboval vyriešiť Kristus, keď vzal na seba ľudskú prirodzenosť. Vziať na seba dušu a telo bez ľudskej vôle by z hľadiska spásy bolo neúčinné, nehovoriac o tom, že takúto prirodzenosť, ktorej duša nedisponuje vôľou, by ťažko bolo možné nazvať skutočne ľudskou.²⁶

So Sergiovou herézou sa napokon vysporiadal Tretí konštantinopolský koncil, ktorý potvrdil, že Kristus disponuje božskou aj ľudskou vôľou, pričom Kristova ľudská vôľa je dokonale v poslušnosti podriadená božskej vôli.²⁷

Druhou herézou, na popretie ktorej mal podstatný vplyv Chalcedonský koncil, bol blud ikonoklazmu. Túto herézu širili byzantskí cisári Lev III. Isaurský († 741), jeho syn Konštantín V. a jeho vnuk Lev IV. Charazar († 780). Podľa tejto herézy je Kristus na ikone nezobraziteľný, pretože skutočný Kristus má dve prirodzenosti. Božská prirodzenosť je však nezobraziteľná a tak na ikone je zobrazená výlučne ľudská prirodzenosť. Ježiš však nie je len človek, ale aj Boh, a tak na ikone v skutočnosti nie je zobrazený Kristus, ale výlučne ľudská bytosť. Pokusom zobraziť Krista na ikone tak dochádza k rozdeleniu Krista na Boha a človeka, pričom

²⁵ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 166.

²⁶ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 166 – 170.

²⁷ SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI III. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuit, 2002, s. 318. DS 556.

zobrazený je len človek. Zástancovia ikonoklazmu sa tak pokúšali uctievať ikon obviníť z nestorianizmu.²⁸

Treba povedať, že k vlastnostiam božskej prirodzenosti naozaj patrí jej nezobraziteľnosť. Faktom však je, že prirodzenosť sama osebe neexistuje, existuje len osoba disponujúca prirodzenosťou. Druhý nicejský koncil, ktorý ikonoklazmus napokon odsúdil, zdôrazňuje, že na ikone ide o zobrazenie práve osoby. Ak by osoba Krista disponovala výlučne božskou prirodzenosťou, bola by skutočne nezobraziteľná. Osoba Božieho Syna však disponuje aj ľudskou prirodzenosťou a práve vďaka nej je Kristus viditeľný a zobraziteľný. Ak by bola pravda, že pri zobrazovaní Krista v ľudskej prirodzenosti dochádza k rozdeleniu Osoby Božieho Syna od osoby Ježiša z Nazareta, ako to tvrdili zástancovia ikonoklazmu, potom by to znamenalo, že Kristova osoba sa nemôže prejavovať výlučne ako človek, pretože v každom prejave, v každej činnosti a v každej vlastnosti musí byť prítomná aj božská prirodzenosť. Takáto predstava o Kristovi by však bola totožná s monofyzitizmom, ktorý popieral u Krista čistú božskú a s ňou nezmiešanú čistú ľudskú prirodzenosť. Podľa tejto náuky sú všetky Kristove vlastnosti zmiešané bohoľudské, čo by samozrejme znemožňovalo zobrazenie Krista prostredníctvom čisto ľudskej prirodzenosti.

Keďže však osoba Krista disponuje čírou ľudskou prirodzenosťou, ktorá je s božskou nezmiešaná, môže sa pravdivo prejavovať ako človek a vďaka jeho skutočnej ľudskej prirodzenosti ho ako človeka možno pravdivo aj znázorniť. S možnosťou znázorniť Krista na ikonách samozrejme súvisí aj možnosť predstaviť si ho. Ak by nebolo možné Krista zobrazovať, nelegitímnu by bola aj akákoľvek predstava Krista ako človeka.²⁹

Bibliografia

- ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II.*, Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996.
- BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka.*, Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000.
- CYRIL ALEXANDRIJSKÝ: Cyrilli epistula altera ad Nestorium. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuiti, 2002.
- KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice, 1992.
- LEV VELKÝ: Epistula papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche (Tomus ad Flavianum) 6. In : BARON, A. - PIE-

²⁸ Porov. . POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 173.

²⁹ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 173.

- TRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- SOBÓR CHALCEDOŇSKI. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2002.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI II. In : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002.
- SOBÓR NICEJSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom I*. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002.
- ŠPIRKO, J.: *Církevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943.

Kazateľská činnosť gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča

LUBOMÍR PETRÍK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The author in the contribution Preaching activity of the Greek Catholic priest Alexander Duchnovič, who worked in the 19th century, devotes on one of his sermons. He gave it during the consecration of the new church. The author offers a sermonic, respectively a homiletic analysis of this sermon. He deals with the question of whether we could name this sermon as the homily. He also offers the view on content and formal side of the sermon and presents it all in translation in slovak language.*

Keywords: *Alexander Duchnovič. Sermon. Homily. Preaching. Homiletics. 19th century. Greek Catholic church.*

Úvod

Gréckokatolícky kňaz Alexander Duchnovič patrí medzi najvýraznejšie osobnosti dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, a to nielen v regionálnom význame, ale aj v kontexte presahujúcom naše územie a Gréckokatolícku cirkev. Narodil sa 24. apríla 1803 v rodine gréckokatolíckeho kňaza v Topoli a zomrel 30. marca 1865 v Prešove, kde je pochovaný v krypte gréckokatolíckej Katedrály sv. Jána Krstiteľa. S jeho menom a pôsobením sa spája veľa prívlastkov – národný buditeľ a kultúrny dejateľ Rusínov, pedagóg, etnograf, folklorista, básnik, dramaturg, publicista, katechéta, liturgista a iné. Môžeme povedať, že bol polyhistorom 19. storočia na našom území. Predovšetkým však bol horlivým gréckokatolíckym kňazom, ktorého pôsobenie bolo rozsiahle. Pôsobil v rôznych službách Cirkvi. Napísal veľa diel rôzneho žánru a zakladal výchovno-vzdelávacie, osvetové a iné inštitúcie.

V tomto príspevku si ho chceme všimnúť ako kazateľa.

Pred niekoľkými rokmi sa mi dostali do rúk niektoré jeho kázne a príhovory.¹ Teraz prichádza čas na ich postupné spracovanie z homiletického uhla pohľadu.

Ide o tieto kázne a príhovory:

- *Cirkevné slovo vo chvíli posviacky nového chrámu,*
- *Slovo na Zvestovanie,*
- *Kázeň na 21. nedeľu po Päťdesiatnici (Lk 8, 14),*
- *Kázeň na Nedeľu o Tomášovi (Jn 20, 27).*

Sú písané azbukou. Ide však nie priamo o rukopisy, ale o ich neskorší prepis.

Ďalej sú to dva latinské príhovory:

- *Príhovor prednesený pri príležitosti uvedenia Gabriela Tizedyho (farára v Nižných Slovinkách),*
- *Príhovor pri príležitosti uvedenia Georgia Hodobayho (farára v Toryskách).²*

Napriek tomu, že sa to vo vedeckých štúdiách nezvykne robiť, chcem byť aj trochu osobný. Venoval som sa už kazateľskej činnosti gréckokatolíckych kňazov 19. storočia na našom území,³ ale stále mi chýbal pohľad na kazateľskú činnosť jedného z najznámejších gréckokatolíckych kňazov nielen 19. storočia, ale vôbec v histórii našej miestnej cirkvi – kanonika Alexandra Duchnoviča. Preto som rád, že môžem v tomto príspevku ponúknuť aspoň čiastočný pohľad na jeho kazateľskú činnosť. Pre nás, gréckokatolíkov, to znamená veľmi veľa. O to skôr, že mi nie je známe, že by sa už niekto zaoberal kazateľskou, resp. homiletickou analýzou jeho kazateľskej činnosti.

Základné informácie o vybranej kázni Alexandra Duchnoviča

V tomto príspevku ponúkame pohľad zatiaľ na jednu z uvedených kázni – na kázeň, ktorú predniesol pri posviacke nového chrámu.⁴ Bolo

¹ Tieto kázne a príhovory mi osobne poskytla doc. H. Rudlovčáková. Porov. RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV. Prešov : rukopis. In: *Osobný archív doc. H. Rudlovčákovej*.

² Porov. RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV. Prešov : rukopis. In: *Osobný archív doc. H. Rudlovčákovej*.

³ Porov. PETRÍK, L.: O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 261 – 270. Porov. FEŇÁK, P.: *Vybrané kázne gréckokatolíckych kňazov 19. storočia na východnom Slovensku. Diplomová práca*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 74 s.

⁴ Ide o voľný preklad kázne, ktorý urobil autor tohto príspevku. Aj keď je prekladom do slovenského jazyka text kázne trochu upravený, predsa sme sa snažili čo najviac

by zaujímavé vedieť, o ktorý chrám išlo, kto vykonal posviacku, prečo bol kazateľom otec Alexander Duchnovič, kedy presne sa posviacka konala. Zatiaľ možno konštatovať aspoň toľko, že to bolo pravdepodobne v rokoch 1834 – 1838, kedy bol farárom v Beloveži, nakoľko je pod homíliou uvedený ako belovežský farár. Slovo *pravdepodobne* uvádzame preto, lebo materiál, s ktorým pracujeme, nie je originálny rukopis, ale prepis kázne, teda nemáme istotu, či aj v origináli bola uvedená pri tejto kázni funkcia *belovežský farár*, avšak predpokladáme, že áno.

Prepis je písaný azbukou na písacom stroji. Otázne ostáva zatiaľ aj to či bola kázeň prednesená v Nedeľu o Zachejovi, nakoľko vychádza z tohto evanjelia, alebo inokedy, ako aj to či bola prednesená po evanjeliu, alebo až na konci svätej liturgie. Konkrétne je na jej začiatku uvedený verš Lk 19, 9, ktorý znie takto: „Ježiš mu povedal: *«Dnes prišla spása do tohto domu. Veď aj on je Abrahámovým synom.»*“ Kazateľ uvádza iba prvú časť verša: „*Dnes prišla spása do tohto domu.*“ A na základe toho názov témy jeho kázne je: *Ako sa patrí správať [resp. byť prítomný] v Božom chráme.*

Jazyk kázne

Na otázku, aký jazyk používal Alexander Duchnovič, sa nedá odpovedať jedným slovom, pretože ňuho vidíme určitý vývoj v tejto oblasti. Podľa niektorých autorov väčšinou používal jazyk, ktorý bol kombináciou cirkevnej slovančiny a podkarpatských nárečí.⁵ Blížšie sa jazykovej stránke diela Alexandra Duchnoviča venuje napr. Anna Plíšková, ktorá sa pomerne podrobne zaoberá týmto jazykovým vývojom Duchnoviča.⁶ Konkrétne v predmetnej kázni ide o karpatsko-rusínsky jazyk, resp. karpatsko-rus-

ponechať pôvodný spôsob vyjadrovania a vetnej skladby, čo môže na niektorých miestach pôsobiť na slovenského čitateľa trochu rušivo. V niektorých prípadoch sme z jednej dlhej vety urobili dve, prípadne tri vety. Niekde nechávame v zátvorkách aj iný vhodný výraz, lebo nemáme istotu ako to slovo v tomto kontexte myslel kazateľ. Na niektorých miestach nechávame výraz azbukou v origináli, pretože nám nie je úplne známy jeho význam.

⁵ Porov. ŠANTA, S.: Alexander Duchnovič – pedagóg a národný buditeľ v rusínsko-ukrajinskom hnutí 19. storočia. In: LUKÁČ. M. (ed.): *Edukácia človeka – problémy a výzvy pre 21. storočie*. Prešov : Prešovská univerzita, 2013, s. 65 – 70, <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Lukac> (08.07.2015).

O jazyku inteligencie, medzi ňou aj časti gréckokatolíckeho duchovenstva v Prešove v dvadsiatych a tridsiatych rokoch minulého storočia porov. ŠTEC, M.: *Ukrajinský jazyk na Slovensku (Sociolingvistické a interlingvistické aspekty)*. Prešov : Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 1996, s. 57 – 75.

⁶ Porov. PLÍŠKOVÁ, A.: *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum, 2007, s. 14 – 22. https://www.academia.edu/1380585/Rus%C3%ADnsky_jazyk_na_Slovensku_-_n%C3%A1%48Drt_v%C3%BDvoja_a_s%C3%BA%C4%8Dasn%C3%A9_probl%C3%A9my (06.07.2015).

ký jazyk, v ktorom vidíme veľa výrazov z cirkevnej slovančiny, ale aj z ruštiny. Ako vyplýva z viacerých diel zaoberajúcich sa jazykovou problematikou na našom území v čase 19. storočia vidíme, že jazyková otázka rusínskeho obyvateľstva, hlavne v jej písomnej podobe, sa v tom čase vyvíjala a u inteligencie nebola úplne vyšpecifikovaná. Aj u Duchnoviča, podobne ako u viacerých iných v tom čase, vidno na jednej strane príklon k cirkevnej slovančine a na druhej strane príklon k veľkoruskému jazyku, zároveň však rešpektovanie ľudového jazyka. Podstatným pre nás však nie je jazykový rozbor – ten prenechávame jazykovedcom –, ale kazateľský, resp. homiletický rozbor predmetnej kázne.

Homília, alebo tematická kázeň?

Najprv je potrebné si vyjasniť či v tomto prípade ide o najstaršiu a najplnšiu formu kázne, ktorou je homília, alebo o tematickú kázeň, resp. sermo (sermones).

Odpoveď na takto postavenú otázku nie je jednoduchá. Nechceme, aby nasledujúce slová pôsobili alibisticky, ale môžeme predpokladať, že napr. prof. Jozef Vrablec by asi túto kázeň nenazval homíliou, a to minimálne preto, lebo jej chýba jasnejšie ohlásená kerygma.⁷ Zároveň vieme, že prof. Vrablec nesúhlasil s delením homílie na niekoľko bodov. K presnému rozlíšeniu či ide o homíliu, alebo tematickú kázeň by pomohla aj vedomosť o tom či bola kázeň prednesená v Nedeľu o Zachejovi, alebo inokedy, a tiež to či bola prednesená po evanjeliu alebo na konci svätej liturgie. Na druhej strane je v tomto prípade možné skutočne uvažovať aj o veľkej podobnosti hlavne úvodu a prvej i druhej časti tejto kázne s homíliou. Na homíliu poukazuje tiež skutočnosť, že kazateľ uvádza jeden verš z evanjelia, ktorý ďalej prehľbuje. Nevenuje sa nejakej nebiblickej téme.

Jednoduchšie však bude prikloniť sa k tomu, že tu ide o formu kázania, aká bola známa a bežne používaná v tom období. Ide o katechetickú kázeň, resp. tematickú kázeň, ktorej témou je: *Ako sa patrí správať (byť prítomný) v Božom chráme*. Na podporu tejto témy je inštrumentálne využívané Božie slovo, obzvlášť zo Starého zákona. Kresťanský chrám je porovnávaný s Jeruzalemským chrámom. Kázeň je poučná a vysvetľuje ako sa má kresťan správať v Božom chráme. Zároveň porovnáva šťastie Zacheja so šťastím veriaceho v chráme. V niektorých častiach je viac moralizátorská, ale na druhej strane neopomína ani skutočnosť Božieho milosrdenstva. Po úvode, ktorý by sme mohli nazvať *in medias res*,

⁷ Pod kerygmou rozumieme postavenie ohlasovania na ukrižovanom a vzkriesenom Kristovi. Aj keď v predmetnej homílii je spomínaný Zachej a jeho stretnutie s Kristom, nevidíme v tejto kázni túto skutočnosť ako fundamentálnu. Porov. PETRÍK, L.: *Kerygma v homílii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014.

nasleduje jadro reči pozostávajúce z troch častí (troch bodov), pričom je potrebné poznamenať, že v skúmaných kázňach gréckokatolíckych kňazov z 19. storočia sme sa v podstate nestretli s delením obsahu na časti, resp. body. Na druhej strane si dovoľíme tvrdiť, že nejde o tri samostatné body, ale skôr o prehlbovanie témy akoby v troch rovinách. Úvod a prvá, ale predovšetkým druhá časť tejto kázne, ako sme už uviedli vyššie, je veľmi podobná homílii, resp. by sme ju mohli nazvať homíliou, ktorá v tomto prípade dáva dôraz na vysvetľovanie, katechizáciu veriacich.

Teda čo sa týka odpovede na otázku či to je, alebo nie je homília, nebránime sa odbornej diskusii na túto tému. Rozhodne však táto kázeň, resp. homília je vzácna a hodnotná, predovšetkým jej úvod, prvé dve časti a posledné dva odseky (záver kázne).

Úvod kázne

Úvod kázne, ako sme už uviedli, je *in medias res*, to znamená, že kázeň hneď od prvej vety hovorí o problematike, ktorej sa venuje. V podstate by sa dalo povedať, že to ani nie je úvod, ale začiatok jadra kázne. V prepise nie je uvedené žiadne oslovenie. To však neznamená, že pri ohlásení kázne nezaznelo. V texte kázne sa už oslovenia nachádzajú.

Kázeň začína takto:

Zacheja, ktorého dom navštívil Spasiteľ sveta a svojou prítomnosťou ho vyzdvihol a tým ukázal jeho domu spásu, vnímame ako nesmierne šťastného. Táto spása, ktorú Spasiteľ vyslovil nad domom Zacheja, sa prenáša aj na naše kresťanské chrámy. Tie milosti, požehnania, ktorých sa stal šťastný Zachej účastný vo svojom príbytku, aj my dostávame (dosahujeme) v našich chrámoch. Tak ako Zachej mal radosť z návštevy (prítomnosti) Pána, aj my sa radujeme z jeho prevelebnej prítomnosti v tomto chráme, pretože hoci je Boh všade prítomný, predsa len sa mu zapáčilo prebývať výnimočným spôsobom v našich chrámoch, kde sa k nemu z úst pobožných kresťanov ako kadidlo vznášajú vrúcne modlitby a oslavné spevy, kde jeho ľudia neprestajne sa nádejú svojím Bohom, Pánom a Otcom, svoju nehodnosť vo svätej pokore pred ním uznávajú ako stvorenia pred svojím Stvoriteľom. Tu vchádza (vstupuje) v biedach a trápeniach nepokojný bedár a pohnutý (oslovený) slovom odchádza ako trpezlivý Jób, a preto môžeme smelo dnes ohlásiť (zvestovať, oznámiť), že dnes prichádza spása tomuto domu.

Poslucháči! Toto aj mňa dnes povzbudzuje (poháňa) ohlásiť vám slovo, ako sa dôstojne správať (ako byť dôstojne prítomný) v chráme Pánovom – troma dôvodmi vás osvietim (tri dôvody vám vysvetlím),

že každý jeden kresťan sa má v Božom dome správať (byť prítomný) čestne, príkladne a pobožne, lebo Boh, v Dome sám prítomný, je nekonečne veľký, nekonečne dobrý a nekonečne spravodlivý.

Zaujímavé je oslovenie: „Poslucháči“ (*слушатели*). V skúmaných kázňach gréckokatolíckych kňazov z 19. storočia bolo najčastejšie oslovenie „Kresťania“, resp. „Milovaní kresťania!“

Vidíme, že kazateľ hneď od prvej vety ponúka porovnanie medzi Zachejovým domom a Božím chrámom, medzi Zachejom a veriacim vstupujúcim do chrámu. Pozitívne možno vnímať skutočnosť, že kazateľ robí dôležitý krok, ktorý si vyžaduje kazateľská, resp. homiletická činnosť – prechádza od slovného k duchovnému zmyslu Božieho slova (porov. KKC 115 – 119).

Po rečníckej stránke tu môžeme rozpoznať napr. kontrapozíciu:⁸ „Tu vchádza (vstupuje) v biedach a trápeniach nepokojný bedár a pohnutý (oslovený) slovom odchádza ako trpezlivý Jób.“

Prvá časť kázne

Nasleduje prvý bod, resp. prvá časť jadra kázne:

Keď sa všemohúci Boh rozhodol zjaviť v Jeruzalemskom chráme svoju prítomnosť, či už cez hmlu či cez jasný oblak, keď také malé znamenie malo Jeho silu a nádheru (krásu), s akou silou, slávou a nádherou (krásou) prítomnou v našich chrámoch to možno porovnať? To nám potvrdzuje sám Boh, keď prostredníctvom proroka Aggea utešuje plačúcich Židov, že sláva posledného domu bude väčšia ako prvého (porov. Ag 2, 9).⁹ Či nie je toto proroctvo už vyplnené na našich chrámoch?

V Jeruzalemskom chráme boli iba dve kamenné dosky – tabule Zákona, na ktorých Boh skrze Mojžiša odovzdal svojmu ľudu desať Božích príkazní, no v našich chrámoch je On sám, On, Boh so svojou silou a nádherou, pod spôsobom chleba a vína skutočne prítomný.

⁸ Kontrapozícia je rečnícka figúra názornosti, pri ktorej rečník postaví vedľa seba, resp. proti sebe, dve skutočnosti, aby sa tak stali jasnejšie, resp. aby jedna z nich vynikla. Definície rečníckych figúr v tomto príspevku sú podľa prof. Jozefa Vrabľa a prof. Ľubomíra Stančeka:

Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987.

Porov. STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2001.

⁹ Nie Ag 2, 10 ako je to nesprávne uvedené v zdrojovom dokumente (v prepise kázne). Ag 2, 9: „Väčšia bude sláva tohto posledného domu ako prvého, hovorí Pán zástupov, a na tomto mieste budem dávať pokoj, hovorí Pán zástupov.“

Tu žije ten preveľký a silný Boh, ktorý z ničoho jedným slovom stvoril prekrásny svet. Ten Boh, pred ktorého slávou a velebou (krásou) je všetka naša sila a sláva iba dym, je iba popol – pred ktorého slávou nebeské sily so všetkou pokorou, sami cherubíni a serafíni, ktorí si tváre prikryvajú krídlami, s nebeskými duchmi neprestajne spievajú: *Svätý, Svätý, Svätý, Pán zástupov, plné sú nebesia i zem Jeho slávy* – či prítomnosť tak veľkého, tak silného, tak slávneho Boha nás nemá povzbudiť k najväčšej pokore a nábožnosti? Teda či nás náš prvý krok, ktorým sme vstúpili do Božieho chrámu, nemá priviesť k nábožnosti (zbožnosti)? Teda (Či) nie je potrebné tohto veľkého a silného Boha na tomto mieste z celej duše a naplno velebiť a blahoslaviť?

Neprestávam žasnúť, keď sa ďalej rozpomätám na onú nábožnosť a úctivosť, ktorú kedysi (niekedy) preukázali Izraeliti v Jeruzalemskom chráme. Plní pokornej zbožnosti (zbožnej pokory?), padnúc na svoju tvár, zapálení ohňom ľútosti bijú sa do prs *и так скрывают* za svoje priestupky prosia tú nesmiernu bytosť. Tichosť a pokora boli také veľké, že z neprestajného vzdychania (neprestajných vzdychov) bolo možné poznať, že tu – v ich chráme – je živé obydlie a skutočná prítomnosť veľkého Boha a že podľa slov patriarchu Jakuba: „*Aké hrozné je toto miesto! Tu je naozaj dom Boží a tu je brána do neba!*“ (Gn 28, 17).¹⁰

Tak sa správali Židia v Božom chráme. No čo ešte spomenieme o horlivosti prvých kresťanov? Ak by ste vy, *расбурени* prvotnej cirkvi mohli nám uviesť, vy, ktorí ste stavali múry Antiochijskej, Konštantínopolskej a ostatných cirkví na Východe, ak by ste mohli vydať nejaký hlas a zvestovať nám, koľkými horúcimi slzami bola zmáčaná vaša zem (boli zmáčané vaše kamene)! Koľkokrát boli vaše chrámy naplnené skrúsenými vzdychmi! – Ó, to bola horlivá pobožnosť, to bola vrúcna horlivosť v týchto chrámoch! – No sú ticho, ich prameň vyschol, skončila (zamrzla) pobožnosť, namiesto horlivosti nadišla studená zima. Kde sú už horlivosť a modlitby, kde nábožnosť v speve, kde obety aké už dávno dobíjali nebesá, kde je tá poddajnosť, pokora, ktorými sa oni Najvyššiemu klaňali? Vtedy bol Boží chrám pravoverného pokolenia – no ospravedlňujem sa (je mi ľúto), už ostal chrám *распустности* (rozpuštilosti?), chrám pýchy.

Vstupujme teda všetci so svätou pokorou a úctivosťou do našich chrámov, buďte v nich tak, ako to od nás očakáva (požaduje) prítomný najvyšší Pán neba a zeme.

¹⁰ Nie Gn 25, 17 ako je to nesprávne uvedené v zdrojovom dokumente.

Všimnime si, že otec Alexander Duchnovič využíva typológiu,¹¹ môžeme povedať typologickú didaskáliu,¹² keď porovnáva veľbu Jeruzalemského chrámu s novozákonným chrámom. Veľmi správne poukazuje na slová proroka Aggea, ktoré sú predobrazom novozákonného chrámu, ba ešte viac mesiášskej doby. Konkrétne sa v tomto proroctve myslí, podľa Jeruzalemskej biblie, na druhý chrám, ktorý obnoví Herodes a do ktorého vstúpi Ježiš Kristus.

Veľmi vhodné je aj použitie citátu z knihy Gn 28, 17 o Jakubovej reakcii na zvláštny sen, ktorý mal, keď hovorí o dome Božom a bráne do neba, čo v prenesenom význame slova možno naozaj vzťahovať na Božie chrámy.

Zaujímavý je aj prechod od Starého zákona k životu prvej Cirkvi. Tu je však trochu cítiť určité moralizovanie, aj keď ho kazateľ drží pod kontrolou: „No sú ticho, ich prameň vyschol, skončila (zamrzla) pobožnosť, namiesto horlivosti nadišla studená zima. Kde sú už horlivosť a modlitby, kde nábožnosť v speve, kde obety aké už dávno dobíjali nebesá, kde je tá poddajnosť, pokora, ktorými sa oni Najvyššiemu klaňali? Vtedy bol Boží chrám pravoverného pokolenia – no ospravedlňujem sa (je mi ľúto), už ostal chrám *распущенности* (rozpustilosti?), chrám pýchy.“

Popri pohľade na obsah textu nemožno prehliadať ani formálnu stránku reči, kde vidíme napr. rečnicke otázky, zvolanie, ale aj dialogizmus,¹³ ba až dramatizáciu: „Ak by ste vy, *расбывеши* prvej cirkvi mohli nám uviesť, vy, ktorí ste stavali múry Antiochijskej, Konštantínopolskej a ostatných cirkví na Východe, ak by ste mohli vydať nejaký hlas a zvestovať nám, koľkými horúcimi slzami bola zmáčaná vaša zem (boli zmáčané vaše kamene)! Koľkokrát boli vaše chrámy naplnené skrúšenými vzdychmi! – Ó, to bola horlivá pobožnosť, to bola vrúcna horlivosť v týchto chrámoch! – No sú ticho, ich prameň vyschol, skončila (zamrzla) pobožnosť, namiesto horlivosti nadišla studená zima.“

Ďalej sa tu nachádza aj sprítomnenie,¹⁴ konkretizácia¹⁵ i kontrapozícia: 1. príklad kontrapozície: „V Jeruzalemskom chráme boli iba dve kamenné dosky – tabule Zákona, na ktorých Boh skrze Mojžiša odovzdal

¹¹ Výraz *typológia* pochádza z gréckeho *typos* (šľapaj, stopa). Je to vlastne predobraz. Ide o paralelizmy medzi Starým a Novým zákonom, pre ktoré sú udalosti, miesta a osoby Starého zákona predobrazom udalostí, miest a osôb Nového zákona.

¹² Didaskália je poučenie alebo výklad. Ide vlastne o vysvetlenie vybranej kerygmy. Typologická didaskália využíva na vysvetlenie typológiu.

¹³ Dialogizmus patrí medzi vonkajšie prostriedky virtuálneho dialógu. Rečník finguje dialóg, rozhovor medzi sebou a poslucháčom. Ak uvedie na scénu svojej reči aj inú osobu alebo iné osoby, môžeme hovoriť o dramatizácii.

¹⁴ Sprítomnenie – rečník zmení minulý čas na prítomný.

¹⁵ Konkretizácia – rečník použije namiesto všeobecných konkrétne pojmy.

svojmu ľudu desať Božích prikázani, no v našich chrámoch je On sám, On, Boh so svojou silou a veľkoleposťou, pod spôsobom chleba a vína skutočne prítomný.“ 2. príklad kontrapozície: „Ten Boh, pred ktorého slávou a velebou je všetka naša sila a sláva iba dym, je iba popol.“

Ale aj napr. prirovnanie:¹⁶ „Keď sa všemohúci Boh rozhodol zjaviť v Jeruzalemskom chráme svoju prítomnosť, či už cez hmlu či cez jasný oblak, keď také malé znamenie malo Jeho silu a nádheru (krásu), s akou silou, slávou a nádhrou (krásou) prítomnou v našich chrámoch to možno porovnať?“

Druhá časť kázne

Druhá časť kázne:

Druhá príčina, ktorá nás povzbudzuje k hlbokšej službe a nábožnosti, je nekonečná dobrota, ktorá sa nám v našich chrámoch dáva spoznávať, hoci Boh svoju dobrotu vylieva na celý svet, hoci sa mu na každom mieste klaňajú. Ďalej, ak sa Zachej nazval šťastným, pretože očami videl Pána, aj my očami viery pozeráme naňho živého vo svätej Eucharistii, v ktorej sa nám nehodným (nedôstojným) dáva za pokrm, v našom srdci si zvolil chrám, a tak v nás prebýva. – Keď Zachej prijal odpustenie hriechov a milosť a sám ukázal, že jeho srdce je zapálené láskou k opravdivému pokániu, keď sa rozhodol ľutovať svoje neprávosti, aj my tiež dostávame odpustenie hriechov, každodenne počúvame milý hlas: *Dieťa, odpúšťajú sa ti tvoje hriechy*. Tu skladá hriešnik ťažké bremeno hriechov a nepokojné srdce nachádza sladký pokoj. Keď Pán Zachejovi povedal: „*Príde Syn človeka hľadať a spasť mŕtveho*“ – aj tu sa hľadá to čo zahynulo, tu sa nám oznamuje Božia vôľa, tu sa povzbudí hriešnik k pokániu, tu sa hľadá zblúdila ovca, tu sa vracia márnotravný syn do lona svojho otca. Hľa, tu prichádza *гинебна* nevesta, a pohnutá Božím slovom odchádza ako kajúca Magdaléna. – Hľa, tu vchádza zatvrdlivý milovník peňazí (*Сребролюбей*), a pohnutý Pánovým slovom odchádza ako milosrdný Samaritán; tu príde tvrdý úžerník, zlodej, príživník, ale pohnutý Božím slovom odchádza všetko napraviť. Naše modlitby a vzdychy Boh stále počuje, ale posvätené chrámy sú také miesta, kde štedrejšie udeľuje svoju milosť a dobrodenie.

A (Práve, Lebo) (*Ибо*): Tu vidíme miesto, kde sa rodíme z vody a z Duha Svätého, a tu sme Božími synmi. Stávame sa dedičmi nebeského Kráľovstva, tu je miesto, kde sme svätým krstom prijatí do Božej Cirkvi, stali sme sa prijímateľmi Kristovej viery. – Tu sa ukazuje stôl

¹⁶ Prirovnanie – rečník prirovná niečo neznáme k známemu, pričom sa ukáže, že je to rovnaké, menšie, alebo väčšie.

milosti a veľkého Božieho milosrdenstva, na ktorom Boh kajúceho hriešnika prijíma na lásku (na milosť), od hriešneho zväzku rozhrešuje a ako otec márnokratného syna radostne prijíma do svojho lona. Tu je ďalej to miesto, kde sa prináša na poslednej večeri ustanovená veľká obeta nášho Spasiteľa, ktorá sa cez ruky posväteného kňaza vzdáva najvyššiemu Bohu, aby sa jeho spravodlivý hnev zmiernil a zjavila sa Otcova milosť a láska. – Tu občerstvujeme našu dušu telom a krvou Pána Boha Ježiša Krista; tu prostredníctvom prijímania dostávame (dosahujeme) večný život. – A kde je apoštol premúdrosti, odtiaľ k nám hovorí náš Pán a z tohto miesta sa nám ukazuje márnosť tohto sveta a blahoslavená je večnosť; tu sa človek naučí poznať svoje povinnosti, slovom, odtiaľ pochádzajú pravdy namierené k tomu, aby ľudia tu, i tam vo večnosti boli šťastní. – Teda tento chrám je to sväté miesto, na ktorom Boh vo svojom nekonečnom milosrdenstve rozdeľuje milosti svojim verným vyvoleným.

No to ešte nie je všetko (No ešte som neskončil): Sú ešte iné milosti, ktorých sme účastní v Božom chráme: pre naše osvietenie (poučenie) počujme samého Boha, ktorý o Jeruzalemskom chráme hovorí: *„Vyvolil som si toto miesto za obetný dom. Ak uzavriem nebesá, že nebude dažďa, alebo ak prikážem kobyľkám, aby vyžrali zem, alebo pošlem na svoj ľud mor, a môj ľud, ktorý sa volá mojím menom, sa skloní a bude sa modliť, bude hľadať moju tvár a odvráti sa od svojich zlých ciest, ja vypočujem z neba, odpustím ich vinu a ich zem uzdravím. Moje oči budú teda otvorené a moje uši pozorné na modlitbu z tohto miesta, lebo som si vyvolil a posvätil tento dom, aby tam bolo moje meno naveky a aby tam boli moje oči a moje srdce po všetky dni“* (2 Krn 7, 12 – 17).¹⁷

Teda tak to je, milovaní poslucháči! Naše chrámy sú miesta, kde Boh položil trón svojho milosrdenstva a tu svoju bohatú štedrosť a milosti rozlieva na svoj ľud, tu nás volá a pozýva otcovským (Otcovým) hlasom: „Príďte ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení, a ja vám dám pokoj, to znamená, milovaní: poďte ku mne všetci, ktorí v biedach a úzkostiach túžite, ja vás poteším; príďte ku mne nemocní, ja vaše telesné i duševné rany vyliečim, príďte ku mne v úbohosti, v chudobe plačúci, a štedrosťou vás naplním (obohatím); príďte ku mne všetci, ktorí strádate (*nompebyoujū*) a všetko, čo budete odo mňa prosiť, vám bude dané (dostanete).

Bohabojní kresťania! Dobrotivý Boh je takto prítomný v našich chrámoch a tak môžeme v jeho dome obsiahnuť tak veľké a bohaté milos-

¹⁷ Nie iba 2 Krn 7, 12 ako je to nesprávne uvedené v zdrojovom dokumente.

ti! – Teda nepohne nás táto štedrosť, aby sme sa v Jeho chráme úctivo a príkladne správali (boli úctivo a príkladne prítomní)?

Táto druhá časť kázne je veľmi pozitívna, a to v tom zmysle, že hovorí o Božej добрote, ktorá prebýva v chráme. Konkrétne hovorí o Božej prítomnosti v Eucharistii, vo sviatosti zmierenia a pokánia, spomína sviatosť krstu a ohlasovanie Božieho slova. Potom cituje z Druhej knihy kroník, čím znova preukazuje svoje vynikajúce poznanie Svätého písma a opätovne zdôrazňuje Božie milosrdenstvo.

Obzvlášť pri tejto druhej časti kázne možno uvažovať aj o tom, že vykazuje konkrétne znaky homílie. Predovšetkým je tu evidentne ohlásený *indikatív spásy* pred *imperatívom etického zaangažovania*.¹⁸ Táto časť sa javí ako pohladenie, ako skutočná súčasť liturgického slávania.

Dnes by však v ohlasovaní evanjelia bolo potrebné práve v tejto druhej časti Duchnovičovej kázne preformulovať jednu vetu, aby nevyznievala tak, že Boh sa na nás pre naše hriechy hnevá, a preto si ho potrebujeme uzmierniť. Ide o túto vetu: „Tu je ďalej to miesto, kde sa prináša na poslednej večeri ustanovená veľká obeta nášho Spasiteľa, ktorá sa cez ruky posväteného kňaza vzdáva najvyššiemu Bohu, *aby sa jeho spravodlivý hnev zmiernil a zjavila sa Otcova milosť a láska.*“

Vieme, že slávenie Eucharistie je spomienkou a sprítomnením paschálneho tajomstva Ježiša Krista, o ktorom nemožno povedať, že uzmierovalo nebeského Otca, ale naopak, že práve nám, ktorí sme zhrešili, dáva milosť zmieriť sa s Otcom, ktorý nás ani na chvíľu neprestal milovať. Nechceme však a ani nie je v našej kompetencii na základe tejto vety, vytrhnutej z kontextu celej kázne a z celého kňazského pôsobenia tvrdiť, že by snáď Alexander Duchnovič nepoznal vierouku Katolíckej cirkvi. Skôr možno tvrdiť, že podobné formulácie boli vtedy v katolíckom prostredí bežné, ba stretávame sa s nimi – čo je vážnejšie – ešte aj dnes.

Možno si všimnúť aj oslovenia „Milovaní poslucháči“ a „Bohabojní kresťania“.

Čo sa týka formálnej roviny, vidíme tu znova rečnícke otázky, priamu reč, personifikáciu, ale napr. aj anaforu:¹⁹ 1. príklad anafory: „Tu vidíme miesto, kde sa rodíme z vody a z Ducha Svätého, a tu sme Božími synmi. [...] tu je miesto, kde sme svätým krstom prijatí do Božej Cirkvi [...] Tu sa ukazuje stôl milosti a veľkého Božieho milosrdenstva [...] Tu je ďalej to miesto, kde sa prináša na poslednej večeri ustanovená veľká obeta nášho Spasiteľa [...] Tu obcerstvujeme našu dušu telom a krvou Pána Boha

¹⁸ Porov. BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 10.

¹⁹ Anafora je rečnícka figúra pôsobivosti. Rečník začína niekoľko viet, výrazov tým istým slovom.

Ježiša Krista; tu prostredníctvom prijímania dostávame večný život.“ 2. príklad anafory: „tu sa hľadá to čo zahynulo, tu sa nám oznamuje Božia vôľa, tu sa povzbudí hriešnik k pokániu, tu sa hľadá zblúdilá ovca, tu sa vracia márnوترatný syn do lona svojho otca.“ 3. príklad anafory: „Hľa, tu prichádza *ганебна* nevesta a pohnutá Božím slovom odchádza ako kajúca Magdaléna. – Hľa, tu vchádza zatvrdlivý milovník peňazi (*Сребролюбей*), a pohnutý Pánovým slovom odchádza ako milosrdný Samaritán.“

Nechýbajú ani metafory.²⁰ Napr. „ako otec márnوترatného syna radostne prijíma do svojho lona“, „Naše chrámy sú miesta, kde Boh položil trón svojho milosrdenstva“. V prvom prípade ide aj o synekdochu.²¹

Alúziu²² vidíme napr. v týchto vetách: „Hľa, tu prichádza *ганебна* nevesta, a pohnutá Božím slovom odchádza ako kajúca Magdaléna. – Hľa, tu vchádza zatvrdlivý milovník peňazi (*Сребролюбей*), a pohnutý Pánovým slovom odchádza ako milosrdný Samaritán.“ Zároveň v týchto dvoch príkladoch ide aj o kontrapozície. Ďalšiu kontrapozíciu nachádzame v týchto slovách: „nepokojné srdce nachádza sladký pokoj“.

Tretia časť kázne

Tretia časť kázne:

Posledná príčina, prečo sa máme v Božom chráme správať úctivo a nábožne je táto: že je tu prítomný sám spravodlivý Boh, ktorý bezbožných potupiteľov tohto svojho miesta ostro karhá a napomína.

Sväté písmo je svedkom a napomína nás, že Boh strašne pokarhal (potrestal) tých, ktorí poškvrnili sväté veci a nedôstojne sa ich dotýkali. Tak kráľa Oziáša, ktorý chcel nehodne priniesť (zapáliť) obeť, potrestal malomocenstvom (porov. 2 Krn 26, 16 – 21).²³ *Трїех мїцеслужителєй* [spomína ďalej niekoľko mien, ktoré sa spájajú so zneuctením Božieho domu – tri mená, potom dvaja Áronovi synovia]. Tak Boh Heliodora ponechal mukám, pretože sa dotýkal žertveníka (porov. 2 Mach 3). Archa Starého zákona je iba obraz (predobraz) našich chrámov; podobne, ako boli mučení Filištínci pre archu (porov. 1. Sam 5). – Ozu, ktorý sa archy iba dotkol, namieste usmrtil náhlou smrťou (porov. 2 Sam 6).

Tak Boh kedysi trestal tých, ktorí potupili sväté veci! Potrebujeme ešte viac dôvodov k tomu, ako sa máme dôstojne a poslušne správať

²⁰ Metafora znamená preniesť význam z jedného slova na druhé na základe podobnosti.

²¹ Synekdocha je rečnícka ozdoba, pri ktorej namiesto celku pomenujeme časť, alebo opačne.

²² Alúzia je narážka, nepriamy odkaz na iný text alebo inú realitu. Napríklad nejakú vlastnosť vyjadríme menom osoby, ktorá sa ňou stála známou, vyznamenala sa ňou.

²³ Nie iba 2 Krn 26, 21 ako je to nesprávne uvedené v zdrojovom dokumente.

(ako byť dôstojne a poslušne prítomní) v chráme Pána? Vidíme ako svätí prvotnej Cirkvi a kresťania prvého storočia na chválu a slávu Najvyššieho vystavali drahocenné chrámy, darovali do nich drahé veci, vzácne kamene, bohaté nádoby, blahovonné kadidlá, neprestajne ich navštevovali a v nich veľkého, skutočného Stvoriteľa neba a zeme hlbokými pobožnosťami uctievali.

Ale čo robia ich nasledovníci (dedičia)? Existuje ešte v Pánovej cirkvi azda tá zbožná radosť; existuje tá nábožnosť, náchylnosť (*нахлынность*) k svätým veciam? Nezahynul už celkom duch nábožnosti? Sú kresťania ponížení a pokorní, sú podobní pôvodným kresťanom? Pozrite na steny, holé steny tohto chrámu, ktorý pochádza z tohto storočia, a skôr zvädza k pohoršeniu ako k pobožnosti. Máme menej úctivosti, menej horlivosti, (bez) menej hanby v svojom srdci, ctení kresťania! – A tak už na vás obraciam reč (slovo), nehodní! Rozpamätajte sa (Spomeňte si), čo urobil Spasiteľ predavačom v chráme? Na základe svedectva Písma: „Urobil si z povrázok bič a všetkých vyhnal z chrámu“ (Jn 2, 15). A povedal: „Môj dom sa bude volať domom modlitby.“ Vidíte, veci, ktoré sú potrebné k obeti, Boh si vyvolil mať v cerkvi, kde má prebývať iba sama pobožnosť, sama svätosť. Ó, čo by teraz robil On, Spasiteľ, keby zostúpil osobne do chrámu? – On síce trpí všetky priestupky, nevyženie nás bičom, no ponechá si spomienku až do posledného dňa, kedy sa celému svetu ukáže jeho spravodlivá pravda (spravodlivý súd?).

Pánov chrám je pozemské nebo, kde prebýva Boh, vojdite doňho tiež, vojdite, no iba kvôli samej zbožnosti. Vojdite doňho s pokorou, vojdite s dôkladnosťou, prichádzajte tu nábožne, pretože tu stojíte pred prestolom (oltárom) nekonečne veľkého, nekonečne dobrého a nekonečne spravodlivého Boha! Teda akú česť, akú nábožnosť si od nás vyžaduje prítomnosť tak veľkého, dobrého a spravodlivého Boha.

Nech teda bude srdce vás všetkých čisté, srdce kajúce, srdce pokorné; buďte ozdobení všetkými cnosťami, aby ste Boha, veľkého Stvoriteľa skutočne chválili a boli účastní milostí v tomto chráme. Kedykoľvek vstúpime do Božieho chrámu, ó, snažme sa nevstúpiť skôr, kým najprv neodložíme (nevyzujeme) topánky (obuv) – topánky (obuv) pozemských starostí: pretože toto miesto je sväté, na ktorom zázračným a neviditeľným spôsobom v svätej Eucharistii prebýva živý, nekonečne veľký, nekonečne dobrý a nekonečne spravodlivý Boh. Amen.

Alexander Duchnovič
belovežský farár

V tretej časti Alexander Duchnovič opäť pokračuje v odvolávkach na Starý zákon.

Táto časť kázne je však pomerne dosť kárajúca a moralizátorská. Korešponduje to však so spôsobom kázania v tom čase. Takýmto spôsobom sa ku koncu kázne, v jej tretej časti (tretom bode), nabádalo k cnostnému životu.

Posledné dva odseky (od slov: „Pánov chrám je pozemské nebo,...“) sa javia ako záver kázne. Evidentne už nepatria do moralizátorského a kárajúceho štýlu tretej časti kázne.

Po materiálnej, obsahovej stránke sa v tretej časti ukazuje aj určitá nepresnosť o tom, že v prvom storočí už stavali kresťania veľkolepé chrámy, čo historicky neobstoí, pretože v tom čase (apoštolské časy a časy apoštolských otcov) boli ešte kresťania prenasledovaní a nemali v Rímskej ríši slobodu. Možno však tieto slová vnímať nie ako historický fakt, ale skôr ako určitú metaforu alebo odkaz na horlivosť prvých kresťanov alebo ako rečnícku hyperbolu.

Po formálnej stránke tu opäť registrujeme zvolania, rečnícke otázky, aj subjekciu,²⁴ ktorú vidíme v týchto vetách, ktoré tu v dlhšom odseku uvádzame: „Ale čo robia ich nasledovníci (dedičia)? Existuje ešte v Pánovej cirkvi azda tá zbožná radosť; existuje tá nábožnosť, náchylnosť (нахыльность) k svätým veciam? Nezhynul už celkom duch nábožnosti? Sú kresťania ponížení a pokorní, sú podobní pôvodným kresťanom? Pozrite na steny, holé steny tohto chrámu, ktorý pochádza z tohto storočia, a skôr zvädza k pohoršeniu ako k pobožnosti. Máme menej úctivosti, menej horlivosti, (bez) menej hanby v svojom srdci, ctení kresťania! – A tak už na vás obraciam reč (slovo), nehodní! Rozpamätajte sa (Spomeňte si), čo urobil Spasiteľ predavačom v chráme? Na základe svedectva Písma: „Urobil si z povrázok bič a všetkých vyhnal z chrámu“ (Jn 2, 15). A povedal: „Môj dom sa bude volať domom modlitby.“ Vidíte, veci, ktoré sú potrebné k obeti, Boh si vyvolil mať v cerkvi, kde má byť iba sama pobožnosť, sama svätosť. Ó, čo by teraz robil On, Spasiteľ, keby zostúpil osobne do chrámu? – On síce trpí všetky priestupky, nevyženie nás bičom, no ponechá si spomienku až do posledného dňa, kedy sa celému svetu ukáže jeho spravodlivá pravda (spravodlivý súd).“

Nachádzajú sa tu napr. aj metafory: „Pánov chrám je pozemské nebo“, „kým najprv neodložime (nevyzujeme) topánky (obuv) – topánky (obuv) pozemských starostí“.

Zároveň je to aj alúzia na Mojžiša, ktorý si vyzul obuv, pretože stál na svätom mieste.

²⁴ Subjekcia patrí k vonkajším prostriedkom virtuálneho dialógu a ide v nej o živý výmenu otázok a odpovedí. Rečník na otázku, ktorú sám položí, dá hneď aj odpoveď.

Znova sa tu stretávame aj s dialogizmom: „A tak už na vás obraciam reč (slovo), nehodni! Rozpomätajte sa (Spomeňte si), čo urobil Spasiteľ predavačom v chráme?“

Nechýba ani konkretizácia, ktorá v tomto prípade pripomína aj amplifikáciu:²⁵ „Sväté písmo je svedkom a napomína nás, že Boh strašne pokarhal (potrestal) tých, ktorí poškvrnili sväté veci a nedôstojne sa ich dotýkali. Tak kráľa Oziáša, ktorý chcel nehodne priniesť (zapáliť) obetu, potrestal malomocenstvom (porov. 2 Krn 26, 16 – 21). *Триех мучеслужителей* [spomína ďalej niekoľko mien, ktoré sa spájajú so zneuctením Božieho domu – tri mená, potom dvaja Áronovi synovia]. Tak Boh Heliodora ponechal mukám, pretože sa dotýkal žertveníka (porov. 2 Mach 3). Archa Starého zákona je iba obraz (predobraz) našich chrámov; podobne, ako boli mučení Filištinci pre archu (porov. 1. Sam 5). – Ozu, ktorý sa archy iba dotkol, namiesto usmrtil náhlou smrťou (porov. 2 Sam 6).“

Na základe viacerých rečníckych figúr, ktoré kazateľ v kázni použil, môžeme o nej hovoriť ako o virtuálnom dialógu. Nevieme či kázeň čítal, alebo hovoril voľne, prípadne ju mal naučenú naspamäť. Nakoľko sa v nej nachádza viacero citátov zo Starého zákona, skôr sa prikláňame k názoru, že ju buď čítal alebo mal nejaké poznámky.

Vidíme aj prepojenie úvodu a záveru kázne, čo sa rečnícky javí ako veľmi moderné. V úvode: „...lebo Boh, v Dome sám prítomný, je *nekonečne veľký, nekonečne dobrý a nekonečne spravodlivý*.“ A v závere dvakrát: „Vojdite doňho s pokorou, vojdite s dôkladnosťou, prichádzajte tu nábožne, pretože tu stojíte pred prestolom (oltárom) *nekonečne veľkého, nekonečne dobrého a nekonečne spravodlivého Boha*!“ A ďalej: „pretože toto miesto je sväté, na ktorom zázračným a neviditeľným spôsobom v svätej Eucharistii prebýva živý, *nekonečne veľký, nekonečne dobrý a nekonečne spravodlivý Boh*. Amen.“

Kázeň zakončil slovom *Amen*, čo je aj dnes veľmi aktuálne, nakoľko si niektorí dnešní kazatelia myslia, že je lepšie zakončiť homíliu pozdravom. Najvhodnejším zakončením je však slovo *Amen*, pretože potvrdzuje pravdivosť a aktuálnosť ohláseného Božieho slova.²⁶

Nemožno si nevšimnúť aj logiku v rozdelení kázne, kde vždy jeden z troch bodov kázne sa týka jednotlivých skutočností vymenovaných v úvode i v závere. V prvej časti (v prvom bode) sa rozvádza myšlienka nekonečnej veľkosti Boha, v druhej jeho nekonečná dobrota a v tretej nekonečná spravodlivosť Božia.

²⁵ Amplifikácia je rečnícka figúra pôsobivosti, ktorou rozširujeme nejaký pojem, rozoberieme ho, rozložíme ho, aby čo najviac poslucháčov zaujal.

²⁶ Porov. PETRÍK, L.: *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 218 – 220.

Dnes sa v homiletike nepoužíva takáto trojičná (resp. trojbodová alebo viacbodová) skladba kázne či homílie, ale sa zdôrazňuje potreba prehľbovať iba jednu myšlienku. Ak má ísť o homíliu, tak kerygmatickú myšlienku z proklamovaného Božieho slova alebo liturgického textu a vyvodíť z nej jednu aplikáciu pre život majúť pritom pred očami konkrétne potreby poslucháčov a slávené tajomstvo. Teda v tomto konkrétnom prípade by sa dnes kazateľ venoval iba jednej myšlienke, teda z tejto jednej kázne by mohli byť tri.

Kontext doby

Kázeň nám ponúka možnosť nahliadnuť do kazateľského štýlu Alexandra Duchnoviča. Je neprehliadnuteľné, že máme do činenia s literátom a vzdelancom. Jeho kázeň je pekná, hodnotná, precízne pripravená (napr. výber priliehajúcich starozákonných textov a logická stavba i nadväznosť jednotlivých častí). Nemôžeme ju však veľmi porovnávať so súčasnou homiletikou, ale skôr je potrebné zakomponovať ju do doby jej prípravy a prednesu, kedy sa kázalo takýmto štýlom. Táto kázeň poukazuje na Duchnoviča ako na vynikajúceho kazateľa. Dôraz sa vtedy kládol na katechetickú stránku, na poučovanie Božieho ľudu. Kerygmatická zložka kázania bola v úzadí. To však neznamená, že by sme chceli nejakým spôsobom umenšiť význam vtedajšieho kázania, alebo povedať, že by azda dnes nebolo potrebné vysvetľovanie Božieho slova a teda aj poučenie Božieho ľudu. Naopak, stojíme s úctou pred kňazskou službou v 19. storočí, pretože to bola doba, v ktorej sa napríklad formovala naša krajina, ale aj Gréckokatolícka cirkev na našom území. Kňazi kázali na základe svojich poznatkov z kazateľstva ako sa ho vtedy učili.

Klasický model kompozície kázne mal koncom 18. a začiatkom 19. storočia tri časti: úvod (exordium), rozvinutie – rozprava (disputatio, tractatio) a záver (epilog).²⁷ Táto Duchnovičova kázeň má rozpravu zadelenú do troch bodov, ktoré na seba logicky nadväzujú.

V období 19. storočia vynikol v kazateľskej tvorbe na Slovensku napríklad Ján Kollár (1793 – 1852), ktorý vydal *Nedělní, svátečné i příležitostné Kázně a Reči* (I. – 1831, II. – 1844), ale aj niektorí ďalší kazatelia. „Kázne sú školou slovanského vlastenectva, tolerance a humanizmu.“²⁸

Na Slovensku bolo obdobie 19. storočia obdobím štúrovcov, z ktorých mnohí boli evanjelickými farármi.

²⁷ Porov. STANČEK, L.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 205 – 212.

²⁸ STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, 2001, s. 83.

V tom čase boli na Slovensku, v rôznych kazateľských časopisoch, známe viacbodové kázne, niektoré boli dvojbodové, iné trojbodové, štvorbodové, päťbodové, ale aj 22 bodové. Každý bod v kázni bol ešte rozčlenený do ďalších bodov, niekedy aj na päť podbodov, kde bolo vysvetľovanie, dokazovanie, vyvrátenie námietok, motivácia a aplikácia na konci každého bodu.²⁹ Aj keď je kázeň Alexandra Duchnoviča rozdelená na tri časti, tie už nie sú delené ešte na ďalšie podbody.

I keď na jednej strane môžeme v tomto období hovoriť o opätovnom rozvoji kazateľského rečníctva, ohlasovanie kerygmy bolo v podstate úplne v úzadí, alebo kerygma nebola počuteľná vôbec. V tejto konkrétnej kázni však musíme oceniť, že jej autor sa venuje biblickej téme.

Prvým tlačeným zborníkom kázni na Podkarpatí boli *Церковныя бесіды на всі неділи рока на поученіє народное* od Michala Lučkaja, ktoré vyšli v roku 1831 v Budíne. Ovplyvňovali kazateľskú činnosť našich kňazov až do konca 19. storočia.³⁰ Vidíme, že dôraz sa dával na *поученіє*.

V predmetnej Duchnovičovej kázni treba pozitívne vnímať napr. aj skutočnosť, že v nej nie je nič vlastenecké, agitačné, osvetové, ale sa venuje naozaj čisto náboženským záležitostiam, konkrétne povzbudzuje Boží ľud k úcte k Božiemu chrámu.

Pohľad na chrám z uhla súčasného teologického poznania

Keď sa pozrieme na celú kázeň, ktorá je o chráme a dôstojnom správaní sa, resp. o dôstojnej prítomnosti v ňom, z pohľadu dneška sa môže v určitej chvíli zdať, že ide o umocňovanie prirodzenej náboženskosti, ktorá zdôrazňuje posvätnosť sakrálného priestoru a profánnosť priestoru mimo chrámu. Samozrejme, že súhlasíme s tým čo v tejto kázni hovorí kazateľ, ale keď chceme o chráme hovoriť dnes, môžeme si pomôcť napr. dielom Jozefa Ratzingera – Benedikta XVI., ktorý súčasnou rečou, vychádzajúc zo súčasného teologického poznania, vysvetľuje postavenie kresťanského chrámu.

Chrám veľakrát aj my kresťania vnímame tak, že je to sakrálny priestor, ale vo výlučnom zmysle, to znamená, že všetko ostatné je profánný priestor a chrám je z neho vytrhnutý ako Boží príbytok na zemi. To do určitej miery vidíme aj v predmetnej kázni, aj keď Duchnovič hovorí, že „*hoci je Boh všade prítomný*“, predsa len sa mu zapáčilo prebývať výnimočným spôsobom v našich chrámoch, kde sa k nemu z úst pobožných

²⁹ Porov. SLANINKA, A.: Porovnanie stavby katolíckych kázni 19. storočia s dnešnou kazateľskou tvorbou. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 271.

³⁰ Porov. ПЕКАР, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття Том II*. Рим : Місіонер, 1997, s. 178 – 179.

kresťanov ako kadidlo vznášajú vrúcne modlitby a oslavné spevy.“ Ďalej: „Druhá príčina, ktorá nás povzbudzuje k hlbokšej službe a nábožnosti, je nekonečná dobrota, ktorá sa nám v našich chrámoch dáva spoznávať, *hoci Boh svoju dobrotu vylieva na celý svet, hoci sa mu na každom mieste klaňajú.*“ Alebo na inom mieste: „*Naše modlitby a vzdychy Boh stále počuje, ale posvätené chrámy sú také miesta, kde štedrejšie udeľuje svoju milosť a dobrodenie.*“

Potom sa stáva, že v chráme sa dokážeme modliť, ale inde len veľmi ťažko. V chráme sa chceme správať úctivo, slušne, ale vo svete, vyjdúc z chrámu, tvrdíme, že sa tak žiť nedá. V chráme chceme oslavovať Boha, ale mimo tohto posvätného miesta povieme, že svet je iný a nie je v ňom také jednoduché chváliť Boha. Nastáva rozpor medzi tým čo vyznávame a tým ako žijeme. Nepripomínajú takéto postoje istým spôsobom pohan-skú nábožnosť? Kresťan sa totiž na chrám pozerá ináč. Ježiš žene Samari-tánke hovorí: „*Ale prichádza hodina, ba už je tu, keď sa pravi ctiteľia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde. Lebo sám Otec hľadá takých ctiteľov. Boh je duch a tí, čo sa mu klaňajú, musia sa mu klaňať v Duchu a pravde*“ (Jn 4, 23 – 24). Inokedy Ježiš povie: „*Zborte tento chrám a za tri dni ho postavi-
m*“ (Jn 2, 19). Evanjelista poznamenáva, že hovoril o chráme svojho tela a keď vstal z mŕtvych, jeho učeníci si na to spomenuli. A sv. Pavol píše: „*Vy ste chrám živého Boha*“ (2 Kor 6, 16). To však samozrejme neznamená, že by už chrám pre kresťanov nemal význam. Jozef Ratzinger v týchto súvislostiach píše, že „ľudská existencia na tomto svete je trvalo ohrani-čená“, ešte nenastali nové nebo a nová zem, a preto pokračuje: „Udalosť Krista a vzrast Cirkvi vo všetkých národoch, prechod od chrámovej obe-ty k univerzálnej poklone «v Duchu a pravde» sú prvým dôležitým posu-
nom, prvým krokom k naplneniu starozákonných prisľúbení. No je jasné, že nádej je ešte nenaplnená. Nový Jeruzalem, ktorý nepotrebuje žiaden chrám, lebo jeho chrámom je sám Boh, Vševládca a Baránok sám, mesto, ktorému namiesto slnka a mesiaca dáva novú vznešenosť a svätosť Božia sláva a ktorého lampou je Baránok (Zjv 21, 22n) – to všetko ešte nenadiš-lo.“ Súčasný stav môžeme charakterizovať slovami sv. Pavla: „*Noc pokro-čila, deň sa priblížil*“ (Rim 13, 12). „V tomto čase slnko začína vychádzať, ale ešte nie je úplne na oblohe. Čas Nového zákona tým vytvára vlastný čas «medzi», pozostávajúci z toho «už» a «ešte nie».“³¹ To všetko naznačuje, že potrebujeme chrám. Kresťanský chrám ako posvätné miesto je stále symbolom Božieho prítomku na zemi, ale v novozákonnom svetle predsta-vuje Božie kráľovstvo, ktoré je v Ježišovi Kristovi a už tu na zemi máme na ňom účasť. Teda nemožno oddeliť budovu chrámu od našej jednoty s Kristom a od spoločenstva Cirkvi. Podľa Ratzingera kresťanské spolo-

³¹ RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 43 – 44.

čnosť potrebuje miesto, kde by sa mohlo zhromažďovať. Budova kresťanského chrámu sa vysvetľuje viac vo funkčnom ako sakrálnom zmysle, pretože umožňuje liturgické stretnutie. Toto je bezpochyby podstatná úloha cirkevného chrámu. Odlišuje sa tým aj od klasickej podoby chrámu vo väčšine iných náboženstiev. Chrámy ostatných náboženstiev zvyčajne nie sú len miestami modlitebného zhromaždenia, ale aj priestorom vyhradeným pre Boží kult. Kresťanský chrám čoskoro nadobúda názov *domus ecclesiae*, teda dom Cirkvi, zhromaždenie Božieho ľudu. Ba neskôr sa skrátené slovo *ecclesia* (zhromaždenie, Cirkev) používa už nielen pre živé spoločenstvo, ale aj pre dom, ktorý spoločenstvu dáva prístrešie. Ide tak o nové pochopenie kultu, ktorý uskutočňuje iba sám Kristus pred Otcou a koná ho pre tých, čo mu patria, ktorí sa zhromažďujú s ním a okolo neho.³² V Gréckokatolíckej cirkvi nazývame chrám *cerkvou*, čo je v tomto kontexte veľmi výrečné a výstižné. „Chrám stráca svoju hodnotu ako centrum kultu, pretože Ježišovou smrťou sa jeho opona roztrhla vodvoje odvrchu až dospelku (Mt 27, 51). Ako obraz a tieň budúcich čias získal chrám plnosť zmyslu v Novej zmluve (Mt 5, 17). Cirkev je tým novým chrámom, postaveným zo živých kameňov. Kristus totiž zbúral múr rozdelenia, ktorý rozdeľoval ľudí, a zabudoval ich do Božieho prítomku v Duchu (Ef 2, 14 – 22).“³³ Kresťan aj svoju rodinu nazve domácou cirkvou (porov. LG 11) a svätynou lásky, ktorú z nej robí práve aj spoločná modlitba (porov. AA 11). Tento rozmer má svoje korene už vo viere Izraela. Jozef Ratzinger uvádza, že kresťania sa prestali modliť smerom k chrámu v Jeruzaleme a začali sa modliť smerom na Východ, k vychádzajúcemu Slnku, ktorým je Kristus. Teda modlitba smerom na Východ znamená ísť v ústrety prichádzajúcemu Pánovi. „Východ ako symbol nahrádza jeruzalemský chrám. Vo vtelení sa ľudská prirodzenosť stala skutočným trónom Božím, navždy spätým so Zemou a blízkym voči našim modlitbám.“³⁴

Toto uvažovanie o kresťanskom chráme ponúkame na tomto mieste preto, lebo súvisí s obsahom predmetnej Duchnovičovej kázne a prehľbuje ho v duchu súčasného teologického poznania.

Záver

Túto štúdiu vnímame ako začiatok skúmania kazateľskej činnosti Alexandra Duchnoviča. V niektorých nasledujúcich chceme ponúknuť kazateľskú, resp. homiletickú analýzu jeho ďalších známych kázni. Už

³² Porov. RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 50.

³³ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných prepisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Rím : Libreria editrice Vaticana, 1998, čl. 102.

³⁴ RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 55.

teraz však môžeme konštatovať, že pohľad na jeho jednu kázeň potvrdzuje a umocňuje veľkosť a význam tejto kňazskej osobnosti z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na našom území. Obzvlášť chceme vyzdvihnúť to, že z vnútornej logickej stavby kázne a z použitia vhodných biblických citácií je evidentné ako dôkladne sa na ňu kazateľ pripravoval a tiež to, že na vysvetľovanie použil typológiu, pretože, ako možno z kázne vybadať, vynikajúco poznal aj Starý zákon.

Bibliografia

- BENEDIKT XVI.: *Cirkevní Otcovia od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, 230 s. ISBN 978-80-7141-658-6.
- FENÁK, P.: *Vybrané kázne gréckokatolíckych kňazov 19. storočia na východnom Slovensku. Diplomová práca*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 74 s.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II. apoštolskou konštitúciou Fidei depositum (11.10.1992), slovenský preklad, 5. vydanie – Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, 96 s.
- ПЕКАР, А.: *Нарису історії церкви Закарпаття Том II*. Рим : Місіонер, 1997, 492 s. ISBN 966-7086-26-7.
- PETRÍK, L.: *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 218 – 220.
- PETRÍK, L.: *Kerygma v homílii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, 320 s. ISBN 978-80-555-1221-1.
- PETRÍK, L.: O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 261 – 270, 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- PLÍŠKOVÁ, A.: *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum, 2007, 116 s. ISBN 978-80-8045-502-6.

- https://www.academia.edu/1380585/Rus%C3%ADnsky_jazyk_na_Slovensku_-_n%C3%A1%C4%8Drt_v%C3%BDvoja_a_s%C3%BA%C4%8Dasn%C3%A9_probl%C3%A9my (06.07.2015).
- RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, 189 s. ISBN 80-7141-477-8.
- RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: *Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV*. Prešov : rukopis. In: Osobný archív doc. H. Rudlovčákovej.
- SLANINKA, A.: Porovnanie stavby katolíckych kázni 19. storočia s dnešnou kazateľskou tvorbou. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 271 – 272. 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- STANČEK, L.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 205 – 212. 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, 302 s. ISBN 80-7142-081-6.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.
- ŠANTA, S.: Alexander Duchnovič – pedagóg a národný buditeľ v rusínsko-ukrajinskom hnutí 19. storočia. In: LUKÁČ, M. (ed.): *Edukácia človeka – problémy a výzvy pre 21. storočie*. Prešov : Prešovská univerzita, 2013, s. 65 – 70, 436 s. <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Lukac> (08.07.2015). ISBN 978-80-555-0825-2.
- ŠTEC, M.: *Ukrajinský jazyk na Slovensku (Sociolingvistické a interlingvistické aspekty)*. Prešov : Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 1996, 256 s. ISBN 80-88722-18-7.
- VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.

Environmentálna etika a pokoncilové pretenzie v Octogesima Adveniens a Laudato Si'

MAREK PETRO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Environmental ethics is based on the hypothesis that the whole creation has its value and as such it should be protected. Therefore, the environmental ethics is developed as a theory with ambition to present the objective moral norms for human behaviour in relation to the environment. In this regard, it is necessary to define the term ethics - morality, what does this study bring. Man is tempted to abuse his power from age and use it as a control and domination over the other people, animals and plants for his own benefit regardless their legitimate interests. Therefore the specific scientific-technical, economic and political solutions of environment need and value anchoring and ethical justification for their full value functionality. In this spirit this study provides post-council requirements for environmental ethics in apostolic documents Octogesima adveniens a Laudato si'. The aim of this paper is not an effort to evaluate critically the eco-ethic issue now, but to give an objective view in the light of Christian environmental ethics presented mainly in mentioned documents.*

Keywords: *Environment. Ecology. Ethics. Morality. Catholic Church. Man.*

Environmentálna etika – element etiky

V korelácii s celosvetovým prehĺbením ekologickej krízy sa začala pociťovať všeobecná nutnosť štúdia príčin tohto stavu životného prostredia. V tomto význame sa objavili na poli vedy rôzne disciplíny zaoberajúce sa problematikou životného prostredia. Jednou z nich je aj environmentálna etika (niekedy aj „ekoetika“).

Environmentálna etika vychádza z predpokladu, že príroda má vlastnú hodnotu a ako taká má byť chránená. Preto je environmentálna etika rozvíjaná ako teória, pokúšajúca sa stanoviť (vo forme mravných noriem) určité hranice správania sa ľudí k ich vlastnému životnému prostrediu.

Konkrétne vedecko-technické, ekonomické a politické riešenia životného prostredia potrebujú pre svoju úplnú funkčnosť hodnotové ukotvenie a tiež etické zdôvodnenie. Potrebujú ekologickú morálku ako normu správania a tiež i ekologickú etiku ako jej výkladový a teoretický rámec. Preto sa začalo hovoriť o environmentálnej etike. Je to disciplína, ktorej obsahom je skúmanie morálnych obsahov ľudského vzťahu ku svetu prírody.¹

Environmentálna etika je skôr rozšírením všeobecnej etiky než iba aplikáciou princípov všeobecnej etiky na vzťahy človeka k prírode, ktoré boli v tradičnej etike zabudnuté. Jej primárnym objektom je príroda i keď je zameraná na človeka, t.j. usiluje sa regulovať jeho postoje a konanie. Ekoetika musí vychádzať z analýzy vzťahu človeka k prírode a zahŕňať inú teoretickú bázu. Povedané ináč - ekoetika má svoju špecifickú meta-teóriu.²

Jedným z princípov environmentálnej etiky je princíp všeobecného dobra. Je založený na vzťahu medzi degradáciou životného prostredia a ľudského zdravia. Napríklad škodlivá, prípadne znečistená voda môže spôsobiť šírenie chorôb, zlá kvalita ovzdušia môže prispievať k respiračným chorobám a hluk môže spôsobovať stres. Ochrana ľudského zdravia preto súvisí s environmentálnou etikou.³

Úlohou environmentálnej etiky je predovšetkým:

- objasniť príslušné etické normy vzťahujúce sa na aktivity človeka, týkajúce sa prírodných objektov mimo človeka;
- vysvetliť, k čomu sú ľudia týmito etickými normami viazaní;
- ukázať ako sú tieto normy a z nich pre človeka vyplývajúca etická povinnosť a záväznosť odvodené a zdôvodnené.⁴

Environmentálnu etiku musíme v prvom rade vnímať v rámci požiadaviek prirodzeného zákona, ktoré sú vpísané do svedomia každého človeka. Ide o akceptovanie zásady: „konať dobro a varovať sa zla“.

U niektorých autorov je ale možné vnímať etiku, resp. morálku len ako spoločenskú zásadu. Napríklad: «Etika je všeobecne považovaná za teóriu

¹ Porov. JEMELKA, P.: Environmentální etika. In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds): *Praktické otázky etiky a morálky (Etika III)*. Prešov : LIM Prešov, 2000, s. 115.

² Porov. ONDOK, P.: *Člověk a příroda*. Č. Budějovice : Karmelitánske nakladatelství Kostelní Vydří : 1998, s. 15 – 16.

³ Porov. JECH, K. – DLOUHÝ, J.: *Průvodce ochránce životního prostředí Evropskou unií*. Praha : Ministerstvo zahraničních věcí ČR : Ústav mezinárodních vztahů, 1999, s. 24.

⁴ ONDOK, P.: *Člověk a příroda*. Č. Budějovice : Karmelitánske nakladatelství Kostelní Vydří : 1998, s. 16.

morálky a mravnosti. Morálka, je spoločensky preferovaný súbor pravidiel správania pri medziľudskej a kolektívnej "hre" roli.⁵

Takto chápaná definícia nie je jasná a preto nemôže byť akceptovaná. Čo by sme mali rozumieť pod «spoločensky preferovaným súborom pravidiel správania pri medziľudskej a kolektívnej "hre" roli»? Ktorá autorita má neomylné právo rozhodnúť, ktoré «pravidlá budú spoločensky preferované»? Ak by sme tvrdili, že nevieme s istotou povedať, či je taká autorita, ktorá má neomylné právo, potom čo by nás malo zaväzovať, aby sme «spoločensky preferovaný súbor pravidiel» mali dodržiavať? Veď v tom prípade nemáme istotu, že tieto zásady sú neomylné.

A predsa, ak človek má akceptovať nejaký «súbor pravidiel», môže ho k tomu zaväzovať iba taká autorita, ktorá ponúka isté – neomylné pravidlá (zásady, princípy, normy). Preto je nutné správne rozlišovať medzi morálkou a etikou, ktoré tvoria východisko aj pri riešení otázok environmentálnej etiky.

V tradičnej terminológii sa rozlišuje medzi:

- etikou ako filozofickou disciplínou,
- a morálkou, ktorá je časťou teológie.

Toto rozlíšenie sa často nedodržuje. Hovorí sa o kresťanskej etike – ako o teológii, ďalej o biblickej etike, filozofickej etike. Cieľom filozofickej etiky je dosiahnutie prirodzeného cieľa, vychádzajúc pritom z princípov poznanych rozumom.

Teologická etika (kresťanská) predpokladá princípy filozofickej etiky, zahrňuje a prevyšuje ich. Smerovanie prirodzenej etiky usmerňuje k nadprirodzenému cieľu a sama čerpá svoje špecifické poznatky zo Zjavenia.

Morálna teológia (teologická etika, kresťanská etika) a etika (prirodzená mravoveda) majú spoločný materiálny predmet, no líšia sa:

- cieľom (v etike prirodzený, v morálnej teológii nadprirodzený),
- formálnym predmetom (v etike prirodzený rozum, v morálnej teológii rozum osvietený vierou),
- istotou poznania (rozum je omylný, Zjavenie neomylné),
- prostriedkami a motívmi (v etike sú prirodzené pohnútky a prostriedky, v morálnej teológii nadprirodzené: milosť, sviatosti).

Keď hovoríme o etike vo vzťahu k environmentálnej etike, máme na mysli filozofickú etiku. Ide tu o normatívnu vedu ktorá, opierajúc sa o údaje zo skúsenosti a o racionálne princípy, vedie k formulovaniu hodnotenia mravných noriem. Táto normatívna etika chce definovať, čo je morálne dobré, dovolené alebo prikázané a čo je naopak zlé, opovrhnutia

⁵ Porov. DOKULIL, M.: Žít, a nemít proč? In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds): *Praktické otázky etiky a morálky (Etika III)*. Prešov : LIM Prešov, 2000, s. 10.

hodné, a preto zakázané. Pri plnení tejto úlohy používa rozum a skúsenosť.

Vo filozofickej etike, aj keď ju praktizuje kresťan sa neuplatňujú zdroje, ktoré sú pre kresťana prvoradé:

- Zjavenie, obsiahnuté vo Svätom písme a Tradícii;
- Učiteľský úrad cirkvi.

Aj napriek tomu, že etika neuplatňuje teologické zdroje poznania, neznamená to, že ich podceňuje. Nestačí teda tvrdiť, že environmentálna etika je v našom chápaní filozofická etika. Vieme, že normatívna etika ako celá filozofia vôbec, je veda výrazne pluralistická. Podstata hlásanej normatívnej doktríny závisí od toho, na základe akého filozofického systému bola táto doktrína vypracovaná.⁶ Toto nás núti oficiálne sa hlásiť k príslušnému svetonázoru. Pre náš teoretický základ riešenia environmentálnych problémov budú tvoriť postuláty kresťanskej etiky (morálky), metodologicky späté s kresťanskou filozofiou.

Po objasnení si daných termínov, môžeme prejsť k definovaniu, čo zahrňa environmentálna etika podľa kresťanských požiadaviek. Východisko etického diskurzu o otázkach vzťahu človeka a prírody môžeme oprávnene hľadať v judaisticko-kresťanskej tradícii, ktorá má jasné hierarchické a teocentrické smerovanie.⁷

V tomto pohľade je Boh – človek – príroda (stvorenstvo) v trojuholníkovom vzťahu, v ktorom najvýznamnejšie postavenie má Boh ako stvoriteľ všetkého, druhé miesto má človek ako ten, pre ktorého to všetko Boh stvoril a na treťom mieste je príroda ako výraz oslavy Boha a dôkaz jeho moci, múdrosti, existencie a slávy. Všetky tieto tri prvky sú samostatné entity, ale navzájom tvoria integrálne spoločenstvo.⁸

V zmysle kresťanskej antropológie je človek je nad prírodou. Keďže najhlbší zmysel človečenstva je definovaný jednotou duchovnej (nemateriálnej) zložky so zložkou telesnou (materiálnou), môžeme z toho vyvodiť, že pre práve pre túto duchovnú zložku ktorú človek vlastní, prevyšuje prírodu ktorá túto zložku nemá. A keďže človek je osobou, na základe jeho duchovného rozmeru prirodzenosti sa formuje aj jeho základný mravný

⁶ «Vedeckí odborníci nie sú iba kompetentní predstavitelia vo svojom odbore, ale zároveň tiež ľudia, ktorí zastávajú rôzne svetonázorové stanoviská, či už filozofické alebo náboženské. Preto sa stretávame s tendenciou rozširovať autoritu, ktorú má určitý odborník vo svojom odbore, aj na oblasť svetonázorových otázok, ktoré ako také už nepatria do jeho odboru.» Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : ACADEMIA, 1994, s. 117.

⁷ Porov. JEMELKA, P.: Environmentální etika. In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds): *Praktické otázky etiky a morálky (Etika III)*. Prešov : LIM Prešov, 2000, s. 122.

⁸ Porov. SZÖLLÖS, J.: Základné východiská a prejavy kresťanskej religiozity pri utváraní vzťahu človeka ku krajine. In: RUŽIČKA, M. (red.): *Životné prostredie*. Bratislava : Ústav krajinnej ekológie SAV, roč. 41, č. 2/2007, s. 62 – 63.

rozmer, teda začleňuje sa do určitého morálneho systému. V rámci tohto morálneho systému je korigovaný vzťah medzi človekom a prírodou, ktorý sa utvára dvojakým spôsobom: začleňovaním človeka do skutočnosti prírody a využívaním prírody človekom podľa svojich potrieb a plánov. Medzi človekom a prírodou teda vzniká morálna spätosť, ktorej normatívnym výrazom je zásada podriadenosti prírody človekovi do tej miery, v akej je schopná pomáhať a uskutočňovať morálne ciele človeka.⁹ Inak povedané, človek je neoddeliteľnou súčasťou spoločenstva prírody, ale nie je s prírodou identický. Je nad ňou vyvýšený práve tým, že ju ako kultúrne bytie zveľaďuje, zodpovedá za stvorenie a má ho chrániť.¹⁰

V oblasti morálky má teda človek morálne právo prírodu využívať na svoje ciele, avšak aj morálnu povinnosť zaobchádzať s ňou šetrne a udržiavať ju v stave nevyhnutnom na udržanie primeraných životných podmienok. Z toho vyplýva, že životné prostredie vstupuje do štruktúry morálnych práv a povinností človeka ako osoby a v tomto význame je environmentálna etika podľa kresťanských požiadaviek personalistická.

No jednotlivé osoby nevystupujú len ako samostatné osoby, ale aj ako spoločenské bytosti zapájajúce sa do života najrozličnejších sociálnych skupín. Preto aj životné prostredie nadobúda znaky medziľudskej hodnoty a stáva sa súčasťou spoločného dobra spoločnosti. Kresťanskú etiku životného prostredia, alebo environmentálnu etiku podľa kresťanských požiadaviek, môžeme členiť na makroetiku a mikroetiku životného prostredia. Makroetika životného prostredia sa zaoberá príslušnými normami správania sa človeka v širokom, celospoločenskom kontexte. Obsahom mikroetiky životného prostredia sú špecifické normy správania sa človeka k životnému prostrediu v konkrétnych podmienkach.

Jadro environmentálnej etiky

Základné smernice pre etickú výchovu v oblasti životného prostredia, teda jadro environmentálnej etiky, tvoria kresťanské hodnoty – láska, úcta, ohľaduplnosť a sebakontrola.¹¹

Láska k prírode – je zdôvodnená Božou dobrotou, múdrosťou a láskavosťou, čo sa odráža v každom tvorovi, pretože príroda je Božím dielom,

⁹ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, s. 36 – 38.

¹⁰ Porov. TEREK, J. a kol.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied PU Prešov, 2002, s. 15 – 16.

¹¹ Porov. PETRO, M. – LIPTÁKOVÁ, V.: *Ekologická výchova a vybrané kapitoly z environmentalistiky pre teológov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2011, s. 109 – 110.

a preto je potrebné ju milovať. Táto láska sa prejavuje úctou k добрôte a kráse prírody a rešpektom k poslaniu, ktoré jej stanovil Boh.

Úcta k prírode – Ďalší základným postojom k prírode je rešpekt - úcta. Nielen ľudský, ale tiež zvierací a rastlinný život i neživá príroda si zaslúžia úctu a ochranu. Príroda vo svojej integrite nie je len zásobárňou surovín, ale je jej daná hodnota. Dôvodom úcty k prírode je aj fakt, že je stvorená Bohom a preto je odrazom jeho dobroty, krásy, múdrosti a svätosti. Na základe postoja človeka k prírode, či ju má v úcte a chráni ju alebo ju ohrozuje, definovala filozofia dva modely filozoficko - etickej orientácie človeka:

Model partnerstva človeka s prírodou – vznikol v atmosfére pokory pred dielom Stvoriteľa a v snahe zachovať rozličné formy života. Tento postoj sa snaží o navrátenie sa k harmonickému vzťahu človeka a prírody. Medzi vyznáčov tohto modelu patrí Sv. František z Assisi, Sv. Anton Paduánsky, Albert Schweizer a ďalší. Partnerstvo človeka s prírodou sa prejavuje tak, že človek prejavuje úctu k životu, oddanosť, spoločné utrpenie a spoločnú radosť. Vzťahuje sa na všetkých ľudí bez ohľadu na ich rasový, národnostný a náboženský pôvod. Základnými črtami ekologickej etiky sú tu ekologické čnosti: spravodlivosť, múdrosť, skromnosť, sila.

Model dominancie človeka nad prírodou – z biblického prameňa vznikla myšlienka odovzdania moci človeku „(...) *naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte* (...)“ (Gn 1, 28). Človek ako „neobmedzený“ vládca sveta si mení prírodu podľa svojich predstáv. Vládať jej s hriešnou prirodzenosťou bez neobmedzenia a bez harmónie s plánom Stvoriteľa, čo má na ňu v konečnom dôsledku ničivý dopad. V súčasnosti časť kritikov obviňuje kresťanstvo na základe tohto tvrdenia z ekologickej krízy - že v podstate Boh vyzýva človeka, aby prírodu vykoristil. Avšak neuvedomujú si, že biblický kontext Knihy Múdrosti poukazuje na slová „*Podmaňte si ju* (...)“ (Gn 1, 28) s vysvetlením, aby zem spravoval ako Boží poverenec, zodpovedajúci sa Bohu: „*Bože otcov, Pane milosrdenstva, ktorý si všetko svojím slovom urobil, človeka si stvoril svojou múdrosťou, aby vládol nad stvorenstvom, ktoré si ty povolal k jestvosti, aby spravoval svet v svätosti a spravodlivosti, aby vládol v úprimnosti srdca* (...)“ (Múdr 9, 2 – 3). Teda človek nedostal od Boha príkaz podmaniť si zem s tým aby ju ničil, ale aby nad ňou v súlade s jeho plánom v prvotnej svätosti a neporušenosti vládol. Nepochopenie kritikov tkvie v tom, že Biblia bola nesprávne interpretovaná a text bol vytrhnutý z kontextu.¹²

Ohľaduplnosť a sebakontrola – pochádza zo zistenia, že príroda má svoju vlastnú vnútornú hodnotu a ľudia sú voči nej viazaní povinnos-

¹² Porov. TEREK, J. a kol.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied PU Prešov, 2002, s. 10 – 12.

ťou zodpovednosti, ohľaduplnosti, sebaobmedzenia a sebakontroly. Človek si nemôže vymáhať nárok na bezhraničnú slobodu vedeckého bádania a experimentovania. Moderná veda umožňuje stále hlbšie zasahovať do prírody, ale je očividné, že tým spôsobuje ďalekosiahlejšie a nepredvídateľnejšie následky. Aj keď má príroda určitú vlastnú hodnotu a práva, nemôžeme ju považovať za partnera človeka. Príroda nie je schopná rešpektovať akékoľvek práva druhých, hlavne človeka. Napriek tomu je človek povinný rešpektovať a chrániť ju. Príroda jej výtvorom Boha a len on je jej vlastníkom. Človek je iba správcom stvoreného sveta a preto zodpovedá za zaobchádzanie s prírodou Bohu.¹³

Poslanie environmentálnej etiky

Americký štátnik Patrick Henry (*1736 †1799) pred vyše dvesto rokmi vyhlásil: «Nepoznám nijaký iný spôsob posudzovania budúcnosti, než podľa minulosti». V minulosti sa človek správal k životnému prostrediu bezohľadne. Začne sa v budúcnosti správať lepšie? Doterajšie signály nie sú však povzbudzujúce. Útok na životné prostredie nemožno účinne regulovať, musí sa mu predchádzať. Je zrejmé, že predchádzať znečisťovaniu je oveľa lepšie ako naprávať jeho škodlivé účinky.

Žiaľ človeka už od nepamäti prenasleduje pokušenie zneužiť svoju moc a použiť ju ako kontrolu a nadvládu nad ostatnými ľuďmi, zvieratami i rastlinami pre svoj vlastný prospech nehľadiac pritom na ich legitímne záujmy. Nanajvýš dôležité je zodpovedne nakladať s prírodnými zdrojmi a tiež podriaďiť techniku blahu stvorenia.

Prírodné zdroje nie sú nekonečné. Niektoré po ich vyčerpaní nie je možné opäť obnoviť, ako napr. ropu, zemný plyn, ortuť, cín a pod. Pri spotrebe týchto neobnoviteľných zdrojov nesmieme zabúdať na budúce generácie. Obnoviteľné zdroje sa stávajú rovnakým problémom ako neobnoviteľné zdroje, pokiaľ sú spotrebované vo väčšom množstve, než je možné nahradiť. Človek sa má riadiť jednoduchým, no v praxi dosť zložitým pravidlom: «Používaj a užívaj, čo potrebuješ». To znamená, že svoje potreby musíme bezpodmienečne držať v rozumnom obsahu, resp. vyhýbať sa akémukoľvek plytvaniu a životné prostredie uchovať v dobrom stave. O túto požiadavku sa máme snažiť zo všetkých našich síl.

V priemyselných krajinách sa v posledných rokoch stále viac šíri nespokojnosť s neurovnaným užívaním techniky. Averzia voči tomu nie je spôsobilou alternatívou vzhľadom na skutočnosť, že technika je výdobytkom človeka a nie jeho zlyhanie. Technike vďačíme za veľa - za ľudské pracovné podmienky, za vysoké životné očakávania, za väčšie pohodlie, za viac voľného času či finančné zaistenie sociálnymi inštitúciami.

¹³ Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 649 – 651.

Na druhej strane technika stráca všetky pozitíva v momente, keď prestane plniť svoju funkciu nástroja v službe človeku i celému stvorenstvu a stáva sa samoučelom kvôli zisku, moci či prestíži. Egoistický prístup k technike môže spôsobiť vážne environmentálne problémy. Prvým takýmto problémom je znečistenie ovzdušia ohrozujúce ľudské zdravie i prežitie rastlín a zvierat. Ďalšou hrozbou je presýtenie životného prostredia chemikáliami. Tretím problémom je znečistenie a vyčerpanie zásob vody. A napokon štvrtým problémom je znečistenie a znetvorenie prírody ako takej.¹⁴

Hlavnú príčinu v nespôsobilosti riešiť tieto environmentálne problémy je nutné hľadať v súčasne prevládajúcej mentalite ľudí. Je typická svojimi špecifickými vlastnosťami, ako sú kult prírodných vied a techniky, z neho utvorený kult pokroku a stáleho rozvoja, maximalizácia výroby a materiálnej expanzie uvoľňujúca úsilie o nepretržitý rast spotreby a zvyšovanie životnej úrovne. Najväčší význam tak nadobúdajú materiálne dobrá. «Človek vystupuje ako technokrat, t.j. miesto osoby zaujíma človek, ktorý má svoju kultúru, svoje nároky, svoj spôsob života, no zároveň sa chápe iba ako položka *zakalkulovaná* do *technického účtu*, ktorý má zabezpečiť maximálnu efektívnosť vykonávaných alebo plánovaných sociotechnických procesov. Nad tým všetkým však vládne iný človek: človek –vládca strojov, pomocou stroja vládca prírody a prostredníctvom prírody vládca spoločnosti, skrátka, človek – technokrat».¹⁵

Poslanie environmentálnej etiky spočíva predovšetkým v tom, aby správnymi morálnymi normami eliminovala egoistické snahy človeka v ekoetike. Ľudstvo sa musí zjednotiť, aby sme mali starostlivosť o spoločný "dom" ktorý nám bol zverený uvedomujúc si, že všetko čo je v ňom dobré bude zbrané na nebeskú hostinu. Veď spolu so všetkým stvorením sme pútnikmi na tejto zemi hľadajúci Boha, pretože ak svet má začiatok a bol stvorený, to nás núti hľadať toho kto mu dal počiatok, toho, kto je jeho Stvoriteľom (Porov. Laudato Si', čl. 244). Naše námahy a nepokoje v boji o záchranu planéty nám nemá brať radosť z nádeje.

Postuláty Katolíckej cirkvi

Katolícka cirkev stále pohotovo reagovala na aktuálne otázky doby, v ktorej sa nachádzala. Rovnako ani teraz v súčasných otázkach vzťahov človeka a ľudskej spoločnosti k životnému prostrediu nestojí mimo a podáva svoje stanovisko. Hlavne po Druhom vatikánskom koncile, kedy sa vplyvom postupného rozmachu vedy a techniky viac a viac poškodzovalo životné prostredie, sa k tejto problematike vyjadrovali pápeži. Netreba

¹⁴ Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 653 – 655.

¹⁵ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, s. 43.

ale zabúdať, že už aj niektoré dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu (1962–1965) sa vyjadrujú na tému ochrany životného prostredia, hovoria napríklad o porušení súladu človeka v sebe samom, ako aj s ostatnými ľuďmi a všetkým stvorenstvom (Porov. *Gaudium et spes*, čl. 13).

Obsahy vyjadrení Druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilových pápežov sv. Jána Pavla II. i emeritného pápeža Benedikta XVI., sú veľmi dobre zdokumentované v publikácii *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi*.^{16,17}

V predslove tejto publikácie Mons. Dr.h.c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup - metropolita a predseda Environmentálnej subkomisie KBS povedal: „*Pán Boh pre nás stvoril nádherný a dômyselný mikrokozmos i makrokozmos. Preto je veľmi nepochopiteľné, že tento poriadok ničíme. (...) Človek svojím necitlivým a chamtivým prístupom k prírode, svojím neporiadkom v duši narúša harmóniu zeme a zapríčiňuje jej znečisťovanie. Zem, naša modrá planéta, sa vďaka nezodpovednému správaniu človeka stáva jedným veľkým smetiskom. Všetci chceme, aby sa to zmenilo. Aj táto kniha, ktorá obsahuje výroky a vyhlásenia Magistéria Cirkvi k ochrane životného prostredia, chce byť k tomu nápomocná.*“¹⁸

Na tomto mieste sa ale dotkneme vyjadrení:

- blahoslaveného pápeža Pavla VI. v apoštolskom liste *Octogesima adveniens* (1971), ktoré vo vyššie spomenutej publikácii absentujú;
- a taktiež vyjadrení Svätého Otca Františka v encyklike *Laudato Si'* (2015), ktoré kvôli časovej disproporcii nemohli byť vo vyššie uvedenej publikácii [*Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi* (2010)] prezentované.

¹⁶ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA ENVIRONMENTÁLNA SUBKOMISIA: *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2010, 166 s. ISBN 978-80-7162-856-9.

¹⁷ Okrem vyjadrení Druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilových pápežov sv. Jána Pavla II. i emeritného pápeža Benedikta XVI. publikácia *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi* ponúka tiež vyjadrenia Katechizmu katolíckej cirkvi k environmentálnej problematike; Compendium sociálnej náuky cirkvi k ochrane životného prostredia; Dokumenty Konferencie biskupov Slovenska a Environmentálnej subkomisie KBS (novšie vyjadrenia ES KBS je možné čítať na: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/environmentalna-subkomisia-kbs>); a taktiež Liturgické texty. Kvôli komplexnejšiemu zorientovaniu sa v environmentálnej etike z pohľadu Katolíckej cirkvi ju vrelo odporúčam čitateľovi k preštudovaniu. Okrem printovej verzie, ktorá je uvedená v poznámke č. 16, publikácia je tiež dostupná na: http://www.cepta.sk/attachments/article/429/P_v_dokumentoch_Katol%C3%ADckej_cirkvi.pdf.

¹⁸ BABJAK, J.: Predslov. In: KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA ENVIRONMENTÁLNA SUBKOMISIA: *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2010, s. 5.

Octogesima adveniens

Začiatkom sedemdesiatych rokov sa dostala ekologická otázka vyslovene do denného poriadku katolíckej náuky. Môžeme to sledovať napríklad v apoštolskom liste pápeža Pavla VI. *Octogesima adveniens* (1971). Ide o otvorený apoštolský list adresovaný kardinálovi Maurice Royovi, predsedovi Pápežskej komisie Iustitia et pax, pri príležitosti osemdesiateho výročia encykliky *Rerum novarum*, zo dňa 14. mája 1971.

Pavol VI. v tomto apoštolskom liste poukazuje na veľké problémy 60. a 70. rokov 20. storočia. Poukazuje hlavne na vykorisťovanie, ktoré vážne narúša sociálne vzťahy; kriticky ukazuje na spoločnosť, ktorá sa v honbe za úspechom stáva neľudskou; predstaviteľom štátnej moci pripomína, že spoločenské komunikačné prostriedky majú podporovať základné práva osoby a ľudskej spoločnosti a nemajú prezentovať to, čo spochybňuje základné etické hodnoty. Ďalej upozorňuje na nebezpečenstvo nadnárodných koncernov, ktoré sú nezávislé od štátnej autority a preto sa môžu stať hospodárskym a mocenským faktorom, ktorého zhubné následky sa tak prejavujú v sociálnej, kultúrnej i v politickej oblasti.

Pápež si uvedomuje zložitú a rozporuplnú kultúrnu a hospodárskemu rozvoju národov, keď píše: „*Tvárou v tvár týmto rôznym situáciám je pre nás ťažké povedať nejaké jednoznačné slovo alebo navrhnúť riešenie, ktoré by malo všeobecnú platnosť. To však nie je našim úmyslom ani úlohou*“ (*Octogesima adveniens*, čl. 4). Kresťania však majú zo sociálneho učenia čerpať „*zásady pre spôsob myslenia, kritériá posudzovania a smernice pre prax*“ (*Octogesima adveniens*, čl. 4).

Samozrejme že toto napomenutie Pavla VI. platí aj pre správne ekoeetické konanie, ktoré je neodmysliteľnou súčasťou sociálnej náuky Cirkvi. Veď v jednom z článkov tohto apoštolského listu píše: „*Človek si dnes náhle uvedomuje, že v dôsledku svojho neuváženeho vykorisťovania prírody sa dostáva do nebezpečenstva, že ju zničí a sám sa stane obeťou svojho hanobenia. Ale nie len životné prostredie sa stále zhoršuje (znečistenie a odpady, nové choroby, absolútna ničivá sila); ani ľudskú spoločnosť už človek neovláda, a tak si môže vytvoriť pre zajtrajšok životné podmienky, ktoré pre neho budú úplne neznesiteľné. Ide o rozsiahly spoločenský problém, ktorý sa týka celej ľudskej rodiny. K týmto novým výhľadom musia kresťania obrátiť svoju pozornosť, aby spolu s ostatnými ľuďmi prevzali zodpovednosť za osud, od teraz spoločný*“ (*Octogesima adveniens*, čl. 21).

Vidíme teda, že obsah tohto apoštolského listu neponúka iba kritické slová na neenvironmentálne správanie sa jednotlivca i spoločnosti, ale zároveň konkrétne napomína kresťanov a v predhovore tohto apoštolského listu i špecificky katolíkov, k politickej angažovanosti: „*Katolíci by sa mali politicky angažovať v demokratických štruktúrach. Kresťania, vďaka*

svojej viere, môžu demokrácii ponúknuť správny obraz človeka, a tak jej utlačiť ľudskú podobu“ (Octogesima adveniens, predhovor).

Laudato Si'

Vyvrcholením snáh koncilových a pokoncilových pápežov v oblasti starostlivosti o životné prostredie, je encyklika Svätého Otca Františka *Laudato Si'*, zo dňa 24. mája 2015. Encyklika o starostlivosti o spoločný dom je druhou encyklikou Svätého Otca Františka¹⁹. Zverejnená bola vo Vatikáne na tlačovej konferencii dňa 18. júna 2015. Jej názov pochádza zo zvolania *«Bud' pochválený, môj Pane» (Laudato si', mi' Signore)*, ktorým sv. František z Assisi pripomína, že zem, náš spoločný dom, *«je aj ako sestra, s ktorou sa delíme o existenciu, a ako krásna matka, ktorá nás prijíma do svojho náručia» (Laudato Si', čl. 1).*

Svätý Otec František ďalej pripomína, že my sami sme stvorení z hliny zeme. *«Samotné naše telo pozostáva z prvkov planéty, jej vzduch je ten, ktorý nám dáva dych a jej voda nás vyživuje a obnovuje» (Laudato Si', čl. 2).* Pápež sa obracia na všetkých: na jednotlivcov, rodiny, miestne pospolitosti, krajiny, medzinárodné spoločenstvo, a požíva k *«ekologickej konverzii»* zhostiť sa krásnej a zodpovednej úlohy *«starostlivosti o spoločný dom»*.²⁰

V jednej z úvodných podkapitol, ktorá nesie názov *Nič na tomto svete nám nie je ľahostajné*, pripomína snahy jednotlivých pápežov o záchranu ľudstva i Božej prírody, bez ktorej by nebol možný život na tejto zemi. Tým poukazuje na skutočnosť, že sa necíti ako prvý pápež s ekologickým zmýšľaním ale nadväzuje na environmentálne a sociálne aktivity svojich predchodcov.

Píše: *«Už pred vyše päťdesiatimi rokmi, kedy svet balansoval na pokraji nukleárnej krízy, svätý pápež Ján XXIII. napísal encykliku Pacem in terris (1963), ktorou chcel ponúknuť riešenie pokoja a mieru. Svoju proklamáciu adresoval pre celý katolícky svet a pre všetkých ľudí dobrej vôle. „Teraz, keď sme tvárou v tvár globálnemu zhoršovaniu životného prostredia, chcel by som sa obrátiť ku každej osobe žijúcej na tejto planéte.“ V tejto encyklike navrhujem nadviazať dialóg so všetkými, lebo tu ide o náš spoločný dom» (Laudato Si', čl. 3).*

«Osem rokov po vydaní encykliky Pacem in terris sa blahoslavený pápež Pavol VI. vrátil k ekologickej problematike a poukázal na krízu, ktorá vedie k dramatickým dôsledkom kvôli nekontrolovanej činnosti človeka,

¹⁹ Prvou encyklikou je *Lumen fidei* (2013). V nej sa Svätý Otec František venoval téme viery.

²⁰ Porov. TK KBS: Zverejnili encykliku pápeža Františka *Laudato si'* o starostlivosti o „spoločný dom“. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150618043> (19.06.2015).

ktorý neuváženým vykorisťovaním prírody riskuje že ju zničí, a že nakoniec sám sa stane obeťou tohto hanobenia» (Laudato Si', čl. 4).

«Svätý pápež Ján Pavol II. sa touto problematikou zaoberal so vzrastajúcim záujmom. Vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* (1979) varoval: „Zdá sa, akoby človek často nevidel nijaký iný význam prírodného prostredia ako ten, čo mu slúži na bezprostredný úžitok a spotrebu.“ Taktiež konštatoval, že oveľa menej sa ľudstvo zasadzuje za ochranu morálnych podmienok autentickej „humánnej ekológie“. Zničenie životného prostredia nie je vážnym iba preto, že Boh stvoril svet, ale tiež preto, že sám ľudský život je darom, ktorý je potrebné chrániť pred rôznymi formami degradácie. Akákoľvek starostlivosť a túžba zlepšiť svet vyžaduje: „zmeniť spôsob života, spôsoby výroby a spotreby a strnulé štruktúry moci, ktoré dnes riadia spoločnosť“. Pravdivý rozvoj človeka má mať morálny charakter, prináša so sebou plné rešpektovanie ľudskej osoby a musí tiež byť zameraný na svet prírody – treba brať ohľad na prirodzenosť každej bytosti a na jej vzájomnú spojitosť v usporiadanom systéme. Práve preto schopnosť človeka meniť a v určitom zmysle „tvoriť“ svet, musí vychádzať z prvotného cieľa, ktorý človek dostal od Boha» (Laudato Si', čl. 5).

«Môj predchodca Benedikt XVI. povzbudil ľudstvo k odstráneniu štrukturálnych príčin zlého fungovania globálnej ekonomiky a opraveniu modelov rastu, ktoré sa zdajú neschopné zabezpečiť rešpektovanie životného prostredia. Pápež Benedikt upozornil, že životné prostredie má mnoho rán kvôli nášmu nezodpovednému správaniu. Pripomenul, že aj sociálne prostredie má svoje rany. No všetky rany majú svoj pôvod v tom istom zle ktoré nás presvedča, že nejestujú žiadne presvedčivé – vierohodné pravdy ktoré riadia ľudské životy, a preto ľudská sloboda nemá žiadnych hraníc. Zabúdame na to, že človek nie je sloboda, ktorá tvorí samu seba. Človek nevytvára seba samého. Je duch a vôľa, ale aj príroda. S otcovskou starostlivosťou nás povzbudil uvedomiť si, že stvorenie je ohrozené tam, kde my sami sme poslednou inštanciou, kde všetko jednoducho patrí nám a konzumujeme len pre seba. Zneužitie stvorenia začína, keď neuznávame nad sebou žiadnu autoritu, ale vidíme iba samých seba» (Laudato Si', čl. 6).

Po tejto prezentácii jednotlivých predchodcov, pápež František všetkým adresuje jasný odkaz plný nádeje, keď hovorí: «Naliehavá výzva chrániť náš spoločný dom zahŕňa starostlivosť pre celú ľudskú rodinu v úsilí o trvalo udržateľný a integrovaný rozvoj, pretože vieme, že všetko sa môže zmeniť. Stvoriteľ nás neopustí, nikdy sa neodvráti od svojho plánu lásky, neľutuje že nás stvoril. Ľudstvo je stále schopné spolupracovať na budovaní a zveľaďovaní nášho spoločného domu» (Laudato Si', čl. 13).

«Mám nádej, že táto encyklika, pridaná k sociálnemu učeniu Cirkvi, nám pomôže rozpoznať veľkosť, naliehavosť a krásu výziev, ktoré stoja pred nami» (*Laudato Si'*, čl. 15).²¹

Encyklika je okrem úvodu rozdelená do šiestich kapitol. Prvá kapitola pod názvom *Čo sa deje v našom dome* reflektuje na posledné bádateľské poznatky v oblasti ekológie. Zaoberá sa rôznymi aspektmi aktuálnej ekologickej krízy.

Druhá kapitola pod názvom *Evanjelium stvorenia* predkladá biblické rozprávanie a taktiež celkový pohľad vychádzajúci zo židovsko-kresťanskej tradície, poukazujúc na zodpovednosť ľudskej bytosti voči stvorenstvu. Poukazuje na vnútorné prepojenie všetkých stvorení a fakt, že «*životné prostredie je spoločným dobrom, dedičstvom celého ľudstva a zodpovednosťou všetkých*» (*Laudato Si'*, čl. 95).

Tretia kapitola nesie názov *Ľudský koreň ekologickej krízy*. Táto kapitola predstavuje analýzu súčasnej situácie ekologickej krízy takou metódou, aby sme pochopili nie len jej prejavy ale i jadro problému, a to v dialógu s filozofiou a humanitnými vedami.

Integrálna ekológia, čo je názov štvrtej kapitoly, predstavuje novú paradigmu spravodlivosti. Je to taká ekológia, ktorá integruje špecifické miesto, ktoré má človek v tomto svete a jeho vzťahy so skutočnosťou, ktorá ho obklopuje. V tejto kapitole sa ďalej zdôrazňuje, že nemôžeme vnímať prírodu ako niečo, čo je od nás oddelené, alebo len za istú sféru nášho života. Jestvuje totiž spojenosť medzi problémami životného prostredia a sociálnymi, či ľudskými problémami, ktorá nesmie byť nikdy prerušená. «*Analýza problémov životného prostredia je neodlučiteľná od analýzy ľudských, rodinných, pracovných a mestských kontextov, ako aj od vzťahu každého jedného človeka k sebe samému*» (*Laudato Si'*, čl. 141). V kozekvencii s tým, «*základnou vecou je hľadať integrálne riešenia, ktoré budú brať do úvahy interakcie medzi prirodzenými systémami a systémami sociálnymi. Nejde o dve oddelené krízy - krízu životného prostredia a krízu sociálnu, ale o jednu komplexnú krízu sociálno-ekologickú*» (*Laudato Si'*, čl. 139).

²¹ Okrem snáh jednotlivých pápežov na záchranu životného prostredia, pápež František v encyklike vyzýva na dialóg so všetkými, vzhľadom na náš spoločný dom (Porov. *Laudato Si'*, čl. 3). Dialóg, ktorý sa tiahne celým textom encykliky, sa stáva nástrojom na riešenie a vyriešenie problémov. Pápež pripomína, že aj iné cirkvi a cirkevné spoločenstvá, ako aj iné náboženstvá, dosiahli vysokú zaangažovanosť a cennú reflexiu v problematike ekológie (Porov. *Laudato Si'*, čl. 7). Dokonca priamo čerpá z ich príspevku, počnúc myšlienkami pravoslávneho ekumenického patriarchu Bartolomeja, rozsiahle citovaných v článkoch 8 – 9 encykliky. Porov. TK KBS: *Zverejnili encykliku pápeža Františka Laudato si' o starostlivosti o „spoločný dom“*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20150618043> (19.06.2015).

Piata kapitola pod názvom *Niektoré usmernenia pre orientáciu a činnosť* sa zaoberá otázkou, čo môžeme a čo musíme urobiť. Pripomína sa v nej, že nestačia analýzy, ale potrebujeme návrhy, ktoré by nám pomohli vymaniť sa zo špirály sebazničenia, do ktorého sa neustále ponárame (Porov. *Laudato Si'*, čl. 163). Pre Svätého Otca Františka je nepredstaviteľné, aby sa k nastoľovaniu konkrétnych postupov pristupovalo ideologickým, povrchným alebo redukcionistickým spôsobom. Preto je podľa pápeža nutný dialóg. Zdôrazňuje, že Cirkev si nenárokuje definovať vedecké otázky, ani nenahrádza politiku, ale vyzýva k čestnej a otvorenej debate, pretože osobitné potreby či ideológie nevedú k spoločnému dobru (Porov. *Laudato Si'*, čl. 188).

Posledná, šiesta kapitola s názvom *Ekologická výchova a spiritualita* nás nabáda k ekologickému obráteniu. Pápež konštatuje, že korene kultúrnej krízy sú zapustené hlboko a nie je ľahké zmeniť zvyky a spôsoby správania. Výchova a formácia majú zostať hlavnými výzvami a má sa to týkať všetkých výchovných oblastí - školy, rodiny, prostriedkov komunikácie, katechézy (Porov. *Laudato Si'*, čl. 213).

Text encykliky uzatvárajú dve modlitby, z ktorých prvá je určená pre všetkých, ktorí veria v Boha Stvoriteľa a Otca. Druhá je adresovaná kresťanom, aby vedeli lepšie a horlivejšie prijať záväzky a zodpovednosť za stvorenstvo podľa Ježišovho evanjelia. Každý verš tejto modlitby je ukončený zvolaním *„Buď pochválený“* (*Laudato si'*).²²

Epilóg

„Nejestvuje nič, čo by nemalo vďačiť za svoju existenciu Bohu Stvoriteľovi. Svet začal vtedy, keď ho Božie slovo vytvorilo z ničoho. Všetky bytosti, celá príroda a celé ľudské dejiny majú korene v tejto prvotnej udalosti: je to „genéza“ vzniku sveta a začiatku času“ (KKC 338).

Svet je prítomnosť dobroty a hodnôt, pretože bol stvorený Božou múdrosťou, ktorá prebýva vo všetkom, čo Boh urobil. Pre človeka nemôže jestvovať pravý pokoj a pravý blahobyť, pokiaľ si nectí prírodu ako tú, čím ona skutočne je: dielom Božej múdrosti a prítomnosťou Božej dobroty. Ekologická kríza človeka ho učí správne umiestniť ľudské súradnice. Stredom vesmíru nie je človek, ale Boh, jeho kráľovstvo a jeho sláva. Kto pracuje pre toto kráľovstvo, má lásku k Bohu, k blížnemu i k stvorenstvu.²³

No žiaľ, negatívne vplyvy životného prostredia sa postupne stali globálnym problémom. Zmeny v prostredí pôsobia na ľudský organizmus,

²² Porov. TK KBS: *Zverejnili encykliku pápeža Františka Laudato si' o starostlivosti o „spoločný dom“*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150618043> (19.06.2015).

²³ Porov. PESCHKE, K.H.: *Kresťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 666.

na celkový spôsob života, stávajú sa rozhodujúcim činiteľom pre budúci vývoj ľudskej spoločnosti. Je preto najvyšší čas, aby si ľudia uvedomili svoju podstatu, svoje skutočné ľudské potreby a možnosti a využívali vlastný rozum pre svoj prospech a prospech prírody.

Úlohou cirkvi v tejto situácii ekologickej krízy je «biť na poplach» a robiť osvetu na záchranu životného prostredia, ale nielen to. Cirkev sa musí vrátiť ku svojej pôvodnej úlohe, na ktorú má plné povolenie, a to k evanjelizácii. Morálna ekológia je riešením a východiskom z krízy životného prostredia. Zahŕňa nové vnímanie hodnôt, ktoré tkvie nie v peniazoch a mamone, ale je založené na vzťahoch, podpore a porozumení. Je potrebné dosiahnuť, aby sa človek dokázal odvrátiť od propagovaného úspechu a konzumizmu a povzniesol sa k duchovným vyšším hodnotám. Aby sa neriadil svojimi egoistickými potrebami, ale takým konaním, ktoré bude rešpektovať nielen ostatných ľudí ale aj celé stvorenstvo. Človek musí prekonať svoju pýchu, stať sa morálne zodpovedným voči celému svetu a pestovať lásku ku všetkému stvoreniu.

Náprava nie je možná prostredníctvom ľudských síl. Človek, jeho vnútro a morálne hodnoty, je tak sám zničený, že potrebuje pomoc, a to prostredníctvom prijatia evanjelia Ježiša Krista. Skrze prijatie vykúpenia a nového života v Ježišovi Kristovi, získa iný pohľad na svoje potreby na svet okolo seba, i nový hodnotový systém na vrchu ktorého je láska, solidarita a zodpovednosť za okolitý svet. Prostredníctvom života vo Svätom Duchu môže konať nápravu a využívať všetky technické vymoženosti, lebo vtedy už budú prostriedkom, nie cieľom jeho konania. Obrovská úloha patrí Cirkvi, ktorá jediná má kľúč k premene, a tá tkvie v slovách: «*A povedal im: „Choďte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu“*» (Mk 16, 15).

Na základe tejto evanjeliovej výzvy vytvára Katolícka cirkev aj v koncilovom a hlavne pokoncilovom období permanentnú snahu o záchranu človeka, pričom si uvedomuje, že tá nie je možná bez záchrany celého stvorenstva. Vyjadrenia Magistéria cirkvi, pokoncilových pápežov i jednotlivých episkopátov na adresu environmentálnej krízy sú dôkazom toho, že Cirkvi skutočne záleží na záchrane celého stvorenstva.

Všetkých nás môže motivovať veľká nádej Svätého Otca Františka, ktorá sa ako Ariadnina niť tiahne celou jeho encyklikou *Laudato Si'*. V nej čítame: «*človek ešte dokáže pozitívne zasiahnuť*» (*Laudato Si'*, čl. 58), «*nie je všetko stratené, pretože ľudské bytosti, schopné najhlbšieho úpadku, môžu aj prekonať seba samých, znovu si vyvolať dobro a obnoviť sa*» (*Laudato Si'*, čl. 205).

Pred pätnástimi rokmi sa skončilo druhé tisícročie kresťanstva. Tretie tisícročie by malo byť podľa prania a vízie sv. pápeža Jána Pavla II.

„tisícročím civilizácie lásky“. Nech nás svätý František z Assisi, ktorý je patrón ekológie, naučí pozeráť sa na svet ako na múdru skladbu, ktorej hlavnou myšlienkou je harmonické spolužitie všetkých so všetkými. V to dúfame a snažíme sa, aby sme v tomto duchu zveľaďovali i svoje vlastné okolie, v ktorom žijeme. Lebo konečné riešenie dnešných environmentálnych problémov nemožno nájsť iba v technických, politických a ekologických opatreniach. Tieto opatrenia môžu byť efektívne iba pri zmene postoja a správania sa k životnému prostrediu.

Bibliografia

- ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : ACADEMIA, 1994, 293 s. ISBN 80-200-0953-1.
- BABJAK, J.: Predslov. In: KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA ENVIRONMENTÁLNA SUBKOMISIA: *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2010, 166 s. ISBN 978-80-7162-856-9.
- DOKULIL, M.: Žít, a nemít proč? In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds): *Praktické otázky etiky a morálky (Etika III)*. Prešov : LIM Prešov, 2000, s. 9 – 18 (191 s.). ISBN 80-967778-9-0.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete* GAUDIUM ET SPES (1965). Trnava : SSV, 1993.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA ENVIRONMENTÁLNA SUBKOMISIA: *Životné prostredie v dokumentoch katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 2010, 166 s. ISBN 978-80-7162-856-9.
- FRANTIŠEK: *Encyklika LAUDATO SI'* (2015). http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf.
- JECH, K. – DLOUHÝ, J.: *Průvodce ochránce životního prostředí Evropskou unií*. Praha : Ministerstvo zahraničních věcí ČR : Ústav mezinárodních vztahů, 1999, 60 s. ISBN 80-86345-08-4, 80 – 86506 – 05 – 03.
- JEMELKA, P.: Environmentální etika. In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds): *Praktické otázky etiky a morálky (Etika III)*. Prešov : LIM Prešov, 2000, s. 115 – 134 (191 s.). ISBN 80-967778-9-0.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-7.
- ONDOK, P.: *Člověk a příroda*. Č. Budějovice : Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří : 1998, 111 s. ISBN 80-7192-239-0.
- PAVOL VI.: *Apoštolský list OCTOGESIMA ADVENIENS* (1971). http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/OctogesimaAdveniens.htm.
- PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, 695 s. ISBN 80-7021-718-9.

- PETRO, M. – LIPTÁKOVÁ, V.: *Ekologická výchova a vybrané kapitoly z environmentalistiky pre teológov*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove GTF, 2011. 143 s. ISBN 978-80-555-0458-2.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2003. 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.
- SZÓLLŐS, J.: Základné východiská a prejavy kresťanskej religiozity pri utváraní vzťahu človeka ku krajine. In: RUŽIČKA, M. (red.): *Životné prostredie*. Bratislava : Ústav krajinnej ekológie SAV, roč. 41, č. 2/2007, 112 s. ISSN 0044 – 4863.
- ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, 399 s. ISBN 80-7141-185-X.
- TEREK, J. a kol.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied PU Prešov, 2002, 145 s. ISBN 80-8068-154-6.
- TK KBS: *Zverejnili encykliku pápeža Františka Laudato si' o starostlivosti o „spoločný dom“*. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150618043>.

Rozhodovanie sa ako proces sebapoznania v ignaciánskej spiritualite

RADOVAN ŠOLTĚS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The issue of decision-making and choice is very important in the Ignatian spiritual exercises. This results from the fundamental goal of the spiritual exercises, which is reformation and the discovery of the own life meaning in the context of Christian values. Decision-making and choice belong to the key moments which are involved in shaping of man character and his life and therefore it is very important to understand the context and circumstances influencing our decision. This contribution would like to present the general framework and possible way of decision-making in the context of Ignatian spirituality.*

Keywords: *Choice. Spiritual discrimination. Ignatian spirituality. Spiritual exercises.*

Centrálным bodom v spiritualite, ktorej zakladateľom bol Ignác z Loyoly (1491 – 1556), sú duchovné cvičenia, ktorých cieľom je usporiadanie a zreformovanie vlastného života. Ako sám uvádza v knihe *Duchovné cvičenia*, ich účel spočíva „v premáhaní seba samého a na usporiadanie vlastného života, bez rozhodovania pod vplyvom nejakej nezriadenej náklonnosti.“¹ Je preto pochopiteľné, že duchovné cvičenia sú nevyhnutné spojené s témou voľby. Sme bytosťami mnohých možností a naša voľba rozhoduje, aký bude náš život. Je pochopiteľným predpokladom, že pre kresťana je voľba, či už v menších, alebo vo veľkých veciach, neoddeliteľná od viery.

Hoci je téma a spôsob voľby, ako ju predstavuje Ignác, kľúčovou v procese realizácie duchovných cvičení, samozrejme presahuje aj za rámec

¹ IGNÁC Z LOYOLY, sv.: *Duchovné cvičenia – exercície*, 21. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 28. (Tento zdroj budeme v poznámkach ďalej uvádzať už len cez skratku „DC“ + číslo odstavca.)

exercícií do bežného života. Celý náš život je poprepletaný mnohými rozhodnutiami – niekde ísť, vybrať si školu, zmeniť zamestnanie, rozhodnúť sa pre povolanie, nájsť si partnera pre svoj život a pod. Robíme rozhodnutia, ktoré môžeme meniť podľa životných okolností, ale aj také, ktoré nás zaväzujú na celý život. Takéto rozhodnutia nie sú ľahké a každý, kto sa musí rozhodnúť, zakúsil isté napätie, ktoré vyplýva z neistoty alebo obavy nájsť správne riešenie. Často sa stáva, že sa ľudia rozhodujú „ako príde“ a zdá sa, že najčastejším faktorom ovplyvňujúcim rozhodnutia sú *emócie*.

Takto urobené rozhodnutia môžu vážne skomplikovať celý život, zvlášť pri dôležitých rozhodnutiach týkajúcich sa dlhodobých cieľov a záväzkov. Otázka správnej voľby je preto pre dnešnú dobu o to dôležitejšia, že aj vďaka technológiám a rastúcej životnej úrovni sa neustále rozširuje počet možností, ktoré treba rozvážne prehodnocovať. Prehodnocovanie však nikdy nie je úplne autonómne, ale je vsadené do kontextov, v ktorých sa nachádzame a ktoré formujú naše nazeranie na svet. To všetko sa potom spolupodieľa na našej identite a na našich túžbach, ktoré predurčujú každú našu voľbu. To, kým sme, je teda súhrnným výsledkom všetkého, čo robíme (konanie), o čom uvažujeme (myslenie) a po čom túžime (želanie). Ignác tento stav nazýva *náklonnosťou*, ktorá sa spolu s troma spomínanými aspektmi stáva centrom reflexie v duchovných cvičeniach.²

Ak sa teda budeme rozhodovať bez toho, aby sme brali do úvahy všetky aspekty, ktoré sú pri rozhodnutiach dôležité, môžeme sa prepracovať k zbytočným problémom. Gerard Hughes hovorí, že keby sme zakaždým, keď si všimneme svoje túžby, nasledovali hneď prvú, čo sa nám ukázala, náš život by bol plný zmätku. Ak si napríklad kňaz, ktorý sľuboval celibát, začne primárne všimáť túžby po vzťahu a manželstve, jeho povolanie tým utrpí. Ak sa ľudia v manželstve začnú sústreďovať na túžby po „novom“ vzťahu, začnú nadobúdať presvedčenie, že si už nemajú čo povedať, že sa vlastne ani nechceli sobášiť, aspoň nie s týmto partnerom, čo povedie k rozkladu ich manželstva. Zaiste tieto túžby predchádzajú a motivujú isté situácie, udalosti a okolnosti. Dôležité však je uvedomiť si, že sme „znôškou“ mnohých protirečivých túžob a väčšinu z nich si ani plne nevedomujeme.³

Otázka voľby sa preto netýka len rozumu, ale dôležitú úlohu zohrávajú city a hnutia. Na každé rozhodovanie vplývajú naše túžby, predstavy, plány a motivácie. Ako spomína Marko Rupnik: „Často totiž stretávame ľudí, ktorí sa v živote splietli vo výbere povolania, práce, školy alebo dokonca životného partnera práve preto, že svoje rozhodnutia robili v duševnom

² Porov. ALCOVER, N.: *Impulzy k duchovnému životu. Osmidenné exercície podľa Ignáca z Loyoly*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 18.

³ Porov. HUGHES, W. G.: *Boh prekvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 46.

*stave, v ktorom vládla (perlivá) radosť.*⁴⁴ „Perlivou radosťou“ má na mysli emocionálne nadšenie, ktoré veľmi rýchlo vzrastie, ale aj rýchlo odznej. Preto je dôležité, aby sme svoje túžby a emócie mali, zvlášť v závažných rozhodnutiach, pod kontrolou. Ignác v duchovných cvičeniach ponúka celý rad praktických pravidiel pre voľbu, ktoré si priblížme.

1 Predpoklady rozvážnej voľby

Vzhľadom k tomu, že pri každej voľbe do rozhodovania vstupujú mnohé, už spomínané, faktory, ktoré ju ovplyvňujú, priblížime si niektoré dôležité predpoklady, ktoré súvisia s voľbou nielen v rámci duchovných cvičení.

1.1 Zastaviť sa pri ciele a zmysle svojho života

Základným predpokladom voľby, o ktorej hovorí Ignác, je, že sa rozhodujeme iba medzi možnosťami, ktoré sú *obidve dobré* a nie medzi dobrom a zlom. Otázka voľby pre niečo, čo je v rozpore s morálnymi hodnotami je pre veriaceho, ale z hľadiska etiky i pre neveriaceho človeka pochopiteľne neprijateľná. Neraz sa však musíme rozhodovať medzi možnosťami, ktoré sú obidve dobré, alebo nie sú zjavne zlé a tu je vhodné využiť možnosť istého postupu, ktorý nás môže v neistej situácii upokojiť a nasmerovať na rozhodnutie, ktoré bude pre nás najlepšie.

Voľba, o ktorú ide Ignácovi v kontexte duchovných cvičení, je predovšetkým zameraná na naše *povolanie*⁵ a *angažovanie sa v Cirkvi* a súvi-

⁴ RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 72.

⁵ To však ešte neznamená, že voľbu pre osobné povolanie je nutné urobiť v jednom rozhodnutí, na jedných duchovných cvičeniach. Ak ide o otázku povolania, je rozhodnutie skôr výsledkom procesu hľadania, skúmania, overovania, duchovného dozrievania a menších rozhodnutí. Ako hovorí Marko Rupnik: „*Práve z dôvodov krehkej a nepokojnej štruktúry vnútorného života typickej pre dnešnú generáciu je dobré, keď prípadná voľba nie je ihneď definitívna.*“ RUPNIK, M.: *O duchovním rozlišování – Cesta ke zralosti*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 91. Rýchle, takpovediac jednorazové rozhodnutie sa pre vážnu vec skôr vyvoláva podozrenie z nerozvážnosti.

Na otázku povolania a náboženského prežívania by sme dnes mali nazerať aj cez výskumy prepájajúce psychologické vlastnosti osobnosti a biologické vlastnosti mozgu. Na základe výskumu vedeckého tímu vedeného americkým psychiatriom a genetikom C. Robertom Cloningerom v roku 1993 bol uverejnený sedemrozmerový model ľudskej osobnosti prepájajúci spomínané vlastnosti osobnosti a mozgu. Išlo o rozmery týkajúce sa 1. *vyhľadávania nového*, 2. *sklonu vyhýbať sa poškodeniu*, 3. *závislosti na odmene*, 4. *vytrvalosti*, 5. *seba-zamerania*, 6. *ochoty (alebo schopnosti) spolupracovať* a 7. *seba-transcendencie*.

Siedmy rozmer je zvlášť významný, pretože je totožný so spirituálnym aspektom ľudského života a vyjadruje, nakoľko je človek disponovaný alebo nedisponovaný pre vnímanie a prežívanie transcendencie. Ľudia s vysokým skóre mali tendenciu k tvorivosti, originalite, k prežívaniu intenzívneho prepojenia s prírodou alebo s vesmírom, k extrasenzorickej percepcii a predstavivosti, k obetavosti v prospech sveta a druhých,

sí so základnou otázkou, ktorá sa tiahne celými duchovnými cvičeniami: „Čo som ja urobil pre Krista a čo musím urobiť pre Krista?“⁶ V tomto príspevku sa však nebudeme pri téme „voľby“ obmedzovať len na otázku povolania, ale pokúsime sa upozorniť na niektoré dôležité zásady, ktoré sú použiteľné aj pri bežných rozhodnutiach v našom každodennom živote vzťahov a partikulárnych cieľov.

V prvom rade nás teda Ignác upozorňuje, aby sme pri voľbe *mali vždy pred očami cieľ*, pre ktorý sme stvorení.⁷ Uvedomiť si osobný *cieľ* a *zmysel* svojho života dáva našej voľbe ľahšiu orientáciu. Ako sme už spomínali, v dnešnej dobe čelíme problému, že máme oveľa viac možností, ako si ich môžeme reálne zvoliť. Ak chceme zrealizovať čo najviac možností, môže sa stať, že to bude viesť k nášmu preťažovaniu, prípadne, že to, čo je dôležitejšie, bude prekryté menej dôležitým. Voľba, ako zdôrazňuje George Schemel, je nielen voľbou pre niečo, ale aj rozhodnutím sa *niečo stratiť*. Človek totiž vždy stráca, ak sa rozhodne pre nejakú vec, dokonca aj keď sa rozhodne pre Boha.⁸ Zrelá voľba si preto vyžaduje zrelú osobnosť, avšak k takejto zrelosti sa musíme vychovávať. Kresťan okrem toho nachádza zmysel svojej existencie vo vzťahu ku Kristovi, v ktorom kontempluje ideál ľudskosti, ku ktorej je vo viere pozvaný.

k viere v Boha, v záranky, k vyrovnávaniu sa s utrpením i smrťou na základe viery a pod.. Naopak ľudia s nízkym skóre nemali veľký cit pre umenie a krásu, mali sklony k individualizmu, neobetujú nič navyše pre lepší svet, necítia zodpovednosť za druhých, sú skôr vecní a kladú dôraz na empirickú objektivitu, neradi prijímajú veci, ktoré nie je možné vedecky preukázať, prevláda u nich redukcionizmus a vedecký svetonázor.

Dôležitým záverom štúdie však je, že religiozita a spiritualita je ovplyvnená nielen výchovou a formáciou, ale aj biologicky a geneticky. U normálnych dospelých mužských jedincov (keďže výskumu sa zúčastnili muži vo veku 20 – 45 rokov) sa zistilo, že sérotonínový systém slúži ako biologický základ pre spirituálne zážitky. Pozornosť sa sústredila na sérotonín 5-HT1A. Je to neurotransmitter (prenášač nervových signálov), ktorý, zjednodušene povedané, vplýva aj na náladu človeka. Jeho nedostatok sa môže napríklad prejavovať sklesnutou náladou, depresiami, poruchami spánku. Autori výskumu zistili vzťah medzi týmto typom serotonínu a schopnosťou sebatranscendencie. Domnievajú sa, že variabilita v denzite receptorov 5-HT1A môže byť vysvetlením, prečo sú ľudia tak odlišní v duchovnej oddanosti a nadšení. Rozhodovanie pre povolanie k zasvätenému spôsobu života, alebo do laického stavu, sa realizuje aj na tomto pozadí. Porov. ZAVIŠ, M.: Spirituálna neuroveda ako nová paradigma interreligiózneho dialógu. In: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011, s. 162 – 163.; KOUKOLÍK, F.: *Nejspanilejší ze všech bohů*. Praha : Karolinum, 2012, s. 187 – 190.

⁶ DC 53

⁷ Porov. DC 169, 2

⁸ Porov. SCHEMEL, G. J. – ROEMER, J. A.: *Beyond Individuation to Discipleship. A Directory for Those Who Give the Spiritual Exercises*. In: http://www.cis.jesuit.org.au/BITD/chapt_11.html (30.5.2015).

Ďalším dôležitým predpokladom pre dobré rozhodnutie je snaha o *postoj indiferencie*, teda vnútornej slobody a disponovanosti pre hľadanie toho, čo je pravdou našej situácie, hoci tá nemusí byť vždy s súladom s našimi pôvodnými presvedčeniami a plánmi. Ide vlastne o schopnosť odpútať sa od počiatkových predsudkov a zachovať si odstup. To neznamená ľahostajnosť a nezáujem, ale skôr o postoj neprikláňať sa hneď v prospech jednej alebo druhej veci, ale pokúsiť sa zaujať istú nestrannosť. Vo fenomenologickej tradícii tomuto postoju vhodne zodpovedá pojem „*epoché*“ – isté metodologické vyzátvorkovanie predsudkov a skúsenosti, ktoré môžu komplikovať zhliadnutie podstaty vecí – „*eidós*“. Preto nesmieme *cieľ zamieňať s prostriedkom*, čo sa často stáva⁹. Ako hovorí Ignác: „*Nesmiem usmerňovať alebo ťahať cieľ k prostriedku, ale prostriedok k cieľu. Tak sa stáva, že mnohí sa najprv rozhodnú oženiť sa, čo je prostriedok, a až potom slúžiť Bohu v manželskom stave, čo je cieľ. Iní zasa chcú mať benefíciá a len potom slúžiť v nich Bohu. A tak títo nejdú rovno k Bohu, ale chcú, aby Boh prišiel rovno k nim, k ich nezriadeným náklonnostiam.*“¹⁰ Táto zásada je kľúčovým kritériom rozlišovania, o čo nám v našich rozhodnutiach ide. Preto, ako uvádza Ignác: „*Nech si každý uvedomí, že natoľko pokročí vo všetkých duchovných veciach, nakoľko sa oslobodí od sebalásky, od vlastnej vôle a vlastného záujmu.*“¹¹

Pre Ignáca je dôležité, aby bol náš život preniknutý hlbokým záujmom o Boha. Len z tejto pozície potom môžeme spoznávať, čo je skutočným *motívom* našej voľby. Čo je *cieľom* a čo *prostriedkom* našich túžob a predstáv, ako v bežnom, tak aj v duchovnom živote. Netreba zabúdať na to, že aj záujem o Boha sa tiež môže stať len prostriedkom pre získanie postavenia, uznania, pocitu dôležitosti alebo kariéry v náboženskom spoločenstve.

1.2 Rešpektovať psychické rozpoloženie

Pri každom rozhodovaní, či už ide o otázku povolania alebo o bežné rozhodnutia, zohrávajú dôležité miesto *pocity*. Určite máme skúse-

⁹ V tejto súvislosti Ignác v rámci meditácii, týkajúcich sa voľby, predkladá v *Duchovných cvičeniach* meditáciu „*O dvoch zástavách*“ (DC 136n.) a dôležitú meditáciu „*O troch kategóriách ľudí*“ (DC 149n.). Tri kategórie ľudí predstavujú zovšeobecnené tri možné postoje k Bohu a k prostriedkom (veciam, ktoré používame, avšak ktoré nám prekážajú vo vzťahu k Bohu – napríklad nečestne nadobudnuté bohatstvo, kariéra a moc na úkor druhých a pod.). *Prvý postoj* túži po spáse, ale nedokáže opustiť „*veci*“, ktoré mu bránia vo vzťahu k Bohu a tak sa spolieha, že to urobí až na konci života. *Druhý postoj* vyjadruje snahu zladit' problematické prostriedky s vierou, čím však podriaďuje Boha svojim predstavám. A nakoniec, *tretí postoj* je postoj indiferencie, ktorý sa rozhoduje na základe toho, čo je pre vzťah s Bohom najlepšie.

¹⁰ DC 169, 3 – 5

¹¹ DC 189

nosť s obavou, alebo na druhej strane s radosťou, ktorá naše rozhodnutie môže sprevádzať. Tie nám však môžu nielen pomôcť, ale aj skomplikovať situáciu. Preto je potrebné ich rozpoznať a pomenovať. Aj keď máme dobrý úmysel, môže sa stať, že nie sme v stave správne sa rozhodnúť, ak sme napríklad vyrušení nejakým silným citovým dojmom: *hnev, silná radosť, smútok, únava, strach...* (Pozri: Ef 4, 26 – 27; Jak 1, 19 – 20). Veľký citový vplyv neskôr pominie a my zistíme, že naše rozhodnutie nevládzeme uniesť, prípadne sa zaň hanbíme, ak sme napríklad „rýchlo“ v afekte riešili nejakú napätú situáciu počas dňa. Preto Ignác v takejto situácii klade väčší dôraz na rozum: „*budem pozorovať, na ktorú stranu sa rozum viac kloní.*“¹²

Neodmysliteľnou súčasťou našej identity sú vzťahy, skrze ktoré sme sa stali tým, čím sme. V detstve, vo formácii a výchove si osvojujeme základné postoje, ktoré sa pri voľbe budú prejavovať. Neraz si nesieme so sebou mnohé komplexy, alebo neuvedomené vzorce správania, čo sa môže prejaviť napríklad pri neúmernej reakcii na nejakú životnú situáciu. Nie sme teda ničím statickým, ale neustále tvorení dennodenným vstupovaním do životných situácií. Sartrovsky povedané „*naša existencia predchádza našu esenciu*“¹³. Projektujeme sa v našich rozhodnutiach a neraz takto projektujeme aj náš obraz Boha, ktorý potom považujeme za realitu. Preto je dôležité v prvom rade porozumieť sebe, oddeliť vlastné „ja“ od *projekcií* toho, ako sa vnímame na základe sprostredkovaných obrazov o nás samých, alebo ako vnímame druhých. Môžeme byť na niekoho nahnevaní, na základe čoho si vytvárame obraz o druhom, ale je to len obraz, nie on sám. Mali by sme sa učiť uvedomovať si a oddeľovať naše projekcie na základe emócií, ktoré sa v nás zrodili od toho, kto je ten druhý, kto sme my. Ak nebudeme rozlišovať naše projekcie od reality, ťažko sa prepracujeme k vnútornej slobode a naše reakcie a rozhodnutia tomu budú zodpovedať. Mnohé vonkajšie okolnosti a podnety môžu prekryť mnohé súvislosti, ktoré sú pre naše rozhodnutia dôležité. Ak zaľúbení mladí ľudia vidia len krásu druhého, ktorého si istým spôsobom idealizujú, ich rozhodnutie sa pre spoločný život bude čoskoro vystavené tvrdej skúške. Žijeme v *ére zážitku*, ktorá často prehliada celostné nazeranie na stav „vecí“, o ktorých sa rozhodujeme. Následná zmena jedného rozhodnutia za druhým vedie len k prehlbujúcej sa nestabilite.¹⁴ Preto sa odporúča:

¹² DC 182

¹³ Porov. SARTRE, J.-P.: *Existencialismus je humanismus*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 15 – 16.

¹⁴ Porov. SCHEMEL, G. J. – ROEMER, J. A.: *Beyond Individuation to Discipleship. A Directory for Those Who Give the Spiritual Exercises*. In: http://www.cis.jesuit.org.au/BITD/chapt_4.html (30.5.2015).

V čase napätého, alebo emocionálne nestáleho rozpoloženia voľbu odložiť, zvlášť, ak sme napríklad veľmi znepokojovaní pre protichodné argumenty, do ktorých sa „zamotávame“, alebo prežívame smútok, obavy, či inú formu vnútornej neútechy. *Direktórium k Duchovným cvičeniam* v tomto bode konštatuje: „V dobe zmätku sa voľba robiť nemá!“¹⁵ Ak sa v našej mysli rodí množstvo protichodných argumentov sprevádzaných nepokojom, je dobré si oddýchnuť, prejsť sa alebo sa vyspať a nechať rozhodnutie na ráno. Atmosféra večera, únava po celom dni môže viesť k myšlienkam, ktoré nám ráno nemusia byť také sympatické a rozumné, ako sa zdali večer.

Keď nám *chýba vnútorný pokoj, nemáme robiť vážne rozhodnutia*. Metaforicky povedané, bolo by nerozumné počas búrky chcieť určovať smer vetra a definitívny kurz plavby. Bude dobré vyčkať, kým sa naša duša neupokojí. Treba však skúmať, či odloženie rozhodnutia v stave neistoty a napätia nevedie k zaujatiu akéhosi vyčkávacieho stanoviska, avšak nie preto, aby sme získali nad vecou nadhľad, ale aby sme sa vyhli rozhodnutiu z obavy pred zodpovednosťou. Prípadne chceme, aby za nás rozhodli druhí.

Nespoliehať sa len na city, ale *racionálne zhodnotiť situáciu*. Ani útecha a dobrý pocit ešte nemusí byť znakom, že naše rozhodnutie bude správne. Preto ako sa zdôrazňuje v *Direktóriu*: „Je veľmi nebezpečné chcieť sa riadiť len hnutiami vôle a nejakými vnútornými zmyslami bez náležitej úvahy.“¹⁶

Pri problémoch sa odporúča *obrátiť na niekoho skúseného* v duchovnom živote. Druhý vždy vidí našu situáciu v istom odstupe. Je takpovediac v nadhľade, pretože ním nehýbu naše sklony. Niekedy sa totiž ťažko dokážeme vzdialiť od svojich problémov a vidieť ich objektívne. Dôležité však je, aby duchovný radca na klienta nenaliehal, neriešil zaň problémy, tobôž robil rozhodnutia, ale prejavil mu trpezlivosť a empatiu. Každé rozhodnutie sprevádza isté napätie, neistota a zodpovednosť. Je pochopiteľné, že pre mnohých je ľahšie a lákavejšie svet dospelých rozhodnutí vymeniť za svet detí, kedy za nich rozhoduje niekto iný. To môže byť problémom ak sa zbavenie ťažkého bremena zodpovednosti mylne zamieňa s poslušnosťou a disponibilitou. Podľa Georga Schemela sa s takým prístupom môžeme stretnúť aj v niektorých spiritualitách, ktoré skôr zdôrazňujú: „*Buď opatrný. Neriskuj. Rob iba to, o čo ťa požiadajú.*“ Mnohí

¹⁵ *Directorium in Exercitia spiritualia*, 570.

¹⁶ *Directorium in Exercitia spiritualia*, 573.

v takýchto štruktúrach stratia svoje sebavedomie a schopnosť tvorivej sebarealizácie v duchovnom živote a nezačnú nikdy duchovne rásť.¹⁷

Pre dobrú voľbu bude *najlepší taký čas, keď sa cítíme pokojní*, keď nami nebudú zmietat protichodné pocity, ale dokážeme s triezvou myslou zvážiť všetky dôvody *pre* alebo *proti*. Samozrejme, dosiahnuť taký vnútorný pokoj, je skôr ideálom, ku ktorému sa môžeme približovať.

1.3 Rozlišovať hnutia duše

Voľba na duchovných cvičeniach nemôže byť oddelená od rozlišovania vnútorných hnutí. Ide o hnutia, ktoré sa môžu týkať emocionálnej oblasti, ale aj duchovnej oblasti, zvlášť, ak sa témou voľby stávajú otázky týkajúce sa duchovného života. Rozlišovanie hnutí má teda pre rozhodovanie, osobitne v napätých situáciách, nesmierne dôležitú úlohu. Preto opäť zopakujeme, že je riskantné chcieť sa pri rozhodnutiach riadiť len hnutiami vôle a emocionálnym nadšením bez primeranej racionálne-spirituálnej úvahy.¹⁸

Téma rozlišovania predstavuje v ignaciánskych duchovných cvičeniach dôležitý bod, od ktorého sa odvíja hlbšie porozumenie toho, čo je Božia vôľa pre nás, ako aj pri orientovaní sa vo vlastnom emocionálnom živote. Veľký prínos Ignáca bol v tom, že si uvedomil súvislosť medzi duchovným a emocionálnym životom. Zrelosť kresťanského rozhodovania súvisí s porozumením tohto vzťahu. Pramene citov totiž môžu mať podľa Ignáca aj duchovný charakter, ktorý sa objavuje zvlášť pri otázkach týkajúcich sa duchovného života. Preto je potrebné city, ktoré nás pri rozhodovaní ovplyvňujú starostlivo zhodnotiť a rozlišovať nielen medzi tým, čo na nás vplyva emocionálne pozitívne (útecha) alebo negatívne (neútecha), ale aj akým smerom nás hnutia vedú. Aj *útecha* alebo *pokoj*, ako súlad so svedomím, ktoré sú vo všeobecnosti znakom správneho smerovania, však môžu byť niekedy aj znakom subjektívneho a možno aj egoistického sebauspokojenia. V takomto prípade môže byť na druhej strane *neútecha* v konečnom dôsledku významným pocitom, ktorý nás nabáda prehodnotiť doterajší spôsob myslenia a konania a zaujať iný smer.¹⁹ Podrobne sa tejto téme Ignác venuje v *Pravidlách na rozlišovanie duchov* na konci „*Duchovných cvičení*“.²⁰

¹⁷ Porov. SCHEMEL, G. J. – ROEMER, J. A.: *Beyond Individuation to Discipleship. A Directory for Those Who Give the Spiritual Exercises*. In: http://www.cis.jesuit.org.au/BITD/chapt_14.html (30.5.2015).

¹⁸ Porov. *Directorium in Exercitia spiritualia*, 573.

¹⁹ Porov. FLEMING, D. L.: *Čo je ignaciánska spiritualita?* Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 84.

²⁰ Téma duchovného rozoznávania je príliš široká a presahujúca možnosti tohto príspevku. Osobitne som sa jej venoval v iných príspevkoch v časopise Theologos

Vzhľadom k nášmu emocionálnemu životu a duchovnému prežívaniu môže byť každá voľba sprevádzaná rôznymi okolnosťami, ktoré ju môžu ovplyvniť. V tejto súvislosti preto Ignác hovorí „o troch dobách“, alebo možnostiach vnútorného, duševného rozpoloženia, v ktorých sa môžeme ocitnúť pri našom rozhodovaní.

2 Tri možnosti vnútorného rozpoloženia pri voľbe

2.1 Prvá doba (priame pôsobenie Boha)

„Keď Boh tak pohýňa a priťahuje vôľu, že duša bez toho, aby pochybovala alebo mohla pochybovať, nasleduje to, čo sa jej ukázalo.“²¹

Človek vtedy môže zažívať silné presvedčenie bez pochybnosti, jasne poznáva, čo by mal urobiť a to ako vo vzťahu k Bohu, tak aj v iných veciach. Napríklad cíti sa byť intenzívne priťahovaný k Bohu jeho láskou s hlbokým pokojom a vnútornou radosťou, čím nadobúda istotu o svojom rozhodnutí. Táto doba zväčša predpokladá, že pre človeka je Boh prioritou, čo je doprevádzané pokojom, istotou, láskou k Bohu. Niekedy však okamihy intenzívnej skúsenosti s milosťou môžu zažiť aj ľudia, ktorí sú skôr hľadajúci, ako uvádza Ignác príklad Pavla na ceste do Damasku, Matúša na svojej colnici, ale môžeme spomenúť aj Augustína pri započúvaní sa do textov Písma. Ignác prežil takýto zážitok napríklad pri rieke Cardoner²² alebo v La Sorte²³. Podobné vnútorné rozpoloženie sa môže objaviť aj napríklad pri rozhodovaní sa o životnom povolaní. Ako uvádza jezuita James Martin, niekto môže takéto uistenie o svojom povolaní vnímať už od strednej školy. Chce byť napríklad lekárom alebo hercom

1/2007 a 1/2012 a v monografii *Základné pojmy spirituality v súvislostiach duchovných cvičení Ignáca z Loyoly a temnej noci Jána z Kríža*. Prešov : GTF PU, 2014. Na našom knižnom trhu je však téma duchovného rozoznávania podnetne spracovaná zvlášť v dielach týkajúci sa ignaciánskej spirituality ako napríklad: FESSARD, G.: *Dialektika Duchovných cvičení Ignáca z Loyoly*. Olomouc : Centrum Aletti, 2004; GREEN, T. H.: *Kúkol' medzi pšenitou*. Trnava : Dobrá kniha, 2001 (aj ďalšie knihy od tohto autora); LONSDALE, D.: *Oči k vidění, uši k slišení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003; RAHNER, K.: *Rozjímání podle Exercicií sv. Ignáce*. Velehrad : Refugium, 2001; RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad : Refugium, 2001; RUPNIK, M. I.: *O duchovním rozlišování – Cesta ke zralosti*. Velehrad : Refugium, 2002; VATEHA, J. – CSONTOS, L.: *Rozlišovanie duchov*. Trnava : Dobrá kniha, 1999; WOLFF, P.: *Rozlišovanie*. Trnava : Dobrá kniha, 2002. Princípálne je však téma rozlišovania vždy neodmysliteľnou súčasťou každej publikácie, ktorá sa venuje ignaciánskej spiritualite.

²¹ Porov. DC 175

²² Porov. *Rozhovory pútnika. Autobiografia sv. Ignáca Loyolského*, 30. Cambridge, Ont. : Slovenski jezuiti, 1990.

²³ Porov. *Rozhovory pútnika. Autobiografia sv. Ignáca Loyolského*, 96.

a potom je vo svojom povolani šťastný. Mnohí však môžu byť v tejto otázke ešte nerozhodnutí aj počas štúdia na vysokej škole.²⁴

Je to však zriedkavý, skôr výnimočný spôsob, ako objavujeme Božiu vôľu a to, čo je pre nás dobré. Bolo by tiež omylom vysvetľovať to ako potvrdenie výnimočnosti človeka z Božej pozície. Nakoniec si na mimoriadnom pôsobení, napríklad skrze zázraky, nezakladal ani Ježiš. Ako upozorňuje Fessard, obrátenie a vykúpenie hriešnika je v tomto zmysle väčším zázrakom, ako rozmnoženie chleba.²⁵ Silne emocionálne založení ľudia môžu ľahko sklznúť do ilúzie spoznania Božej vôle, pričom ide len o prirodzenú útechu a vlastné predstavy. Ako upozorňuje Direktórium: „*Niekedy sa stáva, že exercitant pri voľbe fantazíruje. [...] on buď oklamáný diablom alebo pre vlastnú slabosť si volí nedokonalý stav a myslí si, že je to od Ducha Svätého a nedá sa od toho odvrátiť.*“²⁶ Obrazne povedané, rozdiel medzi vnuknutím a predstavou je asi taký, ako keď hádame, čo si náš priateľ myslí, a keď počúvame, čo hovorí, že si myslí. Ak sa však pri procese rozhodovania objavujú emocionálne hnutia, týka sa to už „*druhej doby*“ voľby.

2.2 Druhá doba (pôsobenie duchovných hnutí)

„*v ktorej duša získava dostatočnú jasnosť a poznanie na základe útechy a neútechy skrze rozlišovanie duchov.*“²⁷

Druhá doba je takým vnútorným rozpoložením, ktoré je bežnejšie ako predchádzajúce a týka sa rozlišovania hnutí a citov, pri ktorých môžeme prežívať aj *protichodné stavy útechy a neútechy*. Proces rozhodovania môže sprevádzať aj neistota a protikladné túžby. Potom sme odkázaní na svoj rozum a schopnosť rozlišovať kam nás hnutia vedú, avšak naša myseľ zvyčajne preskakuje z jednej možnosti na druhú a nikdy nemáme dostatok času poriadne zvážiť alternatívy. Preto je potrebné skúmať, či jednotlivé rozhodnutia sú v súlade s väčšími a závažnejšími rozhodnutiami a čo nám prináša väčší pokoj. Napríklad sa stáva, že ľudia, ktorí sa obetavo angažujú v pomoci pre chudobných na nejakej misii sa pri návrate domov môžu cítiť previnilo, že opúšťajú tých, ktorí ich pomoc potrebujú, pritom si zároveň uvedomujú, že doma na nich čakajú rodiny a tie ich potrebujú tiež. V takomto prípade rozhodovanie sa o tom, či „zostať alebo sa vrátiť“ musí byť analyzované v širších súvislostiach, nielen emocionálne na základe útechy a neútechy.

²⁴ Porov. MARTIN, J.: *Jezuitský návod (takmer) na všetko*. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 372.

²⁵ Porov. FESSARD, G.: *Dialektika Duchovných cvičení Ignáce z Loyoly*. Olomouc : Centrum Aletti, 2004, s. 99.

²⁶ *Directorium in Exercitia spiritualia*, 603.

²⁷ Porov. DC 176

Hoci vnútorný pokoj z rozhodnutia, ktorý je v tejto dobe dôležitým znakom, je istým kritériom správnosti voľby, treba zvážiť aj alternatívu, či to, čo považujeme za pokoj nie je len sebauspokojenie spojené napríklad so samofübosťou, ktoré tiež môžeme vnímať ako útechu. Je potrebné úprimne sa zastaviť pri tom, čo vlastne cítime a prečo je práve to pre nás dôležité, čo stavy útechy a neútechy vyvolalo a kam nás vedú.²⁸ To potom porovnávame s naším životným cieľom. Môžeme uplatniť aj našu „duchovnú pamäť“ zo skúseností s hnutiami v predchádzajúcom období, pretože z predchádzajúcich skúseností a ich dôsledkov sa môžeme poučiť, kam nás rôzne hnutia privádzali. Rozlišovanie sa tu prejavuje ako reflexia na základe nadobudnutých skúseností. Samozrejme, ak sú hnutia príliš silné a nenachádzame vnútorný pokoj, musíme počkať na čas, kedy budeme pre rozhodnutie disponovanejší, a skúmať dôvody nepokoja.

Tomáš Špidlík hovorí, že toto rozpoloženie je podobné práci maliara, ktorý je ponorený do uvažovania o svojom obraze a premýšľa o doplnení niečoho nového, zvláštneho. Pohľad uprie na svoj obraz a „vníma“, či je vec vhodná, alebo nie. Rovnako je to s dušou, ktorá má pred očami obraz Boha, ktorý má vo svojom živote zdokonaľiť. Nestačí sa uprieť na detail, ale je potrebné poznať „ideu“, ktorú chce umelec vyjadriť.²⁹

2.3 Tretia doba (pokojný stav duše)

„Je pokojná, keď človek využíva racionálne dôvody a uvažuje, prečo sa narodil a kam ide; a v závislosti od toho si volí vhodné prostriedky k dosiahnutiu cieľa.“³⁰

Posledné psychické rozpoloženie hovorí o stave, kedy duša nie je zmietaná rozličnými hnutiami a nepokojom ako v druhej dobe a môžeme slobodne a spokojne využívať svoje prirodzené schopnosti.³¹ Pre mnohých je to najbežnejší typ situácie, kedy majú k dispozícii viaceré možnosti, ale ani jedna nie je samozrejماً, teda neprežívajú ani silné hnutia, ktoré by ich tiahli k jednej alebo druhej možnosti. Pochopiteľne pre veriaceho tento spôsob rozhodovania predpokladá, že Boh je jeho zmyslom života a podľa toho sa aj rozhoduje. Táto doba teda predpokladá správnu hierarchiu hodnôt, ktorá prispieva k duchovnému pokoji duše. Človekom nehýbu hnutia, ktoré môžu voľbu komplikovať. V istom zmysle sa podobá „prvej dobe“ s rozdielom, že tu človek necíti výslovnú a bezprostrednú príťažlivosť k veci, ktorú má voľiť, a preto je schopný slobodne použiť svoje raci-

²⁸ Porov. MARTIN, J.: *Jezuitský návod (takmer) na všetko*, s. 378.

²⁹ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 127.

³⁰ Porov. DC 177

³¹ Porov. DC 177, 3

onálne zhodnotenie.³² Pre túto tzv. „*tretiu pokojnú dobu*“ Ignác odporúča dva praktické spôsoby, ako urobiť voľbu:

2.3.1 Zvažovanie „za“ a „proti“³³

Prvý spôsob alebo metóda rozumnej voľby má šesť bodov:

- 1) V modlitbe *predložím pred Pána vec*, o ktorej chcem urobiť voľbu.
- 2) *Uvedomím si cieľ* svojho života a snažím sa zaujať *postoj indiferencie*.
- 3) *Prosím o milosť*, aby som sa vedel rozhodnúť v súlade s jeho vôľou.
- 4) *Uvažujem nad dôvodmi za a proti*, snažiac sa vystríhať zmyselným pohnútkam.

5) Pozorujem, kde sa *rozum viac prikláňa*.

6) V modlitbe *obetujem svoju voľbu Bohu*.

Tento spôsob sleduje rôzne alternatívy, ktoré sú v súlade s našim zmyslom života. Ako pomôcka môže poslúžiť napísať na papier dôvody a výhody oboch možností, ako aj nevýhody a argumenty proti rozhodnutiu a potom ich navzájom porovnávať. Napísanie argumentov *za* a *proti* môže napomôcť k preskúmaniu skutočných dôvodov našich rozhodnutí. Tento spôsob porovnávania myšlienok nachádzame aj u Otcov púšte.³⁴ Niekedy pomáha, keď si vo fantázii predstavíme a precítíme rôzne alternatívy a aké účinky vyvolávajú rozličné možnosti.

George Schemel zo svojej praxe exercitátora hovorí aj o možnosti predstaviť si *najhorší* a *najlepší možný scenár*.³⁵ Napríklad, ak niekto uvažuje o manželstve môže sa pýtať: „*Aký je najlepší scenár, čo sa môže stať?*“ – Vezmem si niekoho koho veľmi milujem a kto veľmi miluje mňa. Žijeme spokojne v našom dome spolu s deťmi, ktoré vyrastú a stanú sa z nich úspešní ľudia Starneme a vzrastá naša úcta, láska a múdrosť.

Najhorší scenár by mohol vyzeráť napríklad takto: – Sme svoji rok, dva alebo päť, prestaneme sa o seba zaujímať, hašteríme sa, zisťujeme, že nemáme spoločné záujmy. Musíme čeliť drogám, alkoholu, strate zamestnania. Máme deti, ktoré nás oberajú o voľný čas a sú bezočivé. Nakoniec sa rozvedieme po mnohých hádkach v súdnych sieňach.

Čo sa stane s najväčšou pravdepodobnosťou? Niečo medzi, konštatuje Schemel. Predstava len najlepšieho scenára, ktorá v našich myšliach prevažuje a z psychologického hľadiska je úplne pochopiteľná, môže spôsobiť, že nevidíme našu situáciu reálne, ani problémy, ktoré sa objavili, alebo ktoré by mohli prísť. Ak sa neskôr objavia, a ony sa objavia, môže-

³² Porov. RUPNIK, M.: *O duchovním rozlišování – Cesta ke zralosti*, s. 81.

³³ DC 178 – 183

³⁴ Porov. GRÜN, A.: *Duchovné vedenie u Otcov púšte*. Bratislava : Serafin, 2004, s. 46.

³⁵ Porov. SCHEMEL, G. J. – ROEMER, J. A.: *Beyond Individuation to Discipleship. A Directory for Those Who Give the Spiritual Exercises*. In: http://www.cis.jesuit.org.au/BITD/chapt_11.html (30.5.2015).

me byť z toho rozčarovaní a možno nebudeme pripravení zaujať k nim v hodný postoj.

Takýto postup však nie je len o nejakom schematickom prístupe, ale je potrebné vnímať ho ako istú formu modlitby, v ktorej sa pred Bohom rozhodujeme, čo je pre nás najlepšie. Aby sme sa vyhli sebaklamom, je dôležité, aby sme sa o vážnych rozhodnutiach poradili so skúseným človekom. Niekedy aj pod „chladným racionálnym zdôvodnením“ môžu byť skryté nezriadené túžby a vášnivost.³⁶ Preto Ignác opäť zdôrazňuje zaujať postoj indiferencie: „*aby som sa neklonil a nebol viac náchylný predloženú vec prijať než zanechať, ani ju viac zanechať, než prijať, ale aby som bol akoby v rovnováhe a šiel za tým, čo sa mi viac vidí na česť a slávu Boha.*“³⁷

2.3.2 Aplikácia „existenciálnej reflexie“³⁸

V druhom spôsobe Ignác využíva obrazovú predstavivosť. Predstavuje tri obrazy, cez ktoré môžeme preskúmať naše pohnútky k voľbe. Tak, ako sa v prvom spôsobe voľby objavovalo riziko vášnivého uvažovania na základe hnutí, tak je potrebné byť v druhom spôsobe pozorným k psychologickému štruktúre človeka a k jeho charakteru a histórii. Osobné udalosti, zranenia, zvyky, neresti, či citové uspokojenie z minulosti môžu ovplyvniť predstavivosť používanú pri predložených troch obrazoch, a tak aj samotný priebeh rozhodovania.³⁹ Predpokladom práce s týmito obrazmi je uvedenie si lásky Boha k človeku, ale aj našej lásky k Bohu: „*takže ten, kto si volí, musí najprv v sebe cítiť, že láska, ktorú viac-menej cíti k veci, čo si volí, je jedine pre jeho Stvoriteľa a Pána.*“⁴⁰ Môžeme sa teda pýtať: „*Robím to z lásky k Bohu? Pomôže to mojej láske k Bohu alebo uberie?*“ Priblížme si teraz spomínané tri Ignácove cvičenia:

1) „*Predstavím si človeka, ktorého som nikdy nevidel ani nepoznal a ktorému prajem dokonalosť v každom ohľade. Uvážim, čo by som mu odporúčal robiť a voliť na väčšiu česť Boha a Pána a na spásu a zdokonalenie jeho duše. Práve takisto budem postupovať voči sebe a zachovám pravidlo, ktoré som určil pre druhého.*“⁴¹

Tento obraz môže dopomôcť k indiferencii v hľadaní rozhodnutia. Výhoda tohto obrazu je v tom, že pri rade druhému nie sme tak zaujatí osobnými záujmami, ako v našom vlastnom prípade, čo môže viesť k lepšej objektivitě pri hľadaní toho, čo je najlepšie. Dokážeme sa viac odpútať od vlastnej subjektivity a preto často dokážeme rozumnejšie druhému

³⁶ Porov. RUPNIK, M.: *O duchovným rozlišovaním – Cesta ke zralosti*, s. 82.

³⁷ DC 179, 2 – 3

³⁸ DC 184 – 188

³⁹ Porov. RUPNIK, M.: *O duchovným rozlišovaním – Cesta ke zralosti*, s. 84.

⁴⁰ DC 184, 3

⁴¹ DC 185

poradiť. Podobne by sme sa mohli zamýšľať aj nad tým, čo by sme poradili dobrému priateľovi, keby sa nachádzal v takej istej situácii. Potom prijme to, čo sme radili druhému.

2) *„Môžem uvážiť, ako by som zomieral v hodine smrti a aký spôsob a mieru by som si vtedy prial zachovať v terajšej voľbe. Riadiac sa podľa toho, urobím teraz svoje rozhodnutie.“*⁴²

Otázka smrti zohráva v našom živote dôležitú úlohu. Podľa viacerých existencialistov (napr. Heidegger, Jaspers, Marcel) dôležitejšiu než si to neraz pripúšťame. Vo vedomí a prijatí faktu našej smrteľnosti a konečnosti sa relativizujú mnohé naše rozhodnutia, hodnoty, ciele a túžby. Často si totiž volíme niečo, čo je výhodnejšie *teraz*, možno ľahšiu cestu. Ako výstižne poznamenáva James Martin: *„Ešte si nikto nikdy na smrteľnej posteli nepovedal: «Prečo len som nezostával v robote dlhšie.»“*⁴³ V reflexii konečnosti veci často nadobúdajú nové významy a hodnoty oproti tomu, ako sme ich vnímali pred tým. Uvedomujeme si, čo je dôležité a čo je bezvýznamné. Veci takto získavajú aspekt konečnosti a autenticity. Pri myšlienke na smrť je veriacemu človeku jasné, že jeho skutky majú večný význam.⁴⁴ Samozrejme, že myslenie na smrť je náročné ako z psychologickej, tak aj z existenciálnej roviny nášho života. Vovádza nás do *úzkosti*, preto sa mysleniu na smrť prirodzene vyhýbame. Ale iba v prijatí našej reálnej situácie môžeme k životu zaujať slobodný a autentický postoj. O to isté ide aj Ignácovi, aby sme zaujali pravdivý postoj voči našim pohnútkam, ktoré nás vedú v rozhodovaní. Kritériom pravdivosti sa stáva cieľ nášho života, ktorým je spoločenstvo s Bohom. Ide o cvičenie, ktoré vedie k tomu, čo je podstatné, a ktoré pomáha redukovat' na minimum schopnosť podvádzať, predstierať, či vyhovárať sa.

3) *„Pomyslím si a uvážim, ako sa budem cítiť v súdny deň a aké rozhodnutie o prítomnej veci by som si vtedy prial. Pravidlo, ktoré som vtedy chcel zachovať, volím si teraz, aby som mal úplnú potechu a radosť.“*⁴⁵

Toto pravidlo nadväzuje čiastočne na predchádzajúce a podobne sa dotýka našej existenciálnej situácie. Perspektíva porovnávania nášho života a rozhodnutí s morálnymi ideálmi nám môže byť teoretický známa, avšak v bežnom živote sa neraz spoliehame na to, že na jej hlbšiu realizáciu *ešte máme čas*. Z pohľadu tohto cvičenia sa otvára otázka, či by sme aj tvárou v tvár Bohu urobili všetky naše rozhodnutia rovnako. Zároveň sa dotýkame ešte hlbšej dimenzie voľby, v ktorej si uvedomujeme, že sme to my, ktorí nad sebou vyslovujeme súd. Boh nám dáva slo-

⁴² DC 186

⁴³ MARTIN, J.: *Jezuitský návod (takmer) na všetko*, s. 386.

⁴⁴ Porov. BOROS, L.: *Osvobození k životu*. Praha : Zvon, 1994, s. 89.

⁴⁵ DC 187

bodú a moc rozhodnúť o totálnom odlúčení alebo spoločenstve s ním.⁴⁶ Samozrejme, že aj toto cvičenie predpokladá, že vždy máme mať na mysli lásku Boha k nám, ako to Ignác často v *Duchovných cvičeniach* zdôrazňuje. Pre tých, ktorí trpia negatívnymi predstavami Boha ako napríklad obraz Boha „sudcu“, či „policajta“, nemusí byť toto cvičenie vyhovujúce. Potom je potrebné sústrediť sa na tie pozitívne obrazy, ktoré človeka povzbudzujú v láske k Bohu.

Záver

Predstavené spôsoby voľby sú len prostriedkom, ktorý môže pomôcť pri hľadaní toho najlepšieho riešenia aj pri bežných rozhodnutiach v našom živote, ktoré v konečnom dôsledku spoluvytvárajú to, kým sme a akými budeme a preto otázka spôsobu voľby je pre náš život veľmi dôležitá. Spôsob rozhodovania sa tak stáva zároveň procesom nášho *seba-poznávania* aj skrze odhaľovanie našich skrytých motívov a pohnútok, ovplyvňujúcich naše dennodenné voľby. V duchovnom, spirituálnom význame sa tak voľba stáva súčasťou duchovného rozlišovania rozpoznať dobré od zlého, ako aj lepšie od dobrého v kontexte základnej perspektívy nášho života. Správne rozhodnutie teda nie je záležitosťou spoznania nejakej neobjavenej položky v „Božom pláne“, ale skôr objavením toho, čo sa nám *ukazuje* za daných okolností ako najlepšie riešenie a čo vyjadruje pravdu o nás samých v našom konkrétnom každodennom postoji k Bohu.⁴⁷ Nie je to ľahký proces. Preto z dôvodu neustáleho osobnostného rastu a dozrievania je dobré, ak vážne rozhodnutia nie sú hneď definitívne, ale necháme si čas, aby rozhodnutie „vyzrelo“. Vážne rozhodovanie si preto vyžaduje istý odstup od každodenných starostí a stresov všedného dňa a duchovné cvičenia sa tak môžu stať veľmi vhodným prostriedkom.

Bibliografia

- ALCOVER, N.: *Impulzy k duchovnímu životu. Osmidenní exercicie podle Ignáce z Loyoly*. Olomouc : Refugium, 2007.
- BOROS, L.: *Osvobození k životu*. Praha : Zvon, 1994.
- Directorium in Exercitia spiritualia*. Prel. Exercičný dom v Českom Tešíně, 1996.
- FESSARD, G.: *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*. Olomouc : Centrum Aletti, 2004.
- FLEMING, D. L.: *Čo je ignaciánska spiritualita?* Trnava : Dobrá kniha, 2004.

⁴⁶ Porov. BOROS, L.: *Osvobození k životu*, s. 90.

⁴⁷ Porov. LONSDALE, D.: *Oči k vidění, uši k slyšení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 108.

- GRŮN, A.: *Duchovné vedenie u Otcov púšte*. Bratislava : Serafin, 2004.
- HUGHES, G. W.: *Boh prekvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006.
- IGNÁC Z LOYOLY, sv.: *Duchovné cvičenia – exercície*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- KOUKOLÍK, F.: *Nejspanilejší ze všech bohů*. Praha : Karolinum, 2012.
- LONSDALE, D.: *Oči k vidění, uši k slyšení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003.
- MARTIN, J.: *Jezuitský návod (takmer) na všetko*. Trnava : Dobrá kniha, 2012.
- Rozhovory pútnika. Autobiografia sv. Ignáca Loyolského*. Cambridge, Ont. : Slovenskí jezuiti, 1990.
- RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Velehrad : Refugium, 2001.
- RUPNIK, M. I.: *O duchovním rozlišování – Cesta ke zralosti*. Velehrad : Refugium, 2002.
- SARTRE, J.-P.: *Existencialismus je humanismus*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- SCHEMEL, G. J. – ROEMER, J. A.: *Beyond Individuation to Discipleship. A Directory for Those Who Give the Spiritual Exercises*. In: <http://www.cis.jesuit.org.au/BITD/frontcover.html> (30.5.2015).
- ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad : Refugium, 2001.
- ZAVIŠ, M.: *Spirituálna neuroveda ako nová paradigma interreligiózneho dialógu*. In: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011.

Teoretické východiská ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania II

BARBARA BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The question of unity of Christian churches is now very actual. Common goal of full and visible unity is moving away due to diverging interpretations in the dialogue. For real unity is characterized the fact, that it respects the uniqueness of the parties. It is therefore important to ensure the misinterpretation that the parties mutually recognized. This article attempts to compare some of the doctrinal questions of the Catholic Church and the Evangelical Church of the Augsburg Confession with regard to the possibility of ecumenical cooperation. It uses the analytic-synthetic method and comparison. The article deals with the issue of Christology, ecclesiology, soteriology and eschatology.*

Keywords: *Catholic Church. Evangelical Church of the Augsburg Confession. Jesus Christ. Church. Salvation.*

Úvod

Pre rozvíjanie ekumenizmu je potrebné uvedomenie si rozdielov i spoločných stránok. Vzájomný rešpekt a ovocie spolupráce sú priamoúmerné vzájomnému poznaniu a ochote spoznávať sa. V štúdií *Teoretické východiská ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania I* sme sa venovali Svätému písmu a sakramentológii. Na nasledujúcich stránkach sa pokúsime načrtnúť problematiku kristológie, ekleziológie, soteriológie a eschatológie z pohľadu učenia Katolíckej cirkvi a Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.

Kristológia

Kristológia¹ je jedným z odvetví dogmatickej teológie, ktorá pojednáva o osobe Ježiša Krista a jej teologickom význame. Skúma vzťah Krista k Bohu a k človeku. Súčasťou kristológie je aj náuka o Bohorodičke, tzv. mariológia.

Kristológické témy boli pomerne spornou skutočnosťou v prvých storočiach kresťanstva. Nejednoznačnosť v určitých kristologických otázkach bola príznačná pre cirkev do 7. storočia. K prediskutovaniu bolo zvolaných 6 ekumenických koncilov². Katolícka kristológia sa odvoláva na tieto všeobecné koncily a ich vyhlásenia sú pre ňu záväzné. Ježiš Kristus je pre veriacich Katolíckej cirkvi Boží Syn, jednej podstaty s Otcom, má dve nezmiešané, ale ani neoddelené prirodzenosti a dve vôle.

M. Luther v kristologických otázkach nadviazal na katolícke učenie. F. Melancton v Augsburskej konfesii zdôrazňuje vieru v Ježiša Krista, ktorý je pravý človek a pravý Boh a má dve nerozdeliteľne zjednotené prirodzenosti, božskú a ľudskú. (porov. CA 3) Formula svornosti podáva, že Kristove „*dve prirodzenosti zostávajú nezmiešané a nezničené čo do svojich prirodzeností a bytostí, tak aj každá z nich si zachováva svoje podstatné, prirodzené vlastnosti a nikdy vo večnosti ich neodloží a ani podstatné vlastnosti jednej prirodzenosti nikdy nebudú podstatnými vlastnosťami druhej prirodzenosti*“ (FC 8b). Vlastnosti Božej prirodzenosti sú:

- všemohúcnosť,
- večnosť a
- všadeprítomnosť.

¹ Termín kristológia je odvodený z dvoch gréckych slov: χριστός (christos – pomazaný) a λόγος (logos – učenie, slovo).

² Záverom prvého bolo definovanie nicejského vyznania viery, ktoré hovorí, že Kristus sa zrodil z Otca pred všetkými vekmi, je Boh z Boha, Svetlo zo Svetla, pravý Boh z pravého Boha, zrodený, nie stvorený a je jednej podstaty s Otcom. Druhý všeobecný koncil pridal dodatok o viere v Ducha Svätého, ktorý vychádza z Otca a s Otcom a Synom je uctievaný a oslavovaný. Neskôr bolo na Západe pripojené k vyznaniu Filioque, t.j. že Duch Svätý vychádza z Otca i Syna. Tretí koncil riešil otázku titulu Márie. Rozhodlo sa či možno Božiu matku oslovovať Bohorodička alebo Kristorodička, teda či porodila Boha alebo len ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista. Koncilom bol na základe učenia o hypostatickej jednote obidvoch prirodzeností Božieho Syna priznaný Márii titul Bohorodička. Na štvrtom ekumenickom koncile bola definovaná dogma o dvoch nezmiešaných a neoddelených Kristových prirodzenostiach, ktoré sú v jednej osobe spojené. Božská a ľudská prirodzenosť zostávajú v Božom Synovi vedľa seba nezmiešané, nie sú však od seba ani oddelené. Sú nerozlučne spojené v jednej osobe božského Slova. V poradí piaty koncil odmietol učenie monofyzitizmu, ktoré presadzovalo jedinu, a to výlučne božskú, vôľu Ježiša Krista. Šiesty ekumenický koncil vyhlásil, že Boží Syn má ako dve prirodzenosti, tak aj dve vôle a dve energie, božskú a ľudskú, ktoré spolu nezmiešané a nerozdelené pôsobia k spásu človeka. Porov. FRANZEN, A.: *Malé cirkevní dějiny*. Praha : Zvon, 1994. s. 63 – 71.

Vlastnosti ľudskej prirodzenosti sú:

- byť telesné stvorenie,
- byť konečný a obmedzený,
- trpieť a zomrieť,
- pohybovať sa,
- byť smädný a hladný,
- podliehať horúčave i zime
- ai. (porov. FC 8b)

Človečenstvo Ježiša Krista

Osoba Ježiša Krista je ústredným prvkom, ktorý spája všetky kresťanské cirkvi. Svoje označenie kresťania získali odvodením od Ježišovho titulu Kristus. Prvý krát boli týmto termínom nazvaný v Antiochii, ako uvádzajú Skutky apoštolov: „*V Antiochii učeníkov prvý raz nazvali kresťanmi*“ (Sk 11, 26). Apoštolské vyznanie viery prijímané ako Katolíckou cirkvou, tak aj Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania, podáva stručný popis Ježišovho života, ktorý vychádza z evanjelií. Ježiš Kristus bol počatý Duchom Svätým a narodil sa z panny menom Mária. Vychovávaný bol nielen matkou, ale aj pestúnom Jozefom. Pochádzal z Dávidovho rodu, ako predpovedali starozákonní proroci. Za vlády Poncia Piláta bol Ježiš ukrižovaný, no po troch dňoch vstal z mŕtvych. Táto skutočnosť tvorí základ kresťanskej viery. Je dôležité, že Kristova smrť na kríži nebola bezúčelná, ale má spásanosný charakter pre celé ľudstvo.

Katolícky pohľad na osobu Ježiša Krista sleduje nielen jeho duchovný profil, ale aj jeho telesný zjav. Evanjelická cirkev augsburského vyznania v bohoslužobnom živote nepraktizuje úctu ku Kristovi ako človekovi, z čoho vyplýva, že nesväti sviatok Božieho tela ani srdca Ježišovho.³ Učenie Katolíckej cirkvi povoľuje zobrazovanie ľudskej podoby Ježiša Krista a jej uctievanie, pretože veriaci uctievajúci obraz vzdávajú úctu tomu, ktorý je na ňom namaľovaný⁴. Za hlavný znak a symbol lásky, ktorou Kristus miluje všetkých ľudí je považované jeho ľudské srdce, pretože práve ním počas svojho umučenia osobitne poznal a miloval každého človeka. (porov. KKC 477, 478)

Pri pohľade na otázku Ježišovho vykupiteľského diela niet v učení Katolíckej cirkvi a Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania zásadných rozdielov. Obe strany uznávajú záslužnosť Kristovej obete a jej kľúčový

³ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 47.

⁴ Ide o podobný princíp ako pri fotografiách. Ak sa človek pri pohľade na fotku milovanej osoby usmieva, tento úsmev nepatrí papieru a farbe, ale človeku, ktorého podobizňa fotka znázorňuje. Naopak, ak v zlosti človek zničí niečiu fotografiu, vypovedá to o hneve nie voči danej matérii, ale osobe na nej vyobrazenej.

význam pre spásu človeka. Ježiš Kristu je považovaný za Vykupiteľa sveta. Je základom viery a donorom spásy.

Mariológia

Dôležitým bodom ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania je učenie o Márii. Daná tematika je jednou z tých, ktoré sa na poli ekumenizmu rozvíja pomerne málo.

J. Filo zdôrazňuje, že obe cirkvi rešpektujú to, čo o Márii podávajú evanjelia. Mária je matkou Božieho Syna, ktorého počala z Ducha Svätého, a tak v Ježišovi Kristovi došlo k inkarnácii Boha. Tým že povedala Božej vôli „áno“, prijala do svojho života Syna, o ktorého sa starala spolu s manželom Jozefom. Celý čas bola po Ježišomvom boku, bola svedkom jeho umučenia i vzkriesenia a po jeho nanebovstúpení apoštoli „*zotrvávali na modlitbách spolu so ženami, s Ježišovou matkou Máriou a s jeho bratmi*“ (Sk 1, 14). Apoštolské vyznanie viery, ktoré je záväzné ako pre Katolícku cirkev, tak pre Evanjelickú cirkev augsburského vyznania, hovorí, že sa Ježiš Kristus počal z Ducha Svätého a narodil z panny⁵ menom Mária. Toto vyznanie dáva obom cirkvám jednotný pohľad na jej osobu, tzn. že je vnímaná ako Bohorodička.⁶ Benedikt XVI. ako kardinál J. Ratzinger vysvetlil daný pojem, že Božou matkou nie je v zmysle, že splodila Boha, že z nej vznikol, ale že bola matkou človeka, ktorý je celkom zjednotený s Bohom.⁷

Katolícka cirkev rozlišuje medzi uctievaním, ktoré prináleží len Bohu a uctievaním Márie. Klasická teológia rozoznáva tri druhy kultu, a to:

- kult adorácie (cultus latria) – táto úcta patrí jedine Bohu,
- kult zvláštnej adorácie (cultus hyperdulia) – uctievanie Božej matky,
- kult úcty (cultus dulia) – úcta k svätým.⁸

Evanjelická cirkev augsburského vyznania má Máriu ako matku Božieho Syna vo veľkej úcte. Ako uvádza M. Klátik, táto úcta pramení z Máriinej viery, z toho že prijala Božiu vôľu a preto, že uverila v Ježiša Krista ako svojho Spasiteľa. Odmietla však mariánsky kult odvolávajúc sa na prvé prikázanie Dekalógu: „*Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!*“

⁵ Evanjelická teológia neprijíma učenie, podľa ktorého Mária bola pannou pred pôrodom, počas pôrodu a po pôrode. Podľa Evanjelickoe cirkvi augsburského vyznania po Ježišomvom narodení žila s Jozefom aj pohlavne.

⁶ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 92, 93.

⁷ Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 238.

⁸ Porov. BARTAL, P. R.: *Úcta k Panne Márii v Ráde bosých karmelitánov*. <http://ocds.sk/spirit/Ucta2.htm#_ftnref2>. (2.11.2013).

(Ex 20, 3). Vyzdvihovanie Márie je považované za umenšovanie Kristovho vykupiteľského diela, ktorý vykonal pre spasenie človeka všetko potrebné, pretože jeho obeť na križi bola dokonalá.⁹ J. Ratzinger proti takýmto námietkam zdôraznil, že práve Matka bola tá, ktorá v misiách ľudí zaujala a sprístupňovala im Krista. Osobitne vyzdvihol situáciu v Južnej Amerike. V Mexiku sa misiám nedarilo, až kým nedošlo k udalosti v Guadaloupe¹⁰, a potom sa prostredníctvom Márie stal blízky aj Ježiš Kristus.¹¹

Katolícka cirkev počas Druhého vatikánskeho koncilu výrazne zdôraznila, že Mária má výnimočné postavenie v cirkevnom spoločenstve, ale mariánsky kult nijako nezatieňuje ani nezmenšuje význam Ježiša Krista. Výsledkom bolo vypovedanie nasledujúcich stanovísk:

- Mária je spojená v Adamovom potomstve so všetkými ľuďmi, ktorí potrebujú spásu,
- Mária vďačí za spásu jedine Ježišovi Kristovi (*solus Christus*),
- Mária je jedinečne omilostená, je predobrazom povolania z milosti (*sola gratia*),
- Mária je mocou milosti veriaca (*sola fide*),
- Máriina materská úloha ukazuje na silu Syna.¹²

Ekleziológia

Ekleziológia¹³ je systematická náuka o cirkvi. Zahŕňa otázky týkajúce sa podstaty cirkvi, jej jednotiacich elementov, úradu správy, postavenia veriacich a odovzdávania učenia.

V kresťanskej terminológii slovo cirkev naberá tri významy, ktoré od seba nemožno oddeľovať. Je liturgickým zhromaždením, miestnym spoločenstvom alebo celým všeobecným spoločenstvom veriacich. Cirkev je ľud, ktorý Boh zhromažďuje po celom svete, jestvuje v miestnych spoločenstvách a realizuje sa ako liturgické, predovšetkým eucharistické zhromaždenie. (porov. KKC 752)

Katolícka cirkev rozlišuje v cirkevnom spoločenstve cirkev putujúcu, cirkev trpiacu a cirkev oslávenú. Prvú skupinu tvoria veriaci žijúci na zemi, druhú skupinu ľudia vykúpení, ale ešte očisťujúci sa v očistci a tretiu skupinu tvoria tí, ktorí sa už nachádzajú v Božej sláve. Katechiz-

⁹ Porov. KLÁTIK, M.: *ECAV a Mária*. <http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/ecav_a_maria>. (2.11.2013).

¹⁰ V Guadaloupe sa v 16. str. uskutočnilo súkromné zjavenie Panny Márie, ktoré patrí k najstarším mariánskym zjaveniam. Katolícka cirkev ho označila za neodporujúce viere.

¹¹ Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 244.

¹² Porov. SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechizmus*. Praha : Vyšehrad, 2003. s. 165, 166.

¹³ Termín ekleziológia je odvodený z latinského slova *ecclesia* (cirkev, chrám).

mus Katolíckej cirkvi uvádza, že jednotu putujúcej Cirkvi zabezpečujú viditeľné zväzky spoločenstva, ku ktorým patrí:

- vyznávanie jedinej viery prijatej od apoštolov,
- spoločné slávenie Božieho kultu,
- apoštolské nástupníctvo prostredníctvom sviatosti posvätného stavu sacramentum ordinis. (porov. KKC 815)

Katolícka cirkev „je z viacerých dôvodov spojená s tými, čo sú pokrstení a poctení menom kresťan, ale nevyznávajú úplnú vieru alebo nezachovávali jednotu spoločenstva pod vedením Petrovho nástupcu“ (KKC 838).

Ponímanie cirkvi M. Luthera je možno definovať ako mierne pozmenený obraz Katolíckej cirkvi. V prvej fáze svojho účinkovania hovoril o cirkvi ako o mystickom Tele Ježiša Krista. V druhej fáze zavrhol viditeľnú cirkev. V treťom období prenechal veľkú časť moci v cirkvi cirkevnej moci. Zveril je úlohu nápravy cirkvi, a to ako sektám, tak aj Katolíckej cirkvi. V tom sa však sklamal a vrátil sa k tradičnému chápaniu cirkvi. Augsburgské vierovyznanie uznáva viditeľnú cirkev spolu s jej štrukturálnou formou.¹⁴

Evanjelická cirkev augsburského vyznania definuje cirkev ako spoločenstvo veriacich v Ježiša Krista. Rozoznáva cirkev viditeľnú a neviditeľnú. Neviditeľnú cirkev tvoria všetci, ktorí veria v jedného Boha, jedného Spasiteľa a sú vedení Duchom Svätým. Viditeľná cirkev je tam, kde sa zvestuje Božie slovo a kde sa prisluhujú sviatosti. Má svoje učenie, vierovyznanie a organizáciu. Viditeľná cirkev je nedokonalým obrazom cirkvi neviditeľnej.¹⁵

Apoštolská sukcesia

Apoštolská sukcesia alebo apoštolská postupnosť je dôležitým bodom ekumenického dialógu medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou augsburského vyznania.

Katechizmus katolíckej cirkvi odvodzuje apoštolskú sukcesiu od Ježiša Krista. Ten po svojom vzkriesení dal apoštolom Ducha Svätého a zveril im svoju moc posväcovať. Apoštolí ju mocou toho istého Ducha Svätého zverili svojim nástupcom, čo sa od apoštolských čias deje nepretržite. Táto apoštolská sukcesia stvára celý liturgický život Cirkvi. Pretože sa prenáša sviatosťou posvätného stavu, samo je považované za sviatostné. (KKC 1087) Slovník katolíckej dogmatiky apoštolskú sukcesiu definuje ako ordináciu založenú na zapojení biskupa do kolégia biskupov, ktoré

¹⁴ Porov. ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 69, 70.

¹⁵ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 58, 59.

je len jedno a siaha späť až k apoštolom. Reťaz vkladania rúk je zmyslovým prvkom sviatostného deja odovzdávania takto chápaného úradu.¹⁶

Symbolické knihy sa k učeniu o apoštolskej postupnosti nezmieňujú. Je zaujímavé vidieť, že vieroučné knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania sa k tak dôležitej náuke nevyjadrujú. Odpoveďou na otázku prečo by mohla byť jednotnosť v chápaní danej problematiky v 16. stor., tzn. že reformátori zastávali k danej veci rovnaké stanovisko ako vtedajšia Cirkev. Až neskoršie dejiny preniesli v evanjelickej teológii dôraz na obsahovú rovinu apoštolskej sukcesie. Väčší význam sa začal klásť na obsah apoštolskej viery než na inštitút vkladania rúk.¹⁷

Podľa evanjelického učenia apoštolská sukcesia spočíva v pridržaní sa učenia apoštolov, preto prislúcha každému cirkvou povolanému duchovnému, ktorý tak robí. V tomto zmysle Evanjelická cirkev augsburského vyznania neprijíma katolícke tvrdenie, že evanjelický kresťan neprijíma pravé telo a krv Ježiša Krista. Na druhej strane má Evanjelická cirkev augsburského vyznania formálnu apoštolskú sukcesiu cez švédskych biskupov.¹⁸

Aj keď podľa evanjelickej teológie nepatrí ordinácia medzi sviatosťami, zaradzuje sa k benediktóriám, ktorým sa do človeka vpisuje charakter indelebilis, t.j. charakter nezmeniteľný a nenahraditeľný. Ordinovanie za farára sa v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania vykonáva iba raz. Podľa Ústavy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania sa za farára považuje každý ordinovaný, ktorý je v pracovnoprávnom vzťahu, alebo aj mimo neho. Pri opätovnom vstupe do pracovnoprávneho vzťahu s cirkvou sa už ordinácia neopakuje.¹⁹

Pápežský primát

Otázka pápežského primátu a neomylnosti pápeža predstavuje pre vzťah Katolíckej cirkvi a Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania závažný problém. Kým katolícki veriaci prijímajú pápeža za viditeľnú hlavu Cirkvi, evanjelická teológia prijíma žiadneho prostredníka.

¹⁶ Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolickéj dogmatiky*. Olomouc : Matica Cyrilometodejská, 1994. s. 17.

¹⁷ Porov. HRUŠKA, J.: Apoštolská sukcesia v Evanjelickej a. v. cirkvi. In: *Ekumenické vzťahy na Slovensku*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2008. s. 58.

¹⁸ Porov. KLÁTIK, M.: *Rozhovor týždňa*. <http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/rozhovor_t%C3%9DZd%C5%87a>. (16.11.2013).

¹⁹ Porov. HRUŠKA, J.: Apoštolská sukcesia v Evanjelickej a. v. cirkvi. In: *Ekumenické vzťahy na Slovensku*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2008. s. 60.

Katolícka teológia sa odvoláva na svedectvo Svätého písma o mimo-riadnom postavení apoštola Petra medzi učeníkmi. Ježiš Kristus ho urobil skalou cirkvi, odovzdal mu od nej kľúče a ustanovil ho za pastiera celého stáda. J. Ratzinger zdôrazňuje, že praktické vykonávanie tohto úradu vzniklo veľmi skoro. Jasnú zodpovednosť miestnych cirkvi voči Rímu a rímskemu biskupovi vidno zo situácie, kedy pápež Klement I. okolo roku 90 napísal list cirkevnej obci v Korinte, ktorá bola ohrozovaná rozkolmi.²⁰

Druhý vatikánsky koncil zadefinoval úrad pápeža ako stály a viditeľný princíp a základ jednoty biskupov a veriaceho ľudu. Na základe svojho úradu má plnú najvyššiu a univerzálnu moc nad cirkvou, ktorú môže vždy slobodne vykonávať. (porov. KKC 882) M. Luther sa v Šmalkaldských článkoch vyjadril, že „*pápež nie je hlavou celého kresťanstva jure divino alebo podľa Božieho slova (lebo ňou je jedine Ježiš Kristus), ale je len biskupom alebo farárom cirkvi v Ríme a tých cirkví, ktoré sa dobrovoľne alebo z ľudskej moci (to je z moci svetskej vrchnosti) k nemu pridali*“ (SA 4). Evanjelická cirkev augsburského vyznania podľa jeho vzoru odmieta spoločenstvo s pápežom.

Soteriológia

Soteriológia²¹ je teologický pojem označujúci náuku o spásе. Spasenie znamená v negatívnom slova zmysle vyslobodenie z hriechu, smrti a Božieho hnevu, v pozitívnom zmysle udelenie včasného i večného duchovného požehnania.²² Malý teologický lexikón ju definuje ako náuku o vykupiteľskom diele Ježiša Krista.²³

Ako teologická vedná disciplína sa zaoberá problematikou hriechu a ospravedlnenie. Otázka ospravedlnenia patrila v období reformácie k často diskutovaným témam. Najväčší problém pre reformátorov predstavovalo vyzdvihovanie dobrých skutkov Katolíckou cirkvou. Takéto konanie M. Luther považoval za umenšovanie spasiteľského diela Ježiša Krista. V učení o hriechu dochádzalo k nezhodám v zmysle rozdielného chápania dôsledkov hriechu, presnejšie dedičného hriechu na človeka.

Učenie o hriechu

Hriech je skutočnosť vlastná každému človeku. Katolícke aj evanjelické učenie zdôrazňuje hriešnosť všetkých ľudí. Hriech prišiel na svet

²⁰ Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 307.

²¹ Termín soteriológia pochádza z dvoch gréckych slov: σωτηρία (soteria – záchrana) a λόγος (logos – učenie, slovo).

²² Porov. DEMAREST, B.: *The cross and salvation*. Wheaton : Crossway Books, 2006. s. 27.

²³ Porov. VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. s. 418.

skrze neposlušnosť človeka voči Bohu. Následne na tento fakt je viazaná potreba spásy. Obe cirkvi vyznávajú, že vykúpenie prišlo na svet v Ježišovi Kristovi a za spásonosný akt považujú jeho smrť na kríži.

Katolícka cirkev definuje hriech ako urážku Boha, ako priestupok proti láske k nemu a k blížnemu. Je to skutok, slovo alebo túžba proti-
viaca sa večnému zákonu. Rovnako ako prvotný hriech je neposlušnosťou, vzburou proti Bohu, pretože človek sa túžil stať Bohom (porov. Gn 3, 5) a poznať, resp. určovať, čo je dobro a čo zlo. (porov. KKC 1849, 1850) Evanjelická cirkev augsburského vyznania hovorí o hriechu toto: „*Hriech je prestúpením svätej vôle Božej – Božieho zákona. [...] Hrešiť možno činom, slovom a myslou.*“²⁴ P. Tillich²⁵ hovorí, že hriech je narušenie základnej jednoty medzi Bohom a človekom, pričom človek túto jednotu narušil slobodne.²⁶ Vyhlásenia oboch cirkví o definícii hriechu sú zhodné.

Rozkol prichádza v tom, čo bolo problémom aj v 16. stor., a to rozdielny pohľad na dôsledky hriechu na človeka. Ide konkrétne o problematiku dedičného hriechu a na odlišné nazeranie na jeho dopad na ľudskú prirodzenosť.

V otázke pôvodu dedičného hriechu v oboch cirkvách nachádzame zhodu. T. Akvinský hovorí, že v Adamovi je celé ľudské pokolenie ako by jedným telom jediného človeka. Pre túto jednotu osobný hriech, ktorý zasahuje ľudskú prirodzenosť, sa prenáša na celé ľudstvo. Prenáša sa rozmnožovaním, tzn. prenášaním ľudskej prirodzenosti (porov. KKC 404) Augsburská konfesia učí, že po Adamovom páde všetci ľudia, ktorí sa narodili prirodzene, narodili sa v hriechu. (porov. CA 2) Spornou ostáva vyvstávajúca otázka: Do akej miery je ľudská prirodzenosť dedičným hriechom poznačená?

Katolícke učenie hovorí, že dedičný hriech „*je pozbavením prvotnej svätosti a spravodlivosti, ale ľudská prirodzenosť nie je úplne skazená: je zranená vo svojich prirodzených silách, podrobená nevedomosti, utrpeniu a moci smrti a náchylná na hriech*“ (KKC 405). V Obrane augsburského vyznania sa píše, že dedičná vina v človeku spôsobuje neexistenciu bázne voči Bohu, dôvery v Boha a schopnosti získať ju. (porov. Apol 2) Podľa Katolíckej cirkvi porušenosť zničí v človeku mimoriadny dar vyplývajúci z Božieho obrazu, tzv. donum superadditum, ale ľudská podstata napriek hriechu ostáva neporušená. Porušenosť má skôr metafyzický a nie etický

²⁴ KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 36.

²⁵ P. Tillich (1886 – 1968) bol významným evanjelickým teológom a filozofom 20. stor. Zaoberal sa dogmatikou a systematickou teológiou. Porov. REIMER, A. J.: *Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture and Politics*. Münster : LIT Verlag Münster, 2004. s. 167.

²⁶ Porov. BRETALL, R. W. – KEGLEY, CH, W.: *The theology of Paul Tillich*. Whitefish : Literary Licensing, 2012. s. 222.

charakter. Človek je po páde schopný mravného života. Môže sa k Bohu dostať prirodzenou ľudskou cestou, pretože jeho schopnosti neboli hriechom zničené, ale len oslabené a pošpinené. Podľa evanjelického učenia je ľudská podstata hriechom úplne zničená, a preto vylučuje akúkoľvek možnosť schopnosti človeka poznať Boha a priblížiť sa k nemu vlastnou silou.²⁷ Formula svornosti hovorí o dedičnom hriechu ako o hlbokom porušení ľudskej prirodzenosti, následkom čoho je vymiznutie všetkého zdravého a neskazeného z tela a duše človeka. (porov. FC 1a)

Katolícka teológia neprijíma reformačné tvrdenie, ktoré stotožňuje dedičný hriech s náklonnosťou na zlé, tzn. so žiadostivosťou. (porov. KKC 406) Evanjelická cirkev augsburského vyznania prijíma učenie, že „*prirodzený hriech je porušenosť i žiadostivosť*“ (Apol. 2). F. Melancthon v Obraze augsburského vyznania zdôraznil, že pod slovom žiadostivosť rozumie „*nielen skutok alebo ovocie, ale trvalú náklonnosť prirodzenosti k zlému*“ (Apol. 2).

Ďalšiu nejednotnosť nachádzame v podstate dedičného hriechu. Podľa katolíckej teológie možno dedičný hriech považovať za hriech v analogickom zmysle slova. Je to hriech zdedený, nie spáchaný, preto ide o stav, nie o čin. (porov. KKC 404) Augsburská konfesia podáva, že „*dedičný hriech je skutočným hriechom*“ (CA 2) Príručka pre evanjelických katechumenov a konfirmantov definuje skutočný hriech ako ten, ktorý človek vykonáva vtedy, keď prestupuje Boží zákon, t.j. keď hreší činom, slovom a myslou.²⁸ Evanjelická cirkev augsburského vyznania tento článok vykladá z pohľadu priestupku Adama. Pre neho to bol čin, pre všetkých ostatných ľudí je to zdedený stav.

Učenie o ospravedlnení

Učenie o ospravedlnení bolo v období reformácie ústredným vieroúčným bodom, ktorému bola zo strany reformátorov venovaná veľká pozornosť. Ako uvádza Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení²⁹, toto učenie sa v 16. stor. pokladalo za prvý a hlavný článok a vládca a sudcu nad všetkými ostatnými časťami kresťanského učenia.³⁰

²⁷ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 100.

²⁸ Porov. KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1979. s. 36.

²⁹ Rímskokatolícka cirkev a Svetový luteránsky zväz pripravili spoločný oficiálny text Spoločného vyhlásenia k učeniu o ospravedlnení. Slávnostné potvrdenie vyhlásenia sa konalo 31. októbra v Augsburgu. Jedná sa o ekumenickú udalosť historického významu.

³⁰ Porov. SVETOVÝ LUTERÁNSKY ZVÄZ – PÁPEŽSKÁ RADA PRE NAPOMÁHANIE JEDNOTY KREŠŤANOV: *Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení*. Trnava : Dobrá kniha, 2004. s. 9.

Katolícka cirkev učí, že „ospravedlnenie oslobodzuje človeka od hriechu, ktorý protirečí láske k Bohu, a očisťuje mu od neho srdce“ (KKC 1990). Tridentský koncil vydal o ospravedlnení nasledujúcu definíciu: „*Ospravedlnenie človeka je nielen odpustenie hriechov, ale aj obnovenie a posvätenie vnútorného človeka pre dobrovoľné prijatie spasiteľnej milosti, takže z človeka nespravodlivého sa stane človek spravodlivý.*“³¹ Rovnaká myšlienka vypovedaná dvoma spôsobmi hovorí, že ospravedlnenie je očistenie človeka od hriechu a jeho pretvorenie. Ospravedlnenie uschopňuje hriešnika postaviť sa do Božej prítomnosti.

Podľa Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania ospravedlnenie znamená zmazanie hriechov a obnovenie stratenej spravodlivosti avšak v obraznom slova zmysle. Človek sa nestáva skutočne svätý a spravodlivý, tzn. rovný Bohu, ale je označený za spravodlivého. Boh viac nehľadá na jeho hriešnosť, ale díva sa na človeka ako na spravodlivého. Š. Kiss³² zdôrazňuje, že ospravedlnený človek smie napriek svojej hriešnosti predstúpiť pred Boha, smie sa nádejať večnosti a smie mať istotu, že bude spasený.³³

Rozkol v tomto učení v 16. stor. nastal v dôsledku zdôrazňovania potreby vykonávania dobrých skutkov Katolíckou cirkvou. Reformačné ťaženia zamietli akúkoľvek možnosť schopnosti ľudského úsilia o dosiahnutie účasti na ospravedlnení. Známe reformačné *sola fide*³⁴ zdôrazňovalo, že človek je ospravedlnený zo svojich hriechov jedine vierou.

Augsburská konfesia hovorí, že odpustenie hriechov a ospravedlnenie pred Bohom nemožno dosiahnuť vlastnými zásluhami, skutkami alebo zadostučineniami. Ospravedlnenie dosahujú veriaci z milosti vierou v Krista, v jeho utrpenie za spásu sveta a v skutočnosť, že práve vďaka nemu sú im odpustené všetky hriechy a darúva sa im spravodlivosť a večný život. (porov. CA 4) Toto tvrdenie nie je v rozpore s katolíckym učením. Katechizmus Katolíckej cirkvi učí, že milosť Ducha Svätého udeľuje ospravedlnenie, ktoré dáva Boh na základe viery v Ježiša Krista a skrze krst (porov. KKC 1987). Obe cirkvi zhodne tvrdia, čo sa ukázalo aj vo vytvorení spoločného vyhlásenia, že ospravedlnenie je Božia milosť.

³¹ STANČEK, L.: *Objavovanie ekumenizmu*. Spišská kapitula – Spišské podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2003. s. 125.

³² Š. Kiss je farárom Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.

³³ Porov. KISS, Š.: *Sola redemptione Christi*. <http://www.ecav.sk/files/user/ld10_ospravedlnenie_z_vier.pdf>. (22.1.2014).

³⁴ Ide o najviac subjektívnu doktrínu. M. Luther sa snažil posilniť v sebe istotu spasenia. V roku 1518 – 1519 vyvinul doktrínu tzv. zvláštnej viery, ktorá jedincovi zabezpečuje milosť a spasenie. Tým premenil vieru na dôveru, že Kristus vymazal každý hriech. Táto spasiteľná viera produkuje ospravedlnenie bez akýchkoľvek úkonov zo strany človeka (ľútosť, láska, dobré skutky). Porov. GRISAR, H.: *Luther*. London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1915. s. 432.

Nepochopenie učenia viedlo v minulosti k nasledujúcemu definovaniu jednotlivých teológií:

- katolícka teológia: viera + skutky = ospravedlnenie,
- evanjelická teológia: viera = skutky + ospravedlnenie.

V oboch prípadoch nejde o presné definovanie. Dalo by sa skôr povedať, že takéto klasifikovanie viedlo k ešte väčšiemu prehĺbeniu rozdielov a nedorozumení medzi katolíckou a evanjelickou teológiou.

V učení T. Akvinského môžeme nájsť tvrdenie, že ospravedlnenie sa udeľuje jedine skrze vieru, tzn. že sa človek stáva spravodlivým skrze vieru bez skutkov zákona. Definícia H. Schliera³⁵ hovorí, že viera samotná prináša Božie prehlásenie za spravodlivého, a preto považuje vyhlásenie M. Luthera *sola fide* za správne. Spása, ospravedlnenie je človeku udeľované ako milosť. Katolícka cirkev priznáva v tomto bode s reformovaným učením existenciu plnej zhody. Obom stranám ide o to, aby si človek voči Bohu nenárokoval kvôli svojim zásluhám, nie však o popieranie skutočnej účasti človeka. M. Luther pobádal veriacich ku smelej viere, teda k odpovedi človeka na Božie zasľúbenie. „Spolupôsobenie“ však môže existovať iba v zmysle, že srdce je prítomné v okamihu, keď ho zasiahne slovo a tvorí vieru.³⁶

Spoločné vyhlásenie potvrdzuje, že začiatok života s Bohom stanovuje sám Boh. Ľudia nie sú schopní sa sami od seba k nemu pozdvihnúť. Začiatkom, ktorý človeka privádza na správu cestu, je viera. Viera je výraz Božej iniciatívy, ktorú si sám človek nemôže ani získať, ani zasľúžiť. Katolícka cirkev na jednej strane úplne uznáva počiatočnú Božiu iniciatívu, avšak uznáva aj to, že Boh človeka vybavil istými schopnosťami. Boh človeka zapája, poveruje zodpovednosťou, teda jestvuje aj spoluúčinkovanie a spoločné prinášanie plodov. Inak povedané, katolícky názor spočíva v myšlienke, že Boh nechce mať z ľudí otrokov, ktorých ospravedlní a ktorých ani sám neberie vážne. Ale práve naopak. Robí z človeka skutočného partnera, ktorý skrze začiatok, ktorý mu Boh daroval, sám bude schopný spolupracovať a za svoje konanie sa aj zodpovedať.³⁷

Eschatológia

Eschatológia³⁸ je teologický pojem, ktorý zahŕňa náuku o posledných veciach a udalostiach, o naplnení dejín jednotlivcom a celého sveta. Pre

³⁵ H. Schlier (1900 – 1978) bol nemeckým najskôr evanjelicko-luteránskym neskôr katolíckym teológom. Porov. GEISMAN, H. J.: *Heinrich Schlier in Ispei*. <<http://www.hubertbecker-online.de/schlier.htm>>. (14.2.2014).

³⁶ Porov. SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechizmus*. Praha : Vyšehrad, 2003. s. 149, 150.

³⁷ Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 365.

³⁸ Termín eschatológia pochádza z dvoch gréckych slov: *ἐσχατος* (eschatos – posledný) a *λόγος* (logos – učenie, slovo).

jednotlivých ľudí sa to deje smrťou, osobným súdom a definitívnym stavom blaženosti alebo zatratenia. Pre celý svet posledným súdom.³⁹

Rozkol v období reformácie nastal v odmietnutí náuky o očistci zo strany reformátorov. Situácia nadväzovala na problematiku odpustkov. Reformačné snaženia zavrhlí možnosť spoluúčasti človeka a jeho skutkov na diele spásy. Z čoho následne odmietli existenciu posmrtného stavu, kde má človek možnosť očistiť sa od hriechov a ich trestov.

Učenie o očistci

Všeobecne jestvujú medzi kresťanmi dva pohľady týkajúce sa stavu mŕtvych. Prvý pohľad tvrdí, že keď človek zomrie, jeho nesmrteľná duša naďalej pretrváva. Tí, ktorí sú zachránení, idú rovno do neba. Tí, ktorí nie sú tak spravodliví, idú do nejakého „domu na polceste“ zvaného očistec, kde sú očisťovaní a pripravovaní na prechod do raja. Spurní hriešnici idú rovno do pekla, kde budú trpieť vo večných mukách. Ide o katolícky pohľad. Reformovaná teológia neuznáva žiadne „stredné miesto“. Teda druhý pohľad rozoznáva jedine nebo a peklo. Evanjelická cirkev augsburského vyznania zastáva druhé stanovisko.⁴⁰

Katolícka teológia učenie o očistci odvodzuje z nasledujúceho verša Svätého písma: „*Kto by hovoril proti Duchu Svätému, neodpustí sa mu ani v tomto veku, ani v budúcom.*“ (Mt 12, 32) Keďže v budúcom veku jestvuje nebo, do ktorého sa nečisté nedostane a peklo, v ktorom sa neodpúšťa, musí jestvovať tretie miesto, ktoré Katolícka cirkev označuje termínom očistec.⁴¹ Učenie sa opiera o prax modliť sa za zosnulých, o ktorej sa možno dočítať v 2 Knihe Machabejských, kde dal Júda nariadenie na vykonanie zmiernej obety za mŕtvych, aby boli zbavení hriechu (porov. 2 Mach 12, 46).

J. Ratzinger napísal, že „*ak nejestvuje očistec, museli by sme ho vynájsť, veď kto by sa opovážil namýšľať si, že môže priamo predstúpiť pred Boha*“⁴². Pre Katolícku cirkev je očistec stav, v ktorom sa človek očisťuje a pripravuje na stretnutie s Bohom. Je príznačné bolesťou, no i plné nádeje, že človek bude raz nazerať na Boha z tváre do tváre.

Katechizmus Katolíckej cirkvi očistec definuje ako konečné očisťovanie vyvolených (tí, čo zomreli v Božej milosti a v priateľstve s Bohom, ale

³⁹ Porov. VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. s. 139.

⁴⁰ Porov. O'REGGIO, T.: A Re-examination of Luther's View on the State of the Dead. In: *Journal of the Adventist Theological Society*. Collegedale : Adventist Theologica Society, 2011, roč. 22, č. 2, s. 154, 155.

⁴¹ Porov. FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. s. 153.

⁴² RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. s. 106.

nie sú dokonale očistení), ktoré je úplne odlišné od trestu zatratených. (porov. KKC 1030, 1031) M. Luther v Šmalkaldských článkoch vyslovil k učeniu o očistci veľmi odmietavý postoj. Nazval ho „*diabolské strašidlo*“ (SA 2), pretože odporuje „*hlavnému článku, učiacemu, že jedine Kristus môže spasť ľudské duše*“ (SA 2). Evanjelická teológia prijíma učenie, že človek má po smrti len dve možnosti, a to buď bude spasený, alebo zatratený.

S predstavou existencie či neexistencie očistca úzko súvisí cirkevná prax modlitby za mŕtvych. Ak jestvuje vo večnosti priestor na očistenie sa od hriechov a vín, praktizovanie modlitieb za zomrelých je adekvátne. Na druhej strane, ak cirkev prijíma tézu o nemožnosti ovplyvnenia posmrtného života po smrti, modlitby za zomrelého nemajú nijaký zmysel.

Ako sme spomenuli vyššie, v Katolíckej cirkvi je veľmi živá prax modlitby za zosnulých. Modlitba veriacich môže zosnulým pomôcť, na strane druhej môže byť aj orodovanie zomrelých prospešné pre ľudí na zemi. (porov. KKC 958) Veľkým obhajcom modlitby za mŕtvych bol aj Ján Zlatoústy⁴³. V jednej homílii vyslovil: „*Veď ak Jóbových synov očisťovala otcova obeta, prečo pochybuješ, že naše obety za tých, čo zomreli, im prinesú nejakú útechu? [...] Nezdráhajme sa pomáhať tým, čo zomreli, a obetovať za nich modlitby.*“ (KKC 1032) Katolícka cirkev okrem modlitieb praktizuje aj vysluhovania svätých omši.

M. Luther vo svojom diele *Luther's Works* reaguje aj na problematiku modlitieb za mŕtvych. Vyjadruje mienku, že vzhľadom k absencii akejkoľvek zmienky stanoviska k danému problému vo Svätom písme je názoru o nehriešnosti tejto praxe. Pripája aj príklad modlitby, ktorá by sa mala niesť v duchu prosby k Bohu o láskavosť k duši zomrelého, ak je v stave milosti. Takáto modlitba vyriešená raz či dvakrát je podľa M. Luthera absolútne dostačujúca. V zásade akékoľvek vysluhovanie omše zamietá.⁴⁴ Doktrína Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania sa na prax modlitby za zosnulých pozerá v porovnaní s M. Lutherom prísnejším okom. Modlitby ani slávenie Večere Pánovej podľa evanjelického učenia nie sú prípustné.

Záver

Napriek všetkým vieroučným nezhodám medzi Katolíckou cirkvou a Evanjelicou cirkvou augsburského vyznania nemožno prehliadnuť

⁴³ Ján Zlatoústy (347 – 407), významný východný cirkevný otec, je považovaný za najlepšieho kazateľa v dejinách Cirkvi. Porov. TIMKOVIČ, J. V.: *Zlatoústy – najväčší kazateľ v dejinách Cirkvi*. Prešov : Rád sv. Bazila Veľkého, 2004. s. 3.

⁴⁴ Porov. LUTHER, M.: *Luther's Works, Volume 37: Word and Sacrament*. Minneapolis : Augsburg Fortress Publishers, 1961. s. 369.

fakt, že Evanjelická cirkev augsburského vyznania vzišla z reformácie, a teda odštiepením z Katolíckej cirkvi. Preto jestvuje mnoho spoločných pohľadov na isté doktrínálne otázky. Základným je viera v Trojjediného Boha a Ježiša Krista, Božieho Syna a Vykupiteľa sveta, ktorý má prirodzenosť Boha i človeka. Rovnaký pohľad majú obe cirkvi na Sväté písmo. Je vnímané ako Božie slovo, nie však vo forme diktátu, ale ako text inšpirovaný Duchom Svätým. Kristom ustanovené sviatosti sú základom kresťanského života. Nie sú to len symbolické úkony, ale majú svoj vnútorný význam, t.j. určitý dopad na veriaceho. Krst zbavuje človeka dedičného hriechu a robí ho znovu spravodlivým. Eucharistia (Večera Pánova) je oboma cirkvami definovaná ako skutočné telo a krv Ježiša Krista. Pri prijímaní je dôležitá viera a očistené srdce od hriechu. Cirkev je Katolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou vnímaná ako Boží ľud, ako spoločenstvo veriacich v Krista. Dôvodom ospravedlnenia človeka je viera v Božieho Syna, a to ukrižovaného a zmŕtvychvstalého. Spasení ľudia budú prežívať večnosť blaženi v Božej prítomnosti, zatratení budú trpieť v dôsledku odlúčenia od Boha.

Bibliografia

- BARTAL, P. R.: *Úcta k Panne Márii v Ráde bosých karmelitánov*. <http://ocds.sk/spirit/Ucta2.htm#_ftnref2>. (2.11.2013).
- BEINERT, W.: *Slovník katolickéj dogmatiky*. Olomouc : Matica Cyrilometodejská, 1994. 477 s.
- BRETTALL, R. W. – KEGLEY, CH, W.: *The theology of Paul Tillich*. Whitefish : Literary Licensing, 2012. 384 s. ISBN 978-12-5833-944-9.
- DEMAREST, B.: *The cross and salvation*. Wheaton : Crossway Books, 2006. 544 s. ISBN 978 – 1-58134 – 812 – 6.
- FILO, J.: *Ekumenický dialóg*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. 228 s. ISBN 80-7165-080-3.
- FRANZEN, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha : Zvon, 1994. s. ISBN 80-7113-119-9.
- GEISMAN, H. J.: *Heinrich Schlier in Ispe*. <<http://www.hubertbecker-online.de/schlier.htm>>. (14.2.2014).
- GRISAR, H.: *Luther*. London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1915. 528 s.
- HRUŠKA, J.: Apoštolská sukcesia v Evanjelickej a. v. cirkvi. In: *Ekumenické vzťahy na Slovensku*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2008. 55 – 61 s. ISBN 978-80-970050-2-3.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Praha : Zvon, 1995. 820 s. ISBN 80-7113-132-6.

- KISS, Š.: *Sola redemptione Christi*. <http://www.ecav.sk/files/user/ld10_ospravedlnenie_z_vievy.pdf>. (22.1.2014).
- KLÁTIK, M.: *ECAV a Mária*. <http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/ecav_a_maria>. (2.11.2013).
- KLÁTIK, M.: *Rozhovor týždňa*. <http://www.ecav.sk/?p=Aktual/AktualStanov/rozhovor_t%C3%9DZd%C5%87a>. (16.11.2013).
- KONVIT, J.: *Vyznanie viery*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo Bratislava, 1990. 96 s. ISBN 80-85128-67-5.
- LUTHER, M.: *Luther's Works, Volume 37: Word and Sacrament*. Minneapolis : Augsburg Fortress Publishers, 1961. 432 s. ISBN 978-08-006033-7-3.
- O'REGGIO, T.: A Re-examination of Luther's View on the State of the Dead. In: *Journal of the Adventist Theological Society*. Collegedale : Adventist Theologica Society, 2011, roč. 22, č. 2, s. 154 – 170. ISSN 1550 – 7378.
- RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002. 372 s. ISBN 80-7162-380-6.
- REIMER, A. J.: *Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture and Politics*. Münster : LIT Verlag Münster, 2004. 252 s. ISBN 3-8258-5264-4.
- SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechizmus*. Praha : Vyšehrad, 2003. 224 s. ISBN 80-7021-667-0.
- STANČEK, L.: *Objavovanie ekumenizmu*. Spišská kapitula – Spišské podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2003. 142 s. ISBN 80-968909-7-2.
- Sväté Písmo*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 1616 s. ISBN 978-80-7162-777-7.
- SVETOVÝ LUTERÁNSKY ZVÄZ – PÁPEŽSKÁ RADA PRE NAPOMÁHANIE JEDNOTY KREŠŤANOV: *Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení*. Trnava : Dobrá kniha, 2004. 48 s. ISBN 80-7162-469-1.
- TIMKOVIČ, J. V.: *Zlatoústý – najväčší kazateľ v dejinách Cirkvi*. Prešov : Rád sv. Bazila Veľkého, 2004. 48 s. ISBN 80-968897-9-6.
- VIŠŇOVSKÝ, M. a kol.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989. 512 s. ISBN 80-851283-7-3.
- VÍZNER, O.: *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992. 377 s. ISBN 80-714000-2-5.
- ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. 236 s. ISBN 80-891380-9-8.

Odpowiedź człowieka na postawę utylitarną wobec starości i śmierci.

TOMASZ GÓRA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The experience of dying and death accompanies man since its inception. There is not an extraordinary phenomenon. However, in the era of consumption the word old age and death seem indecent. In the kingdom of things what is old, must be replaced by a new one. Today aging is much more difficult than before, because youth is attributed to almost absolute value. The commercials show only the young and beautiful people. The cult of youth displacing other content. Whatever looks older, must come down to second place. The fact of aging and death makes ask about the meaning of life, the value of all the achievements and work, as well as the belief in life after death. This article will be presented to the consequences of human decisions, which opens a new attitude towards life and flowing from it new opportunities and changes.*

Keywords: *Old age. Death. Dignity of dying. Life.*

Wprowadzenie

Dziś wszyscy chcą być młodzi, piękni i zdrowi, a przy tym nieustannie dysponować szeroką gamą życiowych możliwości. Pozornie nie ma nic w tym złego. Jednak to tylko czarująca wizja, w której wydaje się, że jesteśmy idealni. Jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych mitów współczesności: mit wiecznej młodości. Mit to bynajmniej nie nowy, ale nieznanie dotąd w historii ludzkości możliwości medycyny i techniki sprawiły, że stał się rzeczywistością.

Ze śmierci zrobiono temat tabu, a jest ona po prostu częścią życia. Badania pokazują, że generalnie nikt nie chce umierać w szpitalu, tylko w domu, w otoczeniu rodziny. Kiedy więc odchodzą bliscy, można sobie spróbować wyobrazić, jak sam chciałbym zostać w takim momencie

potraktowany. Czy chciałbym trafić do szpitala? Albo żeby nikogo wtedy przy nas nie było?

Przyczyny rozpowszechniania się „kultury odrzucenia”

Socjodemograficzna sytuacja starzenia się ujawnia wyraźnie wykluczanie osoby starszej, zwłaszcza gdy jest chora, niepełnosprawna bądź z jakiegokolwiek powodu słaba. Zapomina się w istocie zbyt często, że relacje między ludźmi są zawsze relacjami wzajemnej zależności, co przejawia się w różnym stopniu w życiu osoby, a w większej mierze staje się widoczne w kondycji starości, choroby, niesprawności, ogólnie cierpienia. A to wymaga, aby w relacjach międzyludzkich, jak również w relacjach wspólnotowych świadczona była niezbędna pomoc, aby starać się odpowiedzieć na potrzebę, jaką dana osoba ujawnia w danej chwili. „Pozytywny obraz starości mają ci, w których otoczeniu żyją dobrze funkcjonujące i aktywne osoby starsze - na przykład cudowna, kochana babcia. Jednak dla większości studentów stare oznacza coś niepotrzebnego, zużytego, coś, co się wyrzuca, a tak nie możemy przecież myśleć o człowieku. Natomiast samo nazwanie starości późną dojrzałością jeszcze niczego nie zmienia, bo nadal kryje się za tym coś niechcianego i budzącego w nas strach. Musimy się nauczyć akceptować upływ czasu, bo to nie jest tak, że się budzimy i nagle mamy 70 lat. Wcześniej mieliśmy 60, 50, 40. Jeśli się boimy tego procesu, to koncentrujemy się na tym, żeby go ukryć - robimy sobie np. lifting, ale liftingu narządów wewnętrznych na razie zrobić się nie da. Powiedziałabym tak: szkoda czasu na walkę z czasem”¹.

W społeczeństwach zwłaszcza kultury zachodniej obserwuje się bezwzględne panowanie logiki ekonomicznej, która wyklucza, a niekiedy zabija, i której ofiarami pada dziś bardzo wielu ludzi, poczynając od osób w podeszłym wieku. Ojciec Święty Franciszek napisał: „Daliśmy początek kulturze „odrzucenia”, którą wręcz się promuje. Nie chodzi już tylko o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie zraniona jest w samej swej istocie przynależność do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, ponieważ nie jesteśmy w nim nawet na samym dole,

¹ SOSNOWSKA, A. - WIECZOROWSKA-TOBIS, K.: *Dobra starość*, W drodze 6 (490) 2014, s. 38.

Granice 60 lat jako uznania za starość wprowadził pod koniec XIX wieku Otto von Bismarck, który uważał, że po przekroczeniu tego wieku nie należy dalej pracować i trzeba przejść na emeryturę. Dziś rozróżnia się wczesną i późną starość. Coś się zmienia dopiero w tej późnej starości. Światowa Organizacja Zdrowia mówi, że w 75. roku życia, a niektórzy twierdzą, że po osiemdziesiątce. Ta granica jest oczywiście umowna, podobnie zresztą jak osiemnaste urodziny, z tą tylko różnicą, że osiemnaście lat chce mieć każdy, a osiemdziesiąt już nie.

na peryferiach czy pozbawieni władzy, ale poza nim. Wykluczeni nie są „wyzyskiwani”, ale są odrzuceni, są niepotrzebnymi resztkami”².

Dzisiaj od medycyny wymaga się nie tyle by przynosiła ulgę, przedłużała życie, czasem uzdrawiała, naprawiała, częściej towarzyszyła cierpieniu, opiekowała się, świadczyła o prawdziwej solidarności ludzkiej wobec przeciwności losu, co żąda się czegoś zupełnie innego w społeczeństwach, które cieszą się nazwą rozwiniętych. Wcale już nie chodzi na przykład o ulżenie przypadłościom wynikającym z wieku. Trzeba zachować młodość, zabronić starzenia się, usuwając skutki, przeciwdziałając szkodom. Zresztą część tych żądań mogłaby być zaspokojona i to prostymi środkami: życie umiarkowanie sportowe, wykluczenie chronicznych zatruc, jakimi są papierosy, alkohol i nadmiar jedzenia. I wykluczenie tego nadmiaru historycznych informacji, rozpowszechnianych przez nawzajem się przekrzykujące media, które uniemożliwiają wszelki wewnętrzny dialog, refleksję, możliwość odprężenia się, wszelką regenerację. Ale to nie tę drogę wybrano. Chce się pozostać lub na nowo stać się młodym i pięknym bez ponoszenia kosztów, bez zaakceptowania minimum ascezy, którą to pociąga za sobą, natomiast używając medycznych i chirurgicznych sztuczek, potencjalnie niebezpiecznych, a zawsze kosztownych, długotrwałego leczenia hormonalnego, dziwnych protez, takich jak sztuczne łydki i sztuczne mięśnie klatki piersiowej³.

U podłoża dyskryminacji i wykluczeń jest jednak kwestia antropologiczna: ile wart jest człowiek i na czym opiera się ta jego wartość. Zdrowie jest niewątpliwie ważną wartością, ale nie decyduje o wartości osoby. Ponadto zdrowie nie jest samo w sobie gwarancją szczęścia, które w istocie może istnieć również w sytuacji kruchego zdrowia. Pełnia, do której dąży każde ludzkie życie, nie jest w sprzeczności z kondycją choroby i cierpienia. Dlatego brak zdrowia i niepełnosprawność nie są nigdy słusznym powodem do tego, by wykluczyć czy, co gorsza, wyeliminować daną osobę; a najpoważniejszym rodzajem utraty, na jaką są narażone osoby starsze, nie jest osłabienie organizmu czy niesprawność, która może być tego konsekwencją, ale opuszczenie, wykluczenie, pozbawienie miłości⁴.

² FRANCISZEK: *Evangelii Gaudium*, 53

³ „Wielu ludzkich samców w Kalifornii już daje je sobie wszczepiać. I przepaść bez dna, jaką dla ubezpieczeń społecznych stanowi medykalizacja otyłości, która w 95% przypadków wymagałaby tylko odpowiedniej i wystarczająco długo stosowanej diety. Tu znowu media narzucają wzorzec, wzbudzając żądania”. ISRAEL, L.: *Eutanazja czy życie aż do końca*, Kraków WAM 2002, s. 67.

⁴ Por. FRANCISZEK: *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie. Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii Pro Vita*, L'osservatore Romano 3 – 4 (2014), s. 20 – 21.

Negatywny obraz późnej dorosłości niestety po części kreują media. Oglądamy w nich głównie starość niedolęzną i odrzuconą, a przecież starość nie zawsze jest niesprawna i może być wartościowa. W tej chwili przestrzega się resztę społeczeństwa także przed geriatrycznym tsunami, które ma ją zniszczyć. Tymczasem my też się starzejemy i na pewno nie chcielibyśmy, żeby ktoś za kilkanaście lat patrzył na nas jak na zagrożenie.

Starzejący się człowiek odczuwa jeszcze silniej to, że tracąc młodość, traci coś niezastąpionego. To uczucie jeszcze mocniej skłania go do spoglądania wyłącznie na to, co minione i utracone. Zamiast mierzyć się z terażniejszością, stara się za wszelką cenę jak najdłużej zachować młodość lub przynajmniej jej pozory. W ten sposób człowiek widzi wyłącznie to, czego już nie może lub nie ma, a zbyt mało uwagi zwraca na to, co jeszcze jest i leży przed nim, i na to, co nowego może jeszcze rozpocząć.

W ten sposób dochodzimy do być może najbardziej specyficznego problemu związanego z wiekiem. Człowiek ma przed sobą już tylko bardzo niewiele przyszłości i dlatego jest skłonny raczej widzieć we wszystkim stratę i konieczność rezygnacji; stąd też tendencja do spoglądania wstecz lub pragnienie zatrzymania za wszelką cenę tego, co właśnie traci. Ale z drugiej strony, już sama świadomość ograniczenia w czasie daje starszemu człowiekowi pewne specyficzne nastawienie do życia i pewne szczególne możliwości. Trzeba się jednak nauczyć z tego korzystać.

Rola postaw twórczych i altruistycznych

Jeśli rozpatruje się starość wyłącznie jako doświadczanie braku, to w konsekwencji pozostaje tylko łagodzenie tych braków, oczywiście środkami medycznymi. W miarę ich stosowania człowiek zdaje się coraz bardziej i bardziej na ich pomoc, przybierając często postawę biernego oczekiwania na cudowny środek. Może to osłabić własną inicjatywę i kreatywność, gdyż skazuje na wyłączne, niemal hipochondryczne zajmowanie się ciałem.

Starzejący się człowiek może dziś jeszcze na dwa sposoby konkurować z młodością wnosząc: po pierwsze - ogólne doświadczenie życiowe, i po drugie - osobistą dojrzałość, mądrość życiową, jaką zdobył w toku swojego biologicznego i duchowego rozwoju, przeżywając ludzkie kryzysy i przemiany, nawiązując różne relacje i wypełniając zadania. Krótko mówiąc, może przekazać to wszystko, co składa się na życie w pełni ludzkie i czego na przestrzeni lat się nauczył i doświadczył. Tu właśnie starzejący się człowiek ma coś do zaoferowania młodości.

Czymś bardzo smutnym i bolesnym jest, jeśli zamiast tego usiłuje konkurować z młodością i nie potrafi się zestarzeć. Dlatego nierzadko

ośmiesza się i traci szczerzy szacunek, jaki młodzi byliby gotowi żywić w obliczu jego przekonywających ludzkich osiągnięć, w tym także wobec jego umiejętności starzenia się. W obliczu zarysowującej się tak wyraźnie przewagi młodości, przed starzejącym się człowiekiem stoi nowe wyzwanie, jakiego nigdy przedtem nie było w tej samej postaci. Stoi on mianowicie przed zadaniem stworzenia nowego wizerunku starości, przeżywając swój wiek w przekonującej formie. Jednym z podstawowych warunków, by mogło się to udać, jest niepoddawanie się ogólnej sugestii, że młodość jest nadrzędną czy wyłączną wartością. Im mniej uwagi poświęca temu, co bezpowrotnie stracone, im bardziej stara się patrzeć przed siebie, nawet gdy widzi bliski koniec — tym większa jest szansa, że on i otoczenie znajdą prawdziwą wartość starości⁵.

Nauczycielką otwartości i solidarności, nie patrzenia na człowieka słabego czy niedołężnego jako zagrożenie jest właśnie rodzina: to w rodzinie wychowanie w istotny sposób opiera się na relacjach solidarności; w rodzinie można się nauczyć, że utrata zdrowia nie jest powodem do dyskryminowania niektórych istnień ludzkich; rodzina uczy, jak nie popaść w indywidualizm i jak zachować równowagę między ja a my.

To w niej «zaopiekowanie się» staje się fundamentem egzystencji ludzkiej i postawą moralną, którą należy upowszechniać poprzez wartości zaangażowania i solidarności. Świadek rodziny nabiera decydującego znaczenia wobec całego społeczeństwa dla potwierdzenia znaczenia osoby w podeszłym wieku jako podmiotu wspólnoty, który ma swoją misję do wypełnienia i tylko na pozór bierze, niczego nie dając. „Za każdym razem, gdy staramy się odczytywać znaki czasu w aktualnej rzeczywistości, wypada słuchać młodych i starszych. Jedni i drudzy są nadzieją narodów. Starsi wnoszą pamięć i mądrość doświadczenia, która zachęca, by głupio nie powtarzać tych samych błędów z przeszłości⁶.”

Spółeczeństwo jest prawdziwie otwarte na życie, kiedy uznaje, że jest ono cenne również w wieku starszym, w sytuacji niepełnosprawności, w poważnej chorobie, a nawet wtedy, gdy gaśnie; kiedy poucza, że powołanie do realizacji człowieka nie wyklucza cierpienia, co więcej, uczy postrzegania osoby chorej i cierpiącej jako daru dla całej wspólnoty, obecności, która odwołuje się do solidarności i odpowiedzialności. To jest właśnie Ewangelia życia, którą należy szerzyć.

Wiadomo, że ludzkie życie jest święte i nienaruszalne. Każde prawo cywilne opiera się na uznaniu pierwszego i podstawowego prawa — prawa do życia, które nie podlega żadnemu uwarunkowaniu, ani jakościowe-

⁵ Por. RIEMANN - F.: KLEESPIES, W.: *Jak szczęśliwie przeżyć drugą połowę życia*, Kraków: WAM 2006, s. 83 – 90.

⁶ FRANCISZEK: *Ewangelii Gaudium*, 108.

mu, ani ekonomicznemu, ani tym bardziej ideologicznemu. „Podobnie jak przykazanie „nie zabijaj” stawia jasną granicę, by chronić wartość życia ludzkiego, tak dzisiaj musimy powiedzieć „nie ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej”. Ta ekonomia zabija. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze „odrzućcia”, którą wręcz się promuje. I tak odrzuca się również życie”⁷.

Stosunek do śmierci probierzem stosunku do starości

Desakralizacja śmierci wiąże się w sposób paradoksalny również z desakralizacją życia. Tam, gdzie życie zostaje pozbawione perspektywy wieczności, tam też nie sposób dostrzec sensu jakiegokolwiek cierpienia. W takim świetle życie naznaczone wielkim bólem, upośledzone, pozbawione właściwej mu „jakości”, tzn. zdrowia, siły, młodości, może być faktycznie uznane za „życie bezwartościowe”, które zgodnie z zasadą minimalizacji cierpienia musi być przerwane⁸.

Perspektywa życia po śmierci okazuje się w zasadniczym stopniu decydować również o stosunku do towarzyszącego śmierci cierpienia. W świadomości naszych przodków nabierało ono sensu jako próba wiary, a znoszone z cierpliwością i ufnością cierpienie mogło być przeżywane jako przygotowanie do przejścia do innego, szczęśliwego świata. Umieranie i śmierć były przez całe wieki uważane za najważniejsze i decydujące momenty ludzkiej egzystencji. Stąd też zrozumiała była modlitewna prośba o zachowanie „od naglej i niespodzianej śmierci”, gdyż taka śmierć pozbawiona świadomego okresu przygotowania, mogła wpłynąć na wieczny los. Prośba ta została współcześnie wyparta przez zupełnie inne pojęcie szczęśliwej śmierci. Za taką uważa się dzisiaj śmierć szybką i nieświadomą (np. we śnie), pozbawioną cierpienia, a szczególnie wolną od przedśmiertelnego lęku⁹.

Ludzie farbują sobie włosy, stosują kremy dzień i noc, by najdłużej, jak to możliwe, przypominać obowiązujący model urody, który ma jakoby przyciągać miłość, zapewniać sukces i podziw. Działania te świadczą raczej o patologicznej postawie wobec przeznaczenia. Tym co dają się zauważyć, jest fakt, że starość przestała być społecznie tolerowana. Współczesne warunki życia mniej niż niegdyś pozwalają na obecność starych ludzi w rodzinach. Można też ubolewać, między innymi, nad poważnym brakiem, jaki powstaje z tego powodu w wychowaniu dzieci, któ-

⁷ Tamże 53.

⁸ Por. MACHINEK, M.: *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane zagadnienia etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 20 – 22.

⁹ Por. BORTKIEWICZ, P.: *Tanatologia, Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000, s. 64.

re pozbawione są bliskiego kontaktu z pokoleniem wyrozumiałym i kojącym. Ale jest oczywiste, że nieobecność osób starszych w rodzinie nie zależy tylko od tych trudności.

„Przygnębiające domy dla emerytów we Francji, miasta dla bogatych starców na Florydzie, osiedlanie się w Hiszpanii starych Japończyków, to wszystko świadczy o powszechnej, choć jeszcze mało uświadomionej woli usunięcia obrazu starości, odsunięcia go, ukrycia jak jakiegś wady. W sercu miast akceptuje się upadek młodych narkomanów, ale poświęca się poważne środki dla wyeliminowania starych ludzi, których błędem jest, że swą obecnością przywołują świadomość naszego losu”¹⁰.

Jednym z symptomów desakralizacji śmierci jest zmiana poglądów na sens cierpienia. Cierpienie samo w sobie jest niewątpliwie złem, którego zdrowy człowiek nigdy nie szuka dla niego samego. Jednak, gdy staje się ono nieuchronne, wierzący człowiek jest w stanie nadać mu sens. Przeżywanie w duchu wiary, nie tylko traci swoją siłę destrukcyjną, ale staje się elementem, który integruje umacnia osobowość. Desakralizacja śmierci łączy się nieuchronnie z utratą sensu towarzyszącego jej cierpienia. Staje się ono bezwzględny wrogiem, którego należy unikać za wszelką cenę, nawet za cenę eliminacji cierpienia wraz z cierpiącym. Gdy cierpienie staje się nieuniknione i gdy powrót do życia pozbawionego -cierpienia jest już niemożliwy, to zgodnie z ideologią empirycznej jakości życia dalsza egzystencja traci sens, a jedynym logicznym wyjściem jest dobrowolne jej przerwanie¹¹.

Desakralizacji życia i śmierci zapobiega medycyna oparta na wolności od zewnętrznych czynników skuteczności i widoczności: „nie mogą być jedynymi kryteriami kierującymi postępowaniem lekarzy; nie są też nimi zasady systemów opieki zdrowotnej i korzyści ekonomiczne. Państwo nie może myśleć o zarabianiu na medycynie. Przeciwnie, nie istnieje ważniejsza powinność dla społeczeństwa niż otaczanie opieką osoby ludzkiej”¹².

Docenienie roli starszego pokolenia

Jednym z największych niebezpieczeństw, przed jakimi stoi nasza epoka, jest oddalenie się ekonomii od moralności; rozbieżność między możliwościami, jakie oferuje rynek dysponujący wszelkimi nowościami technologicznymi a podstawowymi normami etycznymi natury ludzkiej,

¹⁰ ISRAEL, L.: *Eutanazja czy życie aż do końca*, Kraków WAM 2002, s. 102.

¹¹ Por. BARTOSZEK, A.: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 60 – 61.

¹² FRANCISZEK: *Najcięższą chorobą jest opuszczenie. Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii Pro Vita*, L'osservatore Romano 3 – 4 (2015), s. 28

coraz częściej nie uwzględnianej. Trzeba zatem z całą mocą sprzeciwiać się każdemu bezpośredniemu atakowi na życie.

Kto jest chrześcijaninem, ma obowiązek zawsze dawać to ewangeliczne świadectwo: odważna ochrona życia i miłość do niego na wszystkich etapach. „Chciałbym powiedzieć także o dziadkach, o drugiej części życia! Powinniśmy bowiem troszczyć się także o dziadków, gdyż dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu. Dzieci, młodzi ludzie — ponieważ dają mu przyszłość, będą tworzyć przyszłość tego ludu; a dziadkowie - ponieważ posiadają mądrość dziejów. Są pamięcią ludu. Strzec życia w czasach, w których dzieci i dziadków obejmuje ta kultura odrzucenia i postrzegani są jako materiał do wyrzucenia. Nie! Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu!”¹³.

Starzy i młodzi tworzą całość, nawet gdy wiele rzeczy muszą wykonywać oddzielnie, bo każdy wiek ma właściwe sobie zadania i możliwości. A jednak prawdę mówi przysłowie: „Młody liczy na pomoc ojca, stary na pomoc dzieci”. Niejeden dom nie mógłby powstać, gdyby to nie było prawdą. Starzy ludzie są fundamentem, na którym stoją młodzi: „Kto zapomina o starych, osłabia fundament, na którym stoi, i sam w starości zostanie zapomniany”¹⁴. Bez starych drży ziemia, na której stoimy. Odnosi się to zarówno do ludzi, którzy dziś są starzy, jak i do tych, którzy dziś są młodzi.

Z przykrością obserwuje się, kiedy młodsze pokolenie nie chce korzystać z mądrości starszego pokolenia. Spowodowane jest to nieumiejętnością zobaczenia, że to jest szczególny rodzaj wiedzy - nie do znalezienia w internecie. To suma pewnych doświadczeń, w którą wpisują się także popełnione błędy. Korzystając z mądrości osób starszych, sami możemy dopełnić ich trochę mniej - to ogromny potencjał. Tymczasem na ludzi w podeszłym wieku patrzymy zazwyczaj z perspektywy, że czegoś od nas chcą, a nie że coś mogą nam dać. „Nie może być prawdziwego ludzkiego rozwoju i edukacji bez owocnego kontaktu z osobami starszymi, ponieważ samo ich życie jest jak otwarta księga, w której młode pokolenia mogą znaleźć cenne wskazania na drogę życia”¹⁵.

¹³ FRANCISZEK: *Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu. Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia*, L'osservatore Romano 5 (2014), s. 28.

¹⁴ ROMMEL, K.: *Radości i smutki jesieni życia*, Kraków: WAM 2003, s. 48. „Również bez starych rzeczy i dokonań chwieje się ziemia. Tak jest w wielu dziedzinach, na przykład w śpiewnikach. Wszystkie stare pieśni były kiedyś nowymi pieśniami. Jeżeli dzisiaj nie będą powstawać nowe pieśni, to kiedyś, po latach, zabraknie pieśni starych. Współczesne pieśni opierają się na pieśniach starych. Pieśni dzisiaj wykonywane są małym fragmentem tego, co zaczęło się przed tysiącami lat i jeszcze długo się nie skończy”.

¹⁵ BENEDYKT XVI: *Niech żyją starsi, Przemówienie do członków rodzinnego domu seniora. Viva gli Anziani*, 12.11.2012 Nasz Dziennik, s. 2.

W każdym wieku trzeba umieć odkryć obecność i błogosławieństwo Pana i skarby, jakie on zawiera. „Życie jest piękne także w naszym wieku, pomimo pewnych dolegliwości i ograniczeń” – powiedział, obecnie papież senior, Benedykt XVI życząc, aby na twarzach osób starszych zawsze jaśniała radość z powodu pocucia bycia miłowanym przez Boga.

Podsumowanie

Biblia postrzega długie życie jako wyraz Bożego błogosławieństwa, a obecnie w obliczu wydłużenia życia ludzkiego trzeba to postrzegać jako dar, który należy docenić, wbrew tendencjom dominującym dziś często w poszczególnych społeczeństwach. W kontekście traktowania osób starszych jako bezużytecznych, usuwania ich na margines ważne jest, aby zarówno rodziny, jak i instytucje publiczne podjęły starania, żeby mogli oni pozostać w swoich domach. Po trosce o osoby starsze i przyznawanie im miejsca w życiu społecznym poznajemy charakter cywilizacji. „Kto czyni miejsce dla starszych, czyni miejsce dla życia! Kto przyjmuje starszych, przyjmuje życie”¹⁶.

Bibliografia

- BARTOSZEK, A.: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2000, s. 337, ISBN 83-7030-368-4
- BENEDYKT XVI: *Viva gli Anziani. Niech żyją starsi, Przemówienie do członków rodzinnego domu seniora.*, nr 262 (4501) *Nasz Dziennik* (12.11.2012)
- BORTKIEWICZ, P.: *Tanatologia, Zarys problematyki moralnej*, Poznań: UAM. Wydz. Teologiczny 2000, s. 303, 83 – 863 – 60 – 33-X
- FRANCISZEK: *Adhortacja Apostolska Ewangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków: Wydawnictwo M, s. 151, ISBN 978-83-7595-713-6
- FRANCISZEK: *Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia. Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu.*, *L'osservatore Romano*. Wydanie Polskie nr 5 (361) rok 35 (2014), s. 27 – 28, ISSN 1122 – 7249
- FRANCISZEK: *Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii Pro Vita. Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie*, *L'osservatore Romano*. Wydanie Polskie nr 3 – 4 (360) rok 35 (2014), s. 20 – 21, ISSN 1122 – 7249
- FRANCISZEK: *Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii Pro Vita. Najcięższą chorobą jest opuszczenie.*

¹⁶ Tamże

- L'osservatore Romano. Wydanie Polskie nr 3 – 4 (370) rok 36 (2015), s. 27 – 28. ISSN 1122 – 7249
- ISRAEL, L.: *Eutanazja czy życie aż do końca*, Kraków: WAM 2002, s. 195, ISBN 83-7097-864-9
- MACHINEK, M.: *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane zagadnienia etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn: Hosianum 2004, s. 204, ISBN 83-89093-22-7
- RIEMANN, F. - KLEESPIES, W.: *Jak szczęśliwie przeżyć drugą połowę życia*, Kraków: WAM 2006, s. 170, ISBN 83-7318-719-7
- ROMMEL, K.: *Radości i smutki jesieni życia*, Kraków: WAM 2003, s. 144, ISBN 83-7318-101-6
- SOSNOWSKA, A. - WIECZOROWSKA-TOBIS, K.: *Dobra starość, W drodze*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów nr 6 (490) 2014, 35 – 45, ISSN 0137 – 480X

Desekularizácia a vznik nových náboženských hnutí. Náčrt problematiky z pohľadu sociológie náboženstva.

JANA MALCOVSKÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The existence of new religious movements is not new phenomenon in the milieu of religious studies and sociology of religion. In the present article we would like to offer the reader a brief outline of the issues from the perspective of contemporary sociology of religion. In particular, we would like to focus on desecularization processes that take place in contemporary Western society and look at the impact of these processes have on shaping the contemporary religiosity. Popularity of new religious movements decreased gradually, but in today's society may be seen a degree of attractiveness that these new guidelines are for many people.*

Keywords: *Desecularization. New religious movements. Religiosity. Society.*

Sekularizácia ako veľký projekt modernej spoločnosti. Sociologický výklad teórie sekularizácie.

Sociologický slovník definuje sekularizáciu ako: „proces postupnej straty významu náboženského presvedčenia, praktík a inštitúcií v modernej spoločnosti“¹. Medzi indikátory sekularizácie sa zaradzujú: pokles účasti veriacich na bohoslužbách, nejednoznačná ochota akceptovať ortodoxné náboženské presvedčenie, neochota finančnej podpory náboženstva a pokles náboženských aktivít vo verejnom živote. Sekularizácia je charakteristická pre modernú² priemyselnú spoločnosť, v ktorej

¹ Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2001. s. 212 – 213.

² Modernú spoločnosť v súvislosti s danou problematikou chápeme ako spoločnosť obdobia vzniku modernity až do polovice 20. storočia. Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1743 – 1794), predstaviteľ francúzskeho osvietenstva, ako prvý použil termín *les temps modernes* v súvislosti s nastupujúcou epochou nových myšlienok, výro-

rozvojom vedy ako alternatívneho výkladového systému sveta a vznikom pluralistickej spoločnosti, náboženské symboly postupne začali strácať svoj monopol. Proces sekularizácie sa urýchlil prostredníctvom urbani-
zácie, čo viedlo k väčšej individualizácii života a rodiny, ako miesta kon-
tinuálneho predávania náboženskej tradície.³ O procese sekularizácie
ako postupnej straty náboženského presvedčenia existuje množstvo pria-
mych či nepriamych výskumov, ktoré sa orientovali práve na túto oblasť
problematiky. Napr. výskum G. Hofstedeho *Measuring organizational cul-
tures : a qualitative and quantitative study across twenty cases* (1990),
výskum *Cirkvi v strednej a východnej Európe počas transformácie - Medzi-
národný výskum Aufbruch skúmal v rokoch 1996 – 2000, Česká religiozita
na počátku 3. Tisíciletí - Výsledky Mezinárodního programu sociálního výz-
kumu ISSP 2008 – Náboženství* (Dana Hamplová, Blanka Řeháková), prí-
padne štúdia *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu
kvalitativní sociologie náboženství*.⁴

Pôvodný význam slova sekularizácia sa vzťahoval k vyvlastneniu cir-
kevného majetku a prvýkrát sa tento termín použil pri jednaniach o Vest-
fálskom mieri v roku 1648. Koncept sekularizácie bol v priebehu doby
rozpracovaný a aplikovaný najrôznejšími spôsobmi. Po prvé sa termín
vzťahuje na už spomínaný proces masového vyvlastňovania cirkevné-
ho majetku (kláštorov, pôdy, budov a pod.) po protestantskej reformá-
cii a následných náboženských vojnách. Bol použitý v súvislosti s „pre-
chodom“, presunom a premiestňovaním osôb, vecí, funkcií, významov
atď. z ich tradičného umiestnenia v náboženskej sfére do sféry sekulár-
nej. Sekularizácia bola chápaná ako stav či proces, v ktorom si sekulár-
ne inštitúcie privlastňovali funkcie, ktoré boli tradične v rukách cirkev-
ných inštitúcií. Druhá sémantická rovina termínu sekularizácie ma pôvod
v kánonickom práve, kde označuje legálny proces, v ktorom náboženská
osoba opúšťa kláštorný život a stáva sa osobou sekulárnou. Tretia rovina
odkazuje na pôvodný význam stredovekého latinského slova *saeculum*,
ktoré malo tri sémantické konotácie, a to „storočie“, „vek“, „svet“. V tomto

ných procesov a životného štýlu, ktorá sa začala prejavovať v 18. storočí. Modernita
teda charakterizujú najmä markantné zmeny prebiehajúce naprieč euroatlantickým
spoločenským spektrom. Boli to zmeny, ktoré komplexne (trans)formovali päť elemen-
tov spoločnosti - kultúru, politiku, ekonomiku, náboženstvo a svetonázor.

³ Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2001. s. 213.

⁴ Problematike empirických výskumov religiozity sa venuje napr. M Vávra v článku *Jak
zjišťovat návštěvnost bohoslužeb? Problémy s měřením náboženského fenoménu* alebo
tiež českí sociológovia náboženstva D. Lužný, D. Vaclavík alebo Z.R. nešpor.

kontexte došlo k deleniu univerza na „tento svet“ a „iný svet“, pričom sa tento svet delí na sféru náboženskú a sféru sekulárnu (svetskú).⁵

Európa je zvláštny prípad sekularizácie, preto že v nej nezačala iba sekularizácia, ale i jej teória, ktorá je okrem iného odrazom jej uskutočnenia, a tá priebeh tohto procesu ovplyvňovala. Európa rozvinula teóriu tejto vlastnej budúcnosti, ktorá prispela k tomu, že sa táto budúcnosť stala skutočnosťou. Skutočnosť sekularizácie v Európe a teória tejto sekularizácie spolu stoja v pomere vzájomnej komplementarity. Európania svoju vlastnú skutočnosť popisali a analyticky rozobrali. A potom značnú časť svojej modernity úspešne exportovali do ostatného zvyšku sveta. Dospeli k záveru, že možno mať za to, že svet ich bude nasledovať i na poli náboženstva. Sekularizáciu považujú za prirodzený proces.⁶

Stupeň sekularizácie sa obvykle určuje podľa počtu aktívnych účastníkov v cirkvi. Podľa tohto kritéria mnoho západných spoločností prežíva sekularizáciu. Od konca 19. storočia sa tento proces výrazne zrýchlil. Úroveň sekularizácie je však iná podľa krajiny a podľa inštitúcie. Je viac viditeľnejšia na spoločenskej než na osobnej úrovni. Niektoré moderné štáty podnietili na štátnej úrovni formálne odlúčenie cirkvi od štátu. Aj v oblasti kultúry kresťanstvo prestalo byť hlavnou silou. Na osobnej úrovni je však stále rozšírené. O príčinách sekularizácie v modernom svete sa stále živo rozpráva. Sociológovia náboženstva sa venovali teórii sekularizácie. Táto teória má päť hlavných obmien, podľa toho, ktorý proces modernizácie sa považuje za hlavnú príčinu:⁷

- teórie *diferenciácie* (rozlíšenia) – náboženstvo stratilo svoj význam, keď proces „štruktúrálnej“ alebo „funkčnej“ diferenciácie rozdelil fungovanie v modernej spoločnosti na odborné oblasti, ako sú napr. vzdelanie, zákon, politika a iné, z ktorých sa každá usiluje byť nezávislou od náboženstva
- teórie *racionalizácie* – vyhlasujú, že za „demystifikáciu“ a „rozčarovanie“ sveta je zodpovedný proces, pri ktorom sa moderná spoločnosť stáva byrokratickou, racionálnou a vedeckou v spôsoboch svojho fungovania
- teórie *pluralizácie* – tieto teórie sú spomenuté nižšie v podkapitole 1.3
- teórie *individualizácie* – sa domnievajú, že na náboženstvo pôsobí deštruktívne proces, pri ktorom sa moc obracia dovnútra

⁵ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. s. 78 – 79.

⁶ Porov. HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J.: *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 254.

⁷ Porov. PARTRIDGE, CH. a kol.: *Vieery a vyznania*. Bratislava: Slovart, 2006. s. 445 – 448.

- teórie *socializácie* – uvádzajú, že náboženstvo sa rozvíja hlavne na miestnej úrovni v komunitách, preto proces pri ktorom širšie najmä národné spoločnosti dostávajú prednosť pred miestnymi komunitami pôsobí na ne deštruktívne.

Tieto teórie sú vzájomne kompatibilné, pretože každá z nich pripisuje zodpovednosť za sekularizáciu inému hľadisku modernizácie.

Berger vymedzuje sekularizáciu ako proces, v ktorom sú jednotlivé sektory kultúry a spoločnosti oddeľované od nadvlády náboženských inštitúcií a symbolov. V rovine náboženských inštitúcií predstavuje sekularizácia v rámci modernej západnej histórie odsun kresťanských cirkví z oblastí, ktoré boli do tej doby pod jej kontrolou alebo vplyvom. Konkrétne sa prejavujú ako odluka cirkví od štátu, vyvlastnenie cirkevných pozemkov. V rovine kultúry a symbolov predstavuje sekularizácia proces, ktorý zahŕňa celý kultúrny život.⁸

Budúcnosť spoločnosti bola presne určená. Veda a nové technológie mali plniť viac funkcií, pokrok mal pokračovať. Náboženstvo sa malo pomaly strácať v histórii. Luckmann a Berger náboženstvo presunuli do oblasti trhu o spotrebnej kultúry. Pred očami verejnosti náboženstvo zostalo neviditeľné a stalo sa súkromnou záležitosťou.⁹

Sekularizácia v Európe sa javí na prvý pohľad ako stupňujúci a rozšírený jav. No v praktickom živote to také jednoznačné nie je. Davie nazvala túto situáciu ako viera bez príslušnosti. Inštitucionálne formy religiozity vykazujú všetky znaky pokračujúcej sekularizácie. Typ religiozity, ktorý je založený na pocitoch a skúsenostiach je naopak na vzostupe. Podľa nej je Západoeurópan človek bez cirkvi ako človek sekulárny.¹⁰

Otázkou zmeny postavenia náboženstva v modernej spoločnosti a obzvlášť potom príčinami, ktoré viedli k úpadku inštitucionálne špecializovaného náboženstva sa zaoberal Luckmann (1927). Vychádzal z diskusií (v šesťdesiatych rokoch veľmi populárnych) o problematike autonómie jedinca v podmienkach masovej spoločnosti. Inštitucionálne špecializované náboženstvo zahajuje vývoj, ktorý transformuje náboženstvo do podoby čistej subjektívnej a privátnej záležitosti. Tento trend podľa Luckmanna kulminuje a vytvára priestor pre vznik ďalšej sociálnej formy náboženstva. Proces, ktorý k tejto forme vedie, označuje Luckmann ako privatizáciu náboženstva. Základným štruktúrnym prostriedkom privatizácie náboženstva je demonopolizácia náboženského trhu. Hlavnými

⁸ Porov. LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 85.

⁹ Porov. LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s. 71.

¹⁰ Porov. DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s. 17 – 19.

dodávateľmi sú masovokomunikačné prostriedky, cirkev a sekty. Tento stav je výsledkom historického vývoja západných spoločností, počas ktorého sa osobná identita stala výrazne súkromnou záležitosťou a ako dôsledok inštitucionálnej segmentácie vznikla tzv. súkromná sféra.¹¹

Desekularizácia v súčasnej západnej spoločnosti.

Predovšetkým sociológia európskeho prostredia bola koncom 19. storočia a začiatkom 20. storočia zaujatá sekularizačnými úvahami. Tvrdenia, že význam náboženstva v spoločnosti sa stráca, boli podporované empirickými zisteniami. Tie dokazovali výrazný pokles účasti na bohoslužbách, počtu krstov, cirkevných sobášov a pohrebov. Pri sčítaniach obyvateľstva sa čoraz viac ľudí označovalo za neveriacich. Úloha náboženstva v medzinárodnej aj vnútroštátnej politike sa stala viac ako nevýraznou a zanedbateľnou. Náboženstvo sa stalo privátnou, výhradne rodinnou záležitosťou. Po druhej svetovej vojne došlo navyše k pokusom zaviesť mimozápadné náboženské tradície, najmä hinduizmus a buddhizmus, ako aj židovstvo. Spolu s imigrantským islamom sa tak vytvorila široká pluralitná ponuka náboženstiev.¹²

Jedným z najvýznamnejších zástancov a predstaviteľov sekularizačnej tézy bol Peter L. Berger (1929).¹³ Koncom deväťdesiatych rokov 20. storočia však Berger radikálne zmenil názor na tieto svoje minulé závery a v práci *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (1999) uvádza, že predpoklad, že žijeme v sekularizovanom svete, je falošný. Tvrdí, že dnes svet nie je o nič menej náboženský (až na malé výnimky), v niektorých prípadoch ešte väčšmi ako bol v minulosti. Celú sekularizačnú teóriu označuje dokonca za chybnú.¹⁴ Týmto priznaním vlastného omylu v odbornej oblasti sa Berger zaradil ku kritikom

¹¹ Porov. LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 72 – 79.

¹² Porov. NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>

¹³ Bližší pohľad na problematiku jeho chápania postavenia náboženstva v modernej spoločnosti, sekularizačnej téze a privatizácii náboženstva venovali v prvej kapitole.

¹⁴ Porov. BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. [cit. 2015. 05.28.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbUZu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQKUS7e-A5L_Abj7OzdDA-&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CBcQ6AEwAg#v=onepage&q=&f=false. ISBN 0-8028-4691-2 (ako Berger ďalej vtipne poznamenáva smerom k svojim študentom, výhodou sociológa, oproti napríklad filozofovi alebo teológovi, je ten, že sa môžete rovnako dobre zabávať, keď sú vaše teórie falzifikované ako aj keď sú verifikované.)

sekularizačnej tézy. Tí argumentovali najmä tým, že sekularizačná téza je iba projektom moderny, nie vedeckou teóriou, ktorá by sa dala obhájiť verifikovateľnými faktami. Berger uvádza dve výnimky, ktoré sa vymykajú pravidlám deprivatizácie náboženstva a desekularizácie spoločnosti: prvou je západná Európa a európske postkomunistické štáty (deprivatizácia tu však prebieha v náboženstvách, ktoré boli bývalým režimom potlačované a zakazované). Druhou výnimkou je medzinárodná technokratická elita, ktorá je spojená s nadnárodnými korporáciami alebo akademickou sférou, pričom obe majú v spoločnosti veľký vplyv, preto ich snaha udržať pozície nadobudnuté sekularizáciou nemožno prehliadnuť.¹⁵

Univerzálnosť a nespochybniteľná definitívnosť sekularizačnej teórie je približne od konca sedemdesiatych rokov podrobovaná falzifikácii. Nielen krajiny tretieho sveta a východného bloku začali odmietať nefunkčné marxistické a nacionalistické usporiadania spoločnosti. Sekularizáciu začala verejnosť odmietať aj v USA alebo Izraeli a dávať tak najavo návrat k tradičným náboženským hodnotám. Blahobyť a pokrok moderny bol vyčerpaný. Začala sa prejavovať jej druhá tvár: hlad, chudoba, populačná explózia, pandémie AIDS, ekologická kríza.¹⁶ Gilles Kepel (1955) považuje sedemdesiate roky za roky zvratu vo vzťahoch medzi náboženstvom a politikou. Náboženstvo vystupuje zo svojej privátnej sféry a mení sa jeho prístup ku spoločenskej situácii. Snaha prispôbiť sa profánnym hodnotám už nie je primárnym postojom náboženstiev. Ich cieľom je naopak navrátenie sakrálného základu organizácii spoločnosti. Modernosť zlyhala práve v dôsledku neprítomnosti Boha. *Aggiornamento*¹⁷ ustúpilo „druhej evanjelizácii Európy“, nejedná sa už o modernizáciu islamu, ale o „islamizáciu modernosti“. ¹⁸ Dalo by sa povedať, že náboženstvo vystúpilo z kúta, kam ho zahнала sekularizácia a moderna. Vzoprelo sa osudu, ktorý mu bol určený modernou spoločnosťou, a to potichu sa vytratil z horizontu dejín do zabudnutia a stať sa len historickým míľnikom nevzdelanej a predsudkami naplnenej doby .

¹⁵ Porov. NEŠPOR, Z.R., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 305. - NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>

¹⁶ Porov. - NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007.s. 144

¹⁷ *Aggiornamento* – taliansky zosúčasnienie; termín použil pápež Ján XXIII. (1958 – 1963) na vyjadrenie ním odporúčaného príklonu, prispôbovania sa kresťanov k objektívnym skutočnostiam dňa, t. j. svetu takému, aký reálne existuje v prítomnom stave a čase. Konkrétnym prejavom *aggiornamento* je ochota k dialógu.

¹⁸ Porov. KEPEL, G.: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996. s. 9

Deprivatizácia a repolitizácia náboženstva v súčasnej spoločnosti

Sekularizačná téza ako aj ideológie a myšlienkové smery, ktoré z nej vyrastali, na rozdiel od náboženstiev, postupovali na ceste svojmu zániku. Popredný súčasný americký sociológ náboženstva José Casanova si v úvode prvej kapitoly svojej práce *Public Religions in the modern World* (1994) kladie otázku : kto dnes ešte verí mýtu sekularizácie?¹⁹ Inštitucionálna religiozita sa začala vraciť do centra spoločenského a politického života a začala mať vplyv (či sa o neho aspoň pokúšať) v mnohých subsystémoch, napr. v kultúre, vzdelaní, ekonomike, ale aj v rodinnom živote. Nešlo pritom o návrat importovaných náboženských praktík z Východu alebo „nových náboženstiev“. Boli to práve nové formy tradičných západných monoteistických vier, predovšetkým kresťanstva - pokoncilový katolicizmus v 80. a 90. rokoch zreformovaný Jánom Pavlom II., či rôzne evangelikálne (letničné) cirkvi v protestantizme. Nástup desekularizácie a deprivatizácie náboženstva značne prekvapil nielen sociológov, ale prakticky všetkých, ktorí predpokladali vytlačenie náboženstva do súkromnej sféry, či dokonca jeho úplne vymiznutie v rámci postupujúcej modernizácie. Podľa José Casanovu sa deprivatizácia náboženstva v modernej sekulárnej spoločnosti prejavuje v dvoch sférach: v politike a ekonomike. Mravné normy odvodené z náboženstva sa práve v nich začínajú vyžadovať čoraz intenzívnejšie. Význam týchto procesov je o to väčší, že k nim nedochádza len na geograficky či v kultúrne obmedzenej lokalite, ale v globálnom merítke sa dotýka všetkých významných náboženských tradícií sveta.²⁰

Proces opätovného návratu náboženstva do verejného pôsobenia by sa dal zhrnúť do troch bodov:²¹

1. Náboženstvo sa domáha verejného uznania, aby bránilo tradičný životný štýl a jeho hodnoty pred zdanlivým hodnotovým relativizmom súčasnej spoločnosti (prejavom tejto formy deprivatizácie náboženstva je tradicionalistická ochrana patriarchálnej rodiny vrátane diskriminujúceho postavenia žien, kampane proti potratom, antikoncepcii, lipnutie na zahaľovaní žien).

¹⁹ Porov. CASANOVA, J.: *Public Religions in the modern World*. [online]. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. [cit. 2015. 05.20.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=DDUM-l_fjFoC&printsec=frontcover&source=gbs_similar-books_s&cad=1#v=onepage&q=&f=false . ISBN 0-226-09534-7

²⁰ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Príručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 306. – NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007. s. 141 – 142; NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>

²¹ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Príručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 307

2. Náboženstvo sa snaží svojim verejným vystúpením spochybniť autonómiu štátu a trhu, ktoré sa odmietajú podriaďovať tradičným náboženským hodnotám a z pohľadu náboženstva sa môžu javiť (a často sa aj javia) ako nemorálne a nespravodlivé (spochybňovanie absolútnej právnej a morálnej autonómie sekulárnych sfér tvoriacich základ modernej diferenciácie spoločnosti, napr. kritika globálneho kapitalizmu zo strany katolíckej cirkvi).
3. Náboženstvo odmieta liberálny princíp individualizmu a za základ spoločenského usporiadania chce považovať transcendentálne legitimizovanú intersubjektívnu normatívnu štruktúru (jedinci sa v nej rozhodujú s ohľadom na interpersonálne normy).

Spoločným nepriateľom sa stávajú štruktúry liberálnej sekulárnej spoločnosti a náboženski „konkurenti“ v mnohých prípadoch navzájom spolupracujú a podporujú sa. Náboženský pluralizmus spôsobil, že náboženské tradície sa stali voľnopredajnými komoditami. K tomu sa pridala byrokratizácia náboženských inštitúcií a ich riadenie začalo pripomínať riadenie veľkých podnikov. Misie sa tak stali *public relations* pre klientelu konzumentov a cirkevný život je zameraný na lobby u vlády alebo získavanie prostriedkov z rôznych agentúr. Tento nový typ deprivatizovaného náboženského aktivizmu je možné vymedziť tromi základnými charakteristikami:²²

1. Odmietanie kompromisu s liberálnymi hodnotami a sekulárnymi inštitúciami a negatívne vymedzovanie sa proti tým náboženským skupinám, ktoré tento kompromis akceptujú.
2. Odmietanie uznať hranice, ktorými sekulárna spoločnosť obklopila náboženstvo, eliminovala jeho politický vplyv a zatlačilo ho do privátnej sféry.
3. Nahradenie toho, čo je považované za slabé moderné náhrady náboženstva, takými formami, ktoré sú považované za vitálne a predovšetkým za pôvodné formy náboženstva. Tieto revivalistické náboženské hnutia sú preto často považované za fundamentalistické.

Tieto revivalistické prúdy nemožno považovať len za antimodernistickú reakciu na sekulárnu spoločnosť. Jedná sa skôr o niektorú z možných podôb neskorej moderny. Náboženstvo ponúkajú ako jedinu pravdivú a správnu alternatívu voči liberálnemu a sekulárnemu svetu, ktorý je naplnený nepriateľstvom a chaosom.²³ Badateľný je rozmach konzervatív-

²² Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 308.; NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>

²³ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s.309; NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007. s.144

nych, ortodoxných a tradicionalistických hnutí, ktoré zastávajú odmietavý postoj voči modernite a neschvaľujú akýkoľvek kompromis alebo prispôbenie sa jej. V súvislosti s tým možno spomenúť evanjelické hnutia v protestantskej cirkvi vo východnej Ázii a Latinskej Amerike, náboženské konverzie v Katolíckej cirkvi, náboženské prebudenie v pravoslávnej cirkvi, náboženská obnova v islame, hinduizme a buddhizme, šírenie sa ortodoxného judaizmu v Izraeli a v diaspóre.²⁴

Podľa Roya Wallisa oslovujú tzv. *náboženské hnutia odmietajúce svet* predovšetkým dva typy ľudí: 1. Ľudia, ktorí sú vo svojej spoločnosti v marginalizovanom postavení, alebo 2. Ľudia, ktorých hodnoty sú odlišné od hodnôt väčšiny spoločnosti. Vďaka náboženstvu sa tak vytvára a udržuje nová sociálna a kultúrna identita.²⁵

Nástup desekularizácie však neprebíhal všade v rovnakej miere a intenzite. Najviac viditeľný je pravdepodobne rozmach religiozity v Spojených štátoch amerických. Niekde desekularizácia neprebíha skoro vôbec. Najmarkantnejšou výnimkou desekularizačného procesu je Európa, špecificky západná Európa, ktorá zvykla byť nazývaná *Železná opona*. Tu sa aj naďalej uplatňuje sekularizačná téza v podobe klesajúceho sociopolitického významu náboženstva, ako aj vo sfére spôsobov správania (vzťah k sexualite, reprodukcií, inštitúcii manželstva...)²⁶

Nové náboženské hnutia ako jeden z prejavov desekularizačných procesov v súčasnej spoločnosti.

Na začiatku druhej polovice 20. storočia sa hlavnou témou sociológie náboženstva stalo pôsobenie nových, netradičných náboženských skupín, ktoré v tej dobe získavali v euramerickej kultúre predovšetkým v Spojených štátoch, Kanade a západnej Európe veľkú popularitu. V tej dobe sa objavil rad najrôznejších väčších či menších, významnejších či menej významnejších náboženských zoskupení rozličného zamerania od kresťanstva cez hinduizmus a budhizmus až po synkretické hnutia, ktoré o sebe vyhlasovali, že nepatria k žiadnym existujúcim náboženským

²⁴ Porov. KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešovská univerzita v Prešove, 2009. s. 74

²⁵ Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Príručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s.309

²⁶ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007. s.147; BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. [cit. 2015. 05.28.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbUZu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQKUS7e-A5L_Abj7OzdDA-&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CBcQ6AEwAg#v=onepage&q=&f=false . ISBN 0-8028-4691-2

tradíciám a že sú celkom novým, originálnym vyjadrením duchovného poznania.²⁷

Náboženstvo je sférou ľudskej činnosti a je intersubjektívne zdieľané. V snahe popísať spôsob organizovania veriacich a teda i v snahe určiť organizačné odlišnosti jednotlivých náboženských skupín. Každá náboženská skupina veriacich, ktorá je organizovaná, má svoje špecifické znaky, ale má aj znaky, ktoré sú spoločné s inými náboženskými skupinami. Okrem toho existujú znaky, ktoré odlišujú náboženské skupiny od nenáboženských a naopak.²⁸

Sekta je od slova *sequi*, čo v latinčine znamená nasledovať, alebo *sectare* – oddeľovať sa, grécky ekvivalent *haeresis* = voľba. Niektoré Nové náboženské hnutia odmietajú označenie seba ako náboženstva (Brahma Kumaris, Subud..), pojem náboženstvo sa ako keby spája viac so západom a niečím prekonaným. Svedkovia Jehovovi, hoci vychádzajú z kresťanskej tradície, odmietajú sa podriaďovať poslušnosti voči jedinému správne- mu výkladu božej zvesti. Obidvaja nasledujúci sociológovia obsiahli len európske kritéria myslenia. Weber vychádza z klasifikácie ideálneho typu na základe členstva – cirkev je inkluzívna organizácia (nevedomý výber), členstvo získam pri narodení, nemám na výber, zhromažďujú sa tu kajúci hriešnici čakajúci na odpustenie, členstvo nekomplikované, cirkev je nositeľom spásy spojená cez sviatosti, generačne prenosné. Sekta je podľa Webera exkluzívna sociálna skupina, členstvo získam v dospelosti, kritériom pre vstup sú prísne podmienky (identifikácia s ideami, vyvolenosť...), existuje nezávisle od štátu, financuje sa z milodarov, dôraz sa kladie na náboženský zážitok a emocionalitu. Troeltsche: pojmy cirkev a sekta klasifikuje na základe náboženského správania. Cirkev vníma ako kresťanskú organizáciu s usporiadaným najväčším počtom ľudí a zároveň spoločnosť, ktorá sa musí prispôbovať mentalite ľudí. Sektu chápe ako malú skupinu, pre ktorú sú normy okolia prekážkou, je v opozícii k spoločnosti. Kult je niečo medzi cirkvou a sektou. Mysticismus popisuje ako vzrastajúci individualizmus odlišný od prevládajúcej náboženskej tradície, jeho významnou črtou je izolovanosť.²⁹

Václavík v knihe *Sociologie nových náboženských hnutí* popisuje kritickú reflexiu typologického použitia pojmov sekta, cirkev a kult. Súčasný religionistický výskum nových náboženských hnutí sa opiera hlavne o sociologický výskum. Prvý nedostatok vyplývajúci najmä z pôvodného kontextu používania pojmov cirkev či sekta je daný tým, že ide o poj-

²⁷ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s. 98.

²⁸ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s. 103.

²⁹ Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Praha: Malvern, 2007. s. 34 – 41.

my so silnou hodnotiacou konotáciou (nevýhoda výskumu), alebo pojmy synkretický, ambivalentný, paranáboženský (vodca je bezpodmienečná autorita). Aj v sekularizovanom prostredí sú sekty vnímané ako bigotné, totalitárne, násilnícke spoločenstvá. Sociológia ma za úlohu tieto negatívne hodnotenia korigovať (preto sociológia, aj samotné sekty sami radšej označujú seba ako skupina, alebo hnutia). Cirkev, sekta a kult – tieto pojmy sú zakorenené v kresťanstve a ak sú prenesené do iného prostredia, prináša to problémy. Často ide o synkretické nové náboženské hnutia, ktoré sa odmietajú hlásiť k jednej materskej náboženskej tradícii napr. Scientológia, New Age.³⁰

Z vedeckého hľadiska je vždy potrebné skúmané javy nejakým spôsobom roztriediť do určitých skupín podľa určitých pravidiel. Hoci je takýto spôsob roztriedenia vždy určitým zjednodušením skúmanej reality, má svoj metodologický význam. Tým, že vykonáme určitú redukciu množstva javov, umožníme odkrytie základných, typických podôb týchto javov, čím umožníme ich lepšie pochopenie a vysvetlenie.

Štampach rozdeľuje kultu a sekty takto:³¹

- kresťanské sekty (napr. Nový život, Ježiš príde, Zbor Božieho slova, Cirkev adventistov a pod.)
- sekty na pomedzí kresťanstva (Svedkovia Jehovovi, Cirkev zjednotenia, Hnutie Grálu a pod.)
- sekty a spoločnosti vychádzajúce zo západného ezoterizmu (mágie, okultizmus, New Age, Scientologická cirkev a pod.)
- sekty a spoločnosti orientálneho pôvodu (Hara Krišna, Transcendentálna meditácia, Budhistická spoločnosť a pod.).

Wallis vo svojej typologickej koncepcii sústredil pozornosť predovšetkým na revíziu klasickej typológie založenej na pojmoch sekta a cirkev, vrátane tých variantov, ktoré pracovali s ďalšími kategóriami ako denominácia a kult. Weber a Troelsche obsiahli len európske kritéria myslenia. Wallis obsiahol aj mimoeurópske kritéria. Nové náboženské hnutia rozdelil na tri skupiny:³²

Odmietajúce svet: Božie deti, Jehovisti, Svätyňa ľudu, Ježišova armáda, Moonova sekta = s tým sa stotožňujú starší ľudia, stroskotanci, vydedenci a chudobní, je tu ostrá hranica medzi reálnym svetom a náboženským svetom, má nemenné pravidlá, absolútne pravdivé, solidarita v hnutí, kritika materializmu, hedonizmu, kritika znečisťovania prostre-

³⁰ Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Praha: Malvern, 2007. s. 58 – 63.

³¹ Porov. ŠTAMPACH, O.: *Sekty*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1992. s. 36.

³² Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Praha: Malvern, 2007. s. 64 – 85.

dia súvisiaca s mileniarizmom, majú svojho avatara, mahdiho, mesiáša, ktorý by mal priniesť zmenu sociálnu, ekonomickú, politickú, zmena sa deje podľa božieho plánu, politika je súčasť náboženstva, aj svet je podmnožina náboženstva (takže aj sexualita, prípadná pedofília sa dá odôvodniť ako služba Bohu)

Prijímajúce svet: Silvova metóda, Transcendentálna meditácia, Scienológia, budhistické a hinduistické skupiny...) = s tým sa stotožňujú dobre postavení, ale duchovne vyprázdnení ľudia, nevytvárajú žiadne inštitucionalizované organizácie, vôbec nie teologické, hľadajú duchovný spôsob života pomocou skrytých síl, inklinujú k východným náboženstvám, ovládajú svoj život, rozvíjajú vzťahy, sú zameraní na osobný úspech, individuálne prežívanie. Sami seba chápu ako „cestu“ k úspechu, hľadajú svoje „pravé ja“. Nevyžaduje sa sústavná askéza, ale len meditácie, cvičenia (nie sviatosti – hladina alfa, auditing a samozrejme ak to nie je ako posvätná vec, tak si za to platia, je to tovar), nie sú u nich žiadne špeciálne pravidlá či požiadavky zmeny jednotlivca prispievajú k zmene sveta.

Obývajúce svet: (Subud, Aetherius) = stredný stav ľudí, ktorí chcú niekam patriť, ale nepovažujú za potrebné deklarovať svoje náboženské prejavy. Neutrálni, kritizujú prázdny formalizmus, hedonizmus, konzumný materializmus, prejavuje sa výrazná emocionalita (glosolália – dar jazykov, dar proroctva, dar uzdravovania..) vyžadujú zmenu, ale neodmietajú svet.

Pomerne zaujímavú klasifikáciu náboženských hnutí podáva Lužný. Vychádza z historického hľadiska a triedi náboženské hnutia podľa ich väzby na významné náboženské tradície. Miesto pojmov *kult* a *sekta* používa obsiahlejší termín *nové náboženské hnutia*.³³

- nové náboženské hnutia vychádzajúce z kresťanstva (Cirkev zjednotenia, letničné hnutie, Rodina)
- nové náboženské hnutia vychádzajúce z judaizmu (rastafariáni)
- nové náboženské hnutia vychádzajúce z hinduizmu (Hara Krišna, Sahadžajóga, Šrí Činmoj Višva Guru Díp Hindu Mandir, Transcendentálna meditácia, Satja Sai Baba)
- nové náboženské hnutia vychádzajúce z sikhizmu (Misa Božieho sveta, Eckancar)
- nové náboženské hnutia vychádzajúce z budhizmu (Ničiren Sosua, Važradháta, Arya Mairey a Mandala a ďalšie)
- náboženské hnutia vychádzajúce z okultizmu (Hnutie Grálu, UFO kulty, satanizmus)
- nábožensko-psychoterapeutické hnutie (Silvova metóda kontroly myslenia, Scienológia)
- hnutie New Age

³³ Porov. LUŽNÝ, D.: Neošamanismus-postmoderní techniky extáze. In: *Religio: revue pro religionistiku*. Brno: Česká společnost pro studium náboženství, 1995, roč. 1995, č. 2, s. 13.

Záver

Vo svojej publikácii *Na nových stezkách ducha* spomína Ivan O. Štampach, okrem zmeny paradigmy, ktorú prekonal aj samotný pojem „religio“, tiež o tom, že z náboženstva ustupujú modernisticko-liberálne tendencie. Je možné v tejto oblasti sledovať návrat k tradičným náboženským smerom, ale nie v dominantnej podobe. Podľa jeho názoru sa začínajú objavovať skôr atypické smery, ktoré nadväzujú na kresťanstvo alebo mimokresťanské náboženstvo západného aj východného rázu.³⁴

Halík formuluje kresťanstvo ako religio – kde religio chápe ako hlavnú jednotiacu silu spoločnosti, „silu, ktorá integruje spoločnosť.“³⁵ Takáto paradigma kresťanstva pretrváva len do tej doby, pokiaľ nie je vytlačené novým, kde už kresťanstvo nezastupuje úlohu religio, napriek tomu vo forme aktívnej viery pretrváva a ďalej sa vyvíja. Halík tvrdí, že európska spoločnosť sa nestala sekulárnou vo význame „odnáboženštenia“ spoločnosti, ale iba prešla i iným formám náboženskosti. Práve kresťanstvo v zmysle religio stratilo svoj objektívny a zjednocujúci charakter a stáva sa: „jedným z mnohých svetonázorov v rámci sekulárnej spoločnosti“.³⁶

Desekularizácia priniesla na jednej strane znovuoživenie záujmu o náboženstvo, na druhej strane je dnešná spoločnosť niekedy až „pre-sýtená“ *pseudoduchovnom*. Nové náboženské hnutia v podstate len reagujú na tento spirituálny hlad doby a sú odpoveďou jednoduchšej rovnice dopyt = ponuka. Dnešná spoločnosť, nazvime je podľa vzoru sociológa A. Giddensa spoločnosťou neskorej modernity, je charakteristická okrem iného tým, že vo sfére religiozity sa stala akýmsi spirituálnym supermarketom, ktorý má vo svojej ponuke tie položky, ktorý jednotlivec aktuálne potrebuje na pokrytie svojich potrieb v oblasti náboženského prežívania. Je však zrejme, že religiozita, ktorá bola predstaviteľmi modernity zavrhaná, sa v spoločnosti neskoromodernej stala znova predmetom záujmu. Pre teoretikov desekularizácie Bergera a Luckmanna *religiositas* predstavuje symbolické univerzum ako základný kognitívny a hodnotový rámec sociálnej reality. Predpokladajú, že náboženské prvky v živote súčasnej spoločnosti sú prítomné aj v spôsobe nášho myslenia, najmä pri hľadaní a pripisovaní hlbšieho zmyslu nášmu konaniu a životu vôbec (Berger, Luckmann 2010). Dnes žijeme v dobe a v spoločnosti, ktorá v sebe nesie len málo jednotiacich prvkov. Náboženstvo, ktoré podľa jedného z popredných zakladateľov sociológie ako vedy Emila Durkheima malo a má túto

³⁴ Porov. ŠTAMPACH, I.O.: *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010.s. 63

³⁵ HALÍK, T.: *Prolínání světů – Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006.s.23

³⁶ HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání – Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny, 2004.s. 118

jednotiacu funkciu plniť, čoraz zreteľnejšie stráca svoju istotu voči radikálne presadzovanému individualizmu a flexibilnosti. Tento individualizmus a flexibilita sa vyžaduje aj v oblastiach, ktoré dovtedy boli akýmiś piliermi a stabilnými prvkami spoločnosti a jej identity, napr. v oblasti náboženstva.

Neskorá modernita má na túto spoločnosť a jej religiózne zameranie do značnej miery paradoxný vplyv. Na jednej strane existujú krajiny, kde prevláda silný sekulárny charakter a náboženstvo je vyslovene súkromnou záležitosťou, ktoré do diskusie o veciach verejných nemôže zasahovať. Na druhej strane silnejú tiež desekularizačné tendencie, ktoré niekde posilňujú nielen rozmach nových náboženských hnutí, ale aj monoteistických, inštitucionalizovaných, a teda tradičných náboženských systémov.

Náboženstvo sa tak v dnešnej spoločnosti stáva individuálnou voľbou a je akousi „komoditou“ na trhu, kde si konzument vyberá jednotlivé položky podľa aktuálnej ponuky, atraktivity a preferencií. Oceňovanými vlastnosťami sú flexibilita, progresívnosť a novosť. Peter Gross takúto spoločnosť nazval výstižne *spoločnosťou mnohých príležitostí* (1994). Na úkor straty tradícií, väzieb a istôt, je náš život poháňaný vpred dynamikou rozvoja a rastu. Z tohto procesu vyplýva aj viac možností pri rozhodovaní, ale zároveň je tým svet „zbavený kúzla“. Negatívnymi javmi, ktoré takáto spoločnosť prináša sú strata orientácie, neistota a pochybnosť z rozhodovania a chybných krokov. Podľa Grossa pre súčasnú dobu existujú tri charakteristické procesy: strata istôt a tradícií, rozšírenie možností, nezávislosť jedinca.

Bibliografia

- BERGER, P.L.- LUCKMANN, T.: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2010.
- BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. [cit. 2015. 05.28.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbUZu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQKUS7e-A5L_Abj7OzdDA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CBcQ6AEwAg#v=onepage&q=&f=false . ISBN 0-8028-4691-2
- CASANOVA, J.: *Public Religions in the modern World*. [online]. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. [cit. 2015. 05.20.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=DDUM-1_fjFoC&printsec=frontcover&source=gbs_similarbooks_s&cad=1#v=onepage&q=&f=false . ISBN 0-226-09534-7

- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. 212 s. ISBN 978-80-7325-192-5.
- HALÍK, T.: *Prolínání světů – Ze života světových náboženství*. Praha: Lidové noviny, 2006.
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván: evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny, 2004. 376 s. ISBN 80-7106-692-3.
- HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J.: *Evropa a její duchovní tvář*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 332 s. ISBN 80-7325-071-3.
- JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2001. 288 s. ISBN 978-80-7367-269-0.
- KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2009. 192 s. ISBN 978-80-555-0108-6.
- KEPEL, G.: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996. 182 s. ISBN 80-7108-120-5.
- LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*. Brno : Masarykova univerzita, 1999. 183 s. ISBN 80-210-2224-8.
- LUŽNÝ, D.: *Neošamanismus-postmoderní techniky extáze*. In: *Religio: revue pro religionistiku*. Brno : Česká společnost pro studium náboženství, 1995, roč. 1995, č. 2, s. 169 – 180. ISSN 1210 – 3640.
- LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno : Masarykova univerzita, 2005. 375 s. ISBN 80-210-3043-7.
- NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. 232 s. ISBN 978-80-73672-51-5.
- NEŠPOR, Z. R. – VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. 449 s. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>
- PARTRIDGE, CH. a kol.: *Viery a vyznania*. Bratislava : Slovart, 2006. 494 s. ISBN 80-8085-132-8.
- ŠTAMPACH, I. *Na nových stezkách ducha – Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- ŠTAMPACH, O.: *Sekty*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1992. ... s. ISBN
- VÁCLAVÍK D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Praha : Malvern, 2007. 152 s. ISBN 978-80-86702-22-3.

Politická propaganda v charitnom časopise Srdiečko v rokoch 1933 – 1944

MILAN MOLOKÁČ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta, Košice

Abstract: *The article deals with charity journal Srdiečko. Srdiečko was published in the period 1933 - 1944 and was dedicated to children and youth. Except for educational and fiction articles there appeared politically motivated agitations and articles as well. Even if they were not the basis of the journal, they had their irreplaceable place. During the twelve years of publishing Srdiečko in the territory of Slovakia three different political regimes had been replaced. Editorial Office Srdiečko adapted to them accordingly. Character of political articles changed as the state ideology had changed. This study offers an analysis of propaganda articles and evaluates them in the context of the period in which they were published and the political regime which they served.*

Keywords: *Srdiečko. Central Charity in Slovakia. Propaganda. Journal.*

Úvod

Ústredná karita na Slovensku (ďalej ÚKS) vydávala od svojho založenia v roku 1927 až do komunistického prevratu v roku 1948 tri stále periodiká. Časopisy Caritas, Srdiečko a Dobročín. Caritas začal vychádzať v roku 1929 s podtitulom *úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. V roku 1933 sa jeho pravidelnou súčasťou stala príloha Srdiečko. Časopis Dobročín, ktorý uzatvára trojicu charitných periodík, vychádzal od februára do decembra 1948, teda iba jeden kalendárny rok.¹

Srdiečko vychádzalo dvanásť rokov (1933 – 1944). Aj keď bolo primárne určené pre deti a mládež, objavovali sa v ňom aj politické témy a agitácie. Táto štúdia sa zameriava na propagandistické články, politicky motivované básne a úvodníky. Analyzuje ich z pohľadu doby v ktorej boli

¹ Dobročín – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku, 1948, roč. 1, č. 1 – 10.

publikované. V širšom kontexte sa článok zameriava na komplexné zhodnotenie činnosti časopisu *Srdiečko*.

Časopis *Srdiečko*

Caritas započal v roku 1933 piaty rok svojho vydávania. Z časopisu určeného predovšetkým na informovanie o charitnej činnosti na Slovensku a v zahraničí sa postupne pretransformoval na plnohodnotné kresťanské periodikum. V januári 1933 vyšiel po prvýkrát s prílohou pre detského čitateľa nazvanou *Srdiečko*.² O pripravovanej detskej prílohe časopis Caritas neinformoval. Rovnako tak neexistujú záznamy v diecéznych obežníkoch. Vydanie prílohy *Srdiečko* k januárovému Caritasu bolo pre mnohé farnosti nepochybne prekvapením.

Aj keď bolo *Srdiečko* prezentované ako príloha časopisu Caritas, fakticky išlo od začiatku o samostatný časopis, ktorý bol ku Caritasu priložený a dal sa samostatne kúpiť, prípadne predplatiť. *Srdiečko* vychádzalo každý mesiac, okrem obdobia letných prázdnin (t. j. júla a augusta). Spoplatnené bolo osobitnou sumou 20 halierov, čo bola suma na hrane výrobných nákladov. Ročné predplatné časopisu nebolo finančne zvýhodnené a predstavovalo sumu 2 Kčs na rok. Hlavným redaktorom sa stal Belo Kováč, generálny riaditeľ ÚKS, ktorý bol zároveň zodpovedným redaktorom Caritasu.³ Činnosť ukončil časopis dvojčísлом za máj a jún 1944. V tom čase sa k slovenským hraniciam priblížil vojnový front a vypuklo Slovenské národné povstanie. Vydávanie *Srdiečka* bolo preto z pochopiteľných dôvodov zastavené. Po vojne nebola činnosť časopisu obnovená.⁴

Srdiečko sa zameriavalo výhradne na detského čitateľa. Jednotlivé čísla obsahovali najmä jednoduché články s jasným morálnym posolstvom. Vyzdvihovali pracovitosť, slušnosť a pevnosť vo viere. Beletristickú časť časopisu dopĺňali rôzne hlavolamy, hádanky, vtipy a básničky. Prispievateľmi boli okrem členov redakcie deti – čitatelia *Srdiečka*. Časopis obsahoval niekoľko pravidelných rubriík. Išlo napríklad o *Skautský kútik*, *Filatelistický kútik* a články o živote vtedajších biskupov – *Naši veľpastieri*. Redakcia *Srdiečka* sa snažila apelovať na mládež aj článkami o škodlivos-

² [?]: Drahé dietky. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1933, roč. 1, č. 1, s. 4.

³ [?]: Tiráž. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1933, roč. 1, č. 1, s. 8.

⁴ Caritas ukončil svoju činnosť už v roku 1942. Dôvodom bola nerentabilnosť časopisu a vysoké náklady na jeho vydávanie, ktoré ÚKS nedokázala pokryť zo svojich zdrojov. Časopis *Srdiečko*, ktorý mal byť pôvodne len prílohou Caritasu tak vychádzal v rokoch 1943 a 1944 už oficiálne ako samostatné periodikum. – [?]: Úradné zvesti. In: *Caritas*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1940, roč. 1, č. 1, s. 16.

ti alkoholu, ktoré boli typické skôr pre časopis Caritas, no sporadicky sa objavovali aj v Srdiečku.⁵

Väčšina príspevkov v Srdiečku nemala uvedeného autora.⁶ Podpísané bývali len články, básne a hlavolamy, ktoré do redakcie posielali deti. Výnimku predstavovali články, pod ktorými bol uvedený ako autor *Otecko*. Išlo o B. Kováča, ktorý pod týmto pseudonymom uverejňoval svoje príspevky. Podpísaný pod svojimi príspevkami býval aj Vojtech Klein, ktorý bol zodpovedný za redigovanie časopisu.

Propaganda v Srdiečku v rokoch 1933 – 1944

Súčasťou obsahu niektorých čísel Srdiečka boli články s politickou tematikou. Mali prevažne oslavný charakter a obsahovali často obrazovú prílohu.

Neexistuje konsenzus a jasná definícia toho, čo je možné považovať za propagandu a čo už nie. Pre účely tohto článku som medzi propagandistické články zaradil všetky politické príspevky v Srdiečku, ktoré nemali čo dočinenia s charitou a ani sa nijakým spôsobom nedotýkali života detí a mládeže.

Je zaujímavé, že tieto články vychádzali práve v Srdiečku, zatiaľ čo časopis Caritas si zachoval apolitickejší prístup a z politických tém sa venoval najmä sociálnej nerovnosti.⁷

Počas dvanástich rokov, kedy časopis Srdiečko vychádzal, došlo v stredoeurópskom geopolitickom priestore k významným zmenám. Išlo predovšetkým o zmeny politické a geografické. Mníchovská dohoda, Viedenská arbitráž, vznik Slovenskej autonómnej krajiny a následný vznik Slovenskej republiky pretvorili politickú mapu strednej Európy.⁸

Zameranie politickej propagandy vtedajších slovenských periodík prešlo výraznými zmenami, ktoré sa nevyhli ani Srdiečku.

⁵ Napríklad [?]: Pálenka do domu – Diabol do domu. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1933, roč. 1, č. 3, s. 7.

⁶ V týchto prípadoch uvádzam v poznámkovom aparáte miesto autora článku otáznik – [?].

⁷ Príkladom takýchto článkov bola politická výzva *Nové Slovensko vytvorí len noví ľudia* ktorá upozorňovala na nespravodlivosť sociálneho prvorepublikového systému. Požadovala zmenu, ktorá mala prísť s novými politickými pomermi na Slovensku. – [?]: Nové Slovensko vytvorí len noví ľudia. In: *Caritas*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 9, č. 1, s. 24 – 26.

⁸ V článku som sa rozhodol dať prednosť pomenovaniu Slovenská republika pred pojmom Slovenský štát, keďže ústava ako prameň najvyššej právnej sily stanovila republikánsku formu vlády. V záujme dodržania jednotnej formy som termín Slovenská republika používal aj pri opise obdobia, v ktorom ešte Slovenský štát nebol prehlásený ústavou za republiku – t.j. od 14. marca 1939 do 21. júla 1939.

V tejto súvislosti môžeme rozdeliť činnosť Srdiečka na tri samostatné etapy:

- Obdobie prvej Československej republiky (január 1933 – október 1938)
- Obdobie druhej Československej republiky (október 1938 – marec 1939)
- Obdobie Slovenskej republiky (marec 1939 – jún 1944)⁹

Obdobie prvej Československej republiky 1918 – 1938

V medzivojnovom období politické články v Srdiečku vyzdvihovali vznik Československej republiky (ďalej ČSR) a jej vedúce osobnosti – Masaryka, Štefánika a Beneša. Hlavnou témou týchto článkov bola idea československej štátnosti a demokracie. Výročiu vzniku ČSR bolo venovaných niekoľko úvodníkov. Celkovo vyšlo v období rokov 1933 – 1938 štrnásť článkov, ktoré boli politicky zamerané.

Vôbec prvý takýto článok vyšiel v marci 1934 pri príležitosti narodením T. G. Masaryka. Bol doplnený oficiálnym Masarykovým portrétom. Pod Masarykovou fotografiou sa nachádzal text, ktorý sumarizoval jeho život. Už v úvode bol Masaryk predstavený ako prvý občan republiky, ktorého narodeniny sú sprevádzané oslavami po úradoch a kasárňach naprieč republikou. Prezident Masaryk bol v článku dávaný za príklad pracovitosti, skromnosti a lásky k vlasti.¹⁰ Nasledujúcich trinásť článkov malo obdobný charakter. Pojednávali, ako bolo vyššie spomenuté, o vzniku ČSR, M. R. Štefánikovi, E. Benešovi alebo o Masarykovi.

V medzivojnovom období sa v Srdiečku a Caritase vôbec neobjavovali zmienky o Andrejovi Hlinkovi. Rovnako tak sa obidva časopisy vyhýbali otázkam slovenskej autonómie a ďalším, v tej dobe aktuálnym politickým otázkam. Srdiečko bolo detským časopisom a jeho primárny účel nebol informovať o politickom dianí. No aj tak je oslavný charakter politických článkov o prvej ČSR zarážajúci, najmä z dôvodu politickej orientácie jeho zodpovedného redaktora B. Kováča, ktorý patril medzi vysokopostavených predstaviteľov HSLS. V medzivojnovom období bol členom krajin-ského zastupiteľstva a mestskej rady v Bratislave. V politike sa angažoval aj v období prvej Slovenskej republiky, keď zastával úrad mešťanostu Bratislavy.¹¹

⁹ Toto rozdelenie reflektuje vývoj v Srdiečku len v oblasti politických článkov. Ostatné výchovné a beletristické články vychádzali bez ohľadu na striedanie politických režimov. To isté platilo aj pre stále rubriky.

¹⁰ Napríklad [?]: T. G. Masaryk. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1934, roč. 2, č. 7, s. 3.

¹¹ KOL. AUTOROV: *Reprezentačný lexikón Slovenska a Podkarpatskej Rusi*. Bratislava : Academia, 1936, s. 326 – 327.

Myšlienka čechoslovakizmu a unitárneho štátu presadzovaná Masarykom bola v príkrom rozpore s politickým a ideovým programom HSLS, ktorý B. Kováč reprezentoval.¹² Napriek tomu sa až do podpísania Mníchovskej dohody a faktickému vzniku druhej republiky neobjavil ani jediný článok, ktorý by kritizoval postavenie Slovenska v rámci spoločného štátu, alebo kritizoval politický systém ČSR.

Posledný politicky zameraný článok prislúchajúci do obdobia prvej ČSR vyšiel v septembrovom čísle v roku 1938, teda len necelý mesiac pred prijatím Mníchovskej dohody a zmenou politických pomerov. Bol to vôbec prvý článok, ktorý pojednával o A. Hlinkovi. Bol vydaný pri príležitosti výročia jeho úmrtia a bol adresovaný slovenskej mládeži. Nad portrétom A. Hlinku sa nachádzal nápis: *„Boh ťa opatruj, S Bohom buď národe moj“*. Pod podobizňou sa nachádzal dvojkríž a nasledovný text: *„Drahá moja slovenská mládež! Ako rád by som bol teraz s tebou! Ale v duchu som v Žiline. Vidím tvoj slet, tvoj vzlet, tvoju prípravu do vážnej práce a boja. Ja dokončievam svoj boj tuzemský, ale zostanem s tebou, mládež moja a národe. Vyzývam vás k jednote a nepoddajnosti. Žehnám tvoju prácu. Žehnám tvoju boju. Boh ti pomáha, Boh ťa opatruj. Buď s Bohom, národe môj.“*¹³

To, že výzva A. Hlinku vyšla v čase eskalujúcej národnostnej krízy a obsahovala povzbudenie k jednote a nepoddajnosti nebola náhoda. V nasledujúcich mesiacoch sa politické články v Srdiečku ideovo preorientovali v duchu hlinkovskej tradície.

¹² Program HSLS sa počas medzivojnového obdobia koncentroval predovšetkým na zápas za zmeny v štátoprávnom usporiadaní ČSR, ktorých výsledkom mala byť autonómia Slovenska. Prvýkrát podali poslanci (vtedy ešte SLS) návrh na zmenu ústavy, podľa ktorého by Slovensko získalo autonómiu v januári 1922. Nasledoval návrh podaný v máji 1930, ktorý požadoval pre Slovensko rovnakú samosprávu, akú ústava priznávala Podkarpatskej Rusi. Posledný predmníchovský návrh zákona o autonómii predložili poslanci HSLS 4. júna 1938, ktorý implementoval fašistické vzory a predpokladal prevzatie moci na Slovensku ľudákmi. – BAKA, I.: Hlinkova slovenská ľudová strana od 6. októbra do salzburských rokovaní v lete 1940. In: LACKO, M. (Ed.). *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov II*. Bratislava : Mercury, 2003. s. 11.; LUKAČKA, J. et al.: *Dejiny Slovenska: dátumy, udalosti, osobnosti*. Bratislava : Slovart, 2007. s. 333 – 387.; Pre právny komentár pozri bližšie GRONSKÝ, J.: *Komentované dokumenty k ústavným dejinám Československa I. 1914 – 1945*. Praha : Karolinum, 2005. s. 270.

¹³ [?]: Podobizeň Andreja Hlinku. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 1, s. 7.

Obdobie druhej Československej republiky október 1938 – marec 1939

Vôbec prvý článok, ktorý otvorene nekorešpondoval s ideami prvej ČSR bol zverejnený v októbrovom čísle v roku 1938, teda v období pomníchovskej druhej republiky.¹⁴

Októbrové číslo vyšlo po prijatí Mníchovskej dohody a reflektovalo medzinárodnú situáciu. Úvodník *Srdiečka* obsahoval kritický komentár k hrozbe vojny, ktorá bola na jeseň roku 1938 reálna. O možnej vojne na európskom kontinente sa vyjadril nasledovne: „*Čo je vojna? Vojna je najväčšie zlo vo svete. Vojna je hromadné vraždenie nevinných. Vašich otcov. Je to najprísnejší trest Boží za hriechy naše a našich predkov. Kde ľudská zloba a podlosť už stratila i tú poslednú iskierku zdravého rozumu, kde hlavatosť a pyšná sobeckosť a hrubosť oslepila ľudský rozum, tam Pán Boh ponechá človeka na seba a taký človek a taký človek opustený Bohom, stáva sa dravou šelmou, divým zverom.*“¹⁵

Októbrové číslo obsahovalo okrem zaužívaných rubrík aj spomínaný politický článok *Slovensko slobodné*, pojednávajúci o autonómni Slovenskej krajiny. Autor chápal slovenskú autonómiu ako vyvrcholenie dvadsaťročného boja za slobodu národa. Veľká časť článku bola venovaná požiadavke vyučovania na školách v katolíckom duchu: „*Chceme, aby naši páni učitelia boli s nami v škole, v kostole, pri učení a na modlitbách. My všetci žiaci a žiačky žiadame, aby na Slovensku v každej škole každej triede bol vyvesený kríž! Do všetkých našich škôl patrí kríž!!!*“¹⁶ Článok ďalej obsahoval predstavenie jednotlivých členov autonómnej vlády a jej predsedu Jozefa Tisa.

Podobné zameranie mal aj článok z decembra 1938 s názvom *Pamätný deň na I. štát. ľud. škole v Bratislave*. Pojednával o navrátení krížov do učebni ľudovej školy v Bratislave. Udalosť bola sprevádzaná spievaním slovenskej a pápežskej hymny.¹⁷

¹⁴ Existujú spory (najmä v právnickej obci) od kedy je možné datovať vznik druhej ČSR. Faktom ostáva, že k zrúteniu demokratických štruktúr v Československu došlo až po zásahu zo zahraničia, konkrétne podpisom Mníchovskej dohody, čím sa vo vzniknutom chaose posilnilo postavenie totalitných síl v republike. Môžeme preto súhlasiť so všeobecne zaužívaným tvrdením, že vznik druhej ČSR sa viaže priamo k podpisu Mníchovskej dohody a nie nasledujúcim udalostiam (abdikácia E. Beneša a podobne). Preto pre účely článku za dátum vzniku druhej ČSR považujem 29. september 1938 a októbrové číslo *Srdiečka* som zaradil do tohto obdobia.

¹⁵ [?]: Drahé dietky. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 2, s. 2.

¹⁶ [?]: Slovensko slobodné. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 2, s. 10.

¹⁷ [?]: Pamätný deň na I. štát. ľud. škole v Bratislave. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 4, s. 13.

Srdiečko naďalej uverejšňovalo beletristické a výchovné články, no ťaživá atmosféra prichádzajúceho vojnového konfliktu sa premietla do niektorých čísel.¹⁸

V období druhej republiky sa okrem vyššie uvedených článkov písaných redaktormi objavovali aj básne s národnou tematikou, autorami ktorých boli čitatelia – deti. Napríklad báseň o A. Hlinkovi. Autorom bol chlapec Jozef Lopatka z obce Naháč. A. Hlinka bol v básni označený za bohatera a veľkého syna národa.¹⁹ J. Lopatka si za svoju báseň vyslúžil pochvalu v rubrike *Odkazy redakcie*.²⁰

Prvá Slovenská republika

Srdiečko vychádzalo naďalej v nezmenenej podobe aj v období prvej Slovenskej republiky. Jeho obsah ostal vzhľadom na kresťanský charakter tém (čo korešpondovalo s ideovým zameraním HSLS) zachovaný. Politické články reflektovali vtedajšie udalosti a sledovali politickú líniu vytýčenú HSLS.²¹

Prvé články politického zamerania sa objavili v júnovom čísle v roku 1939. Úvodník s názvom *Lúčime sa* vydaný pri príležitosti ukončenia školského roka sumarizoval udalosti na Slovensku od podpisu Žilinskej dohody. Zdôraznil, že slobodu uchránila Hlinkova Garda, ktorá sa stala „naším slovenským vojskom.“²²

Hlinkovej Garde a slovenskej armáde sa v rovnakom čísle venoval článok *Sviatok slovenskej armády*. Pojednával o vyznamenaní príslušníkov Hlinkovej Gardy, armády a Freiwillige Schutzstaffel²³, ktorí sa v prvých mesiacoch vyhlásenia samostatnosti „*pričinili o nezávislosť Slovenskej republiky a bojovali proti okupantom*“.²⁴ Vyznamenaní boli aj rodičia padlých vojakov a gardistov.

¹⁸ Napríklad vojak na koni v plynovej maske a „balónová priehrada“ nad Londýnom. – In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 3, s. 11 – 15.

¹⁹ Jozef Lopatka: O Andrejovi Hlinkovi. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 7, č. 6, s. 14.

²⁰ Jozef Lopatka patril medzi najaktívnejších prispievateľov, pričom jeho básne mali vždy silne nacionálny podtext. Napríklad báseň *Ja som malý Slovák! a Na Stráž!* – Jozef Lopatka: Ja som malý Slovák!. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 7, č. 8, s. 6.; Jozef Lopatka: Na Stráž!. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 8, č. 1, s. 4.

²¹ Najmä vznik prvej Slovenskej republiky, samostatnosť Slovenska a vyzdvihovanie zásluh J. Tisa ako prezidenta a štátnika.

²² [?]: Lúčime sa. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 7, č. 10, s. 1.

²³ Podľa vojenských zásad organizované zbory v rámci Deutsche Partei. – Sl. z. roč. 1939. Čiastka 68, vydaná 21. decembra 1939, s. 604.

²⁴ Aj keď to článok nešpecifikuje, okupantmi sa pravdepodobne mysleli maďarskí vojaci, ktorí 22. marca 1939 prekročili hranice Slovenskej republiky, čím sa začal ozbro-

Článok obsahoval výzvu slovenským deťom, ktorá pripomínala slávnostný sľub: „*Milé deťušky! Pripomíname Vám to preto, lebo chceme aj od Vás, aby ste našu armádu milovali, za ňu sa modlili, jej vždy pomáhali, lebo veď sú to chlapci naši, krv z našej krvi, telo z nášho tela, duša naša, to sme vlastne my, Slováci, ktorí sme ochotní aj životy položiť za našu samostatnosť, slobodu, ak to bude treba. My musíme radosťou slúžiť svojej vlasti, ktorú nám naši hrdinovia toľkými obeťami vydobyli. Preto teraz sľubujeme, že ako naši významení hrdinovia vojaci HG a FS, ktorí nasadením svojho života nás chránili, aj my budeme obetovať svoje pohodlie, svoje znalosti, svoju prácu na oltár vlasti a keď bude treba aj zomreť za svoju slobodnú otčinu! Tak nám Pán Boh pomáhaj! Nech žije slovenská armáda.*“²⁵

V rokoch 1939 – 1944 vychádzali propagandistické články v Srdiečku častejšie ako v predošlom období. Zmenil sa aj charakter propagandy. V porovnaní s predchádzajúcimi obdobiami mala silné ideologické zameranie.²⁶ Okrem vyzdvihovania politických úspechov HSLS a jej predstaviteľov sa zameriavala na zdôraznenie jedinečnosti slovenského národa.

Príklon k ľudáckej politike bol zreteľný aj v niektorých článkoch, ktoré pôsobili na prvý pohľad objektívne. Príkladom bola rubrika *Čo nového vo svete*, ktorá po novom obsahovala prevažne informácie o HSLS, jej predstaviteľoch a zjazdoch strany. Správy zo zahraničia prezentovali nemecký pohľad na vojnové udalosti v Európe.²⁷

Najviac článkov, ktoré môžeme označiť za propagandistické, sa týkalo prezidenta J. Tisa. Ich štýl pripomínal články o T. G. Masarykovi z obdobia prvej ČSR. Vykresľovali J. Tisa ako záchrancu slovenského národa, ktorý napráva krivdy minulosti.

jený konflikt známy ako Malá vojna. – DEÁK, L.: Agresia Maďarska proti Slovensku v marci 1939. In: DEÁK, L. (Ed.). *Malá vojna*. Bratislava : Slovakia Plus, 1993. s. 11 – 20.; Prípadne československé vojská, ktoré sa vojenským zásahom (tzv. Homolov puč) pokúsili zvrátiť vývoj na Slovensku, ktorý smeroval k vyhláseniu samostatného štátu. – SOKOLOVIČ, P.: *Hlinkova garda 1938 – 1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 220 – 242.

²⁵ [?]: Sviatok Slovenskej armády. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 7, č. 10, s. 14.

²⁶ To sa týkalo najmä prvých dvoch rokov po vzniku Slovenskej republiky (1939 – 1940). V nasledujúcom období nevychádzali propagandistické články tak často a tematicky sa obmedzili (podobne ako v období prvej ČSR) na životopisný profil prezidenta a významné štátne sviatky (najmä pripomínanie si 14. marca 1939).

²⁷ Napríklad odstavce v stĺpčeku o správach zo sveta ponúkol nasledovný pohľad na Hitlerov prejav v Berlíne po dobytí Poľska. „*Vodca nemeckej ríše Adolf Hitler, prehovoril 6. októbra t.r. v Berlíne o politickej situácii v Európe Jeho reč je presiaknutá túžbou po svetovom pokoji, ale je rozhodnutý viesť aj boj za práva a život Nemcov. Záleží na Anglii a Francii, či túto mierovú ponuku príjmu, alebo odmietnu.*“ – [?]: *Čo nového vo svete*. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1939, roč. 8, č. 2, s. 15.

Celkovo boli vydané štyri obsiahlejšie príspevky mapujúce Tisov život a politickú kariéru.²⁸ Všetky boli vydané pri príležitosti prezidentových narodenín v októbrových, alebo novembrových číslach Srdiečka.²⁹ Okrem nich bolo zverejnených viacero kratších článkov a fotografií.

Osobitú pozornosť si zasluhuje článok *Slobodná mládež*, ktorý opisoval stretnutie Hlinkovej mládeže z 8. júna 1940 v Bratislave. Išlo o jeden z najviac ideologických článkov, ktoré boli v Srdiečku vydané. 8. – 10. júna 1940 sa konali dni Hlinkovej Mládeže v Bratislave, ktoré vyvrcholili pochodom cez Hviezdoslavovo námestie. Pochod končil pred Národným divadlom, kde háemisti³⁰ skladali slávnostný sľub J. Tisovi.

Článok vyzdvihoval silu a početnosť Hlinkovej Mládeže, v ktorej videl budúcnosť slovenského národa. „Na celom Slovensku je vás, vlčat, orlov a junákov skoro 82 tisíc.³¹ Predstavujete hotovú armádu, a to 6 – 19 ročných vojakov, čerstvých, rozrastajúcich sa a mohutnejúcich na tele i na duchu.“ Išlo o jedno z dvoch najrozsiahlejších stretnutí Hlinkovej Mládeže, ktoré sa v období Slovenskej republiky uskutočnili.³² Článok opisoval stretnutie na Hviezdoslavovom námestí nasledovne: „Na dni Hlinkovej mládeže 8., 9. a 10. júna 1940 prišlo vás do Bratislavy 7346. Prišli vlčatá 6 – 11 ročné. Prišli orli 11 – 16 roční. Prišli junáci 16 – 19 roční. A medzi nimi bolo 270 chlapcov z prinavráteneho oravského a spišského územia, ktorí sa presvedčili na vlastné oči o tom, že sú kosť z našej kosti a krv z našej krvi, že sú Slováci zpod Tatier a zpod Babieho Hory, že sa im i my priznávame a oni nám. Ale do Bratislavy prišli aj dievčatá: skautky a orlice. Aj oni chceli ukázať, že žijú a že vedia čo majú robiť a ako sa majú pripravovať... Krásny to bol pohľad na tie milé uniformy žltej belasej, červenkastej farby! Na tie pestré kroje chlapčenské a dievčenské. Ale predovšetkým to bol krásny pohľad na tie zdravé tváre, živé oči a na to oduševnenie. Prestali sme byť zakriča-

²⁸ Vyšli v nasledovných mesiacoch: november 1939, október 1940, október 1941 a október 1943.

²⁹ 13. október 1887.

³⁰ Výraz háemisti sa v období prvej Slovenskej republiky používal ako hovorové označenie členov Hlinkovej Mládeže.

³¹ Chlapci a dievčatá boli v Hlinkovej Mládeži rozdelení do troch skupín podľa veku. Chlapci na vlčatá (6 – 11 rokov), orlov (11 – 16) a junákov (16 – 20). Vekové kategórie dievčat zodpovedali rýchlejšiemu dospievaniu: víly (6 – 10 rokov), tatranky (10 – 15) a devy (15 – 20). – MILLA, M.: *Hlinkova mládež 1938 – 1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. s. 69 – 74.

³² V oboch prípadoch išlo o tzv. celoštátne nástupy Hlinkovej mládeže. Prvý, o ktorom pojednával článok v Srdiečku sa konal 8.-10. júna 1940 pri príležitosti osláv druhého výročia zjazdu HSĽS. Druhý celoštátny nástup sa konal 19.-20. júna 1943 a bol spojený s celoštátnymi ľahkoatletickými pretekmi Hlinkovej mládeže na štadióne ŠK Bratislava. – MILLA, M.: *Hlinkova mládež 1938 – 1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. s. 133.

ní, bojazliví a otrockí. Naučili sme sa pochodovať smelo, tliekať a zápasit'.“ Zvyšok článku sa niesol v podobnom duchu. Zdôrazňoval osobitné miesto mládeže v novovzniknutom štáte a poukazoval na dôveru, ktorú slovenský národ na čele s prezidentom J. Tisom vkladajú do háemistov.³³

Zmeny obálok

Osobitú pozornosť si zasluhujú motívy na obálkach *Srdiečka* a spôsob, akým ideológia štátu ovplyvňovala ich zmeny.

V prípade *Srdiečka* nešlo o obálku v pravom zmysle slova (akú mal napríklad *Caritas*, alebo *Dobročin*), ale o úvodnú stranu, ktorá obsahovala okrem kresleného motívu, ktorý sa nemenil, aj úvodník, prípadne obrázok.

Od založenia časopisu do septembra 1937 dominoval hornej tretine úvodnej strany motív dieťaťa hrajúceho sa v prírode.³⁴ Od septembra 1937 ho vystriedal križiak s mečom na koni. Za ním sa nachádzalo veľké srdce.³⁵ Tento motív zdobil úvodnú stranu len jeden rok a v septembri 1938 ho nahradil obrázok detí nad ktorými dominovala postava Ježiša Krista v nadživotnej veľkosti. Kristus na obrázku držal v pravej ruke kríž a dozeral z výšky na deti, ktoré sa delili o chleba.³⁶

Najzásadnejšia zmena (zaujímavá z politického hľadiska) nastala v novembri 1938. Vedľa ozdobného nápisu *Srdiečko* sa nachádzal dvojkríž na trojvrší.³⁷ Samotné vyobrazenie štátneho znaku na obálke časopisov či novín nebolo v danom období ničím zvláštnym. Za politicky motivovaný je však možné považovať úvodník s názvom *Nové Srdiečko*, ktorý vysvetľoval potrebu zmeny úvodného obrázku nasledovne: „*Vaše Srdiečko, ktoré k Vám dochádza už siedmy školský rok, zmenilo z čista-jasna, po započatí ročníka, svoju úpravu a prichádza k Vám v rúchu novom. Vysvetlenie „Srdiečka“ bude celkom stručné, lebo netreba obširnej zmienky k všetkému tomu, čo sa stalo s našim drahým národom v deň 6. októbra 1938. Redakcia chce ukázať, že za nových pomerov má „Srdiečko“ omnoho väčšie pole činnosti, väčšiu budúcnosť, chce sa dostať v novej úprave, s obsahom pestrým, našským, do každej katolíckej rodiny, v ktorej je mládež túžiacia po peknom charitatívnom čítaní. Srdiečko v tomto úvodníčku skladá svoj hold našej prvej slovenskej vláde, predovšetkým J. E. vysokodôstojnému pánu ministerskému predsedovi, dr. Jozefovi Tisovi, ktorému veriaci kato-*

³³ [?]: Slobodná mládež. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1940, roč. 8, č. 10, s. 7 – 9.

³⁴ *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1933, roč. 1, č. 1.

³⁵ *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1937, roč. 6, č. 1.

³⁶ *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 1.

³⁷ *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 3.

*lícky národ slovenský je zaviazaný úprimnou vďakou za všetko, čo doteraz vykonal.*³⁸

Obálka Srdiečka ostala po zmene v novembri 1938 zachovaná až do konca jeho činnosti v júni 1944.

K morálnej zodpovednosti redakcie Srdiečka v období prvej Slovenskej republiky

V novembri 1938 vyvrcholila snaha o autonómiu Slovenska v rámci ČSR. Táto skutočnosť bola okrem ľavicového spektra a čechoslovakistických strán všeobecne vítaná. Je pochopiteľné, že sa redakcia Srdiečka pod vedením B. Kováča postavila za politický režim HSLS a autonómnú vládu. Za nevhodné však možno považovať kontinuitu oslavných článkov v období prvej Slovenskej republiky, keď boli prijímané arizačné zákony a právne normy obmedzujúce ľudské práva a slobody. Rovnako tak vyzdvihovanie úlohy Hlinkovej Gardy v spoločnosti, v čase keď sa jej členovia podieľali na perzekúciách Židov, komunistov a politických oponentov režimu. O to nevhodnejšie pôsobia tieto články v súvislosti so zamieraním časopisu na deti a mládež.

Na druhej strane je treba zdôrazniť, že redakcia Srdiečka sa nikdy neuchýlila ku štvavej kampani proti oponentom režimu. Nikdy nevyšli články, ktoré by podkopávali ľudskú dôstojnosť Židov či Rómov. Ani články, ktoré by podporovali neľudské zaobchádzanie s týmito etnickými skupinami.

Záver

Aj keď primárnym účelom časopisu Srdiečko nebolo robiť politickú agitáciu, sporadicky sa na jeho stránkach objavovali nekritické, politicky zamerané články. Často vychádzali pri príležitosti jubileí prezidentov, či významných výročíach a sledovali skôr edukačný charakter. Propaganda v Srdiečku nebola násilná a štvavá. Obmedzila sa na vyzdvihovanie zásluh politických predstaviteľov, strán a organizácií. Často využívala oslavný, nekritický tón.

Pri komplexnom zhodnotení činnosti Srdiečka pôsobí zaujímavo ako rýchlo sa redakcia politicky preorientovala po 6. októbri 1938 (Žilinskej dohode) a začala namiesto článkov o T. G. Masarykovi prinášať články o HSLS a J. Tisovi. Práve v období prvej Slovenskej republiky vychádzalo najviac politicky zameraných článkov, ktoré boli čo do rozsahu obsiahlejšie ako v predošlom období. Rovnako spôsob informovania mal oslavnejší charakter.

³⁸ [?]: Nové Srdiečko. In: *Srdiečko*. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1938, roč. 7, č. 3, s. 1.

V závere je nutné dodať, že propagandistické články, ktoré sa sporadicky objavovali na stránkach Srdiečka neznižujú jeho celkový prínos. Ten je možné vidieť predovšetkým v jeho výchovnom pôsobení a dostupnosti. Srdiečko vychádzalo od začiatku za symbolickú cenu, ktorá bola na hrane výrobných nákladov a nie je možné hovoriť o akejkoľvek rentabilite. Redakcia si kládla za cieľ prinášať výchovné a beletristické články pre všetky deti bez ohľadu na sociálne pomery ich rodín. To sa jej dlhú dobu darilo a zvyšovala tak povedomie o potrebe charitatívnej činnosti medzi deťmi a mládežou.

Bibliografia

- BAKA, I.: Hlinkova slovenská ľudová strana od 6. októbra do salzburských rokovaní v lete 1940. In: LACKO, M. (Ed.). *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov II*. Bratislava : Mercury, 2003. s. 11 – 38. ISBN 80-89034-64-0.
- Caritas. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1929 – 1942, roč. 1 – 14.
- DEÁK, L.: Agresia Maďarska proti Slovensku v marci 1939. In: DEÁK, L. (Ed.). *Malá vojna*. Bratislava : Slovakia Plus, 1993. s. 10 – 32. ISBN 80-88750-02-4.
- Dobročin – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku 1948, roč. 1, č. 1 – 10.
- GRONSKÝ, J.: *Komentované dokumenty k ústavným dejinám Československa I. 1914 – 1945*. Praha : Karolinum, 2005. 584 s. ISBN 80-246-1027-2
- KOL. AUTOROV: *Reprezentačný lexikón Slovenska a Podkarpatskej Rusi*. Bratislava : Academia, 1936, s. 326 – 327.
- LUKAČKA, J. et al.: *Dejiny Slovenska: dátumy, udalosti, osobnosti*. Bratislava : Slovart, 2007. 882 s. ISBN 987-80-8085-596-3.
- MILLA, M.: *Hlinkova mládež 1938 – 1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. 279 s. ISBN 978-80-89335-04-6
- SOKOLOVIČ, P.: *Hlinkova garda 1938 – 1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. 559 s. ISBN 978-80-89335-10-7.
- Srdiečko. Bratislava : Ústredná karita na Slovensku, 1933 - 1944, roč. 1 – 13.

Fenomén špiritizmu v kontexte katolíckej teológie

VERONIKA SCHLOSSEROVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *When we think about occultism, we talk about getting information (astrology, divination, clairvoyance); gaining power or special abilities (magic, healing) and mystic (contact with spiritual beings, trance, invoking the spirits of the dead). There is an expansion and boom of these occult phenomena as a result of weakening identity in postmodern society. In all circumstances, postmodern individual looks for certain spiritual satisfaction. Christianity ceases to be attractive; therefore, people are looking for other spiritual resources which may include the phenomenon of Spiritism. The Spiritism roots in the occult practices and it allows the world of ghosts to influence the life of a man. Its practical use is destructive, so the theology of religion offers resources how to avoid it.*

Keywords: *Spiritism. Occultism. Individual. Channeling. Medium. The Bible. Ritual. Postmodernism.*

Úvod

Žijeme v období, v ktorom viac ako inokedy sa ľudia zaujímajú o duchovnú sféru. Ide o obdobie, kedy čoraz viac povstávajú noví záchrancovia človeka, kedy si ľudia nechajú predpovedať svoju budúcnosť a kedy si v každom kníhkupectve nájdú odpovede na otázky týkajúce sa posmrtného života. Spomenuté aspekty spadajú do oblasti ezoteriky¹ či okultizmu², ktoré svoju odozvu nachádzajú v súčasnej postmodernej spoločnosti. Jedným z odvetvia okultizmu je aj channeling, nekromancia a špiritizmus, ktorým svoju pozornosť venujú predovšetkým mladí jednotlivci. Dôvodom jeho rozmachu je nielen zvedavosť, fascinácia či túžba po spo-

¹ Ezoterika: „Vo všeobecnosti znamená toľko, ako upriamený do vnútra, pre úzky vybraný kruh.“ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s.r.o, 1997, s. 106.

² Okultizmus pochádza z latinského slova „*ocultus*“ a predstavuje niečo tajomné, neznáme a skryté, čo jednotlivec môže odhaliť iba skrze nadprirodzené schopnosti. Tento názov sa spája s nadprirodzeným duchovným svetom. POROV, MARETTA, J.: *Odpoď Cirkev na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, s. 12.

jení sa so svojim blízkym zosnulým, ale aj nedostatok kresťanskej viery či jej úpadok. Spoločnosť hľadá pravdu, avšak často tak koná skrze nesprávne prostriedky.³ Preto cieľom článku bude poukázať na dejinný prierez a prax špiritizmu, dôvody jeho rozmachu či negatívnych následkov z jeho praktizovania. Vychádzajúc zo Svätého Písma možno konštatovať, že Katolícka Cirkev odmieta a zavrhuje fenomén špiritizmu.

1. Charakteristika nekromancie a špiritizmu

Zvyk komunikovania s mŕtvymi je známy pod názvom nekromancia. Ide o veľmi starý zvyk a už aj samotní predkovia verili, že duša človeka po smrti putuje do iného sveta. Zomrelým sa do ich hrobiek dávali rozličné dary i potraviny. Aj samotní Egypťania písali na nádoby s jedlom rozličné odkazy, skrze ktoré chceli nadviazať kontakt s mŕtvymi. Až neskôr, približne okolo 19. storočia sa z tejto jednoduchšej predstavy zrodila mnohopočetná skupina. Skupina vznikla z bežného vtipu dvoch dievčat Margaret Foxovej (1833 – 1893) a Kate Foxovej (1836 – 1892), ktoré chceli znepokojovať svojich blízkych. Počuli divné zvuky i klopanie v ich dome a samé si vypracovali metódy ako komunikovať s mŕtvymi. Okrem toho sa v ich dome našli ľudské kosti a neskôr o týchto historkách začali verejne hovoriť po celej USA. Možnosť nadviazania kontaktu s mŕtvymi sa tak rýchlo rozšírila a čoraz viac ľudí ju začalo aj praktizovať. Neskôr, okolo roku 1888 sa jedna z dievčat Margaret k podvodu priznala.⁴

V súčasnom chápaní nekromancie ide o spojenie špiritizmu a mágie, pričom väčší dôraz je kladený na oblasť mágie⁵, ako na získavanie informácií od mŕtveho. Pri mágii nekromanti využívajú jednotlivé časti (lebkú) tela zosnulého. Pole ich pôsobenia má niekoľko stupňov. Ako prvé ide o bytosti, alebo v kresťanskej teológii ich možno nazvať aj ako démonov smrti, ktorí poskytujú nekromantom moc. Do druhej skupiny patria duše zosnulých, ktorí po svojej smrti nenašli pokoj. Takéto duše si nekromant používa na svoje ciele. Tretí stupeň patrí všetkým ostatným padlým anjelom⁶. V postupnom zaškoľovaní nekromanti spoznávajú cintoriny, samovražedné miesta či opustené domovy. Okrem toho sa dívajú obeť do očí, vyzývajú ducha, aby opustil telo, pričom mu spôsobujú bolesť. Rovnako

³ Porov. AMORTH, G.: *Exorcisti a psychiatri*. Stará Ľubovňa : SALI – FOTO, 2013, s. 79.

⁴ Porov. HEŘT, J.: Špiritizmus a channeling. In: *Rozmer*. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt a Ekumenická rada cirkví v SR, 2006, roč. 2, č. 9, s. 7.

⁵ Mágiu možno rozdeliť na čiernu, bielu, červenú a šedú. Pri bielej mágii sa používajú rozličné zázračné nápoje, amulety, talizmany, ktoré sa vyrábajú podľa vzoru zverokruhu. Naproti tomu čierna mágia spôsobuje ochorenie skrze odriekavanie rozličných okultných zaklinadiel. Okrem toho sa v nej mág obracia na démonov a používa pri tom určené praktiky. Porov. VIGLAŠ, J.: *Mágia, horoskopy, veštenie, poverý.. Čo na to Boh?* Bratislava : Don Bosco, 2012, s. 12.

⁶ „Slovo anjel sa používa na všetky bytosti, ktoré existujú mimo ľudstva.“ KARDEC, A.: *Kniha duchov*. Bratislava : Natajoga, 1992, s. 85.

sa učia ovládať telesné pozostatky (prostredníctvom matrice) či oživovať ich. Tento postup je vždy prepojený s tajomstvom, hrobkami a smrťou, ktorá podľa ich názoru neustále preniká celý kozmos.⁷

Pre novú metódu komunikovania s duchmi zomrelých sa začal používať pojem špiritizmus.⁸ Tento názov predstavuje vyvolávanie duchov a jeho cieľom je kontakt s duchom mŕtveho. Samotný akt vyvolania a kladenia otázok takýchto duchov sa deje skrze médium, na základe ktorého bol pomenovaný aj mediumizmus.^{9, 10} Médium môže byť osoba obdarená mimoriadnymi psychickými schopnosťami, ktoré umožňujú komunikovať s duchmi. Katolícka teológia však učí, že ľudia, ktorí odišli z tohto sveta zmierení s Bohom, sa nemôžu zjavovať na špiritistických seansách. Biblia jasne a zreteľne odmieta takéto seansy: „*Neobracajte sa na vyvolávačov duchov a na veštcov! Nevypytujte sa ich: poškvrnili by ste tým. Ja, Pán, som váš Boh!*“ (Lv 19, 31).¹¹

Sprítomňovanie duchov je ľudskými zmyslami často nepostrehnuteľné. Špiritisti vyvolávajú duchov z nehmotného sveta a sú presvedčení, že jestvujú tzv. vodcovskí duchovia, ktorí majú konkrétne mená. Mená získavajú z rozličných literatúr a často ide iba o ľudský výmysel, ktorý nemá žiadne dočinenie s faktami. Samotný špiritizmus jestvuje tak dlho ako ľudstvo samo.¹² Z historického hľadiska sa s praktizovaním špiritizmu stretávame už viac ako niekoľko tisíc rokov pred Kristom. Už aj 1 Krn 10, 13 – 14 nám hovorí: „*Takto zomrel Šaul pre svoju nevernosť, ktorou sa prehrešil proti Pánovi, lebo nezachoval Pánovo slovo, vyhľadal vyvolávačku duchov, aby sa jej radil, a neradil sa Pána. Preto ho usmrtil a kráľovstvo odovzdal Dávidovi,*

⁷ Porov. MIZERÁK, L. P.: *Kresťanstvo a okultizmus 6 - Nekromancia a Hypnóza*. http://misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=747:kresanstvo-a-okultizmus-6-nekromancia-a-hypnoza&catid=118:moralka&Itemid=215. (16.02.2015).

⁸ Porov. HEŘT, J.: Špiritizmus a channeling. In: Rozmer. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt a Ekumenická rada cirkví v SR, 2006, roč. 2, č. 9, s. 7.

⁹ „*Mediumizmus popisuje javy, ktoré sa nedajú vysvetliť dosiaľ známymi silami prírody, a preto sa musia pripísať okultným, tajným faktorom. Môžu sa deliť na dve veľké skupiny. Prvá obsahuje tzv. intelektuálne javy, ako telepatiu so všetkými jej druhmi, ako sú: čistá telepatia, čítanie v myšlienkach, jasnovidectvo, psychometria, predtuchy, proroctvá. Pôvodne sa odohrávajú v rozume, hoci môžu sa vyjadriť i navonok. K druhej skupine patria tzv. fyzikálne javy, ako telekinéza, levitácia, materializácia a azda aj niektoré strašidelné javy.*“ SPESZ, A.: *Mystika, mágia, mediumizmus*. http://dominikani.dyndns.org:8080/stiahnut/1_eknihy/s/spe/speszalexander/mystika/speszalexander_mystika_422232.pdf. (15.02.2015).

¹⁰ Porov. KIENE, F. P.: *Ruky preč od okultizmu a povery!* Bratislava : Slovenské evanjelizačné stredisko pre masmédiá, 2004, s. 19.

¹¹ Porov. MIZERÁK, L. P.: *Kresťanstvo a okultizmus 5 – Špiritizmus*. http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=743:kresanstvo-a-okultizmus-5-piritizmus&catid=118:moralka&Itemid=215. (16.02.2015).

¹² Porov. AMORTH, G.: *Exorcisti a psychiatri*. Stará Ľubovňa : SALI – FOTO, 2013, s. 79 – 80.

Izaiho synovi. “Nebezpečenstvo špiritizmu spočíva vo viere v evolučný proces duchovného vývinu. Duša po smrti z tohto sveta odchádza podľa špiritistov do sveta duchov, kde im pomáhajú vyvíjať sa. Cieľom duše je dostať sa na najvyšší stupeň, pre ktorý je príznačný menší egocentrizmus. V rámci viery evolučného duchovného procesu veria, že aj samotný Boh je iba duchom, ktorý taktiež podlieha vývoju a dosahuje jeho vyššiu úroveň. Ježiša Krista považujú za najvyššie médium, ale nie za Spasiteľa. Okrem tohto presvedčenia špiritisti neuznávajú peklo, posledný súd či ľudské hriechy. Preto je ich učenie v rozpore so Svätým Písmom.¹³

Čo bolo potrebné pre kontaktovanie s duchmi zomrelých, aký bol postup a čo všetko sa pri tom používalo približuje prax špiritizmu.

1.2 Prax a základné črty moderného špiritizmu

Moderný špiritizmus si zachoval svoju klasickú podobu činnosti v jednotlivých zhromaždeniach a včlenil sa taktiež do Nového veku¹⁴, ktorý možno charakterizovať ako moderné, názorovo široké hnutie, v ktorom sa prelínajú vedecké zákony s východnými filozofiami, okultizmom a astrológiou.¹⁵ Za zakladateľa moderného špiritizmu je považovaný Hypolyt Léon Denizard Rivail. Ide o Francúza, žijúceho v 19. storočí, ktorý sa zaslúžil o výskum neobyčajných fenoménov akými sú námesačnosť, hypnóza a jasnovidectvo¹⁶. Bol členom hnutia parížskych Magnetikov, ktorí ho pozvali na mentálne stretnutia okolo okrúhleho stola (vyvolávanie duchov). Následne ich začal študovať a dospel k presvedčeniu duchov predkov a iných, čo malo za následok pomenovanie jeho osoby ako zakladateľa špiritizmu. Dostal nové meno na základe svojho vodcovského ducha, bývalého galského žreca Allana Kardeca. Je autorom knihy Le

¹³ Porov. MIZERÁK, L. P.: *Kresťanstvo a okultizmus 5 – Špiritizmus*. http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=743:kresanstvo-a-okultizmus-5-piritizmus&catid=118:moralka&Itemid=215. (16.02.2015).

¹⁴ „Označenie hnutia, implikujúci istú formu ustálenej dogmatiky a tradičných foriem organizácie, je však zavádzajúci. Skôr než o hnutie (skupinu) v tradičnom zmysle slova ide totiž o typ religiozity charakteristický dediferenciovaným a holistickým pojatím vzťahu medzi človekom, prírodou a „božským“, ktorý je možno viac než čímkoliev iným životným štýlom spojeným so zvláštnou spirituálnou hermeneutikou.“ NEŠPOR, R. Z. – VÁC-LAVÍK, D.: *Príručka sociologie náboženství*. Praha : Slon, 2008, s. 360. Ide o nebezpečné hnutie, ktoré ponúka jednotlivcovi skúsenosť, ktorú volajú „duchovným zážitkom“. Ten je možné čerpať z matky prírody. Porov. VELLA, E.: *Keď Duch Svätý píše môj život*. Veľký Lapáš : Per Immaculatam, 2010, s. 170.

¹⁵ Porov. BROM, M.: *Spiritismus a minulé životy*. Bratislava : Eko-konzult, 2001, s. 22.

¹⁶ Jasnovidectvo: „je videnie duše. Schopnosť „druhého zraku“ je stála, jej využívanie však nie. Jasnovidectvo môže zosilniť i za určitých okolností: za nemoci, pre nebezpečenstve, po veľkých otrasoch. Vtedy sa telo dostane do zvláštného vzťahu, ktorý umožní nám, duchom, vidieť to, čo svojim okom by človek inak uvidieť nemohol.“ BUNA, A.: *Knihy duchů I.* Praha : Electronic Star, 2008, s. 61.

livre des esprits, ktorú vydal v roku 1857. V nej je (podľa neho) samotnými duchmi zodpovedaných 501 otázok, neskôr rozšírených na 1019.¹⁷

Pre nadviazanie kontaktu s duchmi boli potrebné jednotlivé obrady. Špiritisti sú príznační tým, že sa stretávajú v konkrétnych skupinkách. V miestnosti, kde je prevažne tma, sedia okolo malých okrúhlych stolov. Pri sviečkach sa vzájomne držia za ruky a ich cieľom je vyvolať duchov z iného sveta. Jeden z členov zo skupinky je určený za médium, ktorý počas obradu prináša posolstvo od zomrelého človeka. Okrem toho im prináša aj správy z tohto nemotného sveta, ktoré podáva buď ústami médium, alebo automatickým pisaním jeho ruky. O prítomnosti ducha v miestnosti hovorili aj iné fakty. Stôl či iné nábytky sa v miestnosti pohybovali, levitovali a objavovali sa svetelné a zvukové javy. Ak boli v miestnosti počas seansy aj nejaké hudobné nástroje, tak začali hrať samé. Počas vyvolávania ducha občas došlo k jeho zmaterializovaniu. Sú známe aj konkrétne prípady, kedy k tomu došlo. K významným médiám patrila napríklad Eusapia Paladino. Ňou vyvolaný duch vystupoval z jej tela v podobe nových končatín – pseudopódií¹⁸. Nimi sa fyzicky dotýkal prítomných, z tváre dával dole okuliare či rozväzoval šnúrky na topánkach. Ďalšou je Marthe Beraudová, ktorá je známa tým, že materializovaný duch vystupoval z jej telesných otvorov vo forme amorfnej hmoty – ekto-plazmy, ktorá vytvárala ľudskú tvár.¹⁹

Jozef Mareta vo svojej knihe „*Odpoveď cirkvi na fenomén Zlého vo svete*“ uvádza v rámci špiritistických javov základné pojmy:²⁰

Telekinéza – uvedenie predmetu do pohybu bez použitia fyzickej sily.

Aport – premiestňovanie predmetov cez uzavreté miestnosti.

Automatické písmo – médium v tranze píše skrze skryté sily odkaz z druhého slova v podobe slov, alebo viet.

Materializácia – ide o nadprirodzené zjavovanie sa a spätné zmiznutie hmotných obrazov. Tento proces ma päť základných etáp. V prvej ide o uvoľňovanie matérie z telesných dutín média, ktorá sa nazýva ekto-plazma. V druhej etape sa vytvárajú hlavné kontúry rozličných častí tela. V treťom štádiu ide o vytváranie presných kontúr tela, ktoré je možné zreteľne pozorovať pri médiu ako príznak. Vo štvrtej etape sa zviditeľňujú

¹⁷ Porov. MIZERÁK, L. P.: Kresťanstvo a okultizmus 5 – Špiritizmus. http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=743:kresťanstvo-a-okultizmus-5-spiritizmus&catid=118:moralka&Itemid=215. (15.02.2015).

¹⁸ Pseudopodie – biele, členité útvary, ktoré vychádzali z jej tela, a ktoré bolo možné uchopiť aj rukou. Porov. BROM, M.: *Spiritismus a minulé životy*. Bratislava : Eko-konzult, 2001, s. 19.

¹⁹ Porov. HEŘT, J.: Špiritizmus a channeling. In: *Rozmer*. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siek a Ekumenická rada cirkví v SR, 2006, roč. 2, č. 9, s. 7.

²⁰ Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, s. 72 – 73.

telekinetické javy ako napríklad zvonenie zvonca. Posledná etapa – prenikanie hmotných substancií – prostriedky sa objavujú a zároveň miznú.

Špiritistické uctievanie – stretnutie špiritistov, ktorých cieľom je zahrnúť do svojich praktík aj spirituálny svet. Samotný obrad pozostáva zo žalmov, modlitieb i kázne, ktorú prednáša skrze médium duch zomrelého. Ich chrámy, školy či skupiny majú vysokú návštevnosť. Členom sa môže stať mladý človek, ktorý má viac ako 21 rokov.

Posúvanie pohárov – ich pohybom sa odovzdáva odpoveď na kladenú otázku.

Duchovia pôsobiaci na jednom mieste – duch pôsobiaci v nejakom dome, o ktorom sa hovorí, že v ňom straší. V špiritizme prevláda názor, že keď človek zomrie, zanecháva po sebe akúsi duchovnú formu, ktorá jestvuje samostatne v astrálnom svete. Takáto forma ma spôsobovať fenomén nazývaný „duchovia a prízraky“.

Zatiaľ čo v 19. storočí bol v špiritizme názor o reinkarnácii veľmi významný, v 20. storočí sa začal rozvíjať v dôsledku čoraz väčšej obľuby indických náboženstiev. Predstava reinkarnácie sa spája s gnostickou koncepciou, podľa ktorej sú jednotlivci uväznení v nejakej materii a neustále sa vyvíjajú. Koncom 20. storočia dochádza k prudkej obnove špiritizmu v novej forme, známej ako channeling. Ten sa začal rozvíjať v USA v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch 20. storočia. Bolo to v období rozmachu Nového Veku. Poniektorí počiatok channelingu spájajú s knihou Seth Speaks poetky Jane Robertsovej (1972), ktorá opisovala rozhovory s vyššou inteligenciou – Sethom²¹. Zatiaľ čo v špiritizme ide o nadviazanie kontaktu s duchom zomrelého, v channelingu ide o získanie kontaktu s rozličnými nadprirodzenými bytosťami, akými sú napríklad anjeli strážni, inteligencie dobra, atď. Cieľom vyvolaných duchov má byť výučba tých, ktorí im skrze médium načúvajú. Channeling ponúka spôsoby a možnosti riešenia jednotlivých problémov, v ktorých sa jedinec nachádza.²² Pri tomto je pod-

²¹ „V onen septembrový deň večer roku 1963 chcela spisovateľka pôvodne len na chvíľu pracovať na svojich básňach. Ale to, čo nasledovalo, bolo prejavom intuitívnych náhľadov, ktoré vyvolali priam záchvat písania. Potom zase spisovateľka podnikla na vlastnú päsť výpravu do oblasti médiumizmu a mimozmyslového vnímania (MZV) – najprv prostredníctvom špiritistickej tabuľky, čo veľmi rýchlo vyvrcholilo stretnutím s „energetickým osobnostným jadrom“, bytosťou menom Seth, ktorá podľa vlastnej výpovede už nebola „centrovaná vo fyzickej realite“. Od tej chvíle vždy, keď Jane Robertsová upadla do tranzu, pravidelne sa jej zmocňoval Sethov hlboký mužský hlas, charakteristicky sa zmenila jej gestikulácia a mimika a ona celé hodiny diktovala rétoricky a obsahovo brilantné rozpravy na filozofické a duchovné témy, ktoré sa jej muž, maliar Robert Butts pokúšal zapisovať. Tak sa zrodil channeling – prinajmenšom pokiaľ ide o módnny názov.“ HUND, W.: *Nepraví duchovia – praví klamári?* Bratislava : Lúč, 2001, s. 81.

²² Porov. HEŘT, J.: Špiritizmus a channeling. In: *Rozmer*. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt a Ekumenická rada cirkví v SR, 2006, roč. 2, č. 9, s. 8.

la channelingu dôležitý učiteľ, ktorého odkazy so sebou prinášajú nádej, radosť a duchovné prebudenie.²³

Prečo ľudia vyhľadávajú oblasť špiritizmu? Z čoho vychádza túžba hovoriť zo zomrelými? Akú majú jednotlivci motiváciu, keď toto všetko podstupujú? Gabriel Amorth v knihe *„Exorcisti a psichiatri“* ponúka tri konkrétne odpovede. Prvým podnetom je zvedavosť objavovať niečo tajomné. Jednotliviec, ktorý vyvoláva duchov, čaká, či sa to podarí alebo nie. Zo zaujímavosti čaká na odpovede z kladených otázok. Okrem toho sa zaujíma aj o to ako vyzerá na druhom svete, či ako sa tam jednotlivým dušiam darí. Druhým motívom je láska k zomrelému, s ktorým sa človek veľmi ťažko lúči. To je dôvod na spojenie s ním, pretože chce byť v jeho prítomnosti. Dalším podnetom je silná túžba po poznaní svojej budúcnosti a pocítiť rady na momentálnu ťažkosť v živote. Posledným motívom je túžba mať účasť na nadprirodzených schopnostiach duchov. Avšak ten, kto má znalosti o učení viery hľadá a rovnako aj nachádza odpovede na svoje životné ťažkosti i rozličné otázky v Božom slove.²⁴

2. Pohľad kresťanstva na špiritizmus

Sväté Písmo jasne varuje pred vyvolávaním duchov: *„A osobu, ktorá sa obráti na vyvolávačov duchov a na veštcov a bude s nimi modlárčiť, proti takej osobe obrátim svoju tvár a vyhubím ju z jej ľudu“* (Lv 20, 6). Ďalší text je možné nájsť v knihe Deuteronomium: *Keď prídeš do krajiny, ktorú ti dá Pán tvoj Boh, varuj sa napodobňovať ohavnosti tamojších národov! Nech niet medzi vami nikoho, kto by kázal svojmu synovi alebo dcére prejsť ohňom, aby sa očistili, alebo kto by sa vypytoval hádačov, dával pozor na sny a na znamenia, nech niet čarodejníkov, zaklínačov, nikoho, kto by sa radil duchov, alebo veštcov, alebo by sa pýtal mŕtvych na pravdu. Všetky tieto veci sa ošklivia Pánovi a pre tieto nešľachetnosti ich vyhubí“* (Dt 18, 9-12). Starozákonný prorok Izaiáš tiež odmieta okultistov svojej doby, ktorí hľadajú médiu: *„Keď vám povedia? Dopytujte sa u čarodejov a veštcov, čo šušľajú a šepocú; či sa nemá národ dopytovať u svojho boha, o živých a mŕtvych?“* (Iz 8, 19). Aj izraelský kráľ Šaul nevyhľadáva Boha, ale veštkyňu (porov. 1 Sam 28 -30).

V Novom Zákone sú state, ktoré nás učia, aby sme si dávali pozor. *„Milovaní, neverte každému duchu, ale skúmajte duchov, či sú z Boha, lebo do sveta vyšlo mnoho falošných prorokov. Božieho Ducha poznáte podľa tohto: Každý duch, ktorý vyznáva, že Ježiš Kristus prišiel v tele je z Boha.“*

²³ Porov. MUKOVÁ, I.: *Channeling a jeho kritéria*. http://www.demiurg.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=107&Itemid=43. (18.02.2015).

²⁴ Porov. AMORTH, G.: *Exorcisti a psichiatri*. Stará Ľubovňa : SALI – FOTO, 2013, s. 80 – 81.

Duch, ktorý nevyznáva Ježiša, nie je z Boha. To je duch antikrista, o ktorom ste počuli, že príde, a už teraz je na svete. Vy, deti moje, ste z Boha a zvíťazili ste nad nimi, lebo ten, ktorý je vo vás, je väčší než ten, čo je vo svete. Oni sú zo sveta, preto hovoria podľa sveta a svet ich nepočúva. My sme z Boha. Kto pozná Boha, počúva nás. Kto nie je z Boha, ten nás nepočúva. Podľa toho poznáme Ducha pravdy a ducha bludu“ (1 Jn 4, 1 – 6).

Prívrženci špiritizmu stavajú Ježiša Krista vedľa Brahmú, Budhu a iných vyšších špiritistov, ktorí komunikujú „z vôle Boha“. Špiritizmus spomína „Spasiteľa“, ale odmieta previnenie človeka, jeho hriech a schopnosť samospasenia prostredníctvom morálnej práce na sebe samom.²⁵

Aj Katechizmus Katolíckej cirkvi v bode 2117 hovorí, že: „Všetky praktiky mágie alebo čarodejníctva, ktorými si človek chce podmaniť skryté mocnosti, aby ich postavil do svojich služieb a dosiahol nadprirodzenú moc nad blížnym – hoci aj preto, aby mu získal zdravie –, vážne odporujú čnosti nábožnosti. Tieto praktiky sú ešte odsúdeniahodnejšie, keď sú spojené s úmyslom škodiť druhému, alebo keď sa pri nich uchýľuje k zásahu zlých duchov. Aj nosenie amuletov si zasluhuje výčitku. Špiritizmus je často spojený s veštekými a magickými praktikami. Preto Cirkev upozorňuje veriacich, aby sa ho chránili. Uchyľovanie sa k tzv. tradičným spôsobom liečenia neoprávňuje ani vzývanie zlých mocností, ani zneužívanie dôveryčnosti iných.“

Medzi najdôležitejšie cirkevné dokumenty, ktoré sa zaoberajú okultizmom a tento fenomén zakazujú sú:²⁶

- Concilium Ilibertanum (a. 314) can. 6 - odsudzuje kresťanov, ktorí by darovali vieru okultnému pôsobeniu.
- Concilium Paderbornense (a.785) - okultizmus sa v akejkoľvek podobe jednoznačne zakazuje.
- Concilium Pragense (a. 1346 – 1469) - odsudzuje rozličné poverčivé praktiky a činnosti s nimi spojené.
- Responsum s. Officii „De špiritizme“ – AAS 9 (1917) – či už aktívna, alebo pasívna účasť na špiritistických seansách je zakázaná pod prísny trestom.

Cirkev vystríha veriacich, aby sa pred nimi chránili. V konečnom dôsledku cieľom špiritizmu je odvrátenie človeka od Boha a preto Cirkev zakazuje veriacim, aby sa zúčastňovali na špiritistických seansách. Biskup však môže udeliť výnimku a dať odborníkom povolenie za účelom vedeckého skúmania.²⁷ Rovnako aj Pastiersky list Konferencie biskupov Toskánska

²⁵ Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, s. 76 – 77.

²⁶ Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, s. 81.

²⁷ Porov. DEGRO, I.: *Mágia a okultizmus*. <http://www.svmichael.sk/files/okultizmus.pdf>. (19.02.2015).

„*Mágia, veštenie a démonské vplyvy* zdôrazňuje, že vyhľadávanie paranormálnych javov ako sú cesty do záhrobia či produkovanie rozličných fluid, môže byť veľmi nebezpečné pre správnu rovnováhu jedinca a pravé prežívanie kresťanského náboženstva. Spomenuté javy patria do oblasti parapsychológie²⁸. Biskupi varujú jednotlivcov, aby neupadli do takýchto foriem, pretože pravý postoj viery nepožaduje podobné pomôcky.²⁹

Keďže je fenomén špiritizmu v rozpore s kresťanskou Bibliou je jasné, že špiritistické javy nemožno chápať ako niečo, čo je Božieho pôvodu. Ak jednotlivé javy naozaj jestvujú, je tu miesto pre otázku – kto sú tí duchovia, ktorých na seansách špiritisti vyvolávajú? Špiritisti sú presvedčení, že ide o skutočných duchov zomrelých, ktorí majú schopnosť zmaterializovania. Avšak učenie Cirkvi je zásadne odlišné. Je založené na presvedčení, že ide o padlých anjelov. To je dôvod, prečo Sväté Písmo odmieta a zavrhuje fenomén špiritizmu. Biblia rovnako učí, že duša človeka po smrti sa nestáva anjelom, ale ani démonom.³⁰

Praktizovanie špiritizmu prináša so sebou negatívne účinky na tele (zhoršenie predošlého ochorenia alebo vznik nových ochorení, ktoré nereagujú na medicínsku liečbu: nespavosť, nechúť až odpor k jedlu, extrémne silné záchvaty plaču u detí, migrény), duši (morálna ľahostajnosť – neschopnosť rozlišovať medzi dobrom a zlom, duchovná slepota – neschopnosť rozlišovať medzi pravdou a klamstvom) i psychike človeka (nutkavé myšlienky rozličného druhu proti vlastnej vôli, upodozrievania, neprimerane silné sexuálne predstavy a túžby, nutkanie vykonať niečo nesprávne, nekontrolovateľné návaly negatívnych pocitov – neodôvodniteľný smútok, strach, nepokoj, úzkosti, vnútorný chaos, pocit prenasledovania druhou osobou, v niektorých prípadoch až psychické zrútenie sa osobnosti, schizofrénia, samovražda). Je však dôležité zdôrazniť, že ak niekto trpí spomenutými príznakmi, nemusí byť hneď za nimi nejaké magické pôsobenie. Predpokladať napr. zlé duchovné pozadie choroby možno najmä vtedy, ak nemožno na prirodzenej báze dostatočne vysvetliť nezvyčajný telesný, psychický alebo duchovný symptóm a dotyčná osoba sa v prítomnosti alebo v minulosti nejakým spôsobom otvorila pre praktiky vychádzajúce z okultizmu.³¹

Ak sa človek chce odvrátiť od vykonávania špiritistických seáns a zanechať pole okultizmu, Cirkev odporúča: vyhodiť (spáliť) okultné

²⁸ Parapsychológia sa zaoberá ťažko vysvetliteľnými javmi ľudskej duše. Porov. SPESZ, A.: *Špiritizmus a parapsychológia?* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1947, s. 25.

²⁹ Porov. PASTIERSKÝ LIST KONFERENCIE BISKUPOV TOSKÁNSKA.: „*Mágia, veštenie a démonské vplyvy*. Zvolen : Jas, 2001, s. 21 – 22.

³⁰ Porov. MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, s. 78.

³¹ Porov. CEROVSKÝ, P.: „*Čo zlé môže spôsobiť praktizovanie okultizmu, mágie a podobných vecí?*.“ <http://modlitba.sk/?p=2168>. (22.02.2015).

predmety, ktoré boli používané na jednotlivých špiritistických praktikách; odvolať zarietania, kľatby a preklínania, ktoré boli vyriešené; prestať zúčastňovať sa na jednotlivých špiritistických seansách a v mene Ježiša Krista sa zrieknuť všetkého vplyvu, ktorý zanechal stopy na človeku či vykonať sviatosť zmierenia.³²

Záver

V súčasnej postmodernej dobe možno bádať nielen rýchly vedecký pokrok či novšie vymoženosti techniky, ale aj akýsi návrat k niečomu, čo je staré a vracia ľudí do ďalekej temnej či záhadnej minulosti. Nemyslí sa tým návrat do záhadného stredoveku, ale rozmach či renesancia fenoménu okultizmu. Tento fenomén sa začína čoraz viac objavovať, i keď samotné praktiky vychádzajúce z okultizmu jestvovali v ľudovej kultúre či na vidieku neustále. Okultizmus ponúka súčasnej postmodernej spoločnosti rozličné metódy, ktoré ľudia prijímajú z rozmanitých dôvodov. Jedným z dôvodov je túžba po moci; po poznaní svojej budúcnosti či fascinácia a zvedavosť z neznámeho, tajomného. Okrem toho má jedinec aj túžbu po stretnutí so svojimi zosnulými, s ktorými sa môže iba zdánlivo stretnúť pri špiritistických seansách. Keďže je fenomén špiritizmu v rozpore s kresťanskou Bibliou je jasné, že špiritistické javy nemožno chápať ako niečo, čo je Božieho pôvodu. Preto aj biskupi varujú jednotlivcov, aby neupadli do takýchto foriem, pretože pravý postoj viery nepožaduje žiadne pomôcky. Aj Katechizmus Katolíckej Cirkvi 2115 hovorí:

„Boh môže zjaviť budúcnosť svojim prorokom alebo iným svätým. Ale správny postoj kresťana, čo sa týka budúcnosti, spočíva v tom, že sa s dôverou odovzdáva do rúk Prozreteľnosti a zrieka sa každej nezdravej zvedavosti v tomto ohľade.“³³

Bibliografia

- AMORTH, G.: *Exorcisti a psychiatri*. Stará Ľubovňa : SALI – FOTO, 2013, 250s. ISBN 978-80-89605-03-3.
- BROM, M.: *Spiritismus a minulé životy*. Bratislava : Eko-konzult, 2001, 143s. ISBN 80 – 89044 – 04 – 2.
- BUNA, A.: *Kniha duchů I.* Praha : Electronic Star, 2008, 85s. ISBN 80-900378-3-6.
- CEROVSKÝ, P.: „Čo zlé môže spôsobiť praktizovanie okultizmu, mágie a podobných vecí?.“ <http://modlitba.sk/?p=2168>.
- DEGRO, I.: *Mágia a okultizmus*. <http://www.svmichael.sk/files/okultizmus.pdf>.

³² Porov. HUCÍK, P.: *Okultizmus*. <http://mojpribeh.sk/sprava/pavol-hucik-okultizmus/>. (22.02.2015).

³³ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI: <http://katechizmus.sk/index.php>. (22.02.2015).

- HEŘT, J.: Špiritizmus a channeling. In: *Rozmer*. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt a Ekumenická rada cirkví v SR, 2006, roč. 2, č. 9, 36s. ISSN: 1335-2660.
- HUCÍK, P.: *Okultizmus*. <http://mojpribeh.sk/sprava/pavol-hucik-okultizmus/>.
- HUND, W.: *Nepraví duchovia – praví klamári?* Bratislava : Lúč, 2001, 136s. ISBN 80-7114-349-9.
- KARDEC, A.: *Kniha duchov*. Bratislava : Natajoga, 1992, 358s. ISBN 80-900557-4-5.
- KIENE, F. P.: *Ruky preč od okultizmu a poverí!* Bratislava : Slovenské evanjelizačné stredisko pre masmédiá, 2004, 44s. ISBN 80-88863-36-8.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI: <http://katechizmus.sk/index.php>.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s r.o, 1997, 421s. ISBN 80-85508-36-2.
- MARETTA, J.: *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*. Prešov : Eriv, 2010, 239s. ISBN 978 – 80 9705 – 068 – 9.
- MIZERÁK, L. P.: *Kresťanstvo a okultizmus 5 – Špiritizmus*. http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=743:kresťanstvo-a-okultizmus-5-piritizmus&catid=118:moralka&Itemid=215.
- MIZERÁK, L. P.: *Kresťanstvo a okultizmus 6 - Nekromancia a Hypnóza*. http://misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=747:kresťanstvo-a-okultizmus-6-nekromancia-a-hypnoza&catid=118:moralka&Itemid=215.
- MUKOVÁ, I.: *Channeling a jeho kritéria*. http://www.demiurg.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=107&Itemid=43.
- NEŠPOR, R. Z. – VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha : Slon, 2008, 448s. ISBN 978-80-86429-92-2.
- PASTIERSKÝ LIST KONFERENCIE BISKUPOV TOSKÁNSKA.: *„Mágia, veštenie a démonské vplyvy*. Zvolen : Jas, 2001, 51s. ISBN 80-88795-77-X.
- SPESZ, A.: *Mystika, mágia, mediumizmus*. http://dominikani.dyndns.org:8080/stiahnut/1_eknihy/s/spe/speszalexander/mystika/speszalexander_mystika_422232.pdf.
- SPESZ, A.: *Špiritizmus a parapsychológia?* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1947, 201s.
- VELLA, E.: *Keď Duch Svätý píše môj život*. Veľký Lapáš : Per Immaculatam, 2010, 360s. ISBN 978-80-970006-0-8.
- VIGLAŠ, J.: *Mágia, horoskopy, veštenie, poverí.. Čo na to Boh?* Bratislava : Don Bosco, 2012, 39s. ISBN 978-80-8074-166-2.

Človek a etika života

BOHUMIL ZACHAR

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Twenty-first century and its first decade follows the events of the last decades, when the world began to change into East and West division. After the end of the Cold War there is hope of peace but disrupted by local conflicts, civil unrest invading the fratricidal fighting, a growing terrorist attacks and various militant movements in the so-called Third World. Together with the economic crisis deliver poor quality of life and degrade people's lives. It is not only that War threat does not end, but the danger of such a conflict of world powers are still there. St. John Paul II. He speaks openly about the global impact of the crisis on the world, but did not hide its impact on Christianity, Europe, nations, families and individuals. Christian ethical principles, as if they were „diluted“ by liberalism and relativism. The retreat of moral principles and inverted hierarchy of values has a strong influence on the conscience of the individual. This is also reflected in the stance on crucial issues of life.*

Keywords: *Man. The ethics of life. Human dignity. The beginning of life. Abortion.*

Život a etika života

Etika a kresťanská morálka sa venujú problematike ľudských skutkov, ich hodnotením. Etika skúma vzťah ľudských činov vo vzťahu k prirodzenému cieľu, vo svetle prirodzeného rozumu. Nazývame ju prirodzenou morálkou. Kresťanská morálka sa líši od etiky ako filozofickej disciplíny tým, že skúma a hodnotí ľudské skutky vo vzťahu k nadprirodzenému teda poslednému cieľu, ktorým je spása človeka. Každý kresťan, ako učeník Ježiša Krista skúma svoje vnútro, svoje činy ako aj každý ľudský skutok vo svetle nadprirodzeného zjavenia. Zdroj svetla nadprirodzeného zjavenia nám poskytuje rozum osvietený vierou.¹

¹ Porov.: PRIBULA, M.: Úvod do teológie. Prešov: PRO COMMUNIO, o. z., 2006, s. 98.

Ak hovoríme o etike života, môžeme povedať, že reč je o bioetike, pretože bioetika je vedecká disciplína zaoberajúca sa etikou ľudského života. Je to veda, ktorá sa zaoberá ľudským správaním a konaním, v oblasti života a zdravia, ktoré podrobuje etickému hodnoteniu z hľadiska morálnych princípov a hodnôt. V doslovnom preklade ide o etiku života.²

Ak sa nám zdá predošlé tvrdenie veľmi všeobecné, tak smerujme ku konkrétnejšiemu a dodajme, že bioetika je disciplínou skúmajúcou konanie alebo skutky, ktoré súvisia s ľudským životom a zdravím, a to od jeho počatia, v priebehu celého života, až po smrť. Bioetika teda predstavuje tú časť filozofickej etiky, ktorej úlohou je určiť morálne dôležité hodnotenia a definovať normy v oblasti ľudských činov, súvisiacich s postupmi človeka konajúceho, v hraničných situáciách ľudského života, ktoré sa týkajú počiatku biologického života, jeho trvania aj konca, teda smrti. Bioetické problémy však prekračujú hranice ľudského života a týkajú sa aj toho čo je pred začiatkom života a idú až za hranice smrti. Aj keď sa nejedná o toho človeka ktorý ešte nežije alebo už zomrel, čo je zrejmé, ale týka sa to konania jeho biologických rodičov pred jeho narodením alebo tých ktorí zariaďujú potrebné veci po jeho smrti a sprevádzajú ho na poslednej ceste tu na zemi.

Etymológia slova bioetika - je to slovo zložené z dvoch gréckych slov, *bios* = život a *éthos* = mrav.³ Bioetika je odvetvím aplikovanej etiky, ktorá sa snaží skúmať a vymedzovať správanie a konanie ľudí, ktoré súvisí najmä s otázkami medicíny a ich postoje pri jednaní a zaobchádzaní s ľudským životom. Do tejto oblasti spadá veľa tém, ktoré sa bytostne dotýkajú človeka ako osoby, ktorá má svoju históriu života, ako aj blízkych osôb z jeho okolia, najmä tých pokrvne najbližších. Ak by sme chceli predstaviť celý zoznam problematiky bioetiky s krátkym ozrejením pojmov a problémov z danej partie, bol by to naozaj dlhý a v rozsahu priestoru aký nám poskytuje tento príspevok, by bol aj neúnosný. Preto len vymenujeme aspoň niektoré časti z oblastí danej problematiky. Tie ktoré sa týkajú najčastejšie objavujúcich dilem alebo otázok v živote človeka, respektíve bytostne existenčných rozhodnutí osoby v komplexe vzťahov života, zdravia, kvality života, ich následkov na ďalší život jedinca, ochranu jeho práv, rešpektovanie jeho dôstojnosti, výhrad vo svedomí, aj iných, ale najmä a v prvom rade ak je to veriaci človek, následkov takéhoto rozhodnutia, činu alebo konania na existenciu osoby aj z hľadiska posledného nadprirodzeného cieľa, ktorým je spása nesmrteľnej duše teda večný život.

Otázky života respektíve problematika ktorú najčastejšie riešime je z týchto oblastí:

² Porov.: LUCAS, R. L.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava, 2010, Spolok svätého Vojtecha, s. 5.

³ <http://cs.wikipedia.org/wiki/Bioetika> (20. 4. 2015).

Antikonцепcia, asistovaná reprodukcia, asistovaná samovražda, eutanázia, darčovstvo orgánov, genetické inžinierstvo, interrupcia, klinická smrť, klonovanie, paliatívna starostlivosť respektíve liečba, samovražda, sterilizácia, umelé oplodnenie...

Skúsme pouvažovať najprv o účte k životu, jeho rešpektovaní a ochrane. O tom čo robí človeka človekom a čo je základom ľudskej civilizácie. Je to ľudský život, ľudská komunita, ľudská kultúra...

Človek a ľudskosť

Ľudskosť je vlastná človeku, charakteristická pre jeho konanie. Dnešnú postmodernú dobu, akoby charakterizovala amnézia, pretože sa zabudlo na ľudskosť. Vzťahy človeka k človeku, alebo človeka s človekom sú spojené s jeho bytím, ktorého najväčšou hodnotou, ale aj nutnou podmienkou existencie je ľudský život, a ten, ak je, naplňajú ho vzťahy. Ľudstvo tvoria ľudské komunity, pre ktoré sú určujúce ľudské vzťahy a sú spojené s ľudským správaním. Takéto správanie má svoje prísne pravidlá, na ktorých čele stojí ľudský život, lebo keby ten neexistoval, nebolo by ani ľudskej bytosti ani ľudských vzťahov, ani ľudských komunit ani ľudstva. Človek sám v sebe nenájde svoj význam, zmysel svojej existencie, preto na počiatku Boh povedal, že nie je dobré byť človeku samému (Porov. Gn 2, 18). Túžba človeka po pomoci, po niekom podobnom, seberovnom zrejme vyplývala z jeho dôstojnosti, ktorú tvorí obraz Boha v človeku. Ten obraz, ak je verný a pravdivý, je zároveň naplňaním zmyslu ľudskej existencie lebo je podobou Boha, ale taký je len ak je neporušený, nepoškodený. Taký je plnosťou ľudskej existencie, lebo je plnosťou ľudskej blaženosti, ktorá je podobenstvom absolútnej plnosti Božej existencie a to je absolútna Pravda a Láska. Boh je komunitou troch osôb v ideálnom vzťahu lásky a jej úplnosti. Pravou podstatou ľudskosti sú preto skutky pravdy a lásky respektíve pravdivé konanie v intenciách lásky. A Boh stvoril človeka z lásky a k nej ho aj povoláva. Lebo láska sa chce dávať, preto je plodnou, lebo „plodí lásku“, teda dobro. Život je dobrom tej najvyššej hodnoty, lebo bol stvorený Najvyšším Dobrom. A podoba človeka naň je v tom, že aj keď každý jedinec má svoj začiatok vo stvorení, jeho existencia už nikdy neskončí. A podoba je aj v tom, že človek má tiež rozum, aj slobodnú vôľu, ktorá je mu Bohom daná a absolútne rešpektovaná. Sloboda ľudského rozhodovania je determinovaná tým, k čomu bola povolaná, k láske teda k dobru, a preto konať dobro je ľudské a určujúce pre jeho osobné ľudské povolanie. Ak nie je dobré byť človeku samému (Porov. Gn 2, 18), potom nie je dobré nikomu samému. Ani jednému ani druhému nie je dobre, ak by bol ten druhý sám. Bez bytia respektíve existencie teda života druhého by človeku dobre nebolo. Najväčší Dar Boha člove-

ku je teda život respektíve iný človek (Porov. Gn 22). Dobro človeka tvorí existencia toho druhého, iného človeka. Človek svojou existenciou sa stáva dobrom druhému, lebo môže vytvárať s ním vzťah v ktorom nachádza zmysel, pravdu svojej existencie. Je mu v prítomnosti, spoločnosti druhého človeka dobre. Ale dobro druhého vytvára až vzťah, vzťah lásky. A aby sme neprišli do omylu, lebo predošlý výrok môže v každom čitateľovi vyvolávať rôzne predstavy, pocity respektíve konsekvencie, je potrebné povedať, že láska je rozhodnutie konať dobro druhému, teda vzťah lásky nám prikazuje starať sa o dobro druhého. Môžeme teda konštatovať, v ľudských vzťahoch v ľudských činoch ide o dobro, o dobro toho druhého, alebo presnejšie o spoločné, vzájomné dobro. A na počiatku to bol vzťah, ktorý presne, bezvýhradne naplňal plán Boha, ktorý je spoločenstvom osôb vo vzťahu plnosti lásky a jeho zámer s človekom bol, aby žil v podobnom vzťahu, ktorý je obrazom Božej lásky.

Človek je *niekým* a nie *niečím*. Nestačí sa o ňom vyjadriť ako o jedincovi druhu homo sapiens. Výraz *osoba* vznikol preto, aby bolo zaznamenané, že človeka nemožno v žiadnom prípade zaradiť do toho, čo sa skrýva pod pojmom *jedinec druhu*, pretože má sám v sebe niečo viac, akúsi osobitnú plnosť a dokonalosť jestvovania, pre ktorú aby sme ju zdôraznili musíme použiť slovo *osoba*.⁴

Človek, deklarovaný ako bytosť všeobecná v skutočnosti neexistuje, pretože každý človek je originál, existuje len ako ten, ktorý je konkrétnou osobou so svojimi špecifikami, ktoré ho vyznačujú a odlišujú od inej osoby. Môžeme konštatovať, že v realite života existujú len konkrétne osoby. Zdanlivo rovnakí ľudia sú v skutočnosti odlišné osoby lebo sú v mnohých detailoch rozdielne a práve tie detaily dávajú každému jedincovi jeho originalitu, neopakovateľné špecifikum aj jedinečnosť. Len vtedy, ak hovoríme o človeku ako o druhu, vtedy o ňom môžeme hovoriť vo všeobecnosti.⁵

Etika a život

Otec ľži nám však ponúka inú lukratívnejšiu podobu človeka a jeho dobra – dobro pre seba a uspokojenie pre svoje ego. Ako vidíme, že už na počiatku klamal, tak môžeme poznať, že nás klame neustále. Moderná a súčasná postmoderná doba sa vyznačujú tým, že postupne človek opúšťa pravdu a prijíma klamstvo. Klamstvo zahalené do rôznych lákavých obalov a opatrené novou nálepkou vyzerajúcou a tváriacou sa ako originál pravdy, ktorým je v skutočnosti lož.

⁴ Porov.: Wojtyła, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 19 – 20.

⁵ Porov.: LUCAS, R. L.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 18.

Prvým krokom klamstva bolo potrebné dokázať, že nejde o život, ale o právo. Sloboda je právo, ktoré bolo a je vysvetľované v masívnych kampaniach ako právo voľby, ktoré sa odvolávalo na slobodu, ale nie všetkých, lež na slobodu ženy. Odvoláva sa na jej právo rozhodnúť sa. Preto tak masívne a tak často a neustále sa to bude ponúkať, aby sa zabudlo na spoločné dobro, ktorého podstatou je život, život toho druhého a pre druhého. Potom už život a jeho ochrana nebude prioritou. Tou bude sloboda voľby. Pritom ide v skutočnosti o voľbu oboch rodičov, nielen ženy či bude ochotná prijať trochu viac obety a osobného obmedzenia, aby vytvorila miesto pre novú neopakovateľnú, nenapodobiteľnú, originálnu ľudskú bytosť a dala jej šancu, aby sa pre ňu ako matku mohla stať potešením, jedinečným neopakovateľným a nenapodobiteľným darom i požehnaním. To isté sa patrí povedať aj o otcovi. A nielen o ňom, ale aj o celej rodine, ba aj národe a tak ďalej. Veď všetci sa majú podieľať na vytváraní čo najlepších podmienok pre nový život a poskytovaní pomoci pre jeho prijatie. Práve tie vlastnosti a danosti, teda talenty, ktoré dostal a vlastní práve len ten jeden jedinec, a má ich už od počiatku svojho života, môžu priniesť pre rodičov, národ, ba aj ľudstvo veľký prínos, veľký objav, veľké obohatenie. A sú to niekedy aj malicherné dôvody, ktoré vedú k odmietnutiu prijať zodpovednosť a obetovať sa, nechať vyvíjať sa a dovoliť žiť. Zabudlo sa na to najzákladnejšie a neodhäteľné ľudské právo, právo na život, na život už od počatia. Zabudli sme na ľudskú dôstojnosť a úctu k životu, úctu k živej ľudskej bytosti, aj keď v tom najrannejšom, počiatočnom štádiu života. Života ktorému ak dovolíme sa vyvíjať, stane sa novorodencom, dieťaťom, špecifickou, neopakovateľnou osobnosťou, ktorá je vždy darom.

Človek a jeho dôstojnosť

Dôstojnosť ľudskej osoby má pôvod v stvorení človeka na Boží obraz a podobu. Človek je povolaný k Božej blaženosti. Svedomie mu sprostredkuje poznanie dobra a zla, ktoré je potrebné pri naplňovaní tohto povolania. Človek sa slobodne rozhoduje či bude smerovať k tomuto cieľu. Všetkými svojimi vedomými a dobrovoľnými činmi k nemu smeruje, alebo nesmeruje, a tak prijíma respektíve odmieta dobro prisľúbené Bohom a dosvedčované morálnym svedomím. Ľudia budujú samých seba a vnútorne rastú v čnosti s pomocou milosti Božej (porov. KKC 1700).

Takto sa aj rozhodujeme či budeme chrániť život alebo sa prikloníme k nečestným praktikám tých, ktorí život odmietajú, a hľadajú iné riešenia takýchto „problémov“. Prvým „problémom“ je plodnosť, ktorú sa usilujú odstrániť. Ale v prípade neplánovaného počatia sa mnohí uchýľujú k úvahám alebo aj skutkom vraždy nového života. V takýchto prípadoch Cirkev pripomína, že pri udržiavaní pravej manželskej lásky nemôže jestvovať naozajstné protirečenie medzi Božími zákonmi a aktom odovzdávania

života. Boh je jediným Pánom života, a rozhodol sa ľudom darovať moc, ktorá má účasť na Jeho Stvoriteľskej moci. Skrze ňu pozýva človeka, muža a ženu - manželov, aby s ním spolupracovali na stvorení nového života. Je to dôležitá a vznešená úloha zachovávať život. Tá sa má uskutočňovať v sviatostnom akte, ktorý je znakom osobitnej spolupráce so Stvoriteľom, preto si vyžaduje, aby sa vykonal ľudsky dôstojným spôsobom. Život sme povinní chrániť všetkými možnými prostriedkami a s čo najväčším úsilím už od počatia až po smrť. Umelý potrat a vražda novonarodeného dieťaťa sú zločinmi. (Porov.: GS 51).

Svet je ovplyvňovaný dvoma silnými názorovými prúdmi, ktoré súvisia so životom človeka a preto aj s bioetikou. Jeden je za život - *Pro life* a druhý je za možnosť výberu - *Pro choice*. Svätý Ján Pavol II. pomenoval prvý *kultúrou života* a ten druhý kultúrou respektíve *ne-kultúrou smrti*. Pojem „kultúra života“ sa dá charakterizovať stručne týmito vyjadreniami:

Osoba je viac ako vec.

Byť je viac ako mať.

Duch je viac ako hmota.

Etika je viac ako technológia.

Pojem „ne-kultúra života“ sa dá charakterizovať stručne slovami:

vec je viac ako *Osoba*

mať je viac ako *Byť*

hmota je viac ako *Duch*

technológia je viac ako *Etika*.

Obidva tieto tábory prezentujú svoje názory v bioetike a podľa dosahu ich vplyvu sa potom presadzuje do praxe uplatňovanie kultúry života alebo ne-kultúry smrti. Ide o konkrétne prostredie spoločnosti ľudí, ktorých sa to týka a ovplyvňuje ich v konkrétnom rodinnom, fyzickom, sociálnom duševnom i duchovnom rozmere človeka.⁶

Ľudská osoba má svoj vnútorný život, ktorý subjektívne prežíva a to z nej robí subjekt. Uvedomuje si seba a svoje okolie. Ako to bolo už vyššie spomenuté, s pojmom osoba sú vnútorne späté pojmy ľudskosť, dôstojnosť a hodnota, preto si vyžaduje rešpekt, lebo jej výnimočná hodnota sa nedá s ničím porovnať, ani ničím nahradiť. Dôstojnosť človeka pramení z Božej prirodzenosti, pretože bol stvorený na obraz Boží (Gn 1, 27) a jeho duša pochádza od Boha (Porov.: Gn 2, 7). Skutočnosť, že človek je subjektom, nám ukazuje jeho jednota v priestore a nemennosť jeho identity v čase, čo znamená, že je to stále ten istý jedinec, aj keď sa jeho vzhľad mení. Osoba je individuum, má svoju vnútornú jednotu, odlišuje sa od iných nielen kvantitatívne, ale aj kvalitatívne. Jedinečnosť osoby

⁶ Porov.: Cehuľová, L.: *Bioetika pre vychovávateľov alebo veda prežitia*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2010, s. 44 – 45.

hovorí o neopakovateľnosti, nenahraditeľnosti, osobitosti, nezameniteľnosti, individualite, čo platí o každom jednom človekovi, preto každému patrí úcta bez výnimky.⁷

Základný pohľad na človeka nám ukazuje rozdiel medzi životom človeka a iných živých stvorení. Je to preto, lebo ľudská existencia presahuje rozmer pozemskej epizódy, pretože človek stvorený na obraz Boha má povolanie k účasti na jeho živote. Boh je večný a duša človeka podľa Božieho obrazu je určená pre večnú spásu, teda pre spoločenstvo života s Bohom. Ide o nemerateľnú, nevyčísliteľnú hodnotu ľudského života, ktorý dosiahne svoju plnosť až v svojom nadpozemskom rozmere. Vznešenosť tohto povolania k nekonečnej existencii jasne ukazuje na absolútnu hodnotu života v každej fáze, preto to platí aj na jeho pozemskú časť bytia. Preto je namieste výzva chrániť a ctiť si život osoby, od prvého okamihu jestvovania, teda od počatia až po prirodzenú smrť, čo vyjadruje len časť ľudskej existencie každej osoby.⁸

Ľudskú osobu tvorí telo a duša, ktoré v časopriestore nemôžu existovať jedno bez druhého. Človek je živý organizmus, zložený z hmotného tela a nehmotnej duše. Osoba je subjekt. Je subjektom racionálnym a individuálnym, patriacim samému sebe, ktorý ako taký má svoje schopnosti a danosti, aj svoju neodňateľnú slobodu, je teda vo svojom rozhodovaní autonómny. Jeho identita je jedinečná a neopakovateľná, je jednotou tela a duše, racionálnou individualitou, s racionálnym myslením. Bytosť ktorú nazývame človek a v súvislosti s ním deklarujeme jeho racionalitu, je to preto, lebo má rozum a slobodnú vôľu, je vybavený poznaním a skúsenosťou, má svoje danosti a vlastnosti, teda určitú inteligenciu, lásku a city, vieru a morálku. Aj keď v čase podlieha zmenám vo svojom vývoji, stále je to tá istá bytosť a tá istá identita.⁹

Človek a tradícia života

Jeden z najdôležitejších problémov, týkajúcich sa základov bioetiky spočíva v štúdiu východiskových antropologických modelov, tie či už explicitné, alebo jednoducho implicitné, tvoria horizont zmyslu, v ktorom sa pohybujú bioetické dôvody a tvoria ich normatívny obsah.

Z antropologického modelu vyplýva istá koncepcia významu a hodnoty ľudského života, ako aj možnosť identifikovať etické subjekty, význam tela a starosti o zdravie, limity zákrokov na ľudskom tele.¹⁰

⁷ Porov.: LUCAS, R. L.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 19.

⁸ MUSZALA, A.: *Encyklopedia bioetyki*. Random : POWLEN, 2005, s. 13.

⁹ Porov.: LUCAS, R. L.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 11 – 21.

¹⁰ Porov.: FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 51.

Základným pilierom západnej humanistickej tradície vo vnímaní človeka, pod vplyvom kresťanstva, je charakteristická veľká úcta k ľudskému životu, ktorému prisudzovali mimoriadne vysokú hodnotu, od ktorej sa potom odvodzovali zodpovedajúce etické normy. Ale táto západná civilizácia mala v niektorých historických obdobiach, alebo v niektorých západných krajinách a režimoch aj iné vnímanie, ako napríklad nacionálny socializmus, ktorý vraždil ľudí nielen za odpor voči režimu, ale aj za príslušnosť k inej rase.¹¹

Staré latinské príslovie hovorí: „*Homo homini lupus*“ - Človek človeku vlkom. Keď sa hlbšie zamyslíme nad týmto príslovím, spája sa tu ľudské so zvieracím. V ríši zvierat má každý druh svojho prirodzeného „nepriateľa“, aby sa v prírode zachovala rovnováha a nedošlo k premnoženiu niektorého druhu. Človek však takéhoto „nepriateľa“ nemá, ale prináša smrť sebe samému. Hrôzy vojny, genocídy, revolúcie, terorizmus, a podobné rozsievajú smrť po celom svete. Dnes sa však môžeme s hrôzou pozastaviť nad nenápadnými, skrytými, utajenými alebo premenovanými „vojnamí“, naoko len nevinnými, izolovanými výkonmi, ktorým hovoríme pomoc človeku, a často im dávame milosrdné mená, ako napríklad - prerušenie tehotenstva, aj keď v skutočnosti ide o kruté vraždenie úplne bezbranných jedincov. Sú nimi interrupcie, no nielen tie, pretože hormonálna antikoncepcia tiež privodzuje abortus, ktorý spôsobuje druhá jej zložka v tom prípade, keď zlyhá tá prvá blokujúca možnosť počatia, vyložene abortívnou antikoncepciou sú: tabletky „*deň po*“, „*tri dni po*“, „*anti-baby pilulka*“, abortívna pilulka „*RU-486*“ a abortívnym antikoncepcným prostriedkom sú aj vnútromaternicové telieska. Pri hlbšom uvažovaní a oboznámení sa s problematikou umelého oplodnenia zistíme, že ako „vedľajší produkt“ je počatých životov respektíve oplodnených vajíčok 45, z ktorých vyberú len jedno až tri najkvalitnejšie, ktoré prenesú do maternice a zvyšných približne 43 oplodnených vajíčok zničia, alebo zmrazia. Keďže maternica ženy je pripravená pre donosenie len jedného plodu, ostatné sa musia odstrániť, čo sa vykonáva v jedenástom týždni.¹²

V súčasnosti sa početnosť prerušených tehotenstiev na mnohých miestach vo svete odhaduje, že ich podstúpi od 30 do 50 percent tehotných žien. Určite nás to nemôže nechať chladnými, lebo interrupčná mentalita veľmi hlboko, dá sa povedať, že od základu spochybňuje hodnotu ľudského života, a tým aj zásady humanizmu západného sveta. Inteligentná a mysliaca bytosť pri úvahách nad týmto problémom nebude meditovať len nad jednotlivým, konkrétnym prekročením noriem, ale

¹¹ Porov.: ROTTER, H.: Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky. Praha: Vyšehrad, 1999, s 24 – 25.

¹² Porov.: MAJTÁN, L.: *Umelé oplodnenie. (A čo na to Cirkev?)*. Žilina: Rímskokatolícka cirkev, Žilinská diecéza, 2010, s. 17 – 18.

pôjde viac do hĺbky, pretože ide o zásadné otázky ľudského bytia. Bude sa pýtať: Akú hodnotu má ľudský život? Čo tvorí hranice tejto hodnoty? K akým záverom nás tieto úvahy privedú a aké dôsledky je potrebné z nich vyvodiť?¹³

Lekár Bernard N. Nathanson (1926 – 2011), vo svojej knihe *Božia ruka* o problematike potratov píše, že ju pozná viac a azda lepšie než ktokoľvek iný na svete. Hovoril o sebe, že je jedným z tých, ktorí „potratom pomohli na svet“ a pomáhal živiť toto „monštrum“ tým, že ho krmil krvou a peniazmi. Po jednej prednáške dostal otázky: Nie sú potraty koreňom všetkých našich problémov? Nepodkopala interrupčná mentalita celú našu kultúru už natoľko, že nainfikovala každú oblasť nášho spoločenského života: vzdelávanie, rodinu, sex, politiku, hospodárstvo a podobne? Keby boli potraty znovu trestné, nenadobudla by naša spoločnosť odsúdená na zánik znovu pevné zdravie?

Odpoveď znie nie, áno aj nie. Interrupčná mentalita zákerne a agresívne prenikla celú našu spoločnosť ako metastázy. Je teda veľmi otáznne, či by také spríbuznené plíagy, ako je týranie detí, pornografia, násilie voči ženám a genocída, zmizli akoby mávnutím čarovného prútika, keby sa nejakým zázrakom zmenili zákony. Žijeme v čase prehnaneho nihilizmu, v čase smrti, pre ktorý platí nasledovné: „Súcit vedie do plynovej komory“, alebo na potratovú kliniku, či do ordinácie lekára, ktorý vykonáva eutanáziu. Žijeme v období, v ktorom osobu definujeme vždy vyššie, takže stále menšiemu množstvu ľudí spomedzi nás sa naozaj podarí splniť kritériá, v období, kedy sa prakticky vzdávame morálnych hodnôt, takže môžeme s ľuďmi zaobchádzať ako s vecami a potraty nám, pravdaže, pomohli naučiť sa to. Žijeme v období, v ktorom sa rúcajú piliere istoty - cirkvi, školy, politické inštitúcie - takže všetko vrátane života človeka je diskutabilné. V období systematického zadúšania autority a beznádejného spochybňovania normatívnej etiky. Aké máme radostné a úžasne pestré možnosti! Zabíjať, zomierať, využívať, pokiaľ sa to len dá, a to všetko bez toho, žeby nás niekto odsúdil, dokonca to neurobí už ani len naše vlastné Ja.¹⁴

Kedy začína život a kedy právo na život

Základné právo človeka na život je zachytené v Listine základných ľudských práv a slobôd, kde v článku 6 sa hovorí, že každý má právo na život a ľudský život je hoden ochrany už pred narodením.¹⁵

¹³ Porov.: ROTTER, H.: Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky. Praha: Vyšehrad, 1999, s 24.

¹⁴ NATHANSON, N. B.: *Božia ruka*. Bratislava: Lúč, 1998, s. 10 – 11.

¹⁵ Všeobecná deklarácia ľudských práv. <http://www.amnesty.sk/wp-content/uploads/2012/01/UDHRv SVK.pdf> (12. 5. 2015).

Život nezačína narodením, ale približne 266 dní predtým. Keď splynú dve pohlavné bunky, ktorým sa odborne hovorí gaméty, mužská gaméta *spermia* a ženská gaméta oocyt, z biologického pohľadu vzniká nový organizmus. Tak začína život každého človeka, zjednotením otcovej a matkinej bunky. Počas prenatálneho života, teda v maternici, sa z jedinej mikroskopickej bunky vyvinie novorodenec s hmotnosťou približne 3000 g. Je to obrovský progresívny proces.¹⁶ Tento progres počas prenatálneho štádia nie je rovnomerný. Počas prvých ôsmich týždňov, života je ľudská bytosť nazývaná *embryo*. Počas tohto obdobia sa formujú všetky základné orgány. Od konca ôsmeho týždňa až po narodenie sa nazýva *plod*. Orgány vytvorené počas embryonálneho štádia rýchle rastú až do stavu, keď už dieťa môže opustiť telo matky a žiť samostatný život. Zygota, embryo, plod, novorodenec, dieťa, dospelávajúci, dospelý, starec neoznačujú podstatne rozličnú realitu, ale sú to termíny, ktoré označujú fázy, nazývajúce priebeh vývinu osoby v čase.

Štatút embrya: ontologický - miesto embrya vo vzťahu k bytiu

- etický - miesto embrya vo vzťahu k povinnosti a zodpovednosti
- právnický - miesto embrya vo vzťahu k zákonu

Pýtať sa na štatút ontologický znamená - kto, alebo čo je embryo, pokiaľ ide o jeho bytie. Je to predmet, zviera, osoba alebo niečo iné? Etický štatút - akú máme zodpovednosť vo vzťahu voči embryo a právnický štatút - ako má spoločnosť upravovať správanie občanov vo vzťahu k embryo. Naše správanie závisí od spôsobu chápania prirodzenosti embrya. Či sa v ňom prejavuje osobná forma existencie, alebo ešte nie osobná forma ľudského života. Právnický štatút embrya poukazuje na legislatívny komplex ohľadom embrya, či už je alebo nie je považované za subjekt práv.¹⁷

Otázka štatútu embrya je podstatná pre orientáciu nášho správania voči embryo pri téme potratov, prenatálnej diagnostiky a terapie, oplodnenia v skúmavke s prenosom embrya (IVF-ET), experimentovaní na embryách, konzervovaní a používaní embryí (napríklad na odber) a pri riešení týchto problémov vystupujú s dramatickou jasnosťou podstatné rozdiely medzi rôznymi bioetickými impostáciami.¹⁸

Z vývojovej biológie a poznatkov z tisícok mimotelových oplodnení sa dajú vyvodiť predbežné závery. Je ich päť.

1. Vzhľadom na to, že molekulárne a bunkové aktivity zygoty sú riadené informáciami, ktoré pochádzajú z jej genomu, môžeme konštatovať,

¹⁶ Porov. FAGGIONI, M. P.: Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 265.

¹⁷ Porov.: ČERNÝ, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha : Wolters Kluwer ČR, a. s., 2011, s. 14 – 16.

¹⁸ Porov.: FAGGIONI, M. P.: Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 265 – 276.

že zygota sa vyvíja celkom alebo úplne na základe svojich vlastných vnútorných zdrojov.

2. Každá zygota nesie celkom jedinečnú a autonómnu genetickú informáciu.

3. Počas priebehu jej vývoja nedochádza v zygotе ku kvantitatívnym skokom: aj keď diferenciácia buniek aj tkanív a formovanie orgánov prebieha v na seba nadväzujúcich procesoch, vývoj embrya prebieha kontinuálne.

4. Nový organizmus sa formuje postupne a jeho morfológia a stavba je neustále komplikovanejšia, predsa si však vo všetkých týchto procesoch zachováva svoju vlastnú identitu.

5. Životný proces novo vzniknutého organizmu je teleologický, čo znamená že sa tu nejedná o náhodný dej, ale naopak, ten má svoju dobre definovanú finalitu a je úplne nasmerovaný k jej naplnovaniu. Vývoj embrya spočíva v postupných, chronologicky odlišných udalostiach, z ktorých každá nasledujúca je závislá na tej predchádzajúcej.¹⁹

Záver

Načreli sme do etiky života respektíve bol to len krátky exkurz na začiatok. Začiatok života, ktorý v prirodzenom poriadku má nevyčísliteľnú a nenahraditeľnú hodnotu, o čom sa presvedčíme, ak urobíme exkurz na počiatok. Tam sa jasne ukazuje, že počiatočná samota nie je dobrá, veď to vyjadrila Božia Múdrosť (Porov. Gn 2, 18). To čo sme zistili na počiatku o prvotnej samote, nám jasne ukazuje nenahraditeľný význam života jedného človeka pre život druhého. Dnešný človek, akoby chcel vymazať túto pravdu z histórie, radšej na ňu zabúda, akoby ju mal zachovávať v etike života. Prikláňa sa skôr k neprijatiu, odmietnutiu, zničeniю života, akoby ho mal prijímať a všemožne ochraňovať. Takáto etika sa dostáva do rozporu s pravdou života a dnešná postmoderná doba nás chce presvedčiť, že neetika je tou etikou, ktorú teraz potrebujeme. Už Aristoteles (384 – 322 pred Kr.) v etike Nikomachova vyjadril, že s pravdou sú všetky skutočnosti v súlade, ale medzi omylom a pravdou je ihneď nesúlady. Je preto na nás aby sme na nesúlady dnešnej, „etiky“ s pravdou života neúnavne poukazovali.

Bibliografia

CEHUŤOVÁ, L.: *Bioetika pre vychovávateľov alebo veda prežitia*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2010, 237 s. I SBN: 978 – 80 – 7165 – 798 – 9.

¹⁹ ČERNÝ, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha : Wolters Kluwer ČR, a. s., 2011, s. 26.

- ČERNÝ, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer ČR, a. s., 2011, 192 s. ISBN: 978 – 80 – 7357 – 648 – 6.
- FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula: Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, 375 s. ISBN: 978 – 80 – 970944 – 4-7.
- JÁN PAVOL II.: *Teologie těla*. Praha : Nakladatelství Paulínky, 2006, 591 s. ISBN 80-86025-99-3.
- Katechizmus katolíckej Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999, 918 s. ISBN 80 – 7162 – 259 – 1.
- KNOTZ, K.: *Sex ako ho nepoznáte. Pre manželov, ktorí milujú Boha*. Pezinok : Familiaris, 2010, 205 s. ISBN: 978 – 80 – 89428 – 02 – 1.
- LUCAS, R. L.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, 200 s. ISBN: 978 – 80 – 7162 – 854 – 5.
- MAJTÁN, L.: *Umelé oplodnenie.(A čo na to Cirkvi?)*. Žilina: Rímskokatolícka cirkev, Žilinská diecéza, 2010, 34 s. ISBN: 978 – 80 – 970426 – 1-5.
- NATHANSON, N. B.: *Božia ruka*. Bratislava: Lúč, 1998, 205 s. ISBN: 80 – 7114 – 241 – 7.
- Ondok, J.P.: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha: Triton, 2005, 214 s. ISBN 80 7254 – 486 – 1.
- PRIBULA, M.: *Úvod do teológie*. Prešov: PRO COMMUNIO, o. z., 2006, 128 s. ISBN 80 969416 – 8-2.
- ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky*. Praha: Vyšehrad, 1999, 112 s. ISBN: 80 – 7021 – 302 – 7.
- SCHOOYANS, M.: *Rozhodnutie pre život. Bioetika a populácia*. Bratislava: Serafin, 1997, 188 s. ISBN: 80 – 85310 – 69 – 4.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995, 2624 s.
- Wojtyła, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum, 2003, 224 s. ISBN: 80 – 8052 – 170 – 0.

Elektronické zdroje

- Všeobecná deklarácia ľudských práv*. <http://www.amnesty.sk/wp-content/uploads/2012/01/UDHRv SVK.pdf> (12. 4. 2015).
- Gaudium et spes* *pastorálna konštitúcia o cirkvi v súčasnom svete* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>. (15. 4. 2015)
- <http://cs.wikipedia.org/wiki/Bioetika> (20. 4. 2015).



***Životné jubileum
Mons. Jozefa Tótha,
čestného prodekana
Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove***

Pozdravné slovo na úvod

Pekné predpoludnie želám všetkým vám, ktorí sme sa stretli na dnešnom laudačnom podujatí pri príležitosti významného životného jubilea kňaza, básnika a pedagóga Mons. Dr. h.c. Jozefa Tótha. Osobitne vítam otca arcibiskupa a metropolitu Mons. ThDr. Jána Babjaka SJ, veľkého kancelára GTF PU, taktiež vítam pomocného prešovského biskupa Mons. SEODr. Milana Lacha SJ, bývalého študenta nášho jubilanta. Vítam J. Magn. Mons. prof. ThDr. Jozefa Jaraba, rektora KU v Ružomberku, pozdravujem J. Spect. Mons. prof. ThDr. Petra Šturáka, dekana GTF PU, vítam básnika, šéfredaktora Teodora Križku, podpredsedu Spolku slovenských spisovateľov so sprievodom. Vítam vzácných hostí, profesorov z domácej fakulty i z iných univerzít, rodinu a priateľov jubilanta, študentov a zamestnancov našej Alma mater. No predovšetkým srdečne vítam Teba, náš vzácný jubilant, Jozef Tóth, prvý a dnes čestný prodekan tejto gréckokatolíckej teologickej fakulty.

Dovoľte mi v mojom úvodnom pozdrave vyjadriť krátku biblickú paralelu. Na konci Knihy Genezis čítame dramatický príbeh o Jozefovi, synovi patriarchu Jakuba. Mladý, nadaný a u otca obľúbený chlapec sa ocitá predaný do otroctva vlastnými bratmi. Dostane sa na dvor egyptského faraóna, kde si rozvážnymi krokmi postupne vyslúži vysoké spoločenské postavenie. A keď sa po čase jeho rodní bratia v hmotnej núdzi obracajú k nemu o pomoc, kniha vykresľuje dramatický vnútorný zápas Jozefa až po jeho odhalenie: „*Ja som Jozef, váš brat...*“ (Gn 45, 4) Boh to zariadil inak ako bratia zmýšľali a obrátil nimi spôsobené zlo na dobro. Aj náš jubilant od detstva rástol v obľube rodného domu v Haniske pri Košiciach, obdarovaný mnohými darmi. Boh si ho po maturite pozval bližšie k sebe skrze dar kňazského povolania. No vlastná otčina ho uvrhla do otroctva systému, ktorý chcel cielene vyhladiť Boha zo života národa. Tak sa tesne pred ukončením štúdia posvätnéj teológie v roku 1950 dostal do vyhnanstva PTP (pomocných technických práporov). Lenže ľudského ducha nemožno tak ľahko zotročiť. Najmä ak je hlboko zaštepený do Krista. Božie plány viedli Jozefa Tótha desaťročia po cestách mimo oficiálnych štruktúr Cirkvi v tzv. katakombálnej polohe, kde rozsieval okolo seba radosť z viery aj uprostred vonkajších reťazí neslobody. A literárne tvoril. Po páde totality sa v roku 1990 pri otvorení fakulty sám predstavil: „*Ja som Jozef, váš brat*“. A odpúšťajúcou láskou odkiaľ všetku moc

zla, ktorú mu totalitný režim spôsobil. Aj dnes, celoživotnou skúsenosťou konania dobra prežiaraný, hovorí to isté: „Ja som ten istý Jozef ako predtým. Prichádzam na fakultu s obdivom nad zázrakom, ďakujem za všetko Bohu a milujem vás.“

Preto sa dnes tešia všetci, ktorí jubilanta poznajú. Aj tí, ktorí sú už za hranicou večnosti. Spievajú múry tejto školy, ľudia nadšene spomínajú a všetci úprimne ďakujeme. V tomto duchu otváram dnešnú akademickú laudačnú slávnosť ako spomienku i poctu umelcovi slova, dobrému, milujúcemu človekovi a nášmu bratovi Jozefovi. Ešte raz: vítajte!

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Oslava 90-tyky Mons. Jozefa Tótha

Drahý náš oslávenec Mons. Jozef Tóth. Dnes, je tá vzácna chvíľa, ktorú Vám i nám dožičil Pán. Pán života pozemského i večnosti Vás poženal 90-timi rokmi, vrchovatou plnosťou pozemských rokov, ktoré sú však v porovnaní s plnosťou večnosti iba krátkym zábleskom. Plnosť rokov sa u Vás snúbi s enormnou prácou na poli Cirkvi, tej katakombálnej, ako aj tej žijúcej v slobode.

Pán Vás veľmi miloval a mal s Vami veľké plány. Hoci ste sa ocitli počas druhej svetovej vojny v nebezpečenstve smrti, nenechal Vás zahynúť. Pomohol Vám zachrániť holý život útekem z vojenského pracovného tábora, lebo chcel, aby ste ešte veľa dobrého v tomto svete urobili. Nastúpil ste v roku 1948 v Bratislave na Cyrilo-metodskú bohosloveckú fakultu, ale už od septembra 1950 ste sa spolu s ostatným bohoslovcami ocitol znova vo vojenských pracovných táboroch PTP. Po tri a pol ročnej práci ste sa konečne dostali na vytúženú slobodu.

V roku 1969 ste tajne prijali kňazskú vysviacku a zapojili ste sa do práce v katakombálnej Cirkvi, kde ste formovali tajných kňazov prednášaním základnej a špeciálnej dogmatiky. V roku 1990, po páde totality ste stali pri obnovení Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty v Prešove a významným spôsobom ste sa pričínili o jej znovu naštartovanie, spolu s celoživotným priateľom o. Mons. Jánom Krajňákom. Obidvaja ste veľmi plodne, pôsobili ako prodekani našej Alma mater. Zhostili ste sa role vysokoškolského učiteľa a prednášali ste bohoslovcom dogmatiku a náboženskú porovnávaciu vedu. Slovom skúseného pedagóga ste zasievali do srdc mladým mužom životnú múdrosť a Božie pravdy, ktoré teraz, ako kňazi zúročujú a sprostredkujú veriacim.

Osobne ďakujem nebeskému Otcovi za Vás, ktorý ste tak veľkým darom pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku, v mnohých jej rozmeroch. Vaše meno sa zapíše do histórie Gréckokatolíckej cirkvi, ako výnimočná, zrelá a duchovne i literárne plodná osobnosť.

Drahý brat v kňazskej službe, kto by vedel spočítať Pánovu milosť, ktorou Vás Ježiš počas Vášho života naplnil? Myslím, že nik, a dokonca ani Vy sám, lebo ľudsky je to nemožné. Dozvieme sa o nej až na druhom brehu života, vo večnosti.

Ďakujeme za Váš plodný život, za Vaše kňazstvo, a z toho plynúce milosti, ktoré ste prijali pre seba a tiež i pre neveriacich, s ktorými ste sa stretali počas totality, a otvárali ste im Písma ako prorok, vidiac ďalej než ostatní, lebo ste poznali Pánove cesty.

Ste Majstrom Slova, prorockého slova pre kňazov i veriacich. Vaše prednášky na dekanských poradách, Vaše knihy boli a stále sú zdrojom múdrosti, vízie do budúcnosti, i riešení, z ktorých môžeme všetci plným priehŕstím čerpať pre pastoračiu i každodenný život. Vaša poézia a básne sú živým prameňom osvieženia pre všetkých, ktorí z nich čerpajú. Je to veľký dar, ktorý Vám dal náš Pán.

Osobne ďakujem Všemohúcemu Bohu za Vaše priateľstvo a za všetky osobné stretnutia. Pri jednej mojej návšteve u Vás, som vyslovil túžbu, aby ste dary, ktoré máte od Pána Boha, denne zveľaďovali a obohacovali nimi našu cirkev. Konkrétne som vyjadril túžbou, aby ste každý deň napísali aspoň jednu báseň. Bola to moja, snáď až trúfala, ale úprimná prosba, vidiac, že Vaše básne dýchajú živou vierou a múdrosťou života.

Modlím sa ešte o potrebnú silu a dostatok zdravia pre Vás, náš jubilant, a drahý priateľ, aby sme všetci mohli ešte dlho čerpať z múdrosti ktorú vyviera z Vášho srdca a ktorú viete tak majstrovský a zrozumiteľne ponúknuť poslucháčom i čitateľom svojej tvorby.

Zo srdca Vám udeľujem archijerejské požehnanie a prevolávam:
Na mnohaja i blahaja lita náš drahý oslávenec, otec Monsignor Jozef.

Mons. ThDr. Ján Babjak SJ

Nad vybranými témami Tóthovho odkazu

Ctihodný duchovný otec – Mons. Jozef Tóth, najdôstojnejší otec arcibiskup a metropolita Ján, vážený pán dekan, ctené auditórium, dovoľte mi, aby som aj ja prispela k slávnostnosti a výnimočnosti tejto chvíle svojim laudatiom na adresu nášho jubilanta – charizmatického človeka, vzácneho kňaza a majstra umeleckého slova.

V ľudskom živote je niekoľko neprehliadnuteľných udalostí a jednou z nich je určite aj významné životné jubileum. Človek sa v takejto vzácnej chvíli života ocitá pred tvárou Božou, tvármi blízkych a vnútorne aj zoči-voči sebe a plodom svojho života. Je šťastím pre jubilanta, keď životná bilancia harmonizuje jeho vnútro a potešuje dušu, no ešte väčším šťastím je, keď čínorodosť oslávenca má sebakapacitujúcu dimenziu a je pozitívna aj pre cirkev, národ a dokonca i pre slovenskú literatúru. A v prípade nášho jubilanta Mons. Jozefa Tótha to platí jednoznačne. Ide totiž o človeka, ktorý mal celý život čo rozdávať, pretože od nášho Pána veľa dostal.

Vážený jubilant, Váš um a spiritualitu Pán Boh prepojal aj s literárnou tvorivosťou a vďaka tejto symbióze Božích darov máme aj my – súčasní čitatelia umeleckej literatúry – veľkú radosť z Vašich vzácných meditatívnych diel. Vzbudzujú svojim rozsahom, obsahom i umeleckou kvalitou nielen náš obdiv, ale aj rešpekt a úctu k Vám ako tvorcovi. Pri tejto príležitosti chcem oceniť fakt, že na zviditeľnení Vašej tvorivej literárnej činnosti má veľkú zásluhu významný slovenský duchovne orientovaný básnik Teodor Krížka, ktorý v roku 2010 vydal Vaše zobraň literárne dielo – kolekciu s názvom Poézia a Próza.

Poézia Mons. Jozefa Tótha je *výrazom i obrazom* jedinečnosti jeho umeleckej optiky, inšpiratívnej básnickej poetiky a komplexného videnia sveta i človeka v ňom. V meditatívno-reflexívnej poézii Mons. Jozefa Tótha čitateľ odhalí nielen duchovnú a ontologickú hĺbku, či paradoxy života človeka i ľudstva, ale aj autoreferenčnú a pre čitateľa i provokujúcu prorockú dimenziu jeho básnictva (pripomením aspoň dve básne s názvom Apokalypsa). Prorocký aspekt básní súvisiaci s ohrozením ľudstva a človeka sebou samým je pre čitateľa mimoriadne zaujímavý a hlavne sebareflexivizujúci. Navodzovanie katastrofických predstáv smutného básnika o tom, čo prinesie vzbura, či vzdaľovanie alebo odlúčenie sa človeka a ľudstva od Boha, má svoje jasné príčiny. Básnik naznačuje výsledky ignorácie Boha v globálnom rozmere a v básni Dezercia hovorí o babylonizácii

bytia a myslenia. Básnika vedie prehlbujúci sa úpadok človeka a civilizácie k ponorným a kritickým reflexiám o kríze ducha a morálky, teda k reflexiám o tých deficitoch, ktoré sa etablovali v živote človeka aj vďaka neoliberalizmu a mediálnej revolúcii.

Básnická tvorba Mons. Jozefa Tótha je v kontexte slovenskej literatúry o to cennejšia, že prazákladom jeho singulárnej umeleckej poetiky je *teocentrizmus*. A práve takú autorskú poetiku, v ktorej Boh je prvotným stimulom a východiskom generovania i vertikalizovania múzického textu, nazývame *teopoetikou*. Tá je primárnym znakom aj všetkých ďalších reprezentantov slovenskej katolíckej moderny alebo modernej slovenskej katolíckej poézie, ako túto spirituálne orientovanú modernú umeleckú tvorbu nazvala slovenská literárna historička Mária Bátorová. A Mons. Jozef Tóth sa svojou umeleckou tvorbou s duchovnou intenciou prirodzene a organicky včlenil do kontextu slovenských katolíckych básnikov, hoci bol bývalým režimom prenasledovaný, umlčovaný a viacnásobne trestaný. Napriek tomu, že teopoetika bola fundamentálnym integračným gestom katolíckych básnikov, individuálne autorské dielne však mali a majú svoje špecifiká.

Poézia Mons. Jozefa Tótha je aj vďaka trnistosti jeho cesty životom, či azda aj práve preto taká živá, aktuálna a nadchýnajúca súčasného čitateľa svojou hĺbkou. Jozef Tóth tvoril a tvorí autentickú polytematickú poéziu. Na „krídla“ svojich slov kládol radosti i ťažoby nielen vlastného života, ale do tkaniva svojich lyrických kompozícií zakomponúval obojaký svet, teda svet sakrálny i svet profánny, hriešny, no najmä ťažké diagnózy doby a ľudí v nej. V jeho poézii sa zrkadlí starosť a smútok básnika z globálnej dekadencie, ktorú evidujeme v jeho motívoch ekonomickej živočíšnosti človeka, či globálnej krízy kultúry a duchovnosti, no nachádzame ju i v motívoch sublimácie ľudského svedomia, gradácie pocitov samoty a vnútornej disharmónie, či v repetičných motívoch chaosu a relativity v živote človeka i celej civilizácie, nevynímajúc ani motív bezradnej vedy. Básnik vidí prapríčiny úpadku a megakríz predovšetkým v tom, že ľudia sa vzdávajú od Boha a jeho Slova. A práve Božie Slovo – LOGOS -- bolo a je nielen absolútnym základom spirituality a kontemplativity nášho vzácneho jubilanta, ale je to aj téma tém, ktorej sa Mons. Jozef Tóth kontinuálne venuje. Tento fakt je v jeho básnickej tvorbe veľmi silno prepojený s cyrilo-metodskou tradíciou, ktorá sa pre neho stala obrovským a neprehliadnuteľným duchovným magnetom. Nádherným svedectvom autorovej primknutosti k cyrilo-metodskej tradícii je jeho inšpiratívna kniha básní *Piesne zo Solúna*. Veľkolepé dielo solúnskych bratov si totiž vedel Jozef Tóth oceniť nielen ako človek, Slovák, či spisovateľ, ale hlavne ako kňaz, pretože vo svojej duchovnej praxi mohol naplno precítiť i reflek-

tovať silu a plnú vážnosť tejto unikátnej a neoceniteľnej misie solúnskych bratov nielen pre Slovákov, ale i Slovanov. Básne o sv. Cyrilovi a Metodovi ako večne žijúcich a svätých bratoch (napr. Metodova vízia, Žalm rozohnaných, Žalm roztrúsených Učeníkov, Vesmírčania, Na Sviatok Cyrila a Metoda, či Dary zo Solúna) sú nielen hlbokými múzickými reflexiami o ich nesmierne ťažkom údele a sebaobetovaní, ale sú najmä, či predovšetkým aj meditáciami o ich heroickom a zároveň i historickom, no hlavne plodonosnom čine pre náš vtedy ťažko skúšaný národ a neskôr i pre ďalšie slovanské národy.

Odcitujem aspoň niekoľko veršov z básne *Dary zo Solúna*:

Nekonečná táčňa,
na táčni nesmiernosť vecí.
Tak ste prišli k nám.
Každý si z táčne čosi zobral.
Všetci si zobrali.
Kým nebolo táčne,
zobrali.
Brali.
A berieme.
A veci nazveme
po mene.
Len na táčňu sa zabúda,
akoby to bola obluda,
a je to prameň života.

Pre Mons. Jozefa Tótha -- podobne ako pre všetkých pravoverných kresťanov -- sú solúnski bratia úžasným Božím darom, pretože nám priniesli písmo ľudské a preložili to najpodstatnejšie v našich cirkevných i národných dejinách – Písmo sväté. Ich misia nám priniesla celý rad dobier v zmysle duchovnom i svetskom. V spojitosti s tým preto nachádzame oprávnenie v jeho básňach množstvo adoračných gest, pretože práve týmto dvom duchovným velikánom a doslova zázračníkom bude navždy patriť chvála chvál za skutky nedozerneho významu pre náš národ a budovanie našej identity.

Odcitujem úvodné verše z básne *Te Deum svätých Cyrila a Metoda* z básnickej knihy *Piesne zo Solúna*:

Ďalej než so zbraňou
dôjdeš so Slovom,
ktoré sa telom stalo
a s nami a v nás
v medziriečí prebývalo
jak v prvej fáze v Edene.

Nečudo, že v poézii kňaza Mons. Jozefa Tótha má svoje fixné miesto aj motív cirkvi a jej starobylosti. Básnik ju vníma ako symbol Boha, Dom ľudstva, či povedané jeho slovami „Cirkev je Dom Života a Chleba, Dom Radości, o akej ľudske srdce nesnívalo“. (s. 372) Cirkev básnik prirovnáva k „blaženému kruhu“, ktorý sa krúti rýchlosťou lásky.

Vo svojej vlastnej miniautobiografii Mons. Jozef Tóth napísal, že bol „baníkom ducha“. Autorova genitívna metafora vyvoláva asociácie o nesmiernej náročnosti duchovnej práce. Jozef Tóth žil po celý svoj život s tvárou obrátenou k Bohu, jeho Slovu a stvoriteľskému dielu. Bol týmto Slovom tvarovaný. Napriek tomu, či práve preto, ho život za čias socializmu postavil pred tvrdé životné skúšky. Napriek všetkým krutostiam života sa stal absolventom školy križa, ktorý po celý čas niesol s neochvejnou vierou, vernosťou, oddanosťou a láskou k Bohu i ľuďom, dokonca aj k nepriateľom, ako to dokazujú jeho repetičné motívy o potrebe odpustenia. Nažité i hlboko zažité sa stalo základom jeho jedinečnej spirituálnej poézie, ktorej môžeme dať z hľadiska literárnej vedy prívlastky moderná, aktuálna, meditatívno-reflexívna, kontemplatívna, duchovne hodnototvorná, gnómická, hlbinná, recepčne a interpretačne náročná, no zároveň práve preto aj príťažlivá. Ako spisovateľ sa Mons. Jozef Tóth etabloval vo viacerých literárnych druhoch a žánroch. Z jeho rozsiahlej básnickej tvorby pripomeniem ešte básnické knihy *Slnko pod zemou*, *Posolstvo a Babyloňské piesne*. Osobitne chcem oceniť kvalitu jeho milovaného žalmického žánru, ktorý svojim rozsahom a jedinečným múzickým stvárnením nemá konkurenciu v kontexte slovenskej literatúry. Žalm v tóthovskej proveniencii možno označiť za žáner absolútnej dôvery v Pána.

Mnoho vypovedá o básnikovi -- našom jubilantovi -- aj jeho vzťah k reprezentantom slovenskej katolíckej moderny i ďalším pozoruhodným slovenským poetom. Zvláštnu blízkosť prejavoval k spišsko-kapitulským pirátom krásy, teda k P. U. Olivovi, Jankovi Silanovi a Mikulášovi Šprincovi. Vo svojich príležitostných básňach naznačil aj svoju ľudskú, umeleckú i duchovnú spriaznenosť s niektorými slovenskými poetmi, a to v podobe dedikácií (napr. báseň Slovenský igric venoval skvelému slovenskému básnikovi Valentínovi Beniakovi; báseň Slávik dedikoval básnikovi a kňazovi Jánovi Švecovi Slavkovianovi; jednu báseň venoval aj obdivuhodnému básnikovi, konvertitovi a mužovi neochvejnej viery Pavlovi Straussovi; výnimočnú blízkosť pociťoval aj ku skvelému slovenskému klasikovi a poetovi sacer Milanovi Rúfusovi a ďalším.

Ctihodný duchovný otec Mons. Jozef Tóth,

na záver môjho vystúpenia by som chcela vyjadriť radosť z toho, že sa dnes, hoci dosť neskoro, po krutom čase prenasledovania ľudí pre vieru, a Vy, náš vzácny jubilant, Ste toho živým dôkazom, sa konečne aj

Vám postupne dostáva satisfakcia za pretrpené, hoci literárna veda má čo robiť, aby splatila svoj veľký dlh voči Vám.

Vážený jubilant, chcem sa Vám z celého srdca poďakovať za to, že som dnes mohla osobne spoznať takého vzácneho človeka, kňaza a majstrovského kreátora slova. Svoj ťažký údel Ste prekonávali s láskou k Bohu a blížnym. Preto Vás možno označiť titulmi kristovec, kristocentrista či teocentrista a Vašu autentickú duchovnú tvorbu, ktorá svojou presvedčivosťou a autenticitou otvára srdce, dušu a myseľ čitateľov, za umelecky obdivuhodne kreovanú kristológiu. Aj vďaka nej budú môcť čitatelia pochopiť, že zmyslom života a poslania človeka na zemi je žiť v súlade s Bohom, jeho zákonmi a s našimi blížnymi.

Želám Vám, milý náš jubilant Mons. Jozef Tóth, predovšetkým veľa zdravia a radosti z poznania, že Ste boli celý život apologetom kresťanstva, verným súputníkom a velebitelom Boha. Prijmite odo mňa žičenie, aby Boh Lásky Vám nadelil ešte veľa tvorivých síl a hojne rokov požehnaného života.

Mnoga leta, živio!

doc. PhDr. Marta Germušková, CSc.

Jozef Tóth – osvetľovač evanjelia

Slovenská literatúra má a vždy mala vo svojom zástupe osobnosti, ktoré sa vo svojom živote i umeleckej tvorbe nezriekli samotnej podstaty umenia, ktorá má byť nasmerovaná a inšpirovaná absolútnou Krásou, prostredníctvom ktorej – ako píše Giovanni Papini v *Liste básnikom* – sa má umelecké dielo podobať stvoreniu, „*lebo má dodať harmonický tvar beztvárnemu chaosu zmyslov, myšlienok, citov, má oddeliť svetlo od temnoty, teda má dať zaskvieť sa duchu usporiadajúcemu nad hluchotou matérie*“ (Papini, 2015, s. 19). A práve náš jubilant, drahý duchovný otec Jozef Tóth, básnik, prozaik, duchovný mysliteľ obrovských rozmerov, ktorý má z pohľadu veku a celkovo i možnosti osobného kontaktu najbližšie ku skupine autorov slovenskej katolíckej moderny, do ktorej ho možno bez akýchkoľvek pochyb zaradiť, naplňa svojím životom a tvorbou do bodky Papiniho predstavu o umelcovi, ktorého dielo „*pripomína tajomstvo Vtelenia*“, pretože vteľuje atómy a iskry Božieho ducha do vonkajších foriem pozemských rečí.

Hoci sa Jozef Tóth oficiálneho vydania aspoň časti svojich diel dočkal až v 90. rokoch 20. storočia, pričom jeho súborné DIELO (POÉZIA) a DIELO (PRÓZA), ktoré má spolu vyše tisíc strán, editorsky zostavil a vydal v roku 2010 Teodor Križka, väčšia časť jeho tvorby vznikla v rozpätí 50. – 70. rokoch 20. storočia. Ako uvádza Peter Liba, je to práve v čase duchovnej dusnoty, do ktorej vstupuje Jozef Tóth ako do temnoty zla, „*presvedčený nielen tradičnou vierou v diabla, ale aj diagnózou jeho prítomnosti v reálnom ľudskom svete. Kľúčom k identifikácii zla je u neho sv. Písmo a empirická skúsenosť európskych dejín 20. storočia. Lenže J. Tóth sa neuberá k všeobecne známym univerzálnym pravdám, ale k sebe*“ (Liba, 2009, s. 14). Taktiež Martin Kučera, vedecký pracovník Historického ústavu AV ČR, ktorý sa netají životnou, inšpiratívnou a nehasnúcou láskou k Slovensku, pričom zostavil, preložil a vydal v rozpätí dvoch rokov 2002 – 2004 dve antológie modernej slovenskej poézie (*Blýskání nad Tatrou*, 2002a *Mor ho!*, 2004), hovorí o tvorbe Jozefa Tótha v zmysle dvoch základných línií: „*První bychom si s trochou licence dovolili nazvat „světskou“ a druhou spirituální. Ve světských verších však běží o mnohem víc než o civilní, občanské témata. Jde v nich o ochranu lidských hodnot proti pahodnotám konzumu a ideologických totalit. Je to linie zcela zásad-*

ni a ve slovenské poezii originální a svébytná, především svým přesahem duchovním. Ač obsahuje básně nemilosrdně sarkastické a plné tónu rozčarování, nevzdává se naděje, ukryté v pozadí. Ironie a sarkasmus tuto cudnou naději a víru nepotlačují, naopak: MOBILIZUJÍ JI. Působí jako roznětkta toho, co je v člověku lidské. Autenticky lidské. Málokdy se setkáváme s takým naléhavým a přitom nedeklarativním apelem na humanitu. (...) Zločiny a hříchy Tóth vidí pramenit ze sebelásky „bezdomovců a utečenců, / hladových, hýřících, / pážat a vyděděnců, / mamonářů a bídníků, / vítězů v boji o majetek a moc / a poražených v lidskosti!“ Stačí nemnoho, aby bylo lépe. Nechť každý začne u sebe a sám, na vlastní odpovědnost ať hledá cestu ke Světlu. Z básnicky mnohoznačného svědectví Mons. Jozefa Tótha si český překladatel – slovákista odnesl cenné poučení, vtělené mimo jiné do krásné básně z rozsáhlého cyklu *Slnko pod zemou*: Zakryli mi oči kloboukem / a přesvědčují mě, / že kromě tmy nic není, / leda kruh je, který nakreslili, / a nedovolí jej překročit. / I dobrá psiska v noci málo vidí / a v strachu vyjí. / Zakryli mi oči / a kloboukem je tlačí. / Ale já i potmě vidím Slunce, / jejich oči a jejich tváře, / a z klobouku jako z řešeta / sypou se hvězdy / a sadá na ně dým! // Už i oslíkům pod vyschlým fíkovníkem / svítá. / Kdy asi svítne jim?“ (Kučera, 2011, s. 9).

Nazývajúc Jozefa Tótha osvetľovačom evanjelia, robím tak z toho dôvodu, že okrem mnohých iných výborných literárnych diel, napísal jedno, ktoré svojou ideovou hĺbkou, tematickou štruktúrou a celkovo detailnou sondou do vnútra hlavnej postavy, samotného rozprávača príbehu, nemá azda v slovenskej literatúre nijaký umelecký pendant. Tóthovo *Evanjelium apoštola Judáša* možno v rámci chápania a teoretického zdôvodnenia pojmu *intertextualita* prijímať v istom afirmatívnom vzťahu k prvovzorom, resp. pretextom, ktorými sú kánonické novozákonné evanjeliá, keďže jeho text spracúva náboženský námet, ktorého ústrednou postavou, a zároveň „autorom“, je apoštol Judáš Iškariotský. Už samotná prvá veta predhovoru do tohto „evanjelia“ nesie v sebe zaujímavý aspekt intertextuality, ale i svojskej originality: „*Toto evanjelium bolo napísané pre tých, ktorým boli málo štyri evanjeliá a ktorí odsudzujú všetkých, iba seba nie*“ (Tóth, 2010b, s. 65). Originálnosť diela *Evanjelium apoštola Judáša* tak vychádza nielen z príbehového rozprávania, v zhustenej aktualizácii Judáša, v dvadsiatich kapitolách s rámcovými časťami, ktoré tvoria *Príhovor a pozdrav* a v úplnom závere diela *Epilóg a rozlúčenie*, pričom tak príhovor, ako aj epilóg, zahŕňa, podobne ako v listovej forme, názov miesta, kde „autor“ – Judáš Iškariotský text napísal (samozrejme, že berieme do úvahy umeleckú fikciu), ale najmä v lyrizácii autorskej výpovede, ktorá značne prehlbuje estetický zážitok u príjemcu: „*Boh rozsypal po nebi hviezdy a Ježiš hľadel na ne a rozprával sa s nimi.*“ (...) „*Keď sa začalo brieždiť, tento uče-*

*ník sedel pod olivami a rosa sa trblietala na ňom i na tráve.“ (...) „Noc visela nad strechami a nad jeho dušou.“ (...) „Boh rozsypal nad mesto hviezdy ako morský piesok a večer, ktorý prichádzal z púšte a od mora, Boh odel sviatkom. Ľudia ho čakali. Otvárali svoje srdcia a zatvárali brány“ (Tóth, 2010b, s. 67, 83, 92, 94). „Evanjeliový“ text Jozefa Tótha núti čitateľa uvažovať, pričom ho vedie aj k akejsi rehabilitácii, resp. k uvedomeniu si poslanca Judáša Ľškariotského, pričom na tento fakt poukázal aj Peter Liba, keď za základnú myšlienku diela považuje Judášovu rečnícku otázku z „evanjeliového“ príhovoru: „Som naozaj v tom iba ja sám? Je na svete iba jeden jediný Judáš? (Tóth, 2010b, s. 65). Tento aspekt personálnej rehabilitácie Ježišovho zradcu vystupuje zvlášť do popredia v reči Ježiša Krista, keď sa v desiatej kapitole Tóthovho *Evanjelia* zjavuje Judášovi so slovami: „Ty si prijal kríž, ktorý všetci zahodili, i ja zahodím ľudské miery, lebo cesty Mesiáša sa nemerajú ľudskými cestami, i keď to, čo chceš urobiť, ztracujem, a tvoje očisťovanie nebude ľahké ani krátke. Ty si chcel kríž nahradiť zázrakom a mečom, lebo si synom Izraela a nenávidíš pohan-ských okupantov“ (Tóth, 2010b, s. 80). A v štrnásťtej kapitole sám Judáš obhajuje svoj čin pred Kajfášom so slovami: „Ja vám ho odovzdám, aby ste vedeli, že vravím pravdu. Ja ho spojím s vami, i keď to nechce on, ani vy. Nadišiel čas, teraz sa naplnili Písma“ (Tóth, 2010b, s. 90).*

Keď Giovanni Papini v *Liste básnikom* tvrdí, že ich prirodzeným jazykom je predstava, ktorú vidia lepšie ako ostatní ľudia, tak ich nabáda k tomu, aby napríklad aj prostredníctvom podobenstva zdôrazňovali podstatu zmierenia sa človeka s Bohom. I preto Jozef Tóth vo svojom *Evanjeliu* píše: „Najhorší sú tí, ktorí nikdy nep priznajú svoje pohlúdenie a svoj hriech“ (Tóth, 2010b, s. 73), i preto sa jeho autorská výpoveď plne sústreďí na Judáša Ľškariotského, jeho stretnutia s Ježišom, povolanie za učeníka a činnosť v rámci zoskupenia Ježišových apoštolov i v spektre udalostí Veľkého týždňa. I Jozefovi Tóthovi bol daný – povedané Papiniho slovami – dar z milosti Božej, poznať kúzla duše, tajomstvá jazykov a ich pôvab, pričom v šťastných chvíľach inšpirácie, keď poníženosť je prostriedkom k vznešenosti, počúval čo hovorí sám Boh a čo sa následne, ako martýr extázy, snažil vyjadriť silou artikulovaných zvukov a slov, v ktorých je ohlas absolútnej Pravdy. V dimenzii tohto tvrdenia možno citovať i slová editora Tóthovho súborného diela básnika Teodora Križku, ktoré vyslovil v štúdiu s názvom *Pokorný rebel lásky a milosrdenstva: „Próza Evanjeliu apoštola Judáša je napísaná tak, že sám čitateľ pociťuje osobnú paralelu medzi sebou a zradcom z Evanjelií. Opäť predosiela Tóth v úvode ku knihe, vteľujúc sa tentoraz do úlohy Judáša, osnovné poslanstvo prózy: ‘Ako neobrátenec Šavol i ja som si zakladal príliš na sebe. Lež kým Šavla zhodil z koňa Boh, mňa zhodil Satan. Výsledok je naoko rovnaký, ale rozhodujúce*

bolo, kam šiel on a kam ja, a rozhodujúce bude, kam pôjdeš ty, keď budeš zhodený z koňa. A budeš. Ja som posledný evanjelista, ktorý spoznal, že bez Ježiša sa život rovná smrti a odísť od neho znamená odísť aj od seba!“ (Križka In Tóth, 2010a, s. 700).

A teda tak, ako som celý svoj príspevok viedol v duchu slov z Papi- niho *Listu básnikom*, zakončím ho opäť jeho konštatovaním, ktoré akoby detailne charakterizovali celý život i umeleckú tvorbu Mons. Jozefa Tótha: „Či chcete alebo nie, vy ste Kristovými apoštolmi in partes in fidelium, prostredníkmi medzi túžbami človeka a sľubmi Boha. Netreba, aby vaše verše ospevovali slávu Krista, jeho svätých a jeho Cirkvi. Aj v slovách, ktorými opisujete oblak, kvet, vrch, tvár dieťaťa, postavu ženy, je farba, tón a význam kresťanský. Ten oblak tajomným čarom umenia pripomína nám oblak Nanebovstúpenia, ten kvet sa podobá ľalii z podobenstva, ten vrch má voľačo z lesku vrchu Tábor, to dieťa je bratom tých detí, čo sa opierali o Ježišove kolená, tá žena, ak je čistá, podobá sa Panne, ak je hriešnica, Samaritánke. Poézia rozptyľuje tône: spôsobuje, že si žiadame cítiť bolesť v Danteho Pekle, alebo že milujeme život v najtrpkejších spevoch Jóbových. Všetci básnici pred Kristom a po ňom nie sú nič iné ako osvetľovači evanjelia, čo aj o tom nevedia, alebo sa proti tomu zdráhajú. Skutočná poézia je podobne ako Kristus Cesta, Pravda a Život“ (Papini, 2015, s. 20).

Bibliografia

- KUČERA, Martin. Hlas z Prahy. Nad poezií Mons. Jozefa Tótha. In *Kultúra*. 2011, roč. 14, č. 12, s. 9.
- LIBA, Peter. „Osamelý žalmista“ a skutočnosť zla (Na okraj poézie Jozefa Tótha). In: Tučná, E. (ed.): *Invencie, interpretácie, mystifikácie III*. Nit- ra: UKF, 2009. s. 11 – 18.
- PAPINI, Giovanni. List básnikom. *VOX*. 2015, roč. 3, č. 1, s. 19 – 20.
- TÓTH, J.: DIELO. Poézia. Bratislava: Vydavateľstvo SSS a Factumbonum, 2010a. 702 s. ISBN 978-80-970462-1-7
- TÓTH, J.: DIELO. Próza. Bratislava: Vydavateľstvo SSS a Factumbonum, 2010b. 411 s. ISBN 978-80-970462-0-0

PhDr. Ján Gallik, PhD.

Vďaka pútnika

Vaša Excelencia Mons. duplex doctor Ján Babjak, SJ, prešovský arcibiskup – metropolita a Spiritus creans huins facultatis,

Vaša exelencia Mons. Dr. Milan Lach, SJ, pomocný prešovský biskup,

Spectabilis Mons. prof. duplex doctor Peter Šturák, dekan Gréckokatolickej teologickej fakulty PU,

Spectabiles, prodekani, docentes, asistentes fakulty, Vaša magnificencia, rektor Katolickej univerzity v Ružomberku, prof. duplex doctor Jozef Jarab, zvlášť zástupca a podpredseda Spolku slovenských spisovateľov poeta supremae classis, spisovateľ a vydavateľ časopisu Kultúra a jej šéfredaktor Teodor Križka aj ostatní akademici, Doc. PhDr. Marta Germušková, CSc. literárna vedkyňa, všetci pracovníci tejto fakulty a arcibiskupstva, zástupcovia iných fakúlt, vážený pán prof. duplex doctor Július Rybák, spisovateľ, prekladateľ a objaviteľ geniálnej osobnosti MUDr. Pavla Straussa, drahý brat poeta a apoštol Paľko Ondřík, drahí bratia a sestry kultúry a umenia sestry a bratia!

Ako som sa vlastne dostal tu ja? No, zavolali ste ma! Mňa človeka extra muros, ktorý celý život žil mimo normálu, normálu sveta, ale bytostne precízne podľa normálu eternálneho, tvorivého zákona všetkého bytia! A preto som sa neuchádzal o nič iné ako o dar chápania života podľa absolútneho univerzálneho poriadku vesmíru a rovnako aj človeka. A preto, i keď som bol extra muros, bol som v strede epicentra. Preto ďakujem zo srdca, že ste aj takýchto jedincov evidovali.

Toto moje confessio – vyznanie je vyznaním pre mnohých, ktorí nestraťili zmysel pre dobro, pravdu a krásu a rešpektujú násobilku – mať sa rád – milovať! Nielen seba – všetkých i svet. Je to harmónia dokonalosti.

Umenie je dar vidieť svet v jeho úžasnej harmónii dobra, pravdy a krásy. A krásou sa velebí a uchvacuje esencia dobra a pravdy. Je to radiácia, vibrácia, žiarenie, ktoré uschopňuje prezentovať zmyslovo: písmom, slovom, výtvarníctvom a hudbou harmóniu sveta, okúzľuje, ale aj otupuje esenciu človeka. Zo Slova vzniklo všetko dobré už na prapočiatku. Posláním slova je aj dnes: urobiť svet lepším, a to iba tak, že zlepšíme človeka.

Vystriedali sa v histórii tisícky modelov, ale niečo sa zlepšilo, ale zásadná otázka: dobra, pravdy a lásky stále klesá. A slovo má v tom svoj strašný podiel. Kým rozum, exaktné vedy pracujú precízne podľa vzorov

zákonov prírody, prinášajú úžasné hodnoty a dobro, ľudské vzťahy ktoré sa menia a falzifikujú zneužívajú tieto výsledky rozumového sveta a robia svet takým, akým je! Krajná bieda a krajné mamonárstvo prekvitá a slová, v ktorých sú ako násobilka zafixované ľudské vzťahy, sa považujú za prežitok za tmársky a náboženský mýtus. Situácia sveta je však taká, že musí nastúpiť rádioaktívne žiarenie a to predovšetkým v slove, v písme, v dielach tvorcov, aby neboli aranžérmi a novinárskymi reportérmi, ale analytickými umelcami a transformátormi nového, normálneho sveta. A i keď sa kresťanstvo berie ako antikvárna pozostalosť, život a svet dokazuje, že kresťanstvo nie je len náboženstvo, ale najoptimistickejší ľudský, antropologický model, ktorý je schopný zachrániť tento morálne, ekonomicky a ľudsky rozvrátený svet.

Chestertonove proroctvo platí: „Kresťanstvo ešte nežilo a má dosť síl, aby moderný svet rozvarilo na kašu“.

Spisovatelia, majstri slova a ožiarení múdrosťou by mali byť v prvom rade. Nie čačkári slova, fantázie a dramatických zápletiiek s naivným vyústením, násilím a brutalitou, ale hlásateľmi dobra, pravdy a krásy.

Moje výpovede o svete i o človeku i o Slove, ktoré sa stalo Telom, aby mohlo ukázať silu a vážnosť slova, sa rodili v tomto životnom okruhu. A čím so mnou bolo horšie, tým viac som sa oddával Slovu a slovu, ktoré je hlasom Božím. „Nebo a zem pominú, ale moje slová nepominú.“ Kresťanstvo nie je mýtus. Je to základný kameň, kódex všetkých kódexov opravdivého ľudského života!

Ďakujem všetkým, ktorí usúdili, že tieto moje písanky, videnia a radiačné konštatácie treba posúvať do sveta. Bol to predovšetkým náš brat, priateľ, básnik, vydavateľ i ekonóm Blažej Krasnovský, pán prof. Peter Liba, barytonista Štátneho divadla v Košiciach Ferko Balún, Paľko Kušnir, redaktor, literát a duša oživujúcej Gréckokatolíckej Cirkvi, ale gruntovne a odborne zavŕšil vydanie týchto mojich vyznaní poeta supremacie classis, podpredseda Spolku slovenských spisovateľov Teodor Križka. On má zásluhu aj na ocenení a vydaní vo vydavateľstve Spolku slovenských spisovateľov v spolupráci s Factum bonum v Bratislave v roku 2010. Vďaka vrúcne aj za ocenenie a bratstvo!

Ďakujem aj všetkým korektorom, tlačiarom, zvlášť pani Elenke Kaplanovej, ale aj ostatným pracovníkom v redakcii i v tlačiarne.

Ďakujem aj priateľom a bratom, ktorí avízovali, prednášali a hodnotili vydania týchto kníh: predovšetkým vydavateľovi a básnikovi Teodorovi Križkovi za jeho superlatívne hodnotenie, prof. Rybákovi, Dr. Jánovi Galílikovi a všetkým ostatným. Srdečne pozdravujem aj môjho drahého syna Miška odborného výtvarného tvorca a priateľov: JUDr. J. Lemeša bývalého tajomníka našej fakulty otca Jozefa Blaščáka a nezabúdame na nášho

brata Tonka Semeša, historika, ktorý privliekol prvé knihy a založil seminárnu knižnicu, ktorú aj vynikajúco vybudoval a pomáhal seminaristom pri odborných prácach a Ing. Štefana Pástora, rodáka z mojej obce za prívoz a stálu pomoc!

Napokon ďakujem otcovi tejto fakulty, otcovi arcibiskupovi metropolitovi Jánovi Babjakovi, SJ, ktorý zaručil toto stretnutie na fakulte, kde sme začínali od nuly a ktorá má teraz vysoký stupeň kvality!

Podobne aj otcovi prof. Petrovi Šturákovi a môjmu priateľovi Doc. ThDr. Miškovi Hospodárovi za realizáciu tohto stretnutia. On bol dušou cirkevného života na Terasé v Košiciach.

A nemôžem skončiť bez toho, aby som nespomenul tých, ktorí tu začínali: pod taktovkou J.Ex. otca biskupa Hirku, dekana Doc. Poláčka, Doc. Janhubu, Mons. Mgr. Krajňáka, otca Dr. Boháča, prof. Novotného, otca Gajdoša, RNDr. Jožka Voskára a všetkých učiteľov fakulty i pracovníkov. Ale aj zakladateľa kňazského seminára otca Kormaníka, prefekta otca Košča a v oblasti ekonomiky pani Petrovú a ďalších.

Ďakujem za prijatie, za blahoželania, za cenu a medailu fakulty, za ocenenie Spolku slovenských spisovateľov a za Vašu bratskú lásku udržiavať harmóniu v našej Cirkvi, ktorú otec biskup zviditeľnil nielen doma na Slovensku, ale aj v zahraničí. Jeho mnohoraká činnosť má charakter nielen miestny, ale kardinálny v celej Cirkvi.

Vivat crescat et floreat Facultas Theologica Grecocatholica Universitatis Prešovensis.

Mons. Jozef Tóth

Všehomúci Bože a Otče,
 ďakujem za 90 rokov života, ktorý si mi daroval,
 a svojim rodičom, starým rodičom, deťom, príbuzným,
 priateľom i nepriateľom,
 kláštoru sestier sv. Kríža, kaplánom
 a nesmrteľnému učiteľovi Horňákovi,
 svojim predstaveným aj tým, ktorý mi sťažovali život,
 lebo práve preto bol krásnym!
 Finále: Preto spievame vesmírnu pieseň:
 Sláva Bohu na výsostiach
 a na zemi pokoj ľuďom dobrej vôle!
 Amen.

**CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice 2014, 526 s.
ISBN 978-80-86074-30-6**

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Dejiny ako vedná disciplína formujú historické vedomie spoločnosti, aby si národ uchovával svoju identitu. Tieto slová môžeme v plnosti vzťahovať aj na spoločnosť miestnych cirkví, Gréckokatolícku cirkev na Slovensku nevynímajúc, ktorú svätý Ján Pavol II. prirovnal ku tatranským plesám, ktorých jestvovanie, krásu a jedinečnosť si máme vážiť a zachovať aj pre budúce generácie.

Dejinám a súčasnosti miestnej gréckokatolíckej cirkvi je venovaná jedna z najnovších publikácií monografického charakteru s príliehavým názvom *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prezentovaná monografia dokumentuje význam poznania vlastných dejín je pre každé spoločenstvo veľmi dôležité. Jej autorom PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., pedagóg, prodekan a vedúci Katedry historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Prítomnosť tohto záslužného die-

la saturuje v nás potešenie z toho, že v rámci krátkeho obdobia po tzv. nežnej revolúcii na Slovensku aj v Gréckokatolíckej cirkvi vyrastá postupne nová generácia historikov, ktorí nás významným spôsobom posúvajú dopredu k hlbšiemu a ucelenejšiemu poznaniu dejín miestnej cirkvi. Predmetná monografia je toho zrejším dôkazom.

Autor v nej vykresľuje výstižne v chronologickom poradí neľahkú a zložitú cestu, ktorou táto miestna cirkev prešla vo svojich dejinách od najstarších dôb až po súčasnosť. Ponúka nám v desiatich kapitolách živý obraz cirkvi s predstavením jej pastierov a veriacich, ktorí zanechali po sebe obdivuhodné dedičstvo zasahujúce do životov nás ľudí na začiatku 21. storočia. Pri spracovaní danej témy autor využíval predovšetkým historickú metódu a kritickú komparáciu doteraz publikovanej zahraničnej a domácej literatúry.

Autorovi monografie PhD. Jaroslavovi Coraničovi, PhD. Sa podarilo sklbiť vedeckosť a objektivitu na jednej strane, s nepísanou požiadavkou podania histórie miestnej cirkvi v popularizačnom duchu, prítlačlivom aj bežnému čitateľovi, ktorý chce viac poznať dejiny svojej cirkvi. Ako to vyplýva z jej názvu nie je možné, aby v nej boli zaznamenané všetky historické fakty, ktoré sa odohrali v dejinách Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Uvádza to aj autor vo svojom predhovore, citujem: „Zmapovanie množstva dôležitých udalostí, ktoré sa odohrali v dejinách tejto cirkvi za celé obdobie jej existencie, by bolo materiálou pre samostatné monografie pre každú kapitolu práce.“ Od úvodnej kapitoly s názvom *Od Veľkej Moravy po Mukačevské biskupstvo*, kde sú pomenované jej začiatky späté s cyrilo-metodskou misiou, ktorá je spoločným základom našej evanjelizácie v Európe cez vieru a vzdelanosť a nie je to žiadna romantická manifestácia dejín, ďalej cez vykreslenie dejín Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva a Gréckokatolíckej cirkvi Na Slovensku, resp. Československu v jednotlivých dobových úsekoch až po poslednú kapitolu venujúcej sa súčasnosti Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, ponúka autor pestrú a zaujímavú mozaiku dejín tejto cirkvi.

O erudovanosti autora svedčí aj to, že pri spracovaní témy sa nevyhýbal aj niektorým „ťažším“ his-

torickým obdobiam v jej dejinách a ich výklad je akceptovateľný pre odbornú ako aj laickú verejnosť. Čitateľ zaiste ocení nielen textovú obsažnosť diela, ako jeho grafickú stránku, kde pri kvalitných textových informáciách môžeme nájsť dôležité údaje vyjadrené v tabuľkách a mapách, aj keď ich samotné technické zobrazenie vzhľadom na rozlíšenie nie je v zodpovedajúcej kvalite.

Prezentovaná publikácia ponúka čitateľovi rozmer pútavého a spoľahlivého prameňa informácií. Bohatosť pramenných zdrojov, týkajúcich sa archívnych prameňov, použitej literatúry domácej a zahraničnej proveniencie, dobovej tlače, internetových zdrojov, to všetko dáva seriózný predpoklad tomuto tvrdeniu. K lepšej orientácii zaiste slúži aj vypracovaný menný register, ktorý je súčasťou publikácie.

Vyslovujem hlboké presvedčenie, že predložená publikácia z pera PhDr. Jaroslava Coraniča, PhD. s názvom *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku* bude jednoznačne inšpiráciou na hlbšie zamyslenie sa nad vlastnou minulosťou. Ukazuje nám, že Gréckokatolícka cirkev na Slovensku aj napriek nepriaznivým dejinným okolnostiam v rozsiahlych obdobiach historického vývinu sa tu pod Karpatami nielen udržala, ale jej živá prítomnosť je predpokladom ďalšej dynamickej budúcnosti.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

vladyka Venedykt Aleksijčuk

lvovský pomocný biskup

pl. Svjataho Jura, 5, 79000, Lvov, Ukrajina

Dr. Viktor Vasilovič Kičera

Užhorodská štátna univerzita

Filozofická fakulta

Kapitulná 18, 88000 Užhorod

Prof. Germano Marani SJ

Pontificia Università Gregoriana

Facoltà di Missiologia

Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, Italia

g.marani@unigre.it

Dr Wiesław Pieja

Tarnowska Szkoła Wyższa

Wydział Pedagogiki, Tarnów

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.

Vysoká škola medzinárodného podnikania

ISM Slovakia v Prešove

Duchnovičovo námestie 1, 080 01 Prešov

ambrozy@ismpo.sk

ThLic. Juraj Gradoš

Katolícka univerzita, Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

jurajgrados@gmail.com

prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.

Katolícka univerzita, Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

jurko@ktfke.sk

PaedDr. Martina Petříková, PhD.

*Inštitút slovakistických, mediálnych a kniž-
ničných štúdií*

Prešovská univerzita, Filozofická fakulta

Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov

mpetrikova9@gmail.com

PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

jaroslav.coranic@unipo.sk

doc. ThDr. Peter Borza, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

peter.borza@unipo.sk

ThLic. Emília Halagová, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

emilia.halagova@smail.unipo.sk

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

stefan.palocko@unipo.sk

doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

lubomir.petrik@unipo.sk

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

marek.petro@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

radovan.soltes@unipo.sk

Ing. Mgr. Barbara Baloghová

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

barbara.baloghova@smail.unipo.sk

ThLic. Tomasz Góra

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

barbara.baloghova@smail.unipo.sk

tmons@tlen.pl

Mgr. Jana Malcovská

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

jana.malcovska@smail.unipo.sk

JUDr. Milan Molokáč

Katolícka univerzita, Teologická fakulta

Hlavná 89, 042 01 Košice

milan.molokac@gmail.com

PhDr. Veronika Schlosserová

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

veronika.schlosserova1@gmail.com

ThLic. Bohumil Zachar

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

bohumil.zachar@smail.unipo.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

michal.hospodar@unipo.sk

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Prešovská univerzita

Gréckokatolícka teologická fakulta

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

peter.sturak@unipo.sk

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalitz
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Štúrovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina