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

PREDSEDA: *Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.*

EDITOR: *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 Sławiński, prof. UPJPII Krakow
prof. UŚ dr hab.Andrzej Żądlo, Uniwersytet Śląski w Katowicach
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 Petrík, PhD.
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI: *prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD; ks. dr hab. Janusz Mierzwa, prof. UPJPII; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD.; doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD.; doc. Viktor Vasilovič Kičera; PhDr. Imrich Degro, PhD.; Mgr. Marián Ambrozy, PhD.; ThDr. Radoslav Lojan, PhD.; ThDr. Martin Koleják, PhD.; Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.; doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.; ThDr. Radovan Šoltés, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, 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: www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *ThLic. Juraj Gradoš, PhD.*

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

WILLIAM A. BLEIZIFFER
Gli orientali cattolici in diaspora. Quale diritto liturgico? *9*

HUBERT JURJEWICZ
Towards an Ecumenical Ecclesiology:
The Roman Catholic Church in Dialogue *36*

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB
Marias und unser Bild vom barmherzigen Gott *48*

MILOŠ SZABO
Albánská katolická církev, její stručné dějiny
a současné právní postavení *62*

ЮРІЙ ВАСИЛЬОВИЧ ДАНИЛЕЦЬ
Часопис «Душпастырь» як джерело з історії православної церкви
на Підкарпатськiй Русі *77*

ANDRZEJ PASTWA
„Irrevocabilis consensus personalis". Wokół antropologicznych założeń
systemu prawa małżeńskiego w CCEO *95*

WIESŁAW PIEJA
Wychowanie a media *112*

JOZEF JURKO
Zázrak, o ktorý nie je záujem - Pakt z katakomb *122*

MARIÁN AMBROZY
Niekoľko separovaných prepojení teológie a filozofie *137*

MARTINA PETRÍKOVÁ
Rozprávka a jej hodnoty v Rúfusovej básnickej interpretácii *147*

MARTINA BODNÁROVÁ
Svedectvo ako prostriedok novej evanjelizácie z pohľadu lingvistiky *157*

PETER ŠTURÁK
90 – té výročie od menovania Pavla Petra Gojdiča OSBM
za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie *177*

VOJTECH BOHÁČ
Zvolanie „Pane zmiluj sa" v byzantskej liturgii *185*

PETER TIRPÁK
Opodstatnenosť a význam katechumenátu v Cirkvi s dôrazom na mystagogickú katechézu 198

RADOVAN ŠOLTÉS
Od altruizmu k „prednostnej láske k chudobným a slabým“ 211

JURAJ GRADOŠ
Užhorodská únia z 24. apríla 1646 vo svetle jej dokumentu 229

MARCIN RADZIĘTA
Prawno - kanoniczne podstawy procedury nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej mienia Miłosierdzia Bożego 242

VLADIMÍR SALOKY
Osudy niektorých čelných predstaviteľov ECAV a GKC počas komunizmu v Československu 259

BARBARA BALOGHOVÁ
Filozofické inšpirácie dialogického princípu 272

MARTINA DIHENEŠČÍKOVÁ
Židovská komunita v Sečovciach v medzivojnovom období (1918 – 1939) 281

ZUZANA ČANDOVÁ
Vymedzenie inštitútu manželstva a rodiny z rôznych pohľadov a stručný prierez ich históriou 293

JAROMÍRA SEDLÁKOVÁ
„Akcia P“ (Prešovský sobor) – príčiny a dôsledky 304

KOLOKVIUM
50. VÝROČIE DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU

ŠTEFÁNIA BOŽENA BLICHOVÁ
O obnove rehoľného života vo svetle dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu a dedičstva východných otcov 315

MICHAL HOSPODÁR
Dekrét Presbyterorum ordinis a Gréckokatolícka cirkev 342

MARCEL MOJZEŠ
Vízia cirkevného školstva vo svetle Deklarácie o kresťanskej výchove Gravissimum Educationis 354

GABRIEL PAĽA
Inter mirifica alebo médiá ako nový areopág *363*

ŠTEFAN PALOČKO
Teologická reflexia nad dokumentom Nostra aetate *368*

ĽUBOMÍR PETRÍK
Ad gentes – dekrét Druhého vatikánskeho koncilu o misijnej činnosti Cirkvi *378*

MAREK PETRO
Reflexia nad deklaráciou Druhého vatikánskeho koncilu »Dignitatis humanae« *393*

BOHUMIL ZACHAR
Závery Druhého vatikánskeho koncilu v dekréte o laickom apoštoláte – Apostolicam actuositatem *407*

RECENZIE

ŠTEFAN PALOČKO
MANJACKAL, J.: Videl som večnosť. Puch bei Hallein : Verbum Dei, 2014, 128 s. ISBN 978-3-9503817-4-0 *419*

PAVOL DANCÁK
Volek, P.: Človek, slobodná vôľa a neurovedy. Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015. 217 s. ISBN 978–80–561–0241–1. *426*

PETER ŠTURÁK
TIRPÁK, P. – DANCÁK, F. – OSTROWSKI M.: Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, 208 s. ISBN 978-80-555-1442-0. *429*

PETER BORZA
ŠTURÁK, Peter – KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana: Dejiny náboženskej pedagogiky II. História vzdelávania na území Slovenska. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2015. 80 s. ISBN978-80-555-1357-7 *431*

ISTVÁN IVANCSÓ
Véghseő Tamás (szerk.), Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai, (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 1.), Nyíregyháza 2015, 224 p. ISSN 2416-1799 ISBN 978-615-5073-32-8. *433*

ADRESÁR AUTOROV *437*

CONTENT

WILLIAM A. BLEIZIFFER
The Oriental Catholics in the Diaspora. Which liturgical right? 9

HUBERT JURJEWICZ
Towards an Ecumenical Ecclesiology:
The Roman Catholic Church in Dialogue 36

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB
Mary and the image of our merciful God 48

MILOŠ SZABO
Albanian Catholic Church, its brief history and current legal status 62

JURIJ VASILJOVIČ DANILEC
The magazine „Dušpastyr“ as the source of the history of the Orthodox Church of Ruthenia 77

ANDRZEJ PASTWA
„Irrevocabilis consensus personalis”. Around the anthropological assumptions of marriage law in CCEO 95

WIESŁAW PIEJA
The roots of Christian culture 112

JOZEF JURKO
A Miracle which does not attract – Catacombs Pact 122

MARIÁN AMBROZY
Selected contexts of philosophy and religion in the context of grammar teaching 137

MARTINA PETRÍKOVÁ
Fairy tale and its value in poetic interpretation of Rufus 147

MARTINA BODNÁROVÁ
Testimony as a mean of new evangelization from the perspective of linguistics 157

PETER ŠTURÁK
90 - anniversary of the appointment of Pavol Peter Gojdič OSBM as apostolic administrator of the eparchy of Prešov 177

VOJTECH BOHÁČ
The exclamation „Lord, have mercy“ in Byzantine rite 185

PETER TIRPÁK
The relevance and importance of the catechumenate in the Church with an emphasis on mystagogical catechesis 198

RADOVAN ŠOLTÉS
From altruism to the „preferential love for the poor and the weak“ 211

JURAJ GRADOŠ
The Union of Uzhgorod from April 24th, 1646 in the light of its document 229

MARCIN RADZIĘTA
Legal and canonical aspects of giving a name of Divine Mercy to the District Hospital in Limanowa 242

VLADIMÍR SALOKY
The fates of some leaders of ECAV and GKC during communism in Czechoslovakia 259

BARBARA BALOGHOVÁ
Philosophical inspiration of dialogical principle 272

MARTINA DIHENEŠČÍKOVÁ
The Jewish community in Sečovce in the interwar period (1918 - 1939) 281

ZUZANA ČANDOVÁ
Definition of marriage and family institute from different views and short overview about the history 293

JAROMÍRA SEDLÁKOVÁ
„Action P“ (Sobor of Presov) - causes and consequences 304

COLLOQUIUM
50th ANNIVERSARY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

ŠTEFÁNIA BOŽENA BLICHOVÁ
About the renewal of religious life in the light of the documents of II. Vatican Council and the legacy of the Eastern fathers 315

MICHAL HOSPODÁR
Decree Presbyterorum Ordinis and Greek Catholic Church 342

MARCEL MOJZEŠ
The vision of church education in the light of the Declaration on Christian Education Gravissimum Educationis 354

GABRIEL PAĽA
Inter Mirifica or media as the new areopagus *363*

ŠTEFAN PALOČKO
Theological reflection of the Nostra Aetate document *368*

ĽUBOMÍR PETRÍK
Ad Gentes - decree of the Second Vatican Council on the missionary activity of the Church *378*

MAREK PETRO
Reflection of the Second Vatican Council declaration „Dignitatis Humanae“ *393*

BOHUMIL ZACHAR
Conclusions of the II. Vatican Council‘s Decree on the Apostolate of the Laity - Apostolicam Actuositatem *407*

REVIEWS

ŠTEFAN PALOČKO
MANJACKAL, J.: Videl som večnosť. Puch bei Hallein : Verbum Dei, 2014, 128 s. ISBN 978-3-9503817-4-0 *419*

PAVOL DANCÁK
Volek, P.: Človek, slobodná vôľa a neurovedy. Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015. 217 s. ISBN 978–80–561–0241–1. *426*

PETER ŠTURÁK
TIRPÁK, P. – DANCÁK, F. – OSTROWSKI M.: Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, 208 s. ISBN 978-80-555-1442-0. *429*

PETER BORZA
ŠTURÁK, Peter – KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana: Dejiny náboženskej pedagogiky II. História vzdelávania na území Slovenska. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2015. 80 s. ISBN978-80-555-1357-7 *431*

ISTVÁN IVANCSÓ
Véghseő Tamás (szerk.), Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai, (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 1.), Nyíregyháza 2015, 224 p. ISSN 2416-1799 ISBN 978-615-5073-32-8. *433*

ADDRESSES OF AUTHORS *437*

Gli orientali cattolici in diaspora. Quale diritto liturgico?

WILLIAM A. BLEIZIFFER[1]
Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca,
Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Oradea, România

Abstract: *This article, having a provocative title, tries to offer an overview, from a canonical perspective, of the right of the oriental catholic Christians to experience their own liturgical identity and to practice their own rite in the Diaspora. The Church regards, with interest and hope, the migration phenomenon and tries to insure, by the accurate interpretation and implementation of the canonical norms concerning the liturgy, the use of this right by the Christians in the Diaspora. The article, based on a strong bibliographical ground, presents the guiding principles in the implementation of the canonical norms, both CIC and CCEO, concerning this reality.*

Keywords: *canon law, oriental catholics, Diaspora, religious and confessional identity, pastoral principles*

1. Premessa

Non senza una certa preoccupazione, ma con altrettanta fiducia e speranza, la Chiesa guarda i fenomeni moderni che col loro influsso incidono sullo sviluppo della società umana e sul suo vissuto. I cambiamenti paradigmatici dell'ultimo secolo, e non solo, provoca anche la Chiesa ad una riflessione su queste realtà che hanno lasciato, e continuano a lasciare il segno sul modo in cui la persona, - sia da singolo che come membro di una determinata comunità -, interpreta il suo rapporto con se stesso, con la società di cui fa parte ma anche, in una dimensione escatologica, con Dio.

---

[1] Docente di diritto canonico orientale presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università „Babeş-Bolyai" Cluj Napoca, Romania. Autore di vari libri e studi di diritto canonico e teologia. william_bleiziffer@hotmail.com; https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer

Nel corso degli ultimi anni si è parlato molto dell'inconfutabile dato che riguarda le radici cristiane dell'Europa, insistendo anche sul fatto storico incontestabile del ruolo del cristianesimo nella formazione del vecchio continente. Il cristianesimo rappresenta molto di più rispetto al continente Europeo, in quanto come religione non si riduce al mero fatto di una semplice presenza religiosa; anzi, il cristianesimo rappresenta un'autentica fonte di valori morali e culturali che caratterizzano l'umanesimo cristiano. La religione cristiana ha lasciato il segno della sua presenza attiva in tutte le nazioni europee a tal punto che le attuali frontiere del continente coincidono in pratica con i confini della evangelizzazione.

L'Europa moderna, con tutte le sue realtà istituzionali, e al suo interno anche la Chiesa, è chiamata oggi ad affrontare il problema della secolarizzazione in una maniera molto seria, ma con grande apertura e serenità[2]. La mentalità secolarizzata è presente e si manifesta in tutti i campi della vita. La sua presenza trasforma ed altera i valori umani, e mentre ne lascia il segno, riduce la fede e la manifestazione del sentimento religioso ad una mera terapia dello spirito fino a promuovere un'esistenza individualistica, praticamente atea, che conduce ad una vita isolata come se il prossimo e Dio non esistesse. I mutamenti sociali, culturali, religiosi e politici, ai quali si legano anche i recenti fenomeni dell'emigrazione asiatica ed africana, situazioni peraltro molto drammatiche nel loro contenuto più intimo della dignità umana, stimola la Chiesa nella ricerca delle nuove vie per l'evangelizzazione. La nuova evangelizzazione[3] chiede dunque

---

2 Nell'ambito ecclesiologico ed accademico, ricordiamo alcune lodevoli iniziative realizzate in Romania e che hanno trattato l'argomento: Bocşan N., Sima A. V., Cârja I (Coord.) *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI),* Presa Universitară Clujeana, 2009; Dumitran D., Gudor B. (ed.) *Identitate confesională şi toleranță religioasă în sec. XVIII-XIX,* Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 15/II, ed. Mega, Alba Iulia 2011; Duşe C. I., Buzalic A. (ed.), *Secularizarea şi Europa contemporană - particularitățile Europei centrale şi de Est*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2014. Sempre în Romania si è svolto per quanto riguarda il tema della secolarizzazione il „III Incontro dei Membri e Consultori Europei del Pontificio Consiglio della Cultura e dei Presidenti delle commissioni per la Cultura delle Conferenze episcopali d'Europa a Sibiu, 3-5 maggio 2007", di cui lavori sono stati pubblicati in Pontificio Consiglio della Cultura, *Sfide della secolarizzazione in Europa,* Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008.

3 Il tema, molto attuale ha preoccupato la Chiesa a tal punto da creare, recentemente, al'interno della Curia Romana un nuovo dicastero. Benedetto XVI, con Lettera Apostolica in forma di Motu proprio del 21 settembre 2010, *Ubicumque semper,* ha istituito il *Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*. Dopo esser stato evidenziato in vari documenti magisteriali l'esigenza di un rinnovamento dell'annuncio del Vangelo a seguito di profonde trasformazioni sociali in atto (*Evanghelii Nuntiandi*, 1974; *Christifideles Laici*, 1988; *Nuovo Millennio Ineunte*, 2001), l'istituzione del Pontificio Consiglio risponde alle preoccupazioni ripetutamente espresse dal Magistero ed intende offrire risposte adeguate perché la Chiesa, nel suo slancio missionario, promu-

alla Chiesa di riconsiderare la sua propria missione di annunciatrice dei misteri di Dio, in un mondo profondamente mutato rispetto al periodo passato. Le espressioni del secolarismo, per certi versi viste anche in chiave positiva[4], si presentano oggi piuttosto in una forma prettamente negativa che incide sulla persona umana in tutte le sue dimensioni, culturale, di fede e vita religiosa, culturale e comunitaria, quasi escludendo da questi ambiti qualsiasi riferimento al sacro.

Nel contesto di una tale realtà sembra opportuno riflettere sul diritto del *christifideles* a praticare il culto divino della propria Chiesa *sui iuris*, ed a seguire una forma di vita spirituale coerente con la propria tradizione ecclesiastica.

2. Il fenomeno migratorio: una sfida alla Chiesa?

In una società in profondo e rapido cambiamento, in cui i valori cristiani sono sempre più ignorati, ma dentro la quale le possibilità offerte dai mezzi di trasporto sempre più progrediti rendono possibili rapidi spostamenti da una zona ad altra, l'attenzione che i responsabili sociali e religiosi devono avere di fronte ad un tale movimento sembrano più che ovvie. D'altra parte nella società occidentale di oggi, una società caratterizzata da movimenti sempre più frequenti di popolazioni a causa di guerre, di povertà, oppure semplicemente per la ricerca di una vita migliore, l'immigrazione diventa un fenomeno che provoca anche la Chiesa.

Questa crescente mobilità delle popolazioni nel terzo millennio cristiano pone anche le Chiese Orientali Cattoliche di fronte a nuovi interrogativi e sfide. Sempre più fedeli apparenti a queste Chiese, diversamente dai periodi passati, vivono fuori dai territori originali delle proprie Chiese *sui iuris:* ne derivano in questa circostanza una serie di domande di tipo pastorale ed anche giuridico. Nella *diaspora* la salvaguardia e la manifestazione della propria identità religiosa e confessionale diventa un tema ricorrente, oggetto di ulteriori analisi e esami. La situazione in cui i membri di una determinata Chiesa *sui iuris* vengono a trovarsi in un territorio dove non esiste nessuna gerarchia della propria Chiesa, ma piuttosto

ova ed attui la Nuova Evangelizzazione. Il suo servizio è reso in modo particolare alle Chiese di antica fondazione e a quelle presenti nei territori di tradizione cristiana, che sono maggiormente sottoposte al fenomeno della secolarizzazione.

4 „In positivo, il processo di secolarizzazione legato all'imporsi del dominio della ragione adulta ha spinto i credenti ad una sorta di ‚maggiore età' nella fede, e li ha motivati a porsi come cristiani adulti di fronte alle sfide complesse dei processi storici in atto e alle relative responsabilità storiche, specialmente a quelle connesse i alla loro testimonianza di fede". Paul Popard, „Introduzione ai lavori", in Pontificio Consiglio Della Cultura, *Sfide della secolarizzazione in Europa,* Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, 19-40, 21.

della Chiesa Latina, richiede una riflessione seria sul diritto e l'obbligo di questi fedeli ad una vita religiosa conforme alla propria cultura e spiritualità.

Le continue migrazioni di fedeli orientali cattolici nei territori latini rappresentano una realtà che esige una risposta pastorale responsabile da parte di ogni Chiesa cattolica locale. In questa circostanza vari responsabili, dall'Ordinario diocesano fino alle diverse Conferenze Episcopali, si impegnano per offrire una adeguata assistenza pastorale a questi fedeli che possono arricchire col loro contributo i vari settori della Chiesa che gli accoglie. Anche la dimensione ecumenica e religiosa, che per alcune Chiese rappresentano delle assolute novità, può essere valorizzata dal contributo di questi fedeli. Anche in circostanze meno felici, quando la Chiesa locale si dimostra impreparata a gestire la diversità dei riti col grave pericolo di alienazione rituale e di assimilazione alla Chiesa Latina, il diritto ad una propria forma di vita spirituale e di praticare il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* rappresenta una vera esigenza di ordine pastorale. La Chiesa, nel dimostrare e manifestare la sua universalità ha il compito di sostenere una vera e proficua collaborazione pastorale con la gerarchia propria degli emigrati[5].

Nonostante un ovvio impegno in questo campo, non mancano la provocazioni e forse anche le incomprensioni e possibili fallimenti a causa di vari fattori che non sempre sono oggettivi.

> Le comunità cristiane cattoliche d'occidente non sono sempre immuni dal sindrome di xenofobia e dal concetto di *praestantia ritus latini*, ritenendo l'inserimento degli emigrati come sradicazione ed assimilazione, latinizzazione, alienazione, perdita della propria identità e tradizione etnica, culturale ed ecclesiale. La diaspora di cattolici di diversi riti fa correre loro il rischio di essere assimilati ai cattolici di rito latino, soprattutto la dove la Chiesa locale si dimostra xenofoba ed impreparata a sopportare e gestire la diversità[6].

La presenza di orientali cattolici in territori latini offre alla Chiesa la possibilità di manifestare la sua universalità, la sua cattolicità. Allo stesso tempo tra diversi problemi sollevati dalla presenza di questi emigrati viene a cristallizzarsi anche la necessità di una adeguata e coerente pastorale che corrisponda al loro proprio statuto. Per quanto riguarda l'inserimento di questi fedeli all'interno di una nuova e diversa comunità che gli accoglie, pare ovvia la necessità di adattamento alla nuova vita sociale, caratterizzata sicuramente da costumi e usi diversi, da una lingua che

---

5 La bibliografia usata per questo studio è alquanto ricca. Vedasi l'ampia bibliografia.

6 Salachas D., „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione", in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (AADC) XVI (2009-2010), 161-183, 167.

si dovrebbe imparare prima possibile, e generalmente di un nuovo stile di vita in cui la diversità può manifestarsi senza ledere l'unità. I contatti fra fedeli cattolici appartenenti a varie famiglie rituali e liturgiche non deve essere necessariamente un confronto fra culture ed usi liturgici, ma può costituire un'occasione di reciproca conoscenza e arricchimento, ma soprattutto di condiviso rispetto dell'identità altrui. Principalmente riteniamo che la propria identità del fedele cristiano sia ancorata in un insieme di valori religiosi, morali, culturali o storici. Queste caratteristiche che possiamo considerare essenziali, quindi definitori per quanto riguarda l'appartenenza ad un determinato gruppo, segnano in maniera particolare il proprio modo di vivere la fede, il quale diventa specialmente rilevante quando un fedele si trova fuori del territorio della propria Chiesa *sui iuris,* e quindi lontano dal comune contesto ecclesiale conosciuto. Rilevare questa differenziazione ci aiuta a

> capire il giusto significato dell'identità ecclesiale senza mutare dalla cultura moderna altri elementi concettuali molto diffusi che portano a definire l'identità per contrasto all'alterità, cioè, in base alle differenze percepite nell'incontro con un altro, pure se in seguito si tende a costruirla con criteri di uguaglianza che si discostano dalla diversità[7].

Quindi, il modo differito di percepire la dimensione rituale e culturale del fedele che allontanato dal territorio della propria Chiesa di appartenenza entra in contatto con un'altra realtà ecclesiale, porta alla presa di coscienza dei significati che li sono specifici e particolari, ed in fondo alla presa di coscienza della propria identità, che va identificata, rafforzata e quindi rispettata.

Uno dei diritti fondamentali dei *christifideles* in questo campo si trova sintetizzato dal canone 17 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*[8] ma anche dal corrispettivo canone 214 del *Codex Iuris Canonici*[9].

---

7 Okulik L., „Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora", in Idem (ed.), *Nuove terre e nuove chiese: le comunità di fedeli orientali in diaspora,* Venezia, Marcianum Press, 2008, 219-242, 221.

8 Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995. *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887;

9 *Codex Iuris Canonici,* publicato il 25 gennaio 1983, in *AAS* [1983]; EV 8/637-1089; *Codul de drept canonic,* Iaşi, 1995. Secondo La Terra Paolo, „È possibile una *forma vitae spiritualis* secondo un rito diverso?", in Okulik L. (a cura di), *Le Chiese sui iuris, criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, 2005, 171-180, 171, i canoni dedicati ai doveri e diritti (fondamentali) dei fedeli sono i meno studiati e approfonditi. Nonostante quest'affermazione esiste tutta una serie di studi ed articoli che rendono possibile l'approfondimento di una tale tema, specialmente per quanto riguarda l'applicazione effettiva del diritto alla libertà di culto nel proprio rito ed ala propria spiritualità.

> Can. 17 - (CIC = 214) I fedeli cristiani hanno il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa.

In virtù di questo canone, che conferma tutta una serie di documenti del Concilio Vaticano II, è garantita la libertà religiosa che si manifesta anche attraverso la libertà di praticare apertamente e senza alcuna costrizione il rito proprio. Oltre alla libertà di praticare il proprio culto liturgico e di seguire una forma di spiritualità che sia conforme alla dottrina della Chiesa, viene riconosciuto da un altro canone, 31, la libertà di essere immuni di fronte a vari tentativi passare ad un'altra Chiesa o di cambiare il proprio rito. Anche se il canone 31 CCEO non trova un suo corrispondente fra i canoni latini del CIC, abbiamo nel CIC il can. 112 che stabilisce un principio che rafforza praticamente, anche se *apriori,* questo diritto:

> Can 112 §2 (CIC). L'usanza, anche se a lungo protratta, di ricevere i sacramenti secondo il rito di una Chiesa rituale di diritto proprio, non comporta l'ascrizione alla medesima Chiesa.

Anche se frequentando quindi, - per motivi di assenza del proprio parroco nella diaspora, oppure a causa dell'assenza di una propria gerarchia a cui fare riferimento dal punto di vista amministrativo e pastorale -, una parrocchia latina nella quale abitualmente ricevono i sacramenti i fedeli orientali rimangono sempre ascritti alla propria Chiesa *sui iuris.* In questo senso viene salvaguardata la diversità dei riti di quei fedeli orientali che per vari motivi si trovano fuori del territorio della propria Chiesa. L'affidamento di fedeli orientali a ministri di un'altra Chiesa *sui iuris,* o della Chiesa Latina, avviene nei luoghi dove non esistono strutture canoniche neanche minimali per la cura di questi fedeli (cf. can. 916).

La normativa del can. 31 si ispira profondamente da vari documenti conciliari[10] che comprendono il divieto assoluto di „proselitismo rituale" tra fedeli cattolici appartenenti a varie Chiese *sui iuris,* ed anche l'obbligo di rispettare la libertà di coscienza di qualsiasi fedele. Nella prospettiva in cui il Concilio raccomanda[11]

> caldamente agli istituti religiosi e alle associazioni di rito latino che prestano la loro opera nelle regioni orientali o tra i fedeli orientali, che per una maggiore efficacia dell'apostolato, fondino, per quanto possibile, case o anche province di rito orientale,

---

10 L'edizione critica del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium,* presenta come fonti del can. 31 questi documenti: Cost. *Sacrosantum Concilium* 14; decr. *Orientalium ecclesiarum,* 2-6; Cf. Pontificium Consilium De Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus,* Libreria Editrice Vaticana, 1995, 6, n. 5.

11 OE 6.

E un altro canone che si rifà al nostro tema stabilisce,

Can. 41 - I fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa sui iuris, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o di incarico hanno relazioni frequenti con i fedeli cristiani di un'altra Chiesa sui iuris, siano formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono.

Pur non avendo un canone corrispondente in CIC, il canone 41 coinvolge pure i fedeli latini proprio in virtù del can. 1 CCEO e corrispettivo can. 1 CIC, ma anche „perché ha come fonte il dettato del Concilio, contenuto in EO 6"[12].

Una delle maggiori preoccupazioni della Chiesa nei confronti della vita liturgica, ed implicitamente dell'osservanza del sopra citato canone 17, è proprio la preservazione del proprio rito liturgico quale „patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris* (can. 28 - §1). A causa del rapido sviluppo demografico e della grande mobilità delle persone, l'emigrazione, come fenomeno, consente lo scambio di opinioni, idee, valori nelle aree sempre più grandi, sempre nel rispetto della propria identità. L'immagine della diaspora occidentale presenta varie comunità cattoliche orientali che si trovano, a causa di questo fenomeno nei territori di rito latino, ma anche di latini in territori orientali. Questo duplice effetto può avere anche dei riscontri positivi: il contatto degli orientali con i cattolici di tradizione latina crea progressivamente la presa di coscienza della cattolicità della Chiesa Universale, mentre gli orientali stessi possono maggiormente prendere coscienza della loro duplice identità, di orientali ed allo stesso tempo di Cattolici.

Questo duplice fatto ecclesiale di cattolicità e di identità orientale e la specifica missione ecumenica sono stati solennemente riconosciuti e confermati dal Concilio Vaticano II, mentre in campo giuridico sono stati dotati di appropriate strutture canoniche stabilite nei due Codici, CCEO e CIC. Ovviamente queste strutture canoniche oggi in vigore non risolvono tutti i molteplici problemi per garantire una adeguata cura pastorale degli Orientali emigrati, che si sentono ancora stranieri ed ospiti in terra aliena. La cura pastorale dei fedeli Cattolici orientali in diaspora, in circoscrizioni latine, presuppone naturalmente la presenza e l'opera di propri ministri sacri che entrambi i Codici rego-

[12] Lorusso L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale", in Lorusso L. e Sabbarese L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 145.

lano mediante strutture appropriate circa il loro status, i loro diritti e doveri, i loro rapporti con la Gerarchia latina in loco e con la Gerarchia di origine, ma tutto ciò si svolge in un contesto in cui vige ancora il principio della *praestantia ritus latini*[13].

La presenza, quindi, di fedeli orientali in diaspora, ma anche di fedeli latini in territori orientali, rappresenta una realtà inequivocabile che evidenzia maggiormente la necessità di una coerente attività pastorale nel pieno rispetto della legislazione ecclesiastica che mira, almeno nel tema circoscritto dal nostro studio, alla preservazione del patrimonio liturgico di qualsiasi fedele orientale cattolico che si trova in diaspora, e al pieno rispetto della sua identità rituale. Una diaspora formata di migranti cattolici orientali che pone, tra diversi altri problemi, anche la preoccupazione di una urgente, adeguata e specifica cura pastorale. Il problema è prevalentemente spirituale ma anche teorico e giuridico. „L'emigrazione rischia non solo di impoverire le Chiese orientali, ma con il ritmo tragico con cui si evolve rischia di portarle alla loro estinzione"[14].

3. Principi conciliari e canonici relativi alla pastorale e rispetto del proprio rito

Con il Vaticano II la Chiesa Cattolica Romana (Latina) comincia a guardare all'Oriente, ed implicitamente le Chiese Orientali Cattoliche con prospettive diverse dalle precedenti. E questo, sia per quanto riguarda il rapporto con le chiese ortodosse, considerate dai vari documenti conciliari come vere chiese (UR 15), sia per le chiese cattoliche orientali di cui si apprezza tutto il loro patrimonio ed alle quali il Concilio dedica un intero documento[15]. Alle Chiese Orientali Cattoliche si riconosce sia la *pari dignità*s rispetto alla Chiesa Latina, sia il diritto e l'obbligo di reggersi secondo le loro tradizionali discipline in vista del bene dei fedeli. È facilmente comprensibile come il contenuto dei documenti conciliari abbia influenzato notevolmente sul processo di ulteriore revisione e redazione dei testi canonici, sia del CIC che del CCEO[16]. Il Concilio presenta una serie di principi concernenti i possibili rapporti fra fedeli cristiani appar-

13 Salachas D., *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione…op cit.*, 176-177.

14 *Ibidem,* 177. Dello stesso preocupante parere è anche Gefaell P., *Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali,… op cit.* 125, n. 20; che considera che il fenomeno potrebbe interessare non solo i cattolici orientali in territori latini, ma anche i latini in territori orientali.

15 Pospishil V. J. (by), Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary, Bronx – New York, 1965.

16 Bleiziffer W., „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", în *Studia Theologica III*, 3/2005, Cluj-Napoca, 148 – 159.

tenenti a varie Chiese *sui iuris*, compresa la Chiesa Latina[17], e dobbiamo già ora rilevare alcuni di questi.

Le Chiese Orientali sono parte della Chiesa Cattolica ed il loro patrimonio disciplinare, teologico, ecclesiologico e spirituale è considerato parte della Chiesa universale di Cristo[18], ed in quanto tale deve essere religiosamente osservato e promosso. Per questo che alle rispettive Chiese viene riconosciuto il diritto di reggersi secondo queste discipline, che corrispondono meglio all'índole spirituale e pastorale dei propri fedeli. Lo stesso principio è ribadito dal can. 39 del CCEO[19]. Le Chiese orientali hanno il compito di manifestare la coscienza del loro valore proprio e di recuperare e vivere il proprio patrimonio quale „proprio, insostituibile apporto alla cattolicità della Chiesa. Più le Chiese orientali saranno se stesse, più incisiva sarà la loro testimonianza, più visibile la loro appartenenza all'oriente cristiano, più feconda e preziosa la loro complementarietà rispetto alla tradizione occidentale"[20].

La varietà dei riti, ossia delle Chiese *sui iuris*, nell'unica Chiesa Cattolica, non solo non nuoce alla sua unità, anzi, la manifesta: infatti, la diversità di queste Chiese arricchisce e conferma la stessa unità in diversità della Chiesa Cattolica[21]. Tutte le Chiese *sui iuris*, sia orientali che

---

17 La Chiesa Latina è considerata principialmente Chiesa *sui iuris,* anche se a differenza nota dalle Chiese Orientali cattoliche: Bleiziffer W., *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică: actualitate şi perspective*, Presa Universitară Clujeana, Cluj Napoca, 2016, 102, n. 234: http://editura.ubbcluj.ro/www/ro/ebooks/authors_d.php?ida=1083

18 *Enchiridion Vaticanum* I, 457, *Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche,* proemio: „La chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle chiese orientali. In esse, infatti, poiché sono illustri per veneranda antichità, risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della chiesa universale". EV 1, 461, OE 5 ribadisce una volta in più che „Le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente, hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime".

19 Can. 39, I riti delle Chiese orientali, quale patrimonio della Chiesa universale di Cristo nel quale risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri e che afferma la divina unità nella varietà della fede cattolica, siano religiosamente osservati e promossi.

20 Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 52.

21 *EV 1,* 458, OE 2, „Tra loro vige una mirabile comunione, di modo che la varietà non solo non nuoce alla unità della Chiesa, ma anzi la manifesta. È infatti, intenzione della Chiesa cattolica che rimangano salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare…".

occidentali, sono in egual modo affidate al governo pastorale del Romano Pontefice, godono di *pari dignità*[22], godono degli stessi diritti ed obblighi[23]. Un ulteriore principio è legato alla reciproca conoscenza, secondo cui i diversi riti, specialmente le norme pratiche in materie interrituali, devono essere studiati accuratamente e quindi applicati[24]. La reciproca conoscenza fra le Chiese, con tutto ciò che implica il diritto alla libertà di manifestare e praticare il proprio rito liturgico, impone anche la necessaria conoscenza del diritto canonico, sia orientale che occidentale. Il Concilio mette in evidenza la necessità di un tale rapporto tra le diverse Chiese *sui iuris* che richieda la mutua conoscenza (OE 6; cf. CCEO c. 41) e

---

22 „La *pari dignità,* abroga il principio preconciliare da secoli in vigore della *praestantia ritus latini*, sancito da Benedetto XIV nella cost. apost. *Etsi pastoralis* (1742) e nella lettera enciclica *Allatae sunt* (1755), ed intende sottolineare che la Ecclesia universa e composta dalla comunione delle varie Chiese d'oriente e d'occidente, soprattutto di quelle matrici della fede fondate dagli Apostoli e dai loro successori, le quali si reggono secondo la propria normativa, salvo restando il principio che, alla comunione universale delle Chiese, presiede per volontà divina il Vescovo di Roma, successore di Pietro"; Salachas D., *Lo status giuridico-pastorale… op. cit.*, 162-163. Il tema sorpreso da OE 3, molto importante nella prospettiva del nostro studio, viene largamente trattato nella letteratura di specialità; ne facciamo solo alcuni riferimenti bibliografici: P. Valdrini, L'"aegualis dignitas" des Église d'Orient et d'Occident, în Al-Ahmar A. - Khalifé A.- Le Tourneau D. (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996, 51-68; Lorusso L., „Il riconoscimento della pari dignità nella communione cattolica: il decreto "Orientalium Ecclesiarum" e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali", în *Angelicum*, 83 (2006), 451-473; N. Loda, *Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris*, în L. Okulik (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese, Le comunità dei fedeli orientali in dispora*, Venezia 2008, 37-79.

23 *EV 1,* 459, OE 3, „Queste Chiese particolari, sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti…tuttavia sono allo stesso modo affidate al governo pastorale del romano Pontefice,… Esse quindi godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (cfr. Mc 16,15), sotto la direzione del romano Pontefice". Da questo principio discende, per l'interprete del diritto canonico (sia orientale che latino), una presunzione a favore dell'uguale posizione giuridica nei rapporti interrituali di tutte le Chiese sui iuris. Ragion per cui se esiste una disuguaglianza giuridica a questo proposito, essa deve risultare espressamente e in caso di dubbio il testo va interpretato nel senso dell'uguaglianza", Cf. Erdő P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti…op. cit.,* 319-320;

24 *EV 1,* 460, OE 4, „Si proceda perciò in tutto il mondo a tutelare e incrementare tutte le Chiese particolari e a questo scopo si erigano parrocchie e una propria gerarchia, dove lo richieda il bene spirituale dei fedeli. Le gerarchie poi delle varie Chiese particolari che hanno giurisdizione sullo stesso territorio, procurino, col mutuo scambio di consigli e in periodici incontri, di promuovere l'unità di azione e di unire le loro forze per aiutare le opere comuni, onde far progredire più speditamente il bene della religione e più efficacemente tutelare la disciplina del clero".

non prevede una separazione ermetica dei diversi ordini disciplinari. Anzi, i destinatari dei due Codici, sono prima di tutto *christifideles cattolici*, ed indipendentemente da qualsiasi cittadinanza civile, nazionalità, lingua, etnia o appartenenza ad una Chiesa *sui iuris* hanno il diritto di essere loro riconosciuta la propria identità rituale[25].

OE 4 fa altrettanto un esplicito riferimento alla necessità di rispettare e mantenere „dovunque il loro proprio rito, onorarlo e, in quanto è possibile, osservarlo, salvo il diritto in casi particolari di persone, comunità o regioni, di far ricorso alla Sede apostolica". Il decreto suggerisce in virtù di quest'esigenza anche la possibilità di istituire in diaspora quelle strutture canoniche atte a corrispondere alle esigenze pastorali e rituali dei fedeli: in altre parole viene indicativamente sollecitato alle varie autorità competenti di erigere parrocchie, o dove le circostanze pastorali consentono, anche Gerarchie proprie[26], che rimangono unite alla propria gerarchia[27]. Il contatto fra sacerdoti o ministri sacri appartenenti a differite Chiese *sui iuris*, sia per motivo di ufficio oppure per motivi pastorali, richiede, oltre la conoscenza delle particolarità di quella determinata Chiesa, anche un'adeguata istruzione nella pratica dei riti, con l'ovvio intento di evitare i sincretismi liturgici[28].

La conoscenza del rito richiama alla sua corrispondente pratica liturgica, la quale deve necessariamente ispirarsi dal proprio patrimonio liturgico. Il diritto a rispettare il proprio rito ha un significato che va ben oltre alla vita liturgica, poiché esso comprende anche l'osservanza di tutto il

---

25 Anche se i canoni 1 CIC e 1 CCEO circoscrivono i limiti di competenza dei rispettivi Codici, esiste una serie di canoni che si riferiscono direttamente o indirettamente anche ai fedeli dell'altra tradizione; De Bernardis L. M., „Possibilità e limiti dell'osmosi fra CIC e CCEO", în Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994. Eid E., „Le droit latin et les droits orientaux" în *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.

26 O. Condorelli, „Giurisdizione universale delle Chiese *Sui iuris*? Tra passato e presente", în P. Gefaell (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini,* PUSC Monografie giuridiche 42, Giufré Editore, Milano 2012, 33-106, aici 53-55; N. Edelby, „Les Église orientale catholiques. Décret *Orientalium Eccelsiarum*". Texte latin et traduction française. Commentaire par N. Edelby, Mètropolite d'Alep et I. Dick du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 267-376.

27 *EV 1,* 465, OE 7, „Dovunque si costituisca un gerarca di qualche rito fuori dei confini del territorio patriarcale, a norma del diritto rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito".

28 *EV 1,* 459, OE 6, „Quelli che per ragione o di ufficio o di ministero apostolico hanno frequente relazione con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza dell'ufficio che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nella pratica dei riti, della disciplina, della dottrina, della storia e delle caratteristiche degli orientali".

patrimonio, anche disciplinare, di queste Chiese[29]. In questa prospettiva, il dettato del Concilio relativo alla fedele custodia ed applicazione del proprio rito, dovunque, e particolarmente in diaspora, diventa una norma non semplicemente indicativa ma addirittura obbligatoria[30].

I fedeli cattolici orientali in diaspora ed anche, e soprattutto, le gerarchie delle loro Chiese di provenienza hanno la speciale missione ed impegno di essere promotori per l'unità di tutti i cristiani. Il compito ecumenico degli orientali cattolici, oltre ad altre realtà degne di essere prese in considerazione, è basato sul medesimo e fondamentalmente unico patrimonio della disciplina canonica con le Chiese Orientali ortodosse. Questo duplice fatto ecclesiale di cattolicità e di identità orientale e la specifica missione ecumenica sono stati solennemente riconosciuti e confermati dal Concilio Vaticano II[31], ed ulteriormente riaffermati nella disciplina canonica[32].

La completa realizzazione dell'unità fra i cristiani, un'esigenza tanto desiderata da parte del Salvatore, mette certi limiti all'applicazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, come anche al Codice di Diritto Canonico. Le prescrizioni con carattere giuridico presenti nel Decreto conciliare sulle Chiese Orientali avranno vigore solo per le *presente condizioni*[33], espressione che evidenzia la transitorietà di queste norme. Queste norme, come anche quelle presenti nei due Codici avranno vigore finché non saranno abrogate dal supremo legislatore: „ma nella situazione attu-

---

29 Brogi M., Il diritto all'osservanza… op. cit., 115–116.

30 *EV 1,* 459, OE 6, „Tutti gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso. Pertanto, tutte queste cose devono essere con somma fedeltà osservate dagli stessi orientali, i quali devono acquistarne una conoscenza sempre più profonda e una pratica più perfetta; qualora, per circostanze di tempo o di persone, fossero indebitamente venuti meno ad esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni".

31 *EV 1,* 485-486, OE 24, „Alle Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo speciale ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto «sull'ecumenismo » promulgato da questo santo Concilio, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi".

32 Can. 903 - „Spetta alle Chiese orientali cattoliche il compito speciale di promuovere l'unità fra tutte le Chiese orientali anzitutto con la preghiera, con l'esempio della vita, con la religiosa fedeltà verso le antiche tradizioni delle Chiese orientali, con una migliore conoscenza vicendevole, con la collaborazione e la fraterna stima delle cose e dei cuori". Ed anche tutto il titolo XVIII, sull'Ecumenismo

33 *EV 1*, 491, OE 30, „… tutte queste disposizioni giuridiche sono stabilite per le presenti condizioni, fino a che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate si uniscano nella pienezza della comunione".

ale, sono proiettate verso l'auspicata, piena comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese Ortodosse"[34].

Il proemio del Decreto conciliare sulle Chiese Orientali, documento prevalentemente disciplinare, presenta chiaramente la sua finalità: la stima delle istituzioni, dei riti, delle tradizioni orientali, come anche della disciplina liturgica di queste Chiese. L'applicazione, quindi, di questa disciplina, pur transitoria in vista della ricomposizione dell'unità di tutti i cristiani, non è altro che la garanzia del riconoscimento della dignità personale di qualsiasi fedele apparente a queste Chiese, come anche del riconoscimento del valore e della dignità delle stesse Chiese all'interno della Cattolicità della Chiesa.

Lo status delle Chiese orientali Cattoliche non è né provvisorio, né tantomeno precario, bensì rivestito di ecclesialità in pienezza. Giustamente le Chiese Orientali cattoliche, in quanto parte della comunione cattolica, hanno non solo il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli dovunque essi si trovino (s. n.), ma di progredire ed assolvere con nuovo vigore la loro missione[35].

4. Gerarchia e strutture gerarchiche a tutela della giusta libertà di praticare il culto

I dettati del Concilio sono diventati leggi vincolanti con la formulazione dei vari canoni concernenti la salvaguardia del patrimonio liturgico e rituale, e l'inalienabile diritto a praticare il proprio rito, come manifestazione dell'appartenenza alla Chiesa Cattolica. Il decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus*, indica la necessità di una speciale preoccupazione che i vescovi devono avere per alcuni gruppi di fedeli: soprattutto profughi, esuli, marittimi, nomadi ecc., allo stesso tempo sottolineando la necessità di trovare metodi pastorali adatti per sostenere la vita spirituale di queste categorie di persone non semplicemente a livello locale (diocesano o eparchiale)viene indicata anche una necessaria ed indispensabile collaborazione fra i vescovi interessati a livello di Conferenza episcopale o di Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore[36]:

---

34 Lorusso L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini: problematiche e norme canoniche*, (*Kanonika* 11), PIO, Roma 2003., 29, n. 34; Costituzione Apostolica *Sacri canones*, EV 12/1990, 507-530, ivi 512; Eid E., „Le droit latin et les droits orientaux" în *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35, 26-28.

35 Daoud Moussa I., „Prolusione per l'Inaugurazione Accademica 2005-2006" del Pontificio Istituto Orientale, in *Atti 2005-2006*, PIO, Roma 2005, 24.

36 *EV 1*, 617-618, CD 18, „Si abbia un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo delle loro condizioni di vita, non possono godere dell'ordinario ministero dei

> Dove si trovano i fedeli di diverso rito, il vescovo deve provvedere alle loro necessità: sia per mezzo di sacerdoti o parrocchie dello stesso rito; sia per mezzo di un vicario vescovile, munito delle necessarie facoltà e, se opportuno, insignito anche del carattere episcopale; sia da se stesso, come ordinario di diversi riti. Ma se questo, secondo il giudizio della santa Sede, per varie ragioni non si può fare, si costituisca una gerarchia propria per ciascun rito.
>
> In analoghe circostanze, ai fedeli di diversa lingua si provveda o per mezzo di sacerdoti e parrocchie della loro lingua; o per mezzo di un vicario vescovile che conosca bene tale lingua e sia anche, se necessario, insignito del carattere episcopale; o con altri opportuni sistemi[37].

Questa esigenza pastorale ed organizzativa a scopo di preservare l'identità rituale dei vari *christifideles* è stata ulteriormente codificata sia nel CIC che nel CCEO, tramite una chiara norma che vede coinvolto prima di tutto l'Ordinario del luogo[38] e il vescovo eparchiale[39], quindi anche le strutture canoniche erette per questo fine. Questi compiti non rappresentano altro che due modelli di tutela giuridica unita strettamente al tipo di cura pastorale che viene offerta ai fedeli che si trovano in diaspora. Nell'adempimento di questa esigenza canonica, sia l'Ordinario latino sia il Vescovo eparchiale, devono prendesi cura, con particolare sollecitudine, dei fedeli di rito diverso presenti nelle loro circoscrizioni ecclesiastiche. Più particolarmente, l'adempimento di questo obbligo viene realizzato quando il vescovo provvede „alle necessità spirituali di questi fedeli sia mediante sacerdoti e parrocchie dello stesso rito, sia eventualmente per mezzo di un vicario episcopale"[40].

---

parroci o sono privi di qualsiasi assistenza: tali sono i moltissimi emigranti, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, ed altre simili categorie. Si adottino anche convenienti sistemi di assistenza spirituale per i turisti".

37 *EV 1*, 632-633, CD 23,

38 CIC Can. 383 - § 1. Nell'esercizio del suo ufficio di pastore, il Vescovo diocesano si mostri sollecito nei confronti di tutti i fedeli che sono affidati alla sua cura, di qualsiasi età, condizione o nazione, sia di coloro che abitano nel territorio sia di coloro che vi si trovano temporaneamente, rivolgendosi con animo apostolico anche verso coloro che per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria, come pure verso quelli che si sono allontanati dalla pratica religiosa.

§ 2. Se ha nella sua diocesi fedeli di rito diverso, provveda alle loro necessità spirituali sia mediante sacerdoti o parroci del medesimo rito, sia mediante un Vicario episcopale.

39 CCEO Can. 916 - §4. Se manca il parroco per alcuni fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, il loro Vescovo eparchiale designi un parroco di un'altra Chiesa *sui iuris* che si prenda cura di costoro come parroco proprio, col consenso però del Vescovo eparchiale del parroco da designare.

40 Okulik L., *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale… op. cit.*, 222.

La possibilità prevista dal CIC di erigere all'interno dei territori latini Chiese particolari distinte sulla base di rito dei fedeli o per altri motivi[41] trova in maniera concreta quattro tipi di circoscrizioni ecclesiastiche di carattere personale presenti nel codice[42]. Queste circoscrizioni personali delimitate secondo il criterio personale, - e nel caso del nostro studio quello rituale -, sono erette dalla Santa Sede ed hanno una propria configurazione giuridica che determina gli inerenti elementi specifici.

Prima di tutto richiedono una forma di collaborazione e coordinamento attento tra le gerarchie interessate, che si prospetta nella salvaguardia della propria identità ecclesiale ricevuta dal fedele nella propria formazione cristiana. La particolare situazione di essere affidati alla cura pastorale di un'altra Chiesa *sui iuris* implica „il riconoscimento di una giurisdizione sui fedeli che ricevono quella attenzione pastorale, al tempo che sottolinea che ogni fedele rimane ascritto alla rispettiva Chiesa *sui iuris,* dovendo tuttavia ubbidire al vescovo diocesano della diocesi di accoglienza alla pari dei restanti fedeli di quella circoscrizione ecclesiastica"[43]. Questa corrispondenza proporzionata tra l'ascrizione del fedele cristiano, e quindi l'appartenenza giuridica e liturgica alla propria Chiesa *sui iuris* da una parte, e la sottomissione pastorale ed anche disciplinare al vescovo latino del territorio in cui si trova dall'altra parte, inquadra la questione della tutela giuridica dei fedeli cattolici orientali in diaspora sia relativamente alla gerarchia del posto, sia alla comunità che in diocesi gli accoglie.

Poi, altri elementi specifici riguardo a questi tipi di circoscrizioni ecclesiastiche coinvolgono tutte le altre realtà, dalla celebrazione dei sacramenti alla formazione dei ministri di culto, dalla necessaria visita pastorale da parte del Gerarca della propria Chiesa *sui iuris* alle necessità di provvedere ad una corretta informazione della Santa Sade sullo stato di questi fedeli nella relazione quinquennale richiesta dal diritto.

La legislazione canonica contempla quindi la possibilità di erigere delle circoscrizioni ecclesiastiche nello stesso territorio distinte in base al rito. Questa possibilità diventa un'eccezione in quanto si deve necessariamente adeguare alla normativa canonica stabilita nel primo concilio ecumenico secondo la quale era proibita la presenza di due Gerarchie nella

41 CIC Can. 372 - § 2 § 2. Tuttavia, dove a giudizio della suprema autorità della Chiesa, sentite le Conferenze Episcopali interessate, l'utilità lo suggerisca, nello stesso territorio possono essere erette Chiese particolari distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi.

42 Secondo Lorusso L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini…, op. cit.,* 82-86, queste sono: le diocesi personali; le prelature personali; ordinariati militari; e ordinariati per i fedeli orientali.

43 Okulik L., *Tutela giuridica dell'identità ecclesiale… op. cit.*, 222.

stessa città[44]. In questa prospettiva per i cattolici orientali, - ma anche reciprocamente per i latini che si trovano in territori orientali -, possono essere costituite circoscrizioni personali anche nell'ambito di un determinato territorio di Chiese particolari latine[45].

> Trascurare, o ancora peggio, contrastare questo diritto dei fedeli, perpetuerebbe la trista ed deprecata esperienza della «latinizzazione» che oltre a conculcare un diritto dei fedeli, ha rischiato (e forse rischia ancora) di far perde alla Chiesa la ricchezza dell'oriente cristiano…[46].

Come già accennato, la costituzione di predette circoscrizioni coinvolgono le gerarchie interessate, ma prima di tutto è richiesto il diretto intervento della Santa Sede, e più precisamente della Congregazione per le Chiese Orientali come istituzione di puro ed esclusivo servizio alla *sollecitudo omnium Ecclesiarum Orientalium* del Vescovo di Roma[47].

5. Modalità concrete previste dal diritto per portare all'attuazione di questi diritti

Il Vescovo latino che viene alla conoscenza del fatto che all'interno della propria diocesi vi si trovano comunità di orientali cattolici deve prendere vari prevedimenti canonici per la cura pastorale di questi, quindi anche alla tutela del loro diritto liturgico. È ovvio che questo Vescovo, come responsabile *in primis* per la cura pastorale di tali fedeli, deve essere consapevole dei propri diritti e doveri. Tali fedeli orientali sono sudditi di questo Vescovo e parte integrante della diocesi latina, anche se loro rimangono, come già sottolineato in precedenza, ascritti alla propria Chiesa di origine. È da osservare che i Vescovi latini, come Ordinari del luogo, adempiono a questi doveri che possono essere definiti individuali, insieme con quelli collegiali pertinenti alla Conferenza Episcopale. È altrettanto ovvio che solo se un Vescovo latino possiede le informazioni relative alla presenza di fedeli cattolici delle Chiese Orientali nella sua diocesi, può adempire ai suoi doveri verso tali fedeli. Perciò il primo dovere e diritto del

---

44 Can. 8 del Concilio di Nicea (325) in Alberigo G. – Ioannou P.P. – Leonardi C. – Prodi P. (a cura di), consulente P. Jedin, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, 9-10.

45 Lorusso L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini…op. cit.*, 84.

46 Brogi M., „Oblighi dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale cattolica inserti nella loro diocesi", in Gefaell P. (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano, 2012, 3-31, 20.

47 Cf. Gefaell P., „Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora", in *Folia Canonica* 9 (2006) 117–137 120-125; da vedere anche da un'altra prospettiva Salachas D., „Dimensione ecclesiologica, ecumenica e missionaria della funzione della Congregazione per le Chiese Orientali (da Benedetto XV a Benedetto XVI)", in *Orientalia Christiana Analecta* 2009, Roma, 169-206.

Vescovo latino verso i fedeli orientali cattolici deve essere quello di reperire le informazioni su tali fedeli residenti nella sua diocesi.

In materia di affidamento di orientali ai pastori latini CCEO stabilisce che

> Can 916 §5. Nei luoghi dove non è eretto nemmeno un esarcato per i fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, si deve ritenere come Gerarca proprio degli stessi fedeli cristiani il Gerarca di un'altra Chiesa *sui iuris,* anche della Chiesa latina, fermo restando il can. 101; se poi sono parecchi, si deve ritenere come proprio Gerarca colui che ha designato la Sede Apostolica o, se si tratta di fedeli cristiani di qualche Chiesa patriarcale, il Patriarca con l'assenso della Sede Apostolica.

Perciò nel caso dei fedeli orientali dimoranti in diaspora dove manca una propria gerarchia di questi fedeli, se il vescovo con giurisdizione è unico, i rispettivi fedeli avranno come proprio Gerarca, l'Ordinario del luogo. Nel caso in cui nel rispettivo territorio esistessero più Vescovi con giurisdizione, quindi più Gerarchi appartenenti a varie Chiese *sui iuris,* i fedeli in causa saranno affidati alla cura pastorale del Vescovo designato da parte della Sede Apostolica. Nel caso in cui i rispettivi fedeli appartengono ad una Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore

> il Patriarca, o l'Arcivescovo Maggiore può precedere egli stesso alla designazione, con l'assenso della Sede Apostolica. La facoltà data ai Patriarchi e agli Arcivescovi Maggiori non va intesa nel senso di una potestà sopra la diocesi di un'altra Chiesa sui iuris, ma attuazione del loro ius vigilantiae che si estende anche al di fuori dei confini del territorio della loro Chiesa[48].

Nel caso in cui si tratta quindi di fedeli ascritti alla Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore che vengono affidati alle cure pastorali di un Ordinario latino, sia il Patriarca o Arcivescovo Maggiore, sia l'Ordinario latino sono tenuti a rispettare i cann. CCEO 148 e 193 § 3[49].

5.1. Costituzione del Parroco personale e Parrocchia personale

Per quanto riguarda la cura pastorale dei fedeli cattolici orientali presenti in diaspora la lettera apostolica *Orientale Lumen 26* invita gli Ordi-

---

48 Lorusso L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale", in Lorusso L. e Sabbarese L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 143-171, 148.

49 Il can 148 non ha alcun corrispondente in CIC, mentre il can 193 § 2 ha come corrispondente il can. CIC 383 § 2.

nari latini allo studio e alla comprensione dei principi enunciati relativamente alla cura pastorale di questi fedeli[50].

> Un pensiero particolare va poi ai territori della diaspora dove vivono, in ambito a maggioranza latina, molti fedeli delle Chiese orientali che hanno lasciato le loro terre d'origine. [...] Agli Ordinari latini di quei Paesi raccomando in modo particolare lo studio attento, la piena comprensione e la fedele applicazione dei principi enunciati da questa Sede [...] sulla cura pastorale dei fedeli delle Chiese orientali cattoliche, soprattutto quando costoro sono sprovvisti di una propria Gerarchia. [...] Laddove in Occidente non vi fossero sacerdoti orientali per assistere i fedeli delle Chiese orientali cattoliche, gli Ordinari latini ed i loro collaboratori operino perché cresca in quei fedeli la coscienza e la conoscenza della propria tradizione, ed essi siano chiamati a cooperare attivamente, con il loro apporto specifico, alla crescita della comunità cristiana.

Al Vescovo latino che compete la cura dei fedeli orientali che si trovano nella propria diocesi è richiesta la conoscenza dei riti e delle tradizioni di questi fedeli, o almeno non ignori i loro diritti e doveri contenuti nel proprio Codice. Nella situazione in cui in quasi tutto il modo latino, quindi in tutte le diocesi latine, vivono fedeli orientali cattolici questa sollecitazione papale diventa un vero impegno nella misura in cui egli è stato formulato a forma di canone. Secondo il can. 41 del CCEO:

> I fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o di incarico hanno relazioni frequenti con i fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris*, siano formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono.

Sicuramente questa accurata formazione diventa una vera e propria responsabilità e quasi un dovere morale che può essere adempiuto anche tramite „specialisti in materia [che devono] rispettare e tutelare l'appartenenza rituale, senza pretendere di imporre quella latina"[51]. Per quanto riguarda poi la possibilità di costituire dei parroci o delle parrocchie personali il canone CCEO 193 § 3 recita che:

> I Vescovi eparchiali che costituiscono questo tipo di presbiteri, di parroci o Sincelli per la cura dei fedeli cristiani delle Chiese patriarcali,

---

50 Lettera Apostolica *Orientale Lumen* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II All'episcopato, al Clero e ai fedeli per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 745-774, 772; traduzione italiana in *EV* 14/2626.

51 Brogi M., „Diritto all'osservanza del proprio rito", in *Antonianum* 68 (1993), Roma, 108-119, 119.

prendano contatto con i relativi Patriarchi e, se sono consenzienti, agiscano di propria autorità informandone al più presto la Sede Apostolica; se però i Patriarchi per qualunque ragione dissentono, la cosa venga deferita alla Sede Apostolica.

Sebbene nel CIC non esista una espressa disposizione a riguardo, questa è da applicare „specialmente agli ordinari latini"[52]. Il modo più semplice ed immediato per attuare nella cura pastorale degli orientali la salvaguardia del loro rito è quindi quello del ricorso a dei sacerdoti dello stesso rito. In mancanza dei sacerdoti dello stesso rito, che sicuramente riescono meglio degli altri ad individuare e percepire le sensibilità e le esigenze dei fedeli appartenenti alla propria Chiesa, si può ricorrere in alternativa a sacerdoti latini oppure orientali apparenti ad un'altra tradizione rituale, muniti del necessario indulto di biritualismo. Per ricevere questo indulto, che abilita il sacerdote a celebrare i sacramenti anche in un rito diverso da quello proprio, il sacerdote stesso deve far prova delle necessarie conoscenze per quanto riguarda la celebrazione liturgica dei sacramenti nello stesso rito. Al biritualismo, concesso *ad tempus* dalla Congregazione per le Chiese Orientali, si potrebbe ricorrere solo nel caso di assoluta mancanza di sacerdoti appartenenti alla stessa Chiesa *sui iuris* dei fedeli. Come abbiamo visto sopra, questi principi canonici, motivati da ragioni pastorali (CD 23 e OE 4) chiedono ai Vescovi di erigere questo tipo particolare di parrocchie personali quando si presenta la necessità obbiettiva per la cura pastorale di questi fedeli, soprattutto se numerosi e cristallizzati in gruppi compatti.

L'erezione di una tale parrocchia si fa sempre nel pieno rispetto delle norme canoniche stabilite nei due Codici. Nella legislazione vigente, diversamente da quella precedente, spetta al vescovo Diocesano dopo aver consultato il consiglio presbiterale, erigere parrocchie personali (CIC can. 515 § 2 e CCEO 280 § 2). Anche se spetta al Vescovo del luogo erigere questo tipo di parrocchia la nomina del parroco potrebbe essere fatta assieme al Patriarca. In tal modo la stessa parrocchia può diventare un luogo privilegiato in cui le esperienze interetniche ed interculturali possono portare ad un arricchimento reciproco e vantaggioso, pur nel rispetto della propria autonomia.

Il presbitero nominato parroco personale ha come missione la cura delle anime dei fedeli a lui affidati. Lui appartiene a tutti gli effetti al clero della diocesi latina in cui svolge il suo ministero ed è soggetto in tutto alla potestà del Vescovo diocesano latino. È quindi „equiparato giuridicamente al parroco locale ed esercita la sua funzione cumulativamente con

52 Salachas D., *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…op. cit.*, 174.

il parroco locale"[53], con tutte le facoltà concesse a lui dal diritto comune come anche dal diritto particolare della Chiesa *sui iuris* alla quale appartengono i fedeli affidati alle sue cure pastorali.

5.2. Costituzione di Vicari episcopali

La figura del vicario episcopale è contemplata nell'ordinamento canonico e prende attualmente forma dal dettato Conciliare. Come abbiamo già accennato sopra, il Concilio Vaticano II nel decreto *Christus Dominus* 23[54] rammenta la possibilità di provvedere alla cura pastorale dei fedeli di altro rito anche attraverso la costituzione di un vicario episcopale. La figura del vicario episcopale è contemplata anche da un altro documento che aggiunge[55]:

> Nella curia diocesana è preminente l'ufficio del vicario generale. Ma ogni qual volta lo richieda un saggio governo della diocesi, il vescovo può costituire uno o più vicari vescovili che, in forza del diritto, in una determinata parte della diocesi, o in un determinato settore di affari, o nei riguardi dei fedeli di un determinato rito, godano dello stesso potere che il diritto comune attribuisce al vicario generale.

La disposizione conciliare è stata ulteriormente inserita sotto forma di norma canonica sia nel CIC can. 383 § 2, che nel CCEO can. 193 § 2. Il canone CIC 383 è ulteriormente ripreso nel Can. 476:

> Ogni qualvolta lo richieda il buon governo della diocesi, possono essere costituiti dal Vescovo diocesano anche uno o più Vicari episcopali … o per una parte determinata della diocesi, o per un genere determinato di affari, o in rapporto ai fedeli di un determinato rito o di un ceto determinato di persone.

Mentre la legislazione latina, come anche il testo del CD 23, non precisa chiaramente se il vicario episcopale costituito per i fedeli di un altro rito deve necessariamente, o no, appartenere alla stessa Chiesa alla quale appartengono gli stessi fedeli, con una disciplina diversa, il CCEO, nel can. 247 § 4 prevede che: „il Vescovo eparchiale può assumere il Protosincello e i Sincelli anche da un'altra eparchia o da un'altra Chiesa *sui iuris*, col consenso però del loro Vescovo eparchiale".

Il Vicario episcopale, che per il CCEO viene identificato con un'espressione diversa dal CIC, *Sincello,* è un sacerdote oppure un Vescovo che coadiuva o rappresenta il Vescovo diocesano nei riguardi dei fedeli appartenenti, nel caso del nostro studio, ad una diversa Chiesa *sui iuris.*

---

53 Lorusso L., *Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale…op. cit.,* 152.

54 Vedi nota 36.

55 *EV* I, 642, *Decreto sulla missione pastorale dei vescovi nella chiesa Christus Dominus,* 27.

Egli, per quanto riguarda le competenze da svolgere nei confronti dei fedeli affidati alle sue cure, ha le stesse prerogative e facoltà del Vicario Generale. Sia il vicario generale che il Vicario episcopale designato per la cura dei fedeli orientali cattolici godono della stessa potestà: la differenza fra loro non consta nella natura della potestà che compete a loro, ma nell'ambito in cui essa viene esercitata: il vicario episcopale gode di potestà ordinaria, annessa al suo ufficio ed esercitabile finché rimane in carica; e vicaria in quanto esercita il suo ufficio a nome del Vescovo.

Il Vicario episcopale è liberamente nominato da parte del Vescovo diocesano a meno che questi non sia già Vescovo (can. 406 CIC e 215 CCEO). Non deve essere consanguineo del Vescovo fino al quarto grado compreso (can. 478 § 2 CIC e 247 § 2 CCEO) e può appartenere sia al clero secolare che regolare (can. 478 § 1 CIC e 247 § 2 CCEO); deve avere minimo trent'anni di età, e deve essere licenziato o dottore in diritto canonico o teologia (can. 478 § 1 CIC), oppure laureato, licenziato o almeno esperto in qualche scienza sacra (can. 247 § 2 CCEO). Nello stesso decreto di nomina saranno presentate più dettagliatamente le prerogative, previste sia dal diritto comune che dal diritto particolare, ed anche i diritti ed i doveri che il nuovo vicario episcopale avrà nei confronti dei fedeli di altro rito a lui affidati per la cura pastorale (can. 476-480 § 1 CIC can. 246-251 CCEO).

Ovviamente, è opportuno che il Vescovo diocesano, nel nominare un tale vicario per i fedeli orientali presenti nella sua diocesi, prenda i necessari contatti con la Congregazione per le Chiese Orientali ed anche con la Gerarchia propria di questi fedeli alla quale chiedere il parere, oppure addirittura di presentare un candidato per questa nomina[56]. E quando si tratta di nominare come vicario episcopale un sacerdote che non sia latino, deve sostenere davanti alla Congregazione per le Chiese Orientali la richiesta per l'indulto di biritualismo del rispettivo sacerdote, indulto che offre al sacerdote la possibilità di uniformarsi, nelle celebrazioni e nelle osservanze liturgiche, al patrimonio della Chiesa alla quale appartengono i fedeli per cui è stato nominato.

Conclusione

Al'interno della chiesa Cattolica tutte le Chiese godono di pari dignità; in tal modo nessuna può rivendicare o vantare dei privilegi sulle altre in ragione del rito. Godono quindi degli stessi diritti e doveri che vanno applicati indistintamente a tutti i membri della Chiesa. Ed è proprio per questa ragione che anche i diritti è doveri concernenti la propria vita spirituale e liturgica richiedono di essere presi in seria considerazione, quin-

56 Brogi M., *I Cattolici Orientali nel Codex Iuris Canonici…op. cit,* 237.

di rispettati tramite l'applicazione pratica delle disposizioni canoniche in materia.

La cura pastorale dei fedeli cattolici di altro rito scaturisce dal diritto dei fedeli di rendere culto a Dio secondo le legittime prescrizione della propria Chiesa e di vivere la fede secondo la propria spiritualità (can 214 CIC e can. 17 CCEO). In corrispondenza a questo diritto dei fedeli nasce l'obbligo delle varie autorità a costituire ed erigere strutture pastorali per i vari riti (LG 37; OE, 2, 3, 5; UR 4; LG 37; PO 9, SC 4, 19) nonché la conoscenza del questo patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare di questi fedeli. In un periodo in cui il numero dei cattolici orientali presenti in diaspora è aumentato considerevolmente, ed è ancora più predominante di quanto lo fosse al momento della pubblicazione dei documenti che disciplinano questa realtà, la questione rimane di grande attualità è rappresenta una sfida non facile per la Chiesa. Una sfida che potrebbe essere facilmente superata se i fattori coinvolti in questo processo, prima di tutto i Vescovi, fossero più accuratamente informati e formati. La tutela dell'identità liturgica dei fedeli orientali in diaspora richiede l'impegno dell'autorità episcopale, sia latina che orientale, ogniqualvolta la presenza dei fedeli orientali in diaspora è nota.

Il diritto al culto è un diritto personale quindi va garantito a quei fedeli che per variati motivi si trovano fuori dal territorio della propria Chiesa *sui iuris.* Lo scopo della pastorale degli orientali cattolici in diaspora „non è di assimilarli ai fedeli della Chiesa Latina, ma di conservarli nella coscienza e nella pratica del proprio rito[57]". Riconoscere questo diritto significa riconoscere la varietà delle discipline all'interno della Chiesa Cattolica, e tutelare l'azione dello Spirito Santo che arrichisce la Chiesa con la varietà dei suoi doni.

Tuttavia, nell'esperienza di molte comunità presenti in diaspora la forma di cura pastorale ricevuta non corrisponde sempre alle disposizioni canoniche volte a garantire la tutela della propria identità. È necessario perciò cercare una via di convergenza presente nei due modelli previsti dal diritto canonico - latino ed orientale - consapevoli del fatto che la reciproca e sincera conoscenza dell'altro in un'alterità che arricchisce, è la chiave per garantire l'autentica crescita della comunità cristiana.

È necessario il superamento delle paure e delle incomprensioni fra le Chiese: fra la Chiesa Latina e le Chiese Orientali Cattoliche; fra le stesse Chiese Orientali Cattoliche; ma anche fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Acattoliche. Questo superamento porta ad un ovvio vantaggio per i fedeli cristiani specialmente per quanto riguarda la propria cura pastorale al di fuori dei confini delle proprie Chiese. All›interno della Chiesa Cattolica le

57 Brogi M., *Diritto all'osservanza del proprio rito..op. cit.,* 114.

Chiese *sui iuris* rappresentano delle minoranze ecclesiali, minoranze che si rilevano quasi insignificanti quando si tratta della presenza di questi fedeli in diaspora. Ma proprio perché queste minoranze rappresentano, nella manifestazione delle proprie tradizioni liturgiche ed ecclesiali, parte del patrimonio comune dell'unica Chiesa di Cristo, esse devono essere sostenute e promosse nella loro lotta alla sopravivenza.

Per sopravvivere l'Europa ha bisogno di una nuova accettazione di se stessa, un'accettazione umile ed al contempo critica. La sua dimensione interculturale, ed a partire dal titolo del nostro studio anche pluririturale, significa non abbandonare ciò che appartiene alla propria specificità rinnegando e abbandonando ciò che le è sacro, ma conservarlo e promuoverlo, perché l'interculturalità non può esistere senza riferimenti costanti ai propri valori. L'interculturalità non può sussistere senza il rispetto di cio che è sacro. L'interculturalità significa anche far riferimento agli elementi sacri dell'altro, e questo lo si può fare solo se Dio stesso non ci è estraneo.

Bibliografia

Alberigo G. – Ioannou P.P. – Leonardi C. – Prodi P. (a cura di), consulente P. Jedin, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, 9-10.

Baura E., „Pastorale e diritto nella Chiesa", in Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (a cura del), *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, Città del Vaticano 2003, 159-180.

Bleiziffer W., „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in *Studia Theologica III*, 3/2005, Cluj--Napoca, 148 – 159.

Bleiziffer W., *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică: actualitate şi perspective*, Presa Universitară Clujeana, Cluj Napoca, 2016. (http://editura.ubbcluj.ro/www/ro/ebooks/authors_d.php?ida=1083)

Bocşan N., Sima A. V., Cărja I (Coord.) *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI),* Presa Universitară Clujeana, 2009.

Brogi M., „Cura pastorale di fedeli di altra Chiesa sui iuris", in *Revista Española de Derecho Canónico* 53 (1996), 119–131.

Brogi M., „Diritto all'osservanza del proprio rito", in *Antonianum* 68 (1993), Roma, 108-119.

Brogi M., „I Cattolici Orientali nel Codex Iuris Canonici", in *Antonianum* 58 (1983), ss 237.

Brogi M., „Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa Latina", in Antonianum, 66 (1991), Roma, 36-61.

Brogi M., „Oblighi dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale cattolica inserti nella loro diocesi", in Gefaell P. (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano, 2012, 3-31.

Ceccarelli Morolli D., „Notes on ius in vigilando (the exercise of vigilance) according to the Codex canonum ecclesiarum orientalium (CCEO)", in *Iura orientalia* VI (2010), 71-80.

Codex Iuris Canonici, pubblicato il 25 gennaio 1983, in *AAS* [1983]. EV 8/637-1089.

Codul de drept canonic, Iaşi, 1995.

Condorelli O., „Giurisdizione universale delle Chiese *Sui iuris*? Tra passato e presente", in P. Gefaell (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini,* PUSC, Monografie giuridiche 42, Giufré Editore, Milano 2012, 33-106,

Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria Editrice Vaticana, 1996.

Cristescu M. I., „L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora" in Okulik L. (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese*, Venezia, 2008, 197-217.

Daoud Moussa I., „Prolusione per l'Inaugurazione Accademica 2005-2006" del Pontificio Istituto Orientale, in *Atti 2005-2006*, PIO, Roma 2005.

De Bernardis L. M., „Possibilità e limiti dell'osmosi fra CIC e CCEO", in Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae: acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994.

Dumitran D., Gudor B. (ed.) *Identitate confesională şi toleranță religioasă in sec. XVIII-XIX,* Annales Universitatis Apulensis, Series Historica 15/II, ed. Mega, Alba Iulia 2011.

Duşe C. I., Buzalic A. (ed.), Secularizarea şi Europa contemporană - particularitățile Europei centrale şi de Est, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2014.

Edelby N., „Les Église orientale catholiques. Décret *Orientalium Eccelsiarum*". Texte latin et traduction française. Commentaire par N. Edelby, Mètropolite d'Alep et I. Dick du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970.

Eid E., „Le droit latin et les droits orientaux" in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.

Erdő P., „Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima) in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 315–353.

Fürst C. G., „Bedeutung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium für die Ostkirchliche Diaspora", in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 42 (1993), 345-375.

Gefaell P., „Impegno della Congregazione per le Chiese Orientali a favore delle comunità orientali in diaspora", in *Folia Canonica* 9 (2006) 117–137.

Gefaell P., „L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle conferenze episcopali", in *Ius Ecclesiae*, XXII, (2010), 367-382.

La Terra P., „È possibile una *forma vitae spiritualis* secondo un rito diverso?", in Okulik L. (a cura di), *Le Chiese sui iuris, criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, 2005, 171-180.

Lettera Apostolica *Orientale Lumen* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II All'episcopato, al Clero e ai fedeli per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di Papa Leone XIII, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 745-774.

Loda N., „Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris", in L. Okulik (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese, Le comunità dei fedeli orientali in dispora*, Venezia 2008, 37-79.

Lorusso L., „Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato", in Okulik L., (a cura di) *Nuove terre e nuove chiese*, Venezia 2008, 101-124.

Lorusso L., „Il riconoscimento della pari dignità nella communione cattolica: il decreto "Orientalium Ecclesiarum" e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali", in *Angelicum*, 83 (2006), 451-473.

Lorusso L., „Lo statuto e la cura pastorale dei christifideles orientales nel CCEO e CIC, Collaborazione e problematiche interecclesiali nei due codici", Pontificium Institutum Orientale, Bari 1999.

Lorusso L., „Rapporti tra gerarchie, orientale e latina, nel servizio pastorale", in Lorusso L. e Sabbarese L. (a cura di), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni; studi in onore di Dimitrios Salachas*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, 143-171.

Lorusso L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini: problematiche e norme canoniche*, (*Kanonika* 11), PIO, Roma 2003.

Lorusso L., Gli orientali cattolici e i pastori latini…, op. cit., 29, n. 34; Sacri canones, EV 12/1990, 507-530.

Eid E., „Le droit latin et les droits orientaux", in *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35.

MADEY J., „Liturgy and Canon Law: in the light of the Instruction "Il Padre, incomprensibile" of the Congregation for the Oriental Churches", Changanassery, Kerala, 1996.

MADEY J., „The Eastern Catholic Church in the Diaspora", in *Congregazione per l'educazione cattolica, Seminarium: commentarii pro seminariis, vocationibus, ecclesiasticis, universitatibus, N.S. anno 17* (1987) 3, Città del Vaticano, 309-351.

MANDIYIL J., „Diritti e doveri dei Vescovi latini verso i fedeli delle Chiese Orientali Cattoliche", in *Iura Orientalia* (2013), 100-145.

MANDIYIL J., „Le competenze delle Conferenze Episcopali latine verso i fedeli delle Chiese cattoliche orientali e la necessità di lineamenti per la cura pastorale di tali fedeli", in *Eastern Canon Law* 2/2, Nyìregyhàza, 2013, 394-376.

OKULIK L., „Tutela giuridica dell'identità ecclesiale dei fedeli orientali in situazione di diaspora", in Idem (ed.), *Nuove terre e nuove chiese: le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia, Marcianum Press, 2008, 219-242.

PAUL POPARD, „Introduzione ai lavori", in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa,* Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, 19-40.

PINTO P. V. (A CURA DI), *COMMENTO AL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI, STUDIUM ROMANAE ROTAE, CORPUS IURIS CANONICI II*, LIBRERIA EDITRICE VATICANA, CITTÀ DEL VATICANO, 2001.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Ist. La carità di Cristo verso i migranti [erga migrantes caritas christi],* 3 maggio 2004: AAS 96 (2004), 762-822. EV 22/ 1439-1511.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995. *AAS* 82 [1990], 1061-1353. EV 12/695-887.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

POSPISHIL V. J. (by), *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary*, Bronx – New York, 1965.

SABBARESE L., „Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica", in *Studia Canonica* 52, Città del Vaticano, 2006.

SABBARESE L., „Per una pastorale dei migranti, presupposti e fondamenti", in CONN J., SABBARESE L. (Ed.) *Iustitia in caritate*, Urbaniana University Press, Roma 2005, 333-356.

SALACHAS D., „L'APPARTENENZA GIURIDICA DEI FEDELI A UNA CHIESA ORIENTALE SUI IURIS O ALLA CHIESA LATINA", IN *PERIODICA DE RE CANONICA*, 83 (1994), ROMA, 19-55.

SALACHAS D., „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione", in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (AADC) XVI (2009-2010), 161-183.

SALACHAS D., „Problematiche interrituali nei due codici orientale e latino", in *Apollinaris* 67 (1994), 3-4, Roma, 635-690.

SALACHAS D., Dimensione ecclesiologica, ecumenica emissionaria della funzione della Congregazione per le Chiese Orientali (da Benedetto XV a Benedetto XVI)", in Orientalia Christiana Analecta 2009, Roma, 169-206.

SALACHAS D., NITKIEWICZ K., *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*, Roma, 2007.

SALACHAS D., SABBARESE L., *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale,. Prospettive interecclesiali*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2004.

VALDRINI P., L'"aegualis dignitas" des Église d'Orient et d'Occident, in AL-AHMAR A. - KHALIFÉ A.- LE TOURNEAU D. (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996.

Towards an Ecumenical Ecclesiology: The Roman Catholic Church in Dialogue

HUBERT JURJEWICZ
Diocese of Paterson, USA

Abstract: *For years, the different denominational backgrounds all over the world have had tension as a result of customary ecclesiology and their unique beliefs. The historical records have an explanation to the journey that resulted to the ecumenical ecclesiology. Ecumenists hold that the mission of the church toward a shared vision reflects the role of Eucharist, ministry, and baptism so that the denominations can succeed in being united as Christians. Scholars of religion visualize the future of a resolved harmony based on the projected common religion. Studies have applied the notion of religious recognition as a foundation of positive ecumenism. However, Churches are still left with the duty of reframing what they have traditionally understood as key hindrances to unity. An achievement in this can help in expressing ecumenism through the gospel, confessions, and sacramentality. Moreover, researchers have tried and still evaluate how the churches can make ecclesiology a feasible idea. As a result, the article reviews the basic traditions of Christian theologians concerning the issue of unity as well as the historical accounts that led to a split in the church.*

Keywords: *Church. Catholic Church. Ecclesiology. Ecumenism. Dialogue.*

Introduction

Over the last centuries, the church has encountered various transformations in the aspect of hierarchies and denominational structures. Some of the causes of divisions in the historical churches were the differences over the optimal principles, command, ministry, and the role of religion. It is of the essence to consider ecclesiological union when recognizing the origin of Catholics, Orthodox, and Protestants.[1] It helps in

[1] WILLEBRANDS, J.: "Vatican II's Ecclesiology of Communion." In: *One in Christ* 23, no. 3. 2011. pp. 182-185.

accepting the fact that the Church has its foundation as a popular communal group. Because the Church is a body, its popularity arises from the sense that it is made up of people of diverse characters, but they are still the children of God. Thinking of the Church in this way offers the realism of its timeline through the origin of religion.[2] The transitions that have occurred in the relationships between Catholic and other Christian denominations are the impact of variations in values which sums up to the need for ecumenical ecclesiology.

To begin with, the foundation of Christian doctrine is the values of God. It implies that theological originality is separated between considering God as the Supreme Being and perceiving him through the creatures associated with him. Looking at theological perspectives through faith, one is able to characterize it as being inspired by the concern for orthodoxy and orthopraxis. In other words, faith illustrates ecclesiology as the search for the right doctrine and correct practice. It is important to note that Ecclesiology cannot have clear definition without reviewing the dissimilarities between material and formal matters of theology. Therefore, ecclesiology was implemented by people who understood the issues underlying the supremacy of God and the components on the church including pastoral and dogmatic constituents.[3] Ecclesiology explains the characteristics of the new covenant reached after the crucifixion and death of Christ.

The Significance of a United Church

The analogical reflection of the Church as the house of God leads to an understanding of its capacity to influence the history of humankind. In essence, the Church must exist for people to believe in the need for a bright future. Because Jesus spread the gospel of love and truth and exemplified these values through his actions and attitudes, the Church has a similar duty at all times. His Christological order for the Church and its parts are specific and concrete for those who have a preference for ease and comfort. Even the New Testament had significant variance in ecclesiologies. Luke portrays a distinct version of the church from the Gospel of John. In spite of the resemblances in the Synoptic Gospels, Matthew has a diverse vision from Luke.[4] Furthermore, the letters of Paul display a wide range of ecclesial populations where each has their distinc-

2 BERGJAN, S. P.: "Ecclesiology in Faith and Order Texts." In: *The Ecumenical Review* 46, no. 1. 2007. pp. 45-49.

3 BAUERSCHMIDT, F. Ch. and BUCKLEY, J.: *Catholic Theology: An Introduction.* John Wiley & Sons, 2016. pp. 22-25.

4 BURGESS, A. J.: (ed.) *In search of Christian unity: basic consensus, basic differences.* Fortress Pr, 2001. pp. 130-133.

tive characteristics and interests. St. Luke differentiates three periods in the history of salvation.[5] There is the era of Israel, that of Jesus followed by the emergence of the Church period. In his view, it is the era of the Church that prevails until the last days.

In addition, Matthew focuses on illustrating the stability of the church in Israel. Moreover, the Church is the people of God on a journey, struggling to maintain the Christomorphic livelihood. For the most part, in religious diversity as well as in the area of Catholic domination, there is the need for mindfulness to consider the Roman Catholic as a composition of Pilgrim persons. Its stand on economic and political institutions as well as to general cultural patterns is well known. Many Protestants are reluctant to adopt episcopacy of a united church since they are assured of its benefits by either historical or theological opinions.[6] They look at it as an unchanging mandate instituted by the Anglicans, instead of a proposition to share value.

The Division in Hierarchies

In almost all religions, there are concepts and offices of ministry including priest, rabbi, guru, shaman, mullah, Mufti, and bishop. In Christian churches, the ministry patterns have progressed from a common source of New Testament into a broad diversity. For many years, followers of the different spiritual groups have become adapted to their specific kinds of ordained or special ministers and they have unique expectations of preachers. The officers have been trained not only by changes of sacramental and theological kinds but also by the forces of nations and cultures. Every religious foundation that bases it's preaching on the Bible is viewed as Christian ministers. In the ecumenical union, there is a constant reaction on the meaning of apostolicity and apostleship, and this assists churches in agreeing on an essential ministry.[7] Equally, it is where Protestants and Roman Catholics stand in opposition to in the World Council of Churches. On the other hand, there is a new obligation developing among various non-episcopal churches for the bishop's office and the ethics of pastoral duties. It is of importance considering the values of the new perceptions in Catholic ecclesiology.[8] The ideas of ecclesi-

5 BELL, G., KENNEDY, G. (ed.): *Documents on Christian unity.* London: Oxford University Press, 2000. pp. 34-39.

6 GEENSE, A.: "Teaching systematic theology ecumenically." In: *The Ecumenical Review* 39, no. 4. 2001. pp. 433-437.

7 WEIGEL, G.: *A Catholic Primer on the Ecumenical Movement.* Westminster, Maryland: Newman Press, 2000.

8 GALVIN, J. P.: "The Church as Communion: Comments on a Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith." In: *One in Christ* 29. 2001. pp. 314-317.

al accountability and individuality as ecumenical models bring problems rather than assisting the separated Churches to communion.[9]

For some individuals, the mentioning of episcopacy as being appropriate to Christianity is of little impact. Some hold a negative interpretation of leaders because of a memory of past conflicts and abuses. The majority of Christians who believe that the order of the church is determined by the decrees of the New Testament should know that the titles of the elders are all important. For example, they have to know that responsibilities such as that of a bishop's office began at the point of conception then finally became what it is today. Unfortunately, this has rarely been the case in a good Protestants because they resist episcopacy by the view that it is a violation of the freedom in gospel on particular groups. In essence, harmonious existence towards consensus on episcopacy in the Protestant churches union plans has strong contestation. A scrutiny on the current position of episcopacy in the Roman Catholic religion shows that it has a role in the converging movement.[10] It is of importance to note the Second Vatican Council started to give prominence to the principle of the apostolic progression to build a good structure of the Church.

Every Christian belongs to one Baptism

Christians understand that the practice of christening in the name of Christ has become either conservative in some regions or so worthless in others, and that baptism is rejected by such people on the thought that it is insignificant. A solemnity about the doctrine of the holy ceremony is evident in the ecumenical reports and the publications of researchers. It is consequent of many challenges including the anxiety with biblical doctrine, the desire for Christian unity, as well as the disappointment caused by the disintegrating long-established Christian societies in the Americas and Europe. As it seems to them such irrelevant, baptism is adorned by some important ecumenical philosophers as the strong common ground of a Christian unison. It is the purpose of current inquiries and debates both to empower the churches to form their native structures on this ground.[11] Similarly, church leaders have the duty to perceive baptism as a factor in the restarting the life of worship for a good portrayal of the mission of the ministers.

---

9 SLIVKA, D.: *História interpretácie posvätných spisov kresťanstva. II.* Prešov : GTF PU, 2013. pp.6-44.

10 HANSON, E. O.: *The Catholic Church in world politics*. Princeton University Press, 2014. pp. 230-235.

11 LINK, H. G. (ed.): *One God, One Lord, One Spirit: On the Explication of Apostolic Faith Today*. WCC Publications, 1988. pp. 34-37.

Structural versus Evangelical Ecclesiologies

Many believe that the changes that led to the division in the church were not a result of the series of disputes that emerged between autonomous and established churches. However, they hold that it resulted from within one church. In other words, during the transformations, the Protestant movements grew within the setting of Western Christianity, and their concern was with Western ethical and theological abuses.[12] Even as the reformation emotion may have extended to the east, it never affected the Eastern churches. The churches that underwent the radical reformation are the Western churches. The other distinction is noticeable in the Eastern Schism that came about due to conflicts between the two regions including Constantinople and Rome.[13] It was based on political interests rather than theological concerns. On the other hand, the Western Reformation was based on pastoral and doctrinal interests, rather than political wishes. It involved a few exceptions led by the low-ranked clergies, bishops as well as other individuals of the hierarchy.[14] In this view, the reformists had support without which they would have become subject to civil and ecclesiastical consequences from high-rank members of the church.

Model of Transformation in Ecclesiology

Accepting the notion of paradigmatic revolution necessitates the presence of an insight of breakthrough which results to change of perspective. The importance of this is to cause a qualitative amendment into people's thinking on the factors that led to the disintegration of the church. The new understanding can seem incompatible with the predominant hypothesis, but it is what attracts a persistent group of believers. The model of scientific revolution concerns itself with the movement from one logical model to another. The key example is the change from the Ptolemaic to Copernican patterns.[15] The model suggests that there was a move from a Thomistic to a Protestant or Lutheran theological paradigm. Even if there is an existence of certain methodological matters to be determined, the science community has seen some substantial alterations in the past. At the time when Albino Luciani was chosen as the Pope in 1978, he

12 WEST, M.: "Baptism, Eucharist and Ministry: A Baptist Comment", In: *One in Christ* 20. 2005. pp. 24-30.

13 WILLEBRANDS, J.: "Vatican II's Ecclesiology of Communion." In: *One in Christ* 23, no. 3. 2011. pp. 187-191.

14 LAZARETH, W. H.: Growing together in baptism, Eucharist and ministry: A study guide. In: *World Council of Churches*, 2002. pp. 46-48.

15 WICKS, J.: "An advance in Ecumenical understanding: Commentary and assessment of the Apostolic tradition'", In: *Catholic International* 3. 2000. pp. 120-24.

refused to be declined to be crowned with the papal tiara, opting instead to be initiated to his ministry as a supreme pastor. The result was that even John Paul II was not inaugurated with the tiara. Even though he was a pope for just thirty days, the succession of John Paul I was not able to restore the papal coronation.[16] Through the act, Luciani oriented the pope-hood from monarchical administration to pastoral ministry.

Even as the papacy had always included a pastoral ministry, it had been surpassed by the diplomatic, political, and power roles of the Vatican City State. While defining his ministry as Roman Bishop, Luciani had recognized the characteristic of the papacy with the pastoral ministry. He continued emphasizing on this during his pastoral visits to the various parts of the world. Whenever he spoke regarding the papacy, there were concepts that were involved including episcopacy, apostolicity, primacy, patriarchy, authority and unity. To people of diverse Christian backgrounds, variable importance may be given to the characteristics helping in making value judgments. From the perspective of Roman Catholic, it is important to differentiate between these aspects.[17] In ecumenical discourse, every component plays a part.

In the fourth Century, following the transformation of the Royal leader to Christianity, disputes that grew within Christianity assumed a political dimension and threatened the harmony of the empire. A typical of such disagreement happened when Arius, who was the Patriarch of Constantinople, started to endorse the view that Jesus possessed only one nature which was divinity. It challenged the viewpoint of many Christians who held that Jesus was divine and human. As a result, the ruler took the responsibility to assemble a council to resolve the conflict. Finally, the convocation of any ecumenical committee by the political governance of today would be unacceptable.[18] Nevertheless, in the subsequent centuries, there were no such issues. Other committees followed the board of Nicene through the next centuries. Reflecting on the idea of papal dominance, there has never been a great a merging between the various negotiation partners as there has been in other cases.[19] In other words, papal preeminence is rarely debated in discussions that do not include the participation of the Roman Catholic Church.

---

16 MIGUEZ_BONINO, J.: "II. A "Third World" Perspective on the Ecumenical movement." In: *The Ecumenical Review* 34, no. 2. 1982. pp. 115-124.

17 McGRATH, A.: "Do We Still Need the Reformation." In: *Christianity Today* 12. 1994. pp. 28-33.

18 WEBB, P.: *She Flies Bevond: Memories and Hopes of Women in the Ecumenical.* Movement Risk Book Series, Geneva: WCC Publications, 1993.

19 McBRIEN, R. P.: "The Ecclesiology of the Local Church." In: *Thought 66*, no. 4. 2011. pp. 359-367.

The vision for movement on the matter is limited. Furthermore, the Roman Catholic has sustained the validity of the acknowledged privileges and responsibilities currently conducted by the Pope. The dialogue of Rome partners has resulted in different feedbacks to the papal rights. For example, the Archbishop of Canterbury, Reverend Robert Runcie, indicated his desire for a modified trend of papal primacy.[20] However, other denominations in discourse with Rome have been less excited about Roman assertions. There is a broad spectrum of positions held by various churches at specific moments. For example, the U.S. Lutheran-Roman Catholic states that it is not induced and that the Anglican Church has received a fair judgment. Scholars have pondered on the secrecy upheld by the Vatican to the present regarding the work of advising the command by Leo XIII. In addition, the conspiracy described by a number of historians, and the hostility of such is revealed as Cardinal Vaughn offers an assurance that the officials of Vatican are willing and able to give an impartial judgment to the Pope.[21] The readings on Anglican Orders from the time of papal Bull have not been biased either.

Most Catholic critics consider that positive opinions to the papal judgment are compulsory for true Catholics. Besides, many analysts take this as the root of departure between the Church of Rome and that of England. As a result, it necessitates exactness in the initiation rites established in the Anglican principles which appear to have no place in the Roman Papal. The Anglicans have to prove themselves to the Roman diocese.[22] Roman Catholics are taken to have a strong progression even though some features which are declared to be imperfect in the Anglican Church are also not in Roman ordination rites

St discusses the idea of the sacrificial nature of ministerial orders. While this subject does not fall within the aspect of leadership, every Christian hopes that every dialogue shows the linking relationship between the structures of the church. Additionally, people hold that the way towards Godliness is when one acquires positive views on baptism, ministry dialogue, and Eucharist. In an endeavor to succeed, churches have begun to experience the impacts of discussions between the Catholic and Evangelical churches.[23] On the other hand, difficulty emerges when one attempts to explain the arena of evangelical or to establish the churches that one

---

20 WEST, M.: "Baptism, Eucharist and Ministry: A Baptist Comment", In: *One in Christ* 20. 2005. pp. 24-30.

21 TILARD, J.-M. R.: "What Is the Church of God?." In: *One in Christ London* 20, no. 3. 2005. pp. 226-242.

22 PHILIP, S.: *Church, Papacy, and Schism: A Theological Enquiry*. Society for Promoting Christian Knowledge, 2000. pp. 56-62.

23 WAITE, G. K.: "Catholic Reappraisals of Luther", In: *The Ecumenist* 21. 1982. pp. 9-13.

can refer to as divine. Even as there are attempts to cause a new understanding, considerable number of people has not seen the essence of discussion surrounding the issue. Moreover, enthusiastic theologians feel obliged to provide a description of the church as a prerequisite to fundamental statements concerning evangelical doctrine. Similar to the way one may not wish to be recognized as indifferent, no Christian feels the urge to be left out in a debate over the true meaning of Christianity.[24] In certain scenarios, scholars have defined evangelicalism with respect to Orthodoxy, Catholicism, and Christian theology.

The unique feature of Christianity is that it is the viewpoint of a transdenominational Evangelicalism. The churches that are both ecumenically and evangelically conscious, such as the Lutheran cathedrals, when in negotiation with the Roman Catholic tend to focus on the historical points of separation rather than the points of unity. Based on this, one would suggest that the association between the Roman Catholic and the Evangelical communities is an important period of grace. In it, there exists an opportunity to fill the gap between the two groups. However, when people become hesitant and relaxed, the prospect can disappear. Christians need not forget that every happening within the dimensions of the Gospel is as a result of God's plan for his people, and it is worth working for the sustenance of his efforts. In this regards, there comes a moment when people should think of nothing but to reevaluate and rethink their historical takes on Christianity and devotion to God's work. For the historic denominations that took a greater part in the reformation including the Roman Catholic community and the Orthodox churches, this is the period of reflecting on the opportunities to start a new thought on ecclesiology.[25] The time of reflection gives a chance for the commencement of a discourse between the historical and the Evangelical churches

Current Issues Emerging from Ecumenical Ecclesiology

The current churches have a lively ecumenical realization, but they express anxieties concerning what can become of them if they can become a united group in the future. Several scholars have endeavored to answer questions about the impact of such unity to the welfare of the church and the continuity of god's purpose.[26] Most of the discussions tend to react to the meaning of the church and how the various Christian organizations

---

24 SCHELKENS, K.: "Lumen Gentium's "Subsistit in" Revisited: The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II." In: *Theological studies* 69, no. 4. 2008. pp. 875-893.

25 SANTER, M. (ed.): *Their Lord and Ours: Approaches to Authority, Community, and the Unity of the Church.* Spck, 2003. pp. 24-27.

26 WEAKLAND, R. G., & EASTMAN, T.: "Reconciling Unity and Plurality", In: *Origins* 22. 2004. pp. 587-588.

understand the way a church is associated with Christianity. There are surveys on the characteristics of the unity and the significance of completeness of the communion.[27] Through this, people have had a glimpse of what it is reaching a harmonious accord can mean to the Christian fraternity.

In reviewing the journey towards ecumenical ecclesiology, it is important to consider the position of the diversity of order and faith in a united Church. It implies that Christians have to look into other ways by which they can achieve in understanding the true meaning of religion.[28] There is the important aspect of the common structure that can be essential for one Church as well as the manner in which it can come to reason and perform as a united body of Christ. However, for clear reflection on this, there needs to be a discussion of the idea of communion because it is an ecumenical direction to the way forward. Theologians from Rome and Orthodox churches have given implicit attention on ecumenical ecclesiology because they have concern for the future generations of Catholic-Reformed, Catholic-Pentecostal, and Catholic-Evangelical.[29] It remains the obligation of the churches to respond to the overall Charismatic renewal.

The Catholic Church has had progress in observing God's work in many areas. For example, Catholics in the U.S. have confirmed the relevance of baptism when shared with the Reformed or Presbyterian churches. Apparently, the dialogue between Anglicans and the Roman Catholics has registered many members with interest since it was initiated in 1967. The strong leaders like Fr. Killian McDonnell have brought forward recommendations in favor of approving Anglicans and the Reformational churches. It is a set of ministries in the Episcopal orders alongside, and apostolic succession. Even before the pontification of Pope Emeritus Benedict XVI, while he was still a Cardinal overseeing as the congregation for the code of faith, he ratified Reconciliation and of the church.[30] At this moment, he admitted the mistakes performed by Catholics against other communions.

Moreover, the Catholic Church has ceased from viewing other churches as Protestants and now sees them as grand denominations with

---

27 TILARD, J.-M. R.: "What Is the Church of God?." In: *One in Christ London* 20, no. 3. 2005. pp. 226-242.

28 WHALEN, T.: *The Authentic Doctrine of the Eucharist.* Kansas City, MO: Sheed & Ward, 2001. pp. 13-19.

29 TAVARD, G. H.: "Justification in Dialogue." In: *One in Christ* 25, no. 4. 1989. pp. 299-310.

30 VISSER´T HOOFT, W. A.: *The Pressure of Our Common Calling.* New York: Doubleday & Co., 2006. pp. 23-29.

equal position before the creator. In addition, the Reformational churches have begun paying attention to the sacraments and written Word of the church. The groups have stopped focusing on the experience of the Spirit due to the legacy of Radical Reformers in persecuting the enthusiasts or the followers of the Pentecostal Spirit. The Anabaptist ecumenical ecclesiology such as those held by the Pilgrims empowers believers to follow the commands of Christ in ethics and faith.[31] Regarding the new perspective in the notion of the church as a result of the relentless ecumenical ecclesiology, it is now evident that it is through the transformations that happen in believers' lives that make them to follow Jesus and his commands.

Conclusion

The ecumenical ecclesiology as a result of the Spirit's work in the Catholic and Orthodox traditions has brought together Protestant communities to the shared ecumenicity of churches. Perceiving the two main denominations as distinct units serves the ecclesiological reason of visualizing an ecumenical ecclesiology. The historical division brought with it the introductory representation of what the current church would look like in the view of differing faiths and opinions. It is the reason that makes the work of the theological community important in reframing and conceptualizing a suitable physiological role of ecumenical ecclesiology in the Church.[32] Recent studies on the ecumenical ecclesiology have renewed the perspective of various areas which have become crucial in illuminating the weight of ecumenical ecclesiology in the reach for a common religion which results to the notion of a united church. More importantly, renewing Christian ecclesiology may not have been conceivable if there were no public debates regarding the theme and its importance in execrating the work of God.

Bibliography

BAUERSCHMIDT, F. Ch. and BUCKLEY, J.: *Catholic Theology: An Introduction.* John Wiley & Sons, 2016

BELL, G., KENNEDY, G. (ed.): *Documents on Christian unity.* London: Oxford University Press, 2000

BERGJAN, S. P.: "Ecclesiology in Faith and Order Texts." In: *The Ecumenical Review* 46, no. 1. 2007.

31 VANDERVELDE, G.: "Koinonia Ecclesiology–Ecumenical Breakthrough?" In. *One in Christ* 29, no. 2. 2012. pp. 126-42.

32 WEAKLAND, G.: "Crisis in Orthodox-Catholic Relations: Challenges and Hopes", In: *America 166*. Jan. 18, 2000. pp. 30-35.

BURGESS, A. J.: (ed.) *In search of Christian unity: basic consensus, basic differences.* Fortress Pr, 2001.
GALVIN, J. P.: "The Church as Communion: Comments on a Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith." In: *One in Christ* 29. 2001.
GEENSE, A.: "Teaching systematic theology ecumenically." In: *The Ecumenical Review* 39, no. 4. 2001.
HANSON, E. O.: *The Catholic Church in world politics.* Princeton University Press, 2014.
LAZARETH, W. H.: Growing together in baptism, Eucharist and ministry: A study guide. In: *World Council of Churches*, 2002.
LINK, H. G. (ed.): *One God, One Lord, One Spirit: On the Explication of Apostolic Faith Today.* WCC Publications, 1988.
McGRATH, A.: "Do We Still Need the Reformation." In: *Christianity Today* 12. 1994.
McBRIEN, R. P.: "The Ecclesiology of the Local Church." In: *Thought 66*, no. 4. 2011.
MIGUEZ_BONINO, J.: "II. A "Third World" Perspective on the Ecumenical movement." In: *The Ecumenical Review* 34, no. 2. 1982.
PHILIP, S.: *Church, Papacy, and Schism: A Theological Enquiry.* Society for Promoting Christian Knowledge, 2000.
SCHELKENS, K.: "Lumen Gentium's "Subsistit in" Revisited: The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II." In: *Theological studies* 69, no. 4. 2008.
SANTER, M. (ed.): *Their Lord and Ours: Approaches to Authority, Community, and the Unity of the Church.* Spck, 2003.
SLIVKA, D.: *História interpretácie posvätných spisov kresťanstva. II.* Prešov : GTF PU, 2013.
TAVARD, G. H.: "Justification in Dialogue." In: *One in Christ* 25, no. 4. 1989.
TILARD, J.-M. R.: "What Is the Church of God?." In: *One in Christ London* 20, no. 3. 2005.
WAITE, G. K.: "Catholic Reappraisals of Luther", In: *The Ecumenist* 21. 1982.
VANDERVELDE, G.: "Koinonia Ecclesiology–Ecumenical Breakthrough?" In. *One in Christ* 29, no. 2. 2012.
VISSER´T HOOFT, W. A.: *The Pressure of Our Common Calling.* New York: Doubleday & Co., 2006.
WEAKLAND, R. G., & EASTMAN, T.: "Reconciling Unity and Plurality", In: *Origins* 22. 2004.

WEBB, P.: *She Flies Bevond: Memories and Hopes of Women in the Ecumenical.* Movement Risk Book Series, Geneva: WCC Publications, 1993.
WEAKLAND, G.: "Crisis in Orthodox-Catholic Relations: Challenges and Hopes", In: *America 166.* Jan. 18, 2000.
WEIGEL, G.: *A Catholic Primer on the Ecumenical Movement.* Westminster, Maryland: Newman Press, 2000.
WHALEN, T.: *The Authentic Doctrine of the Eucharist.* Kansas City, MO: Sheed & Ward, 2001.
WEST, M.: "Baptism, Eucharist and Ministry: A Baptist Comment", In: *One in Christ* 20. 2005.
WICKS, J.: "An advance in Ecumenical understanding: Commentary and assessment of the Apostolic tradition'", In: *Catholic International* 3. 2000.
WILLEBRANDS, J.: "Vatican II's Ecclesiology of Communion." In: *One in Christ* 23, no. 3. 2011.

Marias und unser Bild vom barmherzigen Gott

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB
Päpstliche Universität Johannes Paul II in Krakau

Abstract: *The most appealing kind of worship of God through Mary, which her and to all the people for many generations showed mercy, is the hymn "Magnificat". In "Magnificat" combines the old Israel with the new and the joy of Abraham united with the anticipated joy of the Church. Mary's thanksgiving and God´s laudatory prayer becomes the prayer of the Church. Mary's faith that God can make her the mother of the Son of the Most Highest without the participation of men, for nothing is impossible to God (Luke 1, 37), became the faith of the Church, all and trusting, but also seeking understanding and human support. The mother of Jesus proclaims God's mercy not only the words of "Magnificat". Proclaims it even, when she silent and when during the public life of her Son retreats into the background. It proclaims it too, when she is lost and many do not understand: events and reactions and attitudes of those, whose were addressed Jesus words and acts. How particular, great things did and does He furthermore, Almighty and merciful God, to Mary and through the Mary, to man and through the man and for the Church and through the Church? Max Thurian makes own the words of Karl Barth: "What unspeakable large is in this compilation: on the one hand an ordinary, unremarkable facts, that is enough for God just a glance to to shed abundance of grace and on the other hand, the power and the enormous importance of this event".*

Keywords: *Picture. Christ. God. Faith. Mary. Mother. Mother of the Lord. Father of mercy.*

Gottesgebärerin, gib mir den Geist zum richtigen und vertieften Verstehen der Worte deines Hymnus. (...) Es möge dies Christus tun durch die Fürsprache seiner geliebten Mutter Maria.

(Aus dem Gebet Martin Luthers)[1]

In der Lehre Johannes Paul II. hatte das Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes einen zentralen Platz. In der Enzyklika DIVES IN MISERICORDIA, publiziert im dritten Jahr seines Pontifikats (30. November 1980), bemerkt er, dass die heutige Welt sich nicht nur scheinbar Gottes Barmherzigkeit widersetzt, sie macht sogar alles, um die Idee der Barmherzigkeit zu marginalisieren und sogar zu verwerfen.[2] Der Mensch machte sich die Erde untertan, also ist er der Herrscher. Unter vielen Gegebenheiten, die einen solchen Stand des gegenwärtigen Bewusstseins bilden, gibt es mit Sicherheit auch religiöse und theologische Fehldeutungen. Es geht vor allem u.a. um das Bild Gottes des Alten Bundes, das Ihn in der Rolle des strengen, verärgerten, strafenden Richters darstellt. In der Theologie –nennen wir sie eine „oberflächliche" – äußerte man sogar den Vorwurf, dass sich der Gott Israels gewaltig vom Gott Jesu unterscheidet, und vergaß dabei viele alttestamentliche Texte, die die Allmacht Gottes mit Seiner Barmherzigkeit gleichgestellt haben.Der Gott Israels ist zuerst ein Gott, der den Menschen erlöst und Er erlöst ihn deshalb, weil Er ihn geschaffen hat.

Das biblische Bild Gottes als Vater der Barmherzigkeit

In den Schriften des Neuen Testaments ist die Barmherzigkeit Gottes immer mit Seinem Vatersein und Seiner Gerechtigkeitverbunden. Den Vorrang hat jedoch die Barmherzigkeit. Die Juristen hätten sicher lieber, dass die entscheidende Stimme der Gerechtigkeit gehört. Gott jedoch orientiert sich nicht nach der Logik des Menschen und juridischen Überlegungen. Wenn Er das täte, hätte es keine Menschwerdung gege-

---

1 Zitiert nach: R. Bertalot, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002, S. 51.

2 Die Mentalität von heute scheint sich vielleicht mehr als die der Vergangenheit gegen einen Gott des Erbarmens zu sträuben und neigt dazu, schon die Idee des Erbarmens aus dem Leben und aus den Herzen zu verdrängen. Das Wort und der Begriff »Erbarmen« scheinen den Menschen zu befremden, der dank eines in der Geschichte vorher nie gekannten wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts Herrscher geworden ist und sich die Erde untertan gemacht und unterjocht hat. Dieses Herrschen über die Erde, das zuweilen einseitig und oberflächlich verstanden wird, scheint für das Erbarmen keinen Raum zu lassen. (Dives in misericordia 2).

ben. Da der Gott unseres Glaubens zugleich ein Vater ist, der viel Zeit hat, wartet Er geduldig und bittet uns mit der Ihm eigenen Liebe über Seinen Sohn, dass wir im Hl. Geist Seine geliebten Kinder werden möchten. Schon in den Schriften des Alten Testaments begegnen wir vielen Texten, die Gott mit dem barmherzigen Vater vergleichen, der seinem Kind das begangene Böse verzeiht. So ist es im Fall Jer 31,20: *Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihmauch Vorwürfe mache, muss ich doch immer wieder an ihn denken. Deshalb schlägt mein Herz für ihn, ich muss mich seiner erbarmen – Spruch des Herrn.* So ist es auch im Falle Hos 11,9*: Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten*; ähnlich ist es im Ps 103,8.13*: Der Herr ist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte. Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten.*Ähnlich ist es beim Propheten Jes 63,15*: Wo ist […] dein Erbarmen? Halte dich nicht von uns fern!*Und weiter in Jes 64,7: *Und doch bist du, Herr, unser Vater.*Das ansprechendste Zeugnis von Gott als Vater der Barmherzigkeit übermittelt uns der hl. Paulus in 2 Kor 1,3: *Gepriesen sei der Gott und Vater JesuChristi, unseres Herrn, der Vater desErbarmens und der Gott allen Trostes.* Zur Haltung und Praxis der Barmherzigkeit regt uns auch der hl. Lukas an, der im Evangelium schreibt: *Seid barmherzigwie es auch Euer Vater ist* (6,36). Zugleich beruft sich der hl. Petrus auf Gott, *der uns inSeinem großen Erbarmen neu geboren [hat], damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben und das unzerstörbare, makellose und unvergängliche Erbe empfangen, das im Himmel für [uns] aufbewahrt ist.*(1Petr1, 3-4). Sowohl der Völkerapostel als auch der Evangelist Johannes weisen auch auf die Gabe der Barmherzigkeit hin, die wir gemeinsam mit der Gnade und dem Frieden sowohl vom Vater als auch vom Sohn empfangen (1Tim 1,2; 2Tim 1,2 und 2 J 3)[3].In 1 Petr 1,3-4 finden wir nicht nur die Bestätigung von Gottes Barmherzigkeit, sondern sowohl die eindeutige Unterstreichung Seiner Größe und Seines Reichtums als auch die Anregung dazu, die väterliche Liebe zum Sohn auf die Nächsten zu erweitern: *Gepriesen seider Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben und das unzerstörbare, makellose und unvergängliche Erbe empfangen, das im Himmel für [uns] aufbewahrt ist.*

[3] S. Hałas, *Bóg jako ojciec miłosierdzia (2 Kor 1, 3). Biblijne powiązanie Bożego miłosierdzia z ojcostwem [Gott als Vater des Erbarmens (2 Kor 1, 3). Biblische Verbindung der Barmherzigkeit Gottes mit seiner Vaterschaft]*, in: *MiłosierdzieBoże – dlakogo? [Gottes Barmherzigkeit – für wen?],* Verbum Vitae 3 (b.m.w.), 2003, S. 163 – 180.

Gott als barmherziger Vater ist auch der Vater des verlorenen Sohnes aus dem Gleichnis Jesu, berichtet von Lukas in 15, 11-32. Benedikt XVI., sich auf die allegorische Exegese berufend, schrieb, dass der verlorene Sohn das Ebenbild des Menschen als solchen ist, also Adam, der wir alle sind. Gott selbst geht ihm entgegen – als Vater aus demGleichnis – und nimmt ihn neuerlich auf. Er beschenkt ihn mit dem besten Gewand als Zeichen der Gnade, die er durch die Sünde verloren hat.[4] In ähnlicher Situation befindet sich der anonyme Wanderer, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho überfallen, geschlagen und am Straßenrand liegen gelassen wurde (Lk 10,25-37). Der Weg von Jerusalem nach Jericho ist laut Ratzinger das Bild der Weltgeschichte und der verprügelte und verletzte, am Wegrand liegende Mensch ist ein Sinnbild der Menschheit. Der barmherzige Samariter ist das Ebenbild Christi, von dem an Barmherzigkeit reichen Gott gesandt, um den gefallenen Menschen zu retten.[5] Christus selbst wird hingegen zum „Gefäß" der väterlichen Barmherzigkeit für die Menschen, die Er mit Gott versöhnt hat (vgl. Kol 1,20). Der Samariter – Christus – Arzt kam nicht zu den Gesunden, sondern zu jenen, denen es schlecht ging.

Den Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes zeigt uns Christus durch seine *verba et gesta.* Er regt gleichzeitig an, Ihm überall und jederzeit Ehre zu erweisen. Nach der vierzigtägigen Vorbereitung auf das öffentliche Wirken – nach dem Zeugnis des Lukas – antwortet Christus auf den Vorschlag des Teufels, Er möge sich vor ihm niederwerfen und er wird Ihm alle Königreiche der Welt übergeben (die ihm sowieso nicht gehören), mit den Worten aus dem BuchDtn 6,13: *Vor dem Herrn, Deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm alleine dienen* (Lk 4,8). Der Samariterin, die Zweifel hatte, wo man Gottanbeten soll, antwortete Jesus, dass die Stunde schon gekommen sei, zu der *diewahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit, denn so will der Vater angebetet werden*(Joh 4,23).Damals als der Hauptmann Cornelius versuchte, dem hl. Petrus die Ehre zu erweisen, wurde er vom Apostel mit den Worten zurechtgewiesen: *„Steh auf! Auch ich bin nur ein Mensch"* (Apg 10,25-26). Nirgends jedoch lädt die Bibel ein, Maria zu verehren. Erst die Theologie der späteren Jahrhunderte sagt, Maria zu ehren, das heißt, Christus in Maria zu ehren. Die Bibel zeigt aber, wie die Mutter den Herrn Jenen gepriesen und gelobt hat, der an ihr Großes getan hatte.

---

4 *Jezus z Nazaretu [Jesus von Nazaret],* Kraków 2007, S. 177

5 Ebd., S. 173

Marias Bild Gottes als Vater der Barmherzigkeit

Viele der ältesten Hymnen und christlichen Gebete – sei es indirekt (das *Benediktus* des Zacharias, das *Gloria* der Engel) oder direkt (das *Magnifikat*, der erste Teil des *Ave Maria*, der Lobgesang des greisen Simeon) – beziehen sich aufMaria.Die ansprechendste Art der Verehrung Gottes durch Maria, der Ihr und den Menschen aller Generationen Barmherzigkeit erwies, ist der Hymnus *Magnifikat*. Die Exegeten sehen in ihm zwei Teile: die persönliche Danksagung Mariens und das eschatologische Danklied.[6] Eine große Anzahl von Zitaten aus Texten des Alten Testaments lässt vermuten, dass die Person, die die Worte des Hymnus sprach, nicht nur das Alte Testament gut kannte, sondern auch mit der Liturgie desTempels und der Synagoge vertraut war. Manche der Autoren halten fest, dass das *Magnifikat* im Ganzen ein Werk Mariens ist, andere wiederum behaupten, es sei eine Komposition des hl. Lukas, der alttestamentliche Texte an die Hauptthemen seines Evangeliums anpasste. Die Tatsache berücksichtigend, dass der Autor des Hymnus sich des Textes der SEPTUAGINTA bediente, sowie auch seinen Inhalt analysierend, der eher auf einen nachösterlichen Zeitpunkt der Entstehung als auf einen Zeitpunkt nach der Verkündigung hinweist, kann man Maria wahrscheinlich nicht als Autorin annehmen. In diesem kurzen Text verbindet jedoch Gottes Wirken und Seine Barmherzigkeit in besonderer Weise das Alte mit dem Neuen Testament.

Magnifikat (Lk 1, 46-55)	**Das Alte Testament**
46-47 Meine Seele preist die Größe des Herrn und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.	1 Sam 2,1: Mein Herz ist voll Freude über den Herrn, große Kraft gibt mir der Herr. (siehe Jes 61,10, Hos 13,4, 2 Sam 22,2)
48 Denn auf die Niedrigkeit Seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.	1 Sam 1,11: Wenn du das Elend Deiner Magd wirklich ansiehst, wenn Du an mich denkst. (siehe Dtn 26,7)
49 Denn der Mächtige hat Großes an mit getan und Sein Name ist heilig.	Dtn 10,21: Für dich hat Er all das Große und Furchterregende getan, das du mit eigenen Augen gesehen hast.

[6] Einige Bibelwissenschaftler unterscheiden drei Teile: der persönliche Dank Mariens, das Wirken Gottes an Maria und die Verwirklichung der dem Abraham gegebenen Verheißungen in Maria. Vgl. L. Melotti, *Maryja, matka żyjących. Zarys mariologii [Maria, Mutter der Lebendigen. Grundriss der Mariologie]*, Niepokalanów 1993, S. 20 – 21.

50 Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die Ihn fürchten.

51 Er vollbringt mit Seinem Arm machtvolle Taten, er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind.

52 Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.

53 Die Hungernden beschenkt Er mit Seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.

54 Er nimmt sich Seines Knechtes Israel an und denkt an Sein Erbarmen,

55 das Er unseren Vätern verheißen hat, Abraham und Seinen Nachkommen auf ewig

Ps 111,9: Furchtgebietend ist Sein Name und heilig.

Ps 103,17: Doch die Huld des Herrn wächst immer und ewig für alle, die Ihn fürchten und ehren: Sein Heil erfahren noch Kinder und Enkel. (siehe Dtn 10,20)

Ps 89,11: Rahabhast Du durchbohrt und zertreten, Deine Feinde zerstreut mit starkem Arm. (siehe Num 10,35)

Sir 10,14-15: Gott stürzt den Thron der Stolzen und setzt an ihre Stelle die Demütigen. (siehe Spr 8,34, Ez 21,31)

Ps 107,9: Weil Er die lechzende Seele gesättigt, die hungernde Seele mit Seinen Gaben erfüllt hat. (siehe Ps 33,11)

Ps 98,3: Er dachte an Seine Huld und an Seine Treue zum Hause Israel. (siehe Jes 41,8)

Mi 7,20: Du wirst Jakob Deine Treue beweisen und Abraham Deine Huld, wie Du unseren Vätern geschworen hast in den Tagen der Vorzeit. (siehe Gen 22,16-18, 2 Sam 22,51)[7]

Im *Magnifikat* verbindet sich das Alte Israel mit dem Neuen und die Freude Abrahams vereint sich mit der antizipierten Freude der Kirche. Das dankende und Gott preisende Gebet Marias wird zum Gebet der Kirche. Der Glaube Marias, dass Gott sie zur Mutter des Sohnes des Allerhöchsten machen kann ohne Beteiligung eines Mannes, *denn für Gott istnichts unmöglich* (Lk 1,37), wurde auch zum Glauben der Kirche, ganz und vertrauend, aber auch Verstehenund menschliche Unterstützung suchend.Ein solches Verstehen und Unterstützung fand Maria im Hause

[7] K.H. Menke, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Milano 2002, S. 46 – 47.

des Zacharias und der Elisabeth. Ein solches Verständnis und eine solche Unterstützung findet die Kirche im Glauben Mariens.[8]

Die Mutter Jesu lobt Gott, der auf sie geschaut und ihr große Dinge getan hat. Der Evangelist gibt einen bestimmten Dekalog jener großen, durch Gott getanen Dinge weiter, die in Form von Zeitwörtern ausgedrückt worden waren: Er hat geschaut, hat getan, vollbringt, zerstreut, stürzt, erhöht, beschenkt, lässt leer ausgehen, nimmt sich an, hat verheißen[9]. Große Dinge, von Gott getan (*magnaliaDei*), bedeuten im Alten Testament außergewöhnliche Interventionen Gottes in der Geschichte des auserwählten Volkes. Am häufigsten wandte man diese Bezeichnung auf die Ereignisse an, die mit der Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft verbunden waren. Großes hatte Gott für Moses getan und durch seine Vermittlung für das auserwählte Volk. Große Dinge tat Er auch für Maria, und durch ihre Vermittlung für die Kirche. Schon im ersten Kapitel des Lukas-Evangeliums verbindet sich die Mariologie mit der Christologie und der Ekklesiologie.

Die großen Dinge Gottes sind mit anderen Worten die Gnade, also Barmherzigkeit, die Er dem Menschen zeigt, um im Sohne das Werk der Erlösung Seines Volkes zu vollenden. Der Gott Mariens ist derselbe Gott, der sich Moses gezeigt hat als *ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft; Er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation* (siehe Ex 34,6-7).Der Gott Mariens und Moses realisiert in Seiner Magd das vorher Abraham gegebene Versprechen weil, wieJózef-Kudasiewicz schreibt,Seine Barmherzigkeit eine zärtliche und von Liebe für Sein Volk getragene Sorge ist, sowie Seine ständige Bereitschaft zu verzeihen. Dieser Gott beugt sich über Sein Volk und vor allem über jene, die Ihn fürchten. Seine Existenz ist eine Proexistenz.[10]

Die Unterscheidung der Seele Mariens, die Gott preist, und des Geistes, der über Gott jubelt, zeigt, dass die Mutter des Herrn in ihrer ganzen Person Gott lobt, der sie erhöht hat. Die Größe des Menschen – so der Psalmist – misst man an der Anerkennung der Größe Gottes (Ps8), also an der Zulassung der Stimme dessen, der als Sohn des Höchsten (Lk 1,32) zum Diener aller wurde, um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen. Die Kenosis Gottes bei der Menschwerdung sowie die Ereignisse auf Golgota und die Auferstehung bewirken, dass die menschliche Natur

---

8 J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela [Mutter des Erlösers]*, Kielce 1996, S. 36 – 37.

9 E. M. Ronchi, *Biblia e pietà mariana. Presenze di Maria nella Scrittura*, Brescia 2002, S. 15.

10 J. Kudasiewicz, Matka Odkupiciela [Mutter des Erlösers], a.a.O., S. 60.

Anteil am Leben Gottes erhält. Der, der groß, heilig und barmherzig ist, tut große Dinge nicht nur an Maria und für Maria, sondern auch für jeden Menschen und in jedem Menschen[11]. Die Werke Gottes sind immer ein Ausdruck Seiner Barmherzigkeit.

Das bestätigt auch der Kommentar Martin Luthers zum *Magnifikat.* Für Luther ist der barmherzige Gott, der dem Sünder und dem verlorenen Menschen verzeiht, der eigentliche „Gegenstand" der Theologie. Dieser Hymnus enthält – so die Meinung des Vaters der Reformation – neben rein theologischen und an die Gläubigen gerichteten Aspekten auch eine Botschaft an die Regierenden, die sich nach den Grundsätzen des Wirkens Gottesrichten sollten, die im *Magnifikat*mit *expressisverbis*beschrieben werden. Martin Luther sieht gleichsam sechs „Glaubenswahrheiten", die das Wesen des Wirkens Gottes, der reich an Barmherzigkeit ist, aufzeigen:

Er zeigt Barmherzigkeit denen, die arm sind im Geiste.

Er entzieht Seine Gnade den Hochmütigen und Stolzen, obwohl Er zeitweise den Machtmissbrauch durch diese zulässt.

Er richtet die Mächtigen, ohne jedoch ihren Thron (heute würden wir sagen: die Institution)zu vernichten. Er stürztsie vom Thron, wenn sie Gott nicht fürchten.

Er erhöht die Demütigen, die von einer Erhöhung nicht einmal träumen.

Er sorgt für die Hungernden und die Armen.

Er lässt die Reichen leer ausgehen.

Maria repräsentiert die Armen und die (an Gnade) Reichen, die nicht einmal auf sich selbst vertrauen. Sie vertrauen nur auf Gott. Die Reichen hingegen vertrauen nur auf sich selbst. Sollten wir diese Grundsätze vergessen, fügt Luther hinzu, werden wir niemals in richtiger Weise den Dienst Gottes erfüllen können; wir werden Sein Volk nicht sein, wir verdienen Seine Gnade und Sein Erbarmen nicht.[12]

Maria konnte das in der Schule Christi lernen, der, wie Johannes Paul II. schrieb, nicht nur über die Barmherzigkeit Gottes sprach und diese in Gleichnissen erklärte, sondern „Er ist vor allem selbst eine Verkörperung des Erbarmens, stellt es in Seiner Person dar. Er selbst ist in gewissem Sinne das Erbarmen. Für den, der es in Ihm sieht – und in Ihm findet – wird Gott in besonderer Weise >sichtbar< als Vater, >der voll Erbarmen ist<.".[13]

---

11 G. Grossi, *Maria custodiva e meditava la Parola,* Padova 2003, S. 96.

12 M. Luther, *Commento al Magnificat,* Sotto il Monte 1967, S. 91

13 DM 2.

Diese Personifizierung des Vaters als Liebe und Barmherzigkeit im Bewusstsein Christi selbst istder grundsätzliche Beweis Seiner messianischen Sendung, die sich in der Barmherzigkeit zeigt. Gott zeigt sich im Sohne als Barmherzigkeit, da Er den Menschen so liebte, „dass Er Seinen einzigen Sohn hingab“[14], um ihn zu erlösen.Die überströmende Liebe Gottes *(erosmanicos),* mitleidend mit dem Menschen, war der Ausgangspunkt der Heilsgeschichte. Das Ziel ist das Kreuz und das leere Grab. So wurden der Schmerz und das Leiden Gottes zur Liebe *(caritasestpassio).* Die Barmherzigkeit wird zum Mitleiden (*compassionesimpatia*). Der Mensch jedoch wird zum Sohn im Sohne, also zum Sohn Gottes. Die Barmherzigkeit Gottes zeigt auch das Wesen der Sünde schlechthin, die uns nicht nur als Aufstand gegen Gott erscheint, entsprungen aus dem bösen Willen des Menschen, sondern vor allem als Ohnmacht der Versklavung des Sünders, aus der er sich aus eigener Kraft nicht befreien kann. Die Sünde ist somit eine Art Zeichen, das auf die Notwendigkeit göttlicher Hilfe hinweist. Deshalb verzeiht Gott „dem reuigen Sünder“ die Sünde und erlässt ihm „die ewige Strafe“, die er erleiden müsste.[15] Dieser barmherzigen Liebe hat Maria nicht nur vertraut, sondern sie durch ihre Haltung selbst verkündet.

Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut

Gott tat an ihr große Dinge, indem Er sie in Seiner Barmherzigkeit zur Würde der Mutterschaft Seines Sohnes berief und sie einschloss in die Werke Seiner Barmherzigkeit gegenüber der Menschheit. Er bereitete sie auch auf die Rolle in besonderer Art vor, indem Er sie vor Sünde bewahrte und mit besonderer Gnade beschenkte. Die Mutter des Erlösers gibt Zeugnis ihres Glaubens im *Magnifikat* – Gott habe große Dinge nicht nur an ihr, sondern auch an allen Generationen, sowohl den vergangenen als auch den kommenden, getan. Sie lobt deshalb Gott, *der an Sein Erbarmen denkt* und Seinen Verheißungen und dem geschlossenen Bund treu bleibt. Im Hören auf die Worte des Sohnes und als Zeugnis Seiner Taten, die sie in ihrem Herzen bewahrte und darüber nachdachte, lernte sie von Ihm die praktische Dimension der Barmherzigkeit, die in nicht weiter Zukunft Früchte bringen sollte durch die beispielhafte Bezeichnung Marias als *typos*(Urbild)der Kirche.

In der traditionellen Volksfrömmigkeit weist man das Wort Barmherzigkeit Maria zu – sie nicht nur als barmherzig, sondern sogar als Mutter der Barmherzigkeit bezeichnend. DieseBezeichnung ist grundsätzlich nur dann zutreffend, wenn wir Ihre mütterliche Funktion dem Wort gegen-

[14] DM 13
[15] DM 10.

über, das Fleisch geworden ist, also gegenüber dem Sohne Gottes, der ganz Gnade ist, ganz Barmherzigkeit, berücksichtigen. Es geht jedoch nicht darum, in der Mutter das weibliche Substitut der Gerechtigkeit und Strenge des Sohnes zu erblicken. Man kann den Sohn, selbst in der Rolle des Richters, nicht der barmherzigen Mutter gegenüberstellen. In der Theologie geht es eher darum, in der Barmherzigkeit Gottes jene Aspekte der mütterlichen Natur zu erblicken, die man leichter in der sanften Mutter als im strengen – obwohl gerechten – Richter sieht. Es scheint jedoch, dass es passender wäre, Maria mit dem Attribut Tochter der Barmherzigkeit zu bezeichnen.

Die hebräische Sprache verwendet für die Bezeichnung Barmherzigkeit einige Begriffe. Eines von ihnen ist *h e s e d*, das heißt Güte, Wohlwollen, Treue, Gnade und Hilfe für die Notleidenden. Das zeigt auch auf eine auf gegenseitiger Treue beruhende Verbindung hin, wie sie zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Regierenden und Untertanen besteht. Vor allem jedoch bedeutet dieses Wort freundschaftliche Verbindungen, Liebe und Erbarmen, wie sie aus den innerlichen Verpflichtungen hervorgehen. In Bezug auf Gott drückt dieses Wort Seine Güte, Liebe, Treue und Barmherzigkeit aus. Im Akt der Barmherzigkeit ist Gott sowohl sich selbst als auch dem treu, dem Er ein Versprechen gegeben hat.[16] *Hesed* wird zum Synonym *rahamins*, das wiederum von *rehem* kommt, das sowohl Barmherzigkeit als auch Mutterschoß bedeutet. Wörtlich bedeutet dieser Terminus: Inneres, d.h. den Ort mütterlicher Gefühle für das Kind. Gefühle, die sich in Taten der Liebe, des Mitgefühls, der Geduld, des Verstehens, des Verzeihens zeigen. Es ist eine Liebe, die ohne Gegenleistung gewährt wird, umsonst, ohne Verdienst, gleichsam ein Zwang des Herzens. So wie das Kind mit der Mutter verbunden ist, so ist der Mensch mit Gott verbunden.[17] „Der mütterliche Schoß" Gottes nimmt den Menschen auf, für den Er große Dinge getan hat, denn die Barmherzigkeit Gottes ist der zweite Name Seiner Allmacht. Der mütterliche Schoß der Frau von Nazaret nimmt Gottes Sohn an, damit der gefallene Mensch Sohn im Sohne werden kann.

Die Mutter Jesu verkündet Gottes Barmherzigkeit nicht nur mit den Worten des *Magnifikat.* Sie verkündet sie auch dann, wenn sie schweigt und sich während des öffentlichen Wirkens des Sohnes in den Schatten zurückzieht. Sie verkündet sie dann, wenn sie sich verloren vorkommt und vieles nicht versteht: die Ereignisse, Reaktionen und Haltungen

16 S. Wypych, *Miłosierdzie Boga w nurcie tradycji deutoronomistycznej [Göttliche Barmherzigkeit in der Tradition des Deuteronomiums],* in: *Miłosierdzie Boże – dla kogo? [Gottes Barmherzigkeit – für wen?],* Verbum Vitae 3 (2003), S. 50.

17 Ebd., S. 51

jener, an die Christi Worte und Taten gerichtet waren. Im Evangelium des Matthäus lesen wir, dassdie Weisen, die Jesus suchten, in Bethlehem ankamen und*in das Haus gingenund das Kind und Maria, Seine Mutter, sahen; da fielen sie nieder und huldigten Ihm* (Mt 2,11). Die geheimnisvollen Suchenden des Absoluten finden Ihn mit Seiner Mutter. Viele Jahre später wird Er jenen Menschen Vergebung gewähren, die diese so dringend brauchen. Jene, die auf der Suche nach dem Sinn des Lebens sind, finden ihn in Dem, der*der Weg und die Wahrheit und das Leben ist* (Joh 14,6).Menschen, die sich nach dem würdigen Leben sehnen, erhalten das ewige Leben. Seine Mutter verloreinst den Sohn bei einer Pilgerreise zum Heiligtum Jerusalems. Sie verlor Ihn als Menschen und fand Ihn als Gott wieder. Suchende – wie es aus dem Kontext hervorgeht – sind immer zwei. Es ist Gott, der den Menschen sucht und zu diesem Zweck Seinen Sohn sendet und es ist der Mensch, der Gott sucht. Es geht also um die Liebe Gottes, die auf den Menschen ausgerichtet ist, und um die Liebe des Menschen, die auf Gott ausgerichtet ist.Der Ort des Zusammentreffens ist die Mutter dessen, der zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Spricht man nämlich von Gott, kann man über den Menschen nicht schweigen. Wenn man vom Sohn spricht, kann man über die Mutter nicht schweigen. Im Sprechen von der Mutter kann man über den Sohn nicht schweigen. Und wenn man über den Sohn und die Mutter spricht, kann man über den Vater nicht schweigen. Mit Sicherheit ist dies nicht der einzige Ort und der einzige Weg, die Barmherzigkeit des Allmächtigen zu erkennen. Es gibt wahrscheinlich so viele Orte und Wege, wie viele Suchende es gibt. Wenn selbst die Sünde – so der hl. Augustinus – ein Weg zu Gott sein kann (öfter sogar ein kürzerer), umso mehr ist es Maria, die durch die besondere Gnade und das Vorrecht des allmächtigen Gottes frei von Sünde bewahrt wurde. Sie ist vielleicht ein schwierigerer, aber zweifelsfrei ein sicherer Weg.

Welcher konkrete, große Dinge tat und weiterhin tut Er, der allmächtige und barmherzige Gott,für Maria und durch Maria, also für den Menschen und durch den Menschen, also für die Kirche und durch die Kirche?Max Thurianmacht sich die Worte von Karl Barth zu Eigen:„Welch unaussprechliche Größe ist in dieser Zusammenstellung: Einerseits eine ganz gewöhnliche, unscheinbare Tatsache, dass bei Gott nur ein Blick genügt, um die Fülle der Gnade auszugießen und andererseits die Macht und die enorme Bedeutung dieses Ereignisses“.[18] RenzoBertalot, Theologe der Waldenser Kirche, betrachtet diesen Blick Gottes auf Maria, ähnlich wie Martin Luther, in den Kategorien des freien und in nichts begründe-

[18] M. Thurian, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła [Maria, Mutter des Herrn, Person der Kirche],* Warszawa 1990, S. 106.

ten WirkensGottes, der sich gleich stellt mit dem neuen Geschöpf *ex nihilo,* also *ex amore.*[19] Der Blick Gottes auf die Niedrigkeit Seiner Magd war gleichzeitig die Erwählung und Beschenkung mit der Gnade der Mutterschaft für den Sohn des Allerhöchsten. Von diesem Blick war die ewige Zukunft des Menschen abhängig – entsprechend dem Plan Gottes für alle Ewigkeit.Wenn der Herrscher Gnade erweist für den Untergebenen – kommentiert Luther –, dann gebührt die Dankbarkeit dem Herrscher und nicht dem Untergebenen. Die Mutter des Herrn ist sich dessen bewusst und lobt daher Gott, der große Dinge an ihr tat.[20]Deshalb lesen wirWorte, die ihren Glauben und ihre demütige Haltung gegenüber dem bezeugen, der ihr und durch sie allen Menschen Seine Barmherzigkeit erwies. Im Falle Marias scheint diese Demut nicht so sehr eine Tugend zu sein, sondern vielmehr die Gewissheit ihrer Niedrigkeit Gott gegenüber.

Maria macht auch Aussagen, die ihrer Demut zu widersprechen scheinen: *Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter* (Lk 1,48). Sie werden sie und nicht Gott selig preisen. Sie werden sie darum selig preisen, weil der Höchste *auf dieNiedrigkeit Seiner Magd geschaut hat und Großes an ihr getan hat* (Lk 1,48). Der Vater der Reformation fügt hinzu, Maria wird deshalb selig gepriesen, weil sich Gott ihr gegenüber so großzügig und barmherzig erwies. Mit anderen Worten, *fiat* antwortend, tat sie das, was sie tun sollte und was der Barmherzige im ewigen Heilsplan vorgesehen hatte[21],und ihre Verehrung ist das Lob der Gnade Gottes. Die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes an der jungen Jüdin, wie wir im *Katechismus derkatholischen Kirche* lesen, war der Ausdruck Seiner allumfassenden und verändernden Gnade. Das ist das Wesen der Frage nicht nur der vorliegenden Überlegungen, sondern ein wichtiges Thema in der dogmatischen Theologie. Große Dinge, von Gott für die Mutter Seines Sohnes getan, waren auf das Volk gerichtet und eigentlich auf das Menschengeschlecht, also auf alle Menschen, die die Folgen der Erbsünde erbten, die am Beginn der Menschheitsgeschichte geschah. Die Frau aus Nazareth, vorgesehen im ewigen Erlösungsplan Gottes, war vielleicht nicht als Werkzeug (denn das klingt zu negativ) Seines Erbarmens und Seiner Gnade, vielleicht auch nicht als Sekretärin, aber sicher als Vermittlerin (im ontischen Sinn), dank der die reine personifizierte Barmherzigkeit, also ihr und Gottes Sohn Fleisch angenommen hat, das sichtbar und angreifbar war und uns nicht nur Hoffnung, sondern die

---

19 R. Bertalot, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante,* a.a.O., S. 48.

20 K. Kowalik, *„Ten, który sprawia wszystko". Obraz Boga w komentarzuLutra do Magnificat, [„Der, der alles schafft". Das Gottesbild in Luthers Kommentar zum Magnifikat]*, „Seminare" 11 (1995), S. 231 – 235.

21 M. Luther, *Commento al Magnificat*, a.a.O., S. 13.

Sicherheit der Erlösung garantiert, wenn wir diese nur wollen. Paradoxerweise können wir also sagen, dass wir die Erlösung einem Menschen (einer Frau) verdanken. In dieser Meinung bestärkt uns noch das Zeugnis der Väter der Kirche – mit der klaren Aussage formuliert, dass Gott uns ohne uns geschaffen hat, aber uns ohne uns nicht erlöst. Er wirkt übereinstimmend mit der Natur der Schöpfung, und zur Natur des Menschen gehört die Freiheit; in dieser Freiheit kann der Mensch selbstzu Gott „nein" sagen. Die Magd des Herrn lehrt uns, um mit den Worten des hl. Paulus zu sprechen, Mitarbeiter/in Gotteszu sein, also positiv auf Gottes Initiativen der Erlösung zu reagieren, die Er für uns unternahm; diese Initiativen fließen aus dem Übermaß Seines Erbarmens und Seiner übermäßigen Liebe *(erosmanicos)* für den Menschen. In diesem Kontext lesen wir ganz anders die Worte Mariens *von nun an preisen mich selig alle Geschlechter* (Lk 1,48).Diese Worte bedeuten einfach, dass ab jetzt (also seit dem Ereignis in Nazareth, das eine Art Prodromdes Geheimnisses der Menschwerdung wurde, in dem der Schöpfer zum Geschöpf wurde und zum Beginn des Neuen Bundes) alle Generationen Gott preisen werden für die aus Seinem Erbarmen hervorgehenden Werke, die Er durch Maria für Sein Volk tat.Wir sind dieses Volk, das, Maria gesegnet nennend, Gott die Ehre in Maria, mit Maria und so wie Maria erweist.[22]

Die Mutter des Herrn war sich dessen bewusst, dass das Versprechen Gottes, das Er Abraham gegeben hat, in ihr erfüllt ist, denn die frohe Botschaft von der Erlösung führt zum Glauben an Christus, in dem sich die Abraham gegebenen Versprechungen erfüllen.Im Glauben Marias verbinden sich sowohl das Alte als auch das Neue Testament in Eins, bekennend und verlängernd denselben Glauben in der Erfüllung des Versprechens, das derselbe Gott, Vater der Barmherzigkeit, derselbe Geist und derselbe Sohn gegeben hat, der gestern war, heute ist und in Ewigkeit bleiben wird.[23]

Bibliographie

Bertalot R., *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002.

Hałas S., *Bóg jako Ojciec miłosierdzia (2 Kor 1,3). Biblijne powiązanie Bożego miłosierdzia z ojcostwe*m, *"Verbum Vitae" 2003 nr 3, S*, 163-180.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007.

Menke K. H., *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Milano 2002.

22 G. Ecolampadio, *La lode di Dio in Maria*, Roma 1983, S. 10.

23 R. Bertalot, *Ecco la Serva del Signore,* a.a.O., S. 53.

Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996.
Ronchi E, M., *Bibbia e pietà mariana. Presenze di Maria nella Scrittura*, Brescia 2002.
Grossi G. *Maria custodiva e meditava la Parola*, Padova 2003.
Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium* (29. XI. 1998), nr10.
Wypych S., *Miłosierdzie Boga w nurcie tradycji deuteronomistycznej*, "Verbum Vitae" 2003 nr 3.
Thurian M., *Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990.
Kowalik K., *Ten, który sprawia wszystko. Obraz Boga w komentarzu Lutra do Magnificat*, "Seminare 11(1995), S. 231-235.
Ecolampadio G., *La lode di Dio in Maria*, Roma 1983.

Albánská katolická církev, její stručné dějiny a současné právní postavení

MILOŠ SZABO
Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta, Praha

Abstract: *Each of the Eastern Catholic Churches sui iuris is an expression of the Universal (Catholic) Church diversity, where these particular Church communities are united. Among the currently existing 22 Eastern Catholic Church a special place occupies the Albanian Catholic Church: a brief look into its history shows not only its viability during a period when it had to face the Islamic oppression, but also at a time when it felt a similar hostility from the Orthodox Christians. Despite the fact that Albania was after World War II (1939–1945) officially declared by its Constitution as an atheist state without any religion, and public displays of Christianity could be punished very hard, after the gradual fall of the communist regime in the country (1991–1992) activities of the Apostolic Administration of the Albanian Catholic Church (that the Apostolic See has never cancelled since its inception in 1939) were recovered. It is interesting that the Albanian Church sui iuris is currently one of the few that exist more in spe than in esse - it is assumed that the Catholics of the Latin rite are also descendants of the Byzantine rite Catholics who will espouse their eastern roots.*

Keywords: *Albania. Catholic Church. Sui iuris. Apostolic Administration. Christianity. Church history. Canon Law.*

Christianizace Albánie[1]

Podle tradice na území dnešní Albánie, která byla tenkrát součástí římské říše jako provincie Illyricum[2], ohlašoval evangelium už apoštol sv.

---

1 Název Albánie pochází z konce 11. století, kdy Normané vedení Robertem Guiscardem (1015–1085), jenž pocházel z města Elbasan, začali jeho rodnou zemi zkomoleně nazývat Albánie. SINISHTA, Gjon: *The Fulfilled Promise.* California: Santa Clara, 1976, s. 3.

2 Římský senát roku 11 př. Kr. rozhodl o rozdělení provincie na dvě části: na provincii *Dalmatia* s centrem v Soluni a provincii *Praevalitana* s centrem ve Shkodrě; v roce 295

Pavel[3], jenž měl jistou dobu pobýt i v městě Drač (albánsky Durrës). To se rovněž stalo prvním albánským biskupským sídlem, jméno zdejšího biskupa Caesara je známo z roku 55, jedním z jeho dalších nástupců byl koncem 1. století sv. Astius, jehož liturgickou památku zmiňuje i starobylé byzantské martyrologium pro den 7. července[4].

Systematické misie mezi místními pohanskými obyvateli se začaly rozvíjet ve 3. století, a to dvěma směry: na severu žijící Gegové[5] pod vlivem Benátek a italských benediktinských klášterů přijali křesťanství v latinském ritu, zatímco Toskové na jihu byli christianizováni řeckými kněžími a mnichy s byzantskou tradicí. Východní kláštery v zemi ve značném počtu fungovaly již v 6. století, nejznámější v této době byly Nivica, Dhrovian nebo Leshnicë[6]. V průběhu následujících století pak přibývaly další.

Protože v římské říši bylo křesťanství císařem deklarováno jako státní náboženství, brzy se k němu přihlásila i většina obyvatelstva illyrské provincie. Albánci tak měli poměrně rychle vybudovanou církevní (latinskou) strukturu a v roce 1209 mohla být místní biskupství spojena v metropolii Drač[7].

Toto starobylé město (albánsky Durrës) jako centrum severní Illýrie spadalo podle usnesení nicejského koncilu (325) pod jurisdikci římského biskupa, a to až do 8. století, kdy východořímský císař Lev III. Isaurský (680–741) toto území anektoval (731), připojil ho ke své říši a křesťanské obyvatelstvo jurisdikčně podřídil (řeckému) konstantinopolskému patriarchovi. Tato jurisdikce přetrvala i v době, kdy se vlády nad Albánci zmocnili Bulhaři[8]. Na synodě ve Splitu roku 877 se původně jedna metropolie rozdělila na dvě části, jednu v severní Albánii a druhou v Černé Hoře[9], čímž fakticky došlo k oddělení albánské církve od makedonské. Krátce

došlo k dalšímu dělení území, přičemž jižní část provincie se stala součástí východní byzantské říše. MUSTILLI, Domenico: *Roma e l´Albania.* Řím, 1940, s. 40.

3 Srov. List Římanům. *Řím 15,19.*

4 RANCE, Didier: *Hanno voluto uccidere Dio.* Řím: Avagliano editore, 2007, s. 35.

5 Albánský národ tvoří dvě subetnika: větší oblasti na severu obývají Gegové, žijící rovněž v Kosovu, Makedonii, Černé Hoře a v jižním Srbsku; druhou etnickou skupinou jsou Toskové, kteří žijí na jihu Albánské republiky a na severu Řecka. Každá z obou skupin hovoří značně rozdílnými dialekty albánského jazyka a celá desetiletí se mj. vedou spory i o tom, který dialekt je spisovnou albánštinou. Zatímco král Zog I. (1895–1951) byl Geg, komunističtí pohlaváři v čele s Enverem Hodžou (1908–1985) byli většinou Toskové. TOLČINSKÝ, Alexander: *Toskové, nebo Gegové?* www.rozhlas.cz ze dne 24. 1. 2011, ke dni 29. 1. 2016.

6 ZEFI, Shan: *Islamization of Albanians through centuries.* Prizren, 2000, s. 43.

7 MURZAKU, Ines Angeli: *Catholicism, Culture, Conversion: the History of the Jesuits in Albania (1841–1946).* Vatikán: Pontificio Istituto Orientale, 2006, s. 36.

8 ELSIE, Robert: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and a Folk Culture.* Londýn: Hurst & Co. Publishers, 2001, s. 57.

9 SINISHTA, Gjon: *The Fulfilled Promise*, s. 31.

před velkým schismatem (1054) ovládli jižní část dnešní Albánie Srbové, takže místní východní křesťané se z konstantinopolské jurisdikce dostali pod kontrolu a řízení ohridského arcibiskupství[10].

Po bitvě u Adrianopole (Drinopol, 1371) se do Evropy dostali osmanští Turci, kteří tím zahájili nájezdy na území dnešního Řecka a Makedonie a v 15. století zcela ovládli rovněž dnešní Albánii. Pro místní křesťanství to přineslo těžké pronásledování a znamenalo vážné ohrožení, jež se záhy projevilo v rapidním poklesu počtu věřících i v zániku křesťanských chrámů obou větví, jak latinské, tak i byzantské.

Většina východních albánských křesťanů byla až do této doby katolíky, poté však, co osmanští Turci Řím a katolickou církev považovali za jednoho ze svých hlavních nepřátel, začalo přibývat pravoslavných, jejichž přítomnost byla v zemi více tolerována, a to i z důvodu, že jejich církevní centrum v Konstantinopoli podléhalo pod osmanskou správu.

I přes diskriminaci a různé křivdy tak v zemi přetrvávalo křesťanství především ve své pravoslavné podobě, v 17. století dokonce zažívalo určitou renesanci: vznikla nová metropolie v Korçë, bylo obnoveno mnoho pravoslavných chrámů, které po staletí ležely v ruinách, a roku 1797 byla znovu postavena i pravoslavná katedrála sv. Demetria v Beratu[11]. Pravoslavný spisovatel Kostandin Kristoforidhi (1827–1895) v 19. století poprvé přeložil část Bible (kompletní Nový zákon a žalmy) do albánštiny[12].

Přenesením církevní jurisdikce do (v té době již od Říma oddělené) Konstantinopole došlo k silnému propojení albánské pravoslavné církve s řeckou, proto i ve snaze osvobodit se z tureckého područí místní pravoslavná církev skrytě nebo veřejně usilovala o spojení Albánie s Řeckem, zatímco menšinoví albánští katolíci podporovali vyhlášení albánské nezávislosti a angažovali se v národním hnutí *Rilindja*[13].

Mnozí obyvatele Albánie na přelomu 19. a 20. století hledali lepší životní podmínky útěkem ze své vlasti, především do Ameriky a Západní Evropy, kde v některých zemích dodnes tvoří početnou národnostní skupinu. Mezi uprchlíky převažovali zvláště pravoslavní křesťané, a to v takové míře, že na počátku 20. století většina albánských křesťanů žila mimo vlastní území Albánie, zejména v Itálii a USA.

Po skončení druhé světové války se Albánie pod vedením komunistické Strany práce na dlouhá desetiletí uzavřela před jakýmkoli cizím politickým vlivem, prohlásila národní vládu a postupně prosadila zákaz

---

10 FARRUGIA, Edward G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Velehrad–Řím: Refugium, 2010, s. 51.

11 SCHRAMM, Gottfried: *Anfänge des Albanischen Christentums.* Freiburg: Rombach Verlag, 1999, s. 173.

12 ELSIE, Robert: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and a Folk Culture*, s. 314.

13 ZEFI, Shan: *Islamization of Albanians through centuries*, s. 126.

jakéhokoli vnějšího náboženského projevu. Oficiálně se tak ke křesťanství v zemi nemohl nikdo hlásit, a to až do konce roku 1991, kdy se začal komunismus hroutit a několik málo přeživších pravoslavných i katolických kněží, vesměs vysokého věku, sloužilo po desítkách let zákazu první veřejné bohoslužby.

Přesto, že se Albáncům už nepovedlo plně vrátit ke svým křesťanským kořenům, albánská kultura je touto vírou silně ovlivněna. Prvním dochovaným albánským rukopisem je křestní formula, napsaná latinkou v 15. století, první knihou v albánštině je bohoslužební misál z roku 1555. První slovník albánštiny napsal roku 1635 biskup Frang Bardhi (1606–1643), další albánští duchovní se podepsali rovněž pod první divadelní hru, založení prvního orchestru, dokonce i první kino v Albánii bylo roku 1912 zprovozněno ve františkánské koleji Manastir v Bitole[14]. Ke svým albánským kořenům se také hlásil papež Klement XI. (1649–1721), jehož předkové utekli z Albánie už během prvních století[15] a jednou z největších ženských postav rodilých Albánek byla bezesporu katolická řeholnice bl. Matka Tereza (Agnesë Gonxhe Bojaxhiu, 1910–1997), zakladatelka kongregace Misionářek lásky v indické Kalkatě.

Albánská katolická církev

Nejznámější nepřetržitou katolickou misii v Albánii (kromě doby komunismu) provozují bratři františkáni, a to již od roku 1283. Založili desítky základních i středních škol a pod jejich vedením byl roku 1861 rovněž zřízen první kněžský seminář v Albánii. Na šíření katolické víry se kromě nich podíleli rovněž jezuité, dominikáni či lazaristé sv. Vincence de Paul. V zemi však zdárně působili i baziliáni, mniši byzantského ritu, jejichž největší komunita žila v Elbasanu[16].

Protože až do jeho zániku (476) byla většina albánského území součástí římského impéria, místní křesťané přirozeně spadali pod jurisdikci římského biskupa (katolického papeže). To se změnilo, když se roku 731 východořímský císař Lev III. (675–741) v odvetě za opozici papeže Řehoře III. (690–741), jenž nesouhlasil s císařskou ikonoklastickou politikou, zmocnil celého Illýria a tamní křesťany podřídil patriarchovi v Konstantinopoli. Část latinských katolíků i se svými duchovními zůstala na severu země, a to i přes různá příkoří, jehož se jim dostávalo nejdříve ze strany řeckých kněží a následně muslimských Turků.

---

14 Bitola dnes leží na území Makedonie, stále v ní však žije početná komunita Albánců. CZEKALSKI Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993.* Krakov, 1996, s. 18.

15 RANCE, Didier: *Hanno voluto uccidere Dio*, s. 38.

16 PETERS, Markus W. E.: *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919–1993*, s. 5.

Ti plně ovládli zemi v 15. století, kdy rovněž končí křesťanský charakter Albánie, v jejíž obraně proti islámu sehrál velkou roli (latinský) katolický konvertita Gjergj Kastrioti, zvaný Skënderbeg (1405–1468)[17]. Sjednotil Albánce a plné čtvrtstoletí dokázal se svou poměrně malou ozbrojenou skupinou odrážet nájezdy islámského vojska. Po jeho smrti a vítězství Osmanů však velmi záhy dvě třetiny albánského obyvatelstva přijaly islám a další křesťané v obavě o svůj život utekli do hor[18]. Někteří emigrovali do jižní Itálie, kde si založili vlastní farní obce. Právě ty pak byly základem pro vznik italo-albánské katolické církve východního obřadu, dnes přežívající pouze ve dvou eparchiích (*Lungro* a *Piana degli Albanesi*) a jednom monastýru (*Santa Maria di Grottaferrata*). V samotné Albánii byla katolická část křesťanství pro silný odpor Turků k Římu nemilosrdně potlačována, a to i v době, kdy pravoslavná církev mohla opět fungovat a roku 1797 byla obnovena její původní katedrála na hradě v Beratu.

Zatímco latinská větev katolické církve měla svá jurisdikční centra v 15 tradičních albánských biskupstvích, která nebyla formálně zrušena ani v letech, kdy byla dlouhodobě vakantní, několik málo východních katolických komunit, vzešlých z pravoslaví, postrádalo vlastní církevní vedení. Sami v menšině nejen vzhledem k pravoslavným, ale i k latinským katolíkům, odmítali snahu o splynutí se západním katolictvím, proto po zřízení vatikánské Kongregace pro šíření víry (*Propaganda Fide*) roku 1622[19] nebyli svěřeni do péče jmenovaných latinských biskupů v Albánii, ale přímo do její péče. Když pak v roce 1660 byli pro albánské katolíky jmenováni dva arcibiskupové, jeden z nich se stal apoštolským administrátorem případných byzantských (řeckých) katolíků[20]. Celá Albánie byla Apoštolským stolcem dočasně zařazena mezi misijní území[21].

---

17 Papež Kalixt III. (1378–1458) tituloval Skënderbega, jenž byl původně muslimem, *Athleta Christi*. CZEKALSKI Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 16. Papež Pavel II. (1417–1471) jej zase nazval „zachráncem křesťanství". RANCE, Didier: *Hanno voluto uccidere Dio*, s. 21.

18 BURGESS, Michael: *The Eastern Orthodox Churches,* s. 12.

19 Poprvé se pokusili zřídit speciální dikasterium pro evangelizaci v misijních územích už papežové Pius V. (1504–1572) a Řehoř XIII. (1502–1585), nicméně formálně založil kongregaci až Klement VIII. (1536–1605) roku 1599. Ta však nezačala fungovat, proto další papež Řehoř XV. (1554–1623) bulou *Inscrutabili Divinae Providentiae* 22. června 1622 zřídil kongregaci *Propaganda Fide* (šíření víry), od níž se teprve roku 1917 oddělila *Kongregace pro východní církve*. *Annuario Pontificio 2015*, Libreria del Vaticano 2015, s. 1822.

20 CORDIGNANO, Fulvio: *Geografia ecclesiastica dell´Albania: degli ultimi deceni del secolo XVIe alla meta del secolo XVIIe.* Řím: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1934, s. 231.

21 MURZAKU, Ines Angeli: *Catholicism, Culture, Conversion: the History of the Jesuits in Albania (1841–1946)*, s. 55.

Zmínky o byzantských albánských katolících se objevují především v pobřežní oblasti Epirus (jižně od dnešního území Albánie), kde tato společenství existovala minimálně v letech 1628–1765[22]. Další východní katolická komunita se zformovala v roce 1895 ve skupině vesnic nedaleko Elbasanu jihovýchodně od Tirany ve střední Albánii. Pravoslavný kněz Jorgji Germanos (1858–1921), působící jako farář v obci Shpatë, přestoupil ke katolictví a spolu s dalšími 119 Albánci z několika sousedících vesnic se obrátil na papeže Benedikta XV. (1914–1922) se žádostí o zřízení albánské katolické církve byzantského obřadu[23].

Byl to však teprve Benediktův nástupce papež Pius XI. (1922–1939), jenž vyslal roku 1938 do Albánie mnichy z italo-albánského kláštera Grottaferrata nedaleko Říma, aby pomohli s péčí o tamní byzantské katolíky[24]. Pius XII. (1939–1958) pak o rok později 11. listopadu 1939 bulou *Inter regiones*[25] zřídil pro východní katolíky apoštolskou administraturu Jižní Albánie (*Albaniae Meridionalis*), jejíž správou byl pověřen apoštolský delegát v Albánii arcibiskup Leone Giovanni Battista Nigris (1884–1964)[26].

Po skončení války (1944) čítala komunita byzantských katolíků kolem 400 členů, nicméně vzápětí po převzetí moci komunisty pod vedením Envera Hodži (1908–1985) 29. listopadu 1944 byl apoštolský delegát arcibiskup Nigris označen za nežádoucí osobu a vypovězen ze země. Započala více než čtyřicetiletá éra tvrdé ateizace Albánie.

Po nuceném odchodu arcibiskupa Nigrise se vedení albánských katolíků byzantského obřadu ujal františkán Nikollë Vinçenc Prennushi (1885–1949), katolické církvi však vzápětí bylo zakázáno v Albánii působit, Prennushi byl okamžitě zatčen a po krutém mučení ve vězení v Durrës o několik let později zemřel[27].

I přesto, že jakýkoli náboženský život byl v zemi zakázán, z jinak uzavřeného albánského státu občas pronikaly na Západ zprávy, že v některých městech (Vlorë, Berat, Lushnjë) sloužili mše v byzantském obřadu tajní kapucíni a jinde (Korçë, Pogradec) zase lazaristé sv. Vincence de Paul[28]. O byzantských katolících se však ztrácejí jakékoli informace

22 POSPISHIL, Victor J.: *Eastern Catholic Marriage Law*. Brooklyn: Saint Maron Publications, 1996, s. 105.

23 MURZAKU, Ines Angeli: *Returning Home to Rome*. Grottaferrata: Analekta Kryptoferris, 2009, s. 92.

24 ELSIE, Robert: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and a Folk Culture*, s. 256.

25 *AAS XXXII.* (1940), s. 139-140.

26 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*. Řím: Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962, s. 167.

27 ROBERSON, Ronald: *The Eastern Christian Churches*, s. 187.

28 *Statistica noc cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito orientale*. Vatikán: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, 1932, s. 77.

po roce 1976, kdy se Albánie ústavou deklarovala jako první ateistický stát na světě a jakékoli vnější náboženské symboly a projevy, jakož i produkce, distribuce nebo uchovávání náboženské literatury bylo trestním zákonem z roku 1977 sankcionováno vězením až do výše 10 let[29].

Po pádu komunismu (1991) v Albánii se mohl začít znovu rozvíjet i náboženský život jejích obyvatel, nicméně zcela rozvrácená (východní) albánská katolická církev, zasažena komunistickým pronásledováním hned v době budování své církevní struktury, neobnovila činnost žádné farnosti. Pro případné byzantsko-katolické komunity nebo jednotlivce však Apoštolský stolec roku 1992 jmenoval apoštolského administrátora Ivana Dias (* 1936). Když se tento pak roku 1996 stal arcibiskupem a metropolitou v indické diecézi Bombaj, jeho nástupcem byl jmenován byzantský katolický františkán Hil Kabashi (* 1941), narozený ve vesnici Caparc nedaleko Prizrenu v dnešním Kosovu.

Významnou událostí novodobé historie křesťanství v Albánii se stala návštěva papeže Jana Pavla II. (1920–2005), jenž v neděli 25. dubna 1993 při bohoslužbě v Tiraně vyzval katolíky, pravoslavné i muslimy ke konstruktivnímu dialogu[30]. Právě pokojné soužití křesťanů a muslimů vyzdvihl při své jednodenní návštěvě Albánie roku 2014 i papež František (* 1936)[31].

Ke katolíkům se nyní v 11 albánských farnostech této apoštolské administratury[32] hlásí přes 3 500 věřících[33], vesměs však praktikujících latinský obřad. Protože jsou mezi nimi patrně i potomkové původní albánské byzantské katolické církve, Apoštolský stolec tuto církev sui iuris, jakož ani její apoštolskou administraturu (Jižní Albánie, *Albaniae Meridionalis*) zatím formálně nezrušil. Byzantský obřad v albánštině udržuje komunita pěti baziliánských Dcer sv. Makriny, žijících v Elbasanu[34].

Kanonicko-právní dějiny albánské katolické církve

Prvotní církevní struktura albánských katolíků byla řízena z Říma a metropolitním centrem místní církve se už ve 13. století stalo město

29 SENKO, Eugeniusz: *La Chiesa Cattolica nei Paesi dell´Europa Centro-Orientale 1945–2010.* Nowy Sącz, 2010, s. 389.

30 RANCE, Didier: *Hanno voluto uccidere Dio,* s. 260.

31 www.tyden.cz ke dni 28. 1. 2016*: Papež v Albánii ostře odsoudil zneužívání náboženství k násilí* ze dne 21. 9. 2014.

32 Kromě apoštolské administratury Jižní Albánie existuje v zemi ještě dalších pět latinských diecézí: metropolie Shkodrë-Pult se sufragánními biskupstvími Lezhë a Sapë a metropolie Tiranë-Durrës se sufragánním biskupstvím Rrëshen. *Annuario Pontificio 2016,* s. 1119.

33 *Annuario Pontificio 2015*, Albania Meridionale, s. 1066

34 ROBERSON, Ronald: www.cnewa.org, heslo *Other Eastern Catholic Communities*, ke dni 28. 10. 2015.

Durrës (Drač). Metropolií zůstalo až do roku 1501, kdy jej obsadili Turci a tehdejší arcibiskup Francesco Querini musel z města uprchnout. Posloupnost durrëských biskupů byla sice nadále zachovávána, ale Queriniho nástupci zůstávali sídlit mimo turecké nebezpečí, arcibiskup Gabriele Mascioli Foschi († 1533), zvolený roku 1511, dokonce po celou dobu svého úřadu setrval jako papežův sakristián na jeho dvoře v Římě[35].

V roce 1634 byl arcibiskupem v Drači zvolen byzantský mnich Girolamo Greco († 1639), jeho nástupce od roku 1640 františkán Marc Scurra (1590–1656) zemřel v koleji *Collegio di Propaganda Fide* v Římě, aniž by se stejně jako několik jeho předchůdců do své diecéze kdy podíval.

Právě nově vytvořená vatikánská kongregace pro šíření katolické víry v misiích (*Propaganda Fide*, 1622) od roku 1660 jmenovala pro byzantské katolíky v Albánii vlastního ordináře, odlišného od latinského arcibiskupa v Durrës, a tak až do roku 1835 existovaly dvě linie arcibiskupů této albánské metropolie, jedna latinská a druhá řecká.

Východními ordináři byli od roku 1660 Simeon Lascaris († 1689), od roku 1692 bazilián Nilo Catalani (1637–1694), od roku 1696 bazilián Filoteo Zassi (1654–1726), od roku 1736 bazilián Joseph Schirò (1690–1769), od roku 1770 minorita Giovanni Crisostomo de Clugny (1723–1795), od roku 1795 bazilián Giuseppe Ageluni (1738–1816) a od roku 1816 minorita Thomas Basilius Tomaggian (1762–1835). Poslední jmenovaný však už diecézi Durrës obdržel pouze jako titulární sídlo[36].

Roku 1703 z pověření papeže Klementa XI. (1649–1721) uskutečnil tehdejší arcibiskup Bari (Černá Hora) apoštolskou vizitaci, ukončenou národní synodou[37], jejímž cílem bylo v době, kdy turecký útisk křesťanů v Albánii polevil, reformovat církevní život převážně latinských albánských katolíků. Ve Shkodrë se pak v roce 1871 konala druhá albánská synoda katolické církve, navazující na závěry té první, které většinou z politických důvodů nemohly být zrealizovány[38].

Od poloviny 19. století již pro východní katolíky v Albánii nebyl jmenován žádný biskup, případní věřící byzantského obřadu byli podřízeni místnímu latinskému biskupovi v některé z existujících albánských diecé-

35 TACCHELLA, Lorenzo: *Le antiche sedi episcopali latine, greche e bulgare dell´Albania etnica e della Macedonia*, Milán, 1990, s. 79.

36 TACCHELLA, Lorenzo: *Le antiche sedi episcopali latine, greche e bulgare dell´Albania etnica e della Macedonia*, s. 80.

37 *Concilium Albanum provinciale sive nationale habitum anno 1703: Clemente XI. Pont. Max.* Řím: Propaganda Fide, 1868, s. 7.

38 *Concilium Albanum secundum provinciale sive nationale habitum anno 1871Pio IX. Pontifice Maximo,* Řím: S. Congregationis de propaganda Fide, 1876, s. 9.

zí. Zřízení samostatné uniatské farnosti z původní pravoslavné komunity v Elbasanu roku 1923 se nepovedlo[39].

V tom samém roce však začala oficiální jednání mezi albánskou vládou a Apoštolským stolcem o uzavření konkordátu. Když však albánská vláda nečekaně ve své zemi legalizovala rozvody, proti tomuto kroku protestovali jak katoličtí biskupové v Albánii, tak i vatikánský Státní sekretariát[40]. V roce 1929 jednání o mezinárodní smlouvě definitivně ustala[41].

Kvůli nedostatku místního kléru většina katolických duchovních v Albánii pocházela z Itálie, přičemž mnozí z nich nerozuměli albánské mentalitě, takže mezi místními obyvateli a duchovenstvem vznikala řada problémů a střetů. Situace se značně uklidnila, když byl do Albánie 18. srpna 1938 jako papežský nuncius vyslán schopný organizátor arcibiskup z Udine Leone Giovanni Battista Nigris (1884–1964), velký znalec kanonického práva, učitel matematiky a fyziky[42].

Právě on byl následně jmenován i prvním apoštolským administrátorem nově zřízené východní katolické Apoštolské administratury Jižní Albánie (*Albaniae Meridionalis*) 11. listopadu 1939. Kongregace pro východní církve na popud svého sekretáře Eugène Tisseranta (1884–1972) tím navázala na dobu, kdy na tomto území působila řada řeckých kněží, kteří sice byli vysíláni do země z byzantské Konstantinopole, avšak byli rovněž ve spojení a jednotě s římským biskupem[43].

Apoštolská administratura Jižní Albánie byla zřízena apoštolskou konstitucí papeže Pia XII. (1876–1958) *Inter regiones*. V ní Římský velekněz zmiňuje přípravou fázi, kterou započal ještě jeho předchůdce papež Pius XI. (1857–1939) v březnu téhož roku. Katolíci byzantského obřadu v Albánii byli touto bulou vyňati zpod jurisdikce latinského arcibiskupství v Durrës a nově podřízeni titulárnímu arcibiskupovi starobylé diecéze Philippi, apoštolskému legátovi v Albánii Leonu Giovanni Baptistu Nigris.

Nové apoštolská administratura byla vytvořena v době, kdy počet zdejších byzantských katolíků nerostl, avšak Albánie byla pod italskou vojenskou okupací. Proto se nelze vyhnout domněnce, že za zřízením východního katolického ordinariátu v zemi byla především přípra-

39 CZEKALSKI, Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 33.

40 PETERS, Markus W. E.: *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919–1993*, s. 61.

41 CZEKALSKI, Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 39.

42 PETERS, Markus W. E.: *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919–1993*, s. 101.

43 PETERS, Markus W. E.: *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919–1993*, s. 253.

va na možnou až plánovanou unii albánského pravoslaví s Římem. Tuto domněnku potvrzuje i skutečnost, že o této otázce jednal v roce 1940 i posvátný synod albánské pravoslavné církve, na němž unii podpořili tři z pěti členů. Myšlenku sjednocení albánské církve s latinskou jistou dobu podporoval i samotný Kristofor Kisi (1881–1948), tehdejší pravoslavný arcibiskup Durrës a celé Albánie[44].

V roce 1942 pak začaly vznikat nové byzantsko-katolické farnosti v Elbasanu, Fier, Lushnjë a Korçë. Arcibiskup Nigris však vyjádřil obavy z úspěchu této akce, kterou řídila více italská vláda než katolická církev. O úporné snaze italské katolické církve a slabé reakci albánských pravoslavných svědčí i statistika: za celý rok 1942 počet východních katolíků v celé Albánii nepřekročil počet 400 osob, ale liturgii ve východním ritu zde sloužilo 21 kněží[45]!

Tato více donucovací než dobrovolná aktivita vyvolávala odpor místního obyvatelstva, jež aktivně bojovalo proti italské okupaci, takže už roku 1943 albánské Národní shromáždění vyhlásilo přerušení unie s Římem, čímž se postavení katolické církve v zemi ještě zhoršilo[46]. Opět to byla charismatická postava Leone Nigrise, jenž přispíval k uklidňování vztahů mezi Albánci a Italy, jakož i mezi katolíky a pravoslavnými. Italové 8. září 1943 nakonec kapitulovali a její armáda musela opustit zemi. Už tři dny poté však Albánii vojensky obsadil Hitler (1989–1945) a nesjednocený albánský národ se začal ještě více tříštit. Kromě protiitalských, protikatolických a protimonarchických občanů přibyli rovněž protiněmečtí.

Po skončení druhé světové války převzala moc komunistická Albánská strana práce (PPSH) pod vedením Envera Hodži (1908–1985). Protože katolíci byli v Albánii spojováni s italským fašismem a pravoslavní zase s řeckým revizionismem, začalo cílené pronásledování křesťanů jako strůjců předchozích let útisku a války. Apoštolský nuncius a administrátor apoštolské administratury arcibiskup Nigris musel nuceně opustit Albánii[47] a v důsledku snahy o úplnou ateizaci země bylo následně v komunistické éře (1946–1991) uvězněno plných 12–15% obyvatelstva[48].

---

44 Italská armáda se vylodila v Albánii na Velký pátek (7. 4.) 1939 a už 16. 5. 1939 byl italský král Viktor Emanuel II. korunován i jako albánský král. *Historia e Shqiperise*, Tirana, 1984, s. 445.

45 DELA ROKA, Roberto Moroko: *Kombësja dhe feja në Shqipëri 1920–1944*, Tirana, 1994, s. 219.

46 CZEKALSKI, Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 44.

47 CZEKALSKI, Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 35.

48 RANCE Didier: *Hanno voluto ucidere Dio*, s. 28.

Dne 11. července 1967 přinesl vatikánský deník *l´Osservatore Romano* zprávu o uzavření všech chrámů v Albánii[49].

Po odchodu arcibiskupa Nigrise byl v závěru roku 1946 jmenován jeho nástupcem františkán Nikollë Vinçenc Prennushi (1885–1949), tehdejší (latinský) arcibiskup Durrës (od roku 1940). Po jeho okamžitém zatčení a mučednické smrti ve vězení roku 1949 už nový apoštolský administrátor Jižní Albánie nebyl jmenován. Apoštolský stolec však po celou dobu komunismu v Albánii nezrušil ani apoštolskou administraturu, ani samotnou východní albánskou katolickou církev.

Změna politických poměrů a postupný pád komunismu v Albánii po roce 1990 přinesly s sebou i uvolnění protináboženských zákonů, takže už koncem roku 1990 byly po dlouhé době slouženy v zemi první pravoslavné liturgie i katolické mše. Dne 18. května 1991 navštívila Albánii delegace Apoštolského stolce, jíž vedl biskup Ercole Lupinacci (* 1933) z byzantské italo-albánské eparchie Lungo v Itálii[50]. Téhož roku v červenci navštívil ve Vatikánu albánský premiér Ylli Bufi (* 1948) papeže Jana Pavla II. (1920–2005). Krátce poté, 7. září 1991 Albánie obnovila diplomatické styky s Vatikánem[51] a apoštolským nunciem v Tiraně byl jmenován arcibiskup Ivan Diaz (* 1936), rodák z Indie. Následujícího roku pak byla oživena i východní apoštolská administratura Jižní Albánie a Ivan Diaz převzal rovněž úřad a jurisdikce prvního postkomunistického apoštolského administrátora, jímž byl až do svého jmenování arcibiskupem-metropolitou indické Bombaje 8. listopadu 1996. Necelý měsíc poté, dne 3. prosince 1996 se jeho nástupcem stal františkán a titulární biskup Turres v Byzaceně Hil Kabashi (* 1941). Oddělil se tím úřad apoštolského administrátora od apoštolského nuncia, jímž se 25. března 1997 stal zkušený diplomat arcibiskup John Bulaitis (1933–2010), rodák z anglického Londýna.

Od obnovení své činnosti byla Apoštolská administratura Jižní Albánie sufragánní součástí (latinského) arcibiskupství Shkodër-Pult, dne 25. ledna 2005 byla apoštolskou konstitucí Jana Pavla II. *Solet apostolica Sedes* včleněna do nově vytvořené albánské církevní provincie s metropolií Tiranë- Durrës[52]. Tím se patrně započala nová éra celé albánské církve: zatímco papežská ročenka Annuario Pontificio v roce 2015 ještě tuto

---

49 SENKO, Eugeniusz: *La Chiesa Cattolica nei Paesi dell´Europa Centro-Orientale 1945–2010*, s. 385.

50 CZEKALSKI Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, s. 80.

51 SENKO, Eugeniusz: *La Chiesa Cattolica nei Paesi dell´Europa Centro-Orientale 1945–2010*, s. 394.

52 Apoštolská konstituce *Solet Apostolica Sedes*. *AAS XCVII* (2005), s. 131.

apoštolskou administraturu řadí do samostatné východní církve byzantské tradice, další ročník téže ročenky již Albánskou církev zcela opomíjí[53].

Důležitým datem albánsko-vatikánských bilaterálních vztahů se stal 23. březen 2002, kdy byla v Tiraně podepsána mezinárodní smlouva o vzájemných vztazích katolické církve a státu[54]. Za Albánii ji podepsal tehdejší premiér Pandeli Majko (* 1967) a za Apoštolský stolec apoštolský nuncius John Bulaitis (1933–2010)[55].

Statistické údaje

Albánská pravoslavná církev

albánsky: *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë* (Pravoslavná autokefální církev Albánie)[56]

Status: autokefální církev

Hlava: arcibiskup Tirany a Drače *Anastasios Yannoulatos* (* 1929, zvolen 1992) jako 6. hlava církve

Sídlo: Rruga e Kavajës 151, 1001 Tiranë, Albánie

Hlavní katedrála: katedrála Vzkříšení Krista, Rruga Ibrahim Rugova, 1001 Tiranë, Albánie

Počet členů: cca 700 000[57]

Web: www.orthodoxalbania.org

Církevní jurisdikce:

- **arcibiskupství Tirana, Durrës a celé Albánie** (Tirana, Albánie), arcibiskup *Anastasios Yannoulatos*
- **metropolie Apollonia a Fiër** (Fiër, Albánie), biskup *Nikolla Hyka*
- **metropolie Berat, Vlorë, Kanina a celé Myzeque** (Berat, Albánie), biskup *Ignatios Triantis*
- **metropolie Elbasan, Shpat a Librazhd** (Elbasan, Albánie), biskup *Andon Merdani*
- **metropolie Gjirokastër** (Gjirokastër, Albánie), biskup *Demetrios Ndtigkbasanis*
- **metropolie Korçë** (Korçë, Albánie), biskup *Joan Fatmir Pelushi*

53 *Annuario Pontificio 2016*, s. 1134.

54 Její plné znění v obou jazycích (latinsky a albánsky) se nachází na oficiálních stránkách Papežské gregoriánské univerzity v Římě. *Conventio inter Sedem Apostolicam ac Rem Publicam Albaniae de mutuis moderandis necessitudinibus.* http://www.iuscangreg.it/conc/albania-2002.pdf ke dni 26. 1. 2016.

55 SENKO, Eugeniusz: *La Chiesa Cattolica nei Paesi dell´Europa Centro-Orientale 1945–2010,* s. 463.

56 www.orthodoxalbania.org/old ke dni 5. 9. 2015.

57 www.orthodoxalbania.org/old ke dni 26. 7. 2015.

Dosavadní arcibiskupové Albánské pravoslavné církve:
Theofan Noli 1923–1924
vacant
Visarion Xhuvani 1929–1936
Kristofor Kisi 1937–1948
Païsi Vodica 1949–1966
Damian Kokoneshi 1966–1973
vacant
Anastasios Yannoulatos 1992–[58]

Albánská katolická církev
albánsky: *Kisha Katolike në Shqipërisë*
Status: církev *sui iuris*
Hlava: biskup titulární diecéze Turres v Byzacena *Hil Kabashi* (* 1941, jmenován 1996) jako 4. hlava církve
Sídlo: Lagjja „Pavarësia", Rruga David Selenicasi, K.P. 4355, 9401 Vlorë, Albánie
Hlavní katedrála: katedrála Panny Marie a sv. Ludvíka, Rruga Ate Kristo Negovani 13, 9401 Vlorë, Albánie
Počet členů: neznámý, katolíků v Albánii celkem cca 3500

Církevní jurisdikce:
- **apoštolská administratura Jižní Albánie** (Vlorë, Albánie), biskup *Hil Kabashi*

Dosavadní vedení Albánské katolické církve:
Leone Giovanni Battista de Nigris 1939–1945
Nikollë Vinçenc Prennushi 1946–1949
vacant
Ivan Dias 1991–1996
Hil Kabashi 1996–

Bibliografia
AAS XXXII (1940)
AAS XCVII (2005)
Annuario Pontificio 2015, Libreria del Vaticano 2015
Annuario Pontificio 2016, Libreria del Vaticano 2016
BURGESS, Michael: *The Eastern Orthodox Churches*. North Carolina: McFarland & Company Jefferson, 2011

[58] BURGESS, Michael: *The Eastern Orthodox Churches*, s. 13.

Concilium Albanum provinciale sive nationale habitum anno 1703: Clemente XI. Pont. Max. Řím: Propaganda Fide, 1868

Concilium Albanum secundum provinciale sive nationale habitum anno 1871Pio IX. Pontifice Maximo, Řím: S. Congregationis de propaganda Fide, 1876

CORDIGNANO, Fulvio: *Geografia ecclesiastica dell´Albania: degli ultimi deceni del secolo XVIe alla meta del secolo XVIIe.* Řím: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1934

CZEKALSKI Tadeusz: *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993.* Krakov, 1996

DELA ROKA, Roberto Moroko: *Kombësja dhe feja në Shqipëri 1920–1944*, Tirana, 1994

ELSIE, Robert: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and a Folk Culture.* Londýn: Hurst & Co. Publishers, 2001

FARRUGIA, Edward G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Velehrad–Řím: Refugium, 2010

FOREST, Jim: *The resurrection of the Church in Albania. Voices of Orthodox Christians.* Geneva, 2002

Historia e Shqiperise, Tirana, 1984

HOPPE, Lynette: *Resurrection. The Orthodox Autocephalous Church of Albania.* Tirana, 2004

MURZAKU, Ines Angeli: *Catholicism, Culture, Conversion: the History of the Jesuits in Albania (1841–1946).* Vatikán: Pontificio Istituto Orientale, 2006

MUSTILLI, Domenico: *Roma e l´Albania.* Řím, 1940

Oriente cattolico: cenni storici e statistiche. Řím: Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962

PEARSON, Owen: *Albania in the Twentieth Century.* Londýn: The Centre for Albanians Studies, 2006

PETERS, Markus W. E.: *Geschichte der Katolischen Kirche in Albanien 1919–1993.* Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2003

POSPISHIL, Victor J.: *Eastern Catholic Marriage Law.* Brooklyn: Saint Maron Publications, 1996

RAMET P. Sabrina: *Nihil Obstat. Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia.* NC: Duke University, 1998

RANCE, Didier: *Hanno voluto uccidere Dio.* Řím: Avagliano editore, 2007

ROBERSON, Ronald: *The Eastern Christian Churches.* Vatikán: Pontificio Istituto Orientale, 1999

SCHRAMM, Gottfried: *Anfänge des Albanischen Christentums.* Freiburg: Rombach Verlag, 1999

SENKO, Eugeniusz: *La Chiesa Cattolica nei Paesi dell´Europa Centro-Orientale 1945–2010.* Nowy Sącz, 2010
SINISHTA, Gjon: *The Fulfilled Promise.* California: Santa Clara, 1976
Statistica noc cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito orientale. Vatikán: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, 1932
TACCHELLA, Lorenzo: *Le antiche sedi episcopali latine, greche e bulgare dell´Albania etnica e della Macedonia*, Milán, 1990
ZEFI, Shan: *Islamization of Albanians through centuries.* Prizren, 2000

www.cnewa.org
www.goarch.org/archdiocese/otherpatriarchal/alb
www.iuscangreg.it/conc/albania-2002.pdf
www.orthodoxalbania.org/old
www.rozhlas.cz
www.tyden.cz

Часопис «Душпастырь» як джерело з історії православної церкви на Підкарпатській Русі

ЮРІЙ ВАСИЛЬОВИЧ ДАНИЛЕЦЬ
Ужгородський національний університет, Ужгород

Abstract: *The article examines materials on the history of the Orthodox Church. By singled publications and divided them into four groups: property issues and disputes; order and performances of Greek Catholic bishops; missionary work of bishops, clergy and the «defense of the Central Office of the faith and the Church»; controversy with the Orthodox publications; Information on the activities of the Orthodox bishops, clergy, individual parishes. It is noted in the form of sharply negative feed materials on the Orthodox Church.*

Keywords: *Greek Catholics, Orthodox, magazine, church, churches.*

У джерельній базі новітньої історії провідне місце займають періодичні видання, основними різновидами яких є газети, журнали, а в останні роки ще й інтернет-видання. У періодиці представлено багато форм інформації (документальна, поточно-хронологічна, особистого характеру, фотоілюстрації). Разом з тим, преса є досить суб'єктивним видом джерела, що утруднює роботу з нею. Новітня церковна історія Закарпаття приваблює багатьох сучасних дослідників. На даний час опубліковано ряд праць про діяльність греко-католицької, православної, римо-католицької та інших церков.

Об'єктом нашого дослідження є офіційний орган Мукачівської та Пряшівської греко-католицьких єпархій – часопис «Душпастырь». Предметом вивчання є інформація, що стосувалася діяльності православної церкви. Зважаючи на те, що в 1920-1930 рр. між греко-католиками та православними на Підкарпатській Русі та на Пряшівщині спостерігалося суперництво, це джерело є ще більше цінним.

Загальну характеристику часопису подано в узагальнюючих працях В. Габора[1], А. Животка[2], О. Почекутової[3], І. Ліхтея[4]. Журнал видавався в Ужгороді з 1924 по 1939 рр., редагувався каноніком Олександром Ільницьким. Крім того, редакція видавала «Прибавления» та різноманітні «Додатки», які залишаться поза нашим аналізом. Часопис містив цілий ряд рубрик, котрі розкривали різноманітні аспекти духовного життя єпархій.

За словами В. Габора, редакція «Душпастыря» гостро полемізувала з іншими релігійними періодичними виданнями краю. Про «Церковну Правду» та її редактора писала: «Церковну правду» (лучше: рянда!), бѣдный «органъ» «карпаторусской православной церкви», редагованый отъ недоучка батюшки Бѣлякова (иногда гусопаса!) въ своемъ мизерномъ числѣ 1-2 1926, нападаетъ на насъ безочливо съ обыкновенными брехливими бомбастами шизматицко-большевицкой худокровной идеологіи»[5].

Як бачимо, з короткої характеристики вченого, видання мало гостро непримириму позицію щодо своїх конкурентів – православних та не вибирало епітетів щодо їх оцінки. Слід визнати, що подібне ставлення спостерігалося також у православних виданнях щодо своїх противників.

Нами було проаналізувавши більшість номерів часопису з 1924 р. по 1939 р. (119 зошитів). Редакція видавала як окремі номери так і об'єднані числа (по 2, 3, чи навіть 8). Кількість публікацій на православну тематику в різні роки відрізнялася. Найбільше заміток та інформацій припадає на три роки: 1925 р. – 9, 1926 р. – 16, 1927 р. – 13. В інші роки тенденція йде на спад (див. діаграму). В 1929 р., 1933 р., 1938 р., 1939 р. «Душпастырь» взагалі не згадував про православну церкву на Підкарпатській Русі.

---

1 ГАБОР В.: *Українські часописи Ужгорода (1867-1944 рр.)*: Історико-бібліографічне дослідження. Львів, 2003. С. 293-299

2 ЖИВОТКО А.: *Преса Карпатської України*. Прага, 1940. С. 17.

3 ПОЧЕКУТОВА О.: *Преса Закарпаття 2-ої по. XIX – 1-ої пол. XX століття.* Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2009. С. 24-26.

4 ЛІХТЕЙ І.: *ПЕРІОДИЧНА ПРЕСА ЗАКАРПАТТЯ 20-30-Х РР.* // Нариси історії Закарпаття. Ужгород, 1995. Т. 2. С. 412.

5 ГАБОР В.: Вказ. праця. С. 297.

Виявивши більше 50 повідомлень на православну тематику, розділимо їх умовно на 5 груп: а) майнові питання та спори, б) розпорядження та виступи греко-католицьких єпископів, в) місіонерська робота єпископів, духовенства та «Центральної Канцелярії оборони віри і церкви», г) полеміка з православними виданнями, д) інформація про діяльність православних єпископів, духовенства, окремих парафій.

Через непослідовну політику чехословацької влади на початку 1920 рр. на Підкарпатській Русі розпочалася «релігійна війна» між греко-католиками та православними. Вона виражалася в переході греко-католицьких вірників у православ'я та зайняття ними культових споруд і церковного майна. У багатьох випадках місцева влада та поліція бездіяла, чи, навіть, сприяла зміні власника. Це можна пояснити напруженістю, що виникла між урядом Чехословаччини та Ватиканом, а також незрозумілою позицією мукачівського греко-католицького єпископа Антонія (Паппа). Через ці фактори та багато інших на території Підкарпатської Русі запанував хаос. В багатьох селах греко-католицькі духівники залишилися без вірників та приходів, мусили покинути фари і церковне майно. Наприкінці 1928 р. ситуація стала контрольованою, греко-католики провернули собі майно у більшості населених пунктів.

В №8 за 1925 р. редакція публікує цікаві статистичні дані кількості релігійних громад в Чехословацькій республіці. Згідно перепису 1921 р. населення країни складало 13.613.172 чол., із них римо-католики складали 10.384.833 чол., греко-католики – 535.543 чол.,

«ческословенская церковь» – 525.332 чол., безконфесійні – 724.503 чол., чесько-братська євангельська церква – 233.868, лютерани – 535.382 чол., кальвіністи – 207.906 чол., старо-католики – 20.000 чол., методисти, баптисти та ін. – 15.000 чол., православні – 72.954 чол., із них 60.986 чол. на Підкарпатській Русі, євреї – 354.342 чол.[6].

У цьому ж числі опубліковано список населених пунктів Мукачівської єпархії, у яких православні тримали в своїх руках греко-католицькі храми та інше нерухоме майно. «1) Берлебашъ, 2) Барбово, 3) Березникъ, 4) Ниж. Быстра, 5) Буштина, 6) Волоское, 7) Вульховци, 8) Вучковое, 9) Горонды, 10) Колочава-Горбъ, 11) Горинчово, 12) Данилово, 13) Дулово, 14) Задньое, 15) Изы, 16) Калини, 17) Канора, 18) Копашньово, 19) Кошельово, 20) Крайниково, 21) Липша, 22) Вел. Лучки, 23) Р. Мокра, 24) Нанково, 25) Прислопъ, 26) А. Рахово, 27) Рах. Ростока, 28) Росушка, 29) Руськое, 30) Ниж. Селище, 31) Синевиръ, 32) Теребля, 33) Терешуль, 34) Торунь, 35) Угля, 36) Уйбаріево, 37) Мал. Урмезіево, 38) Чаповци, 39) Черленьово, 40) Чумальево, 41) Шандрово, 42) Шир. Лугъ, 43) Ясѣня Струкивска, 44) Хустъ-Бороняво (приходска церк.)» [7]. Разом з тим, було повернено приходи в наступних селах: «1) Вел. Крива, 2) Пудплеша, 3) Бедевля, 4), Салдобошъ, 5) Ниж. Ясѣня, 6) Вел. Бычковъ, 7) Стар. Давыдково, 8) Кушница»[8]. У №9 за 1925 р. редакція вносить правки до списку забраних церков: «въ Руськой Мокрѣ, Калинахъ и Терешулѣ сего года административно обратилися церкви гр. католикамъ, въ Густъ-Боронявѣ же и не была церковь отъ насъ отнята. Реальное положеніе таже, что вернулося намъ сего года 11 церквей, а схизматики владѣютъ нашими церквами въ 40 приходахъ»[9].

У продовження теми захоплення церковного майна в №10 за 1925 р. редакція опублікувала замітку під назвою «Схизматики изась грубо нарушили законъ собственности». У статті повідомлялося, що православні «насильно забрали наши церкви 1) въ Волоськомъ *вторый разъ* и 2) въ Калинахъ *четвертый разъ,* якъ також же на сихъ дняхъ намѣряютъ ограбити гр. кат. церковь и въ Завидовѣ». Автор допису

---

6 *Набоженское положеніе въ ЧСЛ. Републикъ* // Душпастырь. 1925. Ч. 8. С. 400-401.

7 *Именословъ приходовъ и филіалокъ Епархіи Мукачевской, гдѣ шизматики насильственно заняли и противъ всего права и закона еще и до сихъ поръ въ своей власти держатъ гр. кавол. церкви и прочи недвижимости* // Душпастырь. 1925. Ч. 8. С. 401.

8 Там само.

9 Душпастырь. 1925. Ч. 9. С. 461.

наголошував, що *Цивильне Управління не контролює ситуації та не виконує своїх функцій*[10].

В №2 за 1926 р. редакція розмістила на шпальтах часопису звернення греко-католицьких вірників с. Великі Лучки на Мукачівщині до віце-губернатора Підкарпатської Русі. У листі селяни просили вирішити питання повернення церковного майна і храму. «Черезъ 5 роковъ ходилисьме и бродилисьме яко выключенны овцы по чужихъ селахъ для богослуженій и иншакихъ церковныхъ потребностей. Цоркалисьме изъ года въ годъ по ужгородскихъ и мукачевскихъ великихъ и малыхъ урядахъ за нашу правду»[11]. Звернення підписало 100 осіб, що представляли, за даними газети, більшість населення. Ці цифри не співпадають з матеріалами переписів. За переписом 1921 р. в с. Великі Лучки налічувалося 202 греко-католиків та 4213 православних[12]. В 1930 р. співвідношення не надто змінилося: греко-католики – 766 чол., православні – 4319 чол.[13].

У статті «Борьба за церковь и церк. маетки въ Великихъ Лучкахъ» повідомлялося, що в справі повернення церковного майна 20 березня 1926 р. в Мукачівському жупанаті відбулися збори. На зібранні були присутні: «жупанъ, поджупанъ, главнослужный, сотникъ и надпоручикъ жандармеріи; съ части Епархіи: о.Михаилъ Шуба, намѣст. парохъ страбичовскій, администраторъ Вел. Лучекъ, о.А. Илницкій, предсѣдатель ЦКОВ и Дръ И. Соличъ, адвокатъ Конзисторіи». За підсумками наради, жупанат визнав право власності греко-католицької церкви, але не вважав за потрібне передавати майно, через побоювання конфлікту та кровопролиття. Редактор часопису називає адміністрацією слабкою, а закони – недієвими. «Где престижъ административной власти? Где репутація республики?»[14]. У дописі «Что будетъ въ В. Лучкахъ и Русскомъ?» редакція продовжувала тематику повернення храмів, вимагаючи від жупанату призначити точну дату реституції[15].

У справі храму в с. Великі Лучки писала газета також в №6 за 1926 р. Вона інформувала читачів, що незважаючи на встановлен-

---

10 *Схизматики изась грубо нарушили законъ собственности* // Душпастырь. 1925. Ч. 10. С. 519.

11 *Открытое письмо къ Цивильной Управѣ Подк. Руси въ Ужгородѣ* // Душпастырь. 1926. Ч. 2. С. 69-73.

12 *Statistický lexikon obcí v republice Československé.* IV. Statistický lexikon obcí v Podkarpatské Rusi. Praha, 1928. S. 14.

13 *Kárpátalja településeinek vallási adatai* (1880-1941). Központi Statisztikai Hivatal / Dr. Kepecs József (szerk), Czibulka Zoltán (összeáll.). Budapest, 2000. S. 80.

14 *Борьба за церковь и церк. маетки въ Великихъ Лучкахъ* // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 217.

15 *Что будетъ въ В. Лучкахъ и Русскомъ?* // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 267.

ня дати реституції церковного майна (15-18 травня 1926 р.), вона не відбулася та за розпорядженням віце-губернатора була перенесена на 6 місяців. «Посолъ Др. Гайнъ (!) и вицегубернаторъ *Розсипалъ* въ послѣдной минутѣ перетягнули все и патентировали беззаконіе вел. лучанскихъ схизматиковъ на дальшихъ 6 мѣсяцевъ»[16]. Допис щодо повернення храму в с. Великі Лучки було розміщено також в №7 за 1926 р. під назвою «Передача гр.-кат. церквей въ береской жупѣ»[17].

27 листопада 1926 р., за інформацією «Душпастыря», відбулася передача храму в с. Великі Лучки греко-католикам. За дорученням жупанату, контроль за процесом здійснював заступник окружного начальника Андрейко, за підтримки 40 жандармів та 40 поліцейських. «Самъ терминъ передачи былъ потаеннымъ предъ схизматиками ажь до послѣдной минуты и при сей тактики случилося все тихо и спокойно, безъ всякаго нарушенія порядка»[18]. Тимчасовий адміністратор о. Олександр Ільницький 28 листопада провів богослужіння, на якому було присутні 54 вірники. Через місяць богослужіння відвідувало 260 осіб. Інше нерухоме майно – церковна фара та земля продовжувала залишатися у руках православних.

Відомо також, що православні лучане намагалися порозумітися з єпископом. 9 грудня 1926 р. керівники православної громади Василь Балог та Михайло Чайбин були на аудієнції в єпископа Петра (Гебея). Від імені православних села вони просили відстрочити реституцію храму, допоки православні не збудують собі новий[19]. В №5 часопис повідомляв, що 1 квітня 1927 р. в с. Великі Лучки за вироком суду греко-католикам було передано фару, школи та все церковне і фарське майно. На фару, де раніше проводив богослужіння православний священик Павло Войтович, за допомогою жандармів вселився греко-католицький священик Павло Карцуб[20].

В №4 за 1926 р. редакція опублікувала список населених пунктів Мукачівської єпархії, у яких православні тримали в своїх руках греко-католицькі храми та інше нерухоме майно. «1) Барбово, 2) Березникъ, 3) Нижна Быстра, 4) Волоское, 5) Вучковое, 6) Горонды, 7) Колочава-Горбъ, 8) Горинчово, 9) Данилово, 10) Дулово, 11) Задньое, 12) Изы, 13) Канора, 14) Кошельово, 15) Крайниково, 16) Липша, 17) Вел. Лучки, 18) Нанково, 19) Прислопъ, 20) Руськое, 21) Ниж. Сели-

---

16 *Цивильна Справа отсрочила реституцію ограбленныхъ церк. маетковъ и церкви въ Вел. Лучкахъ на неизвѣстное время* // Душпастырь. 1926. Ч. 6. С. 332.

17 *Передача гр.-кат. церквей въ береской жупѣ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 378-379.

18 *Передача церкви въ Вел. Лучкахъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 43.

19 *Терпеливость Епископа Петра* // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 51.

20 *Передача фары въ Вел. Лучкахъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 5. С. 281.

ще, 22) Теребля, 23) Торунь, 24) Угля, 25) Копашное, 26) Чаповци, 27) Черленьово, 28) Чумальево, 29) Шандрово, 30) Шир. Лугъ». Було повернуто адміністративним шляхом в 1925 р. – 11 храмів, в 1926 р. – 10 храмів[21]. У №5 за 1926 р. редакція наголошувала, що в руках православних знаходиться 29 храмів. У с. Волоське було проведено реституцію, яку планували здійснити також у Великих Лучках, Руському, Копашнові, Дулові, Крайникові та Торіні[22]. Аналізуючи становище щодо поверненням храмів та церковного майна в №7 за 1926 р. редакція наголошувала, що в руках православних знаходяться ще 18 маєтків, а «земплинска и ужгородска жупа совсѣмъ чисты отъ схизматицкой заразы». За винятком с. Великі Лучки, всі захоплені церкви були локалізовані на Мараморощині[23].

У дописі «Схизматики платити будутъ!» редакція повідомляла, що єпархія прорушила 27 судових процесів проти православних на Мараморощині та готувала аналогічні дії й по Бережській жупі. «За утраченныи хосенъ ними противозаконно уживанныхъ гр. кат. церковныхъ, приходскихъ и школьныхъ недвижимостей»[24]. На кінець 1926 р. в руках православних перебувало 17 храмів, що знаходилося на території Мараморощини[25].

Часопис повідомляв, що 9 січня 1927 р. в с. Горонда на Мукачівщині мала відбутися передача храму греко-католикам. Після цього єпархія готувала проведення судового процесу щодо повернення фари та церковної землі[26]. У №8 за 1927 р. писали про передачу 11 вересня 1927 р. раніше зайнятого православними греко-католикам храму в с. Угля на Тячівщині. Церкву перебрав копашнівський адміністратор Л. Міня. У Горонді на Мукачівщині храм та церковне майно передали на основі судового рішення[27]. У тому ж номері повідомлялося, що в руках православних знаходилося 13 храмів на Мараморощи-

---

21 *Гдѣ задержуютъ шизматики еще и до сихъ поръ ограбленны наши церкви?* // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 219.

22 *Церкви наши въ схизматицкой черной рукѣ* // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 267.

23 *Сколько гр. каф. церквей задержуютъ еще въ своей противазаконной власти схизматики на Подк. Руси?* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 377.

24 *Схизматики платити будутъ!* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 381.

25 *Сколько гр. кат. церквей задержуютъ еще въ противозаконной власти схизматики на Подкарп. Руси?* // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 45.

26 *Примиреніе отъ схизматиковъ отнятой и теперь урядово запечатаной гр.кат. церкви въ Горондѣ* // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 45.

27 *Передача церкви въ Углѣ и недвижимостей въ Горондѣ* // Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 452-453.

ні. У 1927 р. греко-католики повернули культові споруди в «Даниловѣ, Задньомъ, Теребльѣ, Горондѣ, Шир. Лузѣ и Углѣ»[28].

В №6-7 за 1928 р. часопис повідомляв про передачу 30 квітня 1928 р. церковних маєтків в с. Червеньові на Мукачівщині[29]. Єпархію представляв «о. А. Илницкій, предсѣдатель ЦКОВ, а гр.-кат. церк. общину о. Ст. Греньовъ, зняцевскій парохъ». У дописі наголошувалося, що храм і маєтки в селі було передано православним в користування «на основѣ распор. ужгородского школ. отдѣла ч. 4116 28» – окружним начальством за розпорядженням – «ч. 1196. 14. прес. 23. съ дня 12. дек. г. 1923. и то рѣшеніе въ слѣдствіе апеллаціи Ординаріята было потверждено и мукачевскимъ жупанскимъ урядомъ за ч. II. –7272. прес. 23. съ дня 28. дек. 1923»[30]. Сама подія пройшла без конфліктів, але коли греко-католики 6 травня служили першу літургію сталася сутичка. «Подъ часъ св. литургіи оденъ завзятый схизматикъ съ клебаномъ на головѣ и лайками на устахъ явился въ храмѣ, смертію грозячи на сей случай изъ Зняцева принесенного пѣвца, по службѣ же цѣла дика толпа схизматиковъ камѣнями нападала на тѣхъ же оо. духовныхъ функціи кончившихъ. Энергичному закроку жандармеріи можно дяковати, что не случилося большого несчастія. Противъ виновниковъ былъ заложенъ сейчасъ карный процесъ»[31].

В №10 за 1928 р. редакція повідомляла читачів, що в руках православних знаходяться церковні маєтки в 8 селах. «1) Березникъ, 2) Ниж. Быстра, 3) Вучковое, 4) Изы (Іза – *автор*), 5) Липша, 6) Нанково, 7) Чумальево и 8) Шандрово (фил.)»[32].

Цілий ряд розпоряджень та виступів греко-католицьких єпископів стосувалися православного руху. В №7 за 1925 р. поміщено витяг з виступу єпископа Петра (Гебея) на відкритті засідання консисторії. Вину за початок православного руху на Підкарпатській Русі владика покладав на росіян, бо «они якъ у насъ нагрѣлися, сейчасъ верглися на насъ «яко левъ готовъ на ловъ» – и расширили у насъ схизму – православіе, бо мы «мадьяроны». Сам виступ проти католицької церки ієрах оцінює не як інше, як діяльність всесвітнього масонства, повязуючи його з «жидами-большевиками»[33].

---

28 *Еще 13 гр. кат. церквей въ противозаконной власти схизматиковъ!* // Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 453.

29 *Передача церковныхъ маетковъ въ Черленьовѣ* // Душпастырь. 1928. Ч. 6-7. С.160.

30 Там само.

31 Там само.

32 *Сколько ограбленныхъ церквей задержуютъ еще схизматики?* // Душпастырь. 1928. Ч. 10. С.228.

33 Душпастырь. 1925. Ч. 7. С. 317.

В №6-7 за 1928 р. було опубліковано розпорядження єпископа Петра (Гебея) (Ч.: 2786/28) про збір матеріалу про православний рух на Підкарпатській Русі. Владика доручив о. О.Ільницькому та о. О.Бокшаю в літні місяці відвідати окремі села для збору свідчень та документів. Отримані результати планувалося готувати та друкувати[34]. Виконуючи розпорядження владики о. О.Ільницький в другій половині червня відвідав головні центри православного руху на Гуцульщині. Пошукова робота була проведена в с. Виншє і Нижнє Ясіня, Акна і Бочко Рахів, Великий Бичків, Косівська Поляна [35]. Однак, матеріали так і не було надруковано у виданні.

В №6-7 за 1930 р. часопис розмістив розпорядження пряшівського єпископа Павла (Гойдича) під Ч.: 2177/30. Владика повідомляв, що «Пр. ОО. Иреней Ханатъ приходникъ Чертежнянскій и Іосифъ Сургентъ приходникъ Писанскій оть Церкви католической отпали», наказував припинити з ними будь які контакти та не допускати до богослужіння в греко-католицьких храмах. Відомо, що згадані священики перейшли у клір Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії[36].

В об'єднаному №6-7-8 за 1934 р. часопис опублікував слово греко-католицького єпископа Олександра (Стойки), виголошене 3 липня 1934 р. під час відкриття засідання консисторії. Владика виділив три найважливіші проблеми в тогочасному житті церкви. Серед перших виділив православний рух, котрий вважав «политического происхождения». У виступі наведено два приклади, зокрема проблема з передачею храму в с. Ганьковиця та конфлікт в с. Іза, де православні вірники напали на о. Юлія Чонку. Священик намагався провести літургію, «и только благочестивы наши вѣрники съ помощію жандармовъ спасли его отъ побіенія каменями»[37]. Також єпископа турбував демонстративний перехід 28 серпня 1933 р. близько 20 студентів разом з емігрантами на православ'я. «Которы въ своей прокламаціи къ народу такое обоснованіе дали своему постуванію: «Мы студенты, въ послѣднее время ведемъ упорную борьбу за право русскаго языка и русской культуры на склонахъ Карпатскихъ горъ. И неужели же Вы, наши отцы, будете поддерживать людей, которымъ чужда славянская культура, которые дошли до того, что нехотятъ знать русскаго языка, русскаго обряда и русскаго имени?!...»[38].

---

34 *Собираніе матеріяла къ исторіи схизмы на Подк. Руси* // Душпастырь. 1928. Ч. 6-7. С.150-151.

35 *Директоръ ЦКОВ на Гуцульщинѣ* // Душпастырь. 1928. Ч. 8-9. С.195-196.

36 *Впр. оо. священникамъ Епархіи Пряшевской!* // Душпастырь. 1930. Ч. 6-7. С. 185.

37 *Рѣчь Его Эксцеленціи Епископа Александра при открытію конкурзуального конзист. засѣданія, 3-го юлія г. 1934* // Душпастырь. 1934. Ч. 6-7-8. С. 139.

38 Там само.

В №3-4 за 1935 р. редакція розмістила розпорядження єпископа Олександра (Стойки) під Ч. 3039/35, що стосується використання православними греко-католицьких кладовищ. Священикам, в селах котрих проживали православні, пропонувалося вислати до єпархії витяги з відповідями на наступні питання: «1. Чи є церковне кладовище зареєстровано на греко-католицьку церкву; 2. Чи ховають на кладовищі представників інших конфесій та чи є для них відведено окреме місце, скільки сплачують за поховання; 3. Чи має село або інші конфесії своє кладовище; 4. Якщо і православні використовують наше кладовище то з якого часу, скільки осіб там поховано, кількість гр. кат. та інших вірників; 5. Які хрести використовують православні на нашому кладовищі; 6. Чи відправляють вони інколи парастаси на кладовищі[39].

В №9-10 за 1937 р. часопис опублікував слово єпископа Олександра (Стойки), виголошене 1 липня 1937 р. під час відкриття засідання консисторії. Владика зазначав, що повернення вірників до греко-католицької церкви поступово збільшується, а виступ з складу церкви майже припинився. Він також згадав факт, згідно якого 10 квітня 1937 р. згорів храм в с. Іза – «центрѣ шизматицького движенія. Въ згорѣлой церкви престолъ, иконостасъ и кезательница остали цѣлковито непошкодженѣ»[40].

Відносно менше друкував часопис інформації про місіонерську роботу греко-католицький єпископів та духовенства. Зокрема у серпні - жовтні 1924 р. єпископ Петро (Гебей) здійснив візитацію багатьох приходів на Підкарпатській Русі. Як зазначала редакція, «хотя подорожи совершалися и черезъ схизмою инфиціонованы приходы, ровнодушности тутъ-тамъ айно, но непріятельского напада нигде не было…»[41]. Повідомляючи про єпископську візитацію приходів на Гуцульщині у листопаді 1925 р. редакція вказувала, що були випадки коли проти владики «дагде отступники намѣряли баламутити, т.е. 2-3 террористы пробовали крикомъ помѣшати дѣло, тогда сейчас поустали нащи и отстранили ихъ, на столько, что заганьблены принуждены были на сторону отступити безъ содѣйствія жадной поліціи, или жандармеріи». Газета повідомляє про випадки, коли православні підходили до єпископа та просили передати їм храм або частину церковного майна[42].

---

39 *Употребленіе нашихъ кладбищъ греко-восточными* // Душпастырь. 1935. Ч. 3-4. С. 70.

40 *Рѣчь Его Эксц. Александра епископа мукачевскаго при открытіи конкурс. конз. засѣданія 1-го юлія г. 1937* // Душпастырь. 1937. Ч. 9-10. С. 202.

41 Душпастырь. 1924. Ч. 9. С. 473.

42 Душпастырь. 1925. Ч. 1-2. С. 67-68.

В 1925 р. було ухвалено єпископське рішення про створення «Центральної Канцелярії оборони віри і церкви» (далі ЦКОВ). Головою призначено о. О.Ільницького. Головна мета організації полягала в протистоянні майновим та іншим нападкам православних. Керівництво єпархії зверталося до священиків з проханням висилати відомості про факти насильства та порушення законодавства[43]. В №3 за 1926 р. редакція інформувала про діяльність ЦКОВ: «1. Въ 18 припадахъ информовала обширнѣйшій кругъ чсл. прессы Католической о насильствіяхъ шзматиковъ; 2. Дала пораду и съ нужными информаціями и документами снабдила 11 такихъ депутацій, которы жадали перевести реституцію въ своей общинѣ съ взоромъ кривдъ причиненныхъ отъ шизматиковъ; 3. Выдала даромъ на распространеніе между вѣрниками принайменше 2000 апологетичныхъ брошурекъ»[44]. Займалася іншими питання оборони віри. В №4 за 1926 р. редакція розмістила статтю, що надавала поради священикам щодо законного переходу з православної церкви в греко-католицьку. Наголошувалося, що бажаючі змінити релігію повинні скористатися законом від 1925 р., тобто заявити про це окружному начальству. ЦКОВ підготувала та віддала для тиражування «Заявленія выступленія изъ шизматицкой «церкви»[45].

У №7 за 1926 р. поміщено реферат о. О.Ільницького, присвячений заснуванню та діяльності ЦКОВ, виголошений 29 червня 1926 р. на конференції слов'янських культурних працівників в Празі. Священик аналізує причини та розгортання православного руху на Підкарпатській Русі. «Уже въ предвоенныхъ часахъ указовалися въ поодинокихъ мѣстахъ мармарошской и бережской жупы локальныя движенія съ намѣреніемъ: оторватися отъ спасительныхъ традицій, перекратити сношенія съ Римомъ и отдатися въ обятія царистичного «православія». Мадьярска шовинистична политика изъ винниковъ сего парціального движенія въ извѣстномъ предвоенномъ мармарош-сиготскомъ монстре-процессѣ сдѣлала «мученикове», которы потомъ высвободившися изъ вязницѣ тѣмъ лучшимъ успѣхомъ могли свои развратительны идеи о «спасительномъ православіи» распространьовати. Пришла потомъ всемірна война, пришло несчастливое распоряженіе бывалой мадьярской влади о соединеніи календаря и терренъ уже былъ готовый на то, чтобы на случай нѣкого переворота въ великомъ пожару разпалилися неспокойныя чувстія наивнаго подкарпат-

43 Душпастырь. 1925. Ч. 3. С. 101-102.

44 *Дѣятельность ЦКОВ въ прошломъ году* // Душпастырь. 1926. Ч. 2. С. 112-114.

45 *Якъ треба по закону выступити изъ шизматицкого общества?* // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 216.

скаго русина»[46]. Наслідком цього руху, за словами о. О.Ільницького, стало відчуження 62 храмів на Підкарпатській Русі. На його думку, «*жестокостъ, разяренностъ и завзятость сей ужасной борьбы*» додавала чужа еміграція та антикатолицького налаштовані чеські чиновники. ЦКОВ проводила активну публікаційну діяльність. Зокрема, друкувала в періодиці повідомлення про релігійну боротьбу, видала 7 назв апологетичних брошур загальним тиражем близько 15.000 екз. та безкоштовно поширила їх серед населення, готувала і поширювала протести та організовувала депутації до чиновників різного рівня[47].

Ряд публікацій мали місіонерський та просвітницький характер. В №4 за 1925 р. було надруковано об'ємну статтю під назвою: «О погрѣшности шизматицкихъ отступниковъ противъ св. Вѣры нашей и противъ соединенія Церкви Христовой». У дописі наголошувалося, що внаслідок «агитаціи заплаченныхъ, изъ большей части безбожныхъ и большевицкого духа имѣющихъ чужихъ агитаторовъ» постала боротьба проти греко-католицької церкви, котра відкине народ на 300 років назад. Автор статті надає рекомендації, як боротися з православним рухом та інструктує духовенство в цілому ряді випадків. Серед перших порад – це молитва та пасторизація серед вірників. Заборонялося допускати «отступникковъ» (православних) до св. тайн, до зайняття посад на парафії, до шлюбу, ховати та звонити для них, виконувати інші церковні обряди. Допускалося приймати селян, що вирішили повернутися до греко-католицької церкви через покаяння, накладання певних церквних заборон та публічного виступу[48].

№5 за 1926 р. відкривається статтею головного редактора Олександра Ільницького. Він наголошував, що православний рух на Підкарпатській Русі досяг кульмінації та буде локалізований. «1926. годъ пишется послѣ переворота первымъ, когда ни предъ пасхальнымъ постомъ, ни подъ часъ продолженія поста не случилося насильственного грабежа, хотя таити не можно, что менши-больши терористичны припады и сего года случились и случаются»[49]. Автор допису наводить приклад однієї парафії, не вказуючи її назви, котра «одного красного дня безъ всякого судового и административного процесса съ церковыю и всѣмъ церк. маеткомъ въедно совсѣмъ *самоволъно обра-*

---

46 ИЛНИЦКИЙ А., о.: *О заоснованію и дѣятельности ЦКОВ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 373.

47 Там само. С. 375.

48 *О погрѣшности шизматицкихъ отступниковъ противъ св. Вѣры нашей и противъ соединенія Церкви Христовой* // Душпастырь. 1925. Ч. 4. С. 188-192.

49 *Воскресны симптомы на площи религійной жизни Подк. Руси* // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 231.

тилася къ намъ»[50]. У публікації зустрічаємо критику міністра закордонних справ Е. Бенеша за фаворизацію православної церкви.

В №6 за 1927 р. часопис помістив об'ємний допис о. Василя Ларь під назвою «Православный» крестъ». Священик прослідковує ситуацію з будівництвом православних хрестів на Підкарпатській Русі та ставлення до них греко-католицького духовенства та вірників. Автор критикує позицію окремих колег по професії, котрі занадто спрощували дане питання. «Не дивно зато, если въ народѣ плекается индиферентизмъ и таки думки, якбы то было вправдѣ все одно! «Крестъ, та крестъ, распята, та распята, попы, та попы, ризы та ризы, служба та служба, вѣра та вѣра, то все и все одно!»[51]. о. В.Ларь вважав, що є різниця, і докорінна.

В №7 за 1927 р. було розміщено статтю о. О.Ільницького про конгрес у Велеграді (20-24 липня 1927 р.). На цьому зібранні Закарпаття було представлено дуже добре. Отець О. Хіра «реферовалъ о причинахъ расколническаго движенія на Подкарпатской Руси, якъ такожде о методахъ и способахъ, которыми боронилася здѣсь гр.- кат. Церковь и намѣряетъ боронитися въ будучности противъ развратительнаго духа»[52].

В №10 за 1927 р. було опубліковано третю частину статті о. О.Ільницького «Что даетъ коммунизмъ русинамъ на Подкарпатахъ». У ній зокрема порушено питання взаємовідносин підкарпатського православ'я та комунізму. Головним аргументом своєї думки, автор наводить результати парламентських виборів 1925 р., де, за його словами, комуністи отримали більшість у тих округах, в яких населення перейшло у православну церкву. «Такъ достали коммунисты въ округѣ хустскомъ 9,964, въ иршавскомъ 7,806, въ мукачевскомъ 11,751 въ раховскомъ 5,068, въ тересвянскомъ 6,803, въ воловскомъ 4,142; совоокупно таже въ сихъ 7 округахъ 45,534 голосовъ...»[53]. Схожість з комунізмом проглядалася в насильному захопленні 70 храмів та церковних маєтків по всій території краю, православ'я «ширилося у насъ битками, колами, проваленными головами, подпаленіемъ, отровленіемъ студней»[54].

Як вже вказувалося на початку статті, часопис часто полемізував з виданнями православної церкви на Підкарпатській Русі. У №5

---

50 Там само.

51 ЛАРЬ В., О.: *«Православный» крестъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 6. С. 305.

52 ИЛНИЦКІЙ А.: *Уніонистячный конгресъ на Велеградѣ* // Душпастырь. 1927. Ч. 7. С. 360-361.

53 ИЛНИЦКИЙ А.: *Что даетъ коммунизмъ русинамъ на Подкарпатахъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 10. С. 561.

54 Там само. С. 561.

за 1925 р. редакція полемізує з газетою «Карпаторусскій Вѣстникъ». Вона називає видання найбільшим ворогом греко-католицької церкви, духовенства та вірників, критикує за виступи проти єпископів Гебея та Нярядія[55]. У кількох номерах у рубриці «Церковная Хроника» редакція опонує православній газеті «Православная Карпатская Русь», яка видавалася в Ладомирові на Пряшівщині. «Которая не малой доли имѣетъ въ томъ что у нас, особенно въ Пряшевской Русси настолько разгорѣлась братская борьба». Автор наведодить кілька назв статей та аналізує їх зміст[56]. В №6-7 за 1931 р. було продовжено полеміку з газетою «Православная Карпатская Русь» з приводу нетактовних висловлювань. Часопис цитує слова прот. Всеволода Коломацького: «я хочу только обратиться къ совѣсти и чести журналистовъ и всѣхъ корреспондирующихъ въ газетахъ. Хотѣлось бы, чтобы меньше было грязи... А въ вопросахъ религіи нужно быть болѣе всего сдержаннымъ и справедливымъ»[57]. Як зазначає автор допису, хоч о.Коломацький і говорить потрібні речі, але в газеті, під його редакцією, зявляється чимало грубостей.

В №7 за 1926 р. редакція у двох замітках полемізує з православним священиком о. Іоанном Вислоцьким, котрий піддав критиці діяльність оо. Решетила, Котовича, Булика, Кінаха ЧСВВ[58]. «Преосв. Епископы наши *Петръ* и *Діонисій* съ найискреннѣйшимъ довѣріемъ отношаются такъ къ особамъ, якъ и къ совѣстной дѣятельности названныхъ Отцевъ». Згадується у дописі видання о. Вислоцьким «Шематизму» православного духовенства[59].

Часопис в №5 за 1926 р. писав, що секретарем єпископа Горазда (Павліка) призначений колишній «гр. кат. воинскій куратъ въ Мукачевѣ» о. Павло Войтович. Він з архієреєм здійснював поїздки по Підкарпатській Русі з метою організації громад[60]. *А вже в* №8 за 1927 р. газета повідомляла, що колишній конвертит о. Павло Войтович повертається знову до греко-католицької церкви[61].

В №2 за 1927 р. часопис передруковує повідомлення з газети «Lidove Noviny» про приїзд на Підкарпатську Русь єпископа Ново-

---

55 *Карпаторусскій Схизматицкій Вѣстникъ* // Душпастырь. 1925. Ч. 5. С. 249.

56 *Церковная Хроника* // Душпастырь. 1931. Ч. 1-2. С. 3-4; *Церковная Хроника* // Душпастырь. 1931. Ч. 3. С. 37.

57 *Церковная Хроника* // Душпастырь. 1931. Ч. 6-7. С. 161.

58 *Неквалификоваемы напады на Отцевъ ЧСВВ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 379-380.

59 ИЛНИЦКИЙ А.: *Заявленіе директора ЦКОВ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 380-381.

60 *Войтовичъ секретаремъ Горазда* // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 267-268.

61 Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 453.

садського Іринея (Чирича). «Метою його поїздки на Підкарпаття, де перебуватиме кілька місяців, організувати місцеві православні громади та постаратися про належний духовний рівень. Єпископ Іриней, має 42 роки, вчився в Москві та здобув ступінь доктора філософії у віденському університеті. Працював до єпископської хіротонії професором гебристики в православній семінарії»[62]. В №5 за 1927 р. редактор помістив другий нарис про єпископа Іринея (Чирича). «Найновѣйшій сербскій организаторъ нашей «святой православіи» хвалится въ мадьярскихъ газетахъ, что подъ часъ 3 мѣсячнаго дѣйствовонія его, вернулося въ «милу православію» на Подк. Руси 100.000 особъ»[63]. Редакція ставить під сумнів ці цифри, пропонуючи відняти від них 50%.

В №1-2 за 1931 р. часопис писав про рукоположення в Белграді у священицький сан о. Савви (Струве). Молодий ієромонах був сином відомого російського академіка Петра Струве. «По сообщенію русскихъ газетъ онъ уѣзжаетъ въ Подкарпатскую Русь въ Ладомерово, чтобы … заниматься «миссіонарской» дѣятельностью»[64]. У тому ж номері редакція повідомляла про православний храм-пам'ятник в Ужгороді та його статут. Також інформувала про обрання нового православного єпископа – Йосифа (Цвієвича) для «Карпатской Православной Епархіи»[65].

В №6-7 за 1932 р. часопис розмістив допис під назвою «Гр. восточное «духовенство» Подкарпатья противъ Еп. Дамаскина». Посилаючись на газету «Подкарпатская Русь», видання розповідає про те, що частина духовенства, рукоположеного архієпископом Савватієм, налаштовані проти новопризначеного Мукачівсько-Пряшівського архієрея – «и съорганизовали противъ него еднотну фронту, прото, что онъ невдоволенъ съ образованіемъ того же «духовенства». Редакція наголошує, що «давно потребовали бы были уже сесѣ батюшки такого епископа, который контролируетъ ихъ образованіе, и съ ближе поглянетъ до духа народа…»[66].

Таким чином, часопис греко-католицької церкви «Душпастырь» є цінним додатковим джерелом з історії релігії і церкви на Підкарпатській Русі. Попри свою заангажованість та непримириму позицію щодо православної церкви, видання містить чимало важливих відомостей про життя православних, історію окремих приходів, діяльність

62 *«Свобода религіи» на Подкарп. Руси* // Душпастырь. 1927. Ч. 2. С. 109-110.

63 *Дръ Ириней Чиричъ новосадскій епископъ хвалитъ себе и ЦКОВ* // Душпастырь. 1927. Ч. 5. С. 283-284.

64 *Сынъ П. Б. Струве миссіонеръ* // Душпастырь. 1931. Ч. 1-2. С. 27.

65 *Церковная Хроника* // Душпастырь. 1931. Ч. 6-7. С. 164.

66 *Гр. восточное «духовенство» Подкарпатья противъ Еп. Дамаскина* // Душпастырь. 1932. Ч. 6-7. С. 185-186.

духовенства та єпископів. Матеріали статті можуть бути використані для викладання спеціальних курсів з історії України та Словаччини, підготовки узагальнюючих наукових праць.

Бібліографія

Борьба за церковь и церк. маетки въ Великихъ Лучкахъ // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 216-218.

Войтовичъ секретаремъ Горазда // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 267-268.

Воскресны симптомы на площи религійной жизни Подк. Руси // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 229-232.

Впр. оо. священникамъ Епархіи Пряшевской! // Душпастырь. 1930. Ч. 6-7. С. 185.

ГАБОР В.: *Українські часописи Ужгорода (1867-1944 рр.)*: Історико-бібліографічне дослідження. Львів, 2003. 564 с.

Гдѣ задержуютъ шизматики еще и до сихъ поръ ограбленны наши церкви? // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 219.

Гр. восточное «духовенство» Подкарпатья противъ Еп. Дамаскина // Душпастырь. 1932. Ч. 6-7. С. 185-186.

Директоръ ЦКОВ на Гуцульщинѣ // Душпастырь. 1928. Ч. 8-9. С. 194-195.

Дѣятельность ЦКОВ въ прошломъ году // Душпастырь. 1926. Ч. 2. С. 112-114.

Дръ Ириней Чиричъ новосадскій епископъ хвалитъ себе и ЦКОВ // Душпастырь. 1927. Ч. 5. С. 283-284.

Душпастырь. 1924. Ч. 9. С. 473.

Душпастырь. 1925. Ч. 1-2. С. 67-68.

Душпастырь. 1925. Ч. 3. С. 101-102.

Душпастырь. 1925. Ч. 7. С. 317.

Душпастырь. 1925. Ч. 9. С. 461.

Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 453.

Еще 13 гр. кат. церквей въ противозаконной власти схизматиковъ! // Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 453.

ЖИВОТКО А.: *Преса Карпатської України*. Прага, 1940. 20 с.

ИЛНИЦКИЙ А., о.: *О заоснованію и дѣятельности ЦКОВ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 372-377.

ИЛНИЦКИЙ А.: *Заявленіе директора ЦКОВ* // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 380-381.

ИЛНИЦКИЙ А.: *Что даетъ коммунизмъ русинамъ на Подкарпатахъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 10. С. 554-567.

ИЛНИЦКІЙ А.: *Уніонистячный конгресъ на Велеградѣ* // Душпастырь. 1927. Ч. 7. С. 360-361.

Именословъ приходовъ и филіалокъ Епархіи Мукачевской, гдѣ шизматики насильственно заняли и противъ всего права и закона еще и до сихъ поръ въ своей власти держатъ гр. ка□ол. церкви и прочи недвижимости // Душпастырь. 1925. Ч. 8. С. 401-402.

Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880-1941). Központi Statisztikai Hivatal / Dr. Kepecs József (szerk), Czibulka Zoltán (összeáll.). Budapest, 2000. 245 c.

Карпаторусскій Схизматицкій Вѣстникъ // Душпастырь. 1925. Ч. 5. С. 249.

ЛАРЬ В., О.: *«Православный» крестъ* // Душпастырь. 1927. Ч. 6. С. 303-306.

ЛІХТЕЙ І.: *ПЕРІОДИЧНА ПРЕСА ЗАКАРПАТТЯ 20-30-Х РР.* // Нариси історії Закарпаття. Ужгород, 1995. Т. 2. С. 402-413.

Набоженское положеніе въ ЧСЛ. Републикѣ // Душпастырь. 1925. Ч. 8. С. 400-401.

Неквалификоваемы напады на Отцевъ ЧСВВ // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 379-380.

О погрѣшности шизматицкихъ отступниковъ противъ св. Вѣры нашей и противъ соединенія Церкви Христовой // Душпастырь. 1925. Ч. 4. С. 188-192.

Открытое письмо къ Цивильной Управѣ Подк. Руси въ Ужгородѣ // Душпастырь. 1926. Ч. 2. С. 69-73.

Передача гр.-кат. церквей въ береской жупѣ // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 378-379.

Передача фары въ Вел. Лучкахъ // Душпастырь. 1927. Ч. 5. С. 281.

Передача церкви въ Вел. Лучкахъ // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 43.

Передача церкви въ Углѣ и недвижимостей въ Горондѣ // Душпастырь. 1927. Ч. 8. С. 452-453.

Передача церковныхъ маетковъ въ Черленьовѣ // Душпастырь. 1928. Ч. 6-7. С.160.

ПОЧЕКУТОВА О.: *Преса Закарпаття 2-ої по. XIX – 1-ої пол. XX століття.* Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2009. 182 с.

Примиреніе отъ схизматиковъ отнятой и теперь урядово запечатаной гр.кат. церкви въ Горондѣ // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 45.

Рѣчь Его Эксц. Александра епископа мукачевскаго при открытіи конкурс. конз. засѣданія 1-го юлія г. 1937 // Душпастырь. 1937. Ч. 9-10. С. 195-205.

Рѣчь Его Эксцеленціи Епископа Александра при открытію конкурзуального конзист. засѣданія, 3-го юлія г. 1934 // Душпастырь. 1934. Ч. 6-7-8. С. 136-144.

«Свобода религіи» на Подкарп. Руси // Душпастырь. 1927. Ч. 2. С. 109-110.

Сколько гр. кат. церквей задержуютъ еще въ противозаконной власти схизматики на Подкарп. Руси? // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 45.

Сколько гр. каф. церквей задержуютъ еще въ своей противазаконной власти схизматики на Подк. Руси? // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 377.

Сколько ограбленныхъ церквей задержуютъ еще схизматики? // Душпастырь. 1928. Ч. 10. С. 228.

Statistický lexikon obcí v republice Československé. IV. Statistický lexikon obcí v Podkarpatské Rusi. Praha, 1928. 68 s.

Собираніе матеріяла къ исторіи схизмы на Подк. Руси // Душпастырь. 1928. Ч. 6-7. С.150-151.

Схизматики изась грубо нарушили законъ собственности // Душпастырь. 1925. Ч. 10. С. 519.

Схизматики платити будутъ! // Душпастырь. 1926. Ч. 7. С. 381.

Сынъ П. Б. Струве миссіонеръ // Душпастырь. 1931. Ч. 1-2. С. 27.

Терпеливость Епископа Петра // Душпастырь. 1927. Ч. 1. С. 51.

Употребленіе нашихъ кладбищъ греко-восточными // Душпастырь. 1935. Ч. 3-4. С. 70.

Церкви наши въ схизматицкой черной рукѣ // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 267.

Церковная Хроника // Душпастырь. 1931. Ч. 1-2. С. 3-4.

Церковная Хроника // Душпастырь. 1931. Ч. 3. С. 37.

Церковная Хроника // Душпастырь. 1931. Ч. 6-7. С. 161-164.

Цивильна Справа отсрочила реституцію ограбленныхъ церк. маетковъ и церкви въ Вел. Лучкахъ на неизвѣстное время // Душпастырь. 1926. Ч. 6. С. 332-333.

Что будетъ въ В. Лучкахъ и Русскомъ? // Душпастырь. 1926. Ч. 5. С. 266-267.

Якъ треба по закону выступити изъ шизматицкого общества? // Душпастырь. 1926. Ч. 4. С. 216.

„Irrevocabilis consensus personalis". Wokół antropologicznych założeń systemu prawa małżeńskiego w CCEO

ANDRZEJ PASTWA
University of Silesia *in* Katowice, Poland

Abstract: *The conciliar formula irrevocabilis consensus personalis is not a synonym of a "contract" – it is a synonym of a covenant. The attempt of a verification of this hypothesis, undertaken in this study, is based on two elementary methodological assumptions: (1) the heritage of a Christian personalistic thought – adopted and integrated in the theological anthropology of the Gaudium et spes Constitution – is at the basis of the Catholic Church matrimonial law system; (2) the adoption of the mentioned formula significantly increases the outlook in the science of canon law on the system change of the paradigm: on a turn away from the contractualistic formulas toward personalistic depictions. A precise description of the covenant of matrimonial love in the Code of Canons of the Eastern Churches – with an optimal connection of natural and transcendent aspects - allowed to: (1) reveal the relation Christ – Church, rooted in the God's Caritas, as an icon of matrimonial communion realized in the Christian matrimony; (2) reveal the Trinitarian foundations of the holy matrimony.*

Keywords: *marriage, marriage covenant, sacrament of matrimony, anthropology and theology of marriage, matrimonial canon law, Code of Canons of the Eastern Churches*

Wstęp

Cenieni kanoniści Joseph Prader i Heinrich J.F. Reinhardt w poczytnej monografii *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis* odnieśli się do tytułowej formuły niniejszego opracowania: *irrevocabilis consensus personalis*, w nader charakterystyczny sposób, kreśląc kontekst jej użycia przez Ojców Soboru Watykańskiego II. „W pierwszym akapicie 48. numeru *Gaudium et spes* użyto – jako synonimu formuły «nie-

odwołalna zgoda osobowa» – bilijnego pojęcia «przymierze», odrzucono zaś pojęcie „kontrakt". Propozycja utrzymania słowa *contractus* została oddalona przez Ojców Kościołów wschodnich, ponieważ w tradycji Wschodu sakramentalny charakter małżeństwa eksponowany jest w swej mistycznej symbolice. Tu zaś termin «kontrakt» rodzi trudności"[1].

(Hipo)teza (rozpisana na tytuły pierwszego i drugiego rozdziału przedkładanego studium), którą w świetle przytoczonej wypowiedzi warto zweryfikować, bazuje na dwóch podstawowych założeniach metodologicznych. Pierwsze, że dziedzictwo chrześcijańskiej myśli personalistycznej – zaadoptowane i zintegrowane w telogicznej antropologii Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II – leży u podstaw systemu prawa małżeńskiego Kościoła katolickiego (zatem także systemu *ius matrimoniale* Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich). I drugie założenie, że przyjęcie soborowej formuły *irrevocabilis consensus personalis* wydatnie wzmacnia – zyskujący wciąż nowych zwolenników – pogląd w kanonistyce o systemowej zmianie paradygmatu, której istota – najogląd-niej – eksponowana jest w stanowisku o odwrocie od formuł kontraktualistycznych ku ujęciom personalistycznym[2].

1. Pojęcie „irrevocabilis consensus personalis" nie jest synonimem „kontraktu"

Powszechnie wiadomo, że nie tylko hierarchowie „wschodni", lecz gremialnie Ojcowie soborowi (w swej wyraźnej wiekszości) byli adwokatami obecności terminu „przymierze małżeńskie" w owej – dziś można rzec: słynnej – definicji małżeństwa, otwierającej 48. numer Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: *Intima communitas vitae et amoris coniugalis* [...] *foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur*. Ale, gwoli ścisłości, godzi się wspomnieć, że był też opór przed powzięciem jednoznacznej decyzji: „przymierze" – tak, „kontrakt" – nie. Ostatecznie, rozstrzygnięcie tej kwestii – radykalne, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że termin *contractus* w ogóle nie występuje w soborowej doktrynie małżeńskiej – podjęto pomimo powtarzających się przeciwnych petycji oraz 190 *Modi*, których autorzy bezskutecznie optowali za użyciem pojęcia *contractus*[3].

---

1 J. Prader, H.J.F. Reinhardt, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis*, Essen 20014, s. 7, przyp. 3.

2 Zob. A. Pastwa, *Autorskie projekty reformy kan. 1086 § 2 (CIC 1917). Zmiana paradygmatu: odwrót od formuł kontraktualistycznych ku ujęciom personalistycznych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42 (2009), nr 2, s. 182-194.

3 B. Häring, *Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 429.

Zastąpienie w soborowym magisterium dawnego pojęcia *contractus* pojęciem *foedus* na pewno nie było zabiegiem wyłącznie symbolicznym. I choć wśród znawców przedmiotu nie ma dziś zgody, co do tego, czy intencją ojców Soboru było dokonanie transformacji modelu małżeństwa[4], jedno wydaje się pewne: wspomniany krok determinowały głębokie podstawy filozoficzne i wynikająca z nich chęć zmiany paradygmatu: porzucenia w nauce o małżeństwie balastu myśli neoscholastycznej na rzecz afirmacji ujęć *par excellence* personalistycznych[5]. Nie trzeba dodawać, że chodziło *in concreto* o ostateczne przezwyciężenie wizerunku „zimnej" instytucji; w niej przecież na daleki plan zostało zepchnięte osobowe dobro mężczyzny i kobiety, powołanych do budowania małżeńskiej *communio personarum* – podstawowej wspólnoty ludzkiej, której zadań nie da się sprowadzić do wyizolowanych funkcji cielesno-rozrodczych[6]. Wypracowanie założeń modelu przymierza oznaczało jasną deklarację doktrynalną, że w akcie zawarcia małżeństwa nie chodzi w pierwszym rzędzie o przekazanie i uzasadnienie formalnie określonych praw, ale o wzajemne oddanie się sobie osób[7]. Śmiało zatem można powiedzieć, że wewnętrzna prawda aktu przymierza miłości małżeńskiej, a zwłaszcza całkowitość osobowego daru oraz immanentnie implikowana jego nieodwołalność, stanowi punkt odniesienia dla treściowych ram owej *intima communitas vitae et amoris coniugalis*[8].

Odejście od „modelu kontraktowego" oczywiście nie oznacza zakwestionowania zasady *matrimonium facit partium consensus* czy nawet kontraktualnej natury zgody małżeńskiej[9]. Jednak w związku z wprowadzonym przez konstytucję pastoralną teologicznym paradygmatem przymierza[10], coraz trudniej dziś komunikować, że małżeństwo kanoniczne

---

4 N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung.* „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft", hrsg. H. Müller, R. Weigand, Bd. 7, Würzburg 1989, s. 770.

5 Znany austriacki filozof-personalista Heinrich Schmidinger uważa wręcz, że mamy tu do czynienia z najważniejszą i najbardziej fundamentalną zmianą paradygmatu w całej doktrynie katolickiej – H. Schmidinger, *Von der Substanz zur Person. Paradigmenwechsel im Katholizismus*, „Theologisch-praktische Quartalschrift" 142 (1994) 393-394.

6 Zob. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 16-31.

7 M. Kaiser, *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre.* „Theologie und Glaube" 79 (1989), s. 275-279.

8 GS, n. 48.

9 J.F. Castaño, *Estne matrimonium contractus? (Quaestio disputata)*, „Periodica de re canonica" 82 (1993), s. 431-476.

10 Zob A. Pastwa, *„Sacramentalitas" czwartym dobrem małżeństwa?*. in: *„Ars boni et aequi". Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy Urodzin*, ed. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 391-395.

jest kontraktem[11], i to nie tylko dlatego, że stosowanie terminu *contractus* w odniesieniu do związku sakramentalnego wydaje się nader problematyczne (o czym w drugim rozdziale)[12]. Czyż użycia przez ojców Soboru pojęcia *irrevocabilis consensus personalis* nie należy traktować jako swoistego manifestu programowego odwrotu od neoscholastycznych kategorii konceptualnych i wezwania do odrzucenia nieadekwatnej statycznej wizji woli-konsensu[13]? Zwłaszcza, gdy zagłębić się w prawdziwy sens tej decyzji magisterialnej: bogata semantycznie formuła soborowa „nieodwołalna zgoda osobowa" każe konsensualny akt woli w przymierzu małżeńskim interpretować jako *actus humanus*, i nade wszystko *actus amoris* (*actus essentialiter amorosus*)[14].

Zasłużony promotor personalizmu w orzecznictwie kościelnym, emerytowany sędzia Roty Rzymskiej, a dziś profesor prawa procesowego w Papieskim Instytucie Wschodnim (*Pontificio Istituto Orientale*) José Maria Serrano Ruiz w ciekawym opracowaniu pt. *Visione personale del matrimonio nel CCEO: aspetti sostanziali e di diritto procedurale*[15] skłonny jest uznawać soborową formułę *irrevocabilis consensus personalis*, wprowadzoną (wraz z innymi węzłowymi frazami myśli „małżeńskiej" *Gaudium et spes*) do can. 776, określającego małżeństwo w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich – za „znak rozpoznawczy" *aggiornamento*: osobo-centrycznej doktryny soborowej, transformowanej do systemu prawnego Kościoła[16]. W rzeczy samej – stwierdza ten sam autor przy innej okazji – uwypuklenie w opisie *matrimonium canonicum* niniejszą formułą wymiaru osobowego i międzyosobowego silnie legitymizuje personalistyczną koncepcję małżeństwa – co najmniej w płaszczyźnie interpretacji i stosowania prawa[17]. Że to przekonanie wybitnego kanonisty w żadnym razie nie jest

---

11 See R. Ahlers: *Bund oder Vertrag. Zur Diskussion um den Ehebegriff*, in: *„Iustitia in caritate". Festgabe für Ernst* Rößler *zum 25 jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg–Stuttgart*, hrsg. R. Puza, A. Weiss, Frankfurt am Main 1997, s. 193-207.

12 Por. J.F. Castaño, *Estne matrimonium contractus?...*, s. 472-476.

13 Zob. S. Villeggiante, *L' amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico* (*Lettera aperta a Pio Fedele*), „*Ephemerides iuris canonici*" 46 (1990), s. 95.

14 Stąd pierwszorzędne znaczenie mają dalsze słowa Konstytucji *Gaudium et spes*: *amor* [*coniugalis* – A.P.]*, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complecitur* – GS, n. 49. U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*, Roma 1994[2], s. 130.

15 J.M. Serrano Ruiz, *Visione personale del matrimonio nel CCEO: aspetti sostanziali e di diritto procedurale*, „Iura Orientalia" 7 (2011), s. 121-139.

16 Ibidem, s. 123.

17 *Una prima osservazione, molto rilevante, proviene dal Concilio Vaticano II (Gaudium et spes, n. 48) e dal Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (can. 776 § 1) dove il consenso matrimoniale è qualificato come „irrevocabile consenso personale". L'espressa menzione della personalità o personeità del consenso, assente nella legge latina (quanto meno*

gołosłowne, najlepiej świadczy wstęp instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 roku: „Nauczanie Kościoła w języku autentycznego personalizmu niesie jednoznaczny przekaz, a mianowicie potwierdzenie możliwości ukonstytuowania małżeństwa jako związku nierozerwalnego między osobami małżonków, z istoty swej ukierunkowanego na ich dobro oraz dobro ich dzieci”[18]

A skoro mowa o transpozycji – przeszczepieniu ideowych treści soborowej doktryny małżeńskiej na język prawa, kodyfikacja łacińska nie jest w tej mierze pozbawiona mankamentów. Zdaniem José Marii Serrano Ruiza, redaktorzy kan. 1055 CIC ograniczyli się tylko do elementarnych treści magisterialnych dotyczących natury i celowości małżeństwa, nie poświecając zbyt dużej uwagi wydarzeniu przymierza mężczyzny i kobiety; owszem, poza ogólną wzmianką o różnicy płci i wzajemności przyjmowanych zobowiązań (wedle logiki kontraktowej). I tu hiszpański kanonista nie ma wątpliwości: do wypełnienia wskazanej luki w katolickim prawnym określeniu małżeństwa znacząco przyczyniło się właśnie sięgnięcie przez autorów redakcji can. 776 w CCEO po soborowe pojęcie „nieodwołalna zgoda osobowa”[19].

Pojęcie to harmonijnie desygnuje istotę małżeńskiego przymierza mężczyzny i kobiety (*matrimonium in fieri*), komunikując w płaszczyźnie prawa naturalnego, że chodzi o osobowy akt przymierza miłości małżeńskiej[20], czyli obopólne przyrzeczenie sobie przez nupturientow miłości wyłącznej, nierozerwalnej i płodnej[21], czego skutkiem jest prawny węzeł miłości[22]. Trudno nie zauważyć, że w tak zakreślonym horyzoncie antropologiczno-etycznym w pełni ujawnia się samo „centrum” personalistycznej wizji małżeństwa: jest nim osoba ludzka, „niosąca” swój ontyczny atrybut: *bonum personae*[23] – jednocześnie jako podmiot i przedmiot zgody

nella sua espressione letterale), riceve da così autorevoli fonti una forte legitimità almeno a livello interpretativo – J.M. Serrano Ruiz, *Considerazioni introduttive. 1. Fonti normative*, in: *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. 1, ed. F. Catozzella, „Studi Giuridici”, vol. 86, Città del Vaticano 2009, s. 15, przyp. 1.

18 Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], AAS 89 (1997), s. 488, n. 4. Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005]. „Communicationes” 37 (2005), s. 12.

19 J.M. Serrano Ruiz, *Visione personale del matrimonio nel CCEO...*, s. 122-123.

20 Zob. A. Pastwa, *„Przymierze miłości małżeńskiej”. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009, s. 111-201.

21 Jan Paweł II, *„Miłość małżeńska”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [21 I 1999], „L’Osservatore Romano (wyd. pol.)” 20 (1999), nr 5-6, s. 51, n. 4.

22 Jan Paweł II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], s. 450, n. 3.

23 U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II...*, s. 130.

małżeńskiej. Dopiero niniejsza perspektywa pozwala adekwatnie i realistycznie[24] identyfikować istotną treść przymierza małżonków w miłosnym zobowiązaniu się całej osoby i w określonej w ten sposób –potencjalnie – całościowej dynamice małżeńskiej relacji interpersonalnej.

Już w tym miejscu widać, że pojęcia *irrevocabilis consensus personalis* nie sposób identyfikować z – charakterystyczną dla „logiki kontraktu" (zwłaszcza w wydaniu kodyfikacji z 1917 roku) – formalną wymianą abstrakcyjnych praw-obowiązków małżeńskich. O ile prawdą jest, że nieodwołalna zgoda osobowa w pierwszym rzędzie wyraża dar osób w miłości, a dopiero wtórnie przekazanie sobie przez nupturientów praw małżeńskich należnych ze sprawiedliwości, o tyle już w tym „miejscu" staje się jasne, że pojęcie *irrevocabilis consensus personalis* nie jest synonimem „kontraktu".

Jaki zatem podstawowy przekaz merytoryczny – z punktu widzenia adekwatnej antropologii małżeństwa – wnosi wyminione soborowe pojęcie do systemu *ius matrimoniale* w CCEO? *Consortium totius vitae* zawiązuje się przez „nieodwołalną zgodę osobową"[25] czyli „aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują"[26]. Nie jest zatem bez znaczenia, że „wspólnota całego życia" zawiązuje się w przymierzu miłości. To tu bowiem znajduje swe najgłębsze podstawy całkowitość (*totalitas*)[27] – pierwszy i podstawowy wyznacznik personalistycznej koncepcji małżeństwa kanonicznego. Magisterium nie bez powodu akcentuje fakt, że prawda miłości małżeńskiej determinuje ową „totalność", którą ujawniają przede wszystkim istotne przymioty małżeństwa: jedność i nierozerwalność[28]. Otóż, dar osób leżący u podstaw „wspólnoty całego życia" musi być integralny, w konsekwencji zatem – definitywny. Do istoty bowiem miłosnego daru osób należy jego nieodwołalność. Tylko na takim fundamencie może powstać „jedność dwojga": wierna (całkowita i wyłączna) oraz nierozerwalna komunia osób: mężczyzny i kobiety[29].

Nie wchodząc w szczegóły interesującego dyskursu cenionego kanonisty i doświadczonego sędziego kościelnego na temat *consensus perso-*

---

24 A. Pastwa, *Realism of Personalist Vision of Marriage: Legal-canonical Cogitations*, in: *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*, ed. P. Dancák, Prešov 2014, s. 343-355.

25 CCEO, can. 776 § 1.

26 GS, n. 48.

27 J.M. Serrano Ruiz, *Circa il carattere personale del matrimonio. Digressioni e ritorni*, in: *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*. Vol. 1…., s. 80.

28 Zob. CCEO, can. 776 § 3.

29 Zob. J.M. Serrano Ruiz, *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, in: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991², s. 15.

nalis[30], warto przytoczyć pointę jego wywodów w postaci stwierdzenia, że trzy cechy: całkowitość, historyczność i otwartość na komunikację, są wyznacznikami *irrevocabilis consensus personalis* – formuły konstytucji *Gaudium et spes* włączonej do Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich[31]. Zauważnymy, wymownym świadectwem takiej personalizacji małżeństwa jest w can. 776 § 1 CCEO zapis o skierowaniu małżeństwa do zrodzenia i wychowania dzieci, a nie abstrakcyjnego potomstwa, jak w can. 1055 § 1 CIC. A wobec tego – za José Marią Serrano Ruizem – śmiało można przyjąć, że mówimy tu nie tylko o cechach systemowych *ius matrimoniale* w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, lecz o istotnych wyznacznikach prawnej doktryny małżeńskiej Kościoła katolickiego.

I jeszcze jedna kwestia. Jak wiadomo, dwa rozwiązania legislacyjnie najbardziej jaskrawo odróżniają od siebie skodyfikowane prawo małżeńskie w CIC i CCEO: warunek i forma zawarcia małżeństwa (o tej drugiej będzie jeszcze mowa). Otóż pojęcie „nieodwołalna zgoda osobowa" wpisana w horyzont przymierza miłości jasno komunkuje, że zamysłem ustawodawcy jest zabezpieczyć autentyczność osobowego oddania się mężczyzny i kobiety właściwego małżeństwu. Czytamy w jednym z wyroków rotalnych: „Każdy daje się takim, jakim jest, przede wszystkim jednak każdy przyjmuje współmałżonka takim, jakim on jest. Dlatego też szczera wola małżeńska implikuje nie tylko bezwarunkowe oddanie się małżeńskie, lecz również małżeńskie przyjęcie, i to bez warunków"[32]. Tę prawdę, która znalazła pełne odzwierciedlenie w kodeksie z 1990 roku, cytowany José Maria Serrano Ruiz, prezentuje jeszcze bardziej dosadnie: nieodwołalna zgoda osobowa stanowi manifestację „darów Bożych i darów dla Boga – toteż [owe osobowe dary – A.P.] są i muszą pozostać bez jednostronnych rezerwatów"[33]. Głębokie uzasadnienie ma zatem norma can. 826 CCEO: *Matrimonium sub condicione valide celebrari non potest.*

---

30 Na pytanie, co kryje w sobie pojęcie zgoda osobowa, kanonista odpowiada, że zwrot *consensus personalis* łączy w sobie oprócz inteligencji i woli, emotywność, afektywność i seksualność; ale pierwszą jego cechą charakterystyczną jest *totalitas* (całkowitość) – J.M. Serrano Ruiz, *Visione personale del matrimonio nel CCEO...*, s. 123.

31 . *Queste tre caratteristiche - totalità, storicità e comunicabilità – sono note essenziali del consenso personale matrimoniale, che il Concilio e il Codice di canoni delle Sante Chiese orientali hanno accolto e possono giustamente offrire alla canonistica, anche latina, perché essendo fondate nella legge naturale e nel matrimonio naturale appartengono all'universale patrimonio del diritto* – ibidem, s. 124.

32 Dec. z 26 XI 1992 r. c. Burke, RRDec. 84 (1992), s. 585. Jak odnotował w niniejszym głośnym wyroku Cormac Burke „w tym właśnie przejawia się prawdziwy personalizm Soboru Watykańskiego II" – ibidem.

33 J.M. Serrano Ruiz, *Visione personale del matrimonio nel CCEO...*, s. 128.

2. Pojęcie „irrevocabilis consensus personalis" jest synonimem „przymierza"

Święty Jan Paweł II, niestrudzony promotor w nauczaniu o małżeństwie – nasyconej personalizmem – teologicznej antropologii, tak rozpoczynał pamiętne *Przemówienie do Roty Rzymskiej* z 2003 roku. „W ubiegłych latach mówiłem o wymiarze naturalnym małżeństwa, dziś natomiast chciałbym zwrócić waszą uwagę na szczególną więź, która łączy *małżeństwo ochrzczonych z tajemnicą Boga*, a która w Nowym i ostatecznym Przymierzu w Chrystusie zyskuje godność *sakramentu*. Te dwa aspekty małżeństwa – wymiar naturalny i więź z Bogiem – nie są od siebie niezależne, ale przeciwnie – splatają się ze sobą tak ściśle jak prawda o człowieku i prawda o Bogu"[34].

Gołym okiem widać, że kategoria „przymierze" pojawia się w wypowiedzi Papieża Rodziny[35] nieprzypadkowo. A że w tym ważnym przesłaniu – kierowanym całego do świata kanonistyki (matrymonialistów teoretyków i sędziów kościelnych) – wymienionej kategorii (*foedus*) przypisana jest rola „zwornika", najlepiej świadczą dalsze słowa alokucji: „Najgłębszym uzasadnieniem nakazu wiernej miłości jest właśnie to, co stanowi podstawę Bożego przymierza z człowiekiem: Bóg jest wierny!"[36].

Biblijne pojęcie „przymierze" jest pomostem między teologicznym i prawnym określaniem małżeństwa. Najlepiej o tym świadczy użycie wymienionego pojęcia w kanonach definiujących małżeństwo w kodeksach z 1983 i 1990 roku, w odniesieniu do *matrimonium in fieri*[37] tj. momentu konstytuującego związek mężczyzny i kobiety, którego dotyczy formuła *irrevocabilis consensus personalis*.

Z jednej strony taka, a nie inna decyzja ustawodawcy kościelnego wychodzi naprzeciw potrzebie afirmacji pryncypiów tradycji kanonicznej, a mianowicie kontraktowej natury małżeństwa[38], czego wymownym świadectwem pozostaje identyczna treść kanonów otwierających zbiór norm małżeńskich – „łacińskich" i „wschodnich": w kodeksie z 1917 roku oraz w motu proprio *Crebrae allatae sunt* z 1949 roku; owszem, o czym nie

---

34 Jan Paweł II, *„Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego". Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej* [30 I 2003], „L'Osservatore Romano (wyd. pol.)" 24 (2003), nr 4, s. 48.

35 FRANCISZEK, *„Święci świadkowie miłosierdzia". Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej* [27 IV 2014], „L'Osservatore Romano (wyd. pol.)" 35 (2014), nr 5, s. 6.

36 Jan Paweł II, *„Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego"…*, s. 49, n. 5.

37 CIC 1983, can. 1055 § 1, 1057 § 2; CCEO, can. 776 § 1. Zob. wnikliwe analizy Gaetano Lo Castro w znanej monografii (zwłaszcza w III rozdziale), których osią jest jeden z podtytułów: *La relazione fra l'atto (»foedus«) e il rapporto matrimoniale (»consortium totus vitae«)* – G. Lo Castro, *Matrimonio, diritto e giustitia*, Milano 2003, s. 83.

38 Por. CIC 1917, can. 1012; Pius XII, *Motu proprio „Crebrae allatae sunt". De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*, AAS 31 (1949), s. 89-117.

wolno zapominać – z dodatkowym uwypukleniem wymiarów osobowego i religijnego zgody małżeńskiej[39] oraz centralnej pozycji w systemie prawa małżeńskiego Kościoła katolickiego zasady *eo ipso sacramentum*[40]. W tym względzie trudno odmówić racji Libero Gerosie, który stwierdza: „Akcent położony na personalny charakter instytucji [małżeństwa – A.P.] […] rzuca odmienne światło także na tradycyjne elementy, a w formie jakby zalążkowej jest on całkowicie zawarty w pojęciu przymierza małżeńskiego (*foedus conugii*), którego Ojcowie soborowi wolą używać zamiast tradycyjnego łacińskiego pojęcia kontraktu małżeńskiego (*contractus matrimonialis*). Chociaż dokładniejsza analiza tekstu soborowego wskazuje, że terminologiczna zmiana nie oznacza zupełnego porzucenia idei kontraktu, to jednak nie można zaprzeczyć, że pojęcie pojęcie przymierza jest teologicznie odpowiedniejsze do wyrażenia personalnej i religijnej rzeczywistości małżeństwa. Co wiecem zawiero ono w sobie także te elementy, które z instytucji małżeńskiej czynią kontrakt *sui generis*, tzn kontrakt którego trwanie i stotne elementy prawne są wyjęte spod sądu kontrahentów.

Z drugiej strony jednak, teolog-kanonista staje dziś wobec niebłahych problemów: jak na gruncie prawa kanonicznego interpretować proklamację ojców Soboru, że „Oblubieniec Kościoła przez sakrament małżeństwa wychodzi na spotkanie chrześcijańskim małżonkom”[41]? W czym wyraża się owa szczególna – i nowa, bo dotycząca już nie pojedynczych osób, lecz „komunii dwojga” – treść trwałego uczestnictwa małżonków w życiu Chrystusa (*sacramentum permanens*)[42]? Więcej, przyjęte rozwiązania legislacyjne w kodeksowym prawie małżeńskim prowokują pytania: czy w tym przedmiocie bardziej zbliża nas do prawdy sformułowanie can. 1055 CIC – z węzłowym terminem *evectum*, bynajmniej nie wyprowadzającym z błędu, a wręcz sugerującym, że to kontrakt kreuje sakrament[43]. Czy też wysiłek hermeneutyczny należy koncentrować raczej na spójnej z nauką

39 L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 266-267.

40 Zob. W. Góralski, *Nierozdzielność ważnej umowy małżeńskiej zawartej między ochrzczonymi i sakramentu (kan. 1055 § 2 KPK i kan. 776 § 2 KKKW)*, „Jus Matrimoniale” 12 (2007), s. 7-33.

41 GS, n. 48,2.

42 Cf. R. Bellarmin, *De controversis*, Venetiis 1721, tit. 3: *De matrimonio*, controv. 2, c. 6; T. Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento*, Venetiis 1614, lib. II, disp. 5, n. 7; Pius XI, *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930], AAS 22 (1930), s. 583; S. Gherro, *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri” e „in facto”)*, „Ius Ecclesiae” 7 (1995), s. 573-578; A. Pastwa, *Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri” oraz „in facto esse”*, „Prawo Kanoniczne” 46 (2003), nr 3-4, s. 65-85.

43 Zob G. Riedl, *Macht der Vertrag das Sakrament? Theologische Überlegungen zu einem heiklen Thema des kanonischen Eherechts (c. 1055)*, „De processibus matrimonialibus“ 13 (2006), s. 93-105.

Konstytucji „Gaudium et spes" i Katechizmem Kościoła Katolickiego[44] formule *ex Christi institutione* wplecionej w bogatą treść kan. 776 § 2 CCEO. A mówiąc wprost, czy ten drugi wybór nie daje szansy pełniejszego odczytania nauki soborowej, w której chrześcijańskie małżeństwo zostało ściśle złączone z tajemnicą Chrystusa[45] i jako takie uznane jednym z najważniejszych (podstawowych) ogniw sakramentalnego urzeczywistniania się Kościoła.

Komparatystyczne zestawianie „definicji" małżeństwa w kodeksach z 1983 roku i z 1990 roku[46] jasno wskazuje, że wymiar transcendentny (religijny) „przymierza miłości małżeńskiej" pełniej doszedł do głosu w kodyfikacji dla katolickich Kościołów wschodnich. Owszem, kan. 1055 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, wprowadzając pojęcie *matrimoniale foedus*, uwypuklił zarówno osobowy, jak i religijny aspekt zgody małżeńskiej. Ale jest też oczywiste, że niektóre istotne aspekty soborowego opisu przymierza małżeńskiego znalazły się poza wymienionym kanonem określającym małżeństwo. Z tym faktem należy wiązać rekomendację niektórych przedstawicieli kanonistycznej doktryny[47], by w orbitę „definiowanego" w łacińskiej kodyfikacji sakramentu małżeństwa konsekwentnie włączać – obok podstawowego unormowania kan. 1055 § 1 – „magisterialne" treści kanonów 1063 n° 3 oraz 1134. Kropkę nad „i" stawiają kanoniści, którzy wnoszą, by doskonalsze (doktrynalnie bardziej „dopracowane") określenie normatywne sakramentu małżeństwa w can. 776 CCEO uznać za nieodzowny wyznacznik i pomoc w wykładni analogicznego can. 1055 CIC[48].

Nie wchodząc w meandry ważnej dyskusji w Kościele katolickim na temat znaczenia prawnego *ritus sacer*[49], warto skupić uwagę na samej

---

44 GS, n. 48; CCC, n. 1612-1617.

45 Por. K.-H. Selge, *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999, s. 280-292.

46 Zob. J. Prader, *Der Ehebegriff im orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht" 60 (1991), s. 408-417.

47 R. Alfs, *Sakramentale Ehe als „Ereignisort" gelebten Glaubens und Glaubensmangel als Ehenichtigkeitsgrund. Theologischer Anspruch und kanonistische Konsequenz*, „De processibus matrimonialibus" 5 (1998), s. 28-29.

48 K.-H. Selge, *Ehe als Lebensbund….*, s. 286; A. Pastwa, *Marriage Covenant in Catholic Doctrine: The Gaudium et Spes Pastoral Constitution on the Church – the Apostolic Exhortation Familiaris Consortio – the Code of Canon Law – the Code of Canons of the Eastern Churches*, „Ecumany and Law" 1 (2013), s. 97-119.

49 Zob. C. Vasil', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung – Elemente der Form der Feier der Eheschließung gemäß c. 828 CCEO: interekklesiale und ökumenische Implikationen.* „De processibus matrimonialibus" 12 (2005), s. 49-67; A. Pastwa, *Katechizmowe ujęcie*

„definicji" małżeństwa w can. 776 CCEO[50]. Uwypukleniu w 1. paragrafie – dotyczącym małżeństwa naturalnego – osobowego profilu przymierza małżeńskiego (z formułą *irrevocabilis consensus personalis*), towarzyszy oryginalne ujęcie aspektu religijnego. W warstwie merytorycenej wykracza ono znacząco poza enuncjację kan. 1055 CIC, że małżeństwo „między ochrzczonymi" jest „podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu". Użycie w tym miejscu słów *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* („ustanowione przez Stwórcę i unormowana Jego prawami") komunikuje ważną myśl implikowaną ekonomią Stworzenia: Bóg aktywnie uczestniczy już w zawiązaniu się naturalnego przymierza małżeńskiego. Z kolei paragraf 2. can. 776 CCEO zawiera sformułowanie, którego na próżno szukać w kan. 1055 CIC. Kluczowe są tu słowa odnoszące się do Pierwszej i Drugiej Osoby Boskiej: "Bóg jednoczy małżonków na obraz doskonałej jedności Chrystusa i Kościoła i są oni jakby konsekrowani i umacniani łaską sakramentalną". Najkrócej rzecz ujmując, niniejszy kodeksowy opis sakramentalnego przymierza miłości daje się ująć następująco: ważne małżeństwo między ochrzczonymi tym samym jest sakramentem, którym Bóg łączy małżonków, na wzór doskonałej jedności Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą. Ta swoista konsekracja oblubieńców – niosąca z sobą potencjał spotkania i więzi z Chrystusem (przymierze „w Panu"[51]) – jest skutkiem łaski sakramentalnej. Małżonkowie ci otrzymują bowiem Ducha Świętego[52], który jest (i tu cytat) „pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność"[53].

Nie trzeba dodawać, że zwłaszcza to ostatnie zdanie, wyjęte z Katechizmu Kościoła Katolickiego znakomicie współbrzmi z wielowiekową tradycją Kościołów wschodnich odzwierciedloną w aktualnie obowiązującym c. 828 CCEO. Wszak kanon otwierający przepisy o kanonicznej formie zawarcia małżeństwa nie tylko podkresla doniosłość *ritus sacer*. Jeśli bowiem prawdą jest, że, po pierwsze, za sprawą nieodwołalnej osobowej zgody w wydarzeniu „przymierza miłości małżeńskiej" występuje nie dwo-

formy zawarcia małżeństwa. Postęp czy regres doktrynalny?, „Theologos" 2/2011, s. 9-27.

50 *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem ed educationem ordinatur* (§ 1). *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur* (§ 2); […] (§ 3)".

51 1 Kor 7, 39.

52 A. Pastwa, *„Komunia w Duchu". Małżeństwo a Eucharystia w świetle norm kanonów 1065 § 2 i 1119 KPK*, „Jus Matrimoniale 17 (2012), s. 7-43.

53 Por. CCC, n. 1624.

je ale troje „aktorów", że, po wtóre, nie kto inny, jak tylko Trójedyny Bóg – każdorazowo i niezmiennie – wychodzi z inicjatywą przymierza, obdarza dwoje oblubieńców łaską powołania do małżeństwa i zaprasza ich do przymierza miłości z sobą, że, po trzecie, na podwalinach świadomego i wolnego wyboru nupturientów w momencie wyrażania zgody (*irrevocabilis consensus personalis*) na plan pierwszy wysuwa się Boża aktywność w konstytuowaniu się tego – z samej natury – „świętego związku"[54], co najdobitniej objawia działanie Ducha Chrystusowego, który wprowadza miłosną jedność ochrzczonych małżonków w samo centrum Jego Przymierza z Kościołem[55] – to trudno z tych przesłanek nie wyciągnąć relewantnych dla naszej refleksji wniosków.

Kanony 776 i 828 dostarczają wystarczających argumentów, by – jak stwierdza Abp Prof. Cyril Vasil – śmiało artykułować wagę trójdymensjonalnego kościelnego wydarzenia sakramentu, w którym uczestniczą Bóg, narzeczony i narzeczona. Owszem, jeśli już posługiwać się łacińskim terminem *contractus* – na chwilę abstrahując od tego, że biblijny termin *foedus* jest tu o wiele bardziej adekwatny – zasadne jest mówienie raczej o „kontrakcie między trojgiem" niż o „kontrakcie między dwojgiem"[56]. Teologicznie rzecz ujmując, właśnie na mocy kapłańskiego błogosławieństwa Duch Święty przeobraża ludzkich oblubieńców w ikonę jedności Chrystusa i Kościoła, i zarazem daje im sakramentalną łaskę, tak, że ich życie małżeńskie staje się odbiciem życia trynitarnego i tworzy „Kościół domowy"[57]. Stąd też nie bez racji Péter Szabó, rozwijając ideę, dobrze wyeks-

---

54 KDK, n. 48.

55 Por. A. Pastwa, *„Przymierze miłości małżeńskiej"...*, s. 87-90.

56 C.Vasil', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung...*, s. 59; por. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, s. 184-185. Ten wątek w doktrynie rozwija znany kanonista Emilio Eid: *In questo ambito dell'alleanza sponsale di ispirazione biblica e orientale, oltre alla relazione bilaterale principalmente cofigurata nella dottrina canonica del contratto o patto matrimoniale, e ricevendo l'istituto matrimoniale una articolata coerenza vitale nel rapporto dei coniugi con Dio, si manifesta, con speciale rilievo, una latitudine triangolare o tridimensionale, in cui Dio, con i coniugi, nella loro vita e nella Chiesa, ha personalmente la sua parte, che è radicalmente la maggiore. L'uomo e la donna, nell'alleanza matrimoniale, con irrevocabile consenso personale, costituiscono tra loro il consorzio di tutta la vita (CCEO, c. 776 § 1). Anzi, il loro consenso non crea l'istituto matrimoniale, ma è precisamente l'atto di libera volontà con cui essi, „con alleanza irrevocabile, si danno e si accettano reciprocamente per costituire il matrimonio" (CCEO, c. 817 § 1), non per „istituirlo", quasi che, con tale atto, essi „intrino" nell'alleanza predisposta da Dio. Perciò il CCEO usa le espresioni: „matrimonium inire", „celebrare", „benedicere"* – E. Eid, *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Studi Giuridi, vol. 32, Città del Vaticano 1994, s. 99.

57 *Nel rito sacro il sacerdote assiste e benedice; egli assiste al matrimonio per chiedere la manifestazione del mutuo consenso degli sposi e per riceverla in nome della Chiesa; senza la manifestazione del consenso il sacramento non può essere attuato; egli benedice*

ponowanego we wschodniej liturgii sakramentu małżeństwa, pośrednictwa Kościoła, dostrzega w kapłanie reprezentanta Boga – jedynego Twórcy i Szafarza sakramentalnego małżeństwa. Błogosławiący małżeństwo kapłan nie tyko występuje w roli przewodniczącego ceremonii liturgicznej zawarcia małżeństwa, lecz także w roli współudzielającego sakrament, uprzywilejowanego protagonisty boskiej interwencji Ducha Świętego[58].

Zakończenie

W 2006 roku Gerda Riedl profesor dogmatyki Uniwersytetu w Augsburgu (i zarazem kanonistka) postawiła na łamach „De processibus matrimonialibus" istotne w waloryzacji systemu prawa małżeńskiego w Kościele katolickim, pytanie: *Macht der Vertrag das Sakrament?* (czy kontrakt kreuje sakrament). Na jednoznacznie negatywnę odpowiedź, złożyły się głównie argumenty z dziedziny sakramentologii (katolickiej teologii sakramentu). Jak się okazuje, refleksja prowadzona w obrębie teologicznej antropologii – wokół tytułowego pojęcia, które określa personalistyczną strukturę sakramentu małżeństwa – przynosi zbieżną odpowiedź. Pojęcie *irrevocabilis consensus personalis* nie jest synonimem „kontraktu" – jest synonimem przymierza.

Wolno zatem stwierdzić, że precyzyjny opis przymierza miłości małżeńskiej w kodyfikacji z 1990 roku (CCEO) – z optymalnym połączeniem aspektów: naturalnego i transcendetnego – pozwolił prawodawcy kościelnemu osiągnąć dwa istotne cele profetyczno-dydaktyczne: po pierwsze, ukazać zakorzenioną w Boskiej *Caritas* relację Chrystus – Kościół jako ikonę realizowanej w chrześcijańskim małżeństwie komunii małżeńskiej (*communio Caritatis*); po wtóre, odsłonić trynitarne podstawy sakramentu małżeństwa. W niniejszej optyce sakramentalny związek mężczyzny

il matrimonio per invocare lo Spirito Santo sugli sposi che li trasforma in icona dell'unione indefettibile tra Cristo e la sua Chiesa, effondendo su di loro la grazia sacramentale, affinchè vivano la loro vita coniugale come riflesso della vita trinitaria, e creino la „chiesa domestica" – D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio...*, s. 184.

58 P. Szabó, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Folia Athanasiana" 3 (2001), s. 115. Tę myśl kompetentnie rozwija Dimitri Salachas: *È proprio il sacerdote che celebra il matrimonio; benedire il matrimonio significa fungere da vero ministro del sacramento, in virtù della sua potestà di santificazione sacramentale ricevuta nell'ordinazione sacra. Anche il sacramento del matrimonio comprende la sua propria epiclesi, ossia l'invocazione dello Spirito Santo da parte del sacerdote sugli sposi battezzati – i quali costituiscono il patto matrimoniale mediante lo scambio dell'irrevocabile consenso personale – affinchè siano uniti da Dio a immagine dell'unione nuziale indefettibile di Cristo con la Chiesa e siano consacrati l'uno all'altro dalla grazia sacramentale (cf. CCEO, can. 776, § 2). La benedizione nuziale è centrale, dunque, nella celebrazione del matrimonio, fa parte essenziale della forma giuridica del matrimonio* – D. Salachas, *I matrimoni misti nel Codice...*, s. 74.

i kobiety objawia się jako znak i narzędzie uczestnictwa w Życiu Osób Trójcy Przenajświętszej, czyli związek, który w Miłości znajduje swój najgłębszy fundament.

W końcu, aby jeszcze raz podkreślić, że formuła *irrevocabilis consensus personalis* w can. 776 CCEO uwydatnia – nie tylko w sferze symbolicznej! – oparcie systemu prawa małżeńskiego na mocnych podstawach antropologii teologicznej, warto wrócić do przemówienia rotalnego św. Jana Pawła II z 2003 roku. Padają słowa: „Obraz Boży dostrzegalny jest […] w dwoistości człowieka jako mężczyzny i kobiety oraz w ich międzyosobowej komunii. Dlatego transcendencja jest już od początku wpisana w samą istotę małżeństwa, ponieważ została wszczepiona w naturalną odmienność mężczyzny i kobiety w porządku stworzenia. […] Sakramentalność małżeństwa jest […] drogą pozwalającą wniknąć w tajemnicę relacji między ludzką naturą a łaską. Przez fakt, że małżeństwo ustanowione na początku stało się w Nowym Prawie znakiem i narzędziem łaski Chrystusa, uwypuklona zostaje konstytutywna transcendencja wszystkiego, co należy do istoty ludzkiej osoby, a zwłaszcza tego, co wiąże się z jej przyrodzonym charakterem relacyjnym, opartym na odmienności i wzajemnej komplementarności mężczyzny i kobiety. W przedziwny sposób rzeczywistość ludzka splata się tu z Boską”[59].

Bibliography

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano 1990.

Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1918.

Franciszek, *„Święci świadkowie miłosierdzia”. Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej* [27 IV 2014], „L’Osservatore Romano (wyd. pol.)” 35 (2014), nr 5, s. 6.

Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], AAS 89 (1997), s. 486-489.

Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], s. 449-454.

Jan Paweł II, *„Miłość małżeńska”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [21 I 1999], „L’Osservatore Romano (wyd. pol.)” 20 (1999), nr 5-6, s. 50-52.

[59] Jan Paweł II, *„Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego”…*, s. 48, n. 3, 5.

Jan Paweł II, *„Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego". Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej* [30 I 2003], „L'Osservatore Romano (wyd. pol.)" 24 (2003), nr 4, s. 47-49.

Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 2002[2].

Pius XI, *Litterae encyclicae „Casti connubii"* [31 XII 1930], AAS 22 (1930), s. 539-592.

Pius XII, *Motu proprio „Crebrae allatae sunt". De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*, AAS 31 (1949), s. 89-117.

Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii" servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* [25 I 2005]. „Communicationes" 37 (2005), s. 11-92.

Ahlers R.: *Bund oder Vertrag. Zur Diskussion um den Ehebegriff*, in: *„Iustitia in caritate". Festgabe für Ernst Rößler zum 25 jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg–Stuttgart*, hrsg. R. Puza, A. Weiss, Frankfurt am Main 1997, s. 193-207.

Bellarmin R., *De controversis*, Venetiis 1721.

Castaño J.F., *Estne matrimonium contractus? (Quaestio disputata)*, „Periodica de re canonica" 82 (1993), s. 431-476.

Eid E., *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Studi Giuridi, vol. 32, Città del Vaticano 1994, s. 96-101.

Gerosa L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.

Gherro S., *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri" e „in facto")*, „Ius Ecclesiae" 7 (1995), s. 573-578.

Góralski W., *Nierozdzielność ważnej umowy małżeńskiej zawartej między ochrzczonymi i sakramentu (kan. 1055 § 2 KPK i kan. 776 § 2 KKKW)*, „Jus Matrimoniale" 12 (2007), s. 7-33.

Häring B., *Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 423-446.

Kaiser M, *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*. „Theologie und Glaube" 79 (1989), s. 268-300.

Lo Castro G., *Matrimonio, diritto e giustitia*, Milano 2003.

Lüdecke N., *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung*. „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft", hrsg. H. Müller, R. Weigand, Bd. 7, Würzburg 1989.

Navarrete U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*, Roma 1994[2].

Pastwa A., *Autorskie projekty reformy kan. 1086 § 2 (CIC 1917). Zmiana paradygmatu: odwrót od formuł kontraktualistycznych ku ujęciom personalistycznych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42 (2009), nr 2, s. 182-194.

Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.

Pastwa A., *„Przymierze miłości małżeńskiej". Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009.

Pastwa A., *Realism of Personalist Vision of Marriage: Legal-canonical Cogitations*, in: *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*, ed. P. Dancák, Prešov 2014, s. 343-355.

Pastwa A., *„Sacramentalitas" czwartym dobrem małżeństwa?*. in: *„Ars boni et aequi". Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy Urodzin*, ed. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 391-409.

Pastwa A., *Katechizmowe ujęcie formy zawarcia małżeństwa. Postęp czy regres doktrynalny?*, „Theologos" 2/2011, s. 9-27.

Pastwa A., *„Komunia w Duchu". Małżeństwo a Eucharystia w świetle norm kanonów 1065 § 2 i 1119 KPK*, „Jus Matrimoniale 17 (2012), s. 7-43.

Pastwa A., *Marriage Covenant in Catholic Doctrine: The Gaudium et Spes Pastoral Constitution on the Church – the Apostolic Exhortation Familiaris Consortio – the Code of Canon Law – the Code of Canons of the Eastern Churches*, „Ecumany and Law" 1 (2013), s. 97-119.

Pastwa A., *Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri" oraz „in facto esse"*, „Prawo Kanoniczne" 46 (2003), nr 3-4, s. 65-85.

Prader J., Reinhardt H.J.F., *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis*, Essen 2001[4].

Riedl G., *Macht der Vertrag das Sakrament? Theologische Überlegungen zu einem heiklen Thema des kanonischen Eherechts (c. 1055)*, „De processibus matrimonialibus" 13 (2006), s. 93-105.

Salachas D., *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994.

Sánchez R., *De sancto matrimonii sacramento*, Venetiis 1614.

Schmidinger H., *Von der Substanz zur Person. Paradigmenwechsel im Katholizismus*, „Theologisch-praktische Quartalschrift" 142 (1994), s. 383-394.

Selge K.-H., *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999.

SERRANO RUIZ J.M., *Circa il carattere personale del matrimonio. Digressioni e ritorni*, in: *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. 1, ed. F. CATOZZELLA, „Studi Giuridici", vol. 86, Città del Vaticano 2009, s. 72-83.

SERRANO RUIZ J.M., *CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE. 1. FONTI NORMATIVE*, in: *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. 1, ed. F. CATOZZELLA, „Studi Giuridici", vol. 86, Città del Vaticano 2009, s. 15-94.

SERRANO RUIZ J.M., *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, in: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991[2], s. 15-97.

SERRANO RUIZ J.M., *Visione personale del matrimonio nel CCEO: aspetti sostanziali e di diritto procedurale*, „Iura Orientalia" 7 (2011), s. 121-139.

SZABÓ P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Folia Athanasiana" 3 (2001), s. 95-120.

VASIL' C., *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung – Elemente der Form der Feier der Eheschließung gemäß c. 828 CCEO: interekklesiale und ökumenische Implikationen*. „De processibus matrimonialibus" 12 (2005), s. 49-67.

VILLEGGIANTE S., *L' amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico* (*Lettera aperta a Pio Fedele*), „Ephemerides iuris canonici" 46 (1990), s. 87-108.

Wychowanie a media

WIESŁAW PIEJA
Tarnowska Szkoła Wyższa, Tarnów

Abstract: *One of the basic terms used in pedagogy is education. That is the equivalent of the Greek concept of "Paideia". Education can be illustrated with the help of metaphors, hiking, plant growth, the acquisition of life skills corresponding to the natural and the supernatural. Catholic ethicists emphasize education as a requirement made knowingly, voluntarily and responsibly. It is also a moral force teachers to pupils. This shaping attitudes and aspirations.Second Vatican Council, pointing to education, emphasizes clergy to improve his education in pedagogical sciences, and indicates the influence of religion on man.In recent times, there is a voice media education that ignores patriotism, moral principles, proposing a neutral worldview, where disappears telling the truth, and comes to the fore commerce, business impact and influence of the mafia.These are all areas of human life where the truth of the Incarnation, of the last things is ignored, or at least concealed. Control of the media should contribute to the development of programs in line with the moral law and richer for the Humanities, and the Christian people.We live in a technological civilization, and even civilization computer. Societies in which this civilization prevails, make wonderful discoveries and make great progress in some areas, but they can not eliminate hunger, and technical inventions sometimes turn against man.*

Key words: *Education, graduate, a requirement of morality, religious education, moral education, civilization Information.*

Jednym z najpopularniejszych terminów w pedagogice jest termin wychowanie. Ma on długą historię i genezę. Roczniki Nauk Społecznych podają jedenaście określeń terminu „wychowanie". Wśród tych określeń jest także definicja prof. Stefana Kunowskiego i prof. M. Nowaka, którzy podają rozbudowaną definicję wychowania, stanowiącą obszerne części tekstów, będące wówczas definicjami kontekstowymi, aksjomatycznymi. Można by się domyślić, co dany autor rozumie przez wychowanie, śledząc konteksty, w jakich umieszcza się termin „wychowanie. Autorzy ci,

chcąc określić, czym jest wychowanie, wskazują przede wszystkim na jego (strukturę składniki, dynamizmy, aspekty)[1]

Zanim to uczynimy, sięgnijmy do historii wychowania. Pierwszym słownikiem polskim, który notuje pojęcie wychowanie, jest słownik S.B. Lindego. Według tego słownika, wychować to tyle, co wyżywić, odchować, wykarmić, dać dostatecznie wyżywienie, dawać mu naukę, kształtować go na człowieka[2].

Odpowiednikiem polskiego „wychowania" jest grecki termin paideia. Etymologicznie wyraz ten oznaczał początkowo uprawę roślin, hodowlę, a w znaczeniu hodowli, żywienia dzieci, pojawił się po raz pierwszy u Ajschylosa. Inni autorzy jak Arystofanes, Tucydytes rozumieli paideia jako wykształcenie praktyczne, przygotowujące młodzież do bycia dobrymi obywatelami polis. Za głównego teoretyka paideia uważa się jednak Platona, dla którego jest to proces obejmujący całe życie człowieka, polegający na formowaniu go w oparciu o idealny obraz bytu i prowadzący do oglądu prawdziwej, idealnej rzeczywistości[3]

Szczególnie popularne przy określaniu terminu „wychowanie" okazują się metafory. Jedną z najbardziej popularnych jest metafora wychowania ujęta jako „wędrówka", jako „wzrost rośliny" oraz jako „korzenie i skrzydła".[4] Pierwsza z nich bazuje na rozumieniu wychowania jako wędrowaniu po obcych krajach w celu zdobycia nowych doświadczeń i stania się dojrzałym człowiekiem. Prawdopodobnie ujmowanie wychowania jako wędrówki ma genetyczny związek z praktyką wysyłania młodzieży po wykształcenie oraz ogładę do innych miast i krajów. Uważano, że nowe sytuacje, którym trzeba samodzielnie i odpowiedzialnie stawić czoła, a których w podróży nie brakuje, wpływają szczególnie rozwijająco na człowieka. W znaczeniu bardziej ogólnym, metafora ta jest stosowana w odniesieniu do całości życia ludzkiego. W metaforze wędrówki można wyróżnić komponenty, takie jak podmiot „podróżujący", teren-po którym podmiot się „porusza" i jej cel. Podmiotem wędrującym jest wychowanek, a teren poznawany podczas drogi to szeroko rozumiana kultura, a celem to jest kształtowanie osobowości Wielu autorów uważa, że wychowankowie i wychowawcy wspólnie udają się drogę, aby osiągnąć cel, rozumiany jako szukanie swojej równowagi w swojej życiowej sytuacji. Jeszcze inni autorzy ubogacają metaforę podróży, wprowadzając postacie „gościa

---

1 „Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej". In: Rocznik Naukowe KUL, 2004, z.4. Porov. PAĽA, G. – POLÁKOVÁ, M.: Online doba, online cirkev II. Prešov : GTF PU, 2013. s. 163.

2 S.B. Linde .: Słownik języka polskiego (wyd2), Lwów 1854-1861, t.6, s. 461

3 D.Bremer .: Definicje w literaturze pedagogicznej, Lublin 1989, s. 35-36

4 Porov. PAĽA, G: Mediálna problematika v katolickej náboženskej výchove. Prešov : GTF PU, 2008, s. 143.

i gospodarza". Dziecko jest gościem znajdującym się w drodze, zaś dorosły pełni rolę gospodarza, towarzysza na pewnym etapie drogi oraz kogoś, kto pomaga przygotować się dziecku do dalszej, samodzielnej podróży[5].

Drugą metaforą, która służy wprowadzaniu i wyjaśnianiu terminu „wychowanie" stanowi metafora rośliny. Jej popularność ma związek z faktem, że wiele terminów oznaczających zjawisko wychowania pochodziło z dziedziny przyrodoznawstwa. Niemieckie słowo Bildung, zanim zaczęło funkcjonować w pedagogice, występowało w naukach przyrodniczych. Zostało ono przeniesione z kontekstu biologicznego do pedagogicznego, a to przypisuje się J. Moserowi (Schweizer Lexikon, Zurich 1945, s. 1276). Odczytanie metafory rośliny polegało na wyeksponowaniu roli wychowawcy w procesie rozwoju człowieka. Jak roślina potrzebuje pomocy ogrodnika, podlewania, przycinania, szczepienia, odchwaszczania, podpierania słabej roślinki, użyźniania gleby, tak dziecko potrzebuje wychowawcy, który zrobi z niego człowieka. Łacińskim sformułowaniem pokrewnym takiej interpretacji jest wyrażenie „cultura animi", etymologicznie pochodzące od czasownika colo- czyli pielęgnować, hodować, uprawiać, zdobić i rzeczownika - animus (dusza, duch, świadomość, serce). Wyraz kultura oznaczał zarówno uprawę i hodowlę, jak i wychowanie. „Cultura animi", byłaby zatem zabiegiem uprawiania szczególnego pola, jakim jest ludzkie wnętrze. Takie rozumienie metafory rośliny występuje u J.H. Pestalolzziego, który mówi o hodowaniu przez wychowawcę w dzieciach odpowiednich uczuć i stanów ducha[6]

W niektórych tekstach pedagogicznych termin wychowanie nie ma definicji, ale definiuje się jego :cel", „zadanie" lub „problem" W taki właśnie sposób J. Woroniecki formułuje określenie wychowania w języku arystotelowsko -tomistycznej antropologii filozoficznej. „Cel wychowania" rozumiany jest przez niego jako „nabycie usprawnień do czynów odpowiadających naturze ludzkiej i jej przeznaczeniu przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu", główne zadanie wychowania ujmuje się jako „przyzwyczajenie się do postepowania we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego zgodnie z wymaganiami moralności, a „centralny problem wychowania" to dla niego „usprawnienie do czynu"[7]

Autor Katolickiej Etyki Wychowawczej podkreśla, że przedmiot etyki koncentruje się na moralnej działalności człowieka, tzn. na tych czynnościach, które popełnia świadomie i dobrowolnie i za które jest odpowiedzialny. W więc wychowanie to wymóg moralności, której celem jest usprawnienie do czynu. To usprawnienie do czynu dokonuje się na kanwie wycho-

---

5 „Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej".: In: Rocznik Naukowe KUL, 2004, z.5. Porov. PAŁA, G. – POLÁKOVÁ, M.: Online doba, online cirkev I. Prešov: GTF PU, 2013. s. 42.

6 „Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej".: In: Rocznik Naukowe KUL, 2004, z.6.

7 J. Woroniecki.: Katolicka Etyka Wychowawcza, RW-KUL, Lublin, 1986, s. 99-102.

wania. Szukając współczesnego znaczenia pojęcie „wychowanie" musimy powrócić do potocznego rozumienia wychowanie, jakim jest wszelkie oddziaływanie ludzi dojrzałych (wychowawców) przede wszystkim na dzieci i młodzież (wychowanków), aby w nich kształtować określone pojęcia, uczucia, postawy, dążenia. Dlatego działanie wychowawcze zawiera w sobie opiekę, dostarczanie rozrywki i kultury, wychowanie fizyczne, umysłowe moralne, społeczne, estetyczne, ideowe, a obok tego nauczanie, szkolenie, przygotowanie do różnych zadań, np. przysposobienie rolnicze, kształcenie w różnych kierunkach, oświatę popularyzacje, poradnictwo, reklamę, agitację itp. Oddziaływanie jednych ludzi na drugich. Przy tym działalność wychowawcza jest jakoś społecznie zorganizowana, popierana, aprobowana i odbywa się przez i w ramach życia określonych grup społecznych, które stają się instytucjami wychowującymi jak rodzina, szkoła, organizacja młodzieżowa, zakład pracy, teatr, muzeum itd. Jeśli zaś do instytucji wychowujących zaliczamy dziś nie tylko dom rodzinny i szkoły, ale także zakłady społeczne, oświatowe i kulturalne, to dotykamy świeżo zachodzących zmian, które przed ostatnią wojną mogły być nieznane lub mało upowszechnione. Toteż dla znalezienia sensu wyżej wymienionych wielkokierunkowych działań wychowawczych, przyjrzyjmy się najpierw wszystkim zjawiskom przemian zachodzących obecnie w wychowaniu, by na tej drodze zrozumieć nowe role które wpływają na całokształt oddziaływań wychowawczych organizowanych przez społeczeństwo.[8]

O sprawach wychowania słyszy się dzisiaj wszędzie, w rozmowach, prasie, internecie. Trudności z dziećmi i młodzieżą uczyniły z wychowania ważny problem na całym świecie, ale równocześnie stało się potrzebą bardzo społecznie palącą. O wadze tych potrzeb świadczy szereg zjawisk w wychowaniu, do których należą: m.in. oddziaływanie wychowawcze w dół i w górę życia ludzkiego, ponieważ dotyczą one nie tylko dzieci w domu i uczniów w szkole, ale wiernych w Kościele, ale obejmują niemowlęta, opiekę nad matka, przygotowanie do małżeństwa i założenia rodziny, młodzież pracującą i akademicka, dorosłych, korzystających z oświaty, dokształcająca się inteligencje twórcza, a nawet starców-tak, że wychowanie dziś odnosi się do całego życia ludzkiego, staje się wychowaniem „całościowym"[9]

W miarę upływu czasu, kiedy przybywa lat, następuje zmiana wychowania indywidualnego na grupowe, spowodowane tym, że nie wystarcza wychowanie jednostek, lecz odbywa się ono w zespołach, np. rodzeństwo, klasa szkolna, drużyna harcerska,, z kolei są grupy społeczne np: wycho-

---

8 Porov. WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etyczno-prawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 284.

9 S. Kunowski.: Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 204, s. 20. ISBN 83-85528-61-X

wanie żołnierzy, robotników, a nawet narody i działa w skali światowej przez Organizację Narodów Zjednoczonych (UNESCO).

Z kolei istnieją instytucje wychowawcze, które specjalizują się w opiece np. nad małym dzieckiem(żłobek, przedszkole,, a z kolei instytucje sprawujące opiekę nad dzieckiem opuszczonym, jak dom dziecka, dom młodzieży, pogotowie opiekuńcze, izba policyjna, schronisko dla nieletnich, zakład wychowawczy, poprawczy. Zaś w zakresie pracy kulturalnej i rozrywkowej powstają miasteczka dziecięce, pałace młodzieży, domy kultury, a w szkole komitety rodzicielskie, opiekuńcze.[10]

Już z pewnego dystansu czasowego, kiedy tylko było obecne wszędzie wychowanie socjalistyczne, a że komo niektóre instytucje wychowawcze, które miały wychowywać, stały się antywychowawcze np. wojsko. Stąd zrodziła się potrzeba uzupełnienia wychowania w wojsku o działanie psychologiczne i pedagogiczne na żołnierzy, z kolei robotników miały wychowywać związki zawodowe do pracy, a nawet handel, w którym wystawy mają wychować upodobania klienta. Wielu autorów podkreśla, że powinno nastąpić pewne ulepszenie pracy w oparciu o podstawy naukowe psychologii wychowawczej i pedagogiki w starych instytucjach wychowawczych jak szkoły, uniwersytety, domy akademickie.[11]

Sobór Watykański II dał również wyraz swojej misji, wskazując na dokształcanie duchowieństwa w naukach pedagogicznych oraz wychowawcze kształcenie kleryków w seminariach duchownych, aby udoskonalić oddziaływanie religii na współczesnego człowieka. To zadanie można określić jako pedagogizacja duszpasterstwa w kościele.[12]

W ostatnim czasie, jesteśmy świadkami najnowocześniejszej techniki do oddziaływania masowego na ludzi przez prasę, plakaty, grafikę, kino, radio, telewizje, unowocześnione techniczne biblioteki(mikrofilmy, mikrofisze, mikro-karty i czytniki) i muzea(obrotowe eksponaty, magnetofony) elektronowe maszyny uczące, dzięki czemu na całym świecie dokonuje się „rewolucja" kulturalna", polegająca na zbliżeniu i udostępnieniu dzieł nauki, sztuki i kultury, masom społecznym[13]

Wychowanie jest sprawą bardzo ważną. Trzeba uzasadnić jaką rolę i zadanie ma do spełnienia wychowanie w życiu ludzkim. Tutaj mówimy o funkcjach wychowania. Do najstarszych funkcji wychowawczych należą religijne, moralne i społeczne. Już religie pierwotne, pogańskie stworzyły pierwszy czyn wychowawczy- inicjacje młodzieży do wierzeń magicz-

---

10 S. Kunowski.: Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 2004, s. 20. ISBN 83-85528-61-X

11 Porov. S. Kunowski:. Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 2004, s. 21

12 Porov. S. Kunowski.: Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 2004, s. 22

13 S. Dybowski.: Problemy rewolucji kulturalnej w Polsce Ludowej, Warszawa 1953. ISBN 978-83-231-3170-0

nych, potem szkoły przy świątyniach Babilonu czy Egiptu,, dostarczały treści wychowawczej w księgach świętych, np. Wedy lub mitologii greckiej, a przez wyobrażenia bóstwa dawały człowiekowi ideał do naśladowania. Chrześcijaństwo w znacznym stopniu rozwinęło oddziaływanie wychowawcze, stwarzając narody, kulturę europejską, szkolnictwo, uniwersytety, przenikając całość życia społecznego ideą religijną. Dopiero w XVI wieku protestantyzm od funkcji religijnej wychowania oddzielił funkcje moralna, która niezależnie od wyznania dążyła do urabiania postaw etycznych u ludzi (imeratyw kategoryczny sumienia u Kanta) a te z kolei desakralizując się miały wpływ na kształtowanie się później etyki laickiej. Wreszcie w XIX wieku klasowe społeczeństwo odłączyło od wychowania moralnego funkcje społeczną, aby szkoła wychowywała masy w duchu lojalności państwowej i zapobiegała rewolucjom.

Nowoczesna nauka wskazuje na głębsze funkcje wychowawcze, do których należą, znaczenie techniczne wychowania, np. w zakresie przygotowania do pracy produkcyjnej, kształcenia zawodowego, by szybciej rozwijać cywilizację techniczną. Inną funkcją jest kontekst kulturotwórczy, który polega na wychowaniu, w którym przekazuje się dorobek kulturowy następnym pokoleniom. Inną funkcją będzie kontekst biologiczny, odkryty przez medycynę, ukazujący, że złe wychowanie w dzieciństwie odbija się na stanie zdrowia człowieka dorosłego, generując nerwice. Jest jeszcze inny rodzaj wychowania, uwzględniający wymiar psychologiczny, dzięki któremu, można w szkole i w procesie wychowania ćwiczyć, myślenie, inteligencje, rozwijać wole,, uczucia, wyobraźnię, kształtować zainteresowania i uzdolnienia, np. muzyczne, plastyczne, patriotyczne. Jest jeszcze wiele innych funkcji wychowania jak: ekonomiczna, polityczna, międzynarodowa. Wszystkie razem zmierzają do wszechstronnego rozwoju ludzi. Wszystko co człowiek wewnętrznie posiada, powstaje jako dzieło wychowania. Tak więc, rozwój mowy i świadomości, wiedza i umiejętność zawodowa, światopogląd, religijność, uspołecznienie, patriotyzm, zasady moralne, i ludzkie postępowanie, musi być w początkach wypielęgnowane przez staranne wychowanie, kształcenie i szkolenie. Stąd wychowanie dając wykształcenie przez wszechstronny rozwój przyczynia się do uszczęśliwienia jednostek, dając im życiowe rozumienie świata i życia, zadowolenie z pracy i wzajemnej miłości, radość kulturalnego spędzania wolnego czasu i zadatek wiecznego życia[14]

Ludzie starsi bardziej doceniają wartość wychowania narodowego i społeczeństwa.. Miedzy największymi potęgami świata rozgrywa się wyścig w

[14] S. Kunowski.: Podstawy współczesnej pedagogiki, W-wa, 1004, s.22-23. ISBN 83-85528-61-X za.: I. Szaniawski.: Humanizacja pracy a funkcja społeczna szkoły, W-wa 1962, s. 45, a także, T. Nowacki.: Wychowanie przez pracę, W-wa 1966, s. 78, a także, E. Dąbrowski.: Pedagogika gospodarcza. In: Zeszyty Naukowe SGPis, 1959, 89.

dziedzinie opanowania kosmosu, rozwoju techniki, elektroniki, cybernetyki dla zautomatyzowania procesów produkcyjnych. W tym współzawodnictwie uczestniczy większa liczba kształcenia inżynierów i naukowców, ilość zdobytych nagród Nobla, upowszechnienie oświaty i idei wychowawczych. Ludzkość zatem stoi w obliczu nowych prób i eksperymentów pedagogicznych, których wyniki i wartość przyszłość będzie mogła oceniać[15].

Współcześnie, notujemy podejmowane plany nowego wychowania, planowane programy, konstruowane modele i ideologie wychowawcze. Nie ma wątpliwości, że próbę nowego modelu i ujęcia wychowania podpowiada filozofia liberalna.

Ludzie nie zdając sobie sprawy, żyją w tym, czym karmią ich media najbardziej powszechne. Wystarczy tylko posłuchać. O czym ludzie mówią codziennie, jakie sprawy ich absorbują, jakiego do siebie używają języka. Wydaje się, że media nie pełnią żadnych poważnych funkcji publicznych poza tak zwanym produkowaniem sensów. Medialna produkcja „sensów cząstkowych" jest dziś czymś powszechnym. Ta produkcja stała się jakby „religią zastępczą". Mówi się, że media oferują dziś określone „produkty intelektualne" a nawet, że „produkują sens". Owe produkty medialne nigdy nie są –jak to się próbuje głosić- i nie mogą być neutralne. Są wyraźnie lansowane przez rozmaite mody, związane zwykle ze sferami wpływów, z mafiami politycznymi, elitami intelektualnymi itp. Media stają się narzędziem zdobywania pozycji dominującej przez jednostki i przez grupy. W mediach chodzi przede wszystkim o dominacje określonych środowisk intelektualnych, często wyraźnie nieprzychylnym chrześcijaństwu. Dominacja ta, jak zawsze przynosi zyski. Przypominamy, że zarówno okres tzw. Komunizmu, jak i obecne nastroje liberalno-postmodernistyczne znacznie obniżyły poziom moralności w dziedzinie życia intelektualnego również w naszym kraju. W komunizmie wielu intelektualistów poddawało się demoralizacji powodowanej narzucaniem przez władzę wymagania zgodności z linią partii komunistycznej. W kapitalizmie również prawidłowość to okazała się ważna. Jej miejsce zajmuje wysługiwanie się mecenasom, których stać na dawanie grantów. Towarzyszą temu efekty postmodernistyczne, sprowadzające się do nowości i zaskoczenia. Postmodernizm medialny całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy, ideałem zaspokajania potrzeb oraz bliżej nieokreśloną, ale ważną w praktyce atrakcyjność[16]

Wśród potrzeb lansowanych przez współczesne media jest brak pojęcia prawdy w klasycznym znaczeniu. Widać tu wyraźnie syndrom post-

---

15 Porov. S. Kunowski.: Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 2004, s. 20. ISBN 83-85528-61-X

16 A. Drożdż.: Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce, 2011, s. 183. ISBN 978-83-7660-480-0, za: R. Rorty`ego.: Etyka bez powszechnych powinności. In: „Etyka" 31(1998), s. 9-25; porov.: także S. Babolin.: Produzione di sens.

modernistyczny. Postmoderniści starają się wykazać, że takiej wartości jak prawd w ogóle nie ma. Pozostaje więc jedynie nie zdefiniowana bliżej użyteczność i jakaś niejasna atrakcyjność intelektualna.. Ta atrakcyjność jest prawie zawsze stronnicza, a wielu ludzi bezkrytycznie poddaje się tym wpływom.

Zachodzi pytanie, jak bronić się przed stronniczością i naciskiem medialnym? Warto zauważyć, że już w dwumiesięczniku „Catholics" (nr32/1992) Bernard Dumont zastanawia się nad relacją „katolicy-kultura techniczna". Chodzi o odpowiedź na ważne pytanie: czy we współczesnym świecie, zdominowanym we wszystkich prawie dziedzinach przez media i przez technikę- za którymi stoją interesy komercji, grupowe, a nawet często kryminalne- jest jeszcze miejsce na chrześcijaństwo z jego prawdą o wieczności i nieśmiertelności do której powołany jest każdy człowiek. W konkluzji przeprowadzonej analizy B. Dumont pisze: „Mimo wszystko jest rzeczą bardzo pilną i pożądaną- w momencie, kiedy niebezpieczeństwo nowego totalitaryzmu jest coraz większe, a nadto kiedy pustka idei daje się odczuć tak dotkliwie jak nigdy dotąd- aby myśl chrześcijańska, silna i mająca siłę przebicia, pojawiła się na nowo i potwierdziła swoją obecność na tym polu, które jest jej naturalnym miejscem rozwoju i działania. Chodzi mianowicie o wszystkie te dziedziny ludzkiego życia, w których stykają się prawda o Wcieleniu i prawda o rzeczach ostatecznych, innymi słowy, chodzi o takie używanie tego świata, jakby się go nie używało, gdyż przemija jego postać oraz zjednoczenie wszystkich w Chrystusie.[17]

Żyjemy w cywilizacji technicznej, a nawet w cywilizacji informatycznej. Społeczeństwa, w których panuje ta cywilizacja są społeczeństwami w całkowitym bezładzie, dokonują cudownych odkryć i czynią wielkie postępy w pewnych dziedzinach, ale nie we wszystkich ta sama ludzkość, która jest w stanie budować sieć telewizyjną o najwyższej jakości lub wysyłać sondy na Neptuna, mogłaby przynajmniej zlikwidować głód na świecie, którego główna przyczyna- jak wiadomo- ma charakter polityczny, a nawet odkrycia te obraca przeciw człowiekowi. To nieprawda, że cywilizacja techniczna straciła swój cel. Przeciwnie, ma go i jest to cel bardzo ewidentny -zmierzać do ubóstwienia(idolatrii) samej w sobie(to rzecz jasna ostatni z etapów, albo inaczej diabelski postęp, który kryje się za wszelkimi namiętnościami Don Juana, Fausta albo Żyda Wiecznego Tułacza, by posłużyć się językiem Hegla i Kierkegaarda. Cywilizacja to bezład, który w oparciu o zasadę przeciwieństwa domaga się ładu, i to nie tylko w formie spekulatywnych pojęć i zasad-ale także w formie praktyki[18]

---

17 A. Drożdż.: Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce, 2011, s. 184. ISBN 978-83-7660-480-0, za. B. Dumont.: Totalitaryzm cywilizacji technicznej, przedruk. In: „Znaki czasu" 27(1992), s. 181-192.

18 A. Drożdż. Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce, 2011, s. 184. ISBN 978-83-7660-480-0.

Produkcja tych pojęć i ich gotowych zastosowań praktycznych zajmuje się dziś przede wszystkim telewizja. I nie jest prawdą, że na świecie istnieje jakakolwiek telewizja bezstronna. To przecież w telewizji, jak powiedział Jean Anielou - modlitwa jest problemem politycznym. Warto tu jeszcze przytoczyć to, co o świecie dążącym do samouwielbienia napisał wspomniany B. Dumont: „Bóg nie zniknął, ale został zastąpiony". Jest to parafraza słów Peguya: „Ten wiek, który nazywa siebie ateistycznym (athee) bynajmniej takim nie jest- jest bowiem wiekiem samoubóstwienia (autothee). Dokładniej mówiąc, siebie samego uczynił swoim bogiem i w tego boga bardzo mocno wierzy[19].

Prawie wszystkie stacje telewizyjne i zdecydowana większość prasy prezentuje ściśle określone orientacje światopoglądowe. Zachód, który nie posiada cenzury, dokonuje jednak bardzo precyzyjnej selekcji, oddzielając idee będące w modzie od tych, które nie są modne. Oczywiście, te ostatnie nie są odrzucane na podstawie jakiegoś zakazu, tylko że nie mogą być uczciwie i rzetelnie zaprezentowane ani ani w prasie periodycznej, ani w książkach, ani w ramach nauczania uniwersyteckiego. Duch badaczy i twórców jest wprawdzie jurydycznie wolny, ale za to ze wszystkich stron skrępowany przez panującą modę.[20]

Kościół miał zawsze wielką odwagę, aby nie być modnym i nie być kukłą na przemijającej scenie tego świata. Trzeba dodać, że humanizm bez chrześcijaństwa w naszym kręgu kulturowym nie jest żadnym humanizmem. Ponad dwa wieki walki z Bogiem w kulturze zachodniej niezbicie udowodniły, że ateizm stał się inspiracją do destrukcji człowieka -nie tylko pojedynczego, ale wręcz całych ludów i narodów. Osoby konsekrowane, zwłaszcza te, które działają w dziedzinie mediów, powinny zdobyć się na solidną znajomość języka typowego dla tych środków, aby móc przekonywująco mówić o Chrystusie dzisiejszemu człowiekowi, wyrażając jego radości i nadzieje, smutek i niepokoje, a także przyczynić się do budowy społeczeństwa, w którym wszyscy będą się czuli jak bracia i siostry idący razem ku Bogu. Nie trzeba lekceważyć problemów, jakie mogą wynikać dla świata konsekrowanego, ale raczej poddać się światłemu rozeznaniu. Odpowiedź Kościoła ma tu charakter przede wszystkim wychowawczy, stara się uczyć właściwego rozumienia ukrytych mechanizmów, uważnej oceny etycznej programów, a także kształtować zdrowe nawyki w korzystaniu ze środków przekazu. W te prace wychowawczą, mającą kształcić mądrych odbiorców i kompetentnych pracowników środków przekazu, osoby konsekrowane powinny wno-

---

19 Porov. A. Drożdż..: Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce, 2012, s. 184. ISBN 978-83-7660-480-0.

20 Porov. A. Drożdż..: Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce, 2013, s. 184. ISBN 978-83-7660-480-0.

sić swój wkład, poddając ich ocenie zgodnej z Bożym zamysłem, a także uwolnieniu od nadmiernej fascynacji „przemijająca postacią tego świata". Ponadto osoby konsekrowane powinny włączyć się na miarę potrzeb duszpasterskich w religijną formację osób kierujących publicznymi i prywatnymi środkami przekazu, aby z jednej strony zapobiegać szkodom powodowanym przez niewłaściwe ich używanie, a z drugiej strony przyczyniać się do podnoszenia poziomu programów zgodnych z prawem moralnym i bogatszym o wartości humanistyczne, ludzkie i chrześcijańskie[21].

Bibliografia

Bremer J.: Definicje w literaturze pedagogicznej, Lublin(KUL) 1989, s. 35-36. ISBN 978-83-7767-987-6

Dąbrowski E.: Pedagogika gospodarcza, Zeszyty Naukowe SGPis 1959, s. 89. ISBN 978-89501-94-3

Drożdż A.: Ludzkie niepokoje i ateizm, Kielce 2011, s. 183. ISBN 978-83-7660-480-0

Dybowski S.: Problemy rewolucji kulturalnej w Polsce Ludowej, Warszawa 1953. ISBN 978-83-231-3170-0

Kunowski S.: Podstawy współczesnej pedagogiki, Warszawa 204, s. 20. ISBN 83-85528-61-X.

Linde S.B.: Słownik języka polskiego(wyd. 2), Lwów 1854-1861, t.6, s. 461.

Nowacki T.: Wychowanie przez pracę, Warszawa 1966, s. 78. ISBN 978-83-7865-096-6.

PAĽA, G: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove.* Prešov : GTF PU, 2008, 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3

PAĽA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev I.* Prešov : GTF PU, 2013. 243 s. ISBN 978-80-555-0934-1.

PAĽA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev II.* Prešov : GTF PU, 2013. 219 s. ISBN 978-80-555-0935-8.

Szaniawski I.: Humanizacja pracy a funkcja społeczne szkoły, Warszawa 1962, s. 45. ISSN 028-6336

Vita consecrata, 99

WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etyczno-prawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 279-287. ISBN 978–83-8019-225-6

Woroniecki J.: Katolicka Etyka Wychowawcza, RW-KUL, Lublin, 1986, s. 99-102.

[21] Vita consecrata, 99.

Zázrak, o ktorý nie je záujem - Pakt z katakomb

JOZEF JURKO
Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *The Second Vatican Council brought impulses to make the teaching of the Church more contemporary by returning to the roots. Gospel portfolio has been stressed as well as during the early times, which became the source of life for apostolic and postapostolic Church. This orthopraxy became the basis of the orthodoxy. Reading the signs of the times became an important component of the mission of the Church. Those signs had to be noticed to actuate the attitude of the Church towards phenomenon, which resonated in the society. This was the basis of the Council´s aspiration to deepen the faith. During the last year of the Council´s meetings, a group of more than 40 bishops decided at their meeting in St. Domitilia´s catacombs to conclude a secret pact, in which they declared to live in poverty and to fight for the rights of the poor. After 50 years this secret "Catacombs Pact" has been revived by the effort of the Pope Francis, whose intention is to renew the Church following this trend. Pope Francis actuates this Council spirit again and slowly brings it into the life.*

Key words: *Francis, Second Vatican Council, Church, poverty, pact*

Pred troma rokmi, pri zvolení za pápeža, si kardinál Jorge Mario Bergoglio zvolil meno František. Takmer vo všetkých slovenských médiách sa opakovali tieto myšlienky: „Hlava katolíckej cirkvi presne vie, čo chce. Pri sobotňajšom stretnutí s médiami vo Vatikáne sa vyjadril, že chce chudobnú cirkev a cirkev pre chudobných. Meno si vraj zvolil práve na počesť človeka, ktorý sa pozemských statkov nadobro vzdal, Františka z Assisi... Pri stretnutí s novinármi tiež prezradil stav svojej mysle počas voľby, kedy po jeho boku sedel jeho priateľ, brazílsky kardinál Claudio Hummes. „Keď to začalo byť nebezpečné, tak ma upokojoval. Keď hlasy narástli do dvoch tretín a začal sa ozývať potlesk, pretože pápež bol zvolený, objal ma, pobozkal a povedal. Nezabudni na chudobných. Tie slová ma oslo-

vili“. Pápež František si práve v tejto súvislosti spomenul na Františka z Assisi, ktorý do jeho srdca vstúpil aj ako „človek mieru“.[1]

Jeden z najdojímavejších príbehov o svätom Františkovi z Assisi je jeho stretnutie s malomocným pred mestskými bránami. Keď sa stretol s malomocným, zoskočil z koňa, prišiel k nemu, objal ho a pobozkal. Tento čin mal na Františka veľký vplyv. Bola to chvíľa obrátenia, rozhodujúci okamih, keď sa v tom vydedenom človekovi stretol s Ježišom.

Myslím si, že takéto obrátenie má pápež František na mysli, keď vraví, že chce, aby sme sa stali „chudobnou Cirkvou pre chudobných“. Podobne ako svätý František aj my máme príležitosti stretávať sa s ľuďmi na okraji – možno vo farnosti alebo službou v útulku pre bezdomovcov alebo keď ideme autom po meste. Ak budeme mať otvorené srdce, budeme počuť, ako nás Duch Svätý pobáda, aby sme počuli ich volanie.[2]

Pre náš svet bol kardinál Jorge Mario Bergoglio neznámou osobou. Po jeho zvolení sa objavujú publikácie, ktoré prinášajú mozaiku jeho pestrého života a postojov. V jednej z prvých sa spomína na jeho cesty autobusovou linkou do slumov Buenos Aires. Tam nesmeroval len na slúženie svätej omše alebo iných liturgických slávení, ale aj pre hľadanie pomoci riešiť situáciu týchto chudobných, nešťastných ľudí“.[3]

Andrea Tornielli v publikácii Jorge Mario Bergoglio „František – pápež chudobných“ už v samom názve prezentuje túto osobnosť v jeho túžbe urobiť všetko, aby Cirkev bola chudobná. „František, obnov môj dom“! Traduje sa, že takto sa začalo povolanie Františka z Assisi, a takto prijal voľbu na pápežský stolec aj Jorge Mario Bergoglio. Vybral si meno, ktoré si dosiaľ nedal nijaký pápež. Vatikanista Andrea Tornielli načrtáva osobnosť Božieho muža cez jeho slová a myšlienky, svedectvá a osobné spomienky: Je to mierny, srdečný človek, ktorý si za piliere svojej pastoračnej činnosti v Argentíne, trápenej sociálnou a ekonomickou nerovnosťou, zvolil evanjeliovú radikálnosť a posolstvo milosrdenstva. V rozprávaní o jeho živote možno vidieť kľúč, ktorý nám pomôže pochopiť, v čom je Boží pastier nový, čím stelesňuje potrebu obnovy, už dlhší čas prítomnú vo všeobecnej

---

1 NOVINY.SK. Chudobná cirkev pre chudobných. Tak si praje pápež František. 13.03.2013. In http://www.noviny.sk/c/zahranicie/chudobna-cirkev-cirkev-pre-chudobnych-to-si-praje-papez-frantisek.

2 Porov. NOONAN, G. Chudobná Cirkev pre chudobných Svedectvo pápeža Františka o chudobe ducha. In http://www.smn.sk/index.php?cislo=1604&sekcia=clanky&smn=20150104.html.

3 porov. GAETA, S. *Papież František. Życie a wyznania.* Czenstochowa : Świety Pawel, 2013, s. 51-85; Porov. ESCOBAR, M. *František, muž modlitby.* Bratislava : Motýľ, 2013, s. 173-176; porov. TORNIELLI, A. *Perly a perličky pápeža Františka.* Bratislav : Fortuna Libri, 2014, s. 21-23; porov. FRANTIŠEK. Pápež František o sv. Františkovi In TIMERMANS, F. *Brat František.* Bratislava : Serafín, 2013, s. 7-9.

cirkvi. V poslednom rozhovore s Torniellim kardinál Bergoglio za najväčšie zlo cirkvi označil vzťahovanie na seba, márnivosť a karierizmus.[4]

V jednom rozhovore na otázku: Zdôraznili ste kontinuitu v tradícii Cirkvi ohľadne tejto pozornosti voči chudobným. Mohli by ste v tomto zmysle uviesť nejaký príklad? Kardinál Bergoglio odpovedal: Mesiac pred otvorením Druhého vatikánskeho koncilu pápež Ján XXIII. povedal: «Cirkev sa prezentuje tak, že je a chce byť Cirkvou všetkých a obzvlášť Cirkvou chudobných.» Cirkev, keď pozýva zvíťaziť nad tým, čo som nazval „globalizáciou ľahostajnosti", je ďaleko od akéhokoľvek politického záujmu a od akejkoľvek ideológie: hnaná jedine Ježišovými slovami chce ponúknuť svoj príspevok k budovaniu takého sveta, v ktorom sa ľudia navzájom ochraňujú a starajú sa jeden o druhého.[5]

Koncilový zápas o Cirkev chudobnú a Cirkev pre chudobných

Udalosť – zázrak, o ktorý nie je záujem, sa stal 16.11.1965, keď sa 40 biskupov, účastníkov Druhého vatikánskeho koncilu, uchýlilo do podzemia - do katakomb Domitilla, aby tam slúžili svätú omšu a uzavreli tajnú dohodu. Sľúbili, že budú žiť v chudobe a budú bojovať za práva chudobných.

V koncilovom zápase o Cirkev chudobnú je potrebné vidieť každého jej člena. Neukazovať prstom na predstavených Cirkvi, lebo ak to niekto urobí, tak nech sa pozrie na svoju ruku: jeden ukazovák a palec smeruje na tých hore, ale tri na toho, kto ukazuje. Väčšina smeruje na seba. Začať od seba. Každý jeden pokrstený, ak máme niečo viac ako potrebujeme pre tento deň, tak nie sme na linke evanjelia. Realita života nepustí.

Oblasť sociálneho života je veľké zreťazenie mnohých ohniviek, spojení, ktoré je potrebné udržiavať vo funkčnosti. Táto oblasť nemôže byť nereflektovaná v poslaní kresťana, veď je v prvých vetách v pastorálnej konštitúcie: „Radosti a nádeje, žalosti a úzkosti ľudí dnešnej doby, najmä chudobných a všetkých, čo trpia, sú zároveň radosťami a nádejami, žalosťami a úzkosťami Kristových učeníkov a niet nič naozaj ľudského, čo by nenašlo ozvenu v ich srdci. Veď ich spoločenstvo utvárajú ľudia združení v Kristovi, ktorých vedie Duch Svätý na ich púti do kráľovstva Otcovho a ktorí prijali posolstvo spásy, aby ho zvestovali všetkým. Preto sa ono cíti úzko spätým s ľudským pokolením a jeho dejinami". (GS 1)

Tieto vstupné vety z konštitúcie majú jasné sociálne zameranie. Je treba spomenúť, že tento dokument nebol v navrhovaných schémach,

---

4 TORNIELLI. A. *Jorge Nario Bergoglio. František – pápež chudobných.* Bratislava : Ikar, 2016, 176s.

5 TORNIELLI. A. – GALEAZZI. G. Pápež František: Táto ekonomika zabíja. In https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20150112023.

ktoré mali byť riešené na DVK, ale vzišiel ako produkt Ducha Svätého v koncilovom kotle a prezentuje, že ak je mnoho kuchárov, predsa len pripravovanú kašu nepokazili.[6]

Zaiste je potrebné si pripomenúť, že tu nie sú riešené všetky frakcie, všetky sklíčka mozaiky sociálnej oblasti, ale zdôraznená je ľudská osoba, jej dôstojnosť, mier medzi národmi, náboženská sloboda a na neposlednom mieste aj problém chudobných... Nemalo by sa zabudnúť na Heldera Camaru, pomocného biskupa z Rio de Janiero, ktorý využíval svoju pozíciu, aby sa hovorilo o problémoch tretieho sveta. Stavali sa dramatickými, ale do verejného cirkevného života sa neprebíjali pozvoľne. Helder Camara na konferencii v Dome Mariae to povedal takto: „Je vari najväčším problémom Latinskej Ameriky nedostatok kňazov"? „Vôbec nie"! „Ale zaostalosť"! Už ako sekretár Latinskoamerickej biskupskej konferencie sa Camara spojil so sekretármi iných biskupských konferencií a nadviazal spojenie s kardinálom Suenensom. Dňa 1.12.1962 inicioval stretnutie päťdesiatich biskupov z rôznych kontinentov v belgickom kolégiu v Ríme, kde predložil svoju stratégiu.[7]

Práve starosť o chudobných, stotožniť sa, byť solidárny s chudobnými, to sú slová, ktoré použil po prvýkrát v jednom rozhlasovom príhovore pápež Ján XXIII. Bolo to v roku 1962. „Jednoduchosť a chudoba sú najdôležitejšími predpokladmi pre vierohodnosť poslania cirkvi" - zneli vtedy slová pápeža, ktoré mali miesto aj v otváracom príhovore Jána XXIII. na koncile. Nemal na hlave tiaru, ale mitru ako každý biskup a toto gesto bolo chápané tak, že koncil zahajuje ako rímsky biskup a „kolega" bratov v biskupskom úrade. Len cez námestie sv. Petra sa nechal niesť na „sedia gestatória" – vyvýšené nosidlá, čo zdôvodnil prianím, aby ho mohli ľudia vidieť.

Pred bránou sv. Petra však zostúpil a peši išiel s biskupmi na svoje miesto, na pápežský sedes za oltárom – tvárou k ľuďom, ako sa vždy v bazilike sv. Petra slávila svätá omša. Po vzývaní Ducha Svätého bola „intronizácia" evanjeliára na tzv. koncilovom oltári ako stála prítomnosť Pána v Božom slove. Nasledoval príhovor, ktorý si Ján XXIII. napísal vlastnoručne v taliančine. Pápež pripomenul, že občas k nemu prichádzajú zarmucujúce slová osôb, ktoré sa nechávajú viesť, akoby naša doba smerovala k zániku a skaze. Všetko smeruje k horšiemu. Pozabudli z histórie, že aj minulé doby museli riešiť problémy, k tomu boli zvolávané koncily, synody, aby sa jasne formulovalo to, čo v kresťanskom učení, mra-

6 Porov. PESCH, O.-H. *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965*. Praha : Vyšehrad 1996, s. 309.

7 Porov. PESCH, O.-H. *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965*. Praha : Vyšehrad 1996, s. 308.

voch a v slobode nebolo zdravé. Mnohé omyly sa niekedy ako ranná hmla zdvihli a rozptýlili v slnku. V minulosti Cirkev tieto omyly s najväčšou prísnosťou odsudzovala, naproti tomu by sa dnes nevesta Kristova radšej snažila užívať liek milosrdenstva ako zbrane prísnosti.[8] Dobrý pápež Ján XXIII. nemohol zmeniť celkovú situáciu, ale tieto gestá a slová naznačili novú etapu v živote Cirkvi.

V knihe Jána Augustína Beňa sa spomína, že „chybu, ktorú bolo treba z Cirkvi odstrániť, sa volá *triumfalizmus* - povýšenectvo, prejavované i navonok a oficiálne udržiavané písaným alebo tradovaným ceremoniálom.

Bozkávanie rúk, ba i nôh, pokľakovanie; zlato na hlave, zlato na šatoch, obsluha, dvor, stredovek, veľkopanstvo. Bernard karhal súčasných prelátov za to, že pripínali zlato koňom aj pod chvost; dnešným by musel občas vyčítať, že ním platia nadbytočné konské sily, uzavreté do drahého benzínového motora, na ktorý sa chudobní so zmiešanými pocitmi úcty, sklamania i hnevu pozerajú cez rozpadajúce sa dvere alebo cez deravú strechu svojej chalupy.

Brazílski biskupi odkladajú preto zlaté pektorále a nahrádzajú ich drevenými. A pápež Pavol kladie zlatú tiaru na oltár ako dar pre chudobných a miesto berly berie do rúk skromný misionársky kríž. Mons. Golland sa usmieva v aule, keď tajomník oslovuje otcov „ornatissimi patres - najozdobnejší otcovia ...“ a potom nechá úsmev a pokračuje nahnevano: „Biskupi by mali žiť uprostred svojho ľudu, ako žil Ježiš, mali by vyjsť zo svojich palácov. Majú na sebe a okolo seba príliš mnoho ozdôb, aby ich ešte bolo možno pokladať za chudobných, akí pritom v skutočnosti často aj sú ... Mali by i navonok vyzerať ako otcovia tých, čo trpia - čo trpia najmä chudobou.“

Keď novinári navštívia františkánskeho misijného biskupa z Indie, Mons. De Vito, v ktoromsi rímskom hoteli, so zadivením hľadia na balkón, kde má tento významný koncilový otec rozvešané uteráky a spodnú bielizeň. On ich z vytrženia dostane krátkou poznámkou: „U nás si perie každý sám.“ A africký biskup, zdatný černoch, sa nehanbí na rímskej ulici nahrádzať americkým novinárom pokazený štartér; tlačí džíp, kým motor nezaberie - lebo ani on, ani iní misijní biskupi netrpia triumfalizmom“.[9]

Helder Camara povedal aj tieto slávne slová: „Keď dávam chudobným chlieb, nazývajú ma svätcom. Keď sa však pýtam, prečo hladujú, nazývajú ma komunistom.“ Kvôli objektivite, korektnosti a serióznosti nasleduje po 50. ročnom odstupe aj spomínaný dokument.

---

8 Porov. PESCH, O.-H. *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965*. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 79-81.

9 BEŇO, J.-A. *II. vatikánsky koncil 1962-1965*. Nitra : Rodina, 1992, s. 36-37.

50. výročie tzv. „Paktu z katakomb“

16.11.1965 sa 40 biskupov účastníkov Druhého vatikánskeho koncilu, uchýlilo do podzemia - do katakomb Domitilla, aby tam slúžili omšu a uzavreli tajnú dohodu. Prisahali, že sa vzdajú drahých limuzín, luxusných palácov a honosných titulov. Sľúbili, že budú žiť v chudobe a budú bojovať za práva chudobných. Sľub z katakomb podpísalo dovedna 500 kňazov, účastníkov koncilu. Svoj dokument predložili pápežovi Pavlovi VI. Ale potom sa o ňom prestalo hovoriť. Katolícka cirkev akoby zabudla na niekdajší „pakt z katakomb“ a jej predstavitelia pokračujú aj naďalej vo výstavbe honosných sídel ... Film, ktorý vznikol pred nástupom pápeža Františka, sa snaží priblížiť širokému publiku dávno zabudnutý príbeh o vzniku tohto „tajného paktu“ - a to prostredníctvom archívnych dokumentov, záberov a svedeckých výpovedí.[10]

Tlačová kancelária KBS na svoje stránke uviedla túto verziu správy: „Písal sa 16. november 1965. Do ukončenia II. vatikánskeho koncilu zostávalo tri týždne. Štyridsaťdva koncilových otcov sa zišlo v Domitiliných katakombách okolo eucharistického stola, aby si vyprosili od Boha milosť „zostávať verní Ježišovmu duchu“ po návrate do svojich diecéz. Vtedy vznikol dokument, ktorý je známy ako „Pakt z katakomb“. Obracia sa k „bratom v biskupskej službe“ a povzbudzuje ich k životu v chudobe, aby cirkev bola chudobnou služobnicou. O dva mesiace skôr, 12. septembra 1965, navštívil katakomby sv. Domitily aj pápež Pavol VI. „Cirkev chudobná a cirkev pre chudobných,“ je tiež jednou z devíz pontifikátu pápeža Františka. Práve nová aktualizácia textu, od ktorého vzniku uplynulo 50 rokov, dala podnet pre usporiadanie sympózia, ktoré sa od 11. do 17. novembra 2015 konalo v Casa La Salle v Ríme za účasti 250 bádateľov. Jeho iniciátorom bol mníchovský Inštitút pre teológiu a politiku v spolupráci so skupinou Pro Konzil (Krátené).[11]

Podľa správ z Vatikánu zo dňa 18. 11.2015 „na Pápežskej univerzite Urbaniane sa cez uplynulý víkend konala konferencia na počesť 50. výročia tzv. „Paktu z katakomb“, ktorý počas Druhého vatikánskeho koncilu podpísalo približne 40 biskupov z celého sveta v rímskych katakombách sv. Domitily. Viacerí účastníci sa pritom vyjadrili, že ovocie Paktu predstavuje pápež František. České zdroje sú bohatšie v prinášaných správach.[12]

---

10 RTV. DVOJKA. Správy 03.04.2015. https://www.rtvs.sk/televizia/program/8208/62691.

11 TK KBS. Polstoročie od Paktu z katakomb, ktorý povzbudzoval k životu v chudobe. 18.11.2015. In https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20151118006.

12 LUMEN DE LUMINE. 50 let od Paktu z katakomb. 16.11.2015. In http://www.lumendelumine.cz/index.php?page=50-let-od-paktu-z-katakomb.

Pakt z katakomb zo 16. novembra v roku 1965 vyjadruje osobný záväzok daných biskupov žiť svoj úrad v jednoduchosti, bez privilégií, s dôrazom na blízkosť k ľuďom a pomoc chudobným či utláčaným.

Medzi 13 bodmi Paktu možno nájsť: „Raz a navždy sa zriekneme bohatstva, ako aj symbolov bohatstva – drahých látok, pestrých farieb úradného oblečenia a drahých kovov (zlato a striebro)," a biskupi formulovali tiež svoju jednoduchosť: „Odmietame slovné aj písomné oslovenia, ktoré vyjadrujú spoločenský význam alebo mocenské postavenie (eminencia, excelencia, monsignor). Namiesto toho sa necháme v duchu evanjelia oslovovať ‚otče'."

Konferencia sa snažila zvýšiť povedomie o Pakte a aktualizovať jeho posolstvo pre dnešnú dobu, ku ktorému boli pozvaní všetci prítomní účastníci. Medzi návrhmi z pléna zaznelo, že ľudí by malo škandalizovať skôr prílišné bohatstvo než chudoba, ako aj to, aby „Pakt z katakomb" vyšiel z katakomb na svetlo sveta, aby sa plne realizoval a aby si každý popritom spravil svoj osobný pakt či záväzok".[13]

Pre objektívnosť je dobre poznať tento text, ku ktorému sa možno dostať na internetových stránkach, ale pre jeho malú publicitu ho uvádzame v plnom rozsahu:

„Nasledovný málo známy dokument iniciovalo asi 40 katolíckych biskupov z rôznych krajín (najmä z Brazílie, najznámejším z nich bol arcibiskup Don Helder Camara – 1909-1999). K nim sa následne pripojilo asi 400 ďalších biskupov. Dokument bol podpísaný počas II. Vatikánskeho koncilu 16. novembra 1965 pri svätej omši v „Catacombe di St. Domitilla" (odtiaľ Pakt z katakomb). Obsahuje dobrovoľný záväzok signatárov, ktorý sa týka najmä zrieknutia sa bohatstva, pompéznosti a ceremónií pri výkone biskupského úradu. Ostatným biskupom bol distribuovaný 7. decembra 1965, v predvečer ukončenia II. Vatikánskeho koncilu. Pri 50. výročí začiatku tejto veľkej udalosti Pakt nestratil nič zo svojej inšpirácie.

Pakt z katakomb – za slúžiacu a chudobnú cirkev

My, biskupi, ktorí sme sa stretli na II. Vatikánskom koncile, vedomí si, ako veľmi nám chýba, aby sme viedli život v chudobe podľa Evanjelia, povzbudení navzájom k tejto iniciatíve, v ktorej sa každý z nás chce vyhnúť osamotenosti, v jednote so všetkými bratmi v biskupskej službe, počítajúc s milosťou a silou nášho Pána Ježiša Krista, modlitbami veriacich a kňazov našich diecéz, vkladajúci sa do rozjímania a modlitby pred

[13] RADIO VATICANO. Ovocím Paktu z katakomb je dnes pápež František, zaznelo pri jeho 50. výročí
18.11.2015. In http://sk.radiovaticana.va/news/2015/11/18/ovoc%C3%ADm_paktu_z_katakomb_je_dnes_p%C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%A1ek,_zaznelo_pri/1187852.

Najsvätejšou Trojicou, pred Kristovou Cirkvou a pred kňazmi a veriacimi našich diecéz, s poníženosťou a vedomím našej slabosti, ale tiež so všetkým odhodlaním a silou, ktorú nám chce dať Boh vo svojej milosti, sa zaväzujeme k nasledujúcemu:

1. Budeme sa snažiť žiť ako obyčajní ľudia okolo nás, pokiaľ ide o bývanie, stravovanie, dopravu a veci s nimi súvisiace. Mt 5,3; 6,33-34; 8,20

2. Raz a navždy sa zriekneme bohatstva, ako aj jeho symbolov, najmä v úradnom oblečení (drahé látky, pestré farby) a pri insígniách (zlato a striebro), ktoré musia zodpovedať Evanjeliu. Mk 6,9; Mt 10,9; Sk 3,6

3. Nebudeme na svoje meno vlastniť žiadny nehnuteľný či hnuteľný majetok, ani bankové konto, a to, čo je nevyhnutné vlastniť, prepíšeme na diecézy alebo charitatívne a sociálne organizácie. Mt 6,19-21; Lk 12,33-34

4. Kedykoľvek to bude možné, zveríme správu financií a majetku diecézy komisii kompetentných laických odborníkov, vedomých si ich apoštolského povolania, aby sme boli menej správcami ako apoštolmi a pastiermi. Mt 10,38; Sk 6,1-7.

5. Odmietame slovné i písomné oslovenia, ktoré vyjadrujú spoločenský význam alebo mocenské postavenie (Eminencia, Excelencia, Monsignor). Uprednostníme byť v duchu Evanjelia oslovovaní „Otec“. Mt 20,25-28, 23,6-11; Jn 13,12-15

6. Svojím správaním a spoločenskými vzťahmi v žiadnom prípade nedopustíme dojem, že by sme sa voči bohatým a mocným správali ako voči privilegovaným, uprednostňovaným a preferovaným, napr. pri bohoslužbách alebo spoločenských akciách, či už v úlohe hostiteľov alebo hostí. Lk 13,12-14; 1 Kor 9,14-19

7. Pri vyjadrení vďačnosti, prosbe o podporu a podobných príležitostiach sa budeme snažiť vyhnúť zaliečaniu sa márnivosti darcov. Pozývame našich veriacich k tomu, aby považovali svoje dary za bežnú účasť na bohoslužbe, apoštoláte alebo sociálnej práci. Mt 6,2-4; Lk 15,9-13; 2 Kor 12,4

8. Pri apoštoláte a pastoračnej starostlivosti o ekonomicky slabých a zaostalých dáme k dispozícii všetko nevyhnutné – čas, myšlienky, srdce, materiálne prostriedky, atď. bez toho, aby sme poškodili niekoho iného v našej diecéze. Budeme podporovať laikov, rehoľníkov, diakonov alebo kňazov, ktorých Pán povoláva evanjelizovať chudobných a robotníkov zdieľaním ich života a práce. Lk 4,18 a nasl.; Mk 6,4; Mt 11,45; Sk 18,3-4; 20,33-35; 1 Kor 4,12; 9,1-27

9. Vedomí si požiadaviek spravodlivosti a lásky a ich vzájomného vzťahu sa pokúsime transformovať „dobročinnosť“ na sociálnu prácu, založe-

nú na spravodlivosti a láske, ktorá berie do úvahy každého človeka, ako pokornú službu kompetentným verejným organizáciám. Mt 25,31-46; Lk 13,12-14 a 33 a nasl.; Sk 2,44 a nasl.[14]

10. Zasadíme sa o to, aby zodpovední za vládu a verejné služby prijali a uviedli do života také zákony, štruktúry a sociálne inštitúcie, ktoré sú nevyhnutné pre spravodlivosť, rovnosť a komplexný harmonický rozvoj každého a všetkých. Týmto spôsobom by mal vzniknúť nový spoločenský poriadok, ktorý by zodpovedal dôstojnosti človeka ako Božieho dieťaťa. Sk 2,44 a nasl., 4,32-35, 5,4; 2 Kor 8 a 9; 1 Tim 5,16

11. Kolegialita biskupov sa v duchu evanjelia môže najlepšie preukázať v spoločnej službe dvom tretinám ľudstva, ktoré žijú v telesnej, kultúrnej a morálnej biede. Preto sa zaväzujeme, že:

- budeme sa podľa svojich možností podieľať na projektoch spolu s episkopátmi chudobných krajín

- budeme spolu žiadať na medzinárodnej úrovni, vždy svedčiac o evanjeliu, ako to vyjadril aj pápež Pavol VI. na pôde OSN, aby boli ustanovené hospodárske a kultúrne štruktúry, ktoré nebudú vytvárať chudobné národy v stále bohatšom svete, ale ktoré umožnia chudobnej väčšine dostať sa zo svojej biedy.

12. Zaväzujeme sa zdieľať v pastoračnej láske svoj život so všetkými sestrami a bratmi v Kristu, s kňazmi, rehoľníkmi a laikmi tak, aby náš úrad bol skutočnou službou. V tomto duchu budeme preto:
- snažiť sa neustále kriticky „prehodnocovať svoj život" s nimi;

- vnímať ich ako spolupracovníkov tak, aby sme namiesto šéfov na svetský spôsob boli animátormi, inšpirovaní Duchom Svätým;

- usilovať sa byť ľudsky prítomní a prístupní;

- otvorení ku všetkým ľuďom bez ohľadu na to, k akému náboženstvu sa hlásia. Mk 8,34f.; Sk 6,1-7; 1 Tim 3,8-10

13. Po návrate do svojich diecéz zverejníme tento svoj záväzok a požiadame všetkých, aby nám boli nápomocní svojím porozumením, spoluprácou a modlitbami. Nech nám Boh pomáha, aby sme zostali verní svojim predsavzatiam.[15]

---

[14] HAMRÁČEK, R. Skupina biskupov na koncile podpísala pakt z katakomb – za chudobnú Cirkev (Mozaika koncilu – 10) 13.05.2013. Tento autor posledné tri neuvádza, preto je poznámka pod čiarou pri čísle 9. In http://rokviery.blogspot.sk/2013/05/skupina-biskupov-na-koncile-podpisala.html.

[15] HURT, J. Pakt z katakomb – za slúžiacu a chudobnú cirkev. In http://www.josefhurt.cz/node/3330. Poznámka: tento preklad je amatérsky spracovaný na základe jeho internetovej francúzskej, anglickej a nemeckej verzie. Originálne znenie v portugalčine je publikované v Kloppenburg Boaventura (org.) Concilio Vaticano II. VOL V, Quarta Sessao Petrópolis : Vozes, 1966, 526-528; http://www.traditioninaction.org/ProgressivistDoc/A_036_CatacombPact.htm). – text je aj na In https://gloria.tv/article/vfmbkswBWDY.

Echo z Paktu katakomb

S veľkou obľubou sa číta o postojoch sv. Františka. Koľko ráz už zaznelo, že bol ochotný aj posledné evanjelium na zvitku alebo na pergamene, z ktorého si čítali podnety k nasledovaniu Ježiša, bez problémov tento vzácny dokument darovať chudobnému, aby si zaň kúpil niečo na jedenie. Lebo načo je nám Sväté písmo, ak podľa neho nežijeme. Mať takúto slobodu, odpútanie sa od vecí a ľahkosť ako s nimi nakladať... to je náš úžasný obdiv u sv. Františka, ale chceli by sme mať aj my takého ducha? Vzťah sv. Františka k slnku, lune, hviezdam, vetru, lúke... to doslova fascinuje aj neveriacich, ale napodobniť ho a hľadať u seba podobnú slobodu, slobodu od vecí, aby sme sa delili s blížnymi, to je už symfónia z iného sveta. Dokonca sa aj modlime, aby sme vedeli tak užívať materiálne veci, aby nás priviedli k hodnotám trvácim, totiž aby nám nebránili v slobode ich užívania a aby nás tieto veci nezotročovali. V tom je duch sv. Františka, o ktorý je potrebné prosiť a drobnými skutkami uskutočňovať, lebo v našom konzumnom a zmaterializovanom svete sme otrokmi vecí, osôb a seba. Podnetom k tomu môže byť aj taká udalosť – Zázrak zo 16.11.1965, o ktorý nie je záujem.

S určitou dávkou irónie sa nad „Paktom z katakomb" zamýšľa aj mediálne preferovaný teológ Tomáš Halík. Svoju úvahu začína vtipom. Boh Otec sleduje so svätým Petrom televízne spravodajstvo. Najprv ide reportáž o robotníkoch na vietnamských ryžových poliach. „To je hrozné, ako sa tí ľudia nadrú", komentuje to Hospodin. „Ale veď si to chcel, povedal si: V pote svojej tváre budeš obrábať zem", namietal svätý Peter. „Ale to som nemyslel tak doslova", povedal Boh Otec. Ďalšie zábery boli z pôrodnice: bolestný pôrod štvorčiat. „To je príšerné, ako tá žena trpí", vzdychol si Pán Boh. „Ale ty si to predsa tak chcel, povedal si: V bolestiach budeš rodiť deti", pripomínal apoštol. Boh Otec oponoval: „Nie, nie, to som predsa nemyslel tak doslova"! Posledné zábery sú z Vatikánu: z limuzín s vlajočkami sa vysúvajú tuční kardináli s purpurovými reverendami, zlatými prsteňmi a pektorálmi. „A toto zase je čo? Márnosť šedivá, čo sú to za ľudia?" desí sa Hospodin. „To sú ľudia, ktorí pochopili, že to všetko si nemyslel až tak doslova", vysvetľuje svätý Peter.[16]

Ťažko je zabudnúť nedávne obdobie, keď sme mali na Teologickej fakulte v odbore sociálnej práce veľký počet študentov, ktorí zvládli pomerne dobre štúdium a nadobudli aj náležité zručnosti na aplikáciu týchto poznatkov v praxi. Nejaká časť absolventov potrebovala len titul, aby vyhoveli svojmu statusu v zamestnaní, ale boli medzi nimi mnohé kreatívne typy, ktoré hľadali možnosti v jednotlivých dedinách, farnos-

[16] Porov. HALÍK, T. Pakt z katakomb. In http://www.smn.sk/index.php?cislo=1604&sekcia=clanky&smn=20150104.html.

tiach cez rôzne projekty, ktoré by pomohli kvalitnejšiemu životu seniorov cez denné stacionáre alebo pomôcť mladým matkám, ktoré potrebujú opateru pre svoje deti, ale aj v správnom využívaní voľného času. Niektorým sa podarilo vytvoriť občianske združenie, napríklad Maják nádeje v Košiciach, ktoré sa venuje chudobným rodinám s adopciou nablízko. Niečo podobné by mohlo vzniknúť aj v iných mestách našej arcidiecézy, ale zatiaľ je to len hypotetické. Život na spôsob Žakoviec, podľa kňaza Mariána Kuffu alebo Petra Gombitu v Oáze – nádeji pre nový život v Bernátovciach. Ide o charizmatické osobnosti, ktoré na to jednoducho majú dar od Boha.

Mám pred očami nášho absolventa, ktorý to v jednej diskusii povedal nahlas: ak by sme mali živých kresťanov a zapálených pre Evanjelium, potom by na Slovensku nebol ani jeden detský domov, lebo by tieto nešťastné deti prijali kresťanské rodiny ako náhradné rodiny. Ak je tento problém na Slovensku akútny, tak sme nábožný národ podľa svojho modelu, nie podľa Evanjelia Ježiša Krista. Po tejto glose ostalo kričiace ticho. A po nejakej chvíli dodal: V každej rodine je mačka, pes, morča, had, králik, ale zobrať do výchovy dieťa – to je vážny problém. Všetko je to živé stvorenie, ale človek je s dušou a túžbou po láske a schopný milovať. Nastala veľká diskusia, ktorú ťažko popísať. Zložitosť, ktorá žiada nejaké riešenie. Kresťanstvo je o živote, o spolunažívaní a nie je nikdy jednoduché a ľahké. Každé spolunažívanie je krížom, kde moje ego musí zomierať mojim predstavám, náladám a požiadavkám, aby sa rešpektovali aj požiadavky toho druhého. Ak by sa realizovalo prikázanie lásky, náš svet by bol iný. V každej ľudskej rodine je veľa problémov, hádok, kolízií, slovných a fyzických stretov, ktoré prinesú aj ťažké zranenia. Rodina má veľa možností, ako formovať jednotlivých členov, ale aj napriek tomu v nej vyrastajú ubolení a zranení ľudia, ktorí zraňujú ďalej a predlžujú štafetu zla v tomto svete. Ak by rodina bola zdravá, funkčná a kresťanská, odrazilo by sa to aj v celej spoločnosti.

Kňaz v jednej farnosti Košickej arcidiecézy vyslovil postreh: V mojej farnosti mám 59 absolventov cirkevných vysokých škôl. Piati z nich chodievajú v nedele do kostola a jeden je v pastoračnej rade. Na stretnutia nechodieva, ale čo treba urobí... no comment!

A ešte poviem aj niečo na seba: nechali sme vyštudovať tisícky absolventov, ktorým sme pripomínali, aby na dedinách zakladali denné stacionáre alebo akoby hospice, pokiaľ sú na to nejaké fondy, s tým, že to rozbehnú a následne nájdu prostriedky, aby poslúžili ľudom..., ale pokúsil sa o to niekto??? Ide týmto našim ľudom o službu a vrátiť to, čo im Cirkev vyštudovaním dala??? Ak to niekde začal pán farár, tak tam funguje aj podomová dobrovoľnícka služba, ktorá má svoje parametre. Ale

z tých vyštudovaných, koľkí sa o to pokúsili? Pokiaľ sme sa ako tak rozkukali, už sú tu inštitúcie, ktoré vedia čítať znamenia čias, že ľudia starnú a budú potrebovať opateru... Tu si aj ja priznávam výčitky svedomia, ale čo z toho... Mám dosť rokov, ale vidím, že žijeme najlepšie časy, aké kedy ľudia žili, aj samotná Cirkev. Mám v sebe silnú nádej, že náš človek je dobrý, že nájde cestu, aby sa sprievodné problémy riešili, aby sa hoci len v jednotlivých farnostiach robili pokusy o spoluprácu medzi kňazmi a laikmi. Priznávam, že nemám víziu, ani recept, ani nejaké slávne nápady, ale modlím sa a som presvedčený, že PÁN ich vnukne a dá tým, ktorí budú nielen prosiť, ale budú mať odvahu aj riskovať a ísť do toho. PÁN je s nami!

Od roku 1969, ešte ako bohoslovec si pamätám výstižnú vetu Jana Augustína Beňa o laikoch v knihe o koncile: Laici sú v Cirkvi spiaci obor, ktorého musí prísť popoluška - Cirkev bozkom zobudiť, aby Cirkev žila ako v prvých časoch kresťanstva. Hoci tie neboli také ideálne časy, ako ich chceme vidieť, ale laici boli nosnou konštrukciou cirkevného života.[17] Sú to naše kríže na ceste. PÁN nech dá silu a milosť, aby sme ich niesli.

K záveru:

Na internetovej stránke jednej slovenskej obce možno čítať: Minulý rok bola na návšteva Slovenska skupina kňazov z Anglicka spolu so svojím biskupom. Navštívili najkrajšie miesta a pamätihodnosti na Slovensku. Návštevu zorganizoval ich známy kňaz, ktorý mal zhodou okolností práve vtedy narodeniny, a tak túto skupinu pozval na malú oslavu svojich narodenín do jeho rodičovského domu. Rodičia ho už dlhšie nevideli, tak sa veľmi potešili jeho návšteve i jeho známym. V rodine sa rýchlo rozšírilo, že je doma. Za krátky čas sa rodičovský dom zaplnil hosťami. Prišli súrodenci, známi, príbuzní, každý so svojou rodinou a každý mu chcel zagratulovať, chvíľu s ním porozprávať, vzájomne sa potešiť. Každý taktiež niečo doniesol. Jeden chlebíky, iný zákusky, či niečo iné, čo k oslave patrí. Deti sa hrali v detskej izbe, veselo pobehovali po dome, dospelí družne debatovali v obývačke. Po čase sa všetci rozišli a hostia z Anglicka s veľkým dojatím hovoria svojmu hostiteľovi: „Toto bolo to najkrajšie, čo sme na Slovensku zažili. Až teraz vidíme, čo sme my už stratili."

Sv. Ján Pavol II. v roku 1996 Slovákom odkázal: „Slovensko má veľkú úlohu pri budovaní Európy tretieho tisícročia. Dobre si to uvedomte! Je povolané ponúknuť svoj veľmi významný príspevok k pravému pokroku európskeho kontinentu svojimi tradíciami, kultúrou, svojimi mučeníkmi a vyznávačmi, ako aj živými silami svojich nových generácií."

17 BEŇO, J.-A. *II. vatikánsky koncil 1962-1965.* Nitra : Rodina, 1992, s. 41-45.

Aj Svätý Otec František vyrozprával svoju skúsenosť, keď mu raz jedno dieťa položilo túto otázku: ‚Otče, čo robil Boh pred tým, než stvoril svet?' Deti vedia dávať ťažké otázky, s úsmevom dodal obrátiac sa na prítomných rodičov a pokračoval: „Uisťujem vás, že mi dalo zabrať, aby som odpovedal. A povedal som mu to, čo teraz poviem vám: Pred stvorením sveta Boh miloval, pretože Boh je láska. Ale bola to taká láska, ktorú mal v sebe, láska medzi Otcom a Synom, v Duchu Svätom. Bola taká veľká, tak pretekajúca - neviem, či je to veľmi teologické, ale dá sa to pochopiť - bola taká veľká, že nemohol byť egoistom, musel vyjsť zo seba, aby mal niekoho, koho by miloval mimo seba. A tak Boh stvoril svet. Tak Boh stvoril túto úžasnú nádheru, v ktorej žijeme".[18]

František - Arcibiskup Bergoglio otvára v Cirkvi dvere

V Buenos Aires sa konalo ekumenické stretnutie a jeho účastníci prišli do arcibiskupského paláca, pri dverách ich čakal sám arcibiskup Jorge Mario Bergoglio. Na prekvapenie návštevníkov odpovedal otázkou, použijúc latinčinu, v ktorej je cardo výraz pre pánty, teda prostriedok na otváranie dverí. „Čo iné by mal kardinál robiť, ako otvárať dvere?" A presne v tom pokračuje aj po zvolení za pápeža. Otvára v Cirkvi dvere pre všetkých.

Andrea Tornielli v knihe Jorge Bergoglio: František – pápež chudobných píše: *„Mnohí predpovedali pápeža Taliana a nový biskup Ríma prichádza až z južnej pologule, z veľkej diaľky. Až keď zástup počuje meno František, vypukne do obrovského aplauzu. Dáva si meno podľa Františka z Assisi. Je to znamenie, že sa niečo mení. Je to pozvanie k evanjeliovej radikálnosti, k chudobnej cirkvi, ktorá kráča, buduje a vyznáva ukrižovaného Krista. Vatikánske televízne centrum na okamih ukazuje Františka odetého do bieleho odevu, ako sa približuje k oknu. Pápež nemá oblečenú červenú mozzettu, lemovanú hermelínom, ktorú mu pripravili, a na pleciach nemá štólu. Až potom sa svet dozvedá, že nechcel použiť kráľovský odev; nehodí sa k pápežovi, ktorý si dal meno František. Ponechal si svoj biskupský kríž, ktorý nosil stále so sebou. Je zo železa, nie zlatý. Nie je v ňom vložený nijaký drahokam,"* opisuje autor chvíle, keď si svet vypočul ono očakávané „Habemus papam".

Echo z DVK podľa Jána Beňa: „Počuli sme v aule hádky, potlesk, smiech i energické buchnutie päsťou po stole. Pápež nenaukladal biskupov do štalumov ako bonbóny do krabíc a nenariaďoval, aby sedeli ticho, napohnute, lebo Svätý Duch bude hovoriť v ich vnútri alebo kdesi hore pod klenbami. Boh sa vtelil do človeka - Duch používa ľudské činy, slová,

[18] OBEC PODBIEĽ. X. Vybrať si život. 04.10.2015. In http://www.podbiel.sk/index.php/sk/clanky/390-10-katecheza.

snahy, aby z ich spleti utkal svoj zámer. Ruffiniovci teda nie sú reakciou; oni sú v laboratóriu Ducha skôr vzácnym katalyzátorom na urýchlenie reakcie. Ani tí druhí nie sú revolucionármi. Ochotná poslušnosť oboch, keď vyjadrili a popresadzovali svoje názory, ako i spoločná radosť z vykonaného diela je dôkazom, že obe strany sú nástrojmi v rukách toho istého Ducha - obnovujúceho tvárnosť zeme".[19] Koncil sa len preto skončil, aby sa začal ...

Bibliografia

Písmo sväté Starého i Nového zákona. Rím : SÚSCM, 1995.

BEŇO, J.-A. *II. vatikánsky koncil 1962-1965.* Nitra : Rodina, 1992.

ESCOBAR, M. *František, muž modlitby.* Bratislava : Motýľ, 2013.

FRANTIŠEK. Pápež František o sv. Františkovi In TIMERMANS, F. *Brat František.* Bratislava : Serafín, 2013.

GAETA, S. *Papież František. Życie a wyznania.* Czenstochowa : Świety Pawel, 2013.

HALÍK, T. Pakt z katakomb. In http://www.smn.sk/index.php?-cislo=1604&sekcia=clanky&smn=20150104.html

HAMRÁČEK, R. Skupina biskupov na koncile podpísala pakt z katakomb – za chudobnú Cirkev (Mozaika koncilu – 10) 13.05.2013. Tento autor posledné tri neuvádza, preto je poznámka pod čiarou pri čísle 9. In http://rokviery.blogspot.sk/2013/05/skupina-biskupov-na--koncile-podpisala.html.

HURT, J. Pakt z katakomb – za slúžiacu a chudobnú cirkev. In http://www.josefhurt.cz/node/3330. Poznámka: tento preklad je amatérsky spracovaný na základe jeho internetovej francúzskej, anglickej a nemeckej verzie. Originálne znenie v portugalčine je publikované v Kloppenburg Boaventura (org.) Concilio Vaticano II. VOL V, Quarta Sessao Petrópolis : Vozes, 1966, s. 526-528; http://www.traditioninaction.org/ProgressivistDoc/A_036_CatacombPact.htm). – text je aj na In https://gloria.tv/article/vfmbkswBWDY.

LUMEN DE LUMINE. 50 let od Paktu z katakomb. 16.11.2015. In http://www.lumendelumine.cz/index.php?page=50-let-od-paktu-z--katakomb.

NOONAN, G. Chudobná Cirkev pre chudobných Svedectvo pápeža Františka o chudobe ducha. In http://www.smn.sk/index.php?-cislo=1604&sekcia=clanky&smn=20150104.html.

[19] BEŇO, J.-A. *II. vatikánsky koncil 1962-1965.* Nitra: Rodina, 1992, s. 137.

NOVINY.SK. Chudobná cirkev pre chudobných. Tak si praje pápež František. 13.03.2013. In http://www.noviny.sk/c/zahranicie/chudobna-cirkev-cirkev-pre-chudobnych-to-si-praje-papez-frantisek.

OBEC PODBIEĽ. X. Vybrať si život. 04.10.2015. In http://www.podbiel.sk/index.php/sk/clanky/390-10-katecheza.

PESCH, O.-H. *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965*. Praha : Vyšehrad, 1996.

RADIO VATICANO. Ovocím Paktu z katakomb je dnes pápež František, zaznelo pri jeho 50. výročí

RTV. DVOJKA. Správy 03.04.2015. https://www.rtvs.sk/televizia/program/8208/62691.

TK KBS. Polstoročie od Paktu z katakomb, ktorý povzbudzoval k životu v chudobe. 18.11.2015. In https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20151118006.

TORNIELLI, A. *Perly a perličky pápeža Františka*. Bratislava : Fortuna Libri, 2014.

TORNIELLI. A. – GALEAZZI. G. *Pápež František: Táto ekonomika zabíja.* In https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20150112023.

TORNIELLI. A. *Jorge Mario Bergoglio. František – pápež chudobných*. Bratislava : Ikar, 2016.

Niekoľko separovaných prepojení teológie a filozofie

MARIÁN AMBROZY
Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove

Abstract: *Religion as a discipline belongs to essential areas of knowledge. Similarly, we could speak of philosophy. Their mutual relations certainly have penetration, which is not an empty set without elements. In our paper we will strive to define the basic interfaces between religion and philosophy. Given the span limit, the text will not cover the complete mapping of the intrusions in this context.*

Keywords: *Religion, Philosophy, Grammar school*

Medzipredmetové vzťahy možno pokladať za neodmysliteľnú súčasť vyučovania, pričom je téma reflektovaná aj odborovými didaktikmi, teoretikmi pedagogiky etc.. K téme didaktiky náboženstva možno uviesť niekoľko monografií, napr. Zozuľaková[1]. Odborníci tak postupne reflektujú aj na oblasť medzipredmetových vzťahov náboženstva a iných predmetov. Predstavený text by mal priniesť niekoľko separovaných prepojení náboženstva a filozofie, v zmysle možného využitia vo vyučovaní na gymnáziu. Nadväzuje na dva predošlé články autora, kde boli predstavené iné aspekty vzťahu náboženstva a filozofie v predmetnom kontexte. Tu ilustruje tie prepojenia, ktoré ešte autorom neboli predstavené v predchádzajúcich prácach.

Pozrime sa prv na antickú filozofiu. K monoteizmu, zdá sa, klonil sa i Herakleitos aspoň podľa zlomku DK B 32, kde hovorí "Diom chce i nechce byť nazvané jedno." Ateistický a materialistický charakter Leukipovej a Demokritovej filozofie je len deformáciou dejín filozofie z pera jej niektorých marxistických historikov. Aj obvinenie Sokrata z bezbožnosti bolo čistou konfabuláciou v snahe vyhnať Sokrata z Attiky[2] (porovnaj Patočka,

---

1 ZOZUĽAKOVÁ, V.; Didaktika pravoslávnej náboženskej výchovy ako školského predmetu. Prešov: PU, 2009

2 PATOČKA, J.; *Sókratés: přednášky z antické filosofie.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.

J., Sokrates, 1997?). Platónova predstava božstva je predstava Demiurga v dialógu Τίμαιος predstavuje boha ako bytosť, ktorá usporiada svet zo živlov, ktoré jestvujú večne, jeho úloha je vytvorenie poriadku a systému z prvopočiatočného chaosu. Platón je zaujímavý z hľadiska neuznávania absolútnej priority života, pretože v sociálno – filozofickej oblasti pripúšťal správnosť eutanázie chorých malých detí. Je teda v ostrom protirečení voči jednému zo základných Božích prikázaní. Aristoteles vníma boha ako prvého hýbateľa, ktorý sám je nehybný a hýbe sublunárnou sférou[3]. Jeho úlohou je hýbanie a môže myslieť jedine sám na seba. Keďže nemá látku, a tá je princíp individuácie, ako čistá forma môže byť len jeden, jeho esencia splýva s existenciou. Je dokonalý, je čistý akt bez potencie. Sám je rodom. Mimochodom okrem skúmania súcna ako súcna je to jediný konkrétny predmet Aristotelovej metafyziky. "Bolo by však mylné domnievať sa, že Aristoteles takto dospel ku kresťanskému pojmu Boha. Čo sa týka pojmu Boha v kresťanskej filozofii, je to samozrejme vylúčené. V žiadnom prípade však nedospel ani k pojmu Boha kresťanskej filozofie"[4]

K teórii duše vystúpili v antickej filozofii, najmä Platón a Aristoteles. Platónova predstava je vykreslená v dielach Φαιδων a Τίμαιος. Platón rozdeľuje dušu na oblasť žiadostivú, srdnatú a rozumovú. Podľa Aristotela je rozdelenie duše rozvrhnuté iným spôsobom. Aristoteles rozlišuje medzi rozumovou, zmyslovou (senzitívnou) a vegetatívnou dušou. Všetky 3 časti má človek, dve zvieratá a vegetatívnu dušu majú iba rastliny.

V dobe patristiky sa filozofické myslenie v podstate vyskytuje ako doplnok teologického myslenia. Náboženské otázky, spočiatku len komentujúce morálku a právo, neskôr sa týkajúce fundamentálnej teológie a dogmatiky boli v kontakte s otázkami filozofie. Čoraz viac sa otázky kresťanského náboženstva splietajú do jednotného konglomerátu s filozofickými pojmami i problémami. Širokú ortodoxnú myšlienkovú spleť tejto doby nemožno oddeliť na filozofickú a teologickú rovinu.

Sväté Písmo slúžilo ako argumentačný zdroj v patristickej filozofii. Bežne ním argumentovali patristickí myslitelia od dôb apoštolských mužov. "Sú to kresťanskí spisovatelia, ktorí boli bezprostrednými žiakmi apoštolov."[5] Vlastná kniha Genezis obsahuje predovšetkým filozoficky relevantné súvislosti v kontexte stvorenia sveta. Kozmogonické konzekvencie vyplývajúce z Genezis sú závažné. Sú v priamom protiklade k antickému kozmogonickému obrazu, ktorý je vyjadrením večnosti sveta, ktorý nebol nikdy nikým stvorený, nanajvýš usporiadaný. Aj keď je koncepcia creatio ex nihilo zastúpená aj v niektorých iných náboženských modeloch

3 ARISTOTELES, *O nebi,* Bratislava: Pravda, 1979.

4 DE VRIES, J.; *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek, 1998.

5 MORDEL, Š.; *Patrológia,* Spišská Kapitula: Verbum. 2014, s. 17

(napr. bönizmus), vplyv tohto kozmogonického názoru cez prizmu kresťanského myslenia len ťažko môže byť precenený. Aj keď sa Martin Heidegger vyjadril o istom spoločnom predporozumení, originalita uvedenej koncepcie do značnej miery determinovala dominantný spôsob kozmogonického uvažovania na filozofickej i fyzikálnej rovine v európskom kultúrnom okruhu až do 20. storočia. Samozrejmý vplyv na náznaky kozmogonických názorov patristiky pretrvával po celý stredovek a novovek.

Zaujímavé sú niektoré momenty u Augustína Aurelia. V Kainovi a Ábelovi vidí Augustín príslušníkov dvoch základných obcí, ktoré jestvujú vo svete. Kain je zakladateľom pozemskej obce. Augustín takto reflektuje zločin voči ľuďom, historicky prvý v Kainovej vražde. Pozemská obec je obec zla v tomto svete. Naproti nej je božia obec, je to obec dobra a uctievania, je to obec spravodlivých založená samotným Kristom ako tým, čo je zrodený z Otca pred všetkými vekmi. Tieto obce sa diferencovali už medzi anjelmi. Ako hovorí Augustinus Aurelius, Boh "chcel tieto dve obce v ich odlišných pokoleniach už od začiatku rozdeliť a rozlíšiť, aby generácie ľudí, t. j. ľudí žijúcich po ľudsky a generácie synov Božích, t. j. ľudí žijúcich po božsky, boli vedené zvlášť až po potopu."[6] Obec pozemská je obcou odpadnutia od dobra, obec božia je tá, kam sa snaží dostať každý eticky správny človek. Obe obce proti sebe bojujú, no nie v takom zmysle, že nie je rozhodnuté o výsledku, vie sa že vyhrá obec božia ale bojujú v tomto svete. Nie je dôležité, obyvateľom akého štátu je človek, ale či je v obci božej či pozemskej. Na tomto svete sa s istotou nevie odhaliť kto je príslušníkom ktorej obce. Obec božia nie je identifikovaná s cirkvou. Je to spoločenstvo eticky správnych ľudí, hoci mnoho z nich pochádza z cirkvi, je to združenie pod vedením Krista. To je pravá vlasť podľa názorov Augustína a nie štáty tohto sveta. Boj božej a pozemskej obce je nosným leitmotívom Augustínovej filozofie dejín. Po vystúpení Krista na nebesia a Jeho vykupiteľskom akte jestvuje plná možnosť zúčastniť sa na dobrách a výhodách božej obce, umožňuje to Duch svätý. V tomto období musí fungovať medzi oboma obcami istá spolupráca, mier. No iba do nevyhnutnej miery. V dobe pred posledným súdom má byť diabol rozviazaný. Vtedy bude napadnutá i cirkev i obec božia (tie dva pojmy sa prekrývajú - obe množiny majú prieniky). V tomto čase bude škodiť obec pozemská obci božej. Tu diabol bude bojovať naposledy, no bude nakoniec zničený.

V rámci seminára na filozofii, ale i v rámci náboženstva môžeme urobiť istý religionistický exkurz. Môžeme stručne predstaviť smery hinduizmu ako náboženstva s božskými bytosťami, či budhizmu alebo taoizmu ako náboženstva v sociologickom zmysle. V rámci soteriologických úvah v uvedenom exkurze je vhodné poukázať na pojem samsára, ktorý má

6 AURELIUS, A.; *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, 1950, s. 82

spoločné znaky v hinduizme u klasických smerov (ástika). Pri budhizme je jedným z kuriozít vytvorenie identity duše z 5 skándh a nemožnosť vytvorenia tej istej kombinácie v zmysle identity osoby v zmysle identickej kombinácie skándh. Rovnako je pozoruhodný termín nirvána, v zmysle stavu, ktorý má aspekty komparatívne so spásou v soteriológii. Pri islame je zasa potrebné zdôrazniť, že islam formoval kultúru, v ktorej sa utvorila špecifická arabská filozofia. Táto bola vplyvná nielen sama osebe, ale determinovala aj vývoj európskej scholastiky.

Teologické myslenie sa od počiatku čiastočne prelína s filozofickým, čo je najvypuklejšie v ranokresťanskej filozofii. Tertulianus, ktorý extrapoloval niektoré latinské právne termíny do soteriológie sa usiluje oddeliť teologické a filozofické myslenie. Pokladal ich za nekompatibilné. Kritizoval Aristotela, že sa zaslúžil o dialektiku ako o disciplínu, ktorá umožňuje skepticizmus. Známy je svojím rigorizmom, "okolo roku 213 Tertulián sa s celou silou obrátil proti Cirkvi a jej príslušníkom, ktorých nazval "psychikmi", čiže ľuďmi duševnými a obviňoval ich z nedostatočného dodržiavania kresťanských zásad života"[7]

Cirkevné dejiny zahŕňajú i dejiny teologického myslenia, ktoré majú prepojenie s filozofiou. Často sa otázky preberané na cirkevných koncilloch týkali filozofie a boli súčasťou argumentácie mysliteľov, ktorí boli lídrami koncilov (otázky po povahe a význame termínov ουσιά, υπόστάσις, προσοπών). Osobnosti ako Atanázios Alexandrijský, Bazil Veľký, Gregor Nyssský, Gregor Naziánsky etc. nemožno úplne oddeľovať od filozofického myslenia a vylučovať z ranokresťanskej filozofie. Otázky teológie a filozofie sa javili ako príbuzné predovšetkým v časoch bojov o tvár trinitárnej teológie, kristológie a pneumatológie. Bernard z Clairvaux, mystický scholastický filozof tiež súvisí s cirkevnými dejinami, ideologicky pripravil I. križiacku výpravu. Pri súvislostiach cirkevných dejín a filozofie treba upozorniť, že heréza, bludné učenie často neoddeliteľné od filozofickej problematiky malo v mnohých prípadoch i politické dôsledky, pretože sa to považovalo za politické previnenie.

Možno pripomenúť, že medzi náboženské fenomény vo filozofii patrí i gnóza. Gnóza cez vlastný spôsob vnímania svojej podstaty ponúka exkluzívne – výlučné poznanie ktoré má priniesť spásu. „Gnóza je náboženstvo mysterijné.... udeľuje sa iba zasvätením a obradmi."[8] Má za úlohu plne pochopiť fenomén zla a od tohto zla sa odpútať naveky a takto zabezpečiť človeku spásu. Najvyšší boh je obvykle transcendentný - neznámy. Zlo je identifikované s hmotou! Tu je základný rozdiel medzi väčšinou kresťanského myslenia a gnózou – zlo je hmota a svet z nej

7 PRUŽINSKÝ, Š.; *Patrológia II.*, Prešov, PU, 2003, s. 103

8 MATOUŠEK, J.; *Gnose*, Praha: Hermann a syn, 1995, s. 28

vytvorený. Okrem najvyššieho boha jestvuje ešte aj demiurgos. V mnohých systémoch je nazývaný Jaldabaoth, no aj Archigenetor. Jeho úloha je negatívna. Demiurgos je identifikovaný ako boh Starého Zákona a je to zlý boh a navyše klamár. "Keď totiž tak vehementne vychvaľuje svoju jedinečnosť, činí tak práve preto, že vie alebo tuší, že existujú veci omnoho dôležitejšie, ktoré ho nekonečne prevyšujú.[9]" Duch Svätý je v gnóze ženského pohlavia. Duša musí byť spojená s bohom - spasená - na základe poznania vystúpi k najvyššiemu bohu. Na to je potrebný spasiteľ. V tejto úlohe vystupuje v gnóze najmä Kristus. No spasiteľom môže byť v niektorých systémoch aj Adam, Eva, Ábel, Set, Henoch, Melchisedech, archanjel Eleleth, anjel Baruch, dokonca i Duch Svätý ako Sofia – Múdrosť božia.

Prv latentné, neskôr zjavné teologické rozdiely v niektorých otázkach, v spojení s úplne iným dejinným vývojom prispeli tiež k rozdielnemu vývoju neskorých fáz ranokresťanskej filozofie na Východe a Západe. Scholastická európska a byzantská filozofia sa už vyvíjali autonómne. Úsilie o ukončenie schizmy z 11. storočia, o ktoré sa neúspešne usilovali viacerí cirkevní predstavitelia na oboch stranách malo v čele i dvoch zástupcov filozofie, ktorí boli vedúcimi delegácií. Boli to Georgios Gemistos Plethón a Nicolas Cusanus.

Súčasťou kurikula náboženstva, predovšetkým na gymnáziách cirkevnej proveniencie sú aj soteriologické a eschatologické témy. V rámci filozofie sa dostávame k rôznym poňatiam možnosti posmrtného života. Na seminári z filozofie môžeme hovoriť o niektorých konzekvenciách, ktoré z niektorých uhlov pohľadu vyplývali z latinského averroizmu.[10] Pôvodná Aristotelova predstava je totiž jednoznačná, duša je formou tela a teda telo nepreživa – naproti tomu Platónova rozumová časť duše je nesmrteľná a týka sa jej prevteľovanie. Predovšetkým šlo o prevzatie tézy o jedinom jestvujúcom intelekte. Niektoré domyslenia myšlienok Sigera Brabantského a Boethia z Dacie pochádzajú z pera teológov než od uvedených autorov a viedli neprávom k odsúdeniu niektorých myšlienok tzv. latinských averroistov, predovšetkom v osudnom roku 1277. Predovšetkým sa týkali spoločného intelektu ako aj slobodnej vôle. „Sigerove tézy odmietali nielen konzervatívci v cirkvi, ale našli sa takí aj medzi teológmi."[11] Aj keď boli niektorými mysliteľmi odsúdené ako „protirečiace" kresťanskému svetonázoru, moderní bádatelia a historici scholastickej filozofie sa nedívajú na uvedených filozofov ako na tých, ktorých názory by protirečili kresťanstvu a jeho názorom. Jediný intelekt vyvodili

9 CULIANU, J. P.; *Dualistické gnóze západu,* Praha: Argo, 2008, s. 133

10 Porovnaj PUTALLAZ, F.-X., IMBACH, R; *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*, Praha: Oikoumenh, 2005

11 MICHALOV, Jozef; *Scholastická filozofia*, Nitra: UKF, 2002, s. 244

niektorí teológovia ako protirečiaci myšlienke osobného súdu a možnosti odsúdenia či zatratenia pre každého zvlášť, pretože im z téz vyplývala nemožnosť individuálnej existencie duše po smrti.

U Tomáša Akvinského možno nájsť úsilie o apológiu božskej existencie svetlom prirodzeného rozumu, čo je známych päť ciest „dôkazov" jestvovania. Rozdiel medzi apriórnym a aposteriórnym dôkazom existencie boha je zdôraznený už v diele Anselma z Canterburry, kde možno jasne vnímať rozdielny spôsob dôkazu v Monologion a Proslogion. "O Anselmovom aprioristickom dôkaze Božej existencie sa dodnes diskutuje"[12]

Iný pohľad na soteriológiu a eschatológiu majú samozrejme okrem zjavne ateistických filozofov (la Metrie, Feuerbach, Marx, Engels, Russell, Lenin etc.) aj filozofické smery, hlásajúce prevteľovanie duší. Ako μετεμψυχωσις ho vnímajú pytagorejci, ako aj Empedokles a Platón. Otec idealizmu rozpracúva danú myšlienku najmä v dialógu Φαίδων. V zmysle samsáry, ho chápu predstavitelia klasickej indickej filozofie (ástika), ktorí veria vo veľký kolobeh prevtelení. Obdobne ju v zmysle samsáry vníma i budhizmus ako neklasická indická filozofia (nástika), avšak duša sa po smrti rozpadá na päť skándh a nemožno hovoriť o úplnej kontinuite osoby v budúcich životoch. Tu vidieť zjavné religionistické odlišnosti v uvedenom aspekte medzi uvedenými filozofiami a kresťanským svetonázorom.

Kresťanské náboženstvo spomína ako jestvujúce bytosti aj anjelov a jestvuje v ňom určitá angelológia. V rámci angelológie jestvuje prepojenie s metafyzikou Tomáša Akvinského, kde Akvinský vníma anjela ako netelesnú bytosť, t. j. aristotelovskú čistú formu, z čoho vyplývajú zaujímavé konzekvencie. Keďže anjel má formu, ale nemá látku, postráda printipium individuationis a tak nemôže mať jeden druh anjela množstvo indivíduí. Esencia splýva s existenciou, a tak jeden exemplár znamená vlastne jeden druh, ktorý nemôže jestvovať duplikovane. Čiže každý anjel znamená jeden druh a každý jestvujúci anjel je iného druhu (čiže Gabriel a Michael sú iného druhu). „Odlišujú sa na základe úrovne anjelskej moci."[13]

Vzťahy teológie a filozofie neboli stále priamočiare. Najmä počas scholastiky menili podobu a prebehli viacerými variáciami od konfrontácie po dialóg. Počiatok scholastiky sa niesol v inteciách vzájomných polemík troch orientácií ohľadne používania filozofie (dialektiky) pri teologických dišputách. Berengar z Tours, no najmä Anselm z Canterburry pretraktovali široké použitie filozofie, lexiky filozofickej proveniencie a filozofických argumentov pri riešení teologických problémov. Nie náhodou pokladáme

12 FUCHS, J.: *Bůh filosofů*, Praha: Krystal, 1997, s. 68

13 IINGLIS, John; *Akvinský*, Bratislava: PT Marenčin, 2004, s. 94

Anselmov spis Proslogion za otvorenie novej paradigmy a faktický počiatok theologia naturalis. „Anselmov ontologický dôkaz sa stal predmetom logických analýz, keď sa začínala rozvíjať teória modálnej logiky.“[14]

Proti dialektikom vystúpili umiernení antidialektici: Lanfrank z Pávie - volá za svedka Boha, že pri sporoch nebude používať dialektiku a nedá ju nad mienku svätých otcov. No na vyvracanie používania dialektiky používa znovu dialektiku. Hovorí, že dialektika sama osebe tajomstvo božie nepopiera, ak je dobre uplatňovaná potom podkladá a upevňuje vieru. Bol za jej obmedzené používanie, v teológii sa ju snaží nepoužívať, ale tomu sa občas nevyhol.

„Vari najznámejším predstaviteľom tzv. antidialektiky je Peter Damiani, jeden z čelných aktérov tzv. gregoriánskej reformy a v klasickom portréte nezmieriteľný bojovník proti Aristotelovi, jeho logike a všetkej pohanskej filozofii ako takej.“[15]: hovoril, že jestvujú medze, ktoré dialektika nedokáže prekročiť, slúžka nesmie rozkazovať svojej panej, v zmysle slúžka teológie. Vedúca je úloha Písma, nie teológie. To čo odvodzujú argumenty dialektikov sa nedá jednotne aplikovať na tajomstvo božej moci. Ak sa stane, že je na preskúšanie svätého slova použitá ľudská teória, nesmie si spupne osobovať vládu, ale musí ako slúžka pomáhať svojej panej s poddajnosťou tej, ktorá slúži a to z obavy aby ju nepredbehla a nezblúdila. Zaoberal sa problémom božej všemohúcnosti. Môže Boh urobiť pannou dievča, ktoré ňou nie je? Môže Boh zmeniť čo sa stalo? Ak urobí staté nestatým sa, to čo je sa stane ontologicky relatívnym. Ak na to odpovieme záporne, odníme sa tak Bohu jedna jeho podstatná vlastnosť. Damiani hovorí, že nie je možné aby nebolo čo je. Čas minulý či prítomný, je pre neho stále aktuálny. Boh nemôže byť obmedzovaný vonkajšími zákonmi, lebo samé zákony vyhovujú jeho vôli. Nemožnosť protirečenia nemôže zväzovať Boha ako stvoriteľa prírody i zákonov. Toto otvorí dvere teologickému poňatiu práva a teórie politickej moci a ideológii propápežskej politiky. Boh môže to panenstvo napraviť ale nie tak, že sa to odstane, ale že sa zmení to porušené aj proti zákonom prírody. Teda aj on, ktorý je proti samostatnému používaniu dialektiky, ju vo veľkej miere používa.

Boli i fanatickí antidialektici: Othloh od sv. Emeráma, Manegold z Lautenbachu. Odporúčali všetko podriadiť len Písmu a zvolávali hromy a blesky na svetskú učenosť, filozofiu a vedu. Tento extremizmus sa ani nedal previesť v praxi. Antidialektici mali však jednu veľkú zásluhu. Práve oni boli pôvodcom nového záujmu o patristiku, na ktorú by sa v 11. storočí bolo pomaly zabudlo. Tak sa odpísali (a zachovali) mnohé diela svätých otcov.

---

14 ONDOK, Josef P.; *Řeč o Bohu*, Brno: CDK, 2006, s. 92

15 OTISK, Marek; *Aristoteles Christianus Peripatetická tradice v latinském myšlení*, Ostrava: Montanex, 2008, s. 53

Tomáš Akvinský sa veľmi zaoberal vzťahom filozofie a teológie. Robí tak v základnom diele Suma teologická. Pýta sa: stačí iba študovať filozofiu a odpovie nám tá na všetky otázky? Aristoteles diskutuje o teológii v rámci filozofie a v jeho poňatí by nebolo potrebné mimo nej nič iné. V tomto čase Viliam z Moerbeke prekladá Aristotela a vzdelanci ho bežne čítajú, vzniká aristotelovský ošiaľ. No je potrebné vysvetľovať problémy aj z ďalšieho zorného uhla než je filozofia. Aj na Zem sa dívame z hľadiska geografie i z hľadiska astronómie. Človek potrebuje aj spásu a pre ňu je tu zjavená teológia, náuka na základe božieho zjavenia. Ak majú ľudské bytosti v konaní smerovať k poslednému cieľu, je potrebné študovať aj ďalšiu disciplínu než je filozofia. Potrebné pre kresťana sú aj filozofia aj teológia. Filozofiou človek dokáže veľa. Teológia je potrebná na spásu, filozofia na inú múdrosť, no aj na to, aby sme pomocou nej lepšie pochopili teológiu. Jestvuje dvojaká pravda, filozofická i teologická a tie sa dopĺňajú. Akvinský neuznáva ontologické dôkazy boha, len skúsenostné (podobne ako Anselm v Monologiu).

Nekompromisné stanovisko v otázke vzťahu filozofie a teológie má William 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 úžitkovú. Teológia má veľkú otázku v živote. V záujme zachovania čistoty teológie musí byť oddelená od filozofického bádania. Teológia má agnostickú pozíciu, Existencia Boha i nesmrteľnej duše sú nedokázateľné a môžu byť len pravdami viery.

Praktická pomoc niektorých kresťanských hnutí, napr. focolare pripomína niektoré prvky utopistického socializmu v praxi (napr. Thomas Morus, Francis Bacon).

Hoci Starý Zákon pokladá Židov za vyvolený národ, uvedomme si negatívne vzťahy judaistických predstaviteľov k Baruchovi Spinozovi, ktorý bol vyobcovaný zo židovskej náboženskej obce, pretože okrem iného hlásal, že štát nesmie potláčať náboženstvo, pretože štát a náboženstvo spolu nesúvisia. Štát nesmie preferovať náboženstvo, ani byť na ňom závislý a ani v jeho mene potláčať slobodu občanov. Nota bene, vysokú ročnú penziu ako úplatok židovskej obce za nešírenie svojich názorov Spinoza neprijal.

Vzťah človeka a Boha rieši vo svojej filozofii aj dánsky filozof Sören A. Kierkegaard. Tento filozof si myslí, že ak človek zabudol, čo znamená existovať nábožensky, potom ani nevie, čo znamená existovať ako ľudská bytosť. Pojem okamih je ústrednou kategóriou u Kierkegaarda. Oka-

mih je nejaký iracionálny moment v stávaní sa, je to boží dar veriacemu. Takéto okamihy ako blesk osvetľujú temné hlbiny duše. Takéto okamihy zažíva iba pravý hlboko veriaci človek. Je to človek, ktorého netrápia starosti každodenného života. Najvyššia vášeň človeka je viera. Ľudský život bez Boha je prázdny. No vo viere má človek pokročiť, ísť ďalej, viera nemá ostať nerozvinutá. Vzťah k Bohu nesprostredkuje ani cirkev, ani kňazi, ale musí byť osobný. Človek pociťuje úzkosť v náboženskom zmysle. Je zúfalý, pretože smeruje k smrti. Vierou a prebudením vedomia hriešnosti, sa človek s úzkosťou vyrovnáva. Rozhoduje sa žiť v blízkosti Boha. Človek vie že je smrteľný, ale vie že Bohu nič nie je nemožné. Najvyššie stojí religiózny človek. Modelom správania je tu Abrahám. Božie je nad ľudské.

Náboženstvo pojednáva aj o zmysle života. Kresťanské náboženstvo ho vidí v spočinutí človeka v raji v Božej blízkosti v dokonalosti. Filozofi tomuto názoru niekedy oponujú. Napríklad Arthur Schopenhauer pokladal za základ sveta slepú vôľu bez cieľa, ktorú jedine môžeme spoznať z kantovskej veci o sebe. Keďže vôľa je aj v nás, ovláda človeka a človek nie je ani slobodný v rozhodovaní. Keďže vôľa je bez smerovania a cieľa, i život ovládaného človeka nemá žiaden zmysel. Človek nemôže byť spokojný, cieľ nejestvuje a keďže život nemá zmysel, svet je najhorším z možných svetov. Martin Heidegger sa pýta po zmysle života, tvrdí že uvedená otázka je spojená s otázkou zmyslu bytia. Povedané jeho slovami, existencielita je spojená s existencialitou. Ak nevieme odpovedať na otázku zmyslu bytia, nevieme odpovedať ani na otázku zmyslu života človeka. Téma súvisí s otázkou hodnotových systémov, čím sa zaoberá napr. sociálna vedkyňa Lenka Lachytová.[16]

Proti náboženstvu sa stavia známy filozof Bertrand Russell, ktorý k nemu nemá priaznivý vzťah. Náboženstvo pokladá za zbytočné, nepotrebné. Niekedy je na škodu, a je výrazom nevyspelosti človeka. Jestvuje pritom hierarchia hodnôt, ktoré presahujú prírodu, ale skutočná morálka sa nemá opierať o povery.

V súčasnej ponuke náboženstiev možno hovoriť i o fenoméne New Age. Treba si uvedomiť, že synkretistická povaha nábožensky orientovaného hnutia je orientovaná na postmodernu. Práve u zakladateľa postmoderny Jeana Francoisa Lyotarda je prítomná i otázka nedôvery k metapríbehom. Akékoľvek náboženstvo v zmysle systému je pritom pokladané za metapríbeh. Keďže postmoderno Lyotard priamo definuje ako nedôveru k metapríbehom, náboženské konzekvencie spočívajú v uprednostňovaní polyteizmu pred monoteizmom (inverzne ako u Xenofana). Vzťahy medzi bohmi nie sú v polyteizme rigidne dané, nejde o podriadenie več-

[16] LACHYTOVÁ, Lenka; 2009. *Kvalita života, hodnotové systémy v spoločnosti.* In: MADZINOVÁ, R. Zborník vedeckých prác. Prešov: VŠMP ISM, ISBN 978-80-89372-11-9.

nému princípu, a teda ide o uprednostnenie nesúmerateľnosti a heterogenity. Takto v rámci New Age môžu fungovať i rôzne heterodoxné náboženské presvedčenia, vzájomne nekompatibilné až kontroverzné, obdobne ako môže vedľa seba fungovať u Lyotarda malé príbehy, malé rozprávania – Wittgensteinove jazykové hry.

Pokiaľ vyučovanie náboženstva uvádza príklady svätcov ako radikálne nábožensky cnostných ľudí, treba pripomenúť, že medzi nimi boli i mnohí filozofi. Menovať je možné napríklad Editu Steinovú, Thomasa Mora, Karola Wojtylu, Augustína Aurelia, Jána Damascénskeho, Petra Damianiho, Anselma z Canterburry, svätého Justína, vierozvestcu Konštantína či doktora angelicus Tomáša Akvinského.

Článok bol napísaný ako súčasť riešenia inštitucionálneho grantu Filozofia – dominantná časť občianskej náuky na gymnáziu v SR cez prizmu didaktiky v etickom kontexte evidovaného pod číslom IG KSVET-03/2016-2. 1. 5.

Bibliografia

AURELIUS, A.; *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, 1950.
ARISTOTELES, *O nebi*, Bratislava: Pravda, 1979.
CULIANU, J. P.; *Dualistické gnóze západu,* Praha: Argo, 2008.
DE VRIES, J.; *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek, 1998.
FUCHS, J.: *Bůh filosofů*, Praha: Krystal, 1997.
INGLIS, John; *Akvinský*, Bratislava: PT Marenčin, 2004
LACHYTOVÁ, Lenka; *Kvalita života, hodnotové systémy v spoločnosti.* In: MADZINOVÁ, R. Zborník vedeckých prác. Prešov: VŠMP ISM, ISBN 978-80-89372-11-9. 2009.
MATOUŠEK, Jan; *Gnose*, Praha: Hermann a syn, 1995
MICHALOV, Jozef; *Scholastická filozofia*, Nitra: UKF, 2002
MORDEL, Š.; *Patrológia,* Spišská Kapitula: Verbum. 2014
ONDOK, Josef P.; *Řeč o Bohu*, Brno: CDK, 2006
OTISK, Marek; *Aristoteles Christianus Peripatetická tradice v latinském myšlení*, Ostrava: Montanex, 2008
PATOČKA, J.; *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
PRUŽINSKÝ, Š.; *Patrológia II.*, Prešov, PU, 2003
PUTALLAZ, F.-X., IMBACH, R; *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*, Praha: Oikoumenh, 2005
ZOZUĽAKOVÁ, V.; *Didaktika pravoslávnej náboženskej výchovy ako školského predmetu.* Prešov: PU, 2009

Rozprávka a jej hodnoty v Rúfusovej básnickej interpretácii

MARTINA PETRÍKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta v Prešove
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií

Abstract: *In this paper we reflect the poetic interpretation of the fairy tale and her values, about the use of Christian symbols and themes from prototext in artistic text of Milan Rúfus. We outline what shifts have occurred at various levels of Rufus' poetic transformation of the prosaic fairy tale genre to poetic fairy tale. The literal meaning of selected literary text, following the symbolical potential of literary motives and poetic language of growing philosophical and ethical correlated message. Through 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.*

Key words: *Poem. Fairy tale. Motive of simplicity. Motive of life. Christian symbolism. Spiritual and aesthetic value. Tradition.*

V päťdesiatych rokoch 19. storočia sa ľudová slovesnosť a v jej kontexte aj rozprávky dostali do centra pozornosti niektorých kultúrnych dejateľov. Medzi nimi boli August Horislav Škultéty a Pavol Dobšinský, ktorí v roku 1858 začali vydávať *Slovenské povesti*. Vytrvalý záujem o žáner ľudovej rozprávky potvrdzujú Dobšinského názory zverejnené v teoretickej práci *Úvahy o slovenských povestiach* (1871), ktorou nadväzuje na svojich predchodcov (*Štúr, Hanuš, Erben, Sam. Reisz*[1]), v ktorej analyzuje zozbierané slovenské čarovné rozprávky a zdôrazňuje ich symbolický charakter, keďže zobrazujú *„všetko len v obrazoch, do ních zaodie-*

[1] Podľa Dobšinský, P. Úvod. In: *Úvahy o slovenských povestiach.* [online]. [Popis urobený 20. 7. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/204/Dobsinsky_Uvahy-o-slovenskych-povestiach/1

va skutočné a čisté myšlienky svoje, čiže učí v symbolách, učí symbolicky."[2] Inšpiráciou sa stala ľudová rozprávka aj pre súčasných tvorcov, v našom literárnom kontexte predovšetkým pre *„poetu sacer"*, pre Milana Rúfusa. Aj preto sa budeme zaoberať problematikou premeny rozprávkového žánru a hodnôt, ktoré rozprávka sprostredkúva, na osi času, teda posunmi od Dobšinského prozaickej rozprávky k Rúfusovej básnickej rozprávke.

Milan Rúfus vstúpil do literatúry básnickou zbierkou *Až dozrieme* v roku 1956 určenou pre dospelého recipienta. V básni *Za starou mamou* zo svojej prvotiny píše, keď spomína na odchod starkej – *„Dobrú noc, gazdiná, dobrú noc, gazdiná./ Dobrú noc, rozprávka, dobrú noc deťom tvojim.*"[3], – a tak vyjadruje, že hodnota milovaného človeka mu zrastá s hodnotami získavanými z rozprávky. Hodnota umenia či básnickej tvorby sa mu zas spája s hodnotou života, keďže umenie chápe ako *„prirodzenú súčasť života, nie ako jeho výlučnosť*"[4].

V literatúre pre deti sa Milan Rúfus presadil v roku 1975 *Knihou rozprávok*. Tie vznikli ako básnikova reakcia na podnety z rozprávok Pavla Dobšinského. Ide o básnické metamorfózy textov, ktoré v pomere k prototextom, *základným tvarom či archetypom*[5], nadobúdajú lyrickejší ráz a univerzálnejšiu platnosť. Nasledovali *Sobotné večery* (1979), *Rozprávočka veselá, ostaň ešte s nami* (1985), *Tiché papradie* (1990) a *Lupienky z jabloní* (1993). Okrem žánru rozprávky Rúfus zúročuje v tvorbe pre deti predovšetkým žáner piesne, modlitby[6] a koledy (ktorá je pre básnika *pies-*

---

2 Dobšinský, P. Úvod. In: *Prostonárodné slovenské povesti.* 1. zv. [online]. [Popis urobený 20. 7. 2015] Dostupné na internete:
In: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy zvazok/3#ixzz3XUH6G3yw

3 Rúfus, M. *Až dozrieme.* 4. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1982, s. 19.

4 Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 25. ISBN 80-88878-40-3.

5 Podľa Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 37. ISBN 80-88878-40-3.

6 V roku 1992 vydal zbierku veršov, v ktorej potvrdil „blíženectvo" básne a modlitby (*báseň a modlitba sú sestry*) a rozšíril ho vydaním knihy *Nové modlitbičky* (1994). Nasledujú zbierky básní *Zvieratníček* (1994), ktorú sprevádzajú drevorezby Vladimíra Kompánka, a *Pamätníček. Modlitby za dieťa* (1995). *Pamätníček* tvorí Milan Rúfus spolu s dcérkou Zuzankou, ktorá je autorkou ilustrácií, a tak vzniká nevšedný dialóg medzi otcom básnikom a dcérou, darkyňou pamätníčka a pozývateľkou do hry.
V básni *Modlitba za dieťa* z *Pamätníčka* autor píše:
„No pomodlíš sa vrúcne za dieťa.// Tak dlho si ho na ramenách nosil,/ až sám si ostal v jeho náručí./ A ak si dávno Boha nepoprosil,/ aj modliť sa/ ťa ono naučí." (Rúfus, 2001, s. 58). A tak pripomína, že dieťa – ranené mláďa môže iniciovať dialóg s básnikom a meniť nielen jeho svet. Básnikov dialóg s dieťaťom a transcendentnom uzatvorila zbierka básní *Anjeličku, môj strážničku* (2008). Rúfus v nej „vystupuje" z elementárnej modlitby, aby ju spolu s ilustrátorkou Janou Kiselovou-Sitekovou zviazal s rozprávkou a pretavil do tvaru modlitby-básne.

ňou i rozprávkou dokopy[7]).

Z básne *Anjeličku, môj strážničku, ochraňuj moju babičku* zaznieva – *„ochraňuj mi moju starkú./ Koľko sneh má vločiek,/ toľko pozná starká naša/ krásnych rozprávočiek.“*[8] – teda, že ľudská múdrosť a dobrota sa uchovávajú v žánri blízkom dieťaťu. O rozprávke, ktorá bola básnikovi Rúfusovi nesmierne blízka, hovorí v eseji *Sobotné večery* (Zlatý máj, 1958): *„Toľko ľudskej lásky bolo v rozprávke, že sa jej ušlo aj veciam. Taká bola moja materská škola poézie. Také boli sobotné večery. Večery rodnej reči, ľudskosti, krásy a fantázie. Lebo rozprávka je báseň, napísaná v šťastnej chvíli a zdokonalená za storočia zástupmi neznámych.“*[9]

Milan Rúfus našiel v Dobšinskom, zberateľovi a sprostredkovateľovi rozprávok, inšpirátora a v rozprávkach zas východisko i školu hodnôt:

„(Ľudová rozprávka, dopln. M. P.) Vznikala ako výpoveď dospelých, adresovaná dospelým, aby sa prebudili. Je teda v nej všetko to, čo existuje v starých textoch, čo tvorí ich raison d'etre: zápas dobra a zla a človekova priam existenčná nutnosť stáť na strane dobra, pretože zlo je forma zániku, to, čo ohrozuje život. Boli teda a ostávajú ľudové rozprávky školou morálky.“[10]

Ľudovú rozprávku chápe básnik aj ako *školu poézie*, začiatok *dejín fantázie a dejín krásy* mu splýva *u človeka s uspávankou a rozprávkou, teda s detstvom.*[11] Svoje uvažovanie o rozprávkovom žánri a jeho fantazijnosti či obrazotvornosti usúvzťažňuje s myslením o básni a jej metafore: *„Všetko to personifikované zázračno ľudovej rozprávky je vlastne tým, čím je v básni metafora. Rozprávka sa nepotrebuje meniť, naopak – my potrebujeme zmeniť svoj zmechanizovaný pohľad na ňu a naučiť sa ju čítať. (...) Všetko v rozprávke je život. Tak ako o tisícoch vecí či javov v živote raz zistíme, že boli „iba rozprávkou“.*[12]

Na rozdiel od Dobšinského názorov na rozprávku a jej tragický vývin (*„beh vecí“*[13]) uvádza Milan Rúfus *„beh vecí“* v rozprávkovom žánri na pra-

---

7 Podľa Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 36. ISBN 80-88878-40-3.

8 Rúfus, M. *Anjeličku, môj strážničku.* Ilustrovala Jana Kiselová-Siteková. Bratislava: BUVIK, 2008, s. 19. ISBN 978-80-89028-85-6.

9 Vaško, I. *Milan Rúfus.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2010, s. 85 – 86. ISBN 978-80-220-1522-6.

10 Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 37. ISBN 80-88878-40-3.

11 Podľa Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 38. ISBN 80-88878-40-3.

12 Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 110. ISBN 80-88878-40-3.

13 Dobšinský, P. Úvod. In: *Prostonárodné slovenské povesti.* 1. zv. [online]. [Popis urobený 20. 7. 2015] Dostupné na internete:

vú mieru: *„Ľudová rozprávka totiž nie je tragická. Vie byť drsná ako sám život, ale i tragické veci sa v nej vyslovujú asi tak, ako keby ich hovorilo dieťa, takmer ako Dobrý deň. Nuž vo svojom osobnom dialógu s rozprávkou pokračujem a snažím sa byť ako ona, v ktorej všetko, čo je, má rovnakú váhu už tým, že je – a tak je v nej i smrť súčasťou bytia.“*[14] Ešte presvedčivejšie vyznievajú slová, ktorými autor básnických metamorfóz rozprávkového žánru charakterizuje jeho symbolickú povahu: *„(rozprávku nechápeme, dopln. M. P.) ako nezáväzné fantazírovanie, ktoré má strhnúť dôverčivé deti, ale ako hlboký a presný záznam základných situácií človeka, idúceho dejinami svojho spoločenstva i svojho vnútra. Jej príbehy nie sú iba príbehy, sú to podobenstvá. Symboly, existujúce už dávno pred literárnym symbolizmom.“*[15]

V zbierke *Sobotné večery* sa nachádza básnická rozprávka spracovaná na motívy textu z Dobšinského Prostonárodných slovenských povestí *Pecko sprostáčik* (v druhom vydaní z roku 1906):

„V jednej dedine žil človek, sprostáčik ako na to treba. Nebol nikdy ďalej, „ako dve míle za pec“; preto ho volali i Peckom. Úbohý Pecko bol každému imä za posmech, každý kút ním vytreli, mohli na ňom orať aj brániť; on ale neublížil ani tej muške.

Raz ide si ti do kostola, a tu počuje, ako pán farár káže:

„Kto pôjde cestou tŕňovou, ten príde do neba.“

Keď milý sprostáčik domov prišiel, riekol si žene:

„Žena moja, ja idem do neba!“

„A veďže si idi, sprosták, ty osol Pána Kristov, ty; aspoň nebudem starať a trápiť sa o teba,“ riekla žena, a upiekla mu čierny podpopolník na cestu, vstrčila mu ho do torby a vyprevadila ho zo dverí.“[16]

In: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy zvazok/3#ixzz3XUH6G3yw

[14] Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 74. ISBN 80-88878-40-3.

[15] Rúfus, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991).* 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 63 – 64. ISBN 80-88878-40-3.

[16] Pecko sprostáčik. In: Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

Porovnaj: Pecko sprostáčik. Rosprávali B. Nemcovej Janko a Miko Sochorikovci, Juro Šulek a Štefan Márton z Trenčanskej. In: *Prostonárodnie slovenské povesti.* Usporiadal a vydal Pavol Dobšinský. Sošit 8. Druhé vydanie. Turčiansky Sv. Martin: tlačou a nákladom Kníhtlačiarsko-účast. spolku 1906, s. 87 – 89. [online]. [Popis urobený 30. 5. 2015] Dostupné na internete: http://dikda.eu/wp-content/uploads/2013/03/19060101.pdf

Milan Rúfus volí rovnaký názov pre svoj text, „objektom" básnickej reflexie sa stáva postava Pecka sprostáčika. Nomen omen v názve textu naznačí, že ide o postavu, ktorá nezapadá do dedinského kontextu, či je z neho vyčlenená na základe svojho zápecníctva a nemúdrosti, čo ovplyvní aj básnikovu selekciu motívov. Básnik si vyberá tie z nich, ktoré naznačia, že nejde o „deficitnú" postavu hlupáka v duchu noetiky a etiky rozprávok typu Hlúpy Jano, Kubo, Ďuro-truľo a pod., ale o postavu *veľkého dieťaťa* (aj pod vplyvom reality v modeli literárnej komunikácie), a tak sa formuje poznanie o prítomnosti i prekonávaní protirečení v *prostom príbehu* života prostého človeka: ľudia – *Pecko* (jednotlivec), *svet* – pec, *chodiaci* (dynamika) – *veľké dieťa* (statika), „rozumnosť" – *trochu mdlý um*, jednoduchosť, hĺbka; príčina – následok: dobrý skutok – odmena v nebi...).

Milan Rúfus vstupuje do Peckovho „životného príbehu", sprostredkovaného rozprávkou, reflexívnym spôsobom: *„Žil človek umu trochu mdlého,/ nazvaný Pecko sprostáčik./ Žil – veľké dieťa. Mimo neho/ šiel svet a jeho chodiaci.// A zas sa púšťa príbeh prostý,/ kam ani múdrym neradno./ Do končín plných záludností,/ do hĺbky, ktorá nemá dno.// Kde myšlienka už nevydrží/ ten mimoľudský strašný tlak./ Ani kliatby nie, ani slzy./ A slovo? Slovo ani tak."*[17] Oproti posmechu, ústrkom a vyčleneniu človeka básnik postaví perspektívu, ktorá vyplýva z Peckovej jednoduchosti či z jeho jednoduchého nazerania na svet, pretože tie nielen evokujú, ale aj odkrývajú hĺbku a intenzitu prežívania (citu, bôľu a pod.). A aj keď je z hĺbky do priepasti „iba na skok", zdá sa, že z priepasti zdanlivej nevedomosti, ktorá sa prehlbuje z obmedzenia rozumu, do hĺbky poznania je zas „iba na krôčik".

V troch úvodných strofách básnického textu zaujíma básnický subjekt postoj k známemu príbehu a rámcuje ho reflexiou o múdrosti rozprávky a sile jej odkazu, ale aj o (ne)možnosti pochopenia strasti a jej vyslovenia.

Rozprávanie známe z Prostonárodných slovenských povestí prezentuje vo východiskovej situácii postavu Pecka v súlade s motiváciou jeho mena ako človeka, ktorý neprešiel viac *„ako dve míle za pec"*[18] a ktorý bol vysmievaným dobrákom. Aj preto sa v súlade s očakávaním vydáva na cestu a prekonáva ju, ale nie preto, aby prekonal seba v zmysle vnútornej premeny, ale aby premenil iných nevedomým ponúknutím príkladu

---

[17] Rúfus, M. Pecko sprostáčik. In: *Sobotné večery*. Bratislava: Smena, 1984, s. 121 – 126.

[18] Pecko sprostáčik. In: DOBŠINSKÝ, Pavol. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

života. Funkcia účinkujúcej postavy[19] z úvodnej časti textu splýva s funkciou odchodu z domu, ale nejde o „všedné" odídenie do sveta. Ak totiž v kontexte žánru rozprávky môžeme uvažovať o fantastickom cieli púte, tak v náboženskom zmysle predznamená cesta do neba odchod zo sveta, mimo pozemské súvislosti, či smrť, ale v metaforickom zmysle aj vyslobodenie duše. Inštrukciu na cestu získava Pecko od farára ako morálnej autority, čo predpovie zmierlivé uzavretie príbehu – *„Kto pôjde cestou tŕňovou, ten príde do neba."*[20]

Aj keď je Peckovo konanie spočiatku odtlačkom ponúknutého kňazovho pokynu, takže naznačuje, že ide o postavu rozumovo obmedzenú, neschopnú tvorivej interpretácie skutočnosti alebo sprostredkovanej inštrukcie, nenadobúda funkcia účinkujúcej postavy, ktorá presne zachováva slová (pri)kázania, negatívne konotácie. Skúškou na ceste životom až do neba je pre ňu totiž napĺňanie vysokého cieľa, a to aj napriek ľudskému výsmechu.

„Pecko, pamätlivý na slová kňazove, nešiel cestou, kadiaľ druhí šli, ale šiel po stranách, cez tŕňa, skáľa a jarky. Ľudia smiali sa mu, ale on na to nepodbal. On si myslel už len na nebo. Dlho potĺkal sa, zodral sa, poudieral sa; no, bolo mu už na skapanie, ale neba nenašiel."[21]

Na ceste svetom, keď postava dôjde do kláštora ako miesta pokoja, či v Peckovej interpretácii nájdeného raja, preukáže službu budúcemu a pritom tomu najvyššiemu Darcovi.

„Vyhladovený, vysmädnutý dovliekol sa ku dverám jedného kláštora. Ledva už zdýmajúceho našiel ho tam vrátnik a voviedol dnu. Dali mu jesť, piť a riekli mu, že ak zná pece kúriť, môže mu u nich ešte aj dobre byť. Sprostáčik ale, keď tu videl krásne svetlice a ako mnísi inšie ani nerobia, len modlia sa, jedia, pijú a po záhrade prechádzajú sa, nemyslel si inak, len že to raj, že je už i sám v tom nebi. A veru, keď najedli sa páni, dostával aj on misku plnú; akživ takých jedál ani neovoňal, akživo nebolo mu tak dobre. Tu ani nezadieral sa doňho nik a on strovil svoje jedlo v pokoji, kde len páčilo sa mu.

---

19 Propp, V. J. *Morfológia rozprávky.* Prel. N. Čepanová. 1. vyd. Bratislava: Tatra, 1971. 192 s.

20 Pecko sprostáčik. In: Dobšinský, Pavol. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

21 Pecko sprostáčik. In: Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

„Raz tak zaliezol si so svojou plnou miskou do priestrannej chodby, kde visel zo steny starý drevený krucifix. Pecko sadol si k nemu, dlho díval sa naň, až vyrieklo sa mu, ale tak ľútostne:

„Neborák, ale si ty chudý! Prečo teba tu v tom nebi aspoň nenachovajú, ako svedčí sa? Poď a jedz so mnou!"

S tým pristrčil misku bližšie ku krížu, položil k nej svoju lyžicu, aby Pánu Kristu, ako hosťovi, prednosť dal. A z kríža nahnul sa Kristus a zajedol si s ním. Od toho času Pecko vždy so svojou miskou chodil pod Umučenie a sám neokúsil jedla, kým neponúkol i Pána Krista. Nikto o tom nevedel. Mníchovia chodili modliť sa do kostola, potom každý po svojej práci a žiaden neozrel sa o starý drevený kríž a sprostáčika pri ňom."[22]

V príbehu nenachádzame čarovný prostriedok, ktorý by pomohol postave zvládnuť skúšku. Postava sama svojimi cnosťami, ľútosťou, či *ľútostivosťou*, prostotou a milosrdnosťou prekoná ani nie tak samu seba, pretože *vyššou mocou je vyvolená k naplneniu svojej úlohy*[23], ale skôr „cestu do neba".

„Raz vrátnik hľadal na čosi Pecku a tu našiel ho sedieť v priestrannej chodbe pod starým krížom. Ale na kríži videl Krista v nebeskej žiare a počul, ako sprostáčikovi povedá:

„Dnes budeš ty u mňa na hostine!"

I bežal vrátnik k prevorovi a rozpovedal mu, čo videl a slyšal. Mnísi, ako v predesení, bežali všetci do chodby, vzali sprostáčika medzi seba, doviedli ho do najpeknejšej svetlice a tam povypytovali sa ho na všetko. Keď im Pecko všetko verne rozpovedal, tu poznali, že je to človek Bohu milý a že ho Boh chce k sebe povolať. Pripravili ho na smrť a milý sprostáčik ešte v ten deň pokojne skonal.[24]

V Rúfusovej básnickej interpretácii je postava Pecka vytláčanou, či neprijatou postavou vo vzťahu k davu, metaforicky vyjadrené, k *ľudské-*

---

22 Pecko sprostáčik. In: Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

23 Podľa Dobšinský, P. Úvod. In: *Prostonárodné slovenské povesti.* 1. zv. [online]. [Popis urobený 20. 7. 2015] Dostupné na internete: In: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy zvazok/3#ixzz3XUH6G3yw
Porovnaj: Úvod. In: Slovenské povesti. Sobrané od A. H. Škultétyho a P. Dobšinského. 1. sošit. 3. vydanie. Ružomberok: tlačou kníhtlačiarne Karla Salvu, nákladom vlastným, 1896, s. 1 – 13. [online]. [Popis urobený 30. 5. 2015] Dostupné na internete: http://mi.memoria.sk/index.html#v=zoom&i=9898&p=

24 Pecko sprostáčik. In: Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti.* 3. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/64

mu prúdu. Skúška, ktorú podstupuje, aby našiel pokoj, teda už nie nebo, pripomína biblické opustenie rodiny a majetku Kristovými učeníkmi, ktorí nasledovali svojho učiteľa. Básnik redukuje dej a vyberá i zachová len vybrané motívy. Oproti dostatku „dvora", ktorý sa umocňuje dostatkom v kláštore, situuje motívy komôrky, misky ako symbolov jedla a vyhostenia z celku, oproti samote a nemote zas postaví rozhovor s ukrižovaným:

„Zanechal ženu, dom a stavy/ i hojný statok vo dvore./ Šiel pokoj hľadať. A čo spravil?/ Prichýlili ho v kláštore.// Lenže i mníchom vyznávačom/ bol iba Pecko sprostáčik./ Dali mu najesť. A viac – načo?/ Má misku, tá mu postačí.// Tak do komôrky vydedený,/ kde nikto sa s ním nezblížil,/ večer čo večer pri jedení/ hovorieval s tým na kríži."[25]

Skúška, ktorou sa premeriava postava na ceste životom, je tak rovnako ako v prípade rozprávky z Prostonárodných slovenských povestí, viac skúškou charakteru ako fyzických síl.

Pecko sa vo svojej osamotenosti, vyjadrenej apoziopézou, prerušením výpovede, ktorá zdôrazní hodnotu citového dostatku (záujmu, spoločnosti a pod.), i básnickou otázkou (*„A viac – načo?"*) stáva postavou nasledujúcou Krista. Ten každý večer reaguje na Peckov prehovor, ako situáciu reflektuje básnický subjekt. Avšak v prototexte Pecko zviditeľňuje predovšetkým Kristovu vonkajšiu charakteristiku, fyzickú chudosť, a tak vzbudzuje komunikačnú situáciu a poslúži jedlom, aby mu Kristus pred smrťou zvestoval, že aj preňho je nachystaná hostina v nebi. Tým sa pripomína situácia Kristovho umučenia, keď jeden zo zločincov podľa Lukášovho evanjelia prosí Mesiáša, aby si naňho vo svojom kráľovstve spomenul. Tým sa Pecko tiež situuje do pozície jedného z najbiednejších:

„A jeden zo zločincov, čo viseli na kríži, sa mu rúhal: „Nie si ty Mesiáš?! Zachráň seba i nás!" Ale druhý ho zahriakol: „Ani ty sa nebojíš Boha, hoci si odsúdený na to isté? Lenže my spravodlivo, lebo dostávame, čo sme si skutkami zaslúžili. Ale on neurobil nič zlé." Potom povedal: „Ježišu, spomeň si na mňa, keď prídeš do svojho kráľovstva." On mu odpovedal: „Veru, hovorím ti: Dnes budeš so mnou v raji."[26]

A tak zatiaľ čo v básnickej verzii dochádza k navodzovaniu podobností medzi človekom vyhosteným spomedzi ľudí a Kristom, v prototexte možno hovoriť skôr o otcovskom zaopatrení postavy *sprostáčika*, ktorá prekročením pozemského kontextu dosahuje vyšší, či vznešenejší cieľ ako ľudia z jeho dosahu. Takýto životný zisk potvrdzuje poetickým spôsobom básnický subjekt až z odstupu od situácie ako ten, kto pozná prototext i jeho posolstvo. Zdôrazňuje hodnotu duše a človeka nosiaceho, metafo-

---

25 Rúfus, M. Pecko sprostáčik. In: *Sobotné večery*. Bratislava: Smena, 1984, s. 121 – 126.

26 NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMI A MARGINÁLIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.

ricky vyjadrené, *dušu na dlani*, čím sa hodnota postavy prostého Pecka a hodnoty rozprávky ocitnú v pozícii oproti hodnote vzdelanosti i nehodnote ľudskej necitlivosti.

„A ten mu z kríža (tiež tak sám)/ večer čo večer zaďakoval:/ „Ďakujem, Pecko, dosť už mám!"// Až keď mu umieračik zvonil,/ spoznali mnísi vzdelaní,/ že bližšie pravdy ako oni/ bol Pecko s dušou na dlani.// „Povedz, čo som už mohla viacej./ Len podobenstvo vymyslieť/ a prebúdzať to vo vás spiace,/ aby ste mohli cítiť svet.// A uhádli už mimo vrenia,/ čo vašou krvou preteká,/ v čom asi, v čom je ľudská cena./ Kde je začiatok človeka?"[27]

V súlade s Rúfusovým literárnoteoretickým myslením o žánri rozprávky sa v jej literárnej interpretácii potvrdzuje, že rozprávka (nielen) ako reakcia na ľudový prototext je podobenstvom (či symbolom), ktoré s funkciou *školy morálky* intenzifikuje ľudské prežívanie a stimuluje citlivosť na (pozitívne/negatívne) hodnoty (dobro/zlo). A tie sú v živote človeka, ktorý si uchováva emotívne poznanie o rozprávke, či poznanie z detstva, rozoznávané už nielen v literatúre, ale predovšetkým vo vypätých, či zlomových životných situáciách, keď ide o hodnoty, s Rúfusom povedané, keď *„Lomí sa život na ostrej hrane dýky./ (...) A čo je pravda? Rozprávková víla,/ktorá nám večne uniká."*[28]

V príspevku sme reflektovali problematiku premeny žánru rozprávky a ňou sprostredkovaných hodnôt. Vychádzali sme z reflexie vybranej rozprávky z Prostonárodných slovenských povestí (Pecko sprostáčik, druhé vydanie z roku 1906, 8. zošit). Naznačili sme, aké posuny nastali na jednotlivých rovinách textu pri Rúfusovej básnickej transformácii prozaického rozprávkového žánru na básnickú rozprávku.

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.

DOBŠINSKÝ, Pavol. *Prostonárodné slovenské povesti.* 1. zv. [online]. [Popis urobený 4. 4. 2015] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy-zvazok/1

LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.

[27] Rúfus, M. Pecko sprostáčik. In: *Sobotné večery*. Bratislava: Smena, 1984, s. 121 – 126.

[28] Rúfus, M. *Až dozrieme.* 4. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1982, s. 10.

NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMI A MARGINÁLIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.

Pecko sprostáčik. Rosprávali B. Nemcovej Janko a Miko Sochorikovci, Juro Šulek a Štefan Márton z Trenčanskej. In: Prostonárodnie slovenské povesti. Usporiadal a vydal Pavol Dobšinský. Sošit 8. Druhé vydanie. Turčiansky Sv. Martin: tlačou a nákladom Kníhtlačiarsko-účast. spolku 1906, s. 87 – 89. [online]. [Popis urobený 30. 5. 2015] Dostupné na internete: http://dikda.eu/wp-content/uploads/2013/03/19060101.pdf

PROPP, Vladimír J. *Morfológia rozprávky.* Preložila N. Čepanová. 1. vyd. Bratislava: Tatra, 1971. 192 s.

RÚFUS, Milan. *Pamätníček.* 4. vydanie. Ilustrovala Zuzana Rúfusová. Bratislava: Mladé letá, 2001. 76 s. ISBN 80-06-01125-7.

RÚFUS, Milan. Pecko sprostáčik. In: *Sobotné večery*. Bratislava: Smena, 1984, s. 121 – 126.

Úvod. In: Slovenské povesti. Sobrané od A. H. Škultétyho a P. Dobšinského. 1. sošit. 3. vydanie. Ružomberok: tlačou kníhtlačiarne Karla Salvu, nákladom vlastným, 1896, s. 1 – 13. [online]. [Popis urobený 30. 5. 2015] Dostupné na internete: http://mi.memoria.sk/index.html#v=zoom&i=9898&p=

RÚFUS, Milan. Rozhovory so sebou a s tebou I. (z rokov 1965 – 1991). 1. vyd. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998. 152 s. ISBN 80-88878-40-3.

VAŠKO, Imrich. *Milan Rúfus.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2010. 128 s. ISBN 978-80-220-1522-6.

Svedectvo ako prostriedok novej evanjelizácie z pohľadu lingvistiky

MARTINA BODNÁROVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta v Prešove
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií

Abstract: *Testimony is a communiqué co-relating generally with the phenomenon of the new evangelization. In theological literature and the Church documents testimony is especially accentuated as a particular way of life or actions; testimony is here reflected only rarely as a verbal story. In this study, we present testimony from the perspective of linguistics and through the prism of genres. We understand it as an individual primary oral monological genre thematizing the spiritual experience of believer. Through highlighting thematic criteria we come to the definition of six types of testimony. We point out the specifics of individual thematic types, as well as the specifics of testimonies according to the type of media by which are mediated. By this we open the issue of synchronous dynamics of genre.*

Keywords: *New evangelization. Spiritual experience. Conversion. Testimony. Typology.*

Úvod

Výskum problematiky náboženskej komunikácie nemá v slovenskej lingvistike veľmi dlhú ani bohatú tradíciu. Začal sa približne v štyridsiatych rokoch dvadsiateho storočia štúdiou Eugena Paulinyho *O jazyku prejavov náboženských* (1942). Od tohto času až podnes sa podarilo nazhromaždiť celkom úctyhodný počet prác, ktorý predbežne uzatvára monografia Jozefa Mlacka *Štylistické otázky náboženskej komunikácie* (2012). Napriek narastaniu počtu lingvistických príspevkov i lingvistov reflektujúcich komunikáciu v náboženskej sfére zostáva ešte veľa nezodpovedaných otázok a bielych miest, ktoré treba zapĺňať. Stále sú teda aktuálne podnety, ktoré dal František Ruščák pred takmer pätnástimi rokmi v práci *Biblický text ako archetypálna dimenzia náboženskej komunikácie* (2001). Jedným z podnetov bol aj seriózny výskum náboženských žánrov:

„A tak sme znova pri žánrovej problematike náboženských komunikátov, ktoré sú na teologickom princípe typologicky vymedzené, no nateraz nám chýba ich pregnantnejšia jazykovo-štylistická charakteristika.“[1] O pregnantnejšiu charakteristiku jednotlivých žánrov sa po tomto konštatovaní, ale sporadicky už i pred ním pokúsili niekoľkí bádatelia, ktorí načreli do textov duchovnej piesne (Mlacek, 1998), žalmu (Liba, 2001; Zvalená, 2006), evanjelií (Ruščák, 1993; Zvalená, 2009a), biblických epištol (Zvalená, 2009b), ale najmä do textov nebiblického žánru – homílie (Očenáš, 1999; Findra, 2006; Pancáková (Bieleková) 2006, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2008, 2011, 2012, 2013 a i.). Tento žáner bol v trochu odlišných, no relevantných intenciách skúmaný aj v kontexte príbuznej českej lingvistiky, najmä zásluhou Martina Havlíka (2004, 2005, 2009), ktorý sa na homiletické texty pozerá cez prizmu členskej kategorizačnej analýzy a teórie sebakategorizovania, a Naděždy Kvítkovej (2005), ktorá reflektuje napríklad intertextuálnu dimenziu homílií, resp. „duchovních promluv“.

Svedectvu ako osobitnému žánru náboženskej komunikácie sa v slovenskej lingvistike dosiaľ nevenovala prakticky žiadna pozornosť; azda len u Terézie Rončákovej (2010) o ňom môžeme nájsť nepatrnú zmienku. Pritom ide o komunikát, ktorý funguje ako veľmi efektívny nástroj novej evanjelizácie. Tu však treba povedať, že aj keď sa z teologického hľadiska svedectvo často usúvzťažňuje s novou evanjelizáciou (*Ad gentes*, 1965; *Evangelii nuntiandi*, 1975; McDonnell – Montague, 1993; Prado Flores, 1993, 2011; Moens, 1995; Słabek, 1995; Forrest, 1996; Martin, 2000; *Evangelii gaudium*, 2014 a i.), viacej býva reflektovaná práve nová evanjelizácia než samotné svedectvo, a ak už sa v teologicky orientovanej literatúre nájde pre tento fenomén miesto, viacej sa pertraktuje takzvané osobné svedectvo života než svedectvo ako verbálna výpoveď.

Naším zámerom v predkladanej štúdii bude prezentovať svedectvo z pohľadu lingvistiky, a to ako osobitný náboženský žáner, ktorého podstatu nemožno plnohodnotne zachytiť bez prihliadnutia na jeho typologickú charakteristiku. Budeme pritom nadväzovať na svoje predchádzajúce príspevky k tejto problematike (Bodnárová 2015a, b, c) s prehlbovaním, dopĺňaním a aktualizáciou niektorých zistení.

Lingvistické definície svedectva

Hoci v slovenskej lingvistike výskum svedectva – okrem spomínanej zmienky u T. Rončákovej a okrem našich vlastných príspevkov – absen-

[1] RUŠČÁK, F.: Biblický text ako archetypálna dimenzia náboženskej komunikácie. In *Text a kontext v náboženskej komunikácii.* Zborník Fakulty humanitných a prírodných vied Prešovskej univerzity. Studia Philologica 8. Prešov : 2001, s. 7.

tuje, v iných slovanských lingvistikách je už aspoň čiastočne rozvinutý. V Čechách vyšlo ešte v roku 2005 kolektívne dielo s názvom *Specifika církevní komunikace*, kde sa v rámci kapitoly o žánrovom a štýlovom rozvrstvení náboženskej komunikácie venuje takmer jednostranový priestor aj svedectvu. Nerozsiahlu štúdiu o svedectve publikovala jedna z autorov exponovanej kolektívnej monografie Marcela Zončová (*Svědectví jako specifický slohový útvar v církevním prostředí*, 2004). Štúdia ponúka definíciu svedectva („Svědectví je totiž příběh o tom, jak se z člověka nevěřícího stal člověk věřící v Krista a jak víra v Krista proměnila jeho život.“[2]), stručne opisuje jeho ustálenú trojčlennú formu, zasadzuje svedectvo do kontextu evanjelizácie a pripája niekoľko údajov (prevzatých z internetových zdrojov) o tom, ako svedectvo písať.

Iná česká autorka N. Kvítková v príspevku *Jazyk, jeho užívání a funkce při bohoslužbě* (2010) reflektuje svedectvo cez prizmu jazykových funkcií a vníma ho (iba) ako „součást bohoslužby v různých evangelických církvích nebo denominacích“, kde výrazne vystupuje do popredia „funkce expresivní nebo také emotivní, koncentrující se k mluvčímu“[3]. V nasledujúcej krátkej charakteristike tiež nenájdeme jasnú štylistickú vyhranenosť či zaradenie svedectva, azda iba približné vztiahnutie k prejavom rečníckeho štýlu: „Někdo z věřících je vyzván k tomu, aby pronesl své osobní svědectví týkající se jeho víry. Jde přitom o monologické vystoupení, ve kterém mluvčí seznamuje přítomné se svou životní zkušeností, s tím, jaká byla jeho cesta k víře, vyznává se při tom jak ze své víry, tak i z radosti z prožívání této víry.“[4]

Ako je v poľskej lingvistike podrobne a precízne rozpracovaný náboženský štýl či náboženská komunikácia, tak je tu pomerne dôkladne prebádaná aj problematika svedectva autorkou Małgorzatou Danutou Nowak. Takisto ešte v roku 2005 táto autorka publikovala monografickú prácu *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, v ktorej nazerá na svedectvo z troch platforiem – prezentuje ho ako žáner (*gatunek*), v nadväznosti na to prostredníctvom súboru 250 textov analyzuje jeho jazykovú, konkrétne lexikálnu stránku a svoju prácu uzatvára zistením, že vo svedeckých textoch dominuje špecifický fenomén – hovorový náboženský jazyk (*potoczny język religijny*).

---

2 ZONČOVÁ, M.: *Svědectví jako specifický slohový útvar v církevním prostředí.* In Bohemistyka, 2004, č. 4, s. 297. Dostupné na: http://www.bohemistyka.pl/artykuly/2004/ART_Zoncova.pdf

3 KVÍTKOVÁ, N.: Jazyk, jeho užívání a funkce při bohoslužbě. In *Užívání a prožívání jazyka. K 90. narozeninám Františka Daneše.* S. Čmejrková – J. Hoffmannová – E. Havlová (eds.). Praha : Karolinum, 2010, s. 376.

4 KVÍTKOVÁ, N.: *c. d.*, s. 376.

Z hispánskej lingvistiky pochádza reflexia svedectva vo forme prípadovej štúdie *Análisis narratológico del testimonio, género discursivo evangélico cristiano* (2009) kolumbijského lingvistu Nelsona Andrésa Molinu Rou. Autor ponúka dosť konkrétnu a špecifickú definíciu svedectva: „Je to ústna narácia, ktorú realizuje kresťan – evanjelik pred svojou komunitou a v ktorej rozpráva o tom, ako Boh zázračným spôsobom zasiahol v ťažkej chvíli (do) jeho života a ako mu pomohol prekonať životnú skúšku." (prel. M. B.).[5]

Typológia svedectva podľa M. D. Nowak

Poľská bádateľka sa v spomínanej monografii sústreďuje na „tie jazykové črty svedectva, ktoré umožňujú považovať ho za samostatný žáner" (prel. M. B.)[6]. Následne prezentuje žánrový vzorec známy z textológie a konfrontuje ho s tou štruktúrou svedectva, ktorú ponúka teória novej evanjelizácie, reprezentovaná José Pradom Floresom (napr. 1993). Výsledkom tejto konfrontácie je exponovanie troch žánrových modelov svedectva (kánonického, alternatívneho a adaptačného); pri ich vytýčení sa M. D. Nowak inšpirovala prácami Marie Wojtak zameranými na žánrovú charakteristiku modlitby. V pozadí vyčlenenia týchto typov či modelov stojí zjavne kompozičné hľadisko.

Kánonický model autorka vníma ako prototyp svedectva. Pozostáva z troch segmentov: iniciálneho, jadrového a finálneho. Iniciálny segment obsahuje akt (auto)prezentácie a ilokučný akt. Jadrový segment zahŕňa rozprávanie o živote pred obrátením, moment obrátenia a charakteristiku života po obrátení. Finálny segment sa spravidla skladá z apelatívneho aktu, príp. aj z iných aktov (modlitba, zvelebenie, vyznanie viery, poďakovanie a pod.), a z doxologickej formuly či aklamácie.

Alternatívny model svedeckého textu sa vyznačuje tým, že nejaký prvok vyššie opísanej kompozičnej štruktúry chýba alebo je navyše. Chýbajúcim prvkom môže byť v podstate ktorýkoľvek prvok ktoréhokoľvek segmentu okrem momentu obrátenia – ten je podľa M. D. Nowak najdôležitejší a neredukovateľný. Pod pridanými prvkami má autorka na mysli jednak prostriedky písanej publicistiky ako titulok, podtitulok, medzititulky a pod., jednak rôzne sémantické prvky prezentujúce podrobnosti zo života svedka.

---

5 MOLINA ROA, N. A.: *Análisis narratológico del testimonio, género discursivo evangélico ctistiano.* In Forma y Función, 2009, vol. 22, n.^{0,} s. 145.

6 NOWAK, M. D.: *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl.* Lublin : Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005, s. 24.

O *adaptačnom modeli* sa uvažuje vtedy, keď svedectvo obsahuje prvky iných „žánrov" – tu sa myslí konkrétne list, interview, opis, príbeh/rozprávanie a bežný hovorový dialóg.

M. D. Nowak sa napokon osobitne venuje tzv. medzižánrovým formám či útvarom, pričom uvažuje 1. o svedectve ako o makroštruktúre, čo sú prípady, keď svedecký text implikuje žánre modlitbu, proroctvo, slovo poznania, videnie, sen a súkromné zjavenie; 2. o svedectve ako o mikroštruktúre – prípady, keď, naopak, svedectvo je súčasťou nejakého iného žánru, napr. kerygmy, homílie, katechézy.

Typológia svedeckých textov poľskej proveniencie, ako sme ju stručne predstavili, je podľa nášho názoru naznačením hrubých kontúr exponovaného žánru a užitočným aj inšpiratívnym východiskom ďalšej typológie či typológií. Predovšetkým vytýčenie jednotlivých zložiek kánonického modelu a postulovanie alternatívneho modelu boli pre naše úvahy výrazným prínosom. Isté ruptúry najmä v zmysle nerovnorodosti vnímame pri adaptačnom modeli; preberáme z neho len aspekt kríženia svedectva s dialógom a vymedzujeme *svedectvo-individuálny monológ, svedectvo-kolektívny monológ a svedectvo-interview*[7], čo sú však skôr záležitosti jazykovej formy svedectva než jeho nadväznosti na iné žánre. Za prínosné považujeme takisto uvažovanie o svedectve ako o samostatnom a nesamostatnom žánri; kladieme si však otázku, či fenomény ako proroctvo, sen, no najmä slovo poznania, videnie a súkromné zjavenie možno označiť za žánre. Tieto „útvary" funkčne využívame pri charakteristike jednotlivých typov svedectiev z hľadiska témy (porov. nižšie).

Typológia svedectva podľa druhu média a jazykovej formy

Texty náboženských svedectiev sa vyznačujú veľkou rozmanitosťou, ako konštatuje aj M. D. Nowak (2005). Táto rozmanitosť či azda až hybridnosť sa prejavuje vo viacerých aspektoch. Jedným z nich je i jazyková forma. Súvisí s druhom média, prostredníctvom ktorého sa svedectvo realizuje. Z tohto hľadiska by sme mohli rozlíšiť:

liturgické a paraliturgické svedectvá – považujeme ich za prototypové, najmä z vývinového hľadiska – svedectvá boli primárne súčasťou bohoslužieb niektorých nekatolíckych kresťanských cirkví[8]; odtiaľ sa rozšírili aj do katolíckych cirkví a spoločenstiev, kde sa stali súčasťou rôznych komunikačných udalostí (festivaly, púte, večery chvál, kurzy a pod.), a do masmédií. Realizujú sa takmer výlučne hovorenou monologickou formou (*svedectvo-individuálny monológ*), ktorú možno opäť označiť za pro-

7 Tieto pojmové konglomeráty sa opierajú o typológiu spontánneho neinštitucionálneho dialógu dospelých (bližšie o nej pozri Bodnárová, 2012).

8 Porov. KVÍTKOVÁ, N.: *c. d.*, s. 38; definícia svedectva N. A. M. Rou.

totypovú pre daný žáner. Takéto svedectvá využívajú prostriedky rétorickej perspektívy, dá sa tu uvažovať o interakcii náboženskej a rétorickej komunikácie.

internetové svedectvá – realizujú sa hovorenou (www.misiefilmom.sk, www.youtube.com) aj písanou formou (www.mojpribeh.sk, internetové stránky farností, www.facebook.com – skupiny *Bol som neveriaci a Boh sa dotkol môjho srdca. Svedectvá o obrátení*; *Svedectvá zo života s Bohom*); na viacerých stránkach sa nachádza rubrika „Svedectvá", no zďaleka nie všetky texty spĺňajú atribúty svedectva, neraz ide skôr len o rozšírené správy či reportáže z podujatí (napr. na stránke www.mojakomunita.sk sú uverejnené výpovede účastníkov o ich prežívaní festivalu CampFest) alebo o anketové odpovede na implicitnú otázku: „Čo vám dalo toto podujatie?" (napr. Alfa kurz na stránke www.maranathapo.sk). Písaná forma svedectiev odráža, samozrejme, špecifiká internetovej komunikácie.

mediálne svedectvá – vyskytujú sa v hovorenej (rádio Lumen: rubrika *Boh v mojom živote*, TV LUX: rubriky *Stojí to za to!* – svedectvá manželov, *Vlastná cesta* – svedectvá kňazov a rehoľníkov) aj písanej forme (časopisy *Víťazný život, Miriam, Posol, Viera a život* a i.). Tieto texty využívajú prostriedky (najmä písanej) publicistiky, badať tu interakciu náboženského a publicistického štýlu. Okrem toho nemajú už len monologickú formu, ale bývajú aj dialogizované. Ak je partnerom svedka moderátor, ktorý svojimi sporadickými otázkami len stimuluje svedkovo rozprávanie, navrhujeme hovoriť o *svedectve-interview*. Niekedy sú však otázky moderátora dosť početné a rozbiehavé, nepomáhajú svedkovi produkovať koherentný naratívno-explikatívno-reflexívny text[9], skôr ide naozaj iba o pravidelné striedanie otázok a pomerne stručných odpovedí tendujúcich k uplatneniu informačnej textovej makrostratégie, ktorým navyše chýba pre svedectvo príznačná hĺbka, intenzívnosť a intímnosť, svedok akoby iba kĺzal po povrchu svojho života – v takých prípadoch už podľa nášho názoru nejde o svedectvo, ale o klasické publicistické interview. Ak moderátor svojimi spravidla neotázkovými výpoveďami dopĺňa detaily svedkovho príbehu, s ktorými je zjavne vopred oboznámený, mohli by sme hovoriť o *svedectve-kolektívnom monológu*. Tento typ je však rozvinutejší vo svedectvách manželov.

Typológia svedectva z hľadiska témy

Za hlavné kritérium vyčlenenia ďalších relevantných typov svedectva považujeme tému, závažnú konštitutívnu úlohu však pritom zohrá-

[9] Problematiku slohovopostupovej korelácie v textoch svedectiev naznačujeme v príspevku BODNÁROVÁ, M.: *Svedectvo ako žáner náboženskej komunikácie*. Slovenská reč, 2015c, č. 3 – 4, s. 194 – 209.

va aj kompozícia a pragmatická funkcia – hlavnou funkciou svedectva je potvrdenie nejakých teologických téz, právd alebo duchovných či mravných hodnôt. Tematické kritérium patrí medzi určujúce žánrové parametre v úvahách Daniely Slančovej (1994), čo neskôr postuluje aj Imrich Jenča (2014). Ústrednou témou, ktorá tieňuje všetky svedectvá, je *duchovná skúsenosť* (tento termín exponuje Marián Gavenda, 2014). Možno ju špecifikovať do piatich, resp. šiestich konštantných tém svedeckých textov: *konverzia, povolanie, posmrtný život, uzdravenie, mágia; modlitba.* Je azda zaujímavé, že väčšina týchto tém sa kryje či koreluje so súborom abstrákt, ako ho uvádza Vladimír Patráš v práci *Biblicky profilovaný text v štátnom rozhlasovom vysielaní* (1998). Vymenované abstraktá indikujú všeľudské hodnoty a naznačujú univerzálnosť súvisiacu podľa viacerých autorov s mytologickou podstatou všetkých náboženstiev. Tak konverzia a povolanie súvisia s hľadaním zmyslu života a so vzťahmi človeka a božstva; témy posmrtný život a mágia sú úplne totožné s abstraktami, resp. univerzáliami posmrtné jestvovanie a mágia; a téma uzdravenie prirodzene súvisí so vzťahom života a smrti. Naznačené korelácie podľa našej mienky iba potvrdzujú status svedectva ako komunikátu, ktorý má ambíciu osloviť široké spektrum percipientov, primárne neveriacich, a môže to dosiahnuť aj témami, ktoré pertraktuje. Uvedený diapazón tém potvrdzuje tiež tézu M. D. Nowak o existenciálnej povahe svedeckých textov.

Relevantnosť tematického kritéria v rámci typologizácie svedectiev dokladujú i skutočnosti, že na niektorých internetových stránkach alebo na digitálnych nosičoch so svedectvami sú tieto texty usporiadané jednak podľa sociálnej roly svedkov, teda ich autorov, jednak práve podľa dominantnej témy (napr. *choroba, utrpenie, smrť; uzdravení z homosexuality; veštenie, mágia, okultizmus* a pod.). Tiež v názvoch viacerých internetových, príp. iných rubrík so svedectvami a napokon i v názvoch samotných svedectiev je markantný odraz ich tematickej dominanty (*Svedectvá o obrátení; Závislý na Ježišovi, Zlomená moc nikotínu, Vyslobodený z karate a od moci démonov, Uzdravená z rakoviny a ešte omnoho viac...*).[10]

Uvažujeme teda o šiestich (tematických) typoch svedectiev: 1. Svedectvá o konverzii 2. Svedectvá o povolaní 3. Svedectvá o posmrtnom živote 4. Svedectvá o uzdravení 5. Svedectvá o mágii 6. Svedectvá o modlitbe. Prvý

[10] Na tomto mieste chceme upozorniť aj na istú relatívnosť typologickej reflexie svedectiev na základe tematického kritéria. Niekedy sa totiž vo svedeckom texte nenachádza len jedna tematická dominanta, ale dve, zriedkavejšie až tri, čo je odrazom logickej prepojenosti jednotlivých tém, napr. obrátenie často predchádza výberu povolania; fyzické uzdravenie sa zväčša spája aj s konverziou; vízie posmrtného života stimuluje spravidla nejaká vážna choroba až smrť a návrat do života je prakticky stále sprevádzaný zázračným uzdravením, príp. aj konverziou, ak nenastala už predtým a pod.

typ má pritom všeobecnejší charakter, ďalšie typy sú tematicky špecifickejšie. Takéto odlíšenie naznačuje aj M. D. Nowak, keď uvádza, že témy svedectiev možno schematicky rozdeliť na dve skupiny: všeobecné (*ogólne*) a špecifické (*szczegółowe*)[11].

1. typ: Svedectvá o konverzii

C. Martin píše, že svedectvo „je prirodzeným dôsledkom nášho obrátenia a odovzdania Ježišovi“[12]. Obrátenie alebo konverzia predstavuje základný druh *(kresťanskej) duchovnej skúsenosti.* M. Gavenda[13] ju charakterizuje ako existenciálnu skúsenosť, ktorej podstatou je zážitok osobného stretnutia s Bohom. Tematizácia tejto skúsenosti je dominantným komponentom prvého typu svedectiev; sekundárne môže expedient vo svojom svedectve tematizovať aj hľadanie svojho životného povolania, uzdravenie atď. Tento typ svedectva najčastejšie zodpovedá kánonickému a alternatívnemu modelu z koncepcie M. D. Nowak. Záväzná kompozičná trojčlennosť (zmieňuje sa o nej aj M. Zončová, 2004) tu má podobu rozprávania o živote expedienta pred obrátením, o momente obrátenia, ktorý neraz implikuje tzv. *prvok zázračnosti*[14], a o živote po obrátení. V rámci prvej fázy svedok s rozličnou mierou detailnosti tematizuje rôzne svoje závislosti (alkoholizmus, drogy, nezriadený sex a pod.), povahové defekty, ateizmus či zvykové prežívanie viery. Z hľadiska formy sú tieto svedectvá prevažne (individuálne) monologické; bývajú šírené všetkými tromi typmi médií, niektoré majú svoju paraliturgickú, mediálnu aj internetovú verziu[15]. Výraznou črtou daného typu je autobiografickosť – expedient v texte svedectva ponúka akoby prehľad celého svojho doterajšieho života, čo sa môže odrážať aj v motíve cesty alebo života v názve svedectva. Ústredným cieľom či funkciou svedectiev o konverzii je potvrdenie existencie osobného a milujúceho Boha. Predovšetkým tieto svedectvá majú ambíciu osloviť neveriaceho a vlažne veriaceho percipienta[16].

---

11 Porov. NOWAK, M. D.: *c. d.*, s. 193.

12 MARTIN, C.: *Svedecká služba – nástroj na premenu sveta.* Vrútky: Advent-Orion, 2000, s. 6.

13 GAVENDA, M.: *Duchovná skúsenosť a možnosti jej komunikácie.* In Otázky žurnalistiky, 2014, č. 3 – 4, s. 71 – 84.

14 Porov. spojenie „zázračný spôsob“ z definície svedectva N. A. M. Rou.

15 O viacnásobnosti niektorých svedectiev a existencii niekoľkých paralelných podôb určitého svedectva uvažujeme takisto v príspevku BODNÁROVÁ, M.: *Svedectvo ako žáner náboženskej komunikácie.* Slovenská reč, 2015c, č. 3 – 4, s. 194 – 209.

16 O diferenciácii percipientov svedeckých textov bližšie pozri BODNÁROVÁ, M.: *Svedectvo ako žáner náboženskej komunikácie.* Slovenská reč, 2015c, č. 3 – 4, s. 194 – 209.

2. typ: Svedectvá o povolaní

Ukazuje sa užitočným špecifikovať tento typ ako svedectvá o duchovnom povolaní a svedectvá o povolaní k manželstvu. Primárnym médiom šírenia prvého podtypu je u nás TV LUX a relácia *Vlastná cesta*. V nej zaznievajúce svedectvá sú v zásade dialogizované. Tematickou dominantou už nie je expedientova konverzia, hoci spravidla býva v texte prítomná, ale skôr proces hľadania (duchovného) povolania, jeho nájdenie, resp. rozhodnutie sa preň a napokon jeho prežívanie, realizácia, ktorá má najčastejšie podobu tematizácie detailov z kňazského pôsobenia alebo z činnosti rehole, ku ktorej expedient prislúcha.

Druhý podtyp, svedectvá o povolaní k manželstvu, sú dominantne šírené prostredníctvom TV LUX a relácie *Stojí to za to!*. Tematizácia konverzie tu má ešte menší priestor, dominantnými sa stávajú témy ako zoznámenie sa, spoločné chodenie, narodenie detí (príznačná je mnohodetnosť) a akcentuje sa fáza realizácie či priebehu manželského života, konkrétne spoločné aktivity manželov, často založené na duchovnej báze (napr. evanjelizačná činnosť), a najmä manželské problémy a spôsoby ich riešenia „v spolupráci s" Bohom alebo prostredníctvom Božej intervencie (napr. žiarlivosť, finančné problémy, problémy s komunikáciou, problémy s počatím detí, choroby detí, choroba jedného z manželov). Signifikantnou formou prezentácie týchto svedectiev je kolektívny monológ, keď sa manželia v rozprávaní striedajú a takto spolu skladajú jeden príbeh svedectva; moderátor do textu nezasahuje. Platí to predovšetkým o hovorených svedectvách; písané svedectvá o manželstve v časopise *Víťazný život* majú trochu iný charakter – jednak výsledná podoba týchto textov je ovplyvnená zásahom redaktora, jednak výpovede manželov sú od seba oddelené, pričom v každej má svoje miesto spravidla najprv konverzia expedienta, až potom priebeh manželského života. Atribúty kolektívneho monológu sú takto výrazne oslabené. Ešte iné špecifikum majú svedectvá o manželskom povolaní uverejnené na stránke www.angelus.sk – v týchto textoch sa primárne tematizuje prvý kompozičný článok – „fáza pred", teda fáza hľadania povolania.

Hlavnou funkciou svedectiev o duchovnom povolaní je potvrdenie hodnoty celibátu; v prípade svedectiev o povolaní k manželstvu je to potvrdenie hodnoty manželstva a rodiny. Oba podtypy pôsobia pravdepodobne viac na veriacich percipientov než na neveriacich.

3. typ: Svedectvá o posmrtnom živote

Možno povedať, že v týchto textoch sa dominantne tematizujú tzv. zážitky na prahu smrti. V slovenskom kontexte sme sa so svedectvom exponovaného typu stretli dosiaľ len u A. Barkóciho (*Svedectvo o nebi*).

K vymedzeniu i charakterizácii tohto typu sme sa dopracovali najmä na základe štúdia knižne alebo prostredníctvom internetu publikovaných svedectiev zahraničnej proveniencie (G. Polo: *Stála som pri bráne neba a pekla*; T. Burpo: *Nebo nie je výmysel*; E. Alexander: *Pohľad do večnosti;* I. McCormack: *Pohľad do večnosti/Záblesk večnosti* a i.). Záväzná kompozičná trojčlennosť má v tomto prípade podobu: 1. život alebo situácia pred chorobou alebo nehodou, v dôsledku ktorej nastala smrť (v tých najpopulárnejších či najznámejších svedectvách ide o bizarné skúsenosti a okolnosti ako zásah bleskom a kompletné zuhoľnatenie tela; viacnásobné popŕhlenie druhou najjedovatejšou medúzou na svete; odumretie najdôležitejšej časti mozgu lekára – neurochirurga v dôsledku neznámej choroby atď.); 2. tematizácia zážitku na prahu smrti v podobe videní, snov a pod. (tu možno uplatniť pozorovania a konštatovania M. D. Nowak o medzižánrových formách a útvaroch); 3. návrat expedienta do života, ktorý spravidla implikuje zázračné uzdravenie.

Ako ukazuje stručná charakteristika, najmä tretí kompozičný článok, autormi svedectiev tretieho typu sú (takmer) výlučne ľudia, ktorí *prežili* takú zásadnú existenciálnu skúsenosť, akou je vlastná smrť, a svedčia o tom, že život pokračuje aj za hranicou smrti. Ambíciu potvrdiť existenciu posmrtného života – čo je aj hlavnou funkciou svedectiev daného typu – však majú i také svedecké texty, v ktorých expedienti vypovedajú o tom, ako niekto z ich blízkych podobnú existenciálnu skúsenosť *neprežil*, teda zomrel. Svedkovia však aj takéto negatívne riešenie svojho príbehu posúvajú do pozitívnej polohy, demonštrujú, ako sa prostredníctvom takejto skúsenosti napr. sami obrátili, našli skutočný zmysel života a predovšetkým – ako sa uistili o existencii večného života. Takéto podtypy svedectiev o posmrtnom živote sú početnejšie už aj v našom domácom kontexte.

4. typ: Svedectvá o uzdravení

V priebehu pozorovania a analýzy niekoľkých desiatok svedeckých textov sa ukázalo, že aj tento typ je vhodné špecifikovať na podtypy. Prvým je svedectvo o fyzickom uzdravení, najčastejšie ide o uzdravenia z rakoviny (napr. Z. Petrová: *Uzdravená z rakoviny a ešte oveľa viac*; R. Slamka: *Boh mi povedal: Budeš žiť!*; R. Ocilková: *Bohu nič nie je nemožné*). Ďalším veľmi frekventovaným podtypom sú svedectvá o uzdravení/oslobodení zo závislosti, najčastejšie na drogách, cigaretách, alkohole (napr. P. Lipták: *Závislý na Ježišovi*; M. Varga: *Zlomená moc nikotínu*). Ďalšie dva podtypy sme našli doložené síce menším počtom svedectiev, no predsa sa nám vidí opodstatnené vyčleniť ich. Jedným by mohli byť svedectvá o zázračnej záchrane života (napr. M. Hesoun vo svojom svedectve s názvom *Na pokraji smrti* tematizuje, ako raz skonzumoval extrémne veľké množ-

stvo muchotrávok a ako ho Boh prostredníctvom osobnej modlitby nechal nažive; P. Mikula v texte s názvom *A zázraky sa dejú...* svedčí o prežití výbuchu muničného skladu v Novákoch, kde pracoval) a druhým svedectvá o zázračnom otehotnení (kvôli dvom tematickým dominantám aj sem možno zaradiť svedectvo R. Ocilkovej, ktorá po zázračnom uzdravení z rakoviny vaječníkov trikrát zázračne otehotnela). Kompozično-tematický profil štvrtého typu svedectva má asi takúto podobu: 1. podrobný opis priebehu choroby a liečby; 2. uzdravenie; 3. život po uzdravení. Súčasťou tejto štruktúry sú zvyčajne aj intertextuálne súvislosti s tzv. slovom poznania alebo s proroctvom. Hlavnou funkciou štvrtého typu svedectva je potvrdenie (tézy o) uzdravujúcej moci Boha.

5. typ: Svedectvá o mágii

Označenie posledného, resp. predposledného typu svedectva možno rozšíriť o ďalšie príbuzné pojmy ako *okultizmus, satanizmus, veštenie, posadnutosť* a pod., ktoré so značnou dávkou zovšeobecnenia a približnosti subsumujeme pod pojem *mágia*. Týmto témam, podobne ako téme posmrtného života, by sa dala pripísať istá exkluzívnosť alebo kurióznosť. Náčrt kompozičnej trojčlennosti môže vyzerať takto: 1. tematizácia „nadobudnutia" posadnutosti a opisy stavov/prejavov posadnutia; 2. oslobodenie (možno ho vnímať tiež ako istú formu uzdravenia); 3. život po oslobodení. V tejto štruktúre opäť bývajú implikované „útvary" ako sny, súkromné zjavenia, videnia, príp. extázy. Funkciou takýchto svedectiev je potvrdenie tézy o existencii diabla. V našom domácom konfesionálnom priestore máme viacero svedectiev tohto typu, asi najpopulárnejšie je svedectvo bývalej ľudovej liečiteľky O. Staňovej s názvom (v písanej verzii) *Stretla som diabla.* Z inonárodného priestoru sa k nám v súčasnosti dostáva knižná podoba exkluzívneho a originálneho svedectva F. Vaiasusa *Posadnutý diablom* o posadnutí 27 légiami zlých duchov; hovorená (samozrejme, tlmočená) verzia svedectva bola súčasťou prezentácie knihy na jeseň roku 2014 v Košiciach a v Bratislave.

6. typ: Svedectvá o modlitbe

S určitými výhradami vymedzujeme ešte šiesty typ svedectva. Problémy pri jeho vyčlenení súvisia s niekoľkými skutočnosťami:

a) Keďže ústredným kritériom typológie je tematické kritérium, vyvstáva otázka, či môže byť témou žánru svedectvo iný náboženský žáner – modlitba. Ako sme naznačili, pri všetkých typoch rátame s intertextualitou, intertextuálne súvislosti patria k podstatným aspektom svedectva, avšak pri tomto type akoby sa intertex-

tualita demonštrovala už v názve, čo môže v kontexte ostatných typov pôsobiť ako narušenie homogénnosti typológie.

b) Obligatórna kompozičná trojčlennosť býva pri textoch tohto typu výrazne narušená v zmysle jej redukcie na dva, no často až na jeden prvok, čím sa aj celkový rozsah týchto svedectiev značne skracuje.

c) Účinky modlitieb, ktoré sa v daných textoch tematizujú, majú často podobu fyzického uzdravenia alebo oslobodenia, preto je diskutabilné, či ich nemožno zaradiť aj k štvrtému typu.

Pri textoch šiesteho typu spravidla zostáva zachovaná slohovopostupová korelácia rozprávacieho a výkladovo-úvahového postupu (hoci neraz len v minimálnej miere) a prítomný je i prvok zázračnosti (príp. je aspoň naznačená priama súvislosť medzi modlitbou a udalosťou/udalosťami, ktoré sa po nej stali), čo považujeme za argumenty v prospech ich zaradenia k žánru svedectvo. Svedectvá o modlitbe ako samostatný typ chápeme vtedy, keď sa v nich dominantne tematizuje nejaký druh kresťanskej modlitby a jej zázračný účinok v živote expedienta. Tým sa tieto svedectvá líšia od ostatných typov, kde síce môže vystupovať a často aj vystupuje modlitba, no jednak iba ako prostriedok či sprievodná téma, jednak ako všeobecná, bližšie nešpecifikovaná modlitba, príp. proces modlenia ako taký. Pri pertraktovanom type expedient konkretizuje, o akú modlitbu ide – zvyčajne sú to cirkevne schválené modlitby, ktoré sú špecifické aj tým, že už nie sú zamerané priamo na Boha, ale viac na Pannu Máriu a svätých, príp. na nejaký „Boží aspekt“. V skúmanom súbore svedectiev sme našli napr. svedectvo Márie H. o účinkoch modlitby k Božiemu milosrdenstvu, anonymné svedectvo o modlitbách k sv. Rite, anonymné svedectvo o účinkoch modlitieb k Sedembolestnej Panne Márii alebo svedectvo rehoľnej sestry Blanky o modlitbách k bl. Zdenke Schellingovej. Týmto zameraním na iné osoby zo sféry sacrum sa takisto odlišuje daný typ svedectva od predošlých piatich typov, ktoré možno označiť ako bohocentrické alebo kristocentrické. Napokon hlavnou funkciou svedectiev o modlitbe je potvrdenie sily a významu modlitby v živote veriaceho človeka, čo logicky indikuje, že tieto svedectvá budú skôr pôsobiť na veriacich percipientov vnútri cirkvi než na neveriacich.

Záver

V teologickej a v teologicky orientovanej literatúre, ako aj v cirkevných dokumentoch venovaných problematike novej evanjelizácie je zvyčajne určitý priestor venovaný aj svedectvu. Teologický aspekt však pod pojmom svedectvo chápe a akcentuje predovšetkým určitý spôsob života alebo konania; zriedkavejšie sa tu reflektuje svedectvo ako verbálna

výpoveď, slovesný útvar či špecifický text. V súvislosti s takou reflexiou sa zvyknú postulovať normatívne inštrukcie, ako písať svedectvo či čo by malo byť obsahom svedectva. Či a ako sa dané požiadavky realizujú v konkrétnych svedeckých textoch a výpovediach, zostáva spravidla bez reflexie. Nazdávame sa, že práve v tomto (hoci nielen v tomto) bode sa otvára priestor pre lingvistiku.

Vo sfére náboženskej komunikácie slovenskej proveniencie môžeme v súčasnosti pozorovať až hypertrofiu textov označených ako „svedectvá" (porov. napr. periodiká *Miriam, Nahlas, Posol, Slovo, Víťazný život, Viera a život* a i., televízne a rozhlasové relácie *Vlastná cesta, Stojí to za to!, Boh v mojom živote, Svedectvo* a i., internetové stránky www.mojpribeh.sk, www.domcek.org, www.maranathapo.sk a ďalšie). Lingvistický prístup k týmto textom cez prizmu žánrológie, o ktorý sme sa pokúsili i v tejto štúdii, prináša systemizáciu, ktorá môže byť v konečnom dôsledku obohacujúca aj pre teológiu. Svedectvo v tomto svetle vymedzujeme ako samostatný primárne ústny monologický náboženský žáner (autobiografického charakteru) tematizujúci duchovnú skúsenosť veriaceho človeka. Táto téma môže mať rôzne špecifikácie a v texte svedectva sa rozvíja prostredníctvom slohovopostupovej korelácie rozprávacieho a výkladovo-úvahového postupu. Ku konštitutívnym vlastnostiam žánru svedectvo patrí subjektívnosť, intímnosť, existenciálnosť, prvok zázračnosti a výrazný persuazívny rozmer. V predkladanej štúdii sme ukázali relevantnosť a fungovanie formálneho, tematického, funkčného a kompozičného kritéria pre vymedzenie svedectva ako samostatného žánru[17]. Zvýraznením tematického kritéria sme dospeli k vymedzeniu piatich, resp. šiestich typov svedectva, ktoré by mohli mať aj status podžánrov. Usilovali sme sa poukázať na špecifiká jednotlivých tematických typov, ako aj na špecifiká svedectiev z hľadiska typu média, ktorým bývajú sprostredkúvané. Ukázala sa pritom výraznejšia rozrôznenosť svedeckých textov, ktorú možno vysvetliť synchrónnou variabilitou, resp. synchrónnou dynamikou žánru[18] a ktorú bude v budúcnosti užitočné bližšie preskúmať prostredníctvom analýzy konkrétnych textov. Zdá sa totiž, že pri niektorých textoch sa variabilita dostáva až na hranicu vymedzenia žánru. Na ilustráciu uvedieme dve ukážky z dvoch rôznych zdrojov; prvá takmer prototypovo reprezentuje znaky svedectva, v druhej textom chýbajú tie najzákladnejšie žánrové parametre, hoci formálne boli publikované pod egidou rubriky „Svedectvá".

---

17 K týmto žánrotvorným kritériám porov. bližšie SLANČOVÁ, D.: *Praktická štylistika. Štylistická príručka.* Prešov : Slovacontact, 1994, 1996. 178 s.

18 K termínu porov. MISTRÍK, J.: *Žánre vecnej literatúry.* Bratislava : SPN, 1975; SLANČOVÁ, D.: *Dynamika žánru v súčasnej komunikácii.* In Slovenčinár, 2016, č. 1, s. 6 – 15.

1. ukážka

Peter Lipták: *Nádej má meno*

Priatelia nádej má meno↓ (PUBLIKUM: aplauz) *a to meno / to meno je Ježiš Kristus↓ A pre mňa to nie je len nejaký SLOgan pre mňa to nie je nejaka prázna fráza↓ ja sám som bol človek ktorý bol→ beznádejný prípad by ste možno povedali keby ste ma stretli pred petnástimi rokmi→ teraz mám tridsaťosem rokov ale do svojich dvadsiatich troch rokov som bol narkomanom som bol človek ktorý mal za sebou tri neúspešné protidrogové liečenia→ ktorý mal za sebou súd kvôli drogám dostal som rok aj tri mesiace s podmienkou na dve roky za držanie a výrobu omamných látok / a: mal som za sebou dokonca pokus o samovraždu tuna v jednej uličke som išiel z jednej párty nafetovaný opitý a pod ťarchou tých problémov že ma chytila polícia nevedel som čo so mnou bude↓ a keď som išiel z tej žúrky tak bola pootvorená elektrická skriňa ja som tam vopchal ruky pretože som chcel zomrieť ↓ ja som bol beznádejný prípad priatelia↓ / ale keď som / bol už úplne na dne→ tak som bol pozvaný na také modlitebné stretnutie niečo POdobné ako je teraz tu na tejto ulici↓ / a: keď som tam VOšiel tak som jednoducho vnímal že BOH je na tom mieste prítomný ↓ a pokial ste to nezažili tak je to VELmi ťažké vám vysvetliť ludskými slovami↓ / a: potom kto chcel tak sa mohli zaňho modliť→ a: dnes večer bude takisto takáto možnosť pre vás ktorí budete chcieť↓ a: tam takisto bola taká možnosť že sa mohli modliť za ludí ktorí ktorí o to požiadali a ja keď som prišiel na modlitbu jedna rehoľná sestra ešte s jednou dievčinou na mňa POložili ruky a tak ako to robil Ježiš a jeho učeníci ako to dodnes robia jeho učeníci↓ a keď oni sa začali za mňa modliť↓ tak som vnímal jednoducho že Kristus stojí predo mnou nie ako nejaké v zjavenie→ nie ako nejaká halucinácia nie niečo čo človek by videl FYzickým zrakom↓ ale jednoducho svojím vnútrom svojím srdcom↓ AkoKOLvek to nazveš som VEdel že VIEM↓ že VIEM↓ že stojím pred živým Bohom že stojím pred Ježišom Kristom ↓ / a ja som zrazu vnímal to prijatie tú lásku tú milosť to milosrdenstvo ja som vnímal že že Ježiš vidí až na dno môjho srdca↓ on videl všetko všetko to čo som urobil↓ on videl ten môj narkomanský život↓ ten môj život v sexuálnej nečistote on videl všetko moje RÚhanie ale napriek tomu som vnímal že on ma MIluje↓ A že on vo svojom srdci voči mne má zľutovanie a že má milosť a LÁsku a PRIjatie↓ ludia to bolo tak silné že aj keď som viete ja som chcel byť frajer a som to chcel nejako rozdýchať vďaka Bohu* (smiech) *som to nerozdýchal↓ Tú jeho lásku↓ a a začal som plakať začali mi tiecť slzy a→ a ani som sa neudržal fyzicky na nohách ale padol som tam na zem↓ a jednoducho→ VELmi VELmi úprimne som povedal Ježišovi JEŽIŠ / JA ŤA CHCEM↓ ja chcem žiť pre teba↓ Urobil som to rozhodnutie o ktorom hovoril Braňo pred chvilkou↓ otvoril som mu svoj život↓ DAL som mu svoj život↓ a keď som to*

urobil tak sa splnilo TO o čom hovorí božie slovo o čom hovorí biblia↓ ktorú som predtým nepoznal↓ / v božom slove je napísané že kto je v KRISTovi tak sa stáva NOvým stvorením↓ a TOTO som zažil↓ Na to stretnutie som prišiel ako ALkoholik NARkoman a tuhý FAJčiar↓ A bol som TAK nový v Ježišovi Kristovi že keď som odchádzal z toho stretnutia a jeden chlapík na zastávke fajčil tak keď ten dym sa mi dostal do nosa tak mi smrdel ten dym↓ hov→ hovorime o NADprirodzenej božej moci↓ hovorime o tom že ježiš Kristus je živý a mení ludské životy↓ (PUBLIKUM: aplauz) */ Haleluja on je živý priatelia↓ on je tu na tomto mieste↓ O:n ťa može vytrhnuť z čohokolvek↓ Viete @; lekári psychológovia psychiatri hovoria o tom že že človek ktorý je závislý na drogách alebo alkohole↓ že tá závislosť je až do smrti tá psychická závislosť trvá až do smrti a to je pravda↓ Ale tú cenu ktorou je SMRŤ zaplatil JEžiš KRIstus za KAždého JEDného z NÁS↓ za KAždého JEDného z VÁS↓ / on zomrel tvoju a moju smrť↓ ale VSTAL z mŕtvych ludia↓ aby nám DAL nový život a ja som prijal tento život a preto tu dnes môžem stáť ako nový človek a už petnásť rokov si užívam NOvý život↓ plný nádeje plný radosti* (PUBLIKUM:aplauz)

(svedectvo zaznelo na evanjelizačnom podujatí *Godzone message XXL 2014*, dostupné na: https://www.youtube.com/watch?v=h5FP5DndP1Y)

Prvá ukážka reprezentuje jeden z paraliturgických hovorených variantov svedectva, ktoré existuje aj v písanej internetovej[19] i hovorenej mediálnej[20] podobe. Text spĺňa formálne žánrotvorné kritérium (má trvanie asi 5 minút, čo je aj v teologicky orientovanej literatúre štandardne uvádzaná dĺžka svedectva), ako aj tematické (tematickou dominantou je konverzia, sekundárnou témou oslobodenie zo závislosti, teda uzdravenie), funkčné (hlavnou funkciou je potvrdenie existencie osobného a milujúceho Boha, čo je markantné vo výpovediach: *hovorime o tom že ježiš Kristus je živý a mení ludské životy↓; ale napriek tomu som vnímal že on ma MIluje↓ A že on vo svojom srdci voči mne má zľutovanie a že má milosť a LÁsku a PRIjatie↓*) a kompozičné (priezračná kompozičná trojčlennosť: život pred obrátením: alkoholik, narkoman, tuhý fajčiar – moment obrátenia spojený s duchovnou skúsenosťou: modlitebné stretnutie, na ktorom sa za expedienta modlia, on vníma osobu Ježiša a odovzdá mu svoj život – život po obrátení: expedient ako nový človek, ktorý si pätnásť rokov užíva radostný a slobodný život; výrazná je naratívna expanzia témy s prvkami vysvetľovania a reflexívnosti). Tento text okrem toho obsahuje aj prvok zázračnosti (*Na to stretnutie som prišiel ako ALkoholik NARkoman a tuhý FAJčiar↓ A bol som TAK nový v Ježišovi Kristovi že keď som odchádzal z toho stretnutia a jeden chlapík na zastávke fajčil tak keď ten dym sa mi*

[19] http://www.mojpribeh.sk/pribeh/peter-liptak-zavisly-na-jezisovi/

[20] https://www.youtube.com/watch?v=Pa-RINXRVSw

dostal do nosa tak mi smrdel ten dym↓ hov→ hovorime o NADprirodzenej božej moci↓), je výrazne subjektívny a intímny (priznanie sa k hriechom, morálnym defektom, pokusu o samovraždu); existenciálnosť prirodzene vyplýva z už uvedených atribútov, persuazívny rozmer badať najmä v záverečnej časti (*Haleluja on je živý priatelia↓ on je tu na tomto mieste↓ O:n ťa može vytrhnuť z čohokolvek↓ (...) Ale tú cenu ktorou je SMRŤ zaplatil JEžiš KRIstus za KAždého JEDného z NÁS↓ za KAždého JEDného z VÁS↓ / on zomrel tvoju a moju smrť↓ ale VSTAL z mŕtvych ludia↓ aby nám DAL nový život).*

2. ukážka

zo stránky http://maranathapo.sk/aktivity/alfa-kurz/

Svedectvá účastníkov

Alfa mi dala predovšetkým priateľov. Tých pravých priateľov, akých som dovtedy nemal. Priateľov, ktorí mi pomohli prísť na "cestu", ktorú má pre nás Pán. Priateľov, ktorí mi "preložili" Ježišove učenie do mne zrozumiteľnej reči a ukázali mi, ako sa tešiť z maličkostí.

Jakub

Spoznala som tam nových úžasných ľudí, s ktorými si mám vždy čo povedať. Odkedy som začala chodiť na Alfu, môj vzťah s Bohom je oveľa intenzívnejší a dôvernejší. Celý týždeň sa neviem dočkať piatka večer. Je to úžasná akcia.

Veronika

Je to skvelá vec plná nových ľudí a priateľov. Dáva význam ľuďom a prispieva k žitiu života, nie jeho prežívaniu. A ako taký veľký bonus je tam Boh a má to dynamiku a ráz, ktorý chýba mladým ľuďom.

Števo

Trojica textov s uvedením krstných mien expedientov v postpozícii už svojím rozsahom pripomína skôr anketové reakcie či istú formu spätnej väzby než skutočné svedectvá. Narušenie formálneho žánrotvorného kritéria ide ruka v ruke s kompozičnými ruptúrami (absencia trojčlennosti, namiesto exponovanej obligátnej slohovopostupovej korelácie sú prítomné len prvky výkladovo-opisného postupu). Tematicky nemožno dané texty zaradiť ani k jednému z vymedzených šiestich typov. Pokiaľ ide o funkčné kritérium, dala by sa tu dešifrovať funkcia potvrdenia, ale skôr významu podujatia než existencie osobného a milujúceho Boha (markantné je zameranie na iných ľudí a na hodnotu priateľstva). Z ďalších atribútov je výraznejšia subjektívnosť, no pred intímnosťou a existenciálnosťou (tieto rozmery napokon vylučuje už samotná téma textov) expedienti preferujú

všeobecnosť. Nemožno hovoriť ani o prvku zázračnosti či o prežití nejakej duchovnej skúsenosti.

Bibliografia

ALEXANDER, E.: *Pohľad do večnosti.* Bratislava : Fortuna Libri, 2013.

BAYEROVÁ, N. – BOGOCZOVÁ, I. – GRYGERKOVÁ, M. – HUBÁČEK, J. – KOVALČÍK, Z. – KVÍTKOVÁ, N. – LAŠŤOVIČKOVÁ, M. – MINÁŘOVÁ, E. – VYDROVÁ, V. – ZONČOVÁ, M.: *Specifika církevní komunikace.* Ostrava : Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, 2005.

BIELEKOVÁ, K.: Ilokučná štruktúra homílie. In *Slovo o slove 12.* Prešov : PF PU, 2006a, s. 105 – 107.

BIELEKOVÁ, K.: Mimojazykové výrazové prostriedky homílie. In *Pravoslávny teologický zborník 31/16.* Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006b, s. 168 – 172.

BIELEKOVÁ, K.: *Vonkajšie a vnútorné determinanty homílie.* In Theologos: teologická revue, GTF PU v Prešove, 2006c, roč. 6, č. 2, s. 170 – 175.

BIELEKOVÁ, K.: *Žánrové a textové dimenzie homílie.* Prešov : 2006d. 224 s. [Dizertačná práca]

BIELEKOVÁ, K.: Kompozičná stavba homílie. In *Studia Philologica. Annus XIII.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s. 96 – 100.

BIELEKOVÁ, K.: *Jazykové výrazové prostriedky homílie.* In Jazyk a kultúra, 2011, roč. 2, č. 5. Dostupné na: http://www.ff.unipo.sk/jak/5_2011/bielekova.pdf

BIELEKOVÁ, K.: *Prienik homíliou zo žánrovo-textového aspektu.* In Acta Patristica, 2011c, č. 3, s. 83 – 89.

BIELEKOVÁ, K.: Suprasegmentálne javy a ich vplyv na homiletický prejav. In *Slovensko-ukrajinské vzťahy v oblasti jazyka, literatúry a kultúry.* Prešov : FF PU, 2012, s. 266 – 271.

BIELEKOVÁ, K.: Syntaktické prostriedky textovej väzby homiletického prejavu. In: *Stylistika v kontextu historie a současnosti: docentce E. Minářové.* Brno : Masarykova univerzita, 2013, s. 163 – 168.

BODNÁROVÁ, M.: K problematike typológie dialógu dospelých. In *Zborník zo 7. študentskej vedeckej konferencie.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2012, s. 786 – 807.

BODNÁROVÁ, M.: K problematike typológie svedectva ako žánru náboženskej komunikácie. In *Synchrónne a diachrónne kontexty jazykovej komunikácie. Zborník z 9. medzinárodnej vedeckej konferencie o komunikácii konanej v Banskej Bystrici 17. – 18. 9. 2015.* Ed. P. Odaloš. 2015a (v tlači).

BODNÁROVÁ, M.: Osobné zámená v texte svedectva ako žánru náboženskej komunikácie. In *XXIV. kolokvium mladých jazykovedcov.* Praha : 2015b (v tlači).
BODNÁROVÁ, M.: *Svedectvo ako žáner náboženskej komunikácie.* In Slovenská reč, 2015c, roč. 80, č. 3 – 4, s. 194 – 209.
BURPO, T. – VINCENT, L.: *Nebo nie je výmysel.* Bratislava : Tatran, 2014.
FINDRA, J.: *Kázeň v priestore náboženskej komunikačnej sféry.* In Slovenská reč, 2006, roč. 71, č. 3, s. 129 – 135.
FORREST, T.: *Evanjelizácia 2000.* Zvolen : Jas, 1996.
FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014.
GAVENDA, M.: *Duchovná skúsenosť a možnosti jej komunikácie.* In Otázky žurnalistiky, 2014, č. 3 – 4, s. 71 – 84.
HAVLÍK, M.: *Kategorizační práce v kázáních.* Praha : FF UK, 2004. [Nepublikovaná diplomová práca]
HAVLÍK, M.: Kategorizační práce v kázáních. In *Oratio et Ratio.* Eds. S. Čmejrková – I. Svobodová. Praha : Ústav pro jazyk český AV ČR, 2005, s. 99 – 113.
HAVLÍK, M.: *Diskurzní praktiky křesťanských kazatelů při konstituování standardního relačního páru „my" – „oni".* In Slovo a slovesnost, 2009, roč. 70, č. 2, s. 83 – 99.
JENČA, I.: *Úvod do teórie žánrov.* Trnava : Fakulta masmediálnej komunikácie UCM, 2014.
KVÍTKOVÁ, N.: Jazyk, jeho užívání a funkce při bohoslužbě. In *Užívání a prožívání jazyka. K 90. narozeninám Františka Daneše.* S. Čmejrková – J. Hoffmannová – E. Havlová (eds.). Praha : Karolinum 2010, s. 375 – 378.
LIBA, P.: Žalm ako živý žáner. In *Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského.* Roč. LII. Philologica. Ed. O. Kovačičová. Bratislava : Univerzita Komenského 2001, s. 71 – 81.
MARTIN, C.: *Svedecká služba – nástroj na premenu sveta.* Vrútky : Advent-Orion, 2000.
McDONNELL, K. – MONTAGUE, G. T.: *Rozdúchavanie plameňa.* Zvolen : Jas, 1993.
MISTRÍK, J.: *Žánre vecnej literatúry.* Bratislava : SPN, 1975.
MLACEK, J.: K štylistike náboženskej komunikačnej sféry a k jazyku súčasnej duchovnej piesne. In *Studia Academica Slovaca. Prednášky XXXIV. letného seminára slovenského jazyka a literatúry. 27.* Bratislava : Stimul 1998, s. 102 – 117.
MLACEK, J.: *Štylistické otázky náboženskej komunikácie.* Ružomberok : Verbum 2012.
MOENS, J. L.: *Evanjelizovať znamená milovať.* Nitra : Garmond, 1995.

MOLINA ROA, N. A.: *Análisis narratológico del testimonio, género discursivo evangélico cristiano.* In Forma y Función, 22, 2009, č. 2, s. 143 – 163.

NOWAK, M. D.: *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl.* Lublin : Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005.

OČENÁŠ, I.: Jazykovo-komunikačné regulátory homiletických textov v konfesionálnej tlači. In: Odaloš, P. – Patráš, V. – Očenáš, I. – Stejskalová, M.: *Jazyk v komunikácii vybraných spoločenských prostredí.* Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 1999, s. 89 – 92.

PANCÁKOVÁ, K.: *Žánre náboženského štýlu. Homília.* In Slovenská reč, 2006, roč. 71, č.3, s.136 – 138.

PATRÁŠ, V.: Biblicky profilovaný text v štátnom rozhlasovom vysielaní. In *Literatura a liturgia.* Red. J. Okoń – M. Kwiek – M. Wichowa. Łódź : Wydawnictwo Universytetu Łódzkiego, 1998, s. 132 – 144.

PAULINY, E.: *O jazyku prejavov náboženských.* In Kultúra, 1942, roč. 14, s. 270 – 276.

Pavol VI.: *Ad gentes. Dekrét o misijnej činnosti Cirkvi.* Rím : 1965. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/ad-gentes

Pavol VI.: *Evangelii nuntiandi. Apoštolská exhortácia.* Rím : 1975. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelii-nuntiandi

POLO, G.: *Stála som pri bráne neba a pekla.* Nitra : Publica, 2008.

PRADO FLORES, J. H.: *Jak ewangelizować ochrzczonych.* Łódź : Archidiecezjalne Wydawnictwo Łodźkie, 1993.

PRADO FLORES, J. H. *Choďte a evanjelizujte pokrstených.* Prešov : Réma, 2011.

RONČÁKOVÁ, T.: *Môže cirkev hovoriť mediálnym jazykom? Prienik náboženského a publicistického štýlu III.* Praha : Paulínky, 2010.

RUŠČÁK, F.: Zvesť o Kristovom narodení ako žáner a text. In *Text a kontext. Zborník z medzinárodnej konferencie v Prešove 18. – 19. novembra 1993.* Prešov : Pedagogická fakulta Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1993, s. 140 – 144.

RUŠČÁK, F.: Biblický text ako archetypálna dimenzia náboženskej komunikácie. In *Text a kontext v náboženskej komunikácii, zborník Fakulty humanitných a prírodných vied Prešovskej univerzity. Studia Philologica 8.* Prešov : 2001, s. 6 – 9.

SŁABEK, P.: *Jak przygotowywać i wygłaszać świadectwo?* In Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym, 1995, č. 8, s. 79 – 86.

SLANČOVÁ, D.: *Praktická štylistika. Štylistická príručka.* Prešov : Slovacontact, 1994, 1996.
SLANČOVÁ, D.: *Dynamika žánru v súčasnej komunikácii.* In Slovenčinár, 2016, č. 1, s. 6 – 15.
VAIASUSO, F. – RODARI, P.: *Posadnutý diablom.* Bratislava : Don Bosco, 2014.
ZONČOVÁ, M.: *Svědectví jako specifický slohový útvar v církevním prostředí.* In Bohemistyka, 2004, č. 4, s. 297 – 300.
ZVALENÁ, E.: Žánrová charakteristika starozákonného žalmu. In *Studia Slovaca.* Banská Bystrica : Katedra slovenského jazyka a literatúry, Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela 2006, s. 69 – 75.
ZVALENÁ, E.: Žánrové parametre evanjelia. In *Varia XVI.* Bratislava : Slovenská jazykovedná spoločnosť pri SAV 2009a, s. 551 – 558.
ZVALENÁ, E.: *Žánrové dimenzie biblickej epištoly.* Prešov : Prešovská univerzita, FHPV 2009b.

Internetové zdroje

https://www.youtube.com/
http://www.lumen.sk/relacie/rubriky/boh-v-mojom-zivote.html
http://www.misiefilmom.sk/
http://www.mojpribeh.sk/
http://www.tvlux.sk/relacie/detail/stoji-to-za-to
http://www.tvlux.sk/relacie/detail/vlastna-cesta

90 – té výročie od menovania Pavla Petra Gojdiča OSBM za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Blessed Bishop - martyr Pavol Peter Gojdič OSMB is undoubtedly one of the biggest personalities of the Greek Catholic Church in Slovakia. This year we commemorate the 90 - anniversary of his appointment as apostolic administrator of the eparchy of Prešov. It happened in a situation where the eparchy after the departure of Bishop Dr. Stephen Novak of Hungary in 1918 was the episcopal seat remained vacant. The Holy See addressed the given situation, so that the leadership of the eparchy was first commissioned in office vicar general prof. Nicholas Russnák (1918 -1922) and then (1922 - 1926) Bishop Dr. Krizevci Dionýz Njaradi. In the person of Paul Peter Gojdič OSMB at first resisted the adoption of ecclesiastical ranks, because he wanted his life to live in seclusion as a Basilian religious, received the eparchy of Presov in the person who came hierarch which comes from local conditions and well-known local environment. His personal deep spiritual life, love and goodness of heart has greatly contributed to the uplift of the eparchy entrusted to him. In times of persecution and attempted destruction of state power of the Greek Catholic Church in the former Czechoslovakia in 1950, he offered the truth of God, the Church and the Holy Father's own life and for his heroic attitude and martyrdom was declared in 2001 blessed. In the person of Blessed Bishop Paul Peter Gojdič OSMV has the whole Church in Slovakia, a great role model and a powerful intercessor with the Father in heaven.*

Key words: *Eparchy in Czechoslovakia. Bishop Gojdič. Greek Catholic Church in Slovakia. Bishop Dr. Stephen Novak.*

Na začiatku 20. storočia sa Prešovská gréckokatolícka eparchia ocitala v ťažkých a zložitých podmienkach vo viacerých aspektoch. Bolo to obdobie silnejúcej maďarizácie, ktorému jej predstavitelia postupne podliehali.

Ďalej to boli udalosti prvej svetovej vojny, rozpadu monarchie, vzniku 1. Československej republiky a podobne. Po smrti biskupa Dr. Jána Válya[1] v roku 1911 ostáva prešovský biskupský stolec vakantný viac ako dva roky. Jeho obsadenie bolo naliehavé z viacerých dôvodov, ale rokovania medzi maďarskou vládou a Svätou Stolicou boli dlhý čas neúspešné z dôvodu vzájomnej neakceptácie navrhovaných kandidátov. Po zložitých rokovaniach bol menovaný za prešovského biskupa Dr. Štefan Novák.[2] Vedenia eparchie sa ujal vo veľmi ťažkom období v čase prvej svetovej vojny. Jeho účinkovane bolo vo výraznej miere limitované dobovými okolnosťami, ktorými sa dal viac-menej ovplyvniť. Biskup Novák odmietal aj povojnové politické usporiadanie, a preto zanechal vedenie eparchie generálnemu vikárovi prof. Mikulášovi Russnákovi. Ako privátna osoba zostáva v Budapešti až do svojej smrti. Svätá Stolica čakajúc na konsolidáciu pomerov nechcela robiť nejaké unáhlené kroky, a za dočasného správcu Prešovskej eparchie vymenovala spomínaného prof. Mikuláša Russnáka.[3] Poslanie vikára

---

1 Dr. Ján Vály sa narodil 22. septembra 1837 v Ovéncselö v Sabolčskej župe v Maďarsku. Študoval v Debrecíne, v Užhorode a vo Veľkom Varadíne. Bohoslovecké štúdia absolvoval v Užhorode a ukončil ich vo Viedni, kde získal roku 1869 doktorát bohoslovia. Za kňaza ho vysvätil biskup Gaganec 26. októbra 1865. Stal sa najprv kaplánom v Sátoraljaúhelyi. Zakrátko bol menovaný za prefekta seminára v Užhorode a profesora cirkevného práva a dejín. V roku 1878 sa stal kanonikom Mukačevskej eparchie. Dňa 11. októbra 1882 bol menovaný za biskupa a 20. mája 1883 vysvätený v Užhorode. Svoje sily a schopnosti zasvätil duchovnému a kultúrnemu povzneseniu svojich veriacich. Za jeho pôsobenia bola dokončená budova bohosloveckého seminára. Vybudoval tiež učiteľský ústav a podporoval výchovno-vzdelávacie inštitúcie. Zomrel 19. novembra 1911 v Prešove.

2 JANKÁ, G.: Vymenovanie Dr. Štefana Nováka v roku 1913 za prešovského gréckokatolíckeho biskupa. In: CORANIČ, J. (ed.) *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí. IV.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, s. 328.
Biskup Štefan Novák sa narodil 4. decembra 1879 v Ubli v rodine gréckokatolíckeho kňaza. Čoskoro však osirel. Gymnázium vyštudoval v Užhorode. Mukačevský biskup Július Fircák mu umožnil štúdia v latinskom metropolitnom seminári v Ostrihome. Po kňazskej vysviacke, ktorú prijal v Užhorode 9. januára 1905 a následne pokračoval v štúdiu teológie vo Viedni. V roku 1906 bol promovaný na doktora teológie. Po návrate zo štúdií bol menovaný za profesora a prefekta v užhorodskom seminári. Už roku 1908 zanechal seminárnu a akademickú pôdu a stal sa vychovávateľom v rodine grófa Móricа Pálfyho. Vo veľmi mladom veku menovaný za prešovského biskupa dňa 20. novembra 1913. Biskupskú vysviacku prijal 11. januára 1914. Jeho biskupské účinkovanie spadalo do obdobia I. svetovej vojny. Žiadal nové vojnové pôžičky na zabezpečenie núdzového chodu eparchie. Jeho maďarizačné snahy sa zrútili s monarchiou. V roku 1918 odchádza do Maďarska. Rím ho roku 1920 zbavil vedenia eparchie. Zomrel 16. septembra 1932 v Budapešti.

3 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem 2014, s. 202-3.
prof. Mikuláš Russnák sa narodil 30. apríla 1878 v Sopkovciach v kňazskej rodine. Po ukončení stredoškolských štúdií ho biskup Vály poslal do centrálneho seminára

zastával v rokoch 1918 – 1927, od októbra 1918 do 27. októbra 1922. Počas vakantnosti biskupského stolca bol zároveň najvyšším cirkevným predstaviteľom pôsobiacim v Prešovskom biskupstve. Funkciu generálneho vikára zastával následne aj počas celej administrácie biskupstva Dr. Dionýza Njaradiho od 27. októbra 1922 do 20. februára 1927.[4] Ako kandidát na biskupa nebol však vikár Russnák akceptovaný z hľadiska jeho maďarskej minulosti. Svätá stolica napokon správu Prešovskej eparchie vyriešila menovaním križevackého biskupa Dr. Dionýza Njaradiho za jej administrátora.[5] Jeho menovanie bolo považované len ako dočasné riešenie.[6] Aj keď jeho práca bola veľmi záslužná a v mnohom priniesla usporiadanie miestnych pomerov, postupne Njaradimu bolo vyčítané cudzie štátne občianstvo, nie úplná znalosť miestnych pomerov a podobne, a tak Svätá stolica ho požiadala, aby podal návrh na vymenovanie nového biskupa. Po mnohých konzultáciách bol v Ríme akceptovaný návrh v osobe kňaza – baziliánskeho rehoľníka Pavla Petra Gojdiča. Napriek jeho túžbe žiť v tichu kláštora a pracovať na vlastnom posvätení bol vymenovaný 14. septembra v roku 1926 za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie dekrétom Kongregácie pre východné cirkvi p. č. 19512/26 v tomto znení[7] : „Quapropter (pag.2) SSSmo D.N. Pio d.p. Papa XI. approbante R.P. Petrum, Paulum Gojdics, Ordinis S. Basilii Magni alumnum dignum undequaque sacerdotem in Apostolicum Administrátorom diktáte Dioecesis Eperiensis Ruthenorum ad nutum Sanctae Sedis elegit, nominavit auque instituit, sicut de

v Budapešti. Kňazskú vysviacku prijal 26. augusta 1900 a 30. apríla 1901 bol promovaný na doktora teológie. V roku 1902 ho biskup Vályi vymenoval za vicerektora prešovského seminára. Biskup Novák ho 1. októbra 1918 vymenoval za generálneho vikára. V tejto funkcií bol do 27. októbra 1922. Vzhľadom na jeho vynikajúce schopností ako profesora a za jeho vedeckú literárnu činnosť ho univerzita v Budapešti menovala kolegiálnym profesorom. Súčasne bol sídelným biskupom menovaný za profesora fakulty v Bratislave a v jednom volebnom období aj jej dekanom. V roku 1928 bol menovaný za pápežského preláta. Bol známy ako univerzitný profesor najmä veľmi hodnotnou teologickou prácou, ktorou sa pričinil o vyhlásenie dogmy o Nanebovzatí Presvätej Bohorodičky. Ako generálny vikár spravoval eparchiu od roku 1918 do roku 1922. Zomrel v Bratislave v roku 1954.

4 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem 2014, s. 203.

5 Dr. Dionýz Nyárady sa narodil 10. októbra 1874 v Ruskom Keresture, v Srbsku. Jeho predkovia pochádzali z východného Slovenska. Teológiu študoval v Záhrebe, kde získal aj v roku 1898 doktorát. Po vysviacke 1. januára 1899 pôsobil ako prefekt a neskôr ako rektor seminára. Na biskupa bol vysvätený 9. januára 1915 v Ríme. V rokoch 1922 1927 zastával funkciu apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. Zomrel náhle počas vizitácie v Mrzlom poli 14. apríla 1940.

6 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem 2014, s. 223.

7 *Dekrét o menovaní P. Gojdiča Sv. Otcom Piom XI.za administrátora Prešovskej eparchie.* N.19512/26. Archív Dr. A. Pekara OSBM, St. Josaphat Monastery, Glen Cove NY USA.

facto per praesens Decretum eligit, nominat atque instituit, eidem omnes necessarias ac opportunas facultates tribuens, qiubus munus sibi comissum explere valeat cum juribus ac obligationibus, quae caeteris Administratoribus Apostolilicis comptere cen sentur.“ Novovymenovaný administrátor Gojdič sa obrátil so žiadosťou na pápeža Pia XI, aby ho oslobodil od tohto úradu a odvolal toto menovanie, nakoľko netúžil po nijakých cirkevných hodnostiach. Ako dôvod uviedol okrem svojej nehodnosti aj to, že podľa baziliánskych predpisov nemôže prijať toto menovanie, pokým nemá zložené večné sľuby. Avšak Apoštolská nunciatúra v Prahe oznámila Gojdičovi, že mu udeľuje dišpenz od všetkých iregularít na dobu 6 mesiacov, teda do času kedy mal zložiť večné sľuby.[8] Nakoľko toto riešenie bolo už definitívne, Gojdič odišiel do kláštora o. baziliánov do Krechova v Haliči, kde si vykonal 8 - dňové duchovné cvičenia a prijal 28. novembra 1926 večné sľuby. Duchovné cvičenia mu dával o. ihumen Dionýz Tkačuk.[9] Správu o menovaní o. Pavla Petra Gojdiča za administrátora Prešovskej eparchie veriacim oznámil vtedajší administrátor a križevacký biskup Dr. Dionýz Njáradi cez eparchiálny časopis *Duchovný pastier*.[10] Časopisy *Dušpastyr* a *Blahovistnik* pre verejnosť uverejnili aj fotografiu o. Pavla Petra Gojdiča, na ktorej bol zobrazený ako mladý novic baziliánskeho rádu.[11] Dovtedajší administrátor Njaradi toto menovanie oznámil cez spomínaný časopis duchovenstvu a veriacim týmito slovami: „Po doslúžení večierne na počesť svätého Augustína, som dostal list z Apoštolskej nunciatúry v Prahe pod č. 13 187 zo 7. septembra 1926, v ktorom je uvedené, že Kongregácia pre Východné cirkvi vymenovala o. Pavla Petra Gojdiča apoštolským administrátorom Prešovskej eparchie a mňa uvoľnila z vedenia eparchie. Svätá kongregácia ďalej ukladá, aby som ostal v Prešove, dokiaľ novovymenovaný odo mňa nepreberie vedenie eparchie.“[12]

Samotný príchod nového apoštolského administrátora do Prešova bol veľkolepý. Uskutočnil sa 19. februára 1927, a hneď na druhý deň bola jeho inštalácia.[13] Celý akt privítania o. Pavla Petra Gojdiča OSMB je podrobne zachytený v dobovom časopise *Russkoje slovo* v čísle č. 8 z 24. feb-

---

8 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 33.

9 POTAŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 51.

10 Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 50.

11 Porov. POTAŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 58.

12 *J. E. Pavel Gojdič ČSSV – jepiskop prjaševskij. K jeho dvadsaťročnomu jubileju so dňa jep. posvaščenija (1927-1947*). Prešov 1947, s. 32.

13 Veľký syn gréckokatolíckej cirkvi .In: *Gréckokatolícky kalendár 1992.* Michalovce : BYZANT – Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1992, s. 53.

ruára v roku 1927 pod názvom *Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie*. V podčasti s pomenovaním - *Tak ako veriaci, tak aj úrady sa pripravovali na slávnostné prijatie* - je uvedené, že prešovská kapitula na svojom zasadnutí po oznámení menovania riešila program privítania nového administrátora eparchie. Aj keď bolo známe, že arcipastier o. Pavol si nepraje nijaké oslavy, veriaci rázne odpovedali že: „Brána na uvítanie bude postavená!" „A skutočne bola taká, akú Prešov dovtedy nepoznal" – uvádza spomínaný časopis *Russkoje slovo*! Na zástavách boli slová Svätého Písma: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom! (Ž 118, 26). Na dverách katedrálneho chrámu bol nápis: „S nami Boh!"[14] Ďalší priebeh uvítania je uvedený takto: „ O pol druhej hodine 19. februára autá jedno za druhým išli na stanicu, aby veriaci privítali nového pastiera. Na stanici boli prítomní: vdp. oo. Ján Korotnoky, Ján Kizák - kanonici a Emerich Sedlak ako delegáti kapituly. Prítomný bol tiež Dr. Florián – starosta mesta, ďalej vdp. A. Záborský, prelát, rímskokatolícky farár, Dr. Halay- okresný náčelník, delegáti ostatných cirkvi a vojska.[15] Zo stanice sa celá delegácia presunula cez mesto k budove Hlavnej pošty, kde pri pekne pripravenej bráne čakali svojho administrátora veriaci s procesiami na čele s o. Alexandrom Čisárikom, a pri bráne ho privítal za kurátorov p. Andrej Šambronský, a v mene mládeže Marta Bertoldová. Na túto príležitosť vdp. Ján Kizák zložil aj krátku báseň. Nasledoval prechod do katedrálneho chrámu, kde sa o. Pavol obliekol do rúcha - (mantia, mitra, žezlo) a vstúpil prvýkrát do katedrály ako arcipastier. Pri dverách ho vítala celá kapitula a duchovenstvo na čele s o. biskupom Dr. Dionýzom Njaradim. Po krátkej modlitbe nový administrátor slúžil večiereň. Pred odpustom o. vikár Dr. Mikuláš Russnák privítal nového administrátora a ubezpečil ho o láske, oddanosti celej kapituly, duchovenstva a veriacich.[16] Po privítaní nový arcipastier vyšiel na kazateľnicu a predniesol svoju vstupnú reč. Základnou myšlienkou bola poukázanie na dôležitosť spásy duše a snahe priviesť čo najviac veriacich k Ježišovi Kristovi, a tak ich urobiť šťastnými.[17] Po mnoholistviji nasledovalo ukončenie večierne a osláv dňa 19. februára.

Nasledujúci deň 20. februára o 9. hodine sa začala archijerejská svätá liturgia. Obaja arcipastieri slávili svätú liturgiu za koncelebrácie prítomných kňazov. Po evanjeliu o. Jozef Ďulaj prečítal dekrét o vymenova-

14 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

15 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

16 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

17 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

ní nového administrátora Prešovskej eparchie v latinskom a cirkevnoslovanskom jazyku. Kázeň predniesol nový arcipastier o. Gojdič.[18] V nej sa prihovoril osobitným spôsobom chudobným a biednym s poukázaním, že sa bude snažiť byť ich ochrancom a pomocníkom týmito slovami: „Prichádzam najprv k vám, biedni a chudobní, nie preto, že vás je najviac, ale preto, že zvlášť vy najviac milujete Spasiteľa...neupadajte na duchu... Sväté písmo blaženými nazýva chudobných duchom, lebo ich je kráľovstvo nebeské... Ježiš bol tiež chudobným «Líšky majú svoje skrýše a nebeské vtáky hniezda, ale Syn človeka nemá kde hlavu skloniť» (Mt 8, 20). Myslíte, že v palácoch boháčov nájdeme Bohu slúžiace pobožné duše? V našich chrámoch na svätých liturgiách, pri kazateľniciach a spovedniciach vidíme vari hrdých boháčov? Ó, nie! Hrdé paláce, parádne, bohaté kamenice, veľmi málo duší vychovali pre Pána Boha! ...Prichádzam k vám, ktorým Pán Boh štedro udelil svetské blaha... Silným hlasom chcel by som prehovoriť k vám, aby ste nezamieňali bohatstvo s cieľom života. Váš majetok vám bol daný nie preto, aby ste žili v rozkoši, preňho zabudli na Pána Boha, na svojho blížneho, na dušu, či na večnosť, ale preto, aby ste ho užívali na Božiu slávu, podľa Božej vôle, z nadbytku vypomáhali chudobným a dobrými skutkami obohacovali svoju dušu...“[19]

Po skončení svätej liturgie o. biskup Dr. Dionýz Njaradi sa rozlúčil s celou kapitulou, veriacimi a katedrálny chrámom. V očiach mnohých sa pri jeho rozlúčkovej reči sa objavili slzy.[20] Nový administrátor eparchie o. Gojdič potom prijímal jednotlivé delegácie a ich gratulácie (nechýbali delegácie evanjelickej cirkvi, ani židovskej náboženskej obce). Veľký dojem naňho zanechalo stretnutie s Cígeľčanmi, vedenými jeho zostarnutým otcom Štefanom.[21] Veľmi početnou bola aj delegácia veriacich zo Sabinova vedená o. Dr. Jozefom Kizákom, kde predtým ako kaplán veriacich pôsobil o. Gojdič ako kňaz prichádzajúci k ním z Prešova. Gratulácie k vymenovaniu za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie dostal o. Pavol Peter Gojdič OSBM od mnohých biskupov nielen zo Slovenska, ale aj zo zahraničia, ktorí vo svojich gratulačných listoch vyjadrovali veľkú radosť z jeho vymenovania ako osobnosti, ktorá dobre pozná prostredie, nakoľko z neho pochádza a vyjadrujú presvedčenie, že v jeho osobe Prešovská eparchia dostáva zbožného a dobrého pastiera. Z mno-

18 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

19 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 52.

20 Privítanie apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. In: *Russkoje slovo*, Prešov 24. február 1927, roč. 4, č. 8 (133).

21 POTAŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 59.

ných gratulačných listov vyberám list spišského biskupa Jána Vojtaššáka zo dňa 19. marca 1927, kde píše: „Illustrissime ac Reverendissime Domine, Deus, cuius gratia et misericordia invenit Illustritatem Vestram, ut Eandem poneret in summum pastorem gregis sui in territorio. Dioecesis Prešoviensis, cum collatione characteris Episcopalis et sacerdotii culminis, exornet Illustritatem Vestram omnibus illis mentis et corporis facultatibus, quae pro tempore et circumstantiis loci necessariae sunt, ut fideles bibi concrediotos in Christi ovili servare et ad portum salutis perducere valeat. Dominus conservet Illustritatem Vestram, vivificet, beatum faciat in terra et non tradat Eam in munum inimicorum suorum.“ [22]

Prvým úradným aktom novovymenovaného administrátora Prešovskej eparchie Pavla Petra Gojdiča, OSBM bolo podpísanie pastierskeho listu z príležitosti 1100. výročia narodenia svätého Cyrila, slovanského apoštola. Tak začal svoju činnosť v duchu slovanských apoštolov. Vždy verný Rímu, tak ako oni a veľmi milujúci svoj východný byzantský obrad. Konsekrovaný na biskupa bol v Bazilike svätého Klementa v Ríme 25. marca 1927 na sviatok Zvestovania Presvätej Bohorodičky.[23]

Ešte neutíchli gratulácie novému apoštolskému administrátorovi, keď 22. februára 1927 prichádza úradné oznámenie z pražskej nunciatúry, že Svätý Otec Pius XI. menuje apoštolského administrátora Gojdiča za titulárneho biskupa harpašského. Bula o tomto menovaní bola nasledujúceho znenia: „Pius Episcopus Servus Servorum Dei. Dilecto filio Paulo Gojdics, Ordinis S. Basilii Magni, Diocesis Eperiensis Ruthenorum Administratori Apostolico, electo Episcopo titulari Harpasensi, salutem et Apostolicam benedictionem.

Commissum humilitati Nostrae ab aeterno Pastorum Principe officium regendi, pascendi et gubernandi universalem Ecclesiam Nos impellit ut curemus, ne memoria pereat illarum Ecclesiarum, quae virtutum splendore et religionis prosperitate floruerunt, atci modo temporum vicissidineat iniuria pristinam amiserinst fulgentem gloriam. Cum itague titularis Ecclesia Episcopalis Hapasensis, aub Archiepiscopo Staurilitano cuius titulum Venerabilis Frates Josephus Pfluger Episcopus gerebat, per ispsius ad titularem Ecclesiam Archiepiscopalem Mecrense promotionem in praesens vacans existat, Nos, volentes Te Dioecesis Prešoviensis Ruthenorum Administratorem Apostolicum ad nutum. S. Sedis nuper a Nobis deputatum, episcopali charactere ac dignitate decorate, quo melius ac fructuosius tuum possis ministerium explere, ed praefatam Harpasensem Ecclesiam,

---

22 Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupského úradu v Prešove. *Illustrissimo ac Reverendissimo domino p. Paulo Gojdič, OSMB. Administratori Apostolico, Prešov.*

23 ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989.* Prešov: PETRA, 1999, s. 50 - 51.

de Venerabilium Fratrum Nostrorum S.R.E. Cardinalium consilio, apostolica autorirate elegimus, eiusque Tibi titulum conferimus cum omnibus iuribus, privilegiis et oneribus sublimi huic dignitato inhaerentibus.

Dotum Romae apus S. Petrus anno Domini millesimo nongentesimo vigesimo septimo, dio septima mensis Martii, pontificatus Nostri Anno sexto. Podpísany Octavius Card. Cagiano S. R. E. cancelarius. Josephus Wilpert, decanus protonot. apost.“[24]

V osobe o. Pavla Petra Gojdiča OSBM dostala, ako ukázalo ďalšie obdobie, Prešovská eparchia veľmi dobrého, zbožného a obetavého pastiera, ktorý svojou osobnou charizmou prispel k duchovnému povzneseniu jemu zverenej eparchie, a obetoval v čase skúšky za vernosť Bohu, Cirkvi a Svätému Otcovi aj vlastný život, a bol právom povýšený k úcte oltára.

Bibliografia

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupského úradu v Prešove. *Illustrissimo ac Reverendissimo domino p. Paulo Gojdič, OSMB. Administratori Apostolico, Prešov.*

Dekrét o menovaní P. Gojdiča Sv. Otcom Piom XI. za administrátora Prešovskej eparchie. N.19512/26. In: Archív Dr. A. Pekara OSBM, St. Josaphat Monastery, Glen Cove NY USA.

CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem 2014. ISBN 978-80-86074-30-6, 526 s.

J. E. Pavel Gojdič ČSSV – jepiskop prjaševskij. K jeho dvadsaťročnomu jubileju so dňa jep. posvaščenija (1927-1947). Prešov 1947, 98 s.

JANKÁ, G.: Vymenovanie Dr. Štefana Nováka v roku 1913 za prešovského gréckokatolíckeho biskupa. In: CORANIČ, J. (ed.) *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí. III.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013. ISBN 978-80-555-0850-4, s. 325 - 334.

POTAŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999. ISBN 80-88717-36-1, 380 s.

ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. ISBN 80-7165-085-4, 124 s.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989.* Prešov: PETRA, 1999. ISBN 978-80-8099-023-7, 199 s.

WELYKYJ, A.: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucraine illustrantia (1075 – 1953*). Vol. II. 1700 - 1953. Analecta OSBM, series II., sectio III. Romae 1954, nr.1085, s. 548 - 549.

[24] WELYKYJ, A.: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucraine illustrantia (1075 -1953*). Vol. II. 1700 - 1953. Analecta OSBM, series II., sectio III. Romae 1954, nr.1085, s. 548 - 549.

Zvolanie „Pane zmiluj sa“ v byzantskej liturgii

VOJTECH BOHÁČ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *All celebrations in Byzantine rite are characterized by the exclamation „Lord, have mercy.“ The study is looking for and finding the origin and the roots of this exclamation in the Old Testament, in the Psalms or in its Deuterocanonical books as well as in the New Testament.*

Key words: *Byzantine liturgy. Lord, have mercy. Celebration. Eucharist.*

Úvod

Liturgická konštitúcia Sacrosanctum concilium o slávení liturgie hovorí, že nie jedinou činnosťou Cirkvi, ale je jej najdôležitejšou činnosťou. Dejiny Cirkvi o tom jednoznačne svedčia.Kresťan aktívne chcel porozumieť a prehĺbiť sa v liturgii počas celých dejín Cirkvi. Liturgia preklenula čas a kultúry a možno jej porozumieť ako odpoveď človeka na službu Trojjediného Boha voči nemu. V liturgii je prvým aktívnym konateľom je Boh a liturgia je jeho dielo, ktoré koná v prospech človeka, ktorí sú bratia a sestry jeho Syna. Celú liturgickú činnosť Cirkvi pretkáva životodarná komunikácia medzi Bohom a človekom.

Kto sa dostane do kontaktu z byzantskou liturgiou, hneď si zapamätá jej dialogický charakter a zvolanie „Pane zmiluj sa.“ Dialogický charakter liturgie a zvolanie „Pane zmiluj sa“ považujú za najcharakteristickejšie prejavy byzantskej liturgie aj sami jej nositelia. Aj kratší pohľad na pôvod tohto zvolania v byzantskej liturgii (iste aj v iných obradoch a v ich liturgii) ponúka prehĺbenie nielen rozumového poznatku o koreňoch tohto textu, ale aj možnosť prehĺbenia horlivosti srdca.

„Pane zmiluj sa“ v Starom zákone

Biblista Blažej Štrba vo svojej štúdii o žalmoch, skúma pôvod výzvy-“zmiluj sa v žalmoch. V následnej analytickej časti budeme skúmať každý výskyt volania *zmiluj sa* v Knihe žalmov. Budeme venovať pozornosť ich

blízkemu kontextu s cieľom identifikovať prečo, a aký význam má zvolanie v žalmoch. Sloveso totiž vyjadruje v podstate žiadosť o nejaký „dar".

Ž 4,2. Prvý výskyt prosby „zmiluj sa" sa nachádza v žalme dôvery Ž 4. Žalmista, istý si Božou pomocou, predloží na úvod hneď dvojnásobnú prosbu: „*Zmiluj sa* nado mnou a *vypočuj* moju modlitbu" (v. 2). Dôvod prečo prosí o milosť spočíva v sústavnej dôvere v Božie konanie, aj napriek tomu, že mu po nej iní šliapu. Žalmista neprosí o nič konkrétne pre seba. Jeho dôvera akoby mala poučiť jeho neprajníkov, čo je zrejmé aj z dialogického štýlu žalmu. Prosbu o milosť ničím nepodmieňuje a je presvedčený, že očakávané obdarovanie je celkom nezaslúžené[1].

Ž 6,3. Žalm 6 opisuje človeka – akoby Bohom opusteného (vv. 2-4), prechoreného až k smrti (vv. 6-8) a obliehaného nepriateľmi (vv. 9-11). Apel na záhrobie a istota, že Boh ho nenechá zahynúť, dokazujú jeho nezlomnú dôveru. Svoju chorobu chápe ako dôsledok Božieho hnevu, ale prosí PÁNA, aby ho netrestal (v. 2). Paralelná prosba vo v. 3 kladne apeluje na to čo premôže Boží hnev – Božia milosť[2]. Chorý to vie a prosí o milosť len z jediného dôvodu – že je slabý. Spojka *kí* „lebo" uvádza dôvod. „*Zmiluj sa*, Pane, nado mnou, *lebo* som nevládny".

Ž 9,14. Druhú polovičku Ž 9, tvorí prosba o záchranu (vv. 14-21). Žalmista ju otvára zvolaním „*zmiluj sa* nado mnou, PANE" a poisťuje ďalším imperatívom, ktorým pozýva Boha, aby sa očividne presvedčil, že potrebuje záchranu (v. 14). Žiadosť prosiaceho predpokladá pevnú dôveru v nadsmrteľnú silu Pána („vyzdvihuješ z brán ríše smrti").

Ž 25,16. Ďalší výskyt zvolania sa nachádza v Ž 25. Prosiacemu nestačí len PÁNOV pohľad, ktorým si má preveriť situáciu (v. 18). Žiada Boha o jeho obrátenie a milosť: „*Obráť sa* ku mne a *zmiluj sa* nado mnou". Hlavným dôvodom je jeho stav – opustenosť a chudoba („*lebo* som sám a úbohý"; v. 16), ktoré mu spôsobujú úzkosti. Svoju prosbu špecifikuje – vyslobodenie z tohto nešťastia. Vo v. 18 pridá k dôvodu bolesti aj hriechy.

Ž 26,11. Žalm 26 nepredstavuje nejakú prehnane sebaobhajujúcu sa osobu, ale hovorí z neho hlboko veriaci človek, ktorý úprimne hľadá a veľmi miluje Boha (v. 8). Snaží sa o maximálnu harmóniu medzi požiadavkami spravodlivosti a života (vv. 3-5). Chce vstúpiť do chrámu s čistým svedomím (vv. 6-7). I keď vie, že mu Boh neodoprie svoju pomoc (v. 1), predsa len vyznáva, že ho k tomu nemôže prinútiť. Uzatvára jasne, že vykúpenie

---

1 Porov. WALTKE, B.K., HOUSTON, J.M., MOORE, E. *The Psalms as Christian Worship. A Historical Commentary.* Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans, 2010, s. 228.

2 WÄLCHLI, S.H. *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients.* Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, s. 39 – 40, 96.

je Pánovým darom: „*vykúp* ma a *zmiluj sa* nado mnou“ (v. 11)[3].

Ž 27,7. Odovzdanosť Bohu charakterizuje Ž 27. Dôvera v neho (vv. 1-3) a vďakyvzdanie za víťazstvo (vv. 4-6), chystajú prosbu (vv. 7-12), ktorú žalmista adresuje Bohu (Ty). Začína ju volaním k nemu, aby ho vypočul. Zintenzívni ju zvolaním „*zmiluj sa* nado mnou a *odpovedz* mi“ (v. 7)[4]. Prosiaci prekypuje dôverou a čistotou svojho úmyslu. Dôraz dáva na svoju ťažkú situáciu, v ktorej akoby Pán nebol prítomný. Prosba o milosť uvádza všetky nasledujúce prosby, v ktorých žiada Pána, aby mu ostal nablízku a komunikoval s ním.

Ž 30,11. Žalm 30 je vďakyvzdaním za vyslobodenie z veľkého nešťastia (vv. 8-10). Začiatok zmeny k lepšiemu prosiaci odštartoval práve volaním o vypočutie a následné zmilovanie (v. 11)[5]. Nárek k Bohu iniciuje zmenu k radosti. Utrpenie a nárek idú ruka v ruke s nádejou v Božiu záchranu, ale prosiaci vie, že Boží hnev, ktorý sa cez utrpenie prejavil, bude premožený Božou milosťou (vv. 6.11)[6].

Ž 31,10. Množstvo utrpenia človeka v Ž 31 pripomína postavu Izaiášovho trpiaceho spravodlivého. Hoci úzkosti z nebezpečenstva sú veľké (v. 5), trpiteľ nestráca dôveru. Jeho nárek (vv. 6-9) sa končí istotou, že PÁN ho vypočuje. Zo skúsenosti útrap ho vyvedie len prosba o zmilovanie. Motivuje ju len svojím žalostným duchovným i fyzickým stavom: „*Zmiluj sa* nado mnou, PANE, *lebo* [spojka *kí*] som v súžení“ (v. 10).

Ž 41,5.11. Žalm 41 predkladá modlitbu trpiaceho, ktorý zakusuje pokrytectvo priateľov, ktorí s ním len naoko súcitia (vv. 6-10). Štruktúrálne je postoj pokrytcov zopnutý medzi dvomi zvolaniami o milosť (vv. 4-5.11). Trpiaci prosí o zmilovanie, aby sa dostal z tohto ťažkého stavu. Prosbu posilní aj tým, že vyznáva svoj hriech, ktorý mu len prvoplánovo uberie z kreditu; jeho vyznanie premôže PÁNA, aby mu odpustil[7]. Cieľom prosby o zmilovanie nie je v prvom rade odpustenie hriechov, ale uzdravenie, ba dokonca túžba po odplate (v. 11).

---

3 HIEKE, T. Psalm 26. Unerträgliche Selbstgerechtigkeit oder verzweifelter Glaube? In: MULZER, M. et al. eds. *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler.* Freiburg im Breisgau et al.: Herder, 2010. HBS 64, s. 76 – 77.

4 Porov. MELLO, A. Abitare nella casa del Signore. Il Sal 27 e la risurrezione. In: *Liber Annuus.* 2011, roč. 61, s. 43.

5 ŠTRBA, B. *Ďakovná pieseň za vyslobodenie (Ž 30)* [online]. 2012. [cit. 20.09.2015]. Dostupné na internete: http://www.blazejstrba.eu/lang/sk/worship-to-the-word/rozne-temy/z-30/.

6 Porov. WÄLCHLI, Gottes Zorn, s. 96.

7 COETZEE, J.H. Politeness Strategies in the So-Called “Enemy Psalms”: An Inquiry into Israelite Prayer Rhetoric. In: STAMPS, D.L., PORTER, S.E. eds. *Rhetorical criticism and the Bible.* London; New York: Sheffield Academic Press; Continuum, 2002. JSNTS 195, s. 225 – 227.

Ž 51,3. Žalospev *Miserere* patrí k textom, ktoré extrémne ovplyvnil význam zvolania „*zmiluj sa* nado mnou“. Zvolanie v ňom stojí na začiatku a vyjadruje skutočnosť žalmistu – že ho ťaží hriech a prosí Boha, aby ho z neho obmyl. V úvodnom zvolaní v. 3 je triáda pojmov, ktorých význam sa postupne špecifikuje[8]. Ide o kľúčové pojmy prítomné aj vo formule milosti (Ex 34,6-7) – „milosť“ (*chnn*), „milosrdenstvo“ (*chsd*) a „zľutovanie“ (*rchm*)[9]. V prvom polverši žalmista apeluje na 1. zvrchovanosť *milostivého* Boha, ktorý je 2. plný milosrdenstva/blahovôle: „*Zmiluj sa* nado mnou Bože, podľa tvojho *chesed*“. Druhý polverš špecifikuje, o čo žalmistovi ide: „podľa tvojho [3.] veľkého *rachamim* očisti ma od mojej neprávosti“. Druhý polverš teda konkretizuje to, čo nebolo v prvom[10]. Vo voľnejšom preklade, dva polverše vyjadrujú Božie konanie, podľa jeho dvoch atribútov – zvrchovanosti a empatickosti: Bože, obdaruj ma milosťou podľa tvojej dobrosrdečnosti, a očisti ma od môjho hriechu podľa veľkosti tvojho zľutovania[11]. Invokácia bezpečne dosiahne svoj cieľ – Boh podľa svojej blahovôle obdaruje milosťou a podľa svojho súcitného zľutovania obmyje hriešneho človeka z nečistoty, čo sa k nemu úprimne obracia. Tu invokácia odprosuje.

Ž 56,2. Žalospev Ž 56,2 začína prosbou „*Zmiluj sa* nado mnou, Bože“ (par. Ž 51,3). Prosba smeruje k Bohu s istotou, že on ako milostivý ochranca stojí na strane prosiaceho, prostredníctvom jeho milosti ho zachráni[12]. Motivácia je uvedená bezprostredne spojkou *kí* „*lebo* sliedi za mnou človek, deň čo deň ma napáda a utláča“ (56,2). Nie je to viac vlastný hriech, ale každodenné prenasledovanie vyjadrené vojenským slovníkom (vv. 2-3). Striedanie náreku a prosby (vv. 6-10a) s dôverou (vv. 4-5.10b-12), je však pod istotou Božej milosti.

Ž 57,2.2. Žalm 57 začína zdupľovanou prosbou o zmilovanie: „*Zmiluj sa* nado mnou, Bože, *zmiluj sa* nado mnou“ (v. 2). O čo konkrétne pôjde odkryje sa postupne v prvej časti žalmu (vv. 2b-6), zatiaľ čo druhá časť je vyznaním dôvery so splnením sľubu (vv. 7-12). Prosba o milosť vyjadruje tak istotu v Božiu pomoc, ako i zdôrazňuje stálu dôveru prosiaceho[13].

---

8 HOSSFELD, F.-L., ZENGER, E. *Psalmen 51–100.* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2000, s. 50.

9 Porov. ŠTRBA, Ľútostivý a milostivý Boh, s. 39 – 52.

10 I keď nie je vyjadrená priama motivácia (napr. spojkou „lebo“), podľa poetického princípu *paralelizmus membrorum* druhý polverš však vysvetľuje, o čo ide v prvom.

11 Porov. SPIECKERMANN, H. Psalmen und Psalter: Suchbewegungen des Forschens und Betens. In: NOORT, E., GARCÍA MARTÍNEZ, F. eds. *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday.* Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. VTSup 73, s. 148.

12 Porov. HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, s. 112 – 113.

13 Porov. HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, s. 123.

Zrejmé je to z motivácie „*lebo* sa k tebe utiekam“ (v. 2a)[14].

Ž 86,3.16. Slabý, ubolený a odkázaný na pomoc iného je žalmista v Ž 86. V dvoch okrajových častiach (vv. 1-7.14-17) núdzny opakovane volá o pomoc, zatiaľ čo v stredovej hymnicky zvelebuje Boha viacerými znamenitými predikátmi, ktoré odkazujú na formulu milosti (Ex 34,6-7.10)[15]. Zvolanie „*zmiluj sa* nado mnou“ sa nachádza v každej z dvoch prosebných častí. V prvej je zvolanie späté s motiváciou, ktorá odkrýva vytrvalý postoj služobníka voči PÁNOVI: „*lebo*[16] ku tebe volám *celý* deň“ (Ž 86,3). V tretej časti prosba súvisí skôr so žiadosťou o vytrvalosť a verný vzťah služobníka k pánovi („*zmiluj sa* nado mnou, obdaruj svojho služobníka silou“; v. 16). Služobník v žalme nie je kúpený otrok, ale už sa narodil v služobníckej rodine, ktorá vie, čo to znamená slúžiť a ktorá využíva privilégium obracať sa na PÁNA[17]. Prosba o milosť v Ž 86 je potvrdením verného a pokorného postoja žalmistu ku PÁNOVI.

Ž 119,29.58.132. V Ž 119 sa prosba o milosť vyskytuje trikrát, vo štvrtej, v ôsmej a v sedemnástej strofe. Pri vysvetľovaní tohto žalmu treba neustále pamätať, že ide o žalm, ktorý oslavuje PÁNOV zákon. Štvrtú strofu žalmu (vv. 25-32) charakterizuje motív *snahy* žiť podľa Božej náuky. V prvej polovičke strofy, každý zo štyroch veršov obsahuje nejakú žiadosť. V druhej polovičke strofy sú len dve prosby – obe v jej prvom verši (v. 29). Prvá žiada, aby Boh oddialil cestu klamstva od žalmistu a druhá prosí pozitívne o jedinú vec – milosť Božej náuky: „Tvojou náukou *zmiluj sa* nado mnou“[18]. Len v tomto texte je PÁNOVA náuka (resp. Zákon[19]) akoby nástrojom milosti, priamym Božím darom (porov. Jn 1,18).

---

14 Dôraz na nezlomnú dôveru v Boha ako ochrancu podporuje aj metafora dvoch krídel – akoby milosrdenstvo a pravda (v. 10) boli z milosti. Porov. ŠTRBA, B. Od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu. Teologická zmena v žaltári prostredníctvom Ž 63,3-4. In: *Studia Biblica Slovaca.* 2014, roč. 6, s. 53.

15 Porov. HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, s. 538.

16 Aj tu preferujeme preklad „lebo“ (spojka *kí* chápeme ako príčinnú; JM §170d), tak ako je tomu aj vo vv. 1.2 a tiež paralelne vo vv. 4.5; dáva to lepší zmysel. Vo všetkých prípadoch odôvodňuje žalmistove žiadosti.

17 HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, s. 546.

18 V hebrejčine je vetná konštrukcia trochu nezvyčajná: *vetóratcha chonnéni.* V poézii jestvujú prípady tzv. sylepsis osoby. Ide o také prípady, keď po niektorých podstatných menách, ktoré môžu vyjadrovať, resp. zastupovať časť osoby, nasleduje prípona 1. alebo 2. os., sloveso je v osobe tejto prípony (JM § 151c). V našom prípade by náuka resp. zákon zastupovali samotného PÁNA, a teda syntakticky „tvoja náuka“ je podmet a sloveso je v 2. os. sg. „zmiluj sa“; dosl. „A tvoja náuka, zmiluj sa nado mnou“, s významom „A prostredníctvom tvojej náuky zmiluj sa nado mnou“. V kontexte celého žalmu, ktorý je zameraný na PÁNOV zákon/náuku, poetická identifikácia PÁNA s jeho zákonom/náukou netvorí problém.

19 O voľbe prekladu hebr. *tóra* ako „náuka“ v múdroslovnej literatúre a ako „zákon“ v legislatívnych textoch píše VARS?O, M. Deuteronomistická právna frazeológia. In:

Vv. 57-64. Ôsma strofa predstavuje motív horlivého *nasledovania* PÁNOVEJ náuky. Väčšina slovies v minulom čase naznačuje, že žalmista už mnoho z vypovedaného uplatnil (v. 63). Dvomi imperatívmi vyjadruje po čom stále túži. Na konci strofy (v. 64) prosí, aby ho PÁN učil svojim „ustanoveniam" a na jej začiatku prosí o milosť (v. 58b). Úprimne vie, že i keď by celým srdcom hľadal PÁNOVU tvár (v. 58a), tým si nedosiahne zmilovanie. Maximálnu disponovanosť sa prejaví napokon v prosbe o milosť a v trpezlivom čakaní na ňu.

Vv. 129-136. Sedemnásta strofa začína témou PÁNOVÝCH svedectiev, ktoré sú divmi. Práve motív divov, tmy, hladu a Božej prítomnosti (vv. 129-132) pripomína tému vyslobodenia z Egypta (Ex 15,11; Ž 77,12.15; 78,12)[20] a v druhej časti strofy (vv. 133-134) ju pripomína motív vonkajšieho i vnútorného útlaku. To, čo *oslobodzuje* žalmistu, ktorý sa radí k smädným po PÁNOVÝCH príkazoch, je práve PÁNOVA náuka, a preto žiada „*Obráť sa* ku mne a *zmiluj sa* nado mnou" (v. 132). Tieto dve všeobecné prosby sú špecifikované ďalšími piatimi nasledujúcimi (vv. 133.134.135). Tie zviditeľňujú milosť, ktorá odkrýva PÁNOVU tvár.

Ž 123,3.3. Posledný výskyt prosby „*zmiluj sa*" v Žaltári sa nachádza v krátkom Ž 123. Dvojnásobná prosba obopína oslovenie PANE, čím dodáva žiadosti značnú účinnosť. Jedinečnosť tohto prípadu – že milosť si vyprosuje spoločenstvo, nie jedinec (v. 3): „zmiluj sa *nad nami*... zmiluj sa *nad nami*" – súvisí so všetkými putujúcimi (porov. Ž 122–134). Nasleduje už len odôvodnenie tejto žiadosti uvedené spojkou *ki*, ktorou žalm aj končí (vv. 3b-4)[21]. V prvej časti žalmista exemplárne vyjadril úprimnú závislosť od PÁNA – použil na to obraz sluhov a služobníc, kým sa *nezmiluje* nad nimi (v. 2). Prosba poukazuje na pokoru pútnikov a na ich pevnú dôveru v PÁNOVU milosť. Pútnici prosia o milosť nie z viny, ale z neschopnosti zachrániť sa. Najistejšou záchranou je prosba o milosť[22].

K úplnosti pohľadu na výskyt zvolania v Starom zákone patrí aj pohľad na ich výskyt v deuterokánonických knihách.

Výskyt a využitie „zmiluj sa" v deuterokánonických spisoch

Stručný náhľad do deuterokánonických spisov závisí vo veľkej miere od toho, ako LXX preložila hebrejskú žiadosť do gréčtiny. Z 25 prípa-

Studia Biblica Slovaca. 2015, roč. 7, s. 10 – 11.

20 HOSSFELD, F.-L., ZENGER, E. *Psalmen 101–150.* Freiburg – Basel – Wien et al.: Herder, 2008, s. 382.

21 HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, s. 467.

22 Kompozične Ž 123 odkazuje prostredníctvom sluhov a služobníc na Ž 86,3, v ktorom tiež prosia o milosť. Dvojnásobným zvolaním spoločenstva v momente výsmechu (123,3) zasa pripomína dvojnásobné zvolanie jednotlivca, ktorého zlé jazyky paralyzovali (57,2.4-5).

dov imperatívu slovotvorného koreňa *chnn* LXX prekladá takmer všetkých 25 prípadov slovesom *eleeó* vo väčšine imperatívom[23]. Preto pre ďalší prieskum zvolania „zmiluj sa" vo zvyšných spisoch biblického kánonu budeme vychádzať z jeho imperatívu – *eleéson.* Nachádza sa v piatich textoch: Jdt 6,19; 2Mak 7,26; Sir 36,1.11; Bar 3,3 a tiež v prípade Iz 30,19, kde však nemá adekvátnu hebrejskú predlohu.

Jdt 6,19. V Knihe Judita sa sloveso *eleeó* nachádza len jediný raz! Morfologicky je v imperatíve a literárne v kontexte modlitby (6,19). Ide o krátku modlitbu ľudu, ktorý ju predkladá vo chvíli adorácie: Modlitba pozostáva len z troch žiadostí[24]. V prvej prosia Boha, aby pozrel na nafúkanú pýchu nepriateľa, v druhej, aby sa zmiloval nad pokorou svojho ľudu, a v tretej aby zhliadol na tvár tých, čo sa mu zasvätili. Použitie zvolania *zmiluj sa* zodpovedá použitiu v žalmoch. Prosba je v nebezpečenstve, utláčaný ľud apeluje na Boha a dôvodí tým, že je ponížený bezbožným hriešnikom. Neprosia o odpustenie[25], ale o Božiu intervenciu.

2Mak 7,27. Zo šiestich výskytov slovesa *eleeó* v 2Mak, len raz a výnimočne je použité zvolanie „zmiluj sa". V rozprávaní o siedmich mučeníkoch a ich matke, sa pred umučením posledného z nich matka obrátila k nemu, aby ho povzbudila (vv. 27-29). Jej prvé slová sú prejavom ponížene prosby: „Syn môj, *zmiluj sa nado mnou,* ktorá som ťa deväť mesiacov v živote nosila... nadájala, živila..." Nedáva zmysel, aby matka prosila syna o odpustenie, vzhľadom k tomu, čo sa udialo s bratmi. Vzhľadom k synovej reakcii (vv. 30-38) prijateľnejší je výklad, že prosí syna o mimoriadny dar – o vernosť voči ich Bohu podľa príkladu svojich bratov. Smrť by im nemala zabrániť životu po smrti (v. 29). I keď matka nesmeruje prosbu k Bohu, vyjadruje svoju žiadosť ponížením a dôverným spôsobom.

Sir 36,1.11. V Knihe Sirachovcovej sa zvolanie *eleéson* nachádza dvakrát – v prosbe o záchranu národa v Sir 36,1-20[26]. Pohnutý blahosklonnosťou a svätosťou Boha vesmíru, Sirachovec sa modlí za národ. Prvé zvolanie sa nachádza na začiatku prvej strofy (v. 1[33,1]) a druhé v tretej

---

23 20-krát hebr. *chonneni* – 18x gr. *eleéson me*, raz (Ž 4,2) gr. *oiktiréson me* (imperatív) a raz (Ž 30[29],11) *eleésen me* (indikatív); 2-krát (Ž 123,3.3) hebr. *chonnenú – gr. eleéson hemas*, resp. 2-krát (Jób 19,21.21) hebr. *chonnuni* – gr. *eleésate me*, resp. 1-krát (Sdc 21,22) *chonnúnú* – gr. *eleésate autous.*

24 Porov. SCHMITZ, B., ENGEL, H. *Judit.* Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2014, s. 206.

25 Porov. GOLDSTEIN, J.A. *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1984, s. 314.

26 Pre jednoduchosť orientácie budeme používať číslovanie veršov podľa vydania SSV, ktoré je zhodné aj s číslovaním Slovenskej ekumenickej Biblie (2011). V hranatých zátvorkách prinášame číslovanie podľa Zieglerovho 2. vydania (1980); v Zieglerovom vydaní ide sčasti o 33. kapitolu. Pre kritický aparát pozri ZIEGLER, J. ed. *Sapientia Iesu filii Sirach. 2., durchgesehene Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 290 – 291.

strofe (v. 14[36,17])[27]. Úvodné zvolanie: „*Zmiluj sa nad nami*, Bože všetkého [vesmíru]„[28] vyjadruje ponížený a fundamentálny apel na najvyššiu inštanciu; ináč ani nemožno vyjadriť kompletnejšie prosbu o obdarovanie. Druhé zvolanie „*zmiluj sa nad ľudom*" je v strofe, ktoré prosí o pomoc zjednotiť Izrael a darovať mu domov (v. 13[33,13a; 36,16b]). Apel na „zmilovanie" sa opiera o PÁNOVO pradávne vyvolenie Jakuba[29].

Iz 30,19. V stati plnej nádeje z Božieho zľutovania (Iz 30,18-26) prvý verš 18 vyjadruje tému, ktorá je komentovaná vo vv. 19-26[30]. V gréckej verzii sa práve v prvom vysvetľujúcom verši 19 nachádza krátke zvolanie „*Zmiluj sa nado mnou*", po ktorom bezprostredne nasleduje prorokovo uistenie „on sa zmiluje nad tebou na hlas tvojho volania"[31]. Zvolanie *zmiluj sa* pobáda k pokornému a odvážnemu volaniu k PÁNOVI, aby sa zľutoval, pomohol, poučil (vv. 20-21).

Bar 3,2. Zvolanie *eleéson* sa v Knihe Baruch nachádza v závere (3,1-8) veľkej kajúcej modlitby (2,11–3,8), ktorá je motivovaná vedomím si priestupkov a vín a trestu za ne, ktorým je exil[32]. Vo v. 2 je prosba uvedená dvomi zvolaniami: „*Počuj*, PANE, a *zmiluj sa*"[33], bez indikácie nad kým sa má zmilovať, ako je bežné v iných prípadoch. Bezprostredne sa ale uvádzajú dve motivácie, prečo ľud prosí o milosť: 1. vlastná hriešnosť ľudu

---

27 Túto modlitbu možno rozdeliť do štyroch strof (vv. 1-5[33,1-5].6-12[33,6-12].13-16[33,13a; 36,16b-19].17-20[36,20-22]). Prvá strofa otvára prosbu k Vládcovi sveta, aby ponížil nepriateľov Izraela, druhá pokračuje v žiadosti o potrestanie nepriateľov, v tretej sa žiada o možnosť ukončenia návratu Židov do Zasľúbenej zeme a o jej rozdelenie pre nich a v štvrtej strofe sa prosí o naplnenie veľkých divov z histórie Izraela. Porov. SKEHAN, P.W., DI LELLA, A.A. *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. Introduction and Commentary.* New York: Doubleday, 1987, s. 420 – 423.

28 Zdá sa, že grécky text chcel uviesť modlitbu všeobecnejšou žiadosťou (ako hebrejský text), ktorá pripomína iné biblické žiadosti (napr. Ž 6,3; 41,5.11). Hebrejské úvodné zvolanie *hošiénú* nezvyčajne predchádza vokatív „Bože celého vesmíru", a tak vyjadruje naliehavosť záchrany. PALMISANO, M.C. *"Salvaci, Dio dell'universo". Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17.* Roma: PIB, 2006, s. 133, 143 – 144.

29 Nasledujúci verš 15[36,17] začína zvolaním *aiktiréson* „zľutuj sa", a teda nespadá už do nášho prieskumu.

30 BLENKINSOPP, J. *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary.* New York: Doubleday, 2002, s. 418 – 420.

31 V hebrejskom texte namiesto priamej reči je posolstvo vyjadrené plochejšie: „Určite sa nad tebou zmiluje pre hlas tvojho volania". Stať sa začala prísľubom, že PÁN si počká na to, aby sa ukázal milostivý (v. 18 hebr.).

32 Len v Bar 3,8 sa nachádza grécky neologizmus *oflésis* „trest". Porov. MURAOKA, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint.* Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009, s. 516.

33 Niekoľko gréckych rukopisov, Origenova recenzia, rukopisy Lukiánovskej recenzie a tiež Alexandrijský kódex dopĺňajú charakteristiku Boha: „počuj Pane, lebo/veď ty si milosrdný Boh a zmiluj sa". Porov. ZIEGLER, J. ed. *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, s. 458.

(„lebo [*hoti*] sme zhrešili proti tebe“) a 2. večná Božia zvrchovanosť a večná ŠTRBA, B.: *Návrat k žalmovej prosbe o zmilovanie. In: Žalmy ako prameň liturgického života. Prešov : GTF PU v Prešove, 2015. p.10-48. 286 o. ISBN:978-80-555-1504-5.*pominuteľnosť židov („lebo [*hoti*] ty celé veky tróniš a my celé veky hynieme“). Ďalšie verše len ilustrujú exil ako postupnú záhubu (vv. 3-4). Objasnenie ich žiadosti o milosť je pozitívne zdôraznené vo v. 5 tým, že očakávajú, aby Všemohúci zasiahol a aby jeho meno mohli chváliť (v. 6). Baruchova prosba o milosť uzatvára veľkú kajúcu modlitbu, a tak okrem dôrazu na ľudskú hriešnosť a bolesť z trestu, prosba zdôrazňuje Pantokrátora ako Milo(sti)darcu, všetkých ostatných dobier.[34]

Zvolanie „ (Pane) zmiluj sa“ v Novom zákone

V Novom zákone sa zvolanie *eleéson „zmiluj sa“* vyskytuje len v naratívnych textoch o uzdravení slepcov (Mt 9,27; 20,30.31, par. Mk 10,47.48, Lk 18,38.39), detí (Mt 15,22; 17,15), malomocných (Lk 17,13) a v podobenstve o boháčovi a Lazárovi (16,24)[35]. Nejde teda o zvolania, ktoré by začínali nejaké dlhšie modlitby. Ide o prosby, o jednoduché priamočiare volanie (k Ježišovi, resp. k váženej osobe), ktoré očakáva vypočutie toho, ku komu volá. Celkovo je týchto zvolaní v evanjeliách 11, z toho 10 je adresovaných Ježišovi[36] a jedno Abrahámovi (Lk 16,24).

Vo väčšine uvedených prípadov Ježiš reaguje nejakou otázkou. U dvoch slepcov v Mt 9,27 len na zvolanie „Syn Dávidov, *zmiluj* sa nad nami“, Ježiš reaguje otázkou „Veríte, že to môžem urobiť?“. Ich súhlas potvrdzuje, že žiadali o zázrak uzdravenia zraku. V prípade uzdravení slepcov pri Jerichu na obdobné zvolanie (2-krát v každom rozprávaní) sa ich Ježiš pýta, čo chcú, aby urobil (Mt 20,32; Mk 10,51; Lk 18,36). Nevedel Ježiš, čo presne chcú – zrak, či peniaze? Isté je, že žiadosť „zmiluj sa“ iniciovala Ježiša k tomu, aby zasiahol a to s istotou, že to môže urobiť. Aj v dialógu medzi malomocnými a Ježišom volanie o zmilovanie spôsobilo, že Ježiš ich uzdravil, i keď oni to hneď nezbadali (vv. 14-15). Podobne aj v tomto prípade, ako so slepcami, ostáva otázkou, či volanie po pomoci implikovalo almužnu alebo zázrak uzdravenia[37]. Oba prípady

---

34 ŠTRBA, B.: *Návrat k žalmovej prosbe o zmilovanie.* In: *Žalmy ako prameň liturgického života.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2015. p.10-48. 286 o. ISBN:978-80-555-1504-5.

35 Imperatív *hilasthéti* (od slovesa *hilaskomai*) v Lk 18,13, nespadá do výskumu predmetnej invokácie.

36 Tri zvolania sú od dvoch dvojíc slepcov (Mt 9,27; 20,30.31), štyri od slepca Bartimeja (Mk 10,47.48, par. Lk 18,38.39), dve od rodičov – matky (Mt 15,22) i otca (17,15) a jedno od desiatich malomocných (Lk 17,13).

37 FITZMYER, J.A. *The Gospel According to Luke X-XXIV. Introduction, Translation and Notes.* New York: Doubleday, 1985, s. 1154.

však svedčia o zvrchovanosti adresáta Ježiša a o dôvernom volaní núdznych o pomoc.

Uzdravenia detí dvoch rôznych rodičov – kananejskej ženy (Mt 15) a galilejského otca (Mt 17) – sú sprevádzané iným typom dialógu. V prvom prípade sa okrem iného zvýrazní viera ženy a v druhom prípade okrem úprimnej viery otca, Ježiš zvýrazní aj nevieru učeníkov. V naráciách zvolanie „zmiluj sa" je súčasne vierovyznaním v Ježišovu moc a prosbou, aby zasiahol.

Jediná nevypočutá prosba o zmilovanie sa nachádza v podobenstve o Lazárovi a o boháčovi (Lk 16). Pochádza od boháča, ktorý je už v ohnivých mukách. Podobenstvo predstavuje zatvrdilé a skostnatelé egoistické zmýšľanie boháča, ktorý neuznáva ponižovaných a chudákov a ktorý neprosí o milosť u Boha, ale u známych osôb.

Z uvedených prípadov vyplýva, že ani v jednom z prípadov uzdravení, zvolanie *zmiluj sa nezahŕňa prosbu o odpustenie hriechov.* Ďalšou spoločnou črtou aj s boháčovým volaním v Lk 16 je, že *naliehavo žiadajú* o pomoc. Aj v prípade ak ju žiadajú pre iných (rodičia pre deti), ich postoj je pokorný a nie ako povýšenecký postoj boháča voči Lazárovi. Naopak, odlišne od Lk 16,24, ostatné zvolania apelujú s *dôverou* v *Ježišovu* (po) *moc*, aby urobil zázrak – podstatnú zmenu v ich živote. Ich prosba vychádza z (prijatia) ich biednej situácie. Prosba „zmiluj sa" je teda vypočutá, len ak je vyslovená ponížene, pravdivo a s nezlomnou dôverou.

Zvolanie „Pane zmiluj sa" byzantskej liturgii

Predstavenie obsahu žalmov vo vzťahu k zvolaniu „Pane zmiluj sa,"sa toto zvolanie stane veľmi hlboko porozumiteľným a samozrejmým nielen svojim znením, ale najmä svojim bohatým biblickým obsahom.

Počas liturgického dňa sa zvolanie „Pane zmiluj sa" nachádza v liturgii hodín a v slávení svätej božskej liturgie. Okrem týchto slávení zvolanie „Pane zmiluj sa" je okrasou aj slávenia všetkých svätých tajomstiev, pobožností aj osobných modlitieb veriacich.

Najznámejším slávením spomedzi všetkých obradov je slávenie svätej božskej liturgie – eucharistické slávenie. Svätá božská liturgia sa môže sláviť v nedišpenzovanej a v dišpenzovanej forme.

Počas svätej božskej liturgie v dišpenzovanej forme, zvolanie „Pane zmiluj sa" zazneje päťdesiatštyrikrát.

Počas božskej svätej liturgie v nedišpenzovanej forme zvolanie „Pane zmiluj sa" zazneje sedemdesiat deväťkrát.

I keď slávenie svätej božskej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého sú najdôležitejším a najznámejším slávením, v prednáške sa podrobne budeme venovať zriedkavejšiemu

a možno aj menej známemu sláveniu, ktoré je predpísané sláviť v stredy a piatky počas svätej štyridiatnice ako aj na veľký pondelok, veľký utorok a veľkú stredu – božskej službe vopred posvätených darov. Božská služba vopred posvätených darov nemá premenenie, ale počas svätého prijímania sa podáva eucharistia, ktorá bola vopred premenená predchádzajúcu nedeľu a do podania svätého prijímania uložená vo svätostánku.

Božská služba vopred posvätených darov má dve časti: večiereň a sväté prijímanie. Zvolanie „Pane zmiluj sa" počas tohto slávenia nadobúda ešte aktívnejší charakter, nakoľko slávenie sa uskutočňuje počas spomienky na utrpenie, smrť ale i na slávne zŕtvychvstanie Ježiša Krista. Počas svätej štyridsiatnice si pokrstený človek má viac uvedomiť potrebu Božieho zmilovania sa nad človekom, ktorý spotrebuje pomoc k aktivizácii svojich duchovných mohúcností na premáhanie hriechu.

Večiereň - prvá časť božskej služby vopred posvätených darov

Božská služba VPD nemá vstupné modlitby kňaza, ani modlitby počas obliekania, ani proskomídiu.

Božská služba VPD sa začína tými istými slovami úvodného požehnania s evanjeliárom ako svätá božská liturgia svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého.Po úvodnom požehnaní nasleduje poriadok večierne. Po 103. žalme nasleduje séria prosieb s názvom veľká ekténia. Obsahuje dvanásť prosieb, na ktoré zhromaždenie odpovedá „Pane zmiluj sa." Prvé tri prosby vytvárajú jednu skupinu, nakoľko sa modlia za pokoj. Druhá skupina prosieb je za chrám, cirkevných a svetských predstavených. Tretia skupina prosieb predkladá nebeskému Otcovi prosby za potreby pozemskej existencie človeka a modlí sa aj za potreby svojich blížnych.

Po prosbách veľkej ekténie nasleduje 18. katizma[38] (117. žalm). Medzi jednotlivými antifónami[39] katizmy sú prosby malej ekténie. Medzi prvou, druhou a treťou antifónou v malých ekténiách sa nachádza zvolanie „Pane zmiluj"sa dvakrát. Opakované zvolania „Pane zmiluj sa" medzi žalmami, ktorými sú inšpirované, znejú ako pokračovanie odkazu Starého zákona až do súčasnch novozákonných čias, že Boh je zároveň milosrdný a spravodlivý.[40] Zvlášť je táto pravda a jej trvalá aktuálnosť nápadná práve pri tomto žalme, ktorý s veľkým dôrazom vyzdvihuje Božiu spravodlivosť a jeho zákon, ale je rovnako naklonený k človeku aj svojim milosrdenst-

38 Katizma je časť Žaltáru. V byzantskom obrade žaltár je rozdelený na 20 katiziem s určitým nerovnakým počtom žalmov. Predpis na ich používanie uvádza preto len číslo patričnej katizmy.

39 Každá katizma sa delí ešte na ďalšie tri celky, ktoré sa volajú antifóny.

40 Porov. KASPER, W.: *Irgalmasság.* Budapest : Új Ember, 2014. s. 103.ISBN978-9981-40-9

vom. Tri malé ekténie možno považovať za symboly, ktorými sa obraciame s prosbou na jednotlivé osoby Trojice o jej dary.

V prosbách ekténie po paramejách a počas veľkého týždňa po evanjeliu sa zvolanie „Pane zmiluj sa"nachádza najmenej 14 krát. Počet zvolaní narastá, ak sa prednášajú v tejto ekténii príležitostné prosby. Na každú jednu z nich odpovedá zhromaždenie trojitým „Pane zmiluj sa."

Nasledujú prosby za čakateľov na krst-katechumenov. Zhromaždenie za „ohlásených čakateľov na krst"[41] a za ich aktuálne duchovné potreby počas prípravy a krst sa modlí v šiestich prosbách ekténie za katechumenov so známou odpoveďou „ Pane zmiluj sa."

Od štvrtej stredy veľkého pôstu sa spieva zvláštna ekténia za tých, ktorí sú „vyvolení na krst"[42]v aktuálnom roku na Paschu.

Liturgiu veriacich (pokrstených) – obrad svätého prijímania, otvárajú po dve prosby dvoch malých ekténií, na ktoré zhromaždenie horlivo reaguje so zvolaním „Pane zmiluj sa." Po tichých modlitbách veriacich, ktoré sa kňaz modlí potichu, nasleduje prenesenie premenených darov k svätému prijímaniu zo žertveníka na prestol. K hlbokému uvedomeniu si prítomnosti živého Krista v Eucharistii počas tohto úkonu môže prispieť i skutočnosť, že veriaci počas prenášania vopred posvätených darov klačia. Tento prejav viery navonok, uvádza do duchovnej prípravy na zjednotenie sa s Kristom v Eucharistii.

Duchovná príprava na sväté prijímanie sa začína prosebnou ekténiou pred Pánovou modlitbou Otče náš. Prvých štyri prosby sú zamerané na tajomnú prítomnosť osláveného Krista v premených daroch. Počas slávenia Cirkev spomína všetkých svätých, ktorí pred vopred posvätenými a vzácnymi darmi sa hlboko klaňajú a prenášajú ich (povedané symbolicky) aj na nebeský prestol. Prostredníctvom vopred posvätených darov udalosti v živote sa kresťan naučí prijímať ako zmysluplné Božie dary, ktoré nás posúvajú vpred na ceste spásy. Sústreďuje sa to v piatej prosbe, ktorá vyjadruje presvedčenie, že Boh sa nad nami zmiluje a zachráni nás pre spásu svojou milosťou. Zhromaždenie, ktoré rozumie týmto prosbám, s presvedčením odpovedá so zvolaním „Pane zmiluj sa." V prosebnej ekténii spolu päťkrát prosíme o milosrdentvo a zároveň o Božie dary.

Prvá z dvoch prosieb pred ďakovnou modlitbou za dar svätého prijímania obsahuje výzvu k dôstojnému a vďačnému poďakovaniu. Na konci božskej liturgie zvlášť aktuálne a sviežo zneje druhá prosba ďakovnej ekténie, aby nás na ceste spásy Nebeský Otec chránil a viedol svojou milosťou.

---

41 *Božská služba vopred posvätených darov.* Prešov : Petra, 2005. s. 99.

42 *Božská služba vopred posvätených darov.* Prešov : Petra, 2005. s. 103.

Po výzve za pokoj po rozchode zo zhromaždenia je výzva na modlitbu k Pánovi so zvyčajnou odpoveďou „Pane zmiluj sa"za silu „zvíťaziť nad hriechom"[43]

Za upevnenie sa v tejto sile víťaziť nad hriechom prostredníctvom jeho milosti prosí trojité „Pane zmiluj sa" pred modlitbou prepustenia božskej služby vopred posvätených darov. Posledné trojité „Pane zmiluj sa" je o to významnejšie, že je pred odchodom a doslova pred prekročením prahu chrámu, veriaci opakuje prosbu o potrebné Božie dary i zmilovanie do denného života.

Božská služba vopred posvätených darov sa v celej Prešovskej Gréckokatolíckej Metropolii slávi v nedišpenzovanej forme. Obsahuje 63 zvolaní „Pane zmiluj sa."

V liturgii hodín počas dňa na utierni a večierni, až na malé výnimky, sa prednášajú tie isté ekténie. Znamená to, že prosíme veľmi intenzívne o udelenie milostí a darov, ktoré potrebuje človek na ceste k dosiahnutiu večného ciela – spásy. Na malých hodinkách zvolanie „Pane zmiluj sa" sa vyskytuje aj v podobe zoskupenia štyridsatich zvolaní. V ktoromkoľvek obrade, kde sa zvolanie „Pane zmiluj sa" vyskytuje, vždy smeruje k Pánovi za udelenie potrebnej milosti a daru.

Zhrnutie

Aktualizácia obsahu žalmov – daru a milosrdenstva – a ich aplikáciou na zvolanie „Pane zmiluj sa" v byzantskej liturgii, vznikne krásna a harmonická príležitosť prehĺbiť sa v obsahu žalmového pojmu „(Pane)zmiluj sa." Rok milosrdenstva ponúka k vykonaniu alebo k prehĺbeniu tohoto praktického kroku vynikajúcu príležitosť.

Bibliografia

BOHÁČ,V. - MOJZEŠ, M. (ed.): *Žalmy ako prameň liturgického života.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2015. 286 s. ISBN:978-80-555-1504-5.

Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1998, 87 s. ISBN 80-8802-03-7.

KASPER, W.: *Irgalmasság.* Budapest : Új Ember, 2014. 253 s. ISBN978-9981-40-9.

Božská služba vopred posvätených darov. Prešov : Petra, 2005. 119 s. ISBN80-89007-71-6.

[43] *Božská služba vopred posvätených darov.* Prešov : Petra, 2005. s. 117.

Opodstatnenosť a význam katechumenátu v Cirkvi s dôrazom na mystagogickú katechézu

PETER TIRPÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The catechumenate had its irreplaceable place in the Church. It was well organized and had clearly worked out rules. This is why we call this period of catechumenate golden period because it brought the most spiritual fruits for the benefit of those who were prepared on baptism and subsequent admission to the Church. This contribution offers a historical perspective on this „golden age" and incentives for its rediscovery in pastoral practice.*

Key words: *Catechumenate. Mystagogical catechesis. Life of the Church. Instruction for applying the Liturgical Prescriptions.*

Katechumenát – historický pohľad

V 3. storočí objavujeme katechumenát ako početnú a v Cirkvi dobre organizovanú inštitúciu s jasne rozpracovanými pravidlami. Najcennejším prameňom týchto poznatkov je svedectvo Hypolita Rímskeho, známe pod titulom *Apoštolská tradícia*[1] alebo *Hypolitov cirkevný poriadok.* Brilantným spôsobom predstavuje do detailov priebeh katechumenátu i obradu kresťanskej iniciácie, a je o to vzácnejšia, že neopisuje liturgiu v Ríme, ale liturgiu, ktorá sa snaží ísť v línii starobylej apoštolskej liturgie. Zvláštnu pozornosť si zasluhuje záver 21. kapitoly, v ktorej je zmienka o tom, že je v kompetencii biskupa dodatočne po krste objasniť a vysvetliť neofytom prípadné vieroučné nejasnosti, dbajúc ale pritom na diskrétnosť, aby tieto poznatky neprenikli medzi neveriacich. Opis katechumenátu ako aj iniciačnej liturgie je výnimočne slávnostný a približuje nám najklasickejšiu formu živého a dobre usporiadaného katechumenátu.

Ak chceme ucelene vnímať priebeh prípravy kandidátov na krst, ich prvotnú úlohu vidíme v tom, že si museli nájsť niekoho, kto by ich pri-

[1] Porov. KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát.* Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 40.

viedol pred zástupcov miestnej obce veriacich a zároveň by bol za nich aj zodpovedný. Ručiteľ vždy predstavoval kandidáta pred vybranými a uznanými učiteľmi viery. Záujem Cirkvi o čistý úmysel viery a kresťanskej morálky kandidátov vyžadoval starostlivo vyhľadávať pravú pohnútku ich žiadosti. Jednoznačne sa spomedzi žiadateľov vylučovali tí, ktorí neboli ochotní zmeniť svoju prácu, nezlučiteľnú s povolaním a presvedčením kresťanov. Boli to najmä tí, ktorých práca bola prehrešením v oblasti troch hlavných hriechov: *modloslužba, cudzoložstvo a usmrtenie človeka.* Prekážkou boli tiež také povolania, ktoré sa ľahkovážne stavali k hodnote a slobode ľudského života.

Je možné, že zavedenie trojročného katechumenátu bolo v Ríme odpoveďou na tie typy škôl, ktoré zakladali heretickí učitelia alebo na vtedy rozšírené filozofické školy. Na Východe sa zásada trojročného obdobia rozšírila veľmi rýchlo, najmä pod vplyvom prekladov a rozšírenia fragmentov *Hypolitovho diela.* Na Západe sa oproti tomu robili časté zmeny. Buď bol katechumenát kratší a trval dva roky, alebo sa v niektorých prípadoch rozšíril až na päť rokov, ba mohol trvať i do smrti.[2]

Samotný katechumenát sa konal pod priamym dohľadom Cirkvi. Od učiteľov sa žiadalo, aby boli kandidáti pravidelne preverovaní. Okrem katechéz sa do vlastnej formácie začleňujú aj oficiálne prvky liturgie, ktoré vychádzali z osobitostí, za akých sa stretávali katechumeni v spoločenstvách. S tým cieľom sa napríklad svetským učiteľom dovoľovalo vkladanie rúk na kandidátov po zakončení katechéz. Nie je nám známy vlastný obsah týchto katechéz, ani to, ako často sa stretnutia konali. Vieme však, aké boli jednotlivé časti katechetických stretnutí. Boli to vlastné tematické vieroučné katechézy, modlitba katechumenov, modlitba učiteľa, vkladanie rúk a odoslanie.[3]

Pred ukončením katechumenátu nastupovalo druhé overovanie kandidátov, ktoré sa skončilo vybraním vhodných katechumenov na bezprostrednú prípravu k prijatiu iniciačných sviatostí. Preverovanie nespočívalo iba na kontrole ich vedomostnej úrovne. Pohľad skúmania sa zameriaval na celý ich život. Je pochopiteľné, že medzi svedectvami boli aj vyjadrenia ručiteľov, ktorí mali vydávať svedectvo o ich morálnej formácii. Toto svedectvo už nevystačilo iba s formuláciou, že kandidát zanechal zlé zvyky, zlé správanie neprijateľné pre kresťana. Žiadalo sa od nich pozitívne svedectvo o živote vyplnenom skutkami milosrdenstva, o živote podľa náuky Ježiša Krista. Až v takomto svedectve sa mohlo naplno pre-

---

2 MOKRZYCKI, B.: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia.* Warszawa : Akademia teologii katolickiej, 1983, s. 65.

3 Porov. KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát.* Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 41.

javiť požadované obrátenie srdca. Teda, že kandidát žil dôstojne podľa povolania katechumena, pomáhal vdovám a sirotám, navštevoval chorých a pod. Svedectvá ručiteľov sa stávali zárukou pred miestnou cirkevnou obcou.[4]

Nedá sa presne určiť, koľko trvala táto bezprostredná príprava. Podľa niektorých autorov to bol jeden týždeň. Vieme, že tento čas bol omnoho intenzívnejšie vyplnený osobitnou liturgiou. Celá táto aktivita sa zameriavala na základnú pravdu celej predchádzajúcej formácie, že viera a obrátenie nie sú ľudským dielom, ani ovocím iba ľudskej snaživosti. Vždy zostanú iba slobodným darom Boha a jeho lásky. Formou najrôznejších obradov odovzdáva Cirkev kandidátov na poslednú skúšku a overenie úmyslu ich rozhodnutia. Táto skúška sa vždy prenecháva Bohu, ktorý sám napraví a doplní to, čo by im ešte chýbalo alebo bolo slabé.

Vo svojich obrysoch sa obrady v mnohom približovali obrazu dnešných skrutínií. Tesne pred krstom sa počas Svätej a Veľkej soboty[5] slávil starobylý obrad *efeta.*[6] Vtedy si kandidáti vyberali aj svoje nové meno. Vlastný krst, obrad myropomazania a prijatie Eucharistie sa slávil práve počas Veľkej soboty. Krstom sa katechéza nekončila, pretože neofyt (novopokrstený) sa dostal do obdobia *mystagógie*. Tradícia nazýva toto obdobie osobného prehĺbenia časom *mystagogickej katechézy*, v ktorom kresťanská komunita pomáha novopokrsteným v rozjímaní nad evanjeliom, v účasti na Eucharistii a v konaní skutkov lásky, aby pokračovali v prehlbovaní života viery. V Antiochii a v Mopsuestii biskupi prednášali mystagogické katechézy v týždni pred krstnou liturgiou. V Miláne a Jeruzaleme však mystagogické katechézy boli prednášané v týždni po krstnej liturgii.

Schematicky by sa príprava na krst prostredníctvom katechumenátu a vstup do obdobia mystagogickej katechézy dala vyjadriť podľa L. Dřímala takto[7]:

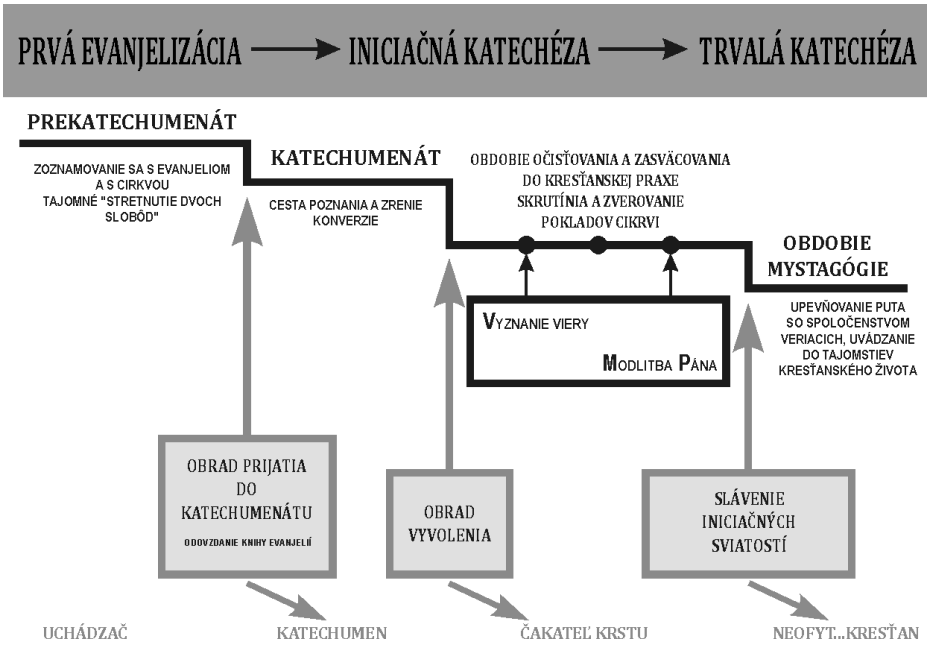
---

4 MOKRZYCKI, B.: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia.* Warszawa : Akademia teologii katolickiej, 1983, s. 87.

5 „*Sabbatum Sanctum*"- je to sobota vo Svätom (veľkom) týždni.

6 Z aram. „*Efatha*"- *otvor sa.* Toto slovo použil Ježiš pri uzdravení hluchonemého (Mk 7,34) nie preto, že by samo o sebe obsahovalo nejakú zázračnú moc, ale použil ho ako sprievod k zázračnému aktu z nadprirodzenej Božej moci.

7 DŘÍMAL, L.: Křesťanská iniciace: identita, aktéři a jejich vzájemné vztahy. In KOLEKTIV AUTORŮ. *Křesťanská iniciace.* Praha - České Budějovice: Halama, 2012, s. 17. Taktiež: DŘÍMAL, L.: Křesťanská iniciace a katecheze. In *Křesťanská iniciace.* Praha - České Budějovice: Halama, 2009, s. 16.



Zaujímavým je tiež pohľad na obdobie pokrstnej mystagógie, ktorý je opísaný v *Štatúte katechumenátu.* Ide o oficiálny dokument, ktorý v roku 1996 schválila Konferencia biskupov Slovenska na svojom 19. plenárnom zasadaní v Badíne. Dokument má spolu šesť článkov a sú rozdelené podľa štyroch základných období a následnej mystagógie. Vo svojom piatom článku s názvom *Mystagógia* približuje, že ide o obdobie, v ktorom novopokrstení spolu s farským spoločenstvom pokračujú v hlbšom chápaní veľkonočného tajomstva rozjímaním nad evanjeliom, účasťou na slávení Eucharistie a skutkami bratskej lásky. Toto obdobie sa nemá vynechať. Novopokrstenci v tomto období často pristupujú k sviatosti Eucharistie, zúčastňujú sa jej slávenia a hlbšie vnikajú do farského spoločenstva. Štatút tiež spomína, že toto obdobie mystagógie sa končí na sviatok Zoslania Svätého Ducha, s čím ale nemožno celkom súhlasiť, nakoľko úmysel vytvárania duchovného spoločenstva lásky má byť každodennou snahou veriaceho človeka a práve mystagogická katechéza má úlohu povzbudzovania na tejto – niekedy ťažkej – ceste vlastného obrátenia.[8]

[8] Porov. WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etyczno-prawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 286.

Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov ako východisko pri obnove katechumenátu

Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov z Kongregácie pre východné cirkvi cituje v jednej zo svojich častí apoštolský list sv. Jána Pavla II., v ktorom poukazuje na spoznávanie kresťanského Východu a potrebu vnímania východných cirkví, pretože práve oni sú žijúcim interpretom pokladu tradície.[9] Inštrukcia má svoje miesto v živote kresťana východnej katolíckej cirkvi, pretože má pomôcť v rozvoji bohoslužobných slávení a to v úplnej vernosti a duchu vlastných tradícií. Podrobnejšie tieto ciele opisuje inštrukcia nasledovne:

a) *viesť k lepšiemu prehĺbeniu chápania nesmierneho bohatstva, ktoré je vlastné autentickým východným tradíciám a ktoré sa má úzkostlivo chrániť a odovzdávať všetkým veriacim;*
b) *zložiť harmonický obraz bohoslužobných noriem platných pre všetky východné katolícke cirkvi, a obnoviť, tam kde je to nevyhnutné, východnú bohoslužobnú autentickosť podľa tradície, ktorú každá východná cirkev zdedila od apoštolov cez otcov;*
c) *povzbudiť na zorganizovanie permanentnej bohoslužobnej formácie na pevných základoch tak kléru (v seminároch a formačných inštitútoch), ako aj Božieho ľudu prostredníctvom škôl mystagogickej katechézy;*
d) *vymenovať spoločné princípy na vypracovanie bohoslužobných direktórií jednotlivých cirkví sui iuris.*[10]

V predmetnom dokumente sa hneď v úvode opisuje, že Cirkev pozostáva zo synov a dcér, ktorí zakúsili Kristov krstný prameň a sú živení jeho Slovom a sviatosťami. Práve kresťanský Východ má jedinečné a privilegované miesto, pretože predstavuje v celej hĺbke náčrt rodiacej sa Cirkvi. Orientálna kresťanská tradícia zahŕňa totiž spôsob a metódu, ako prijať vieru v Pána Ježiša, porozumieť jej a žiť ňou.[11] V tomto duchu môžeme čítať štvrtú kapitolu, ktorá sa o.i. zaoberá Katechetickým direktóriom a bohoslužbou, katechézou a mystagógiou. V tejto časti sa dokument odvoláva na kán. 621 § 1 a 2 v CCEO, kde je reč o katechetických direktóriách, ktoré majú byť vypracované v metropolitných a patriarchálnych cirkvách. *Vyžaduje sa, aby sa pamätalo na osobitnú povahu východných cirkví natoľko, aby v katechetickom vyučovaní žiarila dôležitosť Biblie a bohoslužby, ako aj tradície vlastnej cirkvi sui iuris v patrológii, hagiogra-*

9 JÁN PAVOL II.: *Orientale Lumen (čl. 5).* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen (25.05.2016)

10 KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov.* Slovenský preklad. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 8.

11 JÁN PAVOL II.: *Orientale Lumen.* In: http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ dokumenty-papezov/c/orientale-lumen (20.6.2013).

fii a ikonografii. Treba zdôrazniť, že na Východe, a to sa dnes odporúča aj v západnej cirkvi, katechéza nemôže byť oddelená od bohoslužby, pretože z nej je ako z tajomstva Krista celebrovaného in actu inšpirovaná. Toto je metóda prijatá mnohými otcami Cirkvi na formáciu veriacich. Prejavuje sa v "katechéze" pre katechumenov a v „mystagógii" alebo v „mystagogickej katechéze" pre tých, ktorí sú uvádzaní do Božích tajomstiev. Takým spôsobom sú veriaci ustavične vedení k radostnému znovuobjaveniu slova, smrti a vzkriesenia ich Pána, do ktorých ich uviedol Duch Otca. Cez pochopenie toho, čo slávia a úplné prijatie toho, čo je slávené, objavujú plán svojho života. Mystagógia je teda obsahom ich vykúpenej, posvätenej existencie na ceste k zbožšteniu a ako taká je aj základom duchovnosti a morálky. Preto sa odporúča, aby proces katechizácie jednotlivých východných katolíckych cirkví konkrétne vychádzal z vlastných špecifických bohoslužobných slávení.[12]

Všetky tieto tvrdenia o potrebe mystagógie v duchovnom rozvoji podporuje aj Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorý liturgickú katechézu nazýva *mystagógiu,* pretože práve ona vovádza do Kristovho tajomstva vlastnou postupnosťou: od viditeľného k neviditeľnému a od sviatosti k tajomstvám (porov. KKC 1075).

Zásadné piliere mystagogickej katechézy

Prvým ovocím Druhého vatikánskeho koncilu (ďalej len DVK) je konštitúciu o posvätnej liturgii s názvom *Sacrosanctum concilium*, ktorá bola schválená 4. decembra 1963. Konštitúcia okrem iného povzbudzuje zodpovedných, aby sa patričnou výchovou postarali o plnú, činnú, vnútornú, vonkajšiu a uvedomelú účasť na liturgických sláveniach (SC 14), čo znamená o.i. konkrétne uplatnenie liturgickej katechézy. V podobnom duchu vydáva tiež Kongregácia obradov dňa 26. septembra 1964 inštrukciu s názvom *Inter oecumenici,* ktorá sa týka správneho využívania koncilovej konštitúcie. V inštrukcii sa okrem iného píše: „*Predovšetkým je potrebné, aby vyniklo vnútorné spojenie medzi liturgiou a katechézou...*".[13] Ak máme na mysli katechézu pred vysluhovaním sviatostí, tu je vhodným dokumentom apoštolská exhortácia bl. pápeža Pavla VI., v ktorej uvádza, že k prijímaniu svätých tajomstiev (sviatostí) a k zachovaniu ich účinnosti je potrebná dôkladná osobitná a všeobecná katechetická príprava.[14] Dokument, ktorý sa týmto zaoberá a je implementovaný do života Cirkvi prostredníctvom výziev DVK, sa nazýva *Katechizmus Katolíckej cirkvi.*

---

12 KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov.* Slovenský preklad. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 26.

13 POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV: *INTER OECUMENICI* .Trnava : SSV, 2011, s. 9.

14 Porov. PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi.* Zvolen : Jas, 1992, s. 29.

V ňom sa uvádza, že *„liturgia je vrchol, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameň, z ktorého vyviera všetka jej sila."* Je teda vynikajúcim miestom pre katechézu Božieho ľudu. *„Katechéza je svojou povahou spätá s každým liturgickým a sviatostným slávením, lebo vo sviatostiach, najmä v Eucharistii, Ježiš Kristus plne pôsobí, aby pretváral ľudí"* (KKC 1074).

Pápež Benedikt XVI. v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Deus caritas est* vníma rozmer a veľkosť *mystagogickej katechézy*, pričom vyzdvihuje jej tri nezanedbateľné prvky:

1. interpretácia obradov vo svetle spásonosných udalostí v súlade so živou Tradíciou Cirkvi,
2. uvádzanie do zmyslu znakov obsiahnutých v obradoch,
3. poukázanie na význam obradov vo vzťahu ku kresťanskému životu vo všetkých jeho rozmeroch.[15]

Vychádzajúc zo spomínaných textov vzťah medzi byzantskou liturgiou a katechézou by sa dal v jadre opísať takto: *„Byzantská liturgická tradícia, ako aj iné východné tradície, si výnimočným spôsobom zachovali primát bohoslužby ako vrcholu kresťanského života, ostávajúc v tom celkom verní duchu Cirkvi otcov, keď bohoslužba bola miestom, v ktorom sa sústreďovala katechéza a náboženské učenie, kde bolo ohlasované a komentované Písmo. Prebiehala aj príprava katechumenov na krst a penitentov na zmierenie a v období pred Paschou sa uskutočňovala v dokonalej syntéze poučení a symbolov. Všetok život Cirkvi bol zhrnutý a sústredený do bohoslužby."*[16]

V mnohých kresťanských krajinách pokrstení strácajú svoje náboženské cítenie alebo sa dokonca ani nehlásia k Cirkvi, pretože ich život sa vzdialil od Krista a od evanjelia. Toto oddialenie nemusí byť vždy výsledkom osobného nezáujmu pokrsteného. Mohlo sa totiž stať, že niekedy zakúsili „trpké ovocie" v Cirkvi tým, že sa pohoršili na jej predstaviteľoch alebo boli neprijatí. Táto situácia požaduje nový pohľad na život viery a z viery, pričom pri jej znovuobjavení je nutné zavedenie mystagogickej katechézy a to nielen pre veriaceho laika, ale aj pre zasväteného služobníka v Cirkvi.

Diela sv. Cyrila Jeruzalemského ako inšpirácia pre tvorbu obsahu mystagogickej katechézy

Sv. Cyrilovi bola po kňazskom svätení zverená výuka katechumenov. V r. 348 sa stáva nástupcom jeruzalemského biskupa Maxima. Jeho horlivosť pastiera Cirkvi potvrdzujú katechézy, pri ktorých objasňoval uče-

---

15 BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : SSV, 2007, s. 77 – 79.

16 BOHÁČ, V.: Liturgická katechéza v praxi. In: TIRPÁK, P. – PAĽA, G. (ed.): *Farská a školská katechéza ako forma novej evanjelizácie*. Prešov : GTF PU, 2012, s. 24.

nie viery, Sväté písmo a Tradíciu. Zachovali sa nám jeho katechézy, ktoré ohlasoval čakateľom na krst v jeruzalemskom Chráme Božieho hrobu. Jeho katechézy vznikli v rokoch 347-348. Obsahom úvodnej katechézy je opísanie milosti, ktorú dostanú pokrstení. Z jeho života sa nám zachovalo 18 pôstnych katechéz, ktoré boli určené kandidátom krstu – katechumenom (obsahom prvých 5 katechéz je opis *hriechu, pokánia a viery*. Posledných päť katechéz zaradzujeme medzi *mystagogické*, pretože boli určené už pre pokrstených v období po Pasche.[17]

Nech je kríž tvojou radosťou aj v čase prenasledovania

(Cat. 13, 1. 3. 6. 23: PG 33, 771-774. 779. 799. 802)

Každý Kristov čin je chválou Katolíckej cirkvi, ale chválou chvál je kríž. Pavol bol o tom presvedčený, a preto hovorí: „Ale ja sa nechcem chváliť ničím iným, iba krížom Krista."

Obdivuhodné bolo aj to, že slepý od narodenia dostal v Siloe zrak, ale čo je to, keď bolo na svete toľko slepcov?! Veľkou a nadprirodzenou vecou bolo vzkriesenie Lazára mŕtveho štyri dni. Ale túto milosť obsiahol iba on jediný. Čo to však je, keď bolo po celom svete toľko mŕtvych hriechmi?! Je obdivuhodné, že päť chlebov stačilo ako prameň pokrmu pre päť tisíc ľudí. Ale čo je to, keď toľkých po celom svete trápil hlad nevedomosti?! Je iste obdivuhodné oslobodiť ženu, ktorú satan držal osemnásť rokov spútanú. Ale čo to je, ak pozrieš na nás všetkých, čo sme boli spútaní reťazami svojich hriechov?!

No sláva kríža osvietila aj tých, čo boli slepí nevedomosťou, oslobodila aj všetkých, čo boli v zajatí hriechu a vykúpila všetkých ľudí na svete. Preto sa nehanbime za Spasiteľov kríž, ale chváľme sa ním. Lebo hoci je slovo kríža pre Židov pohoršením a pre pohanov bláznovstvom, pre nás je spásou. Aj pre tých, čo idú do záhuby, je bláznovstvom, ale pre nás, čo sme na ceste spásy, je Božou mocou. Veď to nebol obyčajný človek, čo za nás zomrel, ale Boží Syn, Boh, ktorý sa stal človekom. Ak už ten baránok, čo bol zabitý z Mojžišovho nariadenia, ďaleko odvracal ničiteľa, neoslobodil by Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta, oveľa účinnejšie od hriechov? Ak zachraňovala krv nerozumnej ovce, nezachráni oveľa skôr krv Jednorodeného?

Nevzdal sa života z donútenia, ani nebol násilím zabitý, ale dobrovoľne. Počuj, čo hovorí: „Mám moc dať svoj život a mám moc zasa si ho vziať." Teda zo slobodného rozhodnutia ide v ústrety umučeniu, raduje sa z vynikajúceho diela, teší sa na veniec, blahoželá si k spáse ľudí. Nehanbil

[17] Porov. NOVÁK, J.: *Sv. Cyril Jeruzalemský*. In: http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=772 (25.05.2016).

sa za kríž, lebo on daroval svetu spásu. Veď to nebol obyčajný človek, čo trpel, ale vtelený Boh, ktorý bojoval o odmenu za poslušnosť.

Nech nie je kríž tvojou radosťou iba v pokojných časoch; ale aj v čase prenasledovania maj tú istú vieru, aby si nebol v čase pokoja Ježišovým priateľom a v čase bojov nepriateľom. Teraz prijímaš odpustenie svojich hriechov a štedré milosti duchovných darov od svojho kráľa. Keď sa strhne bitka, odhodlane bojuj za svojho kráľa. Ježiš bol za teba ukrižovaný, hoci sa ničím neprevinil. A ty by si nechcel byť ukrižovaný za toho, ktorý sa dal za teba pribiť na kríž? Nie ty jemu robíš milosť. Veď si ju prv dostal. Ty vraciaš milosť, keď splácaš dlh tomu, ktorý bol za teba na Golgote ukrižovaný.

Vyznaj sa v milostivom čase

(Cat. 1, 2-3. 5-6: PG 33, 371. 375-378)

Ak je tu niekto otrokom hriechu, nech sa vierou pripraví na znovuzrodenie slobody adoptívneho synovstva. A keď zhodí zo seba najhoršie otroctvo hriechu a dosiahne najšťastnejšie otroctvo Pánovi, možno ho považovať za hodného, aby obsiahol dedičstvo nebeského kráľovstva. Vyznaním si vyzlečte starého človeka, ktorý sa ženie za klamnými žiadosťami do skazy, aby ste si mohli obliecť nového, čo sa obnovuje podľa poznania toho, ktorý ho stvoril. Vierou si získajte závdavok Svätého Ducha, aby vás mohli prijať do večných príbytkov. Pristúpte a prijmite tajomnú pečať, aby vás Pán milostivo spoznal. Nechajte sa pripočítať k svätému a rozumnému Kristovmu stádu, aby ste raz boli vyčlenení po jeho pravici a dostali do dedičstva život, ktorý je pre vás pripravený.

Tí, na ktorých sa ešte drží drsnosť hriechov ako srsť na koži, budú postavení zľava, lebo nepristúpili k Božej milosti, ktorá sa dáva skrze Krista v kúpeli znovuzrodenia. No nehovorím o znovuzrodení tiel, ale o opätovnom duchovnom narodení duše. Telá sa totiž rodia cez viditeľných rodičov, ale duše sa znovu rodia skrze vieru. Lebo „vietor veje, kam chce“. A ak sa staneš hodným, potom budeš môcť počuť: „Správne, dobrý a verný sluha,“ ak ťa totiž nepristihnú, že máš na svedomí nečistotu pretvárky. Ale ak si niekto z tých, čo sú tu, myslí, že môže pokúšať Božiu milosť, klame sám seba a nepozná povahu vecí. Človeče, maj úprimnú dušu, bez pretvárky, kvôli tomu, ktorý skúma srdcia a vnútro. Terajší čas je časom vyznávania. Vyznaj, čo si spáchal, či slovom alebo skutkom, či v noci alebo vo dne. Vyznaj sa v milostivom čase a v deň spásy prijmi nebeský poklad. Vyčisti svoju nádobu, aby mohla pojať viac milosti, lebo odpustenie hriechov sa udeľuje všetkým rovnako, ale spoločenstvo Svätého Ducha sa udeľuje každému úmerne podľa jeho viery. Ak si málo pracoval, málo dostaneš. Ale ak si veľa pracoval, odmena bude veľká. Bežíš sám pre seba, dávaj

pozor, čo ti osoží. Ak máš niečo proti niekomu, odpusť mu. Pristupuješ, aby si dostal odpustenie hriechov. Musíš aj ty odpustiť tomu, kto zhrešil.

Živá voda Svätého Ducha

(Cat. 16, De Spiritu Sancto 1, 11-12. 16: PG 33, 931-935. 939-942)

„Voda, ktorú mu dám, stane sa v ňom prameňom živej vody prúdiacej do večného života." Nový druh vody, ktorá žije a prúdi. Prúdi však na tých, čo sú jej hodní. Ale prečo nazval milosť Ducha vodou? Preto, že od vody všetko závisí; že voda je tvorkyňou rastlín i živočíchov; že voda padá z neba v podobe dažďa; že padá vždy tým istým spôsobom a v tej istej podobe, ale má mnohotvárne účinky: iný je v palme, iný zasa vo viniči a iné sú vo všetkých ostatných veciach, lebo má iba jedinú podobu a nejestvuje iná ako táto. Veď dážď sa nemení, či padá tu alebo tam, ale prispôsobuje sa stavbe tých, čo ho prijímajú, a v každom vytvára to, čo potrebuje.

Takisto aj Svätý Duch. Je jeden, má jednu podobu, je nerozdielny, a predsa rozdeľuje milosť každému, ako chce. A ako keď vyprahnutý strom dostane vodu, vyháňa mládniky, tak aj hriešna duša, ktorá sa pokáním stala hodnou daru Svätého Ducha, prináša ovocie spravodlivosti. A hoci Duch je jeden a má tú istú podobu, predsa na Boží pokyn a v Kristovom mene robí rozmanité zázraky.

Lebo jazyk jedného používa na hlásanie múdrosti, myseľ iného osvecuje proroctvom, ďalšiemu dáva moc vyháňať zlých duchov, inému uštedruje dar vysvetľovať božské Písma. U jedného posilňuje zdržanlivosť, iného učí milosrdenstvu. Jedného učí postiť sa a konať rozličné cvičenia asketického života, ďalšieho pohŕdať tým, čo je telesné, iného zasa pripravuje na mučeníctvo. V každom je iný, sám v sebe však ostáva ten istý, ako je napísané: „Každý dostáva prejavy Ducha na to, čo je užitočné."

Tichý a lahodný je jeho príchod, príjemný a vonný je jeho dotyk a jeho jarmo je veľmi ľahké. Jeho príchod predchádzajú žiarivé lúče svetla a poznania. Prichádza so srdcom dôverného priateľa. Veď prichádza spasiť, uzdravovať, učiť, napomínať, posilňovať, utešovať, osvecovať myseľ najprv u toho, kto ho prijíma, a potom skrze neho aj u ostatných.

A tak ako ten, kto bol predtým vo tme, a potom zrazu uzrie slnko, vníma svojím telesným okom svetlo a jasne rozlišuje, čo predtým nevidel, aj ten, kto je hoden daru Svätého Ducha, dostáva duchovné svetlo a nad svoje ľudské možnosti vidí, čo nepoznal.

Komentár sv. Cyrila Jeruzalemského k Prvému listu Korinťanom „Čo som od Pána prijal, to som vám odovzdal“ (1 Kor 11, 24-32)[18]

O tele a krvi Ježiša Krista

Toto poučenie blahoslaveného Pavla úplne postačuje, aby vo vás vzbudilo vieru v Božie tajomstvá. Nimi poctení máte účasť na tele a krvi Krista. Lebo povedal, ako sme to pred chvíľou čítali: *V noci, počas ktorej bol zradený, náš Pán Ježiš Kristus vzal chlieb, vzdal vďaky, lámal ho, dal svojim učeníkom a povedal: Vezmite, jedzte, toto je moje telo. Vzal tiež kalich, vzdal vďaky a povedal: Vezmite, pite, toto je moja krv* (1 Kor 11, 23-25). Keď sa o chlebe vyjadril: *Toto je moje telo*, kto ešte bude váhať? *Toto je moja krv*, kto zapochybuje a povie, že toto nie je jeho krv?

V Káne Galilejskej Kristus premenil vodu na víno. Či (teda) nebudeme veriť, že víno premenil na krv? Tento zázrak urobil na dočasných hodoch. Či (teda) neprijmeme, že o to viac dal synom duchovného lôžka požívať svoje telo a krv?

Preto (ich) s celým presvedčením prijímame ako telo a krv Kristovu! Pod spôsobom chleba ti je dané telo, pod spôsobom vína ti je daná krv. Keď teda prijímaš telo a krv Krista, si účastný na jeho tele a krvi. Stávame sa nositeľmi Krista, keďže jeho telo a krv sú dané našim údom. Podľa apoštola Petra „máme účasť na Božej prirodzenosti“ (2 Pt 1,4). Diskutujúc so Židmi Ježiš povedal: „Ak nebudete požívať moje telo a nebudete piť moju krv, nebudete mať v sebe život“ (Jn 6, 54). Oni však nepriznali to, čo počuli, ale pohoršení odišli. Usudzovali totiž, že ich nabáda na jedenie mäsitých pokrmov (Jn 6,61.63.66).

V starom zákone boli predkladané chleby. Jednak neobstáli, keďže sa týkali len starého zákona. V novom zákone máme nebeský chlieb a kalich spásy na posvätenie duše a tela. Tak ako je chlieb potrebný pre telo, tak je Slovo potrebné pre dušu.

Nepozeraj preto na chlieb a kalich ako na úplne pozemské veci, lebo aj Pán uisťoval, že sú telom a krvou Kristovou. Hoci by ti to hovorili zmysly, nech ťa upevňuje viera. Nesúď tieto veci podľa chuti, ale prijmi vierou a nepochybuj, že si sa stal hodným tela a krvi Kristovej. Akú majú moc, ti objasňuje Dávid: „Pred mojou tvárou pripravuješ stôl proti mojim nepriateľom“ (Ž 22, 5). Tie slová označujú: Pred tvojím príchodom satani pripravovali stôl nečistý a poškvrnený, plný diabolskej moci. Ale po tvojom príchode ty sám Pane si pripravil predo mnou stôl. Keď človek hovorí Bohu: „Pripravil si stôl pred mojou tvárou“, čo iné to môže znamenať, než tajomný a duchovný stôl, daný nám od Boha proti satanom? Tamten stôl bol spoločný so satanmi – tento je spoločný s Bohom. „Pomazal si moju hlavu

[18] Dielo obsahujúce päť mystagogických katechéz sv. Cyrila Jeruzalemského s podrobným komentárom a vstupom bolo vydané v českom jazyku vo vydavateľstve Refugium.

olejom“ (Ž 22, 5b). Pomazal tvoju hlavu na čele olejom, aby si sa poznačený pečaťou stal odrazom a svätosťou Boha. „Aký je vzácny kalich, ktorý ma opája!“ (Ž 22,5c). Vidíš, že je tu reč o kalichu, ktorý keď Ježiš zobral do rúk, vypovedal nad ním slová vďakyvzdania: *„....toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých na odpustenie hriechov.“* (Mt 26,28).

Preto o tejto milosti hovorí i Šalamún v Knihe Kazateľ: Poď, požívaj chlieb s radosťou, duchovný chlieb. Poď, pozýva spasiteľným a blaženosť tvoriacim zvolaním, a pi svoje víno s veselosťou, duchovné víno a olej nech bude vyliaty na tvoju hlavu. Vidíš ho, ako naznačuje aj tajomné pomazanie? Nech stále budú tvoje šaty biele, pretože milé sú Bohu tvoje skutky (porov. Kaz 9,7-9). Teraz, keď si sňal staré šaty a odel si duchovné, biele, mali by ony zostať vždy biele. Neznamená to, že stále treba nosiť biele šaty, mali by však byť naozaj biele, svetlé a duchovné, aby si mohol povedať s blahoslaveným Izaiášom: *„S jasotom sa chcem tešiť v Pánovi, duša mi zaplesá v mojom Bohu, pretože ma zaodial rúchom spásy, plášťom spravodlivosti ma zahalil ako ženícha, čo chystá veniec, ako mladuchu, okrášlenú skvostmi“* (Iz 61,10). Vediac už a veriac, že to, čo vyzerá ako chlieb, nie je chlieb, hoci chuť na to poukazuje, ale telom Kristovým. A to, čo vyzerá ako víno, nie je víno, hoci má chuť vína, ale krvou Kristovou, a aj preto, že Dávid povedal: *„Zo zeme vyvádzaš chlieb i víno, čo obveseľuje srdce človeka; olejom rozjasňuješ jeho tvár a chlieb dáva silu srdcu človeka“* (Ž 104,14-15), pozdvihuj svoje srdce, berúc duchovný chlieb a rozveseľuj svoju tvár. Nech bude odhalená v čistom svedomí, odrážajúc ako v zrkadle slávu Kristovu, keď si prešiel zo slávy do slávy (2 Kor 3,18), v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi. Jemu česť a sláva na veky vekov. Amen.

Záver

Teofán Zatvornik tvrdí, že podstata života v Kristovi, duchovného života, spočíva v pretváraní duše a tela. Duchovný život má podľa neho rozhodujúci vplyv na náš vzťah k druhým i k spoločenstvu, ktoré nás obklopuje.[19] Účasť na Kristovom živote máme už vtedy, keď sme účastní jeho stáleho sprítomňovania a prijímania vo svätej liturgii, kde sa nám ponúka v Božom slove a v Eucharistii. Na druhej strane, nasledovať Krista neznamená smerovať k jeho božstvu, ale snažiť sa stať *„všetkým, čím sa on stal pre nás“*. Prežívať mystérium teda znamená smerovať k vnútornej obnove, k stavu prvotného Adama, k dokonalosti mojej podoby s vtele-

[19] Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu.* Rím – Velehrad: Křesťanská akademie, 1983, s. 44.

ným Slovom.[20] Toto je zároveň úlohou mystagogickej katechézy – ponúkať neustálu premenu a oblečenie si „nového človeka“.

Použitá literatúra:

KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát.* Trnava : Dobrá kniha, 1998.

MOKRZYCKI, B.: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia.* Warszawa : Akademia teologii katolickiej, 1983.

DŘÍMAL, L.: Křesťanská iniciace: identita, aktéři a jejich vzájemné vztahy. In KOLEKTIV AUTORŮ. *Křesťanská iniciace.* Praha - České Budějovice: Halama, 2012.

DŘÍMAL, L.: Křesťanská iniciace a katecheze. In *Křesťanská iniciace.* Praha - České Budějovice: Halama, 2009.

JÁN PAVOL II.: *Orientale Lumen (čl. 5).* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen.

KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov.* Slovenský preklad. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1998.

POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV: *INTER OECUMENICI* .Trnava : SSV, 2011.

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi.* Zvolen : Jas, 1992.

BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis.* Trnava : SSV, 2007.

BOHÁČ, V.: Liturgická katechéza v praxi. In: TIRPÁK, P. – PAĽA, G. (ed.): *Farská a školská katechéza ako forma novej evanjelizácie.* Prešov : GTF PU, 2012.

NOVÁK, J.: *Sv. Cyril Jeruzalemský.* In: http://revue.theofil.cz/revue--clanek.php?clanek=772

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu.* Rím – Velehrad: Křesťanská akademie, 1983.

ŠPIDLÍK, T.: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky.* Velehrad – Roma : Refugium, 2010.

WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etycznoprawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 279-287. ISBN 978–83-8019-225-6

[20] Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky.* Velehrad – Roma : Refugium, 2010, s. 175.

Od altruizmu[1] *k „prednostnej láske k chudobným a slabým“*

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The attempts to look at man in terms of his biological origin are found more frequently in the current social psychology and anthropology. This is based on the assumption that man is a being, the animal kind, that has evolved. It means that not only his body but also his social behaviour must be explainable by the principles derived from the evolutionary biology. However, a lot of questions remain in this discussion, that highlight the inadequacy of naturalistic explanations of human ability to behave altruistically in non-reciprocal basis. Apparently, the need for some distance from definite conclusions of one or other side is evident, and need for further explore to what extent the human behaviour is explicable solely by biological evolutionary tendencies and to what extent the debate should stay open on the ability of man´s freedom.*

Key words: *Evolution. Social psychology. Social ethics. Altruism.*

Napriek tomu, že v dejinách nášho európskeho myslenia patrila otázka o podstate človeka k prioritným, aj dnes je takpovediac na stole a ostáva v istom zmysle otvorenou. Už Immanuel Kant sformuloval základnú problematiku filozofie do troch otázok: *„Čo môžem vedieť? Čo mám konať? V čo môžem dúfať?“*, ktoré nakoniec vyúsťujú do otázky: *„Čo je človek?“*[2]

V nasledujúcom storočí sa Charles Darwin v texte *„O pôvode človeka“* pokúsil o biologické vysvetlenie, ktoré, v rôznych obmenách, dodnes vyvoláva diskusie a polemiky o tom, v čom spočíva podstata človeka:

---

1 Pojmom *„altruizmus“* budeme v tomto príspevku označovať spôsob správania, ktorý jedinca niečo stojí, pričom to prospieva druhému. Je to typ spolupráce, ktorá môže mať rôzne prejavy od recipročnej až k nerecipročnej forme spolupráce.

2 Porov. KANT, I.: Logika. In: KANT, I.: *Zmysel tvojho života.* (Výber zo súborného diela). Bratislava : Kalligram, 2003, s. 22.

„Niet pochýb o tom, že medzi inteligenciou najzaostalejšieho človeka a najvyššieho živočícha je priepastný rozdiel. Keby bol ľudoop schopný zaujať k sebe samému nezaujaté stanovisko, istotne by uznal, že myšlienka vytvoriť si z kameňa nástroj je úplne nad jeho sily. [...] Istotne by taktiež pripustil, že by už vôbec nebol schopný sledovať príbeh metafyzických úvah, vyriešiť matematický problém, uvažovať o bohu alebo obdivovať krásu krajiny. Niektoré opice by možno uviedli, že sú schopné obdivovať. [...] Uznali by, že síce svojimi výkrikmi dokážu tlmočiť iným opiciam niektoré zo svojich pocitov, postrehov a jednoduchých prianí, ale nikdy by ich ani nenapadlo zvukmi vyjadrovať svoje myšlienky. Mohli by tvrdiť, že sú ochotné najrôznejším spôsobom pomáhať ostatným členom svojho stáda, nasadzovať za nich život a prípadne sa ujať ich sirôt, ale museli by priznať, že nezištná láska ku všetkému živému, ktorá je tou najušľachtilejšou vlastnosťou človeka je úplne nad ich chápanie. Nech je však rozdiel v myslení človeka a zvierat sebeväčší, nespočíva v podstate, ale v stupni vývoja."[3]

Aj v súčasnej sociálnej psychológii a v antropológii sa stále viac objavujú snahy pozrieť sa na človeka z hľadiska jeho biologického pôvodu. Vychádza sa pritom z predpokladu, že človek je bytosťou, živočíšnym druhom, ktorý sa evolučne vyvinul. To znamená, že nielen jeho telo, ale aj správanie a myslenie musí súvisieť a musí byť vysvetliteľné skrze princípy, ktoré sa odvodzujú z evolučnej biológie. Takto je potom možné, skrze zákonitosti odvodené z princípu prírodného výberu, porozumieť altruistickému a sociálnemu správaniu vôbec.

Na druhej strane je však človek predsa len špecifickou bytosťou, ktorá sa prejavuje schopnosťou *myslenia.* To sa podľa filozofa Jaroslava Peregrina vyznačuje logickou štruktúrou, ku ktorej patrí schopnosť negácie, konjukcie a implikácie, ktoré nenachádzame v takejto podobe v živočíšnej ríši. Ak aj použijeme pojem *myslenie* pre nejaké druhy, zdá sa, že je ho potrebné vidieť skôr ako metaforu.[4] Zároveň sa človek ako subjekt, uvedomujúci si seba, stáva sám sebe problémom a z toho sa rodí jeho svet, ktorý je neoddeliteľný od pravidiel, ktoré tvoria základ etických noriem. Otvára sa teda pred nami otázka, ako vysvetliť myslenie a konanie človeka bez toho, aby nedošlo k nekritickému biologickému redukcionizmu alebo na druhej strane k metafyzickým postulátom, odtrhnutým od nášho prirodzeného (evolučného) pôvodu. Alebo ináč: *„Odkiaľ sa berie schopnosť milovať aj tých, ktorí nás nenávidia, alebo nám neprinášajú nijaký*

---

3 DARWIN, Ch.: *O původu člověka.* Praha : Academia, 2006, s. 146 – 147.

4 Porov. PEREGRIN, J.: *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl.* Praha : Dokořán, 2014, s. 138 – 139.

osoh?" Táto výzva je kľúčovou zvlášť v kresťanskej etike. Na druhej strane sa však môžeme pýtať, či je to naozaj tak, že človek je schopný nezištne milovať, dokonca aj svojich nepriateľov? Čo ak ide len o skryté (podvedomé, intuitívne) motivácie alebo stratégie hľadať zisk v tom najširšom možnom zmysle? Ak napríklad verím, že láska (aj k nepriateľom) je dôležitou podmienkou pre možnosť šťastnej existencie aj po mojej smrti, tak môže ísť vlastne len o kalkul sledujúci akýsi „metaprospech". Je pravdou, že mnohí veriaci ľudia vnímajú význam etiky práve v tejto recipročnej rovine. Preto sa pokúsime priblížiť, ako je altruizmus interpretovaný v evolučnej sociálnej psychológii, aký význam dostáva v katolíckej kresťanskej sociálnej etike a v čom by sme mohli vidieť rozdiely medzi evolučným vysvetlením a etickou (filozoficko-teologickou) interpretáciou.

Evolučný pôvod altruizmu?

Otázkam, ktoré sa snažia vysvetliť evolučný pôvod prejavov a sociálne správanie ľudí sa v súčasnosti venuje evolučná sociálna psychológia. Tá si, okrem iného, zobrala za cieľ nájsť odpoveď na otázku: *„Ako mohlo v procese prirodzeného výberu dôjsť ku vzniku kooperatívneho či altruistického správania?"* Ak sa pozrieme na prírodu, môžeme v nej vidieť rôzne stratégie prežitia. Biológ, etik a teológ Marek Vácha upozorňuje, že to, čo vidíme v prírode je často podmienené aj tým, ako sa na ňu pozeráme. Na konci 19. storočia prevládal v evolučnej biológii názor, že v prírode ide predovšetkým o *nemilosrdný boj*, v ktorom prežívajú najživotaschopnejší a najzdatnejší[5], zatiaľ čo slabí zomierajú. Dnes sa na prírodu pozeráme značne odlišne a pri jej popise skôr prevažuje pojem *spolupráca.*[6] Môžeme ju pozorovať u rôznych živočíšnych druhoch, zvlášť tých, ktoré žijú v skupinách alebo kolóniách ako napríklad mravce, včely, ale i iné druhy, ktoré dokázali vytvoriť spoluprácu[7].

Biológovia hovoria o približne *štyroch* typoch základných vzťahov medzi organizmami:

- *manipulácia* – napríklad mláďa kukučky nejakým spôsobom manipuluje svojich náhradných rodičov tak, že nie sú schopní

[5] *Zdatnosť* (fitness) označuje schopnosť organizmov predať väčší podiel génov nasledujúcim generáciám oproti druhým organizmom. Tento názor sa však objavuje až v 20. storočí, kedy bol objavený génom a úloha génov v živote organizmov. Prvým biológom, ktorý popísal úlohu génov bol, avšak brneský augustiánsky mních Johann Gregor Mendel (1822–1884), ktorý na pokusoch s hrachom dokázal, že dedičné vlastnosti sú záležitosťou génov. Hoci svoju prácu odpublikoval v roku 1865, dostalo sa jej pozornosti a uznania na vedeckej pôde až 16 rokov po jeho smrti v roku 1900.

[6] Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004, s. 50.

[7] Podrobnejšie sú mnohé vzťahy a spôsoby správania u rôznych druhov výstižne popísané v zaujímavej knihe zoológa a etológa Fransa de Waala *Dobráci od přírody* (Praha : Academia, 2006).

rozoznať svoje vlastné mláďatá od votrelca. Ide výlučne o subjektívny prospech.

- *individuálna výhoda* – kedy jedinec získava nejaký osoh skrze spoločnú kooperáciu, ktorá je nakoniec výhodná pre oboch (napríklad pelikáni pri love vytvárajú rojnicu a podobne ako rybári tlačia pred sebou ryby na plytčinu, kde ich môžu ľahšie uloviť, než keby ich lovili samostatne).
- *recipročný altruizmus* – je správanie, ktoré sa riadi heslom: *„Pomôžem ti, keď mi aj ty pomôžeš neskôr."* Napríklad niektoré druhy netopierov (*Desmodus rotundus*), ktoré sa živia krvou (zväčša dobytka alebo koní) sa po návrate z lovu dokážu podeliť (vyvrhnutím časti krvi) s tými jedincami, ktorí nemali pri love šťastie, čím je zaistené, že aj tí neúspešní môžu prežiť. Môžeme však hovoriť aj o altruizme, ktorý nemusí byť výhodný pre jedinca, ale je výhodný pre skupinu (napríklad vojaci termitov bránia svoju kolóniu za cenu vlastného života).
- *inkluzívny fitness (zdatnosť)* – ide o odovzdávanie génov nasledujúcim generáciám cez svoje deti, ale zahŕňa aj príbuzných. Ide o kombináciu prírodného výberu, pohlavného výberu a príbuzenského výberu (W. D. Hamilton, 1964). Dochádza tak k uprednostňovaniu (pomoci) nielen priamych potomkov, ale aj príbuzných pred ostatnými. To nás vedie k tomu, že cítime silnejšiu povinnosť pomáhať vlastným potomkom, rodičom, súrodencom, vnukom a pod., než cudzím ľuďom. V prírode to môžeme vidieť pri sebaobetovaní jedinca za prežitie jeho rodiny.[8]

Aj človek ako biologická bytosť je odkázaný na spoluprácu a to už tým, že naše organizmy žijú v symbióze s inými organizmami[9] alebo aj tým, že sa vzájomne dopĺňame v rámci spoločenstva. Niektorí biológovia (Dawkins, Hamilton) sa pokúsili túto inklináciu ku spolupráci vysvetliť geneticky. Keďže zdieľame s príbuznými spoločné gény (súrodenci 50%, bratranci 12,5% atď.) môže ísť aj o akýsi *gén pre altruistické správanie*, ktorý ovláda tendenciu pomáhať príbuzným podľa miery príbuznosti. Ďalej je spolupráca veľmi výhodná aj pre prežitie napríklad v náročných situáciách, kedy je menej potravy, väčšia hrozba od predátora a pod. Zdá sa teda, že z biologického hľadiska niektoré z našich emócii, ktoré sa týkajú vzťahov ako napríklad rozhorčenie nad nemorálnym správaním,

---

8 Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004, s. 55 – 57; ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie.* Praha : Portál, 2006, s. 55 – 58.

9 Napríklad na našej bunkovej úrovni ide o spoluprácu buniek s tzv. mitochondriami, ktoré sú súčasťou buniek. Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004, s. 51.

citlivosť na podvody, vďačnosť alebo dôvera vznikli vďaka *recipročnému altruizmu.*[10]

Altruizmus a spolupráca z pohľadu evolučnej sociálnej psychológie

Evoluční psychológovia a biológovia sa prikláňajú k tomu, že nielen náš organizmus, ale aj naše správanie je silne ovplyvnené génmi a evolúciou. V roku 1975 evolučný biológ E. O. Wilson v knihe *Sociobiológia* predstavil teóriu, podľa ktorej je možné správanie zvierat i človeka vysvetliť z pohľadu evolúcie. Podľa Wilsona i svedomie človeka, schopnosť kooperácie alebo náboženské prejavy je možné vysvetliť cestou prírodného výberu.[11] Ide tu teda nielen o evolúciu telesných znakov, ale aj o evolúciu správania, ktoré sa odovzdáva z generácie na generáciu ako dispozícia k určitému druhu správania.

Napríklad väčšina vtákov a savcov má trvalú dispozíciu k tomu, aby si k mláďatám vytvorili silnú citovú väzbu. Bez nej by šanca na prežitie mláďat bola nulová. Evoluční psychológovia preto podobným spôsobom objasňujú aj iné dispozície u ľudí. Napríklad dispozícia *„vyhľadávania sladkého"* znamená, že nás silno priťahujú sladkosti, ale vzťahuje sa to aj na vysokokalorické jedlá, ktoré v angličtine označujeme aj ako „jung food", pričom vieme, že ich protežovanie nám v našej dobe neprospieva. Podľa všetkého ide o návyk z obdobia, kedy kalorická potrava nebola ľahko dostupná a preto sa naše organizmy zaistili pred nedostatkom tým, že si ukladajú tukové zásoby na „horšie časy". Zrejme aj to je príčina tzv. *„jojo efektov"* po schudnutí pri radikálnejších diétach a následnom (zväčša väčšom) pribratí na váhe. Hoci v našej kultúre už nie je nedostatok potravy, predsa sa naše telá správajú rovnako a neustále si ukladajú zvyšné zásoby do tukov. Trochu komicky potom vyzerá naša stratégia, keď v snahe zabrániť nadváhe, ale zároveň zadosťučiniť uspokojeniu jesť, vymýšľame nízkokalorické jedlá. Napriek tomu sa zdá, že telo aj tak vyhráva a obezita je naším stále aktuálnym problémom.

Podobne evoluční psychológovia vysvetľujú napríklad príťažlivosť medzi mužom a ženou. Podľa výskumov sa mužom páči žena, ktorej telesné proporcie zodpovedajú miere 90-60-90 (tvar presýpacích hodín) – teda pomer pásov a boku je 0,7. Ženy uprednostňujú pomer medzi pásom a bokom u mužov 0,9 a širšie ramená, avšak psychologická stránka je dôležitejšia, pretože bohatstvo a moc zvyšuje atraktivitu muža nezávisle od pomerov boku a brucha. Môžeme sa pýtať: *„Prečo sa mužom (ženám)*

[10] Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004, s. 56.

[11] Porov. VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis.* Brno : Cesta, 2014, s. 99.

páči práve takýto typ ženy (muža)?“ Pravdepodobne ide o subjektívny dôkaz o tom, že je žena zdravá a že je disponovaná mať potomstvo a v prípade muža, že je silný, aby uchránil (fyzicky alebo svojím vysokým postavením a hmotným zabezpečením) rodinu pred nebezpečenstvom.[12] Mohli by sme spomenúť aj ďalšie dispozície, ktoré ovplyvňujú naše správanie a vzťahy ako je pôsobenie feromónov, symetria tváre, farba hlasu, vzhľad pokožky, dĺžka vlasov, spôsob pohybovania sa a pod. Čo je však zaujímavé je, že tieto faktory ovplyvňujú aj naše etické postoje a hodnotenie druhého. Tak má napríklad muž tendenciu byť tolerantnejší, ústretovejší a milosrdnejší ku krajšej žene, než k žene ktorá sa mu javí ako menej pekná.

Podľa všetkého podobné dispozície z hľadiska prežitia u rôznych živočíchov, ako aj u človeka viedli k vytvoreniu spolupráce a vzájomnej pomoci, ktorá je najefektívnejšou a prínosnou investíciou do budúcnosti.

Jednou z foriem spolupráce je už spomínané *altruistické* správanie, ktoré v biológii označuje proces, pri ktorom sa posilňuje zdatnosť druhého zvieraťa napriek možnej strate vlastnej zdatnosti. Pre sociálnych psychológov je dôležité preskúmať podmienky, pri ktorých sa takéto správanie prejavuje a za ktorých je jedinec ochotný pomáhať druhému, napriek tomu, že si môže zvoliť si inú cestu.

Dôležitú úlohu zohráva pri hľadaní „mechanizmu“ altruizmu už spomínaný *príbuzenský pomer*, ktorý tvorí základ najrôznejších vzťahov aj medzi sociálnymi zvieratami a rovnako podnecuje rodičov, aby sa starali o prežitie vlastných potomkov. Výskumy z Kanady a USA ukazujú, že napríklad riziko zneužívania detí nevlastnými rodičmi (zväčša nevlastným otcom) je vyššie než vlastnými rodičmi. Nevlastní rodičia skôr ublížia nevlastným, než svojím deťom. Výskumy udávajú nie zanedbateľné číslo: riziko zneužitia s následkom smrti je stokrát vyššie v rodine, kde žije nevlastný rodič. Taktiež v novoutvorených rodinách (po rozpade predošlých) dochádza štatisticky k častejším konfliktom medzi manželmi, vyššej miere rozvodovosti, nevlastní súrodenci sa viac hádajú než vlastní. Ak sa pozrieme na mieru rozvodovosti tak riziko negatívnych trendov je naozaj vysoké.[13] Príbuzenský vzťah teda dokáže objasniť mnohé aspekty altruizmu, ale to ešte nevysvetľuje prečo si pomáhajú i nepríbuzní jedinci. Hovoríme o recipročnom altruizme.

Ako sme už spomenuli *recipročný altruizmus* je vzťah, ktorý je obojstranne výhodný – kooperujem, pretože za to očakávam spätnú odozvu

---

12 Porov. ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie.* Praha : Portál, 2006, s. 63n.

13 Porov. ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie.* Praha : Portál, 2006, s. 56.

v budúcnosti, ktorá je pre mňa prospešná. Bez tejto „výmennej láskavosti“ by altruizmus nemohol fungovať. Dôležitým kritériom je teda špecifikovať podvodníkov a škodcov a vyhnúť sa im. Ako sme už spomenuli je pravdepodobné, že aj niektoré z našich emócii, ktoré sa vzťahujú k morálnemu správaniu ako rozhorčenie nad nemorálnym správaním, citlivosť na podvody, vďačnosť a dôvera vznikli vďaka recipročnému altruizmu. V spoločnosti si taktiež preto dávame pozor, ako sa prejavujeme na verejnosti. Keďže žijeme zväčša vo veľkých spoločenstvách (mestách) nepoznáme sa až tak osobne, aby sme vedeli, kto je a kto nie je altruista. Možno aj preto skutky, ktoré vykazujú altruizmus oceňujeme rôznymi odznakmi, plaketami a symbolmi, ktoré altruizmus manifestujú, čím ich robíme zjavnými a inšpirovania hodnými.[14] Tým by sa dala napríklad vysvetliť aj stratégia preferovania spravodlivého delenia odmeny pred nespravodlivým. Potvrdil to aj experiment, v ktorom hráč A rozdeľuje čiastku, ktorá je známa aj hráčovi B (napríklad ako odmenu za prácu, ktorú obaja vykonávali rovnako). Hráč B však nemôže ovplyvniť výšku sumy, ktorá sa rozdeľuje, ale môže ponúknutú čiastku len prijať alebo odmietnuť. Ak ju však odmietne, tak nikto nedostane nič. Akonáhle bola hráčovi B ponúknutá čiastka nižšia než 25% je pravdepodobnosť odmietnutia vyššia. To platí v rozmanitých kultúrnych okruhoch. Takéto správanie však odporuje klasickej ekonomickej racionalite, pretože sebecký hráč by mal prijať akúkoľvek čiastku. Navyše ak dochádza k narušeniu sociálnych noriem, tak aj ľudia, ktorých sa to netýka sa voči takému narušeniu stavajú kriticky a žiadajú pre narušiteľa trest.[15] Podľa všetkého však spravodlivosť nie je ani tak primárnym cieľom, ale skôr prostriedkom k dosiahnutiu iných cieľov.[16]

John Archer preto nakoniec konštatuje: „Platí zásada, že sa ľudia v mnohých prípadoch správajú, ako by potrebovali omnoho zásadnejšie vedomosti a znalosti, hoci to nie je nutné. Princíp prírodného výberu jednoznačne uvádza, prečo tomu tak je. Preto nám poskytuje cenné informácie a vysvetľuje nám, čo môžeme od ľudskej povahy a podstaty očakávať.“[17]

Altruizmus a etika

Podľa Archera teda práve *princíp inkluzívnej zdatnosti* a *recipročného altruizmu* odpovedá na otázku ako sa mohlo vyvinúť altruistické správa-

14 Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta*. Brno : Cesta, 2004, s. 56

15 Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek*. Praha : Karolinum, 2007, s. 26 – 27.

16 Porov. NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie*. Praha : Academia, 1999, s. 113.

17 ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie*. Praha : Portál, 2006, s. 72.

nie napriek sebeckému základu prírodného výberu.[18] Je to však dostatočné vysvetlenie? Zdá sa, že spolupráca človeka, napriek týmto evolučným dispozíciám, ide predsa len o čosi ďalej a od recipročného altruizmu sme v našej kultúre prešli k *altruizmu nerecipročnému*, ktorý je voči recipročnému altruizmu hodnotený omnoho viac a dávame ho ako príklad, podľa ktorého má človek konať. Zvlášť sa objavuje v náboženskom, kresťanskom myslení, ale aj vo filozofických reflexiách o podstate morálky, ktoré dostali označenie *deontologická etika.* Tá je postavená na princípe *univerzálne záväznej povinnosti.*[19] Výstižne to sformuloval I. Kant, podľa ktorého má byť morálny imperatív kategorický a univerzálny: *„Konaj iba podľa tej maximy, o ktorej zároveň môžeš chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom."*[20] *Kategorický imperatív* je preto podľa Kanta výsledkom čistého rozumu[21], pretože si nárokuje na všeobecnosť a zákonnú nevyhnutnosť pre ľudskú prax.[22] Jeho obsahom je princíp: *„Konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok."*[23] Morálne konanie má teda byť nezávisle na tom, či spolupráca s ním je alebo nie je pre nás prospešná. Vzťahuje sa teda aj na tých, ktorí sa správajú egoisticky alebo kvôli nejakému dôvodu (hendikepu) sú výlučne odkázaní na pomoc druhých bez toho, aby ju dokázali adekvátne splatiť.

Z biologického hľadiska je však nezvyčajné, aby sa v prírode preferoval prístup k slabým a chorým. V podstate by takáto stratégia bola nako-

---

18 Porov. ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie.* Praha : Portál, 2006, s. 58

19 Samozrejme že v etike poznáme aj iné teórie vychádzajúce z princípu užitočnosti, sociálnosti alebo hedonistického princípu. Tie by sme mohli vysvetliť na pozadí recipročného altruizmu. Deontologický morálny princíp však odkazuje výlučne k nereciprocnému altruizmu. Podľa neho etické pravidla majú záväznosť nezávisle na tom, či prinášajú alebo neprinášajú aktuálny úžitok človeku, čo samozrejme nevylučuje, že úžitok prinášať môžu. Ten však nie je nosným kritériom noriem. Takto rozumie človek morálke už na úrovni predporozumenia a preto inklinujeme k tvorbe pravidiel, ktoré majú *všeobecne záväzný charakter*, na ktorom si veľmi zakladáme aj napríklad v diskusii o ľudských právach. Utilitaristicky kalkul však všeobecnú záväznosť požadovať nemôže, pretože správnosť alebo nesprávnosť určitého konania je určovaná pomocou dobrých alebo zlých následkov tohto konania a to závisí od neustále sa meniacich okolností. Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky.* Praha : Zvon, 1994, s. 32 – 35.

20 KANT, I.: *Základy metafyziky mravov.* Bratislava : Kalligram, 2004, s. 48.

21 Pod termínom *„čistý rozum"* má Kant na mysli myslenie, ktoré sa neopiera o skúsenosť, ale je produktom rozumu ako takého.

22 *Čistým mravným nárokom* sa myslí to, čo nepochádza zo skúsenosti a ani nie je motivované skúsenosťou (napr. užitočnosť, príjemnosť a pod.). Motiváciu, ktorá sleduje napríklad prospech, nazýva Kant *hypotetickým imperatívom*, ktorý nikdy nemôže mať charakter povinnosti, pretože nie je istý, ale je relatívny.

23 KANT, I.: *Základy metafyziky mravov.* Bratislava : Kalligram, 2004, s. 57.

niec kontraproduktívna a mohla by znamenať ohrozenie jedinca alebo aj druhu odčerpávaním zdrojov a energie na úkor, dawkinsovsky povedané, šírenia génov. Predsa sa však človek vyznačuje takým typom prosociálneho správania, ktoré nielenže dokáže súcitiť s druhým, ale dokáže minúť oveľa viac energie na jeho ochranu, než na ochranu a pomoc silným, pričom vie, že to neprinesie žiadny ekonomický efekt.[24] Vieme, že v ľudských dejinách sa objavilo aj konanie (napríklad postoj Sparťanov k postihnutým deťom, nacistická eugenika), ktoré preferovalo skôr stratégie preferovania najzdatnejších a najsilnejších, avšak vždy sa stalo predmetom morálnej kritiky, či už v tej dobe alebo v nasledujúcich generáciách. Otvára sa teda pred nami otázka: *„Čo je dôvodom takéhoto (morálneho) konania?“*

Evolučný biológ, akceptujúci výlučne prírodovedecké vysvetlenie, by mohol povedať, že vzhľadom k tomu, že sme sa evolučne vyvinuli aj takýto typ správania je potrebné vysvetliť naturalisticky. Napríklad by bolo možné argumentovať tým, že ochrana slabých je len špecifickým prejavom pudu sebazáchovy. Aj tu ide skôr o recipročný altruizmus, ktorý vychádza z (negatívne formulovaného) princípu: *„Čo nechceš, aby druhí robili tebe nerob ani ty im.“* Ten nakoniec nájdeme aj v textoch Biblie v pozitívnom vyjadrení (porov. Mt 7,12; Lk 6,31).[25] Takže napríklad starosť o slabých by len mohla byť stratégiou akýchsi zadných dvierok, ak sa aj ja dostanem do podobnej situácie alebo sa stanem „slabým“. Keďže ide z dlhodobého hľadiska o výhodnú stratégiu prežitia, preniesla sa aj do myslenia, kultúry, svetonázorových a náboženských konštrukcií.

Podľa výskumov sa napríklad v našom morálnom súdení objavujú dve domény, ktoré sa aktivujú v špecifických situáciách. *Neosobná doména*, ktorá sa týka skôr kognitívnej záťaže a je základom utilitaristického kalkulu a *osobná doména*, ktorá aktivuje tie časti mozgu, ktoré sa týkajú emočnej a sociálnej záťaže. Ide pri nej o silnú emočnú reakciu na nejaký podnet. Pri situáciách týkajúcich sa neosobnej domény sme napríklad ochotnejší uvažovať a pripustiť obetovanie jedného človeka pre záchranu

[24] Ak však prijmeme výlučne evolučne vysvetlenie morálky, potom sa nám otvára problém, ako vysvetliť, prečo sme sa evolučne vyvinuli tak, že chápanie práv považujeme za dôležitejšie, ako ponechanie priestoru pre stratégie preferujúce plodivosť a výber tých najzdatnejších. Zdá sa, že morálne poznanie je v konečnom dôsledku prekážkou evolúcie, pretože práva sa vzťahujú aj na mentálne či fyzicky hendikepovaných ľudí, starých alebo chorých, ktorí by mali byť z hľadiska prírodného výberu v boji o prežitie eliminovaní.

[25] Evanjeliové texty však zdôrazňujú primárne *nereciprocný altruizmus*. Evanjelista Matúš a Lukáš upozorňujú, že konanie očakávajúce odmenu nie je ideálom, ktorý má byť cieľom kresťanského života. Svoje dobré skutky nemáme konať okázalé a zištne (Mt 5,46; 6,1–4). Lukáš ide ešte ďalej a vyzdvihuje postoj lásky aj k tým, ktorí sa k nám nesprávajú altruisticky alebo môžu mať dokonca nepriateľský postoj (Lk 6,27n.).

druhých, ale keby sme ho mali zabiť vlastnými rukami, tak by sa aktivovala emočná reakcia a mali by sme omnoho viac zábran a možno by sme to nedokázali vôbec, ako pri situácii aktivujúcej neosobnú doménu.[26] Podľa J. Greena sú teda naše mozgy uspôsobené tak, že pri pohľade na potrebu ľudí v osobných a konkrétnych situáciách sa spúšťa emočná reakcia, ktorá vedie k prosociálnemu správaniu a naopak utrpenie ľudí, ktorí nie sú pre našimi očami nás toľko netrápi.[27] To len potvrdzuje, že sa človek nevzdialil od evolučne naprogramovanej stratégie, iba ju vyjadruje takpovediac sofistikovanejším spôsobom. Nejde však len o kognitívnu zložku mysle, ale aj o schopnosť vcítenia sa do bolesti druhého, čo sa mohlo vyvinúť napríklad zo vzťahu *matka – dieťa* ako špecifická emočná reakcia.[28] Empatia je teda vysvetliteľná aj touto cestou.

František Koukolík v tomto zmysle hovorí o tzv. *silnom altruizme*, ktorý na rozdiel od *altruizmu biologickej povahy* (explicitne sledujúci zisk), je zameraný na konanie, ktoré je ochotné investovať do prospechu druhých aj bez toho, aby z toho malo nejaký priamy ekonomický zisk. Je však otázkou či nemôže ísť o zisk psychologickej povahy. *Psychologický altruizmus* je však na rozdiel od altruizmu biologického ťažko merateľný, pretože istý psychologický zisk môžeme prisúdiť v podstate každému činu (napríklad rodičia sa starajú o svoje dieťa, pretože z toho majú dobrý pocit).[29]

Môžeme však takto interpretovať aj príklady sebaobetovania za druhých, aké napríklad nachádzame v sekulárnej (sebaobetovanie sa vo vojnovom konflikte) alebo kresťanskej tradícii? Výstižným príkladom by mohol byť skutok sebaobetovania kňaza Maximiliána Kolbeho, ktorý dobrovoľne požiadal dozorcov o výmenu s druhým mužom, ktorý bol odsúdený k smrti hladom v koncentračnom tábore Auschwitz-Birkenau, čím ho zachránil. Sú potom aj príklady sebaobetovania kvôli viere (kresťanská tradícia a Biblia uvádza mnoho takých príbehov v Starom aj Novom zákone) len prejavom psychologicky-recipročného altruizmu, ktorý je napríklad motivovaný akýmsi metaprospechom z viery vo večný život?

Pred nami teda stojí otázka či vysvetlenie, že aj nereciprocný altruizmus je len ďalšou formou evolučne získanej stratégie, stačí. Vácha uvádza príklad *makakov rhesus*, ktorí odmietali potiahnuť reťaz za účelom zisku potravy, keď videli, že toto potiahnutie spôsobí elektrický šok inému členovi skupiny. Jeden z mamakov, po tom, čo videl ako druhý dostal šok, odmietal zatiahnuť za reťaz 12 dní, čím sa priblížil k hranici smrti

26 Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek*. Praha : Karolinum, 2007, s. 220 – 221.

27 Porov. RONČÁKOVÁ, J.: Medzi rozumom a citom: dvojitý proces morálneho súdenia. In: *Filosofie dnes*. č. 1, roč. 3, 2011, s. 88 – 89.

28 Porov. Porov. RONČÁKOVÁ, J.: Medzi rozumom a citom: dvojitý proces morálneho súdenia. In: *Filosofie dnes*. č. 1, roč. 3, 2011, s. 91.

29 Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek*. Praha : Karolinum, 2007, s. 24 – 26.

hladom. Podľa Váchu sa však ľudské spolucítenie s druhými predsa len líši od zvieracieho. Nejde len o vcítenie sa do emocionality, ale dokážeme prežívať aj jeho radosti či bolesti týkajúce sa zmyslu života, viery alebo hodnôt.[30]

Jaroslav Peregrin v tejto súvislosti hovorí o tom, že človek je podľa neho predsa len špecifická bytosť, ktorá sa síce riadi pravidlami (morálnymi normami), ktoré môžu vyplývať z genetickej dispozície, čo vidíme aj u zvierat, ale okrem toho môžu byť vytvárané aj takzvanou „mäkkou", tj. *„pedagogickou" cestou.* Pedagogika má v sebe tú výhodu, že dokáže do ďalšej generácie prenášať i to, čo nebolo vrodené, ale čo sa jedinec počas života naučil. Je vysoko pravdepodobné, že práve komunitný spôsob života bol základom pre vznik morálnych kódexov, ktorých úlohou bolo zjednocovanie a stabilita spoločnosti. Takto sa v spoločnosti objavuje okrem tendencie konať podľa nejakých vzorcov aj tendencia považovať tieto vzorce za dôležité a následne ich vyžadovať v pedagogickom procese. Nie je to však len istá forma imitácie a sociálneho učenia, ktoré nachádzame aj u iných živočíšnych druhov?[31] Peregrin v tomto odkazuje na Wilfrida Sellarsa, podľa ktorého nepôjde len o normatívne poznanie typu *malo-by-sa-konať* (čo by mohlo byť motivované aj evolučnou tendenciou), ale aj o poznanie *malo-by-byť.* Druhý výrok však už nemusí priamo vyplývať z nejakého tlaku prostredia[32], ale ide o zovšeobecnenie pravidla (metavzorec): *„Pravidlo je vtelené zovšeobecnenie, ktoré má, aby sme to vyjadrili zjednodušene, ale názorne, tendenciu robiť samé seba pravdivým."* To však poukazuje na špecifický prístup človeka k pravidlám, čo odlišuje náš špecifický spôsob existencie od spôsobov, ktorými existujú príslušníci iných živočíšnych druhov a to je, ako poznamenáva Peregrin, myšlienka, ktorá opäť siaha až ku Kantovi.[33]

Takýto spôsob vnímania pravidiel teda odkazuje k tomu, čo nazývame *morálkou.* Konanie (či už bolo plánované alebo uskutočnené) v súlade alebo v rozpore s pravidlami spájame s pojmom *zodpovednosť* – teda schopnosť zdôvodniť prečo som to urobil a povinnosť niesť primerané následky činu. Aj v prírode objavujeme „dobré skutky", avšak podľa Váchu je medzi zvieratami a človekom predsa len veľký rozdiel: *jedine človek je schopný*

---

30 Porov. VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis.* Brno : Cesta, 2014, s. 111.

31 Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek.* Praha : Karolinum, 2007, s. 23.

32 Na problém zdôvodniť imperatív („malo by sa") morálneho správania len cez biologickú evolúciu poukazuje aj lekár Igor Smelý vo svojej knihe *Ako nepripraviť Darwina o rozum* (Prešov : Medici s.r.o., 2011).

33 Porov. PEREGRIN, J.: *Člověk a pravidla.* Praha : Dokořán, 2011, s. 62 – 67.

vykonať skutok, ktorý je morálne dobrý (čo platí aj o morálne zlom skutku). Príroda nie je ani dobrá, ani zlá.[34]

Morálka si preto vyžaduje aj iné zdôvodnenie, než len napríklad odkaz na tlak génov (Dawkins) alebo tlak morálnych emócii (Haidt). Gény tvoria len pozadie nášho správania, ale to, že nás k niečomu pobádajú neznamená, že to budeme ešte považovať za správne alebo, že to je správne. Ak by sme človeka chápali v Dawkinsovej interpretácii ako prostriedok na odovzdávanie génov, podľa Váchu stále ostáva otvorená otázka: *„Prečo by som ale vôbec mal chcieť svoje gény odovzdávať budúcim generáciám?“*[35]

Metavzrovce, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou morálky otvárajú filozofickú diskusiu o *vnútornej slobode* človeka. V tomto sa opäť môžeme inšpirovať pozorovaniami antropológa Maxa Schelera, ktorý konštatuje, že aj zvieratá majú *inteligenciu*[36] primeranú ich druhu. Potom však podľa Schelera stojí pred nami otázka či vôbec existuje nejaký kvalitatívny rozdiel medzi človekom a zvieraťom, alebo ide len o rozdiel kvantitatívny (stupňovitý)?[37] Podľa neho rozdiel je a nie je zanedbateľný. V prvom rade je človek bytosťou, ktorá nie je len vo svete (pudov a inštinktov), ale *má svet*. Je bytosťou *otvorenou svetu*, čo znamená, že nie je bytosťou výlučne determinovanou prostredím.[38] Špecifický prejav človeka vidí Scheler, okrem iného, v tom, že je sám sebe problémom a preto nedisponuje len vedomím, ale *sebavedomím*, čím sa dostáva do odstupu voči vonkajšiemu tlaku prostredia (evolučných dispozícii) a preto dokáže povedať *„nie“*.[39] To je istý dôvod pre zamyslenie sa nad tým, prečo metapravidlá u človeka[40]

---

34 Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta*. Brno : Cesta, 2004, s. 59

35 VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*. Brno : Cesta, 2014, s. 99.

36 Podobné pokusy boli u niektorých živočíšnych druhov zamerané na schopnosť používať jazyk. Išlo skôr o priradzovanie „symbolov“ niektorým podnetom, emóciám alebo veciam. Niektoré druhy opíc boli schopné sa to naučiť. Je to teda už myslenie a jazyk, aký má človek? Je rozdiel iba na kvantitatívnej úrovni? Podľa Peregrina sú takéto výskumné programy skôr zle postavené. Domnieva sa, že podstatné nie je skúmať, koľko „symbolov“ sa daný ľudoop naučí poznávať, ale treba skúmať to, či sú ľudoopy schopné vykázať niečo také ako je systematická negácia, implikácia a pod. Podstata sémantiky skutočného prirodzeného jazyka totiž ďaleko presahuje „symbolickú funkciu“ jeho termínov. Porov. PEREGRIN, J.: *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Praha : Dokořán, 2014, s. 139.

37 Porov. SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 65.

38 Porov. SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.

39 SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 69, 80.

40 V spoločnosti sme však svedkami, že nie všetci dodržujú sociálne pravidlá. Jaroslav Peregrin upozorňuje na to, že tým, ako sa zväčšuje ľudská spoločnosť, stáva sa zložitejšou a neprehľadnejšou a preto je i udržovanie pravidiel zložitejšie, zvlášť ak ide o zložitejšie pravidlá. Potom sa môžu objaviť i tzv. „čierni pasažieri“, ktorí pravidla

zohrávajú akoby dôležitejšiu úlohu než fyzické dobro a možno aj život. V tomto vidí Scheler a jemu podobní antropológovia a myslitelia (napr. Gehlen, Plessner, Hartmann, Ayala)[41] priestor pre slobodu – teda možnosť odstupu od biologickej determinácie.

Do hry vstupuje sloboda človeka, ktorá môže byť východiskom zdôvodnenia nereciprocného altruizmu. A tu by bol priestor pre možnosť zdôvodnenia kategórie dobra a zla. Ak sa napríklad spolieham na to (čo mnohí ľudia robia), že môžem prežiť svoj život bez toho, aby som sa zaujímal o to, čo ten druhý potrebuje, prípadne len natoľko, nakoľko mi to prinesie osoh (tzv. čierny pasažier), vzťahuje sa na mňa morálne posúdenie, ktoré takéto konanie označuje za nesprávne, prípadne zlé, odkazujúc ku Kantovej formulácii imperatívu o zákaze zneužitia osoby ako prostriedku. Tento imperatív už nevnímane ako niečo situačné, ale ako všeobecnú záväznosť, až z pozície ktorej zaujímame stanoviská ku konkrétnym situáciám. Typickým príkladom v našej súčasnej kultúre je obrovská citlivosť na naše *ľudské práva*. Človek preto vystupuje ako bytosť voľby a povinnosti. Rozhodnúť sa odstrániť alebo nepodporiť slabých môže síce aj celá spoločnosť (spomínaní Sparťania alebo nacisti), avšak takéto rozhodnutie nie je vnímané ako len jedna z mnohých legitímnych možností, ktoré priniesol čas. Aj vďaka tomu Norimberský proces (1945) zaujal voči zločinom nacizmu jednoznačne odmietavé stanovisko. Kritika takéhoto konania, ako aj možnosť rozhodnúť sa konať tak či onak, teda potvrdzuje, že do života človeka vstupuje aj rozmer zodpovednosti – teda schopnosť *zdôvodniť* (Peregrin) prečo konám tak či onak – a schopnosť *ustanoviť morálne kritérium* toho, čo je a čo nie je dobré.

Dostávame sa tak k otázke toho, čo je *etické*. Český filozof Václav Bělohradský v jednej prednáške na Husitskej teologickej fakulte na otázku týkajúcu sa toho, čo je etika vyrozprával dramatický príbeh, ktorý prevzal od istého filozofa. Išlo o príhodu, ktorá sa odohrala pri deportáciách židov do koncentračného tábora vlakom v zime. Keď cestovali niekoľko dní v krutých podmienkach, naraz sa vlak zastavil, všetci museli vystúpiť a Nemci ich všetkých zastrelili. Jeden vojak si však všimol, že k blízkemu lesu utekajú dvaja malí chlapci, bratia. Starší mal asi osem a mladší štyri roky. Starší bežal rýchlejšie a už bol blízko lesa a snáď by sa mohol zachrániť. Nemci na nich však už nestrieľali, ale poštvali na nich psov. Štvorročný brat už nevládal bežať v snehu a spadol. Starší sa otočil a keď to uvidel, vrátil sa k svojmu mladšiemu bratovi, chytil ho za ruku a tie psy

sabotujú, avšak nie preto, že tým niečo získajú, ale preto že im z toho žiadny zisk neplynie. Porov. PEREGRIN, J.: *Člověk a pravidla*. Praha : Dokořán, 2011, s. 67.

41 Porov. SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 1995, s. 60n.

ich samozrejme roztrhali.[42] Otvára sa otázka ako túto udalosť interpretovať. Rozhodnutie staršieho brata nebolo motivované ziskom, ale väzbou a láskou, ktorá vlastne robí človeka človekom v ideálnom zmysle. Môžeme o tom zaiste špekulovať, ale nemôžeme tento čin experimentálne odmerať, teda ho zopakovať. Napriek tomu predsa akosi vieme povedať, čo je z hľadiska etiky a dobroty ideálnejšie, keby sme napríklad mohli túto situáciu porovnať s verziou, v ktorej by starší brat ušiel.

Zdá sa, že takéto hodnotenie je mimo prírodu. Ako sme povedali tá nie je ani dobrá, ani zlá. Je to hodnotenie, ktoré vychádza z toho, čo by sme mohli nazvať nadstavbou, ktorá sa vzťahuje ku spoločenskému rozmeru človeka. Ľudské indivíduum je teda skôr dvojakou osobou (biologickou a spoločenskou), ovládanou sebacentrickými i prosociálnymi sklonmi.[43] Hoci v našom nereciprocnom prosociálnom správaní určite zohrávajú dôležitú úlohu rozličné motivácie, získavané od detstva, ktoré sa v procese internalizácie[44] stávajú našim svedomím, ešte neznamená, že to je dostatočné vysvetlenie morálneho myslenia. Aj v tomto prípade to skôr pripomína akýsi „soft utilitarizmus", čo však nestačí na vysvetlenie snahy hľadať ideál nereciprocného altruizmu, aký nachádzame napríklad aj v kresťanstve. To však neneguje naše evolučné tendencie, ale ukazuje, že biológia dokáže vysvetliť morálne myslenie človeka len čiastočne.

Princíp prednostnej lásky k chudobným a slabým v kresťanskej sociálnej etike

Altruizmus je teda neoddeliteľnou súčasťou nášho života už na biologickej úrovni. V ľudskej spoločnosti sa však vyvinul do špecifickej formy, ktorá predstavuje nereciprocný altruizmus, ktorý zväčša odkazuje k metafyzickému zdôvodneniu. Ako príklad môžeme uviesť kresťanské chápanie morálneho konania voči druhému človeku (hoci niečo podobné môžeme nájsť aj v iných kultúrach).

Základné východisko je v metafyzickom definovaní človeka, ktoré sa často spája so známou Boetiovou definíciou, podľa ktorej *„osoba je jedinec rozumnej prirodzenosti"*. Hodnota človeka je teda daná jeho individuálnou autonómiou a preto ním nie je možné manipulovať proti jeho vôli.

---

42 Prevzaté z prednášky prof. Anny Hogenovej *Pohled na současnost očima filosofky* pre seminár Centra Euroguidance - K předpokladům kariérového poradenství (18.9.2013). In: https://www.youtube.com/watch?v=h2f_wOAh8LE

43 Porov. NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie.* Praha : Academia, 1999, s. 112.

44 *Internalizácia* – proces, v ktorom sa indivíduum stáva pánom svojich vlastných morálnych rozhodnutí. Podľa Freuda ide o jav vstrebávania rodičovských príkazov a zákazov dieťaťom, čo vedie k vytvoreniu jeho osobnej morálky (super-ego). Porov. NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie.* Praha : Academia, 1999, s. 111.

Takéto chápanie sa stalo základom pre koncept ľudských práv v našej kultúre.

Pre nás je dôležité zastavenie sa pri tej forme konania voči druhému, ktorá kritizuje výlučne utilitaristické stratégie. V kresťanskej sociálnej etike sa tak objavujú zásady, ktoré presahujú recipročný altruizmus. Takéto chápanie človeka je základným kritériom kresťanskej etiky. Ako napísal pápež Ján Pavol II. v encyklike *Redemptor hominis* (1979) a sociálnej encyklike *Centesimus annus* (1991): *„Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je človek..., on je cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia.“ Touto zásadou a len ňou sa riadi sociálne učenie Cirkvi.“*[45]

Na otázku *„O akého človeka ide?“* výstižne píše: *„Nejde o „abstraktného“ človeka, ale o skutočného, „konkrétneho“ a „historického“ človeka. Ide o každého jednotlivého človeka, pretože každý je zahrnutý do tajomstva vykúpenia a s každým sa Kristus skrze toto tajomstvo spojil.“*[46]

Z tohto východiska sa v sociálnej etike Cirkvi zdôrazňuje zásada nerecipročného altruizmu ako *„prednostná láska k chudobným“*[47]. Táto téma bude kľúčovým východiskom pri rozmieňaní princípu solidarity na „drobné“: *„Solidarita nám pomáha, aby sme si cenili „druhého“ – osobu, národ alebo štát – nielen ako nejaký nástroj, ktorého pracovnú schopnosť a fyzickú odolnosť využijeme za nízku cenu, a potom ho necháme, keď nám už neslúži.“*[48] Táto prednostná láska má svoje konzekvencie aj pre Cirkev a pápež dôrazne upozorňuje, že *„Cirkev v dôsledku svojho povolania je povinná – ona sama, jej služobníci a každý jeden z jej členov – zmierňovať biedu blízkych i vzdialených trpiacich, a to nielen zo svojho „nadbytku“, ale aj z vlastných potrebných vecí. Teda v prípade nutnej potreby neslobodno dávať prednosť prebytočných výzdobám kostolov a cenným predmetom pri bohoslužbách; naopak, mohlo by sa stať aj povinnosťou zbaviť sa ich, aby Cirkev mohla dať chlieb, nápoj, odev a príbytok tým, ktorí ho nemajú.“*[49]

Nemôžeme tu však podrobne rozvíjať všetky dôležité témy sociálnej etiky, ale na pozadí spomenutých citátov chceme položiť otázku, odkiaľ, kedy, prípadne prečo sa v evolučnom zápase o prežitie najzdatnejších objavila stratégia uprednostňovania slabších, odkazujúc k hodnotám, ktoré majú metaetické zdôvodnenie?

Nereciprocný altruizmus ako starostlivosť a súcit je zdá sa viac ako stratégia prežitia, odovzdania génov, zachovania rodu či emocionálna

45 JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus, 53.*
46 JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis, 13; Centesimus annus, 53.*
47 JÁN PAVOL II.: *Sollicituto rei socialis, 42.*
48 JÁN PAVOL II.: *Sollicituto rei socialis, 39.*
49 JÁN PAVOL II.: *Sollicituto rei socialis, 31.*

reakcia. V istom zmysle sa dokonca stáva špecifickou úlohou človeka, ktorú si kladie. Zvlášť je silná v náboženskom prístupe k životu. V ňom navyše nachádza dôvod a zmysel existencie a morálneho konania, ktorý v prírode neobjavuje. Ak by sme chceli oponovať tým, že aj náboženstvu (v našom kontexte kresťanstvu) ide len o akýsi metareciprocný kalkul, prípadne estetický zážitok presahu (Haidt), musíme povedať, že to nie je dôsledný popis toho, ako kresťanstvo chápe zmysel nereciprocného altruizmu. Poukazovanie na akési eschatologické vyúčtovanie spájané často s obrazmi Boha ako sudcu, policajta, audítora a pod. nezodpovedá (hoci nie u všetkých kresťanov) tomu, ako ho predstavuje biblická (zvlášť novozákonná) tradícia. Takéto obrazy Boha sú označované ako falošné, zdeformované. V Novom zákone totiž ide predovšetkým o lásku, ktorá nepočíta (1Kor 13) a tým prvým, kto takto miluje je Boh sám (porov. 1Jn 4,9–10). Zdôrazňuje sa tu teda špecifický prejav slobody, pretože takéto konanie si vyžaduje sebavýchovu a sebapremáhanie, ktoré môže isť opačným smerom, oproti tomu ako nás vedú gény či evolučné stratégie alebo nakoniec aj druhí ľudia. Túto úlohu (stratégiu) si človek kladie (zaiste skrze pedagogický proces a sociálne učenie, ale neskôr aj osobne) napriek svojmu biologickému zakoreneniu.

Kresťanstvo teda ponúka princíp „prednostnej lásky k slabým“ ako princíp, ktorý nás robí ľudskejšími. Táto idea je však silne prítomná aj v sekulárnej spoločnosti dnešnej doby (napríklad obrana práv menšín a znevýhodnených). Nakoniec sa ukazuje, že aj z hľadiska utilitaristického kalkulu nereciprocný altruizmus dokáže účinnejšie zaistiť stabilitu, pokoj a šťastie v ľudskej spoločnosti. Spoločnosti, kde sa spolupracuje, nekradne, neklame, nie je vysoká kriminalita a s ňou spojené výdavky, kde sa kladie dôraz na rodinu, úctu ku všetkým ľuďom bez rozdielu, sú na tom i ekonomicky lepšie, než spoločnosti kde je totalita, korupcia, násilie, kde sa podvádza a klame.[50] Toto sú všetko prejavy sčasti merateľné a naturalisticky vysvetliteľné[51], ale sčasti odkazujúce k morálnemu filozofickému diskurzu, ktorý má (spolu s deskriptívnym prístupom) aj

[50] Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004, s. 61.

[51] František Koukolík v tomto prípade hovorí o tzv. *„docilite“* (miera schopnosti a vnímavosti, s ktorou jedinci prijímajú informácie, ktoré sú im sprostredkované v procese učenia sa), ktorá spolu s pocitom viny a hanby ovplyvňuje schopnosť prijímania sociálnych noriem. Spoločnosť, ktorá takým typom konania, ktoré sú nákladnejšie pre jedinca, ale prispievajú skupine, porastie rýchlejšie, než spoločnosť, ktorá takémuto správaniu svojich jedincov neučí. Docilný jedinec teda ponesie náklady altruizmu, a ak nebudú požiadavky, ktoré spoločnosť vo veci altruizmu kladie na docilných jedincov vyššie než zisk, ktorý im docilita poskytuje v podobe znalostí a zručností, bude zdatnosť docilných jedincov (očakávaný počet potomkov) prevyšovať zdatnosť jedincov sebeckých. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek.* Praha : Karolinum, 2007, s 37 – 38.

dnes čo povedať a prispieť tak svojím zdôvodnením morálnosti k stabilnejšej a ľudskejšej spoločnosti.

Záver

V tomto príspevku sme chceli poukázať na rôzne prístupy k vysvetleniu a zdôvodneniu nerecipročného altruistického konania. Nepopierame však dôležitosť evolučného výskumu ľudského konania ani netvrdíme, že človek je výlučne duchovnou bytosťou bez väzieb na prírodu, alebo že úplne a jednoznačne prekračuje biologické tendencie. Nakoniec nám ešte mnohé vplyvy nemusia byť známe. Avšak kategorické tvrdenia o výlučne biologickej podstate človeka a jeho správania, ktoré sa dajú vysvetliť čisto naturalisticky, neraz vychádzajú už z vopred prijatých predpokladov, ktoré ovplyvňujú interpretácie výskumov a pozorovaní. Je faktom, že sa v našej spoločnosti (a sčasti aj u niektorých živočíšnych druhoch) objavuje nereciprocné prosociálne správanie a je aj faktom, že mnohé naše reakcie majú (dokonca merateľne) biologické pozadie, čo však ešte neznamená, že ide o komplexné vysvetlenie prosociálneho správania. To isté však platí aj o opačnej strane, obhajujúcej závery morálneho realizmu, ak vychádza z apriórnych metafyzických predpokladov. Preto je nevyhnutné študovať a analyzovať naše tvrdenia v poperovskom duchu. Nateraz sa skôr zdá, že stratégie a motivácie konania oboch pohľadov sa skôr prelínajú, než vylučujú – správame sa altruisticky, pretože z toho čosi máme, ale zároveň aj kvôli metaideálom, ktoré sú špecifickou súčasťou ľudského života. Podľa všetkého práve vysoké morálne ohodnotenie prosociálneho postoja k slabším je jedným z vážnych argumentov, prečo by sme nemali tak ľahko redukovať interpretácie odkazujúce k metavzorom na naturalistické vysvetlenia, ale zároveň zaujate nepodceňovať interpretácie biologické. Ľahkovážne podcenenie alebo horlivé preceňovanie jednej alebo druhej strany vychádza skôr z postoja viery v predpoklady, čo by už nebolo hľadanie, možno už zovšedneného, ale ešte stále aktuálneho pojmu *pravda*.

Možno aj tu do istej miery platí známe Herakleitove vyjadrenie: *„Do tej istej rieky nemožno dva razy vstúpiť.“*[52] – teda že to, čo si myslíme dnes, nemusí rovnako platiť zajtra, a že sa pod prílivom nových poznatkov môžu mnohé pôvodné pozorovania ukázať v iných a nových súvislostiach.

Bibliografia

Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón. Bratislava : Iris, 1998.
ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994.

[52] HERAKLEITOS (22 B 91). In: In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, 1998, s. 105.

ARCHER, J.: Evoluční sociální psychologie. In: HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie.* Praha : Portál, 2006.
DARWIN, Ch.: *O původu člověka.* Praha : Academia, 2006.
DAWKINS, R.: *Sobecký gen.* Praha : Mladá fronta, 1998.
HERAKLEITOS (22 B 91). In: In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, 1998.
JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis.* In: *Sociálne encykliky.* Trnava : SSV, 1997.
JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus.* In: *Sociálne encykliky.* Trnava : SSV, 1997.
KANT, I.: *Základy metafyziky mravov.* Bratislava : Kalligram, 2004.
KANT, I.: *Zmysel tvojho života.* (Výber zo súborného diela). Bratislava : Kalligram, 2003.
KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek.* Praha : Karolinum, 2007.
NAKONEČNÝ, M.: *Sociální psychologie.* Praha : Academia, 1999.
PEREGRIN, J.: *Člověk a pravidla.* Praha : Dokořán, 2011.
PEREGRIN, J.: *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl.* Praha : Dokořán, 2014.
RONČÁKOVÁ, J.: Medzi rozumom a citom: dvojitý proces morálneho súdenia. In: *Filosofie dnes.* č. 1, roč. 3, 2011.
SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii.* Bratislava : Iris, 1995.
SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Praha : Academia, 1968.
SMELÝ, I.: *Ako nepripraviť Darwina o rozum.* Prešov : Medici s.r.o., 2011.
VÁCHA, M.: *Šestá cesta.* Brno : Cesta, 2004.
VÁCHA, M.: *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis.* Brno : Cesta, 2014.
WAAL, F.: *Dobráci od přírody.* Praha : Academia, 2006.
Prednáška prof. Anny Hogenovej *Pohled na současnost očima filosofky* pre seminár Centra Euroguidance - K předpokladům kariérového poradenství (18.9.2013). In: https://www.youtube.com/watch?v=h2f_wOAh8LE

Príspevok je súčasťou projektu *Medzinárodného Vyšehradského fondu, No. 11520168* (Cultural an religious identity of ethnic minorities in the Slovak and Polish borderland)

Užhorodská únia z 24. apríla 1646 vo svetle jej dokumentu

JURAJ GRADOŠ
Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov

Abstract: *The Union of Uzhgorod in 1646 meant the decision of the priests of Greek-Slavic rite in nearby Uzhgorod and Humenne to unite with the Catholic Church through their integration into the Catholic Episcopate of Eger. As late as 1649 the requirements were defined in Uzhgorod, which included the own Church autonomy headed by an elected bishop.*
Keywords: *Greek Catholics. Union of Uzhhorod. Mukachevo. Eger.*

Užhorodská únia bola odozvou na úniu v Breste v teritóriu severovýchodného Uhorska, teda na území vtedajšej Mukačevskej eparchie. Hoci sa táto únia v jej konečnej podobe týkala gréckokatolíkov žijúcich na Ukrajine, Slovensku, Maďarsku a Rumunsku, samotný dokument podpísali kňazi z dnešného slovensko-ukrajinského pohraničia, teda z panstiev Užhorod a Humenné. Doteraz sa spochybňovalo, že v deň únie bol podpísaný akýkoľvek dokument, ba niektorí historici a teológovia spochybňovali i samotnú úniu. Nález dokumentu z 24. apríla 1646 podpísaného podľa všetkého šesťdesiatimi troma kňazmi (podpisy je potrebné identifikovať grafológom, nakoľko sa zdá, že niektoré sa opakujú) však tieto špekulácie vyvracia.

Samotný dokument tvorí dvojhárok dobového papiera opatrený vodoznakom. Prvá strana obsahuje latinský text. Na druhej polovici prvej strany a nasledujúcej strane sú podpisy kňazov. Tiež sa tam nachádzajú neidentifikované odtlačky prstov. Ďalšie dve strany boli pôvodne prázdne, dnes je na štvrtej strane zápis z drugetovského archívu pravdepodobne z 18. storočia. Ani jedna strana nenesie stopy pečate. Druhý list je mierne poškodený na miestach, kde bol dokument poskladaný na menší rozmer. Hárok listiny má na výšku 31,5 cm a na šírku 19,5 cm. V súčasnosti sa

nachádza vo fonde *Drugeth z* Humenného v Štátnom archíve v Prešove. V rokoch 2001 až 2008 tento fond spracovala Daniela Pellová.

Pôvodne bol dokument v archíve Drugetovcov, ktorý bol odnepamäti v kaštieli v Humennom, pričom nie vždy bol vo vyhovujúcich podmienkach. Počas prvej svetovej vojny bol archív viackrát presťahovaný, čím sa narušilo jeho usporiadanie a stratili sa viaceré dokumenty. Nakoniec archív skončil v štyroch skriniach na povale. Pred príchodom frontu v roku 1944 archív preniesli do pivnice. Počas prechodu frontu bol archív vyhodený na ulicu, kde sa veľa dokumentov zničilo a mnohé boli odcudzené. Po skončení vojny bol historický materiál zozbieraný a nahádzaný v zámockej knižnici až do roku 1947, keď kaštieľ postihol požiar, ktorý niektoré dokumenty poškodil. Neskôr archív prešiel do správy štátnych inštitúcií a v roku 1952 bol presťahovaný do Levoče, neskôr v roku 1957 do Prešova.[1]

Je otázne, koľko exemplárov dokumentu kňazi 24. apríla 1646 v Užhorode podpísali. Existujú dve možnosti – buď bol spísaný iba jeden dokument, alebo z rôznych dôvodov viaceré. Ak ich bolo viac, pravdepodobne jeden bol spísaný pre majiteľa užhorodského a humenského panstva – rodinu Drugetovcov, čo súviselo so zmenou ich vzťahu ku kňazom, ktorí ho podpísali. Je možné, že si to vyžiadala sama Anna Jakušičová, sestra biskupa Juraja. Túto teóriu podporuje absencia pečatí. Text dokumentu priamo nevyžaduje pečať biskupa, ale žiada si pečate kňazov. Avšak hoci si právna formulácia žiadala takýto záver dokumentu, je málo pravdepodobné, že by vôbec niektorí gréckokatolícki kňazi mali v tom čase pečatný prsteň. Prípadný originál dokumentu opatrený pečaťami, ktorý tam mohol byť spísaný, sa doteraz nenašiel. Historik Michal Lacko SJ bol presvedčený, že sa tento dokument nachádza v archívoch *Propaganda fidei*.[2] Avšak ho po otvorení archívov nenašiel.[3]

Druhou možnosťou je, že bol spísaný iba jeden dokument. Ten sa do archívu Drugetovcov v Humennom mohol dostať iba prostredníctvom biskupa Juraja Jakušiča. Keďže biskup bol chorľavý a situácia v regióne bola nepokojná, mohol dokument zveriť do úschovy sestre. Možno si ho vzal so sebou a stal sa súčasťou dedičstva jeho sestry (dôvodom mohla byť práve podriadenosť kňazov humensko-užhorodským pánom), keď-

1 PELLOVÁ, D. *Drugeth z Humenného (1292 – 1945). Inventár (1. časť).* Prešov : Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky – Štátny archív v Prešove, 2010, s. 2 – 3.

2 LACKO, M. *The Union of Užhorod.* Cleveland – Rome : Slovak Institute, 1976, s. 132.

3 BAÁN, I. Appointments to the episcopal see in Munkács, 1650–1690. In VÉGHSEŐ T. (ed.) *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles, Nyíregyház 2010. Collectanea Athanasiana I/3.* Nyíregyháza : Szent Atanáz Kiadó, 2010, s. 155.

že biskup Jakušic 21. novembra 1647 zomrel.[4] Túto verziu podporuje aj skutočnosť, že dokument nenesie žiadne známky kópie. Je navyše opatrený podpismi spočiatku spísanými dosť chaoticky, neskôr usporiadanými do dvoch stĺpcov. Ak však boli naraz podpisované viaceré dokumenty, všetky by sa dali označiť ako originál.

Podpísanie dokumentu 24. apríla 1646 šesťdesiatimi tromi kňazmi bolo súčasťou procesu zjednotenia Mukačevskej eparchie, ktorý bol zavŕšený až v polovici 18. storočia. Nebol to prvý pokus o zjednotenie. Keďže mnohé farnosti na Slovensku uznávali jurisdikciu przemyšlského biskupa, často pre pôvod celých dedín z Haliče, týkala sa aj ich únia v Breste v roku 1596. Tá bola do značnej miery aj odpoveďou na vznik Moskovského patriarchátu v roku 1589. Zjednotený przemyšlský biskup Atanáz Krupecký priniesol správy o únii do Uhorska už v roku 1610[5] a neskôr sa v danej záležitosti nielen angažoval, ale i istý čas spravoval aj zjednotené farnosti na Slovensku[6]. Práve on bol jedným z aktérov pokusu o úniu v Krásnom Brode v roku 1614[7], čo nepriamo potvrdzuje list Atanáza Krupeckého humenskému grófovi Jurajovi Drugetovi z 27. apríla 1614. V liste dokonca Krupecký navrhuje podobne ako v Krásnom Brode vyhlásiť úniu za asistencie grófa Esterháziho aj v Mukačeve.[8] Aj keď sa únia v daný deň neuskutočnila, podľa názoru historikov sa tak stalo v nasledujúci deň.

Pre Užhorodskú úniu mala veľký význam aj únia mukačevského biskupa Bazila Tarasoviča, ktorý ju *ad personam* prijal v máji 1642 v kaplnke letného cisárskeho zámku Laxenburg za prítomnosti cisára Ferdinanda II. a biskupa Juraja Lipaja, čo následne schválil aj pápež Urban VIII.[9]

---

4 SEDLÁK, P. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva. Dejiny Košického arcibiskupstva III.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 275.

5 CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, Centrum církevních dějin a dějin teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2014, s. 42.

6 BUGEL, W. *Ekleziologie Užhorodské únie a jejich dědiců na pozadí doby.* Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 45.

7 JUVENCIUS, J. *Historiae Societatis Jesu Pars Quinta – Tomus Posterior, Ab anno Christi MDXCI. ad MDCXVI. Auctore Josepho Juvencio Societatis ejusdem Sacerdote.* Romae : Ex Typographia Georgii Plachi, Caelaturam & Characterum Fusoriam Profitentis, apud S. Marcum, 1710, s. 399.
Oproti tomu Bazilovič chybne uvádza rok 1612. BAZILOVIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku.* (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 157. Väčšina historikov však hovorí o roku 1614 opierajúc sa o A. Hodinku. HODINKA, A. *Munkácsi Görög-katholikus Püspökség Története.* Budapest : Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, 1909, s. 302.

8 ŠAPO, fond Drugeth z Humenného, inv. č. 828, 16/1614, kr. 331.

9 HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára I. 1458 – 1715.* Ungvár : 1911. s. 90 – 93; LACKO, M. *The Union of Užhorod.* Cleveland – Rome : Slovak

Situácia v Mukačevskej eparchii bola v tejto otázke komplikovaná. Kým západná časť eparchie, ktorá bola do značnej miery konfesionálne zmiešaným územím, chcela byť zjednotená, a tak zrovnoprávnená s Katolíckou cirkvou, východná časť, kde bolo aj sídlo biskupa, pod vplyvom protestantských kniežat úniu nechcela prijať. Bazil Tarasovič sa rozhodol odísť do Mukačeva a zrieknuť sa únie, aby zabránil kalvinizácii eparchie. Napriek tomu nedošlo k oficiálnemu pretrhnutiu únie, keďže Peter Partenius Rotošinský, Tarasovičov navrhovaný nástupca, zostal na panstve Drugetovcov. Po smrti Juraja Drugeta jeho manželka a sestra jágerského biskupa Anna Jakušičová pozvala v decembri 1645 do Užhorodu brata na pohreb Jána IX. Drugeta, a tam sa v decembri stretol s Petrom Parteniom a Gabrielom Kosovickým, ďalším veľkým agitátorom zjednotenia. Po porade rozoslali listy kňazom s pozvánkou na stretnutie a vyhlásenie únie. V tom čase darovala Katarína Drugetová obidvom mníchom misijný dom v Užhorode.[10] 24. apríla 1646 sa na sviatok sv. Juraja (podľa latinskej cirkevnej tradície), patróna biskupa Jakušiča, v kaplnke Užhorodského hradu patriaceho rodine Drugetovcov podpísalo 63 z približne 650 nezjednotených kňazov grécko-slovanského obradu dokument prijatia únie. Novoobjavený dokument však spochybňuje počet kňazov, ktorí podpísali úniu. Podľa skúmania Petra Zubka ich bolo 82.[11] Úniu podpísali najmä kňazi z Drugetových panstiev v Užskej, Zemplínskej a Šarišskej župe.[12] Dokument bol pravdepodobne vopred pripravený, na mieste prečítaný a prítomnými kňazmi aj podpísaný:

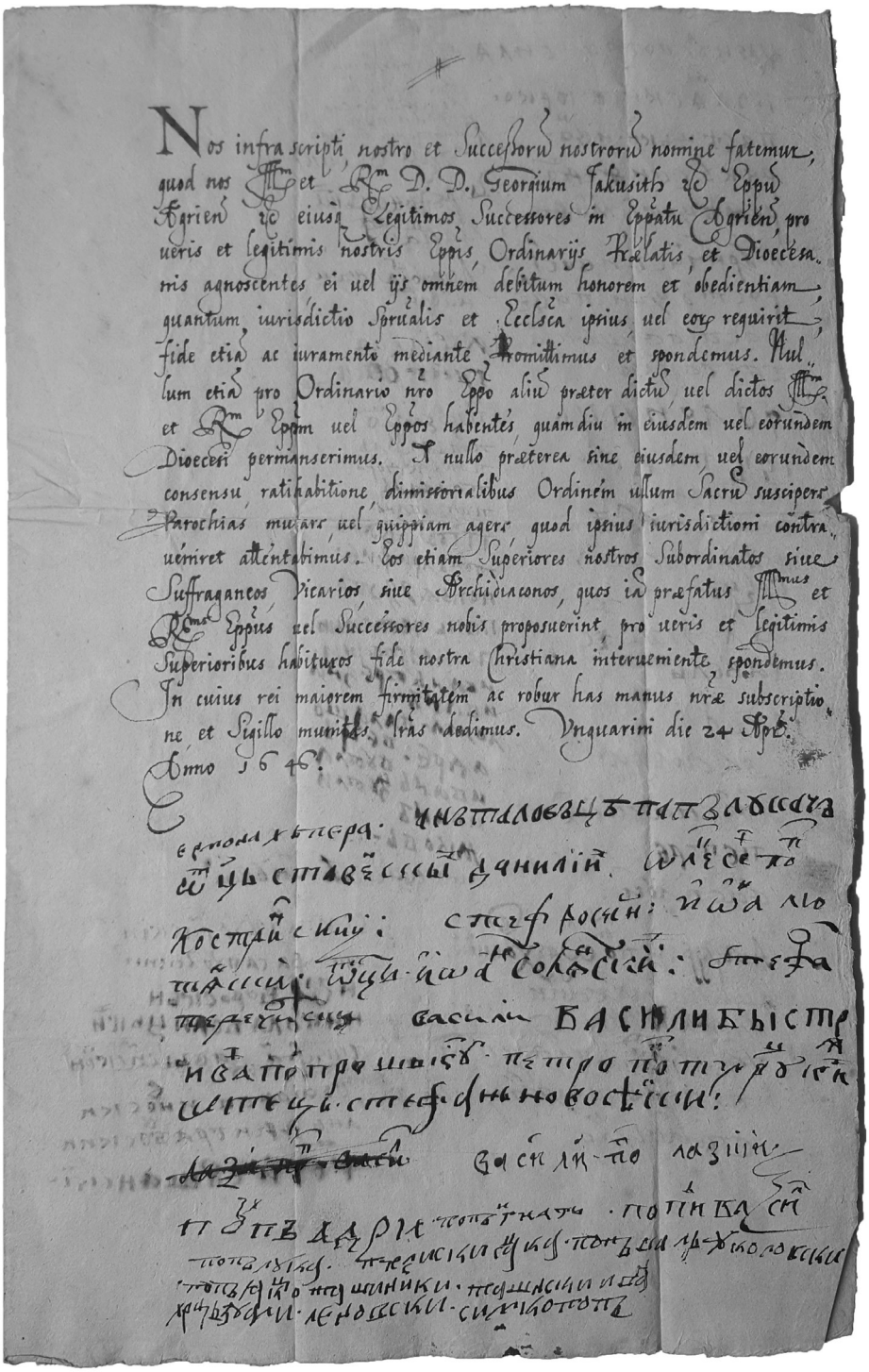
„Nos infra scripti, nostro et Successoru nostroru nomine fatemur, quod nos Illm et Rm D. D. Georgium Jakusith etc Eppu Agrien etc eiusq Legitimos Successores in Eppatu Agrien, pro ueris et legitimis nostris Eppis, Ordinarijs, Praelatis, et Dioecesanis agnoscentes, ei uel ijs omnem debitum honorem et obedientiam, quantum iurisdictio Sprualis et Ecclsca ipsius, uel eorum requirit, fide etiam ac iuramento mediante, promittimus et spondemus. Nullum etia pro Ordinario nro, Eppo aliu praeter dictu, uel dictos Illm et Rm Eppm uel Eppos habentes, quam diu in eiusdem uel eorundem Dioecesi permanserimus. Et nullo praeterea sine eiusdem, uel eorundem consensu, ratihabitione, dimissiorialibus Ordinem ullum Sacru suscipers Parochias mutars, uel quippiam agers, quod ipsius iurisdictioni contrauéniret atténtabimus. Eos etiam Superiores nostros Subordinatos sine Suffraga-

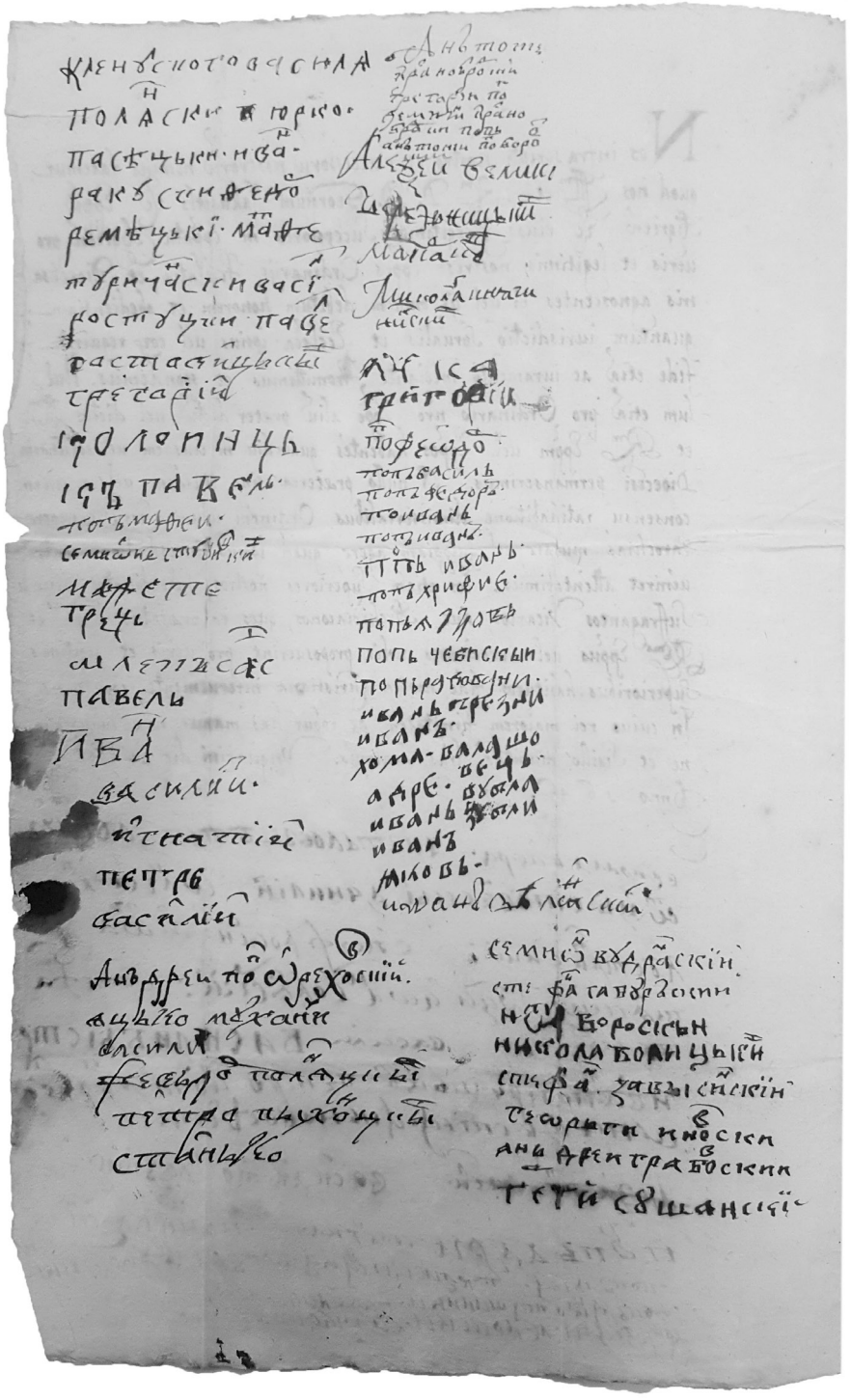
Institute, 1976, s. 81 – 84.

10 BORZA, P. *Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011, s. 33.

11 ZUBKO, P. O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Slavica Slovaca.* ISSN 1219-9915, 2016, roč. 51, č. 1, s. 6.

12 GYÖRGY, J. Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok. In *Athanasiana.* ISSN 1219-9915, 2004, roč. 10, č. 1, s. 150.





neos, Vicarios, siue Archidiaconos, quos id praefatus Illmus et Rms Eppus uel Successores nobis proposuerint, pro ueris et legitimis Superioribus habituros fide nostra Christiana interueniente spondemus. In cuius rei maiorem firmitatem ac robur has manus nrae subscriptione et Sigillo munitas Nras dedimus. Vnguarini die 24 Apr. Anno 1646.“ [13]

[Nasledujú podpisy kňazov.]

Doplnený prepis dokumentu:

Nos infra scripti, nostro et Successoru[m] nostroru[m] nomine fatemur,

quod nos Ill[ustrisstrissimu]m et R[everendissimu]m D[ominum]. [Dominum]. Georgium Jakusith etc Ep[isco]pu[m]

Agrien[sis] etc eiusq[ue] Legitimos Successores in Ep[isco]patu Agrien[-si], pro

ueris et legitimis nostris Ep[isco]pis, Ordinarijs, Praelatis, et Dioecesa,,

nis agnoscentes, ei uel ijs omnem debitum honorem et ob[o]edientiam,

quantum iurisdictio Sp[i]r[it]ualis et Eccl[e]s[iasti]ca[lis] ipsius, uel eor[um] requirit,

fide etia[m] ac iuramento mediante, promittimus et spondemus. Nul,,

lum etia[m] pro Ordinario n[ost]ro, Epp[iscop]o aliu praeter dictu, uel dictos Ill[ustrissimu]m

et R[everendissimu]m Epp[iscopu]m uel Epp[iscop]os habentes, quam diu in eiusdem uel eorundem

Dioecesi permanserimus. et nullo praeterea sine eiusdem, uel eorundem

consensu, ratihabitione, dimissiorialibus Ordinem ullum Sacru[m] suscipers

Parochias mutars, uel quippiam agers, quod ipsius iurisdictioni contra,,

uéniret atténtabimus. Eos etiam Superiores nostros Subordinatos sine

Suffraganeos, Vicarios, siue Archidiaconos, quos id[] praefatus Ill[ustrissi]mus et

R[everendissi]m[u]s Epp[iscopu]us uel Successores nobis proposuerint, pro ueris et legitimis

Superioribus habituros fide nostra Christiana interueniente spondemus.

In cuius rei maiorem firmitatem ac robur has manus n[ost]rae subscriptio,,

ne et Sigillo munitas N[ost]ras dedimus. Vnguarini die 24 Apr[ilis].

Anno 1646.[14]

---

[13] ŠAPO, fond Drugeth z Humenného, inv. č. 652, 8/1646, kr. 267. Dokument bol identifikovaný 4. mája 2016.

[14] Prepis dokumentu podľa prof. Petra Zubka

[Nasledujú podpisy kňazov.]

Preklad dokumentu:

My, nižšie podpísaní, konáme v mene svojom a našich nástupcov, že uznávajúc najosvietenejšieho a najdôstojnejšieho pána, pána Juraja Jakušiča atď., jágerského biskupa atď., a jeho zákonitých nástupcov v Jágerskom biskupstve za našich pravých a zákonitých biskupov, ordinárov, prelátov a diecézanov, jemu alebo im všetkým, a to prostredníctvom vyznania viery aj prísahy sľubujeme a prisaháme povinnú úctu a poslušnosť, ako aj samu duchovnú a cirkevnú jurisdikciu alebo takú, ktorá im prináleží. Tiež nepovažujeme za nášho ordinára žiadneho iného biskupa okrem spomenutého alebo spomenutých čiže najosvietenejšieho a najdôstojnejšieho biskupa alebo biskupov, pokiaľ pretrváme v jeho alebo ich diecézach. A budeme dbať, aby sme bez súhlasu, dovolenia, prepustenia spomenutého biskupa alebo biskupov neprijali nijaké svätenie, zmenu farnosti, alebo konali čokoľvek, čo by protirečilo samej jurisdikcii. Vyznaním našej kresťanskej viery sľubujeme, že tiež budeme považovať za našich predstavených tých podriadených sufragánov, vikárov čiže archidiakonov, ktorých ten istý spomenutý najosvietenejší a najdôstojnejší biskup alebo nasledovníci nám predložia ako pravých a zákonitých predstavených. Na väčšie potvrdenie a posilnenie tejto veci prikladáme tieto naše vlastnoručné podpisy a našu pečať. V Užhorode 24. apríla 1646.[15]

[Nasledujú podpisy kňazov.]

Tento dokument hovorí o podriadenosti kňazov grécko-slovanského obradu jágerskému biskupovi vo všetkých oblastiach cirkevného života, prijatie jágerského biskupa za svojho a odmietnutie akéhokoľvek iného biskupa. Tým sa mysleli pravdepodobne Bazil Tarasovič, vtedajší mukačevský biskup, a Atanáz Krupecký, przemyšlský biskup. Títo kňazi, ktorí sa tak stali súčasťou kléru Jágerského biskupstva, si písomne nekládli žiadne požiadavky ani vzhľadom na obrad. V rovnakom duchu cirkevnej jurisdikcie sa odvíjali vzťahy medzi jágerskými biskupmi a východnými kresťanmi v 18. storočí, hoci za biskupa Františka Barkóciho došlo k podriadeniu zjednotených kňazov pod latinských.[16] Podmienky obsiahnuté v dokumente svedčia o tom, že iniciátormi celého zjednotenia boli práve grécko-slovanskí kňazi, a tak museli prijať podmienky, za ktorých sa stali súčasťou duchovenstva Jágerského biskupstva:

- prijať jágerského biskupa a jeho nástupcov za svojho biskupa;

---

15 Preklad vyhotovili prof. Peter Zubko a Juraj Gradoš.

16 GYÖRGY, J. Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok. In *Athanasiana*. ISSN 1219-9915, 2004, roč. 10, č. 1, s. 153.

- prijať jurisdikciu jágerského biskupa nad sebou i svojimi farnosťami v plnom rozsahu;
- odmietnuť doterajšieho i každého iného biskupa;
- prijať také začlenenie do štruktúry Jágerského biskupstva, ako určí biskup.

Napriek tomu tento text nepriamo uvádza výhody, ktoré títo kňazi očakávali od únie. V prvom rade to bolo zrovnoprávnenie s jágerským latinským duchovenstvom, pretože tento dokument nehovoril o podriadení sa latinským kňazom, ale o podriadení sa jágerskému biskupovi v takom istom rozsahu, ako mu boli podriadení jeho kňazi. Z dokumentu ďalej vyplýva, že tieto farnosti mali byť spravované sufragánnym biskupom a vikármi – archidiakonmi, ktorí im budú určení. Čiže sa úplne nezačlenili do štruktúry latinských farností, ale mali si zachovať istú samostatnosť. Tieto podmienky únie sa naplno realizovali v prípade zjednotených farností na Spiši, kde kňazi tvorili samostatný dekanát a mali spočiatku rovnaké práva, ako to bolo v prípade latinského duchovenstva. Podobne to bolo aj na zvyšnom území Ostrihomského arcibiskupstva.[17]

Tento akt včlenenia kňazov grécko-slovanského obradu do Jágerského biskupstva potvrdil uhorský prímas Juraj Lipaj 14. mája 1648 a v septembri ho stvrdila aj celouhorská synoda biskupov v Trnave, na ktorej Partenius žiadal, aby zjednotených veriacich odporučila pod kráľovu ochranu.[18] Je pravdepodobné, že už vtedy Partenius nemal k dispozícii dokument, čo si vyžiadalo neskôr v roku 1652 vyhotovenie zápisu o priebehu celej únie známy pod označením *Documentum Unionis Užhorodensis*, ktorý bol adresovaný pápežovi Inocentovi X.:

„My, kňazi posvätného gréckeho obradu, obyvatelia slávneho apoštolského kráľovstva, zadelení podľa našich stoličných zoznamov sme poznali, že posvätnosť kráľov je zahalená, ale Božie dielo môže sa prejaviť a oznámiť nad svetlo jasnejšie všetkým národom, a to tak, že dobrota a milosrdnosť najmilostivejšieho nášho Boha voči rozumnej bytosti môže sa vyhlásiť ako nesmierna. A tak, opierajúc sa o tento princíp a o anjelské pravidlá Vašej svätosti oznamujeme, vyhlasujeme a najoddanejšími menami povznášame slávu neba pred celým svetom. Čo také? Milosť Boha a Spasiteľa nášho, ktorá sa na nás vyliala ako tvorkyňa a najdrahšia predzvesť spásy našich duší, odrieknuc sa a zaženúc z našich sŕdc hanebnú grécku schizmu, sme sa navrátili a zasnúbili nepoškvrnenej Panne, neveste jednorodeného Syna Božieho, t. j. svätej rímskej Cirkvi, ktorú až doteraz

---

17 CORANIČ, J. Z dejín Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva. In *Roczniki teologiczno-pastoralne 3*. Limanowa : MM Limanowa, 2009, s. 103.

18 RATH, I. *Eparchie munkáčska od r. 1498 do nastoupení Tarasovičova r. 1634*. Praha : 1936, s. 49.

sme bez akejkoľvek príčiny nenávideli a mali voči nej odpor. Tento náš návrat sa vykonal v spásonosnom roku 1649, 24. apríla, za panovania Ferdinanda III., cisára svätej ríše rímskej, v chráme Užhorodského hradu, na majetku najosvietenejšieho grófa Juraja z Humenného, a to týmto spôsobom:

Mukačevský biskup pán Bazil Tarasovič medzitým umrel, sledujúc stranu rozkolníkov a bludárov, zlomil putá posvätnej únie, verejne sa zriekol pripojenia ku Katolíckej cirkvi. Keď to spozoroval ctihodný otec v Kristu pán Juraj Jakušič, jágerský biskup, odpočívajúci v Kristovi, majúc pri sebe ctihodných pánov baziliánov, ktorých pribral na ten účel, a to otca Petra Partenia a otca Gabriela Kosoviča, pozval nás písomne veľmi milo do Užhorodu. Tam ctihodní otcovia predniesli vhodnú reč o posvätnej únii, ako to zamýšľal, a tak nás ľahko zaujal za prispenia Svätého Ducha a skončil určením dňa sv. Juraja, martýra, na vyznanie viery. Toho dňa my, kňazi, zišlo sa nás 63, sme nasledovali najctihodnejšieho pána jágerského biskupa do spomenutého chrámu. Keď sme najprv vykonali nekrvavú tajomnú obetu v našom *ruthénskom* jazyku, vyznali sme nahlas vieru podľa predpísanej formuly, t. j. že veríme všetko, aj jednotlivosti, ktoré naša matka rímska Cirkev prikazuje veriť, a sľúbili sme nášmu pastierovi, najsvätejšiemu otcovi, pánovi Inocentovi X., že si želáme, aj všetci naši nasledovníci, vo všetkom byť závislí od neho a že to chceme za týchto podmienok:

Po prvé: aby nám bolo dovolené zachovávať grécky obrad.

Po druhé: že budeme mať nami vyvoleného biskupa, potvrdeného Apoštolskou stolicou.

Po tretie: že budeme mať všetky cirkevné slobody.

S tými podmienkami ľahko súhlasil najctihodnejší biskup. To isté schválil aj osvietený Benedikt Kišdy, jágerský biskup, v roku 1648, aj so svojím vikárom a asistentom otcom Tomášom Jazberénim, mníchom jezuitom. Toto naše dojednanie však najviac schvaľoval svojou otcovskou priazňou najctihodnejší a najosvietenejší knieža Juraj Lipaj, ostrihomský arcibiskup, ktorý sa od nás dvakrát nato vypytoval prostredníctvom ctihodných otcov baziliánov, ako aj osvietený vácovský biskup pán Matúš Tarnóci, ktorým sme zaviazaní na večnosť. Týmto oznámením ponížene žiadame, všetci do jedného, Vašu svätosť o otcovské požehnanie, o schválenie tohto nášho počinu, o potvrdenie nami vyvoleného biskupa, najctihodnejšieho otca Petra Parthénia.

V Užhorode 15. januára 1652, najponíženejší služobníci Vašej svätosti:

Alexej Ladomírsky, archidiakon makovický

Gregor Štosovický, archidiakon humenský

Štefan, archidiakon seredniansky
Daniel Ivanovič, archidiakon užský
Alexej Filipovič, archidiakon stropkovský."[19]

V súčasnosti existujú tri latinské kópie tohto dokumentu – *recensio Posoniensis* (Bratislava 1655, 1711), *recensio Viennensis* (Viedeň 1765) a *recensio Agriensis* (Jáger 1767). Bratislavskú kópiu dal z cirkevnoslovanského originálu preložiť sám Partenius.

Obsahovo je však významný rozdiel medzi textom z roku 1646 a z roku 1652. V kontexte novoobjaveného dokumentu sa dátum 24. apríl 1649 uvádzaný v listine z roku 1652 nejaví ako omyl, ako tvrdil aj Michal Lacko SJ, ale ako pravdepodobný medzník vo vývine obsahu únie. Smrťou Bazila Tarasoviča i Juraja Jakušiča sa zmenili okolnosti v Mukačevskej eparchii i Jágerskom biskupstve a zmenil sa i postoj zjednoteného duchovenstva k nej vyjadrený vo formulácii troch podmienok únie. Tieto podmienky podľa Joannika Baziloviča vyslovil pred smrťou biskup Bazil Tarasovič, keď nanovo obnovil svoje zjednotenie s Katolíckou cirkvou. Tomu priamo odporuje text vyhlásenia kňazov z roku 1652, ktorý hovorí o Tarasovičovi ako o nezjednotenom biskupovi. Ako uvádza Bazilovič, Partenius z vlastnej iniciatívy, ako Tarasovičom menovaný nástupca v biskupskom úrade, zvolal na tretie výročie 24. apríla 1649 podpísania únie do Užhorodu znovu kňazov a tam prijali už v omnoho väčšom počte úniu, čo potvrdili piati archidiakoni v roku 1652. Podľa Baziloviča boli dôvodom tohto opätovného potvrdenia únie rozličné nepokoje.[20] Podmienky zjednotenia boli obdobné s tými, za akých k únii pristúpili grécko-slovanskí veriaci v Poľsko-litovskom štáte, ktoré schválil pápež Klement VIII. 24. decembra 1595 konštitúciou *Magnus Dominus*.[21] Táto zmena znamenala, že zo šesťdesiattri kňazov sa k únii pri potvrdení rozhodnutia Tarasoviča aj vzhľadom na Partenia ako nástupcu prihlásilo až štyristo kňazov nielen z drugetovských panstiev.

Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646 otvoril cestu k prijatiu deklarácie s podmienkami 24. apríla 1649 a znamenal tak významný medzník pre grécko-slovanských veriacich. Bol začiatkom dlhej cesty za zrovnoprávnením, ktoré bolo základným predpokladom na zachovanie si svojich obradových grécko-slovanských odlišností.

---

19 BAZILOVIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku.* (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 62 – 63.

20 BAZILOVIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku.* (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 62 – 69.

21 ŠTURÁK, P. Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi. (2. časť) In *Theologos – teologická revue*. ISSN 1335-5570, 2013, roč. 15, č. 2, s. 108 – 110.

Bibliografia

ŠAPO, fond Drugeth z Humenného, inv. č. 828, 16/1614, kr. 331.
ŠAPO, fond Drugeth z Humenného, inv. č. 652, 8/1646, kr. 267.

BAÁN, I. Appointments to the episcopal see in Munkács, 1650–1690. In VÉGHSEŐ T. (ed.) *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles, Nyíregyház 2010*. Collectanea Athanasiana I/3. Nyíregyháza : Szent Atanáz Kiadó, 2010, s. 155 – 160.

BAZILOVIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku.* (Eds. M. Bizoňová – J. Coranič). Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 478 s. ISBN 978-80-555-0737-8.

BORZA, P. *Kapitoly z dejín kresťanstva. Od reformácie po 20. storočie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. 118 s. ISBN 978-80-555-0396-7.

BUGEL, W. *Ekleziologie Užhorodské únie a jejich dědiců na pozadí doby*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. 274 s. ISBN 80-244-0665-9.

CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, Centrum církevních dějin a dějin teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2014. 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6.

CORANIČ, J. Z dejín Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva. In *Roczniki teologiczno-pastoralne 3*. Limanowa : MM Limanowa, 2009, s. 103.

GYÖRGY, J. Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok. In *Athanasiana*. ISSN 1219-9915, roč. 10, č. 1, s. 145 – 159.

HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára I.* 1458 – 1715. Ungvár : 1911. 668 s.

HODINKA, A. *Munkácsi Görög-katholikus Püspökség Története*. Budapest : Kiad-ja a Magyar Tudományos Akadémia, 1909. 856 s.

JUVENCIUS, J. *Historiae Societatis Jesu Pars Quinta – Tomus Posterior, Ab anno Christi MDXCI. ad MDCXVI. Auctore Josepho Juvencio Societatis ejusdem Sacerdote*. Romae : Ex Typographia Georgii Plachi, Caelaturam & Characterum Fusoriam Profitentis, apud S. Marcum, 1710. 550 s.

LACKO, M. *The Union of Užhorod*. Cleveland – Rome : Slovak Institute, 1976. 190 s.

PELLOVÁ, D. *Drugeth z Humenného (1292 – 1945). Inventár (1. časť).* Prešov : Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky – Štátny archív v Prešove, 2010. 413 s.

RATH, I. *Eparchie munkáčska od r. 1498 do nastoupení Tarasovičova r. 1634*. Praha : 1936. 61 s.

SEDLÁK, P. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva. Dejiny Košického arcibiskupstva III.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, 300 s. ISBN 80-7165-466-3.

ŠTURÁK, P. Brest-litovská únia, genéza jej uzatvorenia a dôsledky pre ďalší život Cirkvi. (2. časť) In *Theologos – teologická revue.* ISSN 1335-5570, 2013, roč. 15, č. 2, s. 107 – 116.

ZUBKO, P. O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Slavica Slovaca. ISSN 1219-9915, 2016, roč. 51, č. 1, s. 3 – 9.

Prawno - kanoniczne podstawy procedury nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej mienia Miłosierdzia Bożego

MARCIN RADZIĘTA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *It is a common practice to take various auspices. Currently the idea of naming institutions is quite alike. The fact of granting an honourable name itself puts a certain social pattern as a model to the people associated with an organization. Therefore, it can be said that the tradition of giving a name is on the one hand a tribute to a patron and on the other hand it obliges an institution to put a patron's life ideas into practice. The aim of the below paper is to present legal and canonical aspects of giving a name of Divine Mercy to the District Hospital in Limanowa. It contains canonical basics of the naming procedure as well as the course of the ceremony which concluded the naming process.*

Keywords: *Divine Mercy, District Hospital in Limanowa, auspices.*

Przyjmowanie różnorodnych patronatów jest praktyką dość powszechną. Korzenie tradycji nadawania honorowych imion różnym placówkom, instytucjom lub organizacjom sięgają jeszcze czasów starożytnych. Wówczas bowiem instytucje kultury i nauki, a także oddziały wojskowe przybierały honorowe imiona władców bądź też innych wybitnych osobistości. Celem tych działań było zachowanie pamięci o właścicielu imienia, wyrobienie postaw podobnych postawie sławnego człowieka oraz wdrożenie określonych zasad moralnych i etycznych.

Obecnie koncepcja związana z nadawaniem imienia różnym organizacjom przedstawia się dość podobnie. Sam fakt nadania zaszczytnego imienia stawia przed wszystkimi osobami związanymi z określoną instytucją konkretny wzorzec życia społecznego. Można zatem powiedzieć, że zwyczaj nadawania imienia z jednej strony stanowi oddanie czci patronowi, natomiast z drugiej niejako zobowiązuje daną instytucję do wcielania w życie

idei związanych ze specyfiką działalności patrona. Warto też nadmienić, że procedura nadawania honorowego imienia obejmuje szereg różnych form. Wśród nich można wymienić: uzyskanie zgody od osoby noszącej dane imię lub od osób odpowiedzialnych za wizerunek wybranego patrona, powszechną akceptację ze strony społeczności dla decyzji o wyborze patrona, przyjęcie odpowiedniej symboliki i określenie form obrzędowości.

Procedura związana z nadaniem imienia

Sam akt nadania limanowskiemu Szpitalowi Powiatowemu imienia Miłosierdzia Bożego został poprzedzony przez kilkunastoletnie starania ze strony zarówno pracowników szpitala, jak i mieszkańców Powiatu Limanowskiego. W celu dokładnej analizy głównego tematu niniejszej pracy konieczne jest więc przedstawienie całej procedury prowadzącej do obrania patronatu Miłosierdzia Bożego.

Należy zaznaczyć, że inicjatywa związana z nadaniem limanowskiej placówce medycznej imienia Miłosierdzia Bożego pojawiła się w 1997 roku, podczas obchodów pięćdziesięciolecia istnienia Szpitala Powiatowego. Właśnie wtedy taka propozycja została przedstawiona przez Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich (KSLP). W specjalnym piśmie przedstawiono prośbę dotyczącą nadania limanowskiemu szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego. Prośbę tę uzasadniono faktem, iż taka nazwa wydaje się być najbardziej odpowiednia w kontekście zarówno historycznego, jak i współczesnego ujęcia zadań stawianych przed opieką medyczną i lecznictwem szpitalnym. Ponadto zwrócono uwagę, że obejmuje ona autorytet boski. Wskazano, że Bóg realizuje swoje miłosierdzie m. in. poprzez miłosierdzie ludzi, którzy wykorzystując swoją wiedzę zawodową leczą i pomagają oraz tych, którzy cierpią i otrzymują niezbędną pomoc.

Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich w omawianym dokumencie zaznaczyło też, że większość ludzi obracających się w środowisku szpitalnym to ludzie wierzący w Boga. W okolicy Limanowej znajduje się Bazylika, w której szczególnym kultem otacza się Matkę Boską Bolesną Limanowską. Zaakcentowano przy tym fakt, iż imię Miłosierdzia Bożego w największym stopniu oddaje faktyczne nie tylko pacjentów szpitala, ale także zdecydowanej większości personelu szpitalnego. Kwestie dotyczące wiary oraz zaufanie Miłosierdziu Bożemu stanowi dla nich najwyższą wartość życia[1].

Warto też nadmienić, iż w treści pisma podkreślono, że w samym pojęciu Miłosierdzia Bożego zawierają się wartości o charakterze uniwersalnym. Wśród nich wymieniono m. in. pomoc drugiemu człowiekowi uzy-

[1] Pismo Limanowskiego Koło Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich z 2 czerwca 1997 roku.

skiwaną dzięki zdobywaniu i wykorzystywaniu specjalistycznej wiedzy, a także dbałość o pacjentów w myśl sentencji „*bonus aegroti suprema lex*" (z łac. zdrowie chorego najwyższym prawem), która jest też uznawana przez osoby niewierzące[2]. Postulaty zawarte w piśmie przez Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich zostały poparte przez księdza biskupa Piotra Bednarczyka.

Omawiając procedurę nadania imienia Miłosierdzia Bożego limanowskiemu szpitalowi trzeba też wspomnieć, że trzy lata później, w 2000 roku ówczesny Biskup Tarnowski Wiktor Skworc podjął decyzję o erygowaniu w tej placówce kaplicy Miłosierdzia Bożego[3]. Co więcej w tym samym roku (30 kwietnia), w dzień pierwszych obchodów Święta Miłosierdzia Bożego w Kościele Katolickim oraz w dzień kanonizacji siostry Faustyny Kowalskiej przez Ojca Świętego Jana Pawła II, limanowski szpitala został zawierzony Miłosierdziu Bożemu. W treści aktu zawierzenia wymieniono: wszystkich pacjentów, cały personel szpitalny oraz pracę przez niego wykonywaną, pokoje chorych, szpitalne korytarze, gabinety zabiegowe, sale operacyjne, laboratoria, pracownie, biura, karetki, warsztaty oraz dyżurki lekarzy i pielęgniarek[4]. Należy również zaznaczyć, że taki sam akt zawierzenia palcówki medycznej w Limanowej odczytano w krakowskich Łagiewnikach w styczniu 2002 roku.

Kolejne działania dążące do nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej imienia Miłosierdzia Bożego zostały podjęte w 2004 roku. W maju tego roku lekarze stowarzyszeni w Limanowskim Kole Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich zwrócili się do ówczesnego przewodniczącego Rady Powiatu, Bolesława Żaby z prośbą o niepodejmowanie procedur dotyczących nadania limanowskiemu szpitalowi imienia dr Józefa Bugaja.

W oficjalnym piśmie wyraźnie podkreślono, że dr Józef Bugaj jest przez wszystkich członków Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich jednogłośnie uznawany za wspaniałego człowieka i wybitnego lekarza, a jego zasługi dla limanowskiej służby zdrowia oraz dla społeczeństwa całego powiatu są oceniane bardzo wysoko. Zaznaczono także, że dr Józef Bugaj będąc chrześcijaninem, wielokrotnie dawał świadectwo swojej wierze w czasach prześladowania. Jednocześnie przypomniano, że w 1997 roku koło stowarzyszenia wystąpiło z propozycją nadania Szpitalowi Powiatowemu imienia Miłosierdzia Bożego i ponowiono tę prośbę[5].

---

2 Pismo Limanowskie Koło Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich z 2 czerwca 1997 roku.

3 Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w jednym z kolejnych podrozdziałów.

4 Akt Intronizacji Bożego Miłosierdzia w limanowskim szpitalu, 30 kwietnia 2000 rok.

5 Pismo Lekarzy z Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich do Przewodniczącego Rady Powiatu z dnia 10 maja 2004 roku.

W dokumencie tym zwrócono też uwagę na związki placówki z kultem Bożego Miłosierdzia. Wspomniano że w zdecydowanej większości szpitalnych pomieszczeń umieszczone zostały obrazy przedstawiające Jezusa Miłosiernego zakupione przez szpitalny personel. Ponadto podkreślono, iż każdego roku personel szpitalny odbywa pielgrzymki do krakowskiego Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach, gdzie następuje odnowienie Aktu Zawierzenia Szpitala Bożemu Miłosierdziu. Koło nadmieniło też, że w szpitalnej kaplicy są przechowywane relikwie świętej Siostry Faustyny Kowalskiej. Nie bez znaczenia wydał się również fakt, iż dwa razy do roku w szpitalu obchodzi się odpust ku czci Bożego Miłosierdzia.

We wspomnianym piśmie zaznaczono też, że dnia 27 kwietnia 2004 roku wystosowano pismo do dr Józefa Hubera pełniącego wówczas funkcję Przewodniczącego Komisji Zdrowia Rady Powiatu Limanowskiego, w którym przekazano informacje na temat wcześniejszych starań odnoszących się do nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej imienia Miłosierdzia Bożego. Okazało się jednak, że rodzina dr Józefa Bugaja oraz Radni Limanowskiego Powiatu nie zostali poinformowani o tych staraniach.[6]

Na zakończenie pisma członkowie Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich zobowiązali się do podjęcia wszelkich starań mających na celu zachowanie pamięci o dr Józefie Bugaju. Co więcej zwrócili się do przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego o pozwolenie wypowiedzenia swojego zdania w sprawie imienia placówki personelowi szpitalnemu, a także jego potencjalnym pacjentom[7].

Niedługo potem, dnia 12 czerwca 2004 roku powołano do życia Społeczny Komitet Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego, który przyjął rolę głównego inicjatora działań związanych z nadaniem limanowskiemu szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego. Wśród członków tego komitetu znaleźli się przedstawiciele Katolickiego Stowarzyszenia Pielęgniarek i Położonych oraz Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, a także przedstawiciele różnych stowarzyszeń i organizacji funkcjonujących na obszarze Powiatu Limanowskiego[8].

---

6 Porov. WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etyczno-prawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 285.

7 Pismo Lekarzy z Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich do Przewodniczącego Rady Powiatu z dnia 10 maja 2004 roku.

8 Oświadczenie Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego z dnia 12 czerwca 2004 roku.

Na czele komitetu stanęła lek. med. Bożena Wojtas, ówczesna i nadal pełniąca funkcję ordynatora Oddziału Noworodkowego i Patologii Noworodka. Jej zastępcami zostali: Stanisław Matras (były pacjent szpitala i Prezes Stowarzyszenia Rodzin Katolickich w Łososinie Górnej), Władysława Franczak (emerytowany pracownik szpitala) oraz mgr Wiktoria Zelek (ówczesna dyrektor szpitala i prezes Stowarzyszenia Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo). W grupie członków komitetu znalazły się natomiast nazwiska takie jak: Grażyna Mizgała, Zofia Oleksy, lek. med. Anna Wilk, lek. med. Jan Cina, Stanisława Czaja, mgr Anna Limanówka oraz Zofia Sułkowska. Działalność komitetu została objęta patronatem ówczesnego szpitalnego kapelana, ks. dr Bogdana Wegrzyna[9].

Zasadniczym zadaniem przyjętym przez władze komitetu była realizacja postulatów przedstawionych w piśmie Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich z 1997 roku. Do aktywnego wspierania całego przedsięwzięcia zobowiązało się też Katolickie Stowarzyszenie Pielęgniarek i Położnych Polskich. Swoje działania Komitet będzie realizował w porozumieniu i ścisłej współpracy z duszpasterzami Kościoła. Należy podkreślić, że komitetowi już w 2004 roku udało się zebrać przeszło 1200 podpisów od mieszkańców Powiatu Limanowskiego, którzy w ten sposób wyrazili własne poparcie dla całej inicjatywy nadania Szpitalowi Powiatowemu imienia Miłosierdzia Bożego[10].

Po kilkuletnim przestoju, działania związane z nadaniem limanowskiemu szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego ponownie nabrały tempa w 2012 roku. W sierpniu tego roku Społeczny Komitet Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego wystosował kolejną prośbę do dyrektora tej placówki (Marcina Radzięty) dotyczącą rozpoczęcia procedury związanej z nadaniem szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego. W piśmie zaakcentowano fakt, iż od chwili pierwszego przedstawienia owej propozycji przez lekarzy z Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich upłynęło już piętnaście lat. Treść dokumentu powtórzyła również wszystkie argumenty zawarte w piśmie Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich z 2 czerwca 1997 roku oraz piśmie lekarzy z Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich do Przewodniczącego Rady Powiatu z dnia 10 maja 2004 roku[11].

---

9 B. Wojtas, *Czy Szpital w Limanowej będzie nosił imię Miłosierdzia Bożego?* [w:] „Gazeta Limanowska" czerwiec-lipiec 2008, s. 10-11.

10 Oświadczenie Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego z dnia 12 czerwca 2004 roku.

11 Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej z 8 sierpnia 2012 roku.

Trzeba też nadmienić, że w sierpniu 2012 roku Społeczny Komitet Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego przesłał pismo do Rady Powiatu Limanowskiego, przedstawiając w nim inicjatywę nadania placówce Imienia Miłosierdzia Bożego. W celu nakreślenia szerokiego tła dla całego przedsięwzięcia do pisma załączono szereg dokumentów wnoszących istotne informacje na temat podjętych działań. Ich treść wskazywała m. in. na wystąpienie komitetu o akceptację inicjatywy przez Biskupa Tarnowskiego[12].

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że na początku października Biskup Tarnowski udzielił przewodniczącej Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego, lek. med. Bożenie Wojtas odpowiedzi na jej pismo z dnia 15 sierpnia 2012 roku. W jej treści wyraził swoją zgodę na rozpoczęcie starań o nadanie limanowskiej placówce medycznej imienia Miłosierdzia Bożego. Jednocześnie biskup zapewnił o swoim całkowitym poparciu dla całej inicjatywy[13].

W trzecim kwartale 2012 roku kwestia nadania imienia Miłosierdzia Bożego limanowskiemu szpitalowi została także poparta przez Gminę Laskowa. W październiku Rady Gminy wydała bowiem rezolucję związaną z udzieleniem poparcia Społecznemu Komitetowi Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego dla forsowanej przez niego inicjatywy. W rezolucji zwrócono uwagę, że wspomniana inicjatywa jest od wielu lat żywa w społeczności Powiatu Limanowskiego i świadczy o przywiązaniu lokalnej ludności do tradycji katolickiej. Ponadto w treści rezolucji nadmieniono, że celem dokumentu nie jest ingerencja w kompetencje Rady Powiatu Limanowskiego, a jedynie poparcie samego przedsięwzięcia[14].

Innym ważnym wydarzeniem z punktu widzenia procedury nadania szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego, które odbyło się w październiku 2012 roku było spotkanie w którym udział wzięli: Dyrektor Szpitala w Limanowej, Prezydium Rady Powiatu, Zarząd Powiatu oraz Komitet Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego. Inicjatorem spotkania, które odbyło się w siedzibie Starostwa Powiatowe w Limanowej, był Przewodniczący Rady Powiatu Limanowskiego, Tomasz

---

12 Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Starosty Powiatu Limanowskiego z 15 sierpnia 2012 roku.

13 Pismo Biskupa Tarnowskiego do Przewodniczącej Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego z dnia 2 października 2012 roku.

14 Rezolucja Rady Gminy Laskowa z dnia 22 października 2012 roku w sprawie: udzielenia poparcia Społecznemu Komitetowi dla inicjatywy nadania Imienia Miłosierdzia Bożego Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej.

Krupiński. Wart podkreślenia jest fakt, iż spotkanie to podkreśliło wagę prowadzonej procedury.

Na początku spotkania Tomasz Krupiński poinformował zebranych o celu spotkania oraz określił harmonogram działań prowadzących do realizacji. Zaznaczył też, że rozważana sprawa jest niezwykle istotna, a czynnikiem decydującym w tym przypadku są władze kościelne. Przewodniczący zwrócił też uwagę na konieczność rozróżnienia formy „pod wezwaniem" od formy „imienia" i wybrania jednej z nich.

Na spotkaniu przedstawiono genezę całego procesu, a także przedłożono odpowiednie dokumenty świadczące o zgodzie na realizację przedsięwzięcia udzielonej przez Jego Ekscelencję Biskupa Tarnowskiego dr Andrzeja Jeża. Poruszono również kwestie związane z koniecznością poinformowania pracowników szpitala o znaczeniu nadania imienia Miłosierdzia Bożego i o wpływie tego działania na morale personelu. Co więcej przewidziano też zasięgnięcie opinii pracowników szpitala i odpowiednich instytucji na temat przyjęcia imienia Miłosierdzia Bożego[15].

W następnej kolejności ustalono, iż należy przygotować formalne pismo skierowane do dyrektora placówki (uczestniczącego w spotkaniu) w sprawie konsultacji. Trzeba zaznaczyć, że pismo takie zostało wystosowane już następnego dnia po spotkaniu. Zwrócono się w nim do dyrektora Marcina Radzięty z prośbą dotyczącą podjęcia działań dążących do zapoznania się ze stanowiskiem personelu limanowskiego Szpitala Powiatowego odnośnie nadania placówce Imienia Miłosierdzia Bożego, a następnie przekazania go do widomości Rady Powiatu[16].

Ostatecznie konsultacje społeczne z pracownikami szpitala miały miejsce na przełomie 2012 i 2013 roku. W ich rezultacie, dnia 25 stycznia 2013 roku pracownicy Szpitala Powiatowego w Limanowej przystali na propozycję nadania placówce nazwy „Szpital Powiatowy w Limanowej pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego"[17].

Podczas spotkania Dyrektor szpitala wskazał też na konieczność przedstawienia zebranego materiału odpowiednim władzom kościelnym i zapytanie ich o zgodę na realizację przedsięwzięcia[18].

---

15 Protokół ze spotkania dotyczącego nadania imienia Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej, które odbyło się dniu 23 października 2012 roku w Starostwie Powiatowym w Limanowej.

16 Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Dyrektor Szpitala Limanowskiego z 24 października 2012 roku

17 Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Biskupa Tarnowskiego z 13 lutego 2013 roku.

18 Protokół ze spotkania dotyczącego nadania imienia Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej, które odbyło się dniu 23 października 2012 roku w Starostwie Powiatowym w

W styczniu 2013 roku dyrektor szpitala, Marcin Radzięta zaprezentował swoje stanowisko wobec nadania jednostce imienia Miłosierdzia Bożego odpowiadając na pismo przesłane do niego po wyżej wspomnianym spotkaniu. Dyrektor przytoczył cytat dotyczący Miłosierdzia Bożego z dzienniczka św. Faustyny („Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić) przyjmując go jako swego rodzaju motto działania szpitala. Zapewnił też o poparciu starań zmierzających do nadania limanowskiej placówce medycznej ze strony personelu szpitalnego. Ponadto Marcin Radzięta wspomniał o zakorzenieniu całej inicjatywy w polskiej tradycji historycznej i religijnej. Zaznaczył też, że mimo wydźwięku religijnego przedsięwzięcie to zawiera w sobie również świecką dbałość o zdrowie i życie bliźniego, o pomoc, dla tych którzy z racji choroby znosić muszą cierpienie. Za miarę człowieczeństwa należy bowiem uznać poczucie wspólnoty i miłosierdzia, pojmowanego w kategoriach troski o innych. Według dyrektora szpital, będąc instytucją ratującą życie i zdrowie stanowi instytucję miłosierdzia.

W treści omawianego pisma dyrektor pozostawił decydujący głos w sprawie nadania placówce imienia Miłosierdzia Bożego w rękach Rady Powiatu Limanowskiego. Co więcej sam wyraził zgodę na nadanie szpitalowi takiej nazwy[19].

W połowie lutego 2013 roku Przewodniczący Rady Powiatu Limanowskiego przedstawił Biskupowi Tarnowskiemu prośbę dotyczącą wyrażenia zgody na nadanie limanowskiej placówce imienia Miłosierdzia Bożego. Zaznaczył przy tym, że zgoda i opinia biskupa w tej kwestii stanowią niezwykle istotny element prawnych aspektów całego przedsięwzięcia. Dodał też, że decyzja o przyjęciu imienia ma być poddana głosowaniu podczas jednej z sesji Rady Powiatu Limanowskiego. Przewodniczący Rady Powiatu Limanowskiego nakreślił przy tym tło historyczne starań o nadanie szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego, a także zaakcentował głęboką wiarę mieszkańców Ziemi Limanowskiej. W piśmie stwierdzono także, że słowa, które usłyszała siostra Faustyna od objawiającego się jej Chrystusa („Nie lękaj się niczego, Ja jestem zawsze z Tobą" – Dz. z. II) mogą dodawać pacjentom sił w walce z chorobami.

Przewodniczący Rady podkreślił też, że fakt nadania imienia stanowi nie tylko zaszczyt i dumę, ale również wyzwanie i odpowiedzialność dla całej społeczności szpitalnej. Takie imię zwróci uwagę mieszkańców Powiatu Limanowskiego oraz pracowników i pacjentów szpitala na przesłanie, dzięki któremu placówka zyska indywidualną tożsamość. Miłosier-

Limanowej.

19 Pismo Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej do Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego z 25 stycznia 2013 roku.

dzie jest bowiem Miłością pochylającą się nad wszelką niedolą, słabością oraz cierpieniem. Miłość taka jest niemal niezbędna we wszystkich działaniach podejmowanych przez placówki lecznicze. Przewodniczący zapewnił też Biskupa, że Rada Powiatu Limanowskiego udzieliła pełnego poparcia całej inicjatywie i zobowiązuje się do podjęcia starań dążących do sfinalizowania tego przedsięwzięcia[20].

Niecały miesiąc później Przewodniczący Rady Powiatu Limanowskiego otrzymał odpowiedź Biskupa Tarnowskiego. Jego Ekscelencja zaaprobowała i poparła przedstawioną w piśmie inicjatywę. Biskup zaakcentował fakt, iż za imieniem Miłosierdzia Bożego kryje się głębokie i uniwersalne przesłanie. Treść tego przesłania jest inspiracją i źródłem siły zarówno dla chorych, jak i dla niosących im pomocy. Wspomniał też, że imię Miłosierdzia Bożego z jednej strony podkreśla głęboki sens cierpienia ludzkiego, natomiast z drugiej wskazuje na potrzebę niesienia pomocy pacjentom. Ponadto takie imię powinno skłaniać do okazywania szlachetności serca, odkrywającej najpiękniejsze oblicze człowieczeństwa. Biskup Andrzej Jeż wyraził też ufność, że fakt nadania takiego Imienia doprowadzi do głębszego zrozumienia wszystkich wartości związanych z Bożym Miłosierdziem[21].

Omawiając procedurę związaną z nadaniem limanowskiemu szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego należy także nadmienić, że poza decyzjami i działaniami Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego, władz szpitala oraz lokalnych samorządowców w cały proces byli także zaangażowani pracownicy placówki. Już od 2012 roku podjęto szereg działań mających na celu duchowe przygotowanie personelu do wydarzenia. W grudniu 2012 roku zorganizowano m. in. Adwentowy Dzień Skupienia, w którym mogli wziąć udział pracownicy służby zdrowia oraz jej sympatycy. Ostatecznie we wspomnianym Dniu Skupienia uczestniczyło kilkadziesiąt osób. W planie Dnia Skupienia przewidziano wystąpienie Siostry Elżbiety Siepak z krakowskiego Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Po referacie siostry zgromadzeni mogli zadawać jej pytania odnoszące się do kultu Miłosierdzia Bożego. Co więcej we wszystkich dyżurkach pielęgniarskich i lekarskich umieszczono egzemplarze „Dzienniczka" św. Faustyny oraz książki „O życiu i misji świętej Siostry Faustyny". Do działań przygotowawczych niewątpliwie zaliczyć także można inicjatywy realizowane przez kaplicę szpitalna. Codziennie wierni mogli się zjednoczyć z Panem Jezusem

---

20 Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Biskupa Tarnowskiego z 13 lutego 2013 roku.

21 Pismo Biskupa Tarnowskiego do Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego z 8 marca 2013 roku.

Konającym na Krzyżu w Godzinie Miłosierdzia i poprosić o łaski potrzebne dla siebie i dla swoich bliźnich. Po tym zazwyczaj odmawiano Koronkę do Miłosierdzia Bożego. Poza tym co piątek po odmówieniu Koronki odprawiano mszę świętą o Miłosierdziu Bożym, natomiast w pierwsze poniedziałki miesiąca odprawiana była msza święta o św. Siostrze Faustynie. Z kolei w marcu 2013 roku odbył się Wielkopostny Dzień Skupienia skierowany do pracowników służby zdrowia oraz do wszystkich jej sympatyków. Obchodom tego Dnia przewodniczył ks. Jan Seremak ze Zgromadzenia Świętego Michała Archanioła[22].

W tym miejscu warto przytoczyć część wypowiedzi wspomnianej wyżej siostry Elżbiety Siepak. Jej słowa bowiem w dużym stopniu oddają charakter przygotowań personelu do przyjęcia przez szpital imienia Miłosierdzia Bożego. Siostra zaznaczyła na wstępie, że Miłosierdzie Boże stanowi temat uniwersalny. Miłosierdzie Boga jest bowiem potrzebne wszystkim i w każdym czasie.

Siostra w pierwszej kolejności skoncentrowała swoją uwagę na znaczeniu pojęcia „patronat". W powszechnym rozumieniu jest to roztoczenie opieki nad rzeczami lub osobami. W przypadku limanowskiego szpitala patronat wiąże się więc z roztoczeniem szczególnej opieki miłosiernego Boga nad społecznością Szpitala Powiatowego w Limanowej. W boskim miłosierdziu zawiera się bowiem wszystko, co istnieje. Pan Bóg powołuje wszystkie stworzenia do istnienia, a następnie podtrzymuje je w nim, a więc daje im życie i prowadzi je do celu, jednocześnie zaopatrując je w niezbędne środki. Bóg podtrzymuje ludzkie życie w jego wymiarze biologicznym naturalne i nadprzyrodzonym.

Siostra zaznaczyła też, że patronat Miłosierdzia Bożego w przypadku świeckiej placówki jest dość nietypowy. Zwykle patronami stają się bowiem osoby o wybitnych zasługach lub święci. Dlatego też decyzja o przyjęciu imienia Miłosierdzia Bożego oznacza powierzenie się opiece Miłosierdzia Bożego. Wiąże się ona także ze szczególnym tytułem do wykorzystywania nieprzebranego bogactwa boskiego miłosierdzia Bożego, co zakłada umiejętność czerpania darów ze strony człowieka[23].

Jednym z ostatnich etapów procedury nadania imienia Miłosierdzia Bożego Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej było złożenie przez dyrektora szpitala Marcina Radziętę wniosku do Zarządu Powiatu Limanowskiego. Wniosek ten powstał w czerwcu 2013 roku i dotyczył nadania limanowskiej placówce wspomnianego wyżej imienia. We wniosku

---

22 Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Starosty Powiatu Limanowskiego Przewodniczącego Rady Społecznej Szpitala Powiatowego w Limanowej z dnia 21. 02. 2013 roku.

23 Wystąpienie s. M. ElżbietySiepak ZMBM, 15 grudnia 2012 roku.

zamieszczono dość dokładny opis całej sprawy. Wspomniano również o poparciu ze strony Jego Ekscelencji Biskupa Tarnowskiego i pracowników tej jednostki. Ponadto wniosek obejmował też propozycję załatwienia sprawy. Do dokumentu dołączono bowiem projekt uchwały Rady Powiatu Limanowskiego w sprawie nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego i poproszono o przedłożenie go pod obrady Rady Powiatu[24].

W efekcie dnia 26 czerwca 2013 roku Rada Powiatu Limanowskiego podjęła uchwałę odnoszącą się do nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego. Prawnym fundamentem tej uchwały był punkt 11 artykułu 12 ustawy dotyczącej samorządu powiatowego[25] oraz ustęp 4 artykułu 42 ustawy poruszającej kwestię działalności leczniczej[26]. W treści uchwały Rada Powiatu Limanowskiego postanowiła nadać limanowskiemu szpitalowi imię Miłosierdzia Bożego. Realizację postanowień uchwały zlecono Zarządowi Powiatu Limanowskiego. Zaznaczono także, że regulacje uchwały wchodzą w życie w dniu jej podjęcia, a więc 26 czerwca 2013 roku[27].

Tym samym można stwierdzić, że procedura nadania limanowskiej placówce leczniczej imienia Miłosierdzia Bożego została zakończona. W ciągu kolejnych miesięcy dokonano wszelkich starań, aby postanowienia zawarte w uchwale Rady Powiatu Limanowskiego zostały zrealizowane. Zwieńczeniem całego procesu była październikowa uroczystość podczas której przypieczętowano cały proces.

Reasumując, procedura nadania szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego była procesem długotrwałym i wymagającym szeregu działań ze strony osób związanych ze szpitalem. Działania te miały charakter zarówno administracyjny, jak i religijno – duchowy. Warto również dodać, że poza pracownikami i dyrekcją szpitala oraz lokalnymi politykami w procedurę nadania placówce imienia Miłosierdzia Bożego zaangażowała się niemal cała lokalna społeczność.

---

24 Wniosek Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej do Zarządu Powiatu Limanowskiego z 12 czerwca 2013 roku.

25 Art. 12 pkt 11 ustawy z dnia 5 czerwca 1998 roku o samorządzie powiatowym(Dz. U. z 2013 r. poz. 595).

26 Art. 42, ust. 4 ustawy z dnia 15 kwietnia 2011 roku o działalności leczniczej(Dz. U. z 2013 r. poz. 217).

27 Uchwała Rady Powiatu Limanowskiego z dnia 26 czerwca 2013 roku w sprawie: nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego(Nr XXIV/245/13).

Przebieg uroczystości

Rezultatem starań kadry zarządzającej Szpitala Powiatowego w Limanowej oraz wszystkich innych działań mających na celu nadanie szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego było podjęcie pozytywnej decyzji w tym zakresie. Fakt ten został uwieńczony odpowiednimi uroczystościami.

Sama uroczystość nadania limanowskiemu Szpitalowi Powiatowemu imienia Miłosierdzia Bożego miała miejsce dnia 22 października 2013 roku w kaplicy szpitalnej i na terenie szpitala. Uchwała odnosząca się do nadania szpitalowi w Limanowej imienia Miłosierdzia Bożego, została podjęta przez Radę Powiatu w czerwcu tego samego roku[28]. Dyrektor placówki, Marcin Radzięta na wstępie zaznaczył, że ten dzień jest jednym z ważniejszych dni w historii funkcjonowania limanowskiej placówki. Wspomniał również, że ową uroczystość należy uznać za swoiste zwieńczenie kilkuletniego okresu starań podejmowanych przez szereg różnych osób związanych ze szpitalem.

Po krótkim wstępie dyrektor przywitał gości przybyłych na uroczystość. W pierwszej kolejności złożył on szczególne podziękowania nie tylko za samo przybycie, ale także za celebrowanie mszy świętej na ręce Biskupa Tarnowskiego, Jego Ekscelencji Biskupa Andrzeja Jeża. W ramach podziękowania przedstawiciele szpitala wręczyli biskupowi kwiaty będące wyrazem ich wdzięczności.

Następnie powitano proboszcza limanowskiej parafii Matki Boskiej Bolesnej, księdza prałata Wiesława Piotrowskiego, a także pozostałych duchownych biorących udział w mszy świętej. Warto również dodać, że na uroczystościach pojawiły się siostry zakonne ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia z siedzibą w krakowskich Łagiewnikach[29].

Poza osobami duchownymi w uroczystościach związanych z nadaniem Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej imienia Miłosierdzia Bożego udział wzięli również przedstawiciele lokalnych władz powiatowych: Starosta Limanowski – Jan Puchała wraz z członkami Zarządu, Przewodniczący Rady Limanowskiego Powiatu – Tomasz Krupiński, a także radni powiatowi. W gronie zaproszonych gości znaleźli się też następujący przedstawiciele samorządowi:

- wójtowie gmin należących do Powiatu Limanowskiego,
- burmistrzowie miast należących do Powiatu Limanowskiego,
- przewodniczący Rad Gmin i Miast,

---

28 http://www.szpitallimanowa.pl/index.php/czytnik-aktualnosci/items/uroczystosc-nadania-szpitalowi-powiatowemu-w-limanowej-imienia-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 27. 04. 2015).

29 http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

- członkowie Rady Społecznej Szpitala,
- członkowie Komitetu do spraw nadania limanowskiemu szpitalowi imienia Miłosierdzia Bożego.

Szczególne miejsce w uroczystościach związanych z nadaniem placówce imienia Miłosierdzia Bożego zajmował personel Szpitala Powiatowego w Limanowej. Lista zaproszonych pracowników objęła:

- ordynatorów poszczególnych oddziałów,
- położne i pielęgniarki oddziałowe,
- lekarzy,
- personel pielęgniarski i położniczy,
- pracowników laboratoriów,
- ratowników medycznych,
- pracowników administracyjnych i technicznych,
- pracowników apteki i kuchni,
- przedstawicieli związkowych organizacji szpitala.

W treści swojego wystąpienia otwierającego uroczystości dyrektor Marcin Radzięta podkreślił, że w przeszło sześćdziesięcioletniej historii szpitala nierzadko dochodziło do sytuacji trudnych lub nawet dramatycznych. Dyrektor placówki zwrócił jednocześnie uwagę na fakt, iż takie sytuacje zawsze udawało się zwalczać poprzez determinację, ludzką życzliwość oraz chęć niesienia pomocy chorym. Efektywny rozwój szpitala stał się możliwy dzięki ogromnemu wysiłkowi podjętemu przez kolejnych dyrektorów placówki, władze powiatu limanowskiego oraz przez pracowników szpitala. Fakt nadania jednostce imienia Miłosierdzia Bożego stanowi finał kilkunastoletnich starań. Ponadto dyrektor zwrócił również uwagę że, nadanie limanowskiemu szpitalowi imienia Bożego Miłosierdzia jest wyróżnieniem i jednocześnie zobowiązuje do wytężonej pracy[30].

Warto też dodać, że dyrektor Marcin Radzięta podziękował wszystkim osobom, które przyczyniły się do rozwoju limanowskiego szpitala. W tym gronie wyróżnił zwłaszcza pracowników limanowskiej placówki oraz przedstawicieli Rady i Zarządu Powiatu. Szczególne podziękowania skierował też do wszystkich mieszkańców powiatu limanowskiego.

Po zakończeniu powitalnego wystąpienia dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej głos zabrał Przewodniczący Rady Powiatu Limanowskiego, Tomasz Krupiński. W swoim wystąpieniu zaprezentował on cały proces poprzedzający podjęcie uchwały dotyczącej nadania limanowskiemu szpitalowi imienia Bożego Miłosierdzia. W następnej kolejności Ordy-

[30] http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

nator Oddziału Noworodkowego i Patologii Noworodka, lek. med. Bożena Wojtas pełniąca funkcję przewodniczącej Komitetu nadania limanowskiemu szpitalowi imienia Bożego Miłosierdzia zaprezentowała skrótowo działania zrealizowane przez komitetu. Początkowo w strukturach komitetowych działało 9 osób. Ostatecznie liczba ta wzrosła do 11 osób. W ostatecznym składzie komitetu znaleźli się przedstawiciele Katolickiego Stowarzyszenia Pielęgniarek i Położnych, Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, a także reprezentanci pozostałych stowarzyszeń i organizacji funkcjonujących na terenie szpitala. Trzeba też zaznaczyć, że w komitecie działali również kapelani szpitalni: ks. prof. Bogdan Węgrzyn oraz ks. Jan Bociek.

Kolejnym etapem uroczystości była msza święta odprawiona przez Biskupa Tarnowskiego dr Andrzeja Jeża, ks. dr Wiesława Piotrowskiego oraz ks. Jana Boćka. Oprawa muzyczna liturgii została zapewniona przez chór Canticum Iubilaeum z Limanowej. W trakcie kazania biskup Andrzej Jeż przytoczył słowa znajdujące się na tablicy upamiętniającej całe wydarzenie: „Pragnę, aby czczono Miłosierdzie Moje…"[31]. Biskup zwrócił uwagę, że słowa te niejako wyznaczają ścieżkę działania szpitala. Stanowią motto i zarazem cel ogółu działań podejmowanych przez placówkę w zakresie niesienia pomocy cierpiącym.

Zwracając się do osób zgromadzonych na mszy, biskup podkreślił, że to właśnie ludzie cierpiący i chorzy stanowią odbicie oblicza samego Jezusa Chrystusa. Zaakcentował też fakt, iż według religii katolickiej miłosierdzia nie można rozpatrywać jako nastroju. Stanowi ono bowiem działanie człowieka lub samego Boga. Kapłan określił miłosierdzie jako „(…) pochylenie się bogatego nad biednym, wielkiego nad małym, świętego nad grzesznym, silniejszego nad słabszym, Boga nad człowiekiem"[32].W homilii wspomniano także, że miłosierdzie rozumiane jako zejście do poziomu jednostki go potrzebującej dokonuje się w murach szpitalnych.

Zwracając się bezpośrednio do personelu limanowskiego szpitala biskup złożył podziękowania za wszystkie przypadki wyleczenia pacjentów szpitala. Podziękował również lekarzom i personelowi medycznemu za codzienną i ofiarną służbę na rzecz chorych. Biskup zaznaczył, że działalność osób wykonujących zawody medyczne jest jedną z najpiękniejszych możliwych form realizowania przykazania miłości bliźniego. Fakt nadania imienia Miłosierdzia Bożego biskup uznał za dodatkową motywację w tym zakresie. Ponadto w treści kazania biskup wspomniał także

---

31 http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

32 http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

również o świętym Janie Pawle II, nawiązując do jego choroby, cierpienia i częstych przypadków hospitalizacji[33].

Po wysłuchaniu homilii władze powiatu limanowskiego oraz personel Szpitala Powiatowego w Limanowej złożył dary na ręce biskupa Andrzeja Jeża. Aktem wieńczącym mszę świętą było odczytanie przez dyrektora Marcina Radziętę Aktu Zawierzenia Szpitala Miłosierdziu Bożemu. Treść tego aktu brzmiała następująco: „W dniu kiedy szpital otrzymuje Imię Miłosierdzia Bożego/ Zawierzamy Tobie Boże przez ręce Twojej Bolesnej Matki, która zawsze jest z nami/ Wszystko co stanowi nasz Szpital./ Zawierzamy Twojemu Miłosierdziu pokoje chorych i korytarze szpitalne,/ Dyżurki lekarzy i pielęgniarek,/ Gabinety i sale operacyjne, poradnie specjalistyczne, laboratoria i biura,/ Sekretariaty, karetki pracownicze i warsztaty,/ Aptekę, kuchnię, pralnię, pomieszczenia rehabilitacyjne./ Zawierzamy Twojemu Miłosierdziu wszystkich tworzących wspólnotę szpitala./ Lekarzy, kapelanów, pielęgniarki i położne,/ rehabilitantów i laborantów, techników i ratowników medycznych,/ sekretarki medyczne, kierowców, pracowników administracji i służb technicznych,/ Pracowników apteki, kuchni i pralni, pracowników Sekcji Higieny./ Zawierzamy Twojemu Miłosierdziu naszą pracę, służbę chorym i cierpiącym,/ Służbę życiu, którego ty jesteś dawcą./ Zawierzamy twojemu Miłosierdziu tych wszystkich do których nas posyłasz”[34].

Po eucharystii uroczystość przeniosła się przed budynek szpitala. Tam Biskup Tarnowski poświęcił tablicę pamiątkową. Do aktu odsłonięcia tej tablicy zaproszono biskupa Andrzeja Jeża, Starostę Limanowskiego Jana Puchałę, Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego Tomasza Krupińskiego, Dyrektora szpitala Marcina Radziętę oraz Przewodniczącą Komitetu do spraw nadania limanowskiemu szpitalowi powiatowemu imienia Miłosierdzia Bożego lek. med. Bożenę Wojtas.

Bezpośrednio po odsłonięciu tablicy Jan Puchała zwrócił się do biskupa oraz do wszystkich osób zgromadzonych na uroczystości, dając wyraz swojej radości z faktu nadania placówce imienia Bożego Miłosierdzia. Jednocześnie podziękował też wszystkim osobom aktywnie zaangażowanym w sprawę oraz wszystkim udzielającym temu przedsięwzięciu wsparcia duchowego.

Warto więc zauważyć, że ceremonia nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej imienia Miłosierdzia Bożego miała niezwykle uroczysty charakter. Uroczystości, którym przewodził Biskup Tarnowski zgromadziły

---

33 http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

34 http://www.powiat.limanowa.pl/pl/1631/20329/szpital-powiatowy-w-limanowej-juz-imieniem-milosierdzia-bozego.html (dostęp: 14. 04. 2015).

szereg ważnych postaci lokalnej polityki, a także pracowników szpitala. Zarówno w wygłoszonym przez biskupa kazaniu, jak i w wypowiedziach osób świeckich wielokrotnie podkreślano, że przyjęte Imię z jednej strony wyznacza tor działania palcówki, natomiast z drugiej strony jest swego rodzaju obowiązkiem.

Bibliografia

J. Jachimczak, *W służbie życiu*, Kraków 2003, s. 281-292.

Karkowski T., *Szpital jako podmiot działań restrukturyzacyjnych i jego otoczenie*, Warszawa 2010.

Nasierowski T., *Świat lekarski w Polsce: (II połowa XIX w. I połowa XX w.): idee, postawy, konflikty*, Warszawa 1992.

Nosko J., *Zachowania zdrowotne i zdrowie publiczne. Aspekty historyczno-kulturowe*, Łódź 2005.

50 lat limanowskiego szpitala, red. D. Górszczyk. Kraków 1997.

Przygoda W., *Model pastoralny* [w:] „Leksykon teologii pastoralnej", red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006.

Wojtas B., *Czy szpital w limanowej będzie nosił imię Miłosierdzia Bożego?* [w:] „Gazeta Limanowska" czerwiec-lipiec 2008.

Pismo Limanowskiego Koło Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich z 2 czerwca 1997 roku.

Dekret Biskupa Tarnowskiego o erygacji kaplicy pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego przy Szpitalu powiatowym w Limanowej, 27 marca 2000 rok.

Akt Intronizacji Bożego Miłosierdzia w limanowskim szpitalu, 30 kwietnia 2000 rok.

Pismo Lekarzy z Limanowskiego Koła Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich do Przewodniczącego Rady Powiatu z dnia 10 maja 2004 roku.

Oświadczenie Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego z dnia 12 czerwca 2004 roku.

Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej z 8 sierpnia 2012 roku.

Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Starosty Powiatu Limanowskiego z 15 sierpnia 2012 roku.

Pismo Biskupa Tarnowskiego do Przewodniczącej Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego z dnia 2 października 2012 roku.

Rezolucja Rady Gminy Laskowa z dnia 22 października 2012 roku w sprawie: udzielenia poparcia Społecznemu Komitetowi dla inicjatywy nadania Imienia Miłosierdzia Bożego Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej.

Protokół ze spotkania dotyczącego nadania imienia Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej, które odbyło się dniu 23 października 2012 roku w Starostwie Powiatowym w Limanowej.

Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Dyrektor Szpitala Limanowskiego z 24 października 2012 roku.

Wystąpienie s. M. Elżbiety Siepak ZMBM, 15 grudnia 2012 roku.

Zarządzenie Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej nr 44/2012 z dnia 28 grudnia 2012.

Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Biskupa Tarnowskiego z 13 lutego 2013 roku.

Pismo Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej do Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego z 25 stycznia 2013 roku.

Pismo Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego do Biskupa Tarnowskiego z 13 lutego 2013 roku.

Pismo Społecznego Komitetu Nadania Szpitalowi Powiatowemu w Limanowej Imienia Miłosierdzia Bożego do Starosty Powiatu Limanowskiego Przewodniczącego Rady Społecznej Szpitala Powiatowego w Limanowej z dnia 21 lutego 2013 roku.

Pismo Biskupa Tarnowskiego do Przewodniczącego Rady Powiatu Limanowskiego z 8 marca 2013 roku.

WĘGRZYN, B.: Opieka nad dziećmi chorymi terminalnie. Aspekty etycznoprawne. In: JASKIERNIA, J. – SPRYSZAK, K. (eds.): *Międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka a doświadczenia Polski.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 279-287. ISBN 978–83-8019-225-6

Wniosek Dyrektora Szpitala Powiatowego w Limanowej do Zarządu Powiatu Limanowskiego z 12 czerwca 2013 roku.

Internet:

http://www.szpitallimanowa.pl

http://www.powiat.limanowa.pl

Osudy niektorých čelných predstaviteľov ECAV a GKC počas komunizmu v Československu

VLADIMÍR SALOKY
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *SALOKY Vladimír: The fates of chosen main representatives of two churches, the Evangelical Church of augsburk religion and Greek Catholic Church in Slovakia during communistic totality. Brief synopsis of fates of people, who were willing to sacrifice everything for their religion, including their life. The article doesn't claim to be detailed report, it only offers summary of what happened during age of totality in relation to churches and especially to its representatives. It describes destinies of leaders of two churches, which were most numerous in Czechoslovakia after Roman Catholic church. It briefly offers common signs and specifics of chosen churches in the conclusion.*

Key words: *Evangelical Church, Greek Catholic Church, persecution, communism, bishops, priests, believers.*

Biskupi ECAV

Fedor Ruppeldt

Evanjelický duchovný, od 9. 11. 1947 do roku 1952 biskup západného dištriktu, významný predstaviteľ ECAV. Už za Slovenského štátu bol väznený a po nástupe komunizmu v čase, keď už nebol biskupom v roku 1962 znova väznený. Bol zaistený 19. 3. 1962 a obvinený za protištátnu činnosť, ktorá obsahovala jeho kritiku zákona o hospodárskom zabezpečení cirkví štátom, negatívny postoj voči komunistickej ideológii a účasť na ilegálnom vedení cirkvi. Predchádzali tomu zmeny v najvyššom vedení cirkvi v roku 1952. Nové vedenie nemalo autoritu a mnohí v cirkvi sa neustále odvolávali a spomínali na staré vedenie. Po vyšetrovaní a následnom odsúdení Fedora Ruppeldta spolu s ostatnými obvinenými z obvinenia vyplynulo, že celé staré vedenie bolo protištátne orientované. Celé vyšetrovanie, ale aj naformulované odpovede, bolo vedené tak, aby dokazovalo vinu obvineného. Vyšetrovanie sa začalo na základe

uznesenia, v ktorom mal Fedor Ruppeldt ako člen DS a biskup, zneužívať svoje postavenie na ideologický a politický boj proti robotníckej triede a KSČ. Ďalej, mal organizovať ilegálnu činnosť a zapájať do nej ďalších duchovných. Všetko sa to malo začať Piešťanským manifestom, v ktorom duchovní odmietli spomínaný zákon o hospodárskom zabezpečení cirkví. Bol označený za tvorcu opozičnej skupiny spolu s biskupom Čobrdom a Jurášom proti tomuto zákonu, pričom, obviňujúca strana, čiže štát, akosi zabudol na to, že biskup je najvyšším predstaviteľom cirkvi, ktorej sa zákon dotýkal, a že drvivá väčšina cirkevných zborov tento zákon neprijala. V obvinení konania nepriateľskej činnosti boli za nepriateľské činnosti považované aj stretnutia duchovných pri rôznych príležitostiach, napríklad aj stretnutie duchovných pri príležitostí osláv 70-tych narodenín biskupa Čobrdu. Za jeho vyjadrovaný nesúhlas s ateizáciou spoločnosti sa mu pomstili obvinením, že vytváral ilegálne protištátne zamerané skupiny farárov, ktorí písali protištátne kázne, ktoré on následne schvaľoval a doplňoval, čím vlastne bojoval proti marxisticko-leninskej ideológii. Kým v prípade katolíckej cirkvi, ktorá má najvyššie vedenie v Ríme, bolo prirodzené, že jej predstavitelia boli obviňovaní z vykonávania pokynov z Ríma, v prípade biskupa Ruppeldta a ECAV, bolo vznesené obvinenie, že pokyny na svoju činnosť dostáva od biskupov z USA, Anglicka, Švédska a NSR a tým ho spojili zo západným imperializmom.[1] Dokonca mu kládli za vinu aj jeho postoj, keď sa vyjadril proti poprave prezidenta Slovenského štátu Dr. Jozefa Tisu a žiadal pre neho milosť. Keď podal odvolanie na najvyšší súd, bolo zamietnuté. Bol odsúdený na 18 mesiacov väzenia nepodmienečne, avšak pre vysoký vek - sedemdesiatšesť rokov a zlý zdravotný stav, na výkon trestu nemusel nastúpiť. Zomrel 25.8.1979 vo veku 93 rokov a v roku 1990 bol jeho rozsudok zrušený.[2] Takto svedčil vo svojej viere jeden z najvyšších predstaviteľov evanjelickej cirkvi

Vladimír Čobrda

Ďalším biskupom, ktorý bol prenasledovaný a väznený bol Vladimír Čobrda. Bol biskupom východného dištriktu od roku 1930 a od roku 1933 aj generálnym biskupom. Biskupského úradu sa vzdal pre chorobu a starobu v roku 1953. Od marca do mája 1962 bol zaistený a vyšetrovaný vo väzbe. V rokoch 1961 - 1962 bola štátnou mocou umelo vytvorená protištátna skupina Čobrda a spol. Spájalo ich to, že všetkých potreboval štát odstrániť z verejného života, lebo boli nekonformní a prekážali.

---

1 Porov. KMEŤ, N.: *Biskup Fedor Ruppeldt.* In: *Fedor Ruppeldt život a dielo.* Žilina : Cirkevný zbor ECAV, 2001 s. 46-52.

2 Porov. *O Fedorovi Ruppeldtovi.* In: *Fedor Ruppeldt život a dielo.* Žilina : Cirkevný zbor ECAV, 2001 s. 55.

Do tejto skupiny patrili okrem Pavla Čobrdu aj Fedor Ruppeldt, Juraj Struhárik, Ľudovít Vajdička, Otto Vízner a Darina Bancíková. Spoločne boli obvinení, že prevádzali podvratnú činnosť proti základom republiky, pôsobili proti marxisticko-leninskej ideológii, robili prípravy ku kázňam, prekladali zahraničnú literatúru, čím všetkým spáchali trestný čin podvracania republiky podľa § 79a ods. 1 zák. z roku 1950 v znení zák. 63/56 Zb. Samotný Čobrda bol odsúdený na 15 mesiacov s podmienečným odkladom na dva roky. Ostatní boli odsúdení bezpodmienečne vo výške, 18, 15, 12, 14, a 14mesiacov. Biskup Čobrda bol veľmi sklamaný z postupov štátnych a straníckych orgánov, pretože neprenikol celkom do taktiky komunistickej strany a sám sa ešte za Slovenského štátu staval proti všetkým nezákonnostiam, taktiež odsúdil prenasledovanie židov. Podporoval Československú štátnosť, a tak nemohol pochopiť prečo by mal byť v obnovenej republike súdený a odsúdený.[3]

Pavel Uhorskai

V roku 1951 bol na tri roky odsúdený Pavel Uhorskai, ktorý sa stal biskupom v roku 1990, teda po páde totality. 14. marca 1951 bol po vykonaní domovej prehliadky zaistený a vyšetrovaný. Obvinený bol zo spáchania trestného činu zneužitia náboženskej funkcie. 2. novembra 1951 bol odsúdený a v rozsudku bolo dané, že jeho previnenie spočívalo v tom, že rozširoval knihy, ktoré boli písané v protipokrokovom duchu, že na náboženstve tvrdil, že u nás je náboženstvo prenasledované a na kázni pri prítomnosti funkcionárov ČSM povedal, že chrám sa stáva pascou v ktorej chodia lotri chytať slová. Bol odsúdený na stratu slobody na dva roky a desať mesiacov, peňažný trest 20 000 Kčs, prepadnutie majetku v prospech štátu, stratu občianskych práv na päť rokov. Prvotnou príčinou jeho odsúdenia však bol jeho nesúhlasný postoj k zákonu o hospodárskom zabezpečení cirkví. [4]

Ján Antal

Druhým perzekvovaným farárom, neskorším biskupom západného dištriktu po páde totality bol Ján Antal. Za biskupa bol zvolený v roku 1991. Jeho cesta do väzenia bola zapríčinená tým, že intervenoval za zaistených farárov Pavlova a Velebného. Odmenou mu bolo zaistenie a odsúdenie za trestný čin podvracania republiky na 18 mesiacov a zákaz vykonávania funkcie duchovného.[5]

---

3 Porov. UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 19-21, 28-29.

4 Porov. UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 265-266.

5 Porov. UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 222-225.

Farári a procesy ECAV

Posledne menovaný súdený farár bol súdený v súdnom procese, o ktorom sme sa už zmienili v predchádzajúcich kapitolách, v procese KVAP. 13. 4. 1962 boli Jozef Kasanický, Ján Antal, Samuel Velebný a Ján Paulov, obvinení z osnovania protištátnej skupiny, v ktorej počúvaním zahraničného rozhlasu, vyjadrovaním sa, že u nás nie je náboženská sloboda, vypracovaním spoločných kázní, v ktorých útočili proti nedeľným brigádam a proti účasti mládeže na kultúrnych podujatiach a masových organizáciách, a tak vykonávali podvratnú činnosť proti republike. Kasanický a Paulov boli ešte obvinení z toho, že časť príjmov neodvádzali Štátnej sporiteľni, ale ponechali si ich na tajnom fonde, z ktorého vykonávali opravy kostolov.[6]

Ďalším súdnym procesom so skupinou bol proces Juráš a spol. Do tejto skupiny patrili okrem Jozefa Juráša aj Jurkovič Ladislav, Madarás Július a Agnet Ján. Obvinení boli z toho, že sa na spoločných schôdzkach utvrdzovali v nepriateľskom postoji voči režimu v boji proti materialistickému svetonázoru a tieto svoje postoje prenášali aj do kázní a tým vzbudzovali nepriateľstvo proti socialistickému zriadeniu u veriacich. Rozsudkom zo dňa 14. júla 1962 boli Jozef Juráš odsúdený na 13 rokov, Ján Agnet na 18 mesiacov, Ladislav Jurkovič na 4 roky a Július Madarás na 3 roky. Okrem toho, každý mal ešte zákaz vykonávať akékoľvek náboženské funkcie.[7]

Ako si môžeme všimnúť, začiatkom 60-tych rokov bolo zinscenovaných viacero procesov s celými skupinami obvinených evanjelických farárov. V 50-tych rokoch to boli skôr jednotlivci. Z toho vyplýva, že komunistická mašinéria prejavovaná v štátnej moci mala všetko zosnované. Po nástupe k moci bolo potrebné zraziť na kolená najsilnejšieho nepriateľa - Katolícku cirkev a potom prišla na rad aj Evanjelická cirkev.

Biskupi GKC.

Peter Pavol Gojdič

Vari najznámejší prípad prenasledovaného kňaza a biskupa v Gréckokatolíckej cirkvi. Narodil sa 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch, ako syn gréckokatolíckeho kňaza. Za kňaza bol vysvätený 27. augusta 1911 a za biskupa 25. marca 1927.[8] Po 23 rokoch bol zaistený štátnou mocou po tzv. Prešovskom sobore, keď k nemu prišla delegácia štát-

6 Porov. UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 187-188.

7 Porov. UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 134.

8 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 49-51.

nych predstaviteľov a predstaviteľov pravoslávnej cirkvi aby im odovzdal kľúče od katedrály. Po odmietnutí ho odviezli najprv do Tatier a potom do sústreďovacieho tábora v Bačke. Neskôr bol premiestnený do vyšetrovacej väzby v Prahe Ruzyni. Po tvrdom vyšetrovaní bol na neho vypracovaný obžalobný spis, ktorý musel pod tlakom podpísať. Na samotný proces boli naplánovaní svedkovia a to dve skupiny. Jedna, z radov tiež obžalovaných a druhá, z radov tzv. vlasteneckých duchovných, ktorí za odmenu spolupracovali so štátnou mocou. Pojednávanie s biskupom sa konalo 10. Januára 1951. V obžalobe bol obvinený z napojenia na protisovietsky front ukrajinských nacionalistov. Po oslobodení mal organizovať záchytné stredisko pre ukrajinských teroristov. Mal sa zúčastňovať na protištátnych rokovaniach biskupov. Mal nútiť svojich kňazov čítať štvavé pastierske listy. V spolupráci s Vatikánom mal vymenovať piatich svojich nástupcov a rozdeliť diecézu na desať častí pre prípad svojho zaistenia. Na základe týchto vykonštruovaných obvinení bol obžalovaný a 15. januára 1951 odsúdený na doživotné väzenie, 200 000 korún pokuty a stratu občianskych práv. Vo väzení bol v Bratislave, Valdiciach, Leopoldove, Ilave a nakoniec zase v Leopoldove. Všade bol týraný od dozorcov a počas väzenia dostával ponuky od vyšetrovateľov, že ak prestúpi na pravoslávie, bude prepustený a okamžite dostane úrad, čo rázne odmietal a za týranie sa odplácal vľúdnosťou. Zomrel vo väzení 17. júla 1960 v deň svojich 72. narodenín, ako si sám vyprosil od Boha. Pochovaný bol na väzenskom cintoríne v Leopoldove.[9] Po politickom uvoľnení v roku 1968, bolo jeho telo 29. októbra, exhumované, prenesené do Prešova a pochované v krypte v katedrálnom chráme.[10]

Mons. Vasiľ Hopko

V mnohom podobný osud mal aj pomocný gréckokatolícky biskup Vasiľ Hopko. Narodený 21. apríla 1904 v Hrabskom. Za kňaza bol vysvätený 3.2.1929 v Prešove a za biskupa 11. mája 1947 v Prešove. Podobne ako biskup Gojdič bol po Prešovskom sobore zaistený a vo vykonštruovanom súdnom procese odsúdený na 15 rokov väzenia za protištátnu činnosť. Rovnako vo väzení zažil mnohé príkoria a poníženia, ale ostal verný svojej viere a cirkvi. Vo väzniciach bol v Prahe - Ruzyni, na Pankráci, Mírove a v Leopoldove, kde bol chvíľu spoluväzňom biskupa Gojdiča. V roku 1963 ho pre zlý zdravotný stav prepustili, ale nemohol byť doma, a tak bol internovaný v Oseku pri rehoľných sestrách. V roku 1970 bol chvíľu na Slovensku, v Košiciach a v rokoch uvoľnenia v r.

9 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 114-120.

10 Porov. ŠTURÁK, P.: *Boli soľou a svetlom.* Trnava : SSV, 2001. s. 94.

1968 bol prepustený na slobodu a od roku 1969 býval v Prešove, kde bol ustanovený za svätiaceho biskupa. Zomrel v roku 23.7. 1976 v Prešove.[11]

Mons. Ján Hirka

Narodil sa 16.11.1923 v Abranovciach. Za kňaza vysvätený 31.7.1949 a na biskupa 17.2.1990 v Prešove. Po Prešovskom sobore bol dvakrát zaistený a odsúdený na nútené práce v uhoľných baniach v Rtyni v Podkrkonoší. Po prepustení pracoval ako robotník v Brezne, Podbrezovej a nakoniec v Prešove ako elektrikár. Spolu 13 rokov strávil vo vyhnanstve.

Mons. Ivan Ljavinec

Narodený 18. apríla 1923 vo Volovci, v Podkarpatskej Rusi. Za kňaza vysvätený 28.5.1946 a za biskupa v roku 1996 a stal sa biskupom pre gréckokatolíkov v Čechách. Zomrel v roku 2012. Po likvidácii gréckokatolíckej cirkvi bol mimo pastorácie, ale tajne poverený funkciou generálneho vikára. V júli 1955 bol zatknutý a 6. septembra odsúdený v Prahe na 4 roky a zákaz pobytu v Prešovskom a Košickom kraji. Trest odpykával v uhoľných baniach v Rtyni v Podkrkonoší a vo Valdiciach. V roku 1958 na základe amnestie bol prepustený a vykonával rôzne robotnícke profesie. V roku 1968, bol spoluorganizátorom petičnej akcie za obnovu gréckokatolíckej cirkvi.[12]

Mons. Ján Eugen Kočiš

Narodený 25.7.1926 v Pozdišovciach. Za kňaza vysvätený 1.1.1951 a za biskupa 3.12.1967 a 15.5.2004 sa konala biskupská vysviacka *„sub conditione"* v Prahe.[13] V čase likvidácie gréckokatolíckej cirkvi bol seminaristom, a tak štúdiá ani nemohol dokončiť. Po rôznych prácach a pobytoch a tajnej vysviacke bol 7. 2.1958 zatknutý a odsúdený na tri roky väzenia, ktoré mu boli po opakovanej obžalobe predĺžené na štyri. Po prepustení, ho po niekoľkých týždňoch znova zatkli a odsúdili na ďalšie štyri roky väzenia. Po prepustení mal zákaz vstupu na Slovensko. V roku 1968 sa spolu s Ljavincom zapojil do podpory obnovenia činnosti cirkvi. Ako tajný biskup sa venoval hlavne vysviackam nových kňazov.[14]

---

11 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 121-123.

12 Porov. ŠTURÁK, P.: *Utrpení řeckokatolických kněží a jejich rodin v době jejich nuceného pobytu v Čechách v kontextu pronasledováni řeckokatolické církve v letech 1950-1968.* In. SLÁDEK, K.: *Řeckokatolicka církev v českých zemích. Dějiny, identita, dialog.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013. s. 55-56.

13 Porov. http://www.grkatpo.sk/?schematizmus&show=knaz&id=518

14 Porov. ŠTURÁK, P.: *Utrpení řeckokatolických kněží a jejich rodin v době jejich nuceného pobytu v Čechách v kontextu pronasledováni řeckokatolické církve v letech 1950-1968.*

Kňazi GKC

Po biskupoch prišli v prenasledovaní na rad kňazi. Vládnym nariadením bola celá gréckokatolícka cirkev rozpustená a všetci veriaci boli pričlenení do pravoslávnej cirkvi. Kňazi boli postavení pred otázku: alebo pravoslávie, alebo prenasledovanie, ktoré bolo zavŕšené buď vyhnanstvom, alebo väzením. Výsledok ich rozhodnutia spočíval v tom, že z 328 kňazov pravoslávie neprijalo 283. Zo 45 kňazov, ktorí prestúpili na pravoslávie, 33 to urobilo zo strachu pred väznením a 12 z iných dôvodov. Zo všetkých prestúpených ostalo nakoniec len asi 23-26 kňazov pravoslávnych. Kňazi boli postupne pozývaní k pravoslávnemu biskupovi, aby bol na nich vyvíjaný nátlak na prestúpenie, mnohí odmietli prísť alebo prišli, ale odmietli poslušnosť pravoslávnemu biskupovi. Keď prestupy boli neúspešné, úrady to skúšali cez nátlak na manželky kňazov, ale aj tam boli neúspešní. Aj peniazmi sa snažili primäť kňazov aby podpísali prestup. Boli to sumy aj niekoľko stotisíc korún, stačilo podpísať. Keď sa zámer nevydaril, postupne bolo uväznených až okolo 120 kňazov. Asi 27 kňazov utieklo a skrývalo sa a časť kňazov bola vysťahovaná. Vysťahovaní boli prevažne do Čiech, do domov po vysťahovaných sudetských Nemcoch, kde boli pod policajným dozorom a roky bez možnosti akéhokoľvek kontaktu so Slovenskom. Aj zo štátnych dokumentov sa dozvedáme, že tí u ktorých nedôjde k prestúpeniu musia byť vysťahovaní, pretože znemožňujú uskutočniť plány zjednotenia a sú jej prekážkou. Presťahovanie malo prebehnúť v tichosti, aby sa veriaci o tom nedozvedeli a tak kňaz bol internovaný, zatiaľ čo manželka mala pripraviť veci na presťahovanie a potom boli spoločne vyvezení. O spolupráci štátnych úradov s Pravoslávnou cirkvou svedčia aj dokumenty o zákaze vykonávať akúkoľvek bohoslužbu na území pravoslávnej cirkvi po odmietnutí zjednotenia, pričom na takýto zákaz gréckokatolíckych kňazov podľa práva, Pravoslávna cirkev nemala nárok. Aj vo väzení propaganda nenechala kňazov na pokoji a niekoľkokrát do týždňa mali prednášky, aby sa aspoň ukázalo, ktorí sú poddajnejší.[15] Kňazi, rehoľníci, bohoslovci boli pre štát aj dobrou pracovnou silou, najmä tí, ktorí boli internovaní a väznení. Autor diela „Zostali verní" Mons. Ján Babjak prešovský biskup, napočítal až 119 rôznych profesií, ktorým sa kňazi a rehoľníci venovali a ktorým mnohí sa museli aj vyučiť.[16]

In. SLÁDEK, K.: *Řeckokatolicka církev v českých zemích. Dějiny, identita, dialog.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013. s. 55-57.

15 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 123-128.

16 Porov. ŠTURÁK, P.: *Utrpení řeckokatolických kněží a jejich rodin v době jejich nuceného pobytu v Čechách v kontextu pronasledováni řeckokatolické církve v letech 1950-1968.* In. SLÁDEK, K.: *Řeckokatolicka církev v českých zemích. Dějiny, identita, dialog.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013. s. 46.

Veriaci GKC

Prenasledovaním predstaviteľov cirkvi – biskupov a kňazov, trpeli nielen oni sami, ale aj veriaci, a tak vlastne celá cirkev. Najprv tým, že veriaci prichádzali o svojich pastierov a potom aj tým, že ak niekto bol odvážnejší alebo vyslovil nesúhlasný názor, stal sa taktiež obeťou prenasledovania. Ak sa veriaci nechceli vzdať svojej viery, neostalo im nič iné, iba ju praktizovať tajne a to komplikovalo každodenný život veriaceho a ešte ho aj vystavovalo možným následkom. V niektorých gréckokatolíckych farách po celý čas, keď bola gréckokatolícka cirkev postavená mimo zákon, veriaci nepustili pravoslávnych kňazov. Niekde sa zase stretávali pri krížoch, na cintorínoch alebo postavili provizórne kaplnky, aby mali miesto na svoju bohoslužbu, či už tajne s kňazom, alebo aspoň sami sa spoločne modlili. Sviatosti sa veľakrát vysluhovali tajne alebo odchádzali do rímskokatolíckych kostolov a tam pokračovali vo vyznávaní svojej viery. Boli aj také prípady, že gréckokatolícky kňaz, iba naoko slúžil pravoslávnu liturgiu a dôležité pasáže potichu vyslovoval v gréckom obrade a do matrík zapisoval veriacich ako gréckokatolíkov. Vyskytli sa aj prípady, že samotní veriaci sa písomne obracali na štátne úrady a sťažovali sa na následky Prešovského soboru a poukazovali na nespravodlivo väznených kňazov a biskupov. Keďže zlikvidovanie gréckokatolíckej cirkvi a jej zjednotenie s pravoslávnou sa štátu nepodarilo previesť nikdy úplne, v 60-tych rokoch ÚVKSČ prijal uznesenie v ktorom sa ustanovilo, aby sa rešpektovala sloboda veriacich pri rozhodovaní sa, akú cirkev si vyberie na uspokojovanie svojich náboženských potrieb. Naďalej bolo nariadené, aby sa nedovolila obnova gréckokatolíckej cirkvi a naďalej sa pracovalo na zjednotení s pravoslávím.[17]

Spoločné znaky a špecifiká prenasledovania a jeho vplyv na život cirkví

Po vojne, ale najmä po nástupe komunistov k moci vo februári 1948, bolo všetko čo zaváňalo náboženstvom, tŕňom v oku straníckym predstaviteľom. Ideológovia strany pripravili pre všetky cirkvi ťažké chvíle. Cirkvi vôbec, v tomto čase predstavovali v spoločnosti a štáte dominantnú silu. Vyjadrené v číslach, podľa sčítania ľudu k 1. 3. 1950 bolo na Slovensku 3 432 638 obyvateľov veriacich, čo činilo 99,72% veriacich a iba 9679 ľudí udalo, že sú bez vyznania. Absolútne najväčšou cirkvou bola Rímskokatolícka cirkev – 2 623 198 obyvateľov, čo je 76,20%. Druhou najpočetnejšou bola Evanjelická cirkev augsburského vyznania, 443 251 veriacich, čiže 12, 88% obyvateľov. Gréckokatolícka cirkev mala v tom čase 225 495

[17] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 133-137.

veriacich, čiže 6,55% obyvateľov. Aj keď vo vzájomnom porovnaní Evanjelická cirkev bola počtom asi dvojnásobne väčšia ako Gréckokatolícka, v porovnaní s Rímskokatolíckou boli približne rovnaké. Ostatné cirkvi s výnimkou reformovanej cirkvi, kde bolo asi 3% veriacich, počtom nedosahovali rádovo ani tisíce.[18]

Kým po vojne Rímskokatolícka cirkev doplácala na spätosť s HSĽS a ľudáckym režimom, gréckokatolícka cirkev mala pre svoj odpor voči deportáciám židov, najmä postojom jej biskupa Pavla Gojdiča a napojenosť na partizánske hnutie, najmä na východnom Slovensku, spočiatku dobrú pozíciu, ktorú však rýchlo stratila pre podozrenie z podpory banderovských skupín.

Na rozdiel od Rímskokatolíckej a Gréckokatolíckej, Evanjelická cirkev ako aktívny účastník protifašistického odboja a SNP mala odlišnú pozíciu. Už za Slovenského štátu jej mnohí členovia boli prenasledovaní a stáli v opozícii voči HSĽS. Veľmi silným bol fakt, že evanjelická cirkev bola spriaznená s Demokratickou stranou a tá bola najsilnejšou stranou na Slovensku. Dokonca, chvíľu po aprílovej dohode, to vyzeralo na spoluprácu a aj vplyv na Slovensku spolu s katolíckou cirkvou.

Poštátnenie školstva, pozemková reforma sa v prevažnej miere dotkli najmä katolíckej cirkvi, vyjadrenie lojality a podpory vláde prešlo v cirkvách skôr opatrníckym spôsobom. Katolícka akcia sa týkala hlavne katolíckej cirkvi.[19] Prvé problémy, aj keď nie plošne na celom území Slovenska, Evanjelická cirkev zaznamenala už v polovici roka 1949. Napríklad Nové Zámky, Luboreč, Marhaň, Gelnica, Svit, Horné Zelenice a pod. Vyskytli sa tam zaberania bytov, dozeranie bezpečnosti na činnosť spolkov, zákaz stretávania sa mládeže v školských priestoroch, hlásenia o stretávaní sa a zbierkach atď.[20] Zásah všetkých cirkví, teda aj Gréckokatolíckej a Evanjelickej cirkvi, bol naplno až pri prijatí zákona o hospodárskom zabezpečení cirkví. Týmto zákonom bola likvidovaná autonómia všetkých cirkví a všetky sa dostávali do absolútnej závislosti štátu. Čo sa týka najmä hospodárskej závislosti od štátu, boli na tom aj Gréckokatolícka a Evanjelická cirkev rovnako. Pre obe to znamenalo existenčné podriadenie sa svojvôli štátu.[21] V Piešťanoch sa zišiel Spolok

---

18 Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 13.

19 Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 14-19

20 Porov. KMEŤ, N.: *Represie voči cirkvám 1948-1951.* In: ŽAČEK, P. a kol.: *Moc verzus občan. Úloha represie a politického násilia v komunizme.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2005 s. 188.

21 Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 14-19.

evanjelických kňazov a vydal Prejav o návrhu zákona o štátnej úhrade osobných a vecných nákladov cirkvi, neskôr známy ako Piešťanský manifest a poslal ho poslancom, členom vlády a zboru poverenikov. Kritizuje sa v ňom, že bol robený bez spolupráce s evanjelickou cirkvou.[22]

Po prijatí týchto zákonov sa cirkvi stali podriadenými štátu a tu sa začína situácia, že najmä pre duchovných sa zrazu postavili dve autority, jedna štátna a druhá cirkevná. Tu však nastáva prvý rozdiel medzi Gréckokatolíckou cirkvou a Evanjelickou. Kým evanjelická je nezávislou samosprávnou cirkvou na území štátu (čl.1) a hlási sa do rodiny evanjelických cirkví augsburského vyznania vo svete (čl.3). Najvyšším orgánom evanjelickej cirkvi je synoda, ktorá má svoje predsedníctvo a synoda (čl.29) má zákonodarnú funkciu (čl.30). Z toho vyplýva, že každý zásah zo strany štátu, najmä na jej organizačnú štruktúru a najvyšších predstaviteľov, znamenal ovládnutie takmer celej cirkvi, ibaže by sa vzpriečil niekto jednotlivo, čo však nemalo takú silu.[23] Gréckokatolícka cirkev je zjednotená s Rímom, vychádzajúc z Užhorodskej únie, a pre ňu je najvyššia autorita Rím. Aj keď každý biskup je najvyšším pastierom na území svojho biskupstva, v ponímaní univerzálnej celosvetovej cirkvi je najvyššou hlavou pápež v zjednotení so všetkými biskupmi a koncil.[24] Komunisti si taktiež uvedomovali, že nemôžu postupovať proti všetkým cirkvám rovnako a v organizácii a riadení cirkví sa vedeli orientovať. Uvedomovali si, že najlepšie riešenie je podľa hesla starého Ríma „Rozdeľuj a panuj“. V tomto prípade organizačná štruktúra evanjelickej cirkvi im dávala nádej, že to môže počkať, a že táto cirkev nemá až taký vplyv v spoločnosti, preto si ju vybrali ako tú menej reakčnú.[25] Naproti tomu, Gréckokatolícka cirkev mala pre komunistov tú slabú stránku, že bola v liturgickom jazyku podobná pravoslávnej cirkvi, že mala silné zastúpenie veriacich rusínskej národnosti, čo ju zase prepájalo na východ, kde bola dominantná pravoslávna cirkev a tá zase bola veľmi napojená na ruský komunizmus, čo zase podporovalo myšlienku, že z východu je všetko dobré.

Ako už bolo spomínané, mnohé zákony a zásahy štátu postihovali rovnako obe cirkvi, Gréckokatolícku ako aj Evanjelickú. Dôsledky, ktoré

---

22 Porov. UHORSKAI, P. a kol.: *Evanjelici v dejinách Slovenskej kultúry III.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2002. s. 168.

23 Porov. *Ústava evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku články 1,3,29,30.* Cirkevný ústavný zákon č. 1/1993 v znení cirkevného ústavného zákona č. 7/2000.

24 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 13-23.

25 Porov. ŠVORC, P.: Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku v50. a na začiatku 60. rokov 20. *storočia.* In: CORANIČ, J.*: Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita, 2010. s. 422-423.

však priniesli už boli rozdielne. Najväčší rozdiel však bol v tom, že Evanjelická cirkev bola považovaná za takú, ktorá bude viac spolupracovať. V Evanjelickej cirkvi boli zásahom štátnej moci rozpustený Zväz evanjelickej mládeže, Jednota evanjelických žien, Slovenská evanjelická jednota, Spolok evanjelických kňazov, taktiež Všeobecná vnútromisijná pastorálna konferencia. Pod vplyvom štátnej moci bol zriadený úrad generálneho biskupa. Boli odňaté matriky, zredukované vydávanie náboženskej tlače, nebolo dovolené zriadiť misijné stredisko. Tak ako aj v iných cirkvách, ale najmä v Rímskokatolíckej, bolo duchovenstvo sledované, spisovali sa záznamy, boli vydieraní a delení na reakčných a pokrokových, čím ich zároveň stavali navzájom proti sebe.[26]

V prípade Gréckokatolíckej cirkvi je vymenovanie hlavných zásahov štátnej moci voči cirkvi jednoduchšie nie preto, že by ich bolo menej, ale preto, že táto cirkev nebola zasiahnutá v jej niektorých citlivých a životne dôležitých miestach, ale bola zrazená na kolená úplne a zlikvidovaná tak, že v istej chvíli prestala úradne existovať. Ostali iba veriaci, ktorí buď sa mali hlásiť k pravosláviu, alebo prestali existovať. Hoci štát všemožne napomáhal pravoslávnej cirkvi, mnohí gréckokatolícki veriaci radšej uprednostnili Rímskokatolícku cirkev pred Pravoslávnou. V polovici 50-tych rokov sa začali množiť dokonca prestupy z Pravoslávnej cirkvi do Rímskokatolíckej . Po XX. zjazde KSČ prišli aj nepatrné zmeny a to povolenie, aby tým veriacim, ktorí na tom trvajú, bolo povolené uzatvárať sobáše, krsty a pohreby s rímskokatolíckym kňazom.[27] Zničenie Gréckokatolíckej cirkvi väznením jej najvyšších predstaviteľov sa však úplne nepodarilo, pretože sa táto cirkev v podstate na to pripravila. Biskup Gojdič ešte pred svojim zaistením vymenoval piatich kňazov za vikárov, aby ho v prípade zaistenia zastupovali. Aj keď sa štátnej moci podarilo ovládnuť túto skupinu kňazov (Hopko bol zaistený, Kokinčák prestúpil na pravoslávie, Sabadoš odišiel do Maďarska a Rusnák s Podhájeckým boli internovaní), našli sa ďalší, Ljavinec, Sigeti, Hirka, Zorvan, ktorí pokračovali v ich činnosti, a tak vytvorili akúsi tajnú – ilegálnu organizáciu. Keď štátna moc videla, že sa jej stále nedarí mať veriacich pod kontrolou, prinútila pravoslávnu cirkev a rímskokatolícku cirkev na dohodu, v ktorej sa

[26] Porov. ŠVORC, P.: Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku v50. a na začiatku 60. rokov 20. *storočia.* In: CORANIČ, J.*: Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita, 2010. s. 425

[27] Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 51-55.

uvádzalo, že akého je náboženstva, taký má byť krst, sobáš, pohreb, pričom gréckokatolíci sa jednotne všetci mali považovať za pravoslávnych.[28]

V čase, keď pokračoval tlak na gréckokatolícku cirkev, keď vlastne oficiálne už neexistovala, štátna moc voči Evanjelickej cirkvi prejavila ústretový krok preložením sídla generálneho biskupa z Modry do Bratislavy a zriadením 48 nových kňazských staníc v roku 1954. Bolo to aj dôsledkom množstva evanjelikov, ktorí sa vrátili na Slovensko z Maďarska, Rumunska a Bulharska. V tom istom roku sa konali aj voľby do národných výborov, ktorých sa evanjelickí kňazi zúčastnili všetci, dokonca niektorí aj manifestačne. Ešte vo februári sa v liptovsko-oravskom senioráte, konala konferencia v Dolnom Kubíne, kde niektorí duchovní vzniesli kritiku na situáciu cirkvi a požadovali, aby sa cirkev stavala v prvom rade proti neverectvu. Situácia v liptovsko-oravskom senioráte sa neupokojila ani po konferencii a pretrvávala nepokojná aj naďalej, a tak ju v ďalšom roku dokonca riešila aj delegácia pracovníkov SlÚC a vyhrážali sa prekladaním farárov. V tom istom čase zase vyznamenali členov vedenia cirkvi radom republiky generálneho biskupa Chabadu a generálneho dozorcu Žiaka. Je to názorná ukážka ako si štátna moc istým spôsobom chcela pomocou rozdeľovania a zvýhodňovania evanjelickú cirkev zaviazať a ovládať. Tiež je to znak toho, že v každej cirkvi sa našli takí, ktorí boli ochotní za výhody a pozície prispôsobiť sa a využiť situáciu vo svoj prospech. O ovládnutie nielen Evanjelickej cirkvi, ale všetkých protestantských sa štátna moc usilovala aj cez Ekumenickú radu cirkví, ktorá vznikla v roku 1955. Aj keď v nej zohrával významnú úlohu generálny biskup Chabada, ERC nemala veľmi významný dosah na evanjelickú cirkev. Aj keď v cirkvi v roku 1956 silnel odpor voči štátu poplatnému vedeniu, do času konania generálneho konventu si režim dokázal udržať a aj naďalej podržať pre neho spoľahlivé a poslušné vedenie.[29]

Bibliografia

Pramene

Ústava evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku články 1,3,29,30. Cirkevný ústavný zákon č. 1/1993 v znení cirkevného ústavného zákona č. 7/2000.

[28] Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 57-63.

[29] Porov. BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 67-79.

Literatúra

BARNOVSKÝ, M., PEŠEK, J.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970.* Bratislava : Veda, 1999. s. 292. ISBN 8022405892

CORANIČ, J.*: Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita, 2010. s. 474. ISBN 9788055508504.

Fedor Ruppeldt život a dielo. Žilina : Cirkevný zbor ECAV, 2001.

SLÁDEK, K.: *Řeckokatolicka církev v českých zemích. Dějiny, identita, dialog.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013. s. 254. ISBN 9788074650819.

ŠTURÁK, P.: *Boli soľou a svetlom.* Trnava : SSV, 2001. s. 180. ISBN 8071623679.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, n.o., 2008. s. 199. ISBN 9788080990237..

UHORSKAI, P. a kol.: *Evanjelici v dejinách Slovenskej kultúry III.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2002. s. 204. ISBN 8071401757.

UHORSKAI, P.: *Cirkev v útlaku.* Kežmarok : ViViT s.r.o., 2015. s. 303. ISBN 9788081750007

ŽAČEK, P. a kol.: *Moc verzus občan. Úloha represie a politického násilia v komunizme.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2005 s. 188.

Internet

http://www.grkatpo.sk/?schematizmus&show=knaz&id=518

Filozofické inšpirácie dialogického princípu

BARBARA BALOGHOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,Prešov

Abstract: *This paper is an analysis of the philosophical inspiration of dialogical principle. For its "fathers" are considered H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Rosenstock, F. Ebner and G. Marcel. The primary aim of the paper is to show the background of creation and formation of dialogical principle. For the concept of dialogical principle was very important the philosophy of language in eighteenth century, especially J. G. Hamann, F. H. Jacobi and F. G. Herder. In the paper is as well presented the influence on formation of dialogical principle of S. Kierkegaard and L. F. Feuerbach.*

Key words: *Dialogical principle. Dialog. Communication. Relation. Person. I. Thou.*

Úvod

Pre obdobie dvadsiateho storočia je charakteristická existenciálna téma a fenomenologická metóda. Na pozadí týchto dvoch faktorov sa v európskom priestore sformoval dialogický princíp. V nemalej miere malo na jeho tvorbu a podobu vplyv kultúrno-spoločenské pozadie doby a nábožensk zázemie predstaviteľov. Dialogický princíp sa objavuje konkrétne v období po prvej svetovej vojne, tzn. po roku 1918. Jeho prvopočiatky však možno badať v osemnástom storočí[1] vo filozofii reči. Prináša so sebou zmenu pohľadu, zmenu myslenia, o odklon od aristotelovsky vnímanej substancie ako súcna, ktoré *„existuje samostatne a je nemenným nositeľom všetkých premenných vlastností"*[2]. Jedným z najzávažnejších dôvodov prečo bolo predstaviteľmi dialogického princípu odmietané

[1] Vyjadrenie Ja-Ty sa prvýkrát objavilo v roku 1785 u F. Jacobiho a neskôr v roku 1843 ho použil L. F. Feuerbach v diele Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Porov. RISSER, J.: Locating Shared Life in the ´Thou´: Some Historical and Thematic Considerations. In: *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. New York : Routledge, 2015. s. 30.

[2] OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA: *Substancia (aristoteles).* <http://dai.fmph.uniba.sk/~filit/fvs/substancia_aristoteles.html>. (13.04.2016).

vzťahovať pojem substancia na ľudskú osobu[3] je jeho spájanie s oddeliteľnosťou od všetkých akcidentov, obzvlášť od vzťahov s inými. Neoddeliteľnosť osoby od Ja-Ty vzťahov ústila do tvrdenia, že *„jej skutočné bytie je konštituované vzťahmi“*[4].

Dialogickú myšlienku podstaty a faktoru utvárania osoby možno z tohto pohľadu považovať za prevratnú[5]. Vychádza zo skutočnosti, že samotná ľudská existencia je závislá na angažovaní v dialogických vzťahoch. Jednotlivec môže existovať ako organizmus vo fyzickom alebo biologickom zmysle, *„skutočným človekom sa však stáva len dialogickým vzťahom s iným“*[6].

Prehistória dialogického princípu

S pojmom dialóg sa stretávame už v gréckej filozofii. Platóna povýšil daný pojem na najvýznamnejší spôsob filozofického myslenia. Ako štýl filozofickej argumentácie bol však dialóg prítomný aj v iných kultúrach. Významní čínski mudrci Konfucius a Mencius ho značne využívali pri prezentácii svojich myšlienok. Otázka po príčine dôležitosti dialógu pre prvé pokusy filozofického myslenia vyústila k predpokladu, že dialóg predstavoval prirodzenú cestu spojenia priepasti medzi ústnym a písomným prejavom. Ústna prezentácia myšlienky bola považovaná za nadradenú nad jej písomnou prezentáciou. Písaný dialóg môže do istej miery zachovať spontánnu blízkosť k logu a tiež zachovať prirodzený charakter reči, jestvuje však pochybnosť o tom, do akej miery zostáva písaný dialóg výpoveďou živej reči alebo či už ide o jej pretvorenie na umelý konštrukt. Pre Platóna, ako aj pre Konfucia, bola forma dialógu, bez ohľadu na jeho

---

3 Pre M. Bubera nejestvuje „podstata ľudského bytia“ v zmysle izolovateľného obsahu alebo metafyzickej substancie ako duša, lokalizovaná vnútri individuálneho ľudského bytia. Ľudské bytie môže byť podľa Bubera pochopené len v podmienkach jeho účasti na vzťahu, čo popisoval lingvistickou metaforou dialógu. Porov. HASLAM, M. C.: *A Constructive Theology of Intellectual Disability: Human Being as Mutuality and Response.* New York : Fordham Univ Press, 2012. s. 67.

4 BOGAARD, P. A.: *Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Ivor Leclerc.* New York : SUNY Press, 1993. s. 174.

5 J. Endres zastáva názor, že venovať sa odhaľovaniu osoby v aspekte ja a ty sa rovná dobrodružnej výprave do neznámych krajín. K. Heim zas poznamenáva, že dialogický princíp neodhalil vo svete ja-on novú oblasť susediacu s doposiaľ známymi skutočnosťami, ale došlo k obratu, ktorý má radikálnejší význam ako objav nového svetadiela alebo nových slnečných sústav. Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 25.

6 SIDORKIN, A. M.: *Beyond Discourse: Education, the Self, and Dialogue.* New York : SUNY Press, 1999. s. 11.

umelosť, cestou filozofickej terapie, ktorá dovoľuje filozofovi viesť účastníka dialógu od spoločnej viery (doxa[7]) k pravému poznaniu (episteme[8]).[9]

Maieutická Sokratova metóda pripisuje filozofovi úlohu pôrodnej asistentky, ktorý pomáha zrodeniu myšlienky a idey, ale na rozdiel od skutočnej pôrodnej asistentky filozof vyzýva vedomosti skrze otázky a provokácie. Dialóg teda ukazuje spôsob oslobodenia od predsudku a nepravdivého názoru skrz dosiahnutie pravého významu. Samozrejme, môžeme diskutovať, či dialóg je alebo nie je skutočnou výmenou medzi rovnými partnermi, pretože ako sa zdá, filozof je vždy v privilegovanej pozícii, bližšie k pravde ako druhý účastník dialógu. Možno pozorovať, že Platónov dialóg obsahuje štylistické deformácie, ktoré môžu byť pretvorené do dogmatickej pedagogickej prezentácie pozície autora. Preto vo filozofii a vede renesancie a skorej modernity bol dialóg degenerovaný na pedagogický a katechetický nástroj, ktorý prezentoval a zastával „správny" pohľad autora alebo celej školy myslenia.[10]

Pre dialogický princíp je omnoho dôležitejší ako dialóg-nástroj spoločenský charakter dialógu, tzn. odkaz na vzťah jeho účastníkov. Pri skúmaní dejín dialogického princípu je zrejmé, ako poukazuje G. Wehr, že každá doba mala tušenie „prvotnej príležitosti bytia" (vedomie bytostného vzťahu). Išlo však len o pocit možnosti osobného vzťahu medzi dvoma existenciami.[11] Kľúčovou pre toto tušenie bola spoločenská povaha človeka.

Zastávanie sa spoločenskej povahy ľudského bytia bolo príznačné aj pre scholastickú filozofiu. Zdieľala myšlienky ľudskej otvorenosti voči iným ľuďom a myšlienky jej spätosti so spoločnosťou. Spoločenskosť človeka nebola scholastikou v žiadnom prípade opomínaná. Malá, resp. nedostatočná pozornosť však bola venovaná ľudskému interpersonálne-

---

7 Pre Platóna doxa nie je len názor, ale schopnosť produkovať názory. Je to stav mysle nefilozofa (milovníka názoru) a jej objektom je vnímateľný svet stávania sa, ktorý je oboje, bytie i nebytie, a veci, ktoré sú kópiou týchto foriem. Porov. THE BLACKWELL DICTIONARY OF WESTERN PHILOSOPHY: *Doxa.* <http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g97814051067955_ss1-146#citation>. (20.06.2016).

8 Episteme neznamená znalosti v dôsledku poznania, ale schopnosť produkovať vedomosti. Je to stav mysle filozofa (milovníka múdrosti) a jej objektom je svet samotných foriem, ktorý skutočne jestvuje. Porov. THE BLACKWELL DICTIONARY OF WESTERN PHILOSOPHY: *Doxa.* <http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g97814051067955_ss1-146#citation>. (20.06.2016).

9 Porov. JEZIERSKA, K. – KOCZANOWICZ, L.: *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: The Politics of Dialogue in Theory and Practice.* Routledge, 2016. s. 3, 4.

10 Porov. JEZIERSKA, K. – KOCZANOWICZ, L.: *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: The Politics of Dialogue in Theory and Practice.* Routledge, 2016. s. 4.

11 Porov. WEHR, G.: *Buber.* Olomouc : Votobia, 1995. s. 5.

mu vzťahu stretnutia. Mimo centra záujmu stál vzťah medzi Ja a Ty. Jasne vidíme, že spoločenskosť človeka nevyčerpáva jeho dialogický vzťah v plnej miere. K. Vrána to vysvetľuje tým, že scholastická filozofia bola pevne spätá s gréckou intelektuálnou tradíciou, a to malo dopad na zanedbanie významu dialogického vzťahu.[12]

Následná orientácia filozofie na matematické a prírodné vedy v dobe osvietenstva opätovne „napomohla" udržaniu sa dialogickosti na periférii záujmov filozofov, i keď prvé náznaky dialogického charakteru človeka možno vidieť v Kantovej morálnej filozofii. Kant v diele *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* predstavil svoju najvyššiu mravnú normu, ktorou je jeho kategorický imperatív: *„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek"*[13]. Druhý, teda náprotivok človeka, nesmie predstavovať len nástroj dosiahnutia vlastných zámerov, ale je nutné, aby bol vnímaný ako cieľ. Napriek danej citácii môže byť dialogický charakter v celej Kantovej filozofii postihnuteľný len v malej miere. Ako poznamenáva K. Vrána, jeho metafyzika je budovaná podľa fyzikálneho modelu, pretože jej epistemologická možnosť bola spochybnená. V jeho gnozeologickej teórii nie je miesto ani pre osobné poznanie, ani pre osobnú komunikáciu.[14]

Obdobie romantizmu a nemeckého idealizmu prinieslo prvé prijatie a rozvíjanie Kantovej filozofie. K priekopníkom princípu dialógu tohto obdobia možno zaradiť predstaviteľov filozofie reči, ku ktorým patrí J. G. Hamann, F. H. Jacobi a F. G. Herder. Z pohľadu iného zaradenia patria títo filozofi taktiež k tzv. „filozofom viery". Ide o mierne nepresné označenie, avšak oprávnené v zmysle ich spoločného apelu na vieru a jej dovolávania sa.[15] Ťažisko ich významu pre formovanie dialogického princípu spočíva v zdôrazňovaní relevancie jazyka a v prikladaní mu zvláštnej dôležitosti.

Devätnáste storočie bolo charakteristické jedinečným rozmachom jazykovedy a histórie jazyka. Záujem o túto problematiku bol zahájený dielom Wilhelma von Humboldta, pre ktorého je jazyk kľúčom ku všetkému.[16] Wilhelm von Humboldt je reprezentantom myšlienky, že osoba sa stáva osobou len skrze jazyk. Naproti tomu stojí tvrdenie, že človek jestvoval ešte pred vynájdením jazyka. Humboldtovo riešenie danej dilemy tkvie v skrytej prítomnosti jazyka v jednotlivcovi. Jazyk vo všetkých jeho rôznych kontextoch musí byť latentne obsiahnutý v človeku, aby bol

12 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 24.
13 KANT, I.: *Základy metafyziky mravů.* Praha: Svoboda, 1976. s. 75.
14 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 24.
15 Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Praha : Zvon, 1991. s. 318.
16 Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Praha : Zvon, 1991. s. 319.

schopný pochopiť každé slovo ako výraz majúci koncepčný význam. Inými slovami možno povedať, že jazyk bol ľuďom daný „zhora". Humboldt vidí pôvod jazyka v Bohu. Jazyk je preňho transcendentálna, nadprirodzená skutočnosť, ktorá má bližšie k spirituálnemu než k naturálnemu životu. Fyzicko-organický život osoby nemôže objaviť cestu k logu. Naopak, logos nachádza cestu k ľudskému fyzickému životu a prebúdza ho k životu spirituálnemu. V tomto zmysle možno konštatovať, že pre Wilhelma von Humboldta je jazyk zjavením sa Boha človeku.[17]

Prvým moderným filozofom, ktorý venoval špekulatívnu pozornosť bytiu a špecifickosti osobného poznania bol J. G. Fichte.[18] Zastáva názor, že počiatkom filozofie je mysliaci subjekt. Na počiatku je teda čin, ktorým je splodený rozum, tzn. že rozum je seba vytvárajúci čin. Fichte odmieta Kantov predpoklad veci o sebe, ktorá na človeka pôsobí. Podľa neho má skúsenosť svoj prameň v Ja. Vytvorenie toho cudzieho, nie-Ja ako ho nazýva Fichte, nie je vytvorenie vedomé, ale je to nevedomý, či lepšie povedané podvedomý, slobodný a kauzálne neurčený dej. Ja je vo svojej najhlbšej podstate čistou, nekonečnou činnosťou. Ale toto svoje určenie môže dosiahnuť len vtedy, ak narazí na nejakú hranicu, odpor, na ktorom môže osvedčovať svoju činnosť. A pretože v ňom nie je nič, musí si vytvoriť materiál. Ja kladie sebe samému hranicu, teda nie-Ja, aby ju mohlo prekonať.[19]

Pre vytvorenie prehľadného úvodu do prehistórie dialogického princípu je potrebné spomenúť ďalšie mená, a to S. Kierkegaard a L. F. Feuerbach. Ako uvádza K. Vrána, v ich dielach možno nájsť cenné podnety a inšpirácie pre dialogický princíp.[20]

Pre Kierkegaarda je príznačné, že *„vrátil konkrétnej ľudskej osobe filozofickú dôležitosť a podčiarkol jej vzťahový rozmer vyjadrený v bytostnom vzťahu k druhej osobe"*[21]. Jeho najväčší prínos vo vzťahu k dialogickému princípu možno vidieť v prekonaní nedialogických foriem poznania nemeckého idealizmu.[22] Od myšlienok predstaviteľov tohto princípu sa však zásadne líši v tom, že vzťah človeka s človekom zasadzuje do „sve-

17 Porov. BERGMAN, S. H.: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber.* New York : SUNY Press, 2012. s. 157.

18 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 24.

19 Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Kostelní Vydří : Karmelitánké nakladatelství, 2007. s. 319.s. 338, 339.

20 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 24.

21 ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike.* Bratislava : Kalligram, 2013. s. 99.

22 S. Kieregaard sa vymedzuje aj voči iným ideovým tradíciám. Ide konkrétne o náboženský mysticizmus a o individualizmus. Porov. ŠAJDA, P.: Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda. <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/prilohy/2010/1/44-57.pdf>. (13.04.2016).

ta nebytostnosti". Podľa Kierkegaardovych slov sa má človek *„do vzťahu s ‚ostatnými' púšťať len opatrne, bytostne rozprávať iba s Bohom a so sebou samým"*.[23] Pravý, skutočný dialóg má človek viesť len s Absolútnou bytosťou. Vzťahy s ostatnými náprotivkami nemajú dialogický charakter v pravom slova zmysle.

L. F. Feuerbach definuje človeka ako spoločenskú bytosť. Zdôrazňuje, že za jeho biologickou existenciou stojí príroda a za personálnym utvorením spoločnosť. Podľa Feuerbacha človek *„za to, že existuje, ďakuje prírode, za to, že je človekom, ďakuje človeku"*[24]. Ľudská podstata je obsiahnutá v jednote človeka s človekom. Ide o jednotu, ktorá sa opiera o skutočný rozdiel medzi Ja a Ty. Vzťah človeka k človeku je podľa Feuerbacha podmienkou dorozumievania, a tým aj akýmsi kritériom pravdy. Bez Ty nie je Ja a naopak. Aj keď má, ako zdôrazňuje L. F. Feuerbach, idealizmus pravdu v tom, že pôvod ideí hľadá v človeku, nemôže ísť o abstraktného človeka, ale len o človeka v procese komunikácie s inými, takže aj idey dozrievajú v tejto komunikácii a nemajú formu monológu špekulatívneho filozofa. Majú formu dialógu Ja s Ty.[25] Feuerbachova filozofická antropológia sa sústredí na dialogický vzťah Ja-Ty.

Zrod dialogického princípu

Éra po prvej svetovej vojne na scénu filozofie priniesla zaujímavý úkaz, tzv. „nekauzálnu synchronicita". V rovnakom období a nezávisle na sebe sa v európskom myslení objavuje dialogický princíp,[26] ktorý je formulovaný *„zo samostatného východiska inherentného, bezpodmieneč-ného („profetického") vzťahu k Transcendencii"*[27]. Idea interpretácie vzťahu medzi vlastným vedomým a vedomým iného, ktorá bola formovaná romantickou vedou osemnásteho storočia bola znovu obnovená v prvých rokoch dvadsiateho storočia nábožensky[28] orientovaným hnutím. Členovia tohto smeru, H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Rosenstock, F.

---

23 ŠAJDA, P.: Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda. <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/prilohy/2010/1/44-57.pdf>. (13.04.2016).

24 FEUERBACH, L. F.: *Podstata kresťanstva.* Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1954. s. 134.

25 DANCÁK, P.: *Úvod do dejín filozofickej antropológie.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015. s.

26 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus.* Praha : Zvon, 1996. s. 25.

27 POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas).* Praha : Ježek, 1995. s. 11.

28 Všetci predstavitelia dialogického princípu sú buď veriaci kresťania (F. Ebner, G. Marcel), alebo židia (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Rosenstock). Je teda zjavné, že znovuobjavenie dialogického princípu má súvis s náboženským svetom Svätého písma, t.j. Starou a Novou zmluvou. Táto skutočnosť vysvetľuje fakt, že dialogické

Ebner a G. Marcel, založili svoju filozofiu na dialogickom princípe, ktorý zahŕňa vzťah medzi Ja a Ty, tzn. vzťah spoluautorov komunikácie. Ich dialogický princíp bol okrem heglovskej filozofie odvodený z judaizmu a kresťanstva. Títo predstavitelia zdôrazňovali myšlienku, že dialogický princíp je založený a udržiavaný rečou a komunikáciou. Komunikácia vyjadruje život skúseností ľudí, ich emócie, obavy a sociálne správanie. Dialogický prístup neodkazuje len na sociálnu povahu ľudstva, ale prikladá značnú váhu téze, že aktivita myslenia vytvára ľudskú realitu.[29]

F. Ebner v roku 1921 publikuje svoje dielo *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pteumatologische Fragmente*. V roku 1923 sa objavuje programové dielo M. Bubera *Ich und Du*. Buber pripúšťa Ebnerov vplyv na tretiu časť svojej eseje, avšak k ústrednej myšlienke dospel sám na základe predchádzajúcich úvah. K rovnakým záverom dospel v roku 1918 francúzsky mysliteľ G. Marcel v *Journal métaphysique*. F. Rosenzwieg rozvíja svoju dialogickú víziu človeka v *Der Stern der Erlösung* po zoznámení sa s rukopisom posledného diela svojho učiteľa H. Cohena *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.[30]

Vyššie spomenutí protagonisti dialogického princípu predstavili provokatívnu a originálnu ideu, ktorá je v súčasnosti z veľkej časti buď zabudnutá, alebo sa študuje v kontexte náboženstva, prípadne v kontexte judaistických štúdií. Dialogický princíp týchto filozofov je jedným z najvýznamnejších mostov spájajúcich filozofiu a náboženstvo v rannej časti minulého storočia. Okrem dialogického princípu títo filozofi predstavili aj iné koncepty ako existenciálny dialogizmus (E. Rosenstock), koncept Ja a Ty (F. Rosenzweig) a sféru medzi (M. Buber).[31]

Záver

Princíp dialógu ako ho formuloval H. Cohen, F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, E. Levinas a ostatní filozofovia dialógu vyvstáva na kontrastnom pozadí klasického, od antiky tradovaného pojatia dialógu ako pojmovo logického stretnutia myšlienok či stanovísk. V porovnaní s filozofiou dialógu vykazuje sokratovsky pojatý dialóg skôr svoj dialektický než dialogický charakter. Nie je preň kľúčová sama skutočnosť duchovného

myslenie prvého obdobia vykazuje silné teologické rysy. Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus*. Praha : Zvon, 1996. s. 26, 27.

29 Porov. MARKOVÁ, I.: Dialogicality as an ontology of humanity. In: *Rethinking Communicative Interaction: New Interdisciplinary Horizons*. Amsterdam : John Benjamins Publishing, 2003. s. 29.

30 Porov. VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus*. Praha : Zvon, 1996. s. 26.

31 Porov. MARKOVÁ, I.: Dialogicality as an ontology of humanity. In: *Rethinking Communicative Interaction: New Interdisciplinary Horizons*. Amsterdam : John Benjamins Publishing, 2003. s. 29, 30.

vzťahu, ale hermeneutický proces postupného vyzrievania komunikovaného zmyslu. Filozofii dialógu nejde o dialóg, ktorý je vnímaný ako analytická metóda poznávania pravdy prostredníctvom sporu, ako syntetická cesta od logického rozporu k dialektickému zmiereniu, alebo ako postup ozvláštňovania prijatého zmyslu v rozhovore s jeho tradíciou, ale o dialóg sám, o samu vzťahovú vzájomnosť.[32]

Bibliografia

BERGMAN, S. H.: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. New York : SUNY Press, 2012. 257 s. ISBN 978-0791-496-45-9.

BLACKWELL DICTIONARY OF WESTERN PHILOSOPHY: *Doxa*. <http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g97814051067955_ss1-146#citation>. (20.06.2016).

BOGAARD, P. A.: Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Ivor Leclerc. New York : SUNY Press, 1993. 358 s. ISBN 978-0791-412-57-2.

DANCÁK, P.: *Úvod do dejín filozofickej antropológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015. s. ISBN

FEUERBACH, L. F.: Podstata kresťanstva. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1954. 395 s.

HASLAM, M. C.: *A Constructive Theology of Intellectual Disability: Human Being as Mutuality and Response*. New York : Fordham Univ Press, 2012. 134 s. ISBN 978-0823-239-40-5.

JEZIERSKA, K. – KOCZANOWICZ, L.: *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: The Politics of Dialogue in Theory and Practice.* Routledge, 2016. 298 s. ISBN 978-13-1715-312-2.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. 128 s. 25-017-76.

MARKOVÁ, I.: Dialogicality as an ontology of humanity. In: *Rethinking Communicative Interaction: New Interdisciplinary Horizons*. Amsterdam : John Benjamins Publishing, 2003. 325 s. ISBN 978-9027-253-58-3.

OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA: *Substancia (aristoteles)*. <http://dai.fmph.uniba.sk/~filit/fvs/substancia_aristoteles.html>. (13.04.2016).

POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha : Ježek, 1995. 108 s. ISBN 80-85996-01-4.

[32] POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas).* Praha : Ježek, 1995. s. 10.

RISSER, J.: Locating Shared Life in the ´Thou´: Some Historical and Thematic Considerations. In: *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. New York : Routledge, 2015. 346 s. ISBN 978-1317-420-62-0.

SIDORKIN, A. M.: *Beyond Discourse: Education, the Self, and Dialogue*. New York : SUNY Press, 1999. 164 s. ISBN 978-0791-442-47-0.

STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánké nakladatelství, 2007. 656 s. ISBN 978-80-7195-206-0.

STÖRIG, H. J.: Malé dějiny filozofie. Praha : Zvon, 1991. 512 s. ISBN 80-7113-041-9.

ŠAJDA, P.: Buberov spor s Kierjegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike. Bratislava : Kalligram, 2013. 224 s. ISBN 978-80-8101-779-7.

ŠAJDA, P.: *Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda*. <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/prilohy/2010/1/44-57.pdf>. (13.04.2016).

VRÁNA, K.: *Dialogický personalismus*. Praha : Zvon, 1996. 64 s. ISBN 80-7113-173-3.

WEHR, G.: *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 150 s. ISBN 80-85885-31-X.

Židovská komunita v Sečovciach v medzivojnovom období (1918 – 1939)

MARTINA DIHENEŠČÍKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,Prešov

Abstract: *The following article offers a glimpse into the life of the Jewish community in Sečovce in the interwar years 1918 – 1939. It also provides a brief overview of events before and after the first world war, but focuses mainly on the twentieth and thirtied years of the 20th century. It chronicles the life of the community from the religious, national, political, economic, cultural and social point of view in the historical context of the period. It is a sequel of the article called „The Jewish community in Sečovce to the period of the First World War", listed in the doctoral web magazine Acta theologica et religionistica 1-2016.*

Key words: *Jews. Community. Sečovce. The First World War. The Interwar Period.*

Úvod

Židovská komunita v Sečovciach bola jednou z najstarších a najvplyvnejších židovských komunít na východnom Slovensku. Takmer dvesto rokov mala veľký podiel na charaktere a formovaní tohto malého mestečka. Osud židovskej komunity v Sečovciach do obdobia 1. svetovej vojny bol podrobnejšie spracovaný a publikovaný v internetovom časopise doktorandov Acta theologica et religionistica 1-2016. Tento článok je pokračovaním osudov spomínanej komunity so zameraním na medzivojnové obdobie. Aj po 1. svetovej vojne židovská komunita naďalej prosperovala a prekvitala, tvoriac podstatnú súčasť Sečoviec. Jej rozkvet prekazil vznik Slovenskej republiky v r. 1939 a následná šoa[1], kedy ju postihol tragický osud.

[1] Šoa - ide o hebrejský názov šo´a = katastrofa, zničenie. Používa sa na vyjadrenie holokaustu vo význame genocídy Židov v období druhej svetovej vojny.

Stručný prehľad o židovskej komunite do obdobia 1. svetovej vojny

Podľa starších záznamov v sečovskom archíve nachádzame len ojedinelé zmienky o prvých židovských osadníkoch v meste. Už za čias tereziánskych sa cechy dovolávajú zjednania nápravy so židovskými priekupníkmi, ktorí sprostredkúvali obchodné zámery na jarmokoch. Neskôr za jozefínskych reforiem sa uvádzajú prípady nájomníctva a hlavne podomový obchod s dreveným uhlím a vápnom.[2]

Najstaršia známa správa o židoch v Sečovciach pochádza z roku 1669. Týka sa prepadnutia židovského obchodníka s plátnom zo Sečoviec a iba o niekoľko rokov mladšia zmienka z r. 1690 vypovedá o židovskom nájomcovi krčmy Ladislava Semereho. Sčítanie židov roku 1735 uvádza jednu šesťčlennú židovskú rodinu. Možno predpokladať, že sečovská židovská komunita v nasledujúcich rokoch početne rástla, o čom svedčí aj väčší počet náhrobných kameňov z 18. storočia na starom, dnes už neexistujúcom cintoríne. Je pravdepodobné, že v tomto období existovala už židovská náboženská obec s modlitebňou a ďalšími kultovými objektmi.

V 19. storočí je viacero zmienok o židovských osadníkoch z Haliča, ktorí v súvislosti s výkonom remesla a obchodu, žiadali povolenia pobytu a domovskú príslušnosť v meste. Sečovce, ako pomerne významné trhové stredisko, bolo pre prichádzajúce židovské obyvateľstvo z Haliča, veľmi výhodným miestom pre trvalé alebo dočasné usadenie sa. Na prítomnosť židov poukazuje aj súpis z roku 1794, uvádzajúci okrem iných aj mená ako Holländer, patriace s najväčšou pravdepodobnosťou židovským nájomcom.[3]

Kronika mesta Sečovce o židoch zaznamenáva: *„Keďže naša kronika doposiaľ zvlášť nepodchytila život židovskej náboženskej obce v Sečovciach, ktorá toho času prakticky už nejestvuje, hodno je touto cestou učiniť zmienku na základe spomienok občanov i podľa monografickej práce „Szlovenszkói Zsidó Hitközségeh története“, ktorú napísal Lányi Menyhért a vdova Hermína Propperová, rodená Béhefiová a ktorú vytlačili v roku 1933 v tlačiarni Atheneum v Košiciach. Na stranách 241 – 242 sa spomína židovská náboženská obec v Sečovciach, z čoho vyberáme: „Vierohodné záznamy o sečovskej židovskej náboženskej obci, čo sa týka jej založenia a zakladateľov sa nezachovali. Podľa vedomosti súčasníkov sečovská židovská náboženská obec je asi dvestoročná. Medzi najstaršie židovské rodiny, ktoré bývali v Sečovciach, patria rodiny Ferderber -, Politzer-,*

[2] *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 367.

[3] Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 85.

Braumi Kleinmannovci. Prvým rabínom náboženskej obce bol Mayer Kohn, po ňom rabi Spira, Jozef Grünwald a Samuel Reinitz."[4]

V prvej polovici 19. storočia sa podľa údajov z roku 1828 hlásilo k židom už 250 obyvateľov Sečoviec. Podrobnejšie údaje o náboženskom zložení obsahuje súpis z roku 1841 (iba u mužov). Podľa tejto štatistiky židia tvorili 23,76% sečovského obyvateľstva. Židia sa pomerne rýchlo začleňovali do občianskeho života v meste. V tomto období už existovala v Sečovciach samostatná fungujúca židovská obec s modlitebňou, kúpeľom a ďalšími kultovými objektmi, ktorá sa stala centrom rozsiahleho rabínskeho a matričného obvodu. V roku 1869 sa židia z hľadiska štruktúry obyvateľstva dostali na prvé miesto a v počte 1189 osôb tvorili takmer 35% obyvateľov Sečoviec. Väčšina obyvateľov židovského pôvodu boli obchodníci, krčmári a nájomcovia. V roku 1881 klesol počet židov na 1015.[5]

V roku 1884 pri rôznych príležitostiach vznikla nejednota medzi ortodoxnými a pokrokovo zmýšľajúcimi členmi náboženskej obce, ktorú ešte v tom roku zlikvidovali a založili ortodoxnú náboženskú obec. Jej stanovy schválili až v r. 1909. V tomto čase bola založená škola Talmud Tóra. Jej knižnicu na pamiatku svojich rodičov darom zveľadil Leopold Grossmann, ktorý sa odsťahoval do Ameriky.[6]

Sečovská židovská náboženská obec stála na základoch ortodoxie a v roku 1871 sa konštituovala ako ortodoxná. V meste stálo niekoľko kultových objektov: synagóga, modlitebňa, kúpeľ a školské budovy. Synagóga bola postavená v roku 1873. Požiar ju v roku 1904 zničil spolu so židovskou školou.[7] Kronika túto skutočnosť zaznamenáva: „*Sečovská synagóga na terajšej ulici SNP bola vybudovaná v roku 1873. Modlitebňa už predtým bola. Požiar dvakrát zničil obe budovy. Druhýkrát vyhorel kostol (myslí sa synagóga) aj s modlitebňou v r. 1904, kedy zhorela aj budova židovskej školy. Túto školu založili len pred rokom, v roku 1903.*"[8] Rabínmi na prelome storočí boli Samuel Reiniz, Móriz Reiniz a Áron Krausz.

Vzhľadom na svoju majetnosť, židovské obyvateľstvo vyvíjalo v Sečovciach viaceré spoločenské a kultúrne aktivity. Vyhranene cirkevný dobročinný charakter mal Svätý spolok – Chevra Kadiša. Výchovnovzdelávacie zameranie mal spolok Talmud Tóra, založený v r. 1895, ktorého cieľom bolo teologicky vzdelávať nadaných chudobných žiakov, resp. siroty.

---

4 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 365.

5 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 85-86.

6 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 366.

7 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 87.

8 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 365-366.

Výslovne dobročinný charakter mal Sečovský izraelitský ženský spolok, ktorý si kládol za úlohu starať sa o chudobné osoby ženského pohlavia, zvlášť choré, neschopné zárobku, vdovy a siroty. V druhej polovici 19. storočia a v rokoch prvej svetovej vojny pôsobila v Sečovciach päťtriedna ortodoxná židovská ľudová škola. V náboženskom zložení obyvateľstva boli židia druhí najpočetnejší (945 osôb). Z hľadiska národnostnej štruktúry sa Židia hlásili väčšinou k nemeckej národnosti.[9]

Na prelome storočia v Sečovciach bývalo už vyše 60 židovských rodín, z ktorých bohatšia časť značne ovplyvňuje pulz ekonomického a spoločenského života mesta i širokého okolia v spádových obciach.[10]

Po skončení 1. svetovej vojny

V priebehu prvej svetovej vojny nastúpilo do rakúsko-uhorskej armády 254 sečovských židov. Sedemnásť ich padlo v bojoch. Počas vojny prichádzali do Sečoviec stovky židovských utečencov z Haliče. Židovská komunita im poskytovala prístrešie, stravu a zamestnanie. Časť z nich sa tu usadila a začlenila do miestnej chasidskej[11] pospolitosti.

Po skončení 1. svetovej vojny vojaci prichádzajúci z frontu, miestni obyvatelia a obyvatelia okolitých dedín rabovali židovské byty, obchody a hostince. Po zásahu československej štátnej moci bol postupne obnovený poriadok.[12] Nové politické udalosti viedli obyvateľov Sečoviec a okolia k výbuchom nespokojnosti. Úradné hlásenie Ministerstva s plnou mocou pre správu Slovenska o situácii v Sečovciach uvádza, že *„v novembri 1918 vyrabovalo tamojšie obyvateľstvo sklepy chudobných Židov a domy na rumy obrátilo*“.[13]

V Sečovciach bol vyhlásený vznik ČSR 6. 11. 1918, keď do mesta vstúpili smerom od Michaloviec a Trebišova jednotky československých legionárov. Miestne maďarské a pomaďarčené obyvateľstvo považovalo vznik ČSR za prechodný stav a neprejavovalo nadšenie z oslobodenia

9 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 87-88.

10 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 367.

11 Chasidi - príslušníci židovského nábožensko-mystického hnutia chasidizmu, ktoré vzniklo v 18. storočí v Haliči. Jeho zakladateľom bol rabín Jisra'el ben Eli'ezer, nazývaný tiež Ba'al Šem Tov. Termínom „chasidím“ sa označovali aj niektoré skupiny v čase Druhého chrámu, ktoré sa označujú ako „chasidím rišonim“ (prví chasidi) a ďalšia skupina židovských pietistov v 13. storočí v Nemecku (aškenázski chasidi). Hnutie vzniklo po rozčarovaní z falošného mesiánskeho hnutia Šabataja Cviho a Jakoba Franka, ktoré značne podkopalo autoritu rabínov ako duchovných vodcov židovského národa vo východnej Európe.

12 Porov. BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku, 3. zväzok*. Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, s. 16.

13 ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 106.

spod stáročného národného útlaku. Len slovenská inteligencia, ktorá prišla do Sečoviec služobne zo západného a stredného Slovenska, prebudila u časti obyvateľstva slovenského národného ducha. Výrazne zaostávala aj školská výchova. Po zániku maďarskej meštianskej školy v roku 1919 zostali Sečovce bez tohto typu školy až do začiatku 30. rokov.[14]

Bezprostredne po vyhlásení Československej republiky, ktorá bola v porovnaní s monarchistickým Rakúsko-Uhorskom nesporne krokom vpred, sa vo vývoji Sečoviec a blízkeho okolia začali prejavovať dve rozdielne vývojové tendencie. Kronikár mesta o pomeroch na konci 1. svetovej vojny uvádza: *„Do polovice roku 1918 bol v meste pokoj. Keď maďarský poslanec gróf Michal Károlyi vyhlásil, že vojna je prehratá, najviac sa to dotklo maďarských úradníkov a iných prisluhovačov maďarského režimu. Zloba ľudu sa potom vybíjala v rabovačkách majetkov panstva a obchodníkov, najmä židovských. Vojnou vyhladovaný ľud hľadal tam, kde boli zásoby. Prišlo viackrát k potýčkam medzi rabujúcimi a medzi časom vytvorenou národnou strážou a neskoršie aj vojskom.“*[15]

Po 1. svetovej vojne vznikla v Sečovciach pobočka sionistického hnutia. Myšlienky sionizmu prenikli aj do tradičnej židovskej pospolitosti. So širokým ohlasom sa stretli najmä u mladšej generácie. Veľa stúpencov si získali hnutia Cohar a Mizrachi. V roku 1929 venovali sionisti 1000 Kč na vysadenie lesa v Palestíne na počesť prezidenta ČSR T. G. Masaryka. V 30. rokoch mala miestna pobočka sionistického hnutia asi 100 členov. Spomedzi mládežníckych hnutí bolo najpočetnejším hnutie Betar. Ku skupinám s menším počtom prívržencov patrili Hašomer Hacair a Bne Akiva, ktoré založilo v neďalekých Parchovanoch hachšaru.[16]

Po prvej svetovej vojne prisťahovali sa do mesta ďalšie, najmä chudobnejšie rodiny, ktoré sa neskôr v remeslách a obchode a značne zveľadili.[17]

Dvadsiate roky 20. storočia

Zákonodarstvo nového štátu vytvorilo dobré podmienky pre hospodárske a sociálne uplatnenie židovského obyvateľstva. V roku 1922 tvorilo obec 185 hláv rodiny platiacich cirkevnú daň, teda asi 1000 osôb. Mala 8 zamestnancov a ročný rozpočet približne 100 000 Kč. Jej predsedom bol Ignác Schwartz. V roku 1928 bol už rozpočet obce 150 000 Kč, mala 1056 členov, z ktorých dane platilo 205 hláv rodiny. Funkciu hlavného rabí-

14 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 106.

15 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 105.

16 Hachšara – príprava. Príprava na život v Erec Jisrael, organizovaná sionistickými organizáciami v diaspore. V táboroch sa mladí ľudia vzdelávali v poľnohospodárstve a ďalších remeslách a znalostiach potrebných pre život v Palestíne.

17 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 367.

na v tomto čase vykonával Aron M. Krausz, ktorý dobre ovládal slovenský jazyk a udržiaval úzke styky s osobnosťami verejného života. Po jeho odchode zastupoval rabína dajan[18] Samuel Zalman Edliss. V roku 1924 bol za hlavného rabína zvolený vzdelanec a vynikajúci organizátor Samuel Menachem Klein, ktorý bol predtým hlavným rabínom v Šarišských Lúkach. Bol jedným z mála ortodoxných rabínov, ktorí sa stali členmi sionistického hnutia.[19] Zastával dôležité funkcie v religióznom hnutí Mizrachi. V roku 1925 v pomerne mladom veku náhle skonal. Po jeho smrti až do roku 1942 sa duchovným komunity opäť stal dajan Samuel Zalman Edliss. Okrem neho pôsobilo v medzivojnovom období v Sečovciach niekoľko významných duchovných. Chasidský rabín Emanuel Géza (Menachem Geršon) Moskovits vykonával funkciu hlavného rabína a do jeho kompetencie patrili židia z 28 okolitých dedín.[20]

Náboženská obec vlastnila veľkú synagógu, niekoľko modlitební a učební, dva cintoríny, obecný dom, mikve, jatky na výsek košer mäsa, ľudovú kuchyňu a ubytovňu pre chudobných pocestných. V Sečovciach bolo niekoľko vzdelávacích krúžkov a 5-triedna židovská škola s vyučovacím jazykom slovenským. Riaditeľom školy bol Henrich Bánoci a jeho nástupcom ďalších 20 rokov Jozef Blau. Na čele školskej komisie stál Móric Grossmann. V roku 1928 navštevovalo ľudovú školu viac ako 150 žiakov a trojtriednu školu Talmud Tóru približne 40 žiakov. Náboženstvo vyučovalo päť učiteľov, a to N. Zipser, S. Klein, H. Weiszberger, B. Mermelstein a E. Glück. Riaditeľom školy bol rabín Emanuel G. Moskovits a po ňom rabín Henrich Chajim Weinberger. V ješive do roku 1933 vyučovali hlavní rabíni a dajan Samuel Zalman Edliss. V náboženských krúžkoch Limud Tóra, Chevrat mišnajot a Chevrat šas sa vzdelávali dospelí príslušníci komunity.

Okrem spolku Chevra Kadiša (1890), predsedom ktorého bol Lazar Birnbaum, sa dobročinnosti venoval Spolok židovských žien (1912), ktorý viedla manželka Ignáca Goldbergera, spolky Poel Cedek (1896) na čele

---

18 Dajan – sudca, rabínsky sudca. V rabínskej literatúre sa slovo dajan používa aj vo význame svätý, študent práva, rabín náboženskej obce. Každý dajan bol rabínom, ale nie každý rabín bol dajanom. Za dajanom prichádzali žiadať o radu aj rabíni.

19 Sionizmus – politické a nacionalistické hnutie požadujúce založenie a udržiavanie židovského štátu v Palestíne. Bolo založené koncom 19. storočia Theodorom Herzlom, židovským novinárom pôsobiacim vo Viedni, ktorý v roku 1896 okrem iného pod dojmom tzv. Dreyfusovej aféry napísal knihu Židovský štát, v ktorej ako jediné východisko pre Židov ak sa chcú vyhnúť antisemitizmu našiel založenie si vlastného štátu. Názov je odvodený od pahorku Sion v Jeruzaleme, na ktorom biblickí proroci očakávajú príchod Hospodina.

20 Porov. BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku, 3. zväzok*. Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, s. 16-17.

s Ľudovítom Lefkovitsom, Chevrat Sandakaut, Malbiš Arumim, Gmilut Chesed a ďalšie.[21] Spolok Talmud Tora viedol Ernest Arusel, ďalej boli spolky Kmotrovský (Komaegylet), Chevra Lasz, Chevra Misnajot a Chevra Mizrachi.[22]

Konfesijné zloženie obyvateľstva v Sečovciach tvorilo 1401 rímskokatolíkov, 874 gréckokatolíkov, 934 izraelitov, 110 reformovaných, 30 evanjelikov augsburského vierovyznania a 31 občanov bolo bez vyznania. Čo sa týka národnostného zloženia obyvateľstva, štatistika mesta z roku 1921 uvádza 3380 Sečovčanov, z toho 2285 bolo českej a slovenskej národnosti, 579 židovskej, 387 maďarskej, 37 rusínskej, 55 cudzincov a 37 osôb sa hlásilo k inej národnosti.

V októbri 1923 sa konali voľby do obecnej rady a vzhľadom na zložitú národnostnú situáciu v obci volebná komisia požiadala všetkých navrhovaných kandidátov, aby pred voľbou zložili sľub vernosti Československej republike. Spomedzi židovských občanov sa námestníkom starostu stal A. Weinberger. B. Rosenberg a J. Neuman boli v zastúpení Židovskej strany. Taktiež obchodník I. Schwarc kandidoval v r. 1925 v parlamentných voľbách do poslaneckej snemovne a senátu. V Sečovciach pôsobili miestne organizácie týchto politických strán: Republikánska strana maloroľníckeho ľudu, Slovenská ľudová strana (Hlinkova), Československá ľudová strana, KSČ, Kresťanskosociálna strana, Maďarská národná strana, Židovská strana, Nezávislá židovská strana, Autonómny zemedelský zväz (Kurťak), Židovská strana maloremeselníkov a obchodníkov, Židovská hospodárska strana a Židovská ľudová strana.[23]

V prvej polovici dvadsiatych rokov sa rozhorel politický zápas o sídlo okresu medzi Sečovcami a Trebišovom, na základe čoho aj tlač bola rozdelená na dva tábory. Kým Slovenský východ a Slovák argumentovali za udržanie sídla okresu v Sečovciach, Gazdovské noviny požadovali premiestnenie sídla okresu do Trebišova. Slovenský východ v r. 1922 uviedol, že Sečovce sú na rozdiel od Trebišova čistým vydláždeným a úhľadným mestečkom s poschodovými budovami, rozsiahlou sieťou obchodov, živými trhmi a jarmokmi, pričom majú aj vhodný objekt pre umiestnenie okresného úradu. Trebišov bol označený za väčšiu dedinu, ktorá nemá vhodnú budovu pre okresný úrad a navyše zápasí so slabou obchodnou sieťou a nevydláždenými ulicami, ktoré sú počas dažďov plné vody a blata, takže sa tam dokonca šíria aj epidémie. Gazdovské noviny hľadali

---

21 Porov. BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku, 3. zväzok*. Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, s. 17.

22 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 366.

23 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 108 - 109.

v prospech Trebišova väčšinou politické, nacionálne a geografické argumenty. Sečovce mali podľa nich nevhodnú polohu v severnom cípe okresu, čo nevyhovovalo obyvateľstvu žijúcemu na juhu. Z nacionálneho hľadiska prevládal argument, že Sečovce ovládli sily maďarské, maďarónske a židovské, ktoré už v roku 1923 za 100 000 Kč v Bratislave a Prahe presadili, že sídlo okresu zostalo naďalej v tomto meste. Premiestnenie okresného úradu sprevádzali viaceré problémy a napriek všemožným snahám udržať sídlo okresu v Sečovciach, bolo vládnym nariadením č. 93 Sb. Zák. a nar. zo dňa 28. 6. 1928 rozhodnuté, že sídlom okresu sa stal Trebišov. Premiestnenie sídla sprevádzali násilnosti protestujúcich Sečovčanov, pri ktorých museli zasahovať četníci a vojenská posila z Trebišova.[24]

Židovské rodiny žili väčšinou v dobrých ekonomických pomeroch a patrili k strednej vrstve obyvateľstva. Živili sa najmä obchodovaním, remeslami a niekoľko rodín aj poľnohospodárstvom. Vlastnili 4 podniky na spracovanie poľnohospodárskych plodín, 3 veľké mlyny, dve banky a úverový ústav, ktorý založila v 20. rokoch americká dobročinná organizácia Joint. Jeho riaditeľom bol Pavol Herškovič.

V roku 1928 bolo v Sečovciach 95 obchodníkov, 28 remeselníkov, ale aj 32 chudobných, ktorí boli odkázaní na dobročinnosť.

Podiel židov na podnikaní podľa zoznamu živností z 20. rokov 20. storočia: [25]

Druh podniku	spolu	vo vlastníctve židov
Miešaný tovar	25	23
Pohostinstvo	19	17
Textil a odevy	14	14
Poľnohospodárske produkty	13	9
Koža a obuv	9	9
Dobytok	7	5
Mäsiarstvo	7	4
Zastupiteľstvo	5	4
Železiarstvo a náradie	5	4
Liehové nápoje	4	4
Drevo a palivo	4	4
Galantéria a domáce potreby	3	2
Zlatníctvo a hodinárstvo	3	2
Iné	6	4

[24] Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 110 - 111.

[25] Porov. BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku, 3. zväzok.* Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, s. 17.

Tridsiate roky 20. storočia

Sečovce boli významným mikroregionálnym strediskom so sústredenou remeselnou i poľnohospodárskou výrobou a z toho prameniacim obchodom. Táto skutočnosť priťahovala podnikavé židovské obyvateľstvo, ktoré v tridsiatych rokoch tvorilo asi 25% obyvateľstva mestečka. Vplyvná židovská komunita ovládla prevažnú časť výroby vína, likérov, liehovarníctva, výrobu octu, dreveného liehu a z toho prameniace obchodné vzťahy. Židovskí obchodníci zaviedli aj predaj alkoholu (piva, vína, destilátov) v uzavretých fľašiach, ktorý bol lacnejší.[26]

V 30. rokoch pokračoval rozmach židovskej komunity a prekvitajúcu náboženská obec, tvorilo viac ako 247 rodín. Predsedom obce bol Jozef Rottenberg a od roku 1933 Jozef Neumann. Členmi vedenia boli aj Móric Selzer, Jozef Valt, Jozef Szameth, Hermann Grünberger, Lazar Birnbaum, Šimon Alexander, Adolf Weiszberger, Ľudovít Guttmann, Ignác Schwarz, Pinkas Winter, Móric Grossman a Emanuel Fried.[27]

V roku 1930 na základe rozhodnutia kolégia rabínov odtrhli sa od náboženskej obce predtým tu pričlenené členské obce: Milhostov, Horovce, Tušická Nová Ves, Tušice, Vojčice, Parchovany, Sečovská Polianka, Dvorianky, majer Kinčoš, Božčice, Cabov, Kravany, Stankovce, Bačkov, Višňov, Dargov, Trnávka, Hriadky, Zbehňov, Malé a Veľké Ozorovce, Kuzmice, Plechotice, Čeľovce, Malý a Veľký Ruskov, Zemplínska Teplica, Kochanovce (dnes súčasť Sečoviec).[28]

Konfesijná spolupatričnosť a spolupráca umožnili sečovským Židom v tridsiatych rokoch získať rozhodujúce pozície v obchodných, právnych, zdravotníckych, remeselníckych a iných vzťahoch v meste a okolí. Zachovali si svoj ortodoxný spôsob života a dominantné postavenie voči ostatnému obyvateľstvu mestečka. Židovskí advokáti, lekári a podnikatelia ovládli rozhodujúce oblasti života mesta.[29]

Židovská strana získala v komunálnych voľbách niekoľko mandátov. Mestské zastupiteľstvo malo 6 členov z radov židovskej komunity. Dr. Karol Bernhardt bol okresným sudcom. V Sečovciach pôsobili traja židovskí lekári (od roku 1921 Dr. Bernard Fischer, v 30. rokoch Dr. Alexander Keszner a Dr. Imrich Lefkovič – praktickí lekári) a osem právnikov.

Židia mali rozhodujúci kapitál v obchode s miešaným a koloniálnym tovarom, poľnohospodárskymi produktmi, textilným tovarom, železom, domácimi potrebami, bicyklami, šijacími strojmi, stavebným materiálom,

---

26 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 113.

27 BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku, 3. zväzok*. Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, s. 17.

28 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 366.

29 ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 113.

drevom, vápnom, farbami, sklom a porcelánom. Vlastnili tiež sečovské mlynárstvo, mnohé remeslá, hodinárstvo a zlatníctvo, pričom ich podnikateľské špičky – Birnbaumovci[30] boli majiteľmi miestnej tlačiarene Glóbus a kníhkupectva.[31] Najznámejšie historické pohľadnice mesta nesú označenie tejto tlačiarne. Prvé pohľadnice Sečoviec sa objavili už na konci 19. storočia. Ich vydavateľmi boli Jenó Klein, Gábor Koch a Leopold Friedman. Birnbaumov dom sa nachádzal na Ternave a na dome bol znak na priečelí – reliéf stromu hrušky (nemecky Birnbaum). V r. 1925 bol pri Birnbaumovom dome postavený jediný pevný murovaný most, keďže v minulosti bola Ternava spojená s mestom len niekoľkými lávkami a brodmi. Dnes je na jeho mieste most slúžiaci vjazdu na autobusovú stanicu.[32]

Židovským koncesionárom patrila väčšina pohostinských a reštauračných zariadení v meste. Časť Židov pracovala aj v robotníckych profesiách ako nádenníci a pomocní robotníci, výlučne však u židovských podnikateľov. Od r. 1923 pôsobilo v Sečovciach Židovské úverové družstvo.[33] Bolo založené v r. 1922 na podporu financovia miestneho podnikania a bolo centrom finančného kapitálu v meste. Inštitúcia mala svojich platených úradníkov a predstavenstvo. Sídlilo v nárožnej budove na námestí, smerom na most cez Trnávku. Stavebný objekt vznikol na prelome 19. a 20. storočia, vyčlenením plochy z nádvoria kaštieľa baróna Fischera.[34]

V r. 1903 zo základiny dr. Mórica Friedmanna založená škola mala týchto prvých učiteľov: Henrich Bánóczi, riaditeľ, Samuel Hollós a Lujza Egriová ako učiteľka. V roku 1933 učiteľský zbor tvorili Jozef Blau a Nelli Zipserová. Škola pred zánikom v roku 1939 bola päťtriedna a bola účelovo umiestnená v samostatnej budove pri synagóge. Náboženskú výchovu zabezpečovali Henrich Weinberger a Bernát Mermelstein.[35] Päťtriedna ortodoxná židovská škola bola na sklonku storočia popri katolíckej škole najväčšou školou v meste. Charakter školy malo aj ortodoxné rabínske

30 Birnbaumovci boli bohatí a vplyvní obchodníci, ktorí okrem iných prevádzok vlastnili aj tlačiareň a kníhkupectvo, ktoré malo skoro storočnú tradíciu jedinej predajne tlačeného slova v meste. Bolo tu aj papiernictvo, predaj novín a časopisov, požičovňa kníh a stará tlačiareň Glóbus, fungujúca do roku 1948. Od konca 19. storočia sa tu tlačili merkantílie, príležitostné drobnotlače, učebné pomôcky a kooperaovali so svojou trebišovskou filiálkou. Porov. KORČMÁROŠ, Š: *Sečovské obrázky*. Sečovce : Pastel, 2010, s. 64.

31 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 114.

32 Porov. SKLENČÁR, P.: *Sečovce na starých fotografiách*. Dubnica nad Váhom : Dubnický technologický inštitút, 2012, s. 6, 88-89.

33 Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce*. Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s.114.

34 Porov. KORČMÁROŠ, Š: *Sečovské obrázky*. Sečovce : Pastel, 2010, s. 43.

35 *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 366.

učilište – ješiva, ktoré viedol miestny rabín.[36] Posledným riaditeľom školy bol Jozef Blau (1913 – 1942), ktorý zahynul v koncentračnom tábore.

Značnú aktivitu vyvíjal v Sečovciach oddiel Zväzu junákov skautov v ČSR Brith Trumpeldor na čele s J. Schlesingerom. V sále hotela Slávia uskutočnil 27. 2. 1932 smútočnú slávnosť, ktorá začala hebrejskou hymnou Hatikvah, pokračovala básňami, slovanskými a hebrejskými tancami, prednáškou zo židovskej histórie, hebrejskými spevmi a bola ukončená skautskou hymnou. Skautská pobočka Junákov Brith Trumpeldor usporiadala v sále hotela Grand 22. 12. 1934 programový večierok s tanečnou zábavou. V jeho úvode zaznela skautská hymna a v ďalšej časti veselohra v slovenčine Nešťastie kompánie, hebrejská báseň a židovská veselohra.[37]

V priebehu vývoja predmníchovskej ČSR došlo k etnickej diferenciácii medzi obyvateľstvom slovenskej, maďarskej a židovskej národnosti. V dôsledku toho, že sa Židia v Rakúsko-Uhorsku nemali možnosť hlásiť k svojej národnosti, boli väčšinou Maďarmi. Aj to bol jeden z významných národnostných posunov v Sečovciach. Mnohí zo sečovských Židov sa po vzniku ČSR začali hlásiť k svojej národnosti, niektorí si však naďalej ponechali maďarskú. Podľa nasledovnej štatistiky sa etnická a konfesijná príslušnosť Židov v mestečku výrazne zmenila:

	Národnostná príslušnosť			*Konfesijná príslušnosť*			
Rok	*Slováci*	*Maďari*	*Židia*	*r. kat.*	*gr. kat.*	*žid.*	*ref.*
1900	1 690	1 170	0	1 248	975	794	116
1930	2 644	251	633	1 613	1 089	1 055	97

Dôkazom toho, že aj veľa sečovských Židov sa hlásilo k maďarskej národnosti je štatistický údaj o ich konfesijnej príslušnosti. V roku 1930 vyznávalo židovské náboženstvo 1055 občanov, zatiaľ čo k židovskej národnosti sa hlásilo len 633 občanov, čo je v porovnaní s ich konfesiou o 422 občanov menej. Len ťažko možno predpokladať, že sa k židovskej viere v uvedenom roku hlásilo nežidovské obyvateľstvo.[38]

Z radov sečovskej židovskej náboženskej obce pochádzal Móric Ballagi-ho, otec chýrneho historického vedca, syna Aladára Ballagi-ho, známy jazykový kazateľ, teológ, ktorý svoju vieru zanechal. Vedúci a poslední činitelia židovskej náboženskej obce v roku 1933 boli: predseda Jozef Neumann, kurátor Móric Selzer, pokladník Henrich Hecht, revízor Voj-

[36] Porov. KÓNYA, P.: *Židia pred a za karpatami v priebehu stáročí.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 112.

[37] Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 116.

[38] Porov. ORDOŠ, J.: *Sečovce.* Prešov : L. I. M., s. r. o., 2009, s. 114.

tech Friedmann, predseda školskej stolice Móric Grossmann. Pred rokmi zosnulý rabín Samuel Klein nemal už nástupcu, rabínske povinnosti vykonával Samuel Edliss.[39] V r. 1938 žilo v Sečovciach už vyše 1800 Židov.[40]

Záver

Židovská komunita v Sečovciach v medzivojnovom období, v rokoch 1918 – 1939, dosiahla vrchol svojho rozkvetu nielen po stránke náboženskej či národnostnej, ale aj v politickom, hospodárskom, ekonomickom a kultúrno-spoločenskom dianí v meste. Po vzniku Slovenskej republiky v r. 1939 židovské obyvateľstvo postihli najprv diskriminačné a arizačné zákony a potom aj následné deportácie do koncentračných táborov. Takýto tragický osud postihol aj sečovskú židovskú komunitu, ktorá po holokauste prakticky zanikla. Dnešnými svedkami o minulosti, v ktorej židia tvorili neodmysliteľnú a významnú súčasť Sečoviec, sú už len množstvá náhrobných kameňov na židovskom cintoríne na Bačkovskej ulici. Tieto témy však budú podrobnejšie spracované v ďalších samostatných článkoch.

Bibliografia

BÜCHLER, R. J.: *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku 3. zväzok*. Bratislava: Jeruzalem : SNM – Múzeum židovskej kultúry, Yad Vashem, 2012, 339 s., ISBN 9788080602291.

JELÍNEK, J. A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami*, Praha : Vydavateľstvo Jána Mlynárika, 2009, 491 s., ISBN 978-80-904134-3-6.

KÓNYA, P.: *Židia pred a za karpatami v priebehu stáročí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, 438 s., ISBN 9788055510439.

KORČMÁROŠ, Š: *Sečovské obrázky*. Sečovce : Pastel, 2010, ISBN 978-80-89412-10-5.

KRONIKA mesta Sečovce.

ORDOŠ, J.: *Sečovce*, Prešov : L. I. M., s.r.o, 2009, 194 s., ISBN 80-968043-8-3.

SKLENČÁR, P.: *Sečovce na starých fotografiách*. Dubnica nad Váhom : Dubnický technologický inštitút, 2012, 116 s., ISBN 978-80-89400-40-9.

[39] *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 366.

[40] *KRONIKA* mesta Sečovce, s. 368.

Vymedzenie inštitútu manželstva a rodiny z rôznych pohľadov a stručný prierez ich históriou

ZUZANA ČANDOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Concepts such as marriage and family have many definitions and characteristics, they can be viewed from different perspectives. Both institutes have their own history and we can say that interrelate because family result to marriage. The aim of this paper is to highlight the different views and definitions of marriage and family and to penetrate deeper into their history.*

Keywords: *Marriage. Family. Roman marriage. Roman family.*

Úvod

Manželstvo a rodina spolu veľmi úzko súvisia, sú to však dve odlišné inštitúcie a je možné ich aj rôzne definovať. Tak ako manželstvo, aj rodina má svoju históriu. Manželstvo by malo byť prvým krokom k založeniu rodiny. Je chápané ako verný zväzok jednej ženy a jedného muža, teda rodina založená na takomto manželstve je najideálnejším miestom pre výchovu detí. Takéto manželstvo zohráva nenahraditeľnú úlohu pri vytváraní zdravej rodiny a taktiež pre existenciu zdravej spoločnosti.

V tomto príspevku sa zaoberáme rôznymi pohľadmi na manželstvo a rodinu a tiež na ich históriu. Oba inštitúty totiž prešli rôznymi zmenami, či už v pojmovom chápaní ich podstaty a účelu alebo reformami v minulosti.

Vymedzenie pojmov manželstvo a rodina

Slovo manželstvo pochádza z latinského slova „matrinomium“, čo v preklade znamená ochranu matky, teda rodina existuje, aby žena mohla mať deti a ochranu muža, ktorý sa o nich postará.[1]

[1] Porov. PASTOR, K.: Čo je manželstvo? In *Rodina a trvalo udržateľný rozvoj : dialóg o otázkach, ktoré vyvolal nový zákon o rodine*. Bratislava : Slovenská spoločnosť pre rodinu a zodpovedné rodičovstvo, 2005. s. 10.

V jednej z prvých definícií manželstva je manželstvo chápané ako: *„zväzok muža a ženy a celoživotné spoločenstvo podľa božského a ľudského práva.“*[2]

Kódex kánonického práva chápe manželstvo ako manželskú zmluvu. *„Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti.*[3] Ježiš Kristus totiž ustanovil manželstvo ako jeden zo siedmich sakrálnych znakov svojej prítomnosti medzi ľuďmi. Udialo sa to počas svadby v Kane Galilejskej, kde premenil vodu na víno. Manželom ukazuje nový charakter manželstva, povyšuje ho na sviatosť. Sviatostné manželstvo sa tým stáva spoločenstvom troch, s Kristom uprostred. Ježiš Kristus je zárukou trvácnosti manželskej lásky.[4]

Aj Kódex kánonov východných cirkví považuje manželstvo za zmluvu. *„Manželská zmluva ustanovená Stvoriteľom a vybavená jeho zákonmi, ktorou muž a žena neodvolateľným osobným súhlasom ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života...*[5]

Zákon o rodine chápe manželstvo ako: *„zväzok muža a ženy. Spoločnosť tento jedinečný zväzok všestranne chráni a napomáha jeho dobro. Manžel a manželka sú si rovní v právach a povinnostiach. Hlavným účelom manželstva je založenie rodiny a riadna výchova detí.“*[6]

Manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý vzniká na základe ich dobrovoľného a slobodného rozhodnutia uzavrieť manželstvo, po splnení podmienok ustanovených v zákone.[7]

Z pohľadu práva je manželstvo právny vzťah, v ktorom dve osoby rôzneho pohlavia uzatvoria manželstvo po splnení podmienok, ktoré ustanovuje zákon.[8]

„Manželstvo je zložitým spoločenským, morálnym, biologickým a právnym vzťahom medzi mužom a ženou.“[9]

---

2 PAVELKOVÁ, B.: *Manželské právo.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2004. s. 9.

3 *Katechizmus katolíckej Cirkvi.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999. Kán. 1601.

4 Porov. ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 44.

5 CCEO, Kán. 776 § 1.

6 *Čl. 1 Zákona č. 36/2005 Z. z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.*

7 Porov. ROHÁČ, J.: *Sociálnoprávne atribúty manželstva, rodičovstva a rodiny.* Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2007. s. 13.

8 Porov. CIRÁK, J. – PAVELKOVÁ, B. – ŠTEVČEK, M.: *Rodinné právo.* Šamorín : Heuréka, 2010. s. 38.

9 LAZAR, J. a kol.: *Občianske právo hmotné.* Bratislava : Iura edition, 2006. s. 231.

Manželstvo je právny vzťah, ktorý zaväzuje muža a ženu k spoločnému životu.[10]

Slovník rodinného práva charakterizuje manželstvo ako vzťah trvalého a úplného životného spoločenstva dvoch osôb rôzneho pohlavia, teda muža a ženy, pre vznik ktorého zákon ustanovuje osobitnú formu jeho uzavretia. V tomto chápaní, čiže podľa platného právneho poriadku, ide o monogamné manželstvo.[11]

Slovník sociálnej práce vymedzuje manželstvo ako vzťah medzi mužom a ženou, ktorý je uznávaný náboženstvom i právom, pričom jeho tradičným účelom je založenie rodiny a výchova detí. Manželstvo je významný podsystém rodiny. Výhodné pre rodinu je, ak sa môže opierať o funkčné, dokonca spokojné manželstvo.[12]

Rimania chápali manželstvo ako zväzok, ktorý sa uzatváral v záujme muža. Manželstvo sa považovalo za základ jeho rodiny a zabezpečovalo trvácnosť jeho pokolenia. Základom rímskeho manželstva bolo to, že muž si vzal ženu s myšlienkou, aby mu bola manželkou a matkou jeho detí.[13]

Manželstvo je možné definovať aj ako spojenie muža a ženy, ktorí spolu bývajú, pomáhajú si, žijú v mravnej čistote, majú spolu deti a vychovávajú ich. Manželstvo má brániť hriechu, preto by mali obaja manželia riadne plniť svoje manželské povinnosti.[14]

Manželstvo je inštitúcia, ktorá uspokojuje základné potreby človeka a vytvára optimálne podmienky pre:

- uspokojenie emocionálnych a sexuálnych potrieb,
- plodenie a výchovu detí,
- zaistenie fyzických podmienok pre život (bývanie, osobné potreby),
- vytvorenie priestoru pre priateľstvo, city a družnosť,
- osobný rast a šťastie manželov.[15]

Je prirodzené, že manželstvom vzniká rodina. Tak ako inštitúcia manželstva má svoje vymedzenie a je možné ju definovať z rôznych hľadísk, aj pohľady na rodinu sú rôzne.

---

10 Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník.* Praha : Portál, 2007. s. 148.

11 Porov. RUŽIČKA, V.: Rodina, manželstvo, rozvod a vplyv rozvodu na maloleté deti. In *Manželstvo dnes : vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009.* Ružomberok : Verbum, 2010. s. 129.

12 Porov. RUŽIČKA, V.: Rodina, manželstvo, rozvod a vplyv rozvodu na maloleté deti. In *Manželstvo dnes : vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009.* Ružomberok : Verbum, 2010. s. 129.

13 Porov. KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo.* Praha : Panorama, 1990. s. 174.

14 Porov. HORSKÝ, J. – SELIGOVÁ, M.: *Rodina našich předků.* Praha : Lidové noviny, 1997. s. 71.

15 Porov. *Manželstvo.* http://www.forumzivota.sk/manzelstvo. (27.10.2015).

Kresťanský pohľad na rodinu hovorí o rodine ako o mieste, kde sa mimoriadnym spôsobom zjavuje láska. Je prvou školou ľudských čností a privilegovaným miestom ohlasovania evanjelia. Rodina, ktorá je budovaná na manželstve chápanom ako celoživotné spoločenstvo muža a ženy zamerané na dobro manželov, darovanie života a výchovu detí, je základnou bunkou spoločnosti i Cirkvi. Je zdrojom ich stability a rozvoja a predmetom starostlivosti pri zachovaní svojprávnosti a nezávislosti rodiny.[16]

Podľa Zákona o rodine: *„rodina založená manželstvom je základnou bunkou spoločnosti. Spoločnosť všetky formy rodiny všestranne chráni.“*[17]

V najširšom vymedzení môžeme rodinu definovať ako inštitucionálnu istotu ľudskej reprodukcie, ktorá je uznávaná v danej spoločnosti.[18]

V rímskom práve existoval pre pojem rodina termín „familia“, domácnosť, ktorý označoval úhrn majetku, neskôr označoval aj súčet osôb.[19]

Z pohľadu sociálnej práce je rodina najstaršou spoločenskou inštitúciou a tvorí základ ľudskej spoločnosti. Má zabezpečovať dobré pomery v rodine, kooperáciu rodiny a školy pri vychovávaní detí, emocionalitu vo vzťahoch, ...[20]

V sociologickom slovníku sa pojem rodina spája s formou dlhodobého solidárneho spolužitia osôb, ktoré spája príbuzenstvo. Ďalšie znaky rodiny sú podmienené sociokultúrne a patrí k nim napr. spoločné bývanie a príslušnosť k spoločnému príbuzenstvu.[21]

„Rodina je prirodzené spoločenstvo rodičov a detí. Je tajomstvom lásky: manželskej, materinskej, otcovskej, detskej, bratskej, starých rodičov a vnúčat, vnúčat k starým rodičom. Táto láska stmeľuje rodinu.“[22]

Pod pojmom rodina sa chápe tiež spoločnosť, ktorá tvorí základnú výbavu a prirodzený stav človeka. Rodina je chápaná ako spoločnosť stanovená prírodou ako najstaršia a najprirodzenejšia zo všetkých spoločností. Rodina je založená manželstvom, teda vťahuje človeka do zväzku, z ktorého sa rodia deti a tým predlžujú život rodiny a existenciu ľudskej spoločnosti.[23]

---

16 Porov. KBS: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013* [online]. Spolok sv. Vojtecha, 2007. s. 33. [cit. 2016.02.29.] Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf>.

17 *Čl. 2 Zákona č. 36/2005 Z. z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.*

18 Porov. MOŽNÝ, I.: *Sociologie rodiny*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2002. s. 99.

19 Porov. BARTOŠEK, M.: *Encyklopedie římského práva*. Praha : Academia, 1994. s. 110.

20 Porov. ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno : MSD, 2009. s. 126.

21 Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2007. s. 206.

22 Porov. ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno : MSD, 2009. s. 127.

23 Porov. MOŽNÝ, I.: *Moderní rodina*. Brno : Blok, 1990. s. 17.

Rodina je predchodcom štátu a spoločnosti, preto je potrebné rodinu ochraňovať a podporovať a je tiež základnou bunkou spoločnosti. Rodina sa zakladá na neodlučiteľnosti muža a ženy, ktorí vstupujú do manželstva a delia sa o vzájomnú lásku a život. Z tejto jednotnosti pochádzajú deti, ktoré sú počaté prirodzeným spôsobom alebo si ich manželia adoptujú.[24]

Rodina je tiež najvýznamnejším kultúrnym mediátorom a zabezpečuje prenos kultúrnych prvkov ako sú hodnoty, pravidlá správania, atď.[25]

Rodina v súčasnej Európe je chápaná ako spoločenstvo muža a ženy, ktorí si navzájom pomáhajú a sú si oporou. V posledných desaťročiach sú rozšírené „rodiny" osamelých rodičov s dieťaťom, neformálne rodiny a manželstvá, či registrované partnerstvá.[26]

Prierez históriou manželstva a rodiny

Spájanie ľudí do spoločenstiev je staré ako ľudstvo samo. V minulosti sa ľudia sobášili kvôli zachovaniu rodu, nie kvôli vzťahom jedného k druhému. Najstarším spôsobom je únos, ktorý bol buď násilný alebo išlo o dohodu snúbencov. Neskôr bolo rozšírené manželstvo uzatvárané kúpou nevesty. V minulosti sa uzatvárali manželstvá z rozumu a o manželstve rozhodovali rodičia. To bolo typické pre mocných panovníkov. Žena a muž sa k sebe museli hodiť podľa vzdelania, finančných pomerov a rodinných tradícií. Až v 20. st. sa začali manželstvá uzatvárať z lásky. V priebehu histórie vznikali rôzne formy manželstva. Boli založené buď na princípe polygamie, teda zväzok muža s viacerými ženami naraz, alebo na princípe monogamie, ktorá bola obmedzená zväzkom s jedným partnerom.[27]

Najstaršou formou rímskej rodiny je monogamná rodina s výrazným patriarchálnym charakterom. Rímske manželstvo bolo počas celého vývoja rímskeho práva monogamné a s náboženstvom nemalo nijaké spojenie. Považovalo sa za inštitúciu ľudského práva.[28]

Na čele rodiny je muž, ktorý má rozsiahlu právomoc nad ženou i nad deťmi. Moc má aj nad cudzími ľuďmi, ktorí sú súčasťou jeho rodiny ako napr. manželky jeho synov, či otroci, ktorí sú súčasťou rodinného majetku. Stará rímska rodina je jednotou osôb, ale i jednotou osôb a majetku,

---

24 Porov. *Rodina.* http://www.forumzivota.sk/rodina. (28.10.2015).

25 Porov. HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie.* Praha : Karolinum, 2008. s. 34.

26 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 127.

27 Porov. *Z histórie svadby.* http://obcan.mojerecepty.sk/tag/historia-svatieb/. (9.11.2015).

28 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 56.

nad ktorými vládne zvrchovane „pater familias“, teda otec rodiny.[29] Spravidla to bolo najstarší muž. Nemusel to však byť manžel ženy, ani otec jej detí, mohol to byť jeho otec alebo strýko. Musel však byť dobrých mravov a vynikať rímskymi obyčajmi. Mal absolútnu moc nad všetkými členmi rodiny a nad majetkom. Bol jediným nositeľom právnej subjektivity.[30]

Postavenie ženy, či už ako matky alebo manželky, bolo v rímskom systéme slabé. Rimana sa pozerali na ženu ako na slabé pohlavie. Ženy nemali moc nad deťmi, ani nad rodinným životom. No, pozícia ženy pod mocou muža jej dávalo pozíciu skutočnej pani domu.[31] Žena sa uzatvorením manželstva podriaďovala rodinnej moci manžela, opustila svoju vlastnú rodinu a vstúpila do novej rodiny. Manželská moc muža nad ženou bola v latinčine označovaná termínom „manus“ ako ruka, päsť, symbol manželskej moci, s ktorým sa spája aj charakteristika najstaršieho typu rímskeho manželského názvu „matrimonium cum in manum conventione“, čiže manželstvo s manželskou mocou nad ženou. Postavenie ženy v rodine sa podobalo závislému postaveniu synov a dcér v rodine, teda manželka bola vo vzťahu k manželovi „filiae loco“, v postavení dcéry a vo vzťahu k vlastným deťom „sororis loco“, v postavení sestry. V dedičnom práve mala manželka výhodné postavenie, pretože bola spolu s deťmi medzi prvými dedičmi, ktorí boli povolávaní po smrti manžela. V dennom právnom živote sa však bral väčší ohľad na ženu, než na deti. Neskôr došlo k zmenám v rímskom štáte a objavuje sa nová forma manželstva, ktorá je podstatne voľnejšou nazývanou „matrimonium sine in manum conventione“, čiže manželstvo bez moci nad manželkou. Uzatvorením manželstva sa nemení právne postavenie muža a ženy. Žena neprestupuje do rodiny svojho manžela, ale ostáva naďalej podriadená otcovskej moci vo svojej vlastnej rodine. Manžel je nútený ustúpiť moci, ktorá už existuje, teda otcovskej moci. Otec má k dispozícii všetky právne prostriedky nielen proti každému, kto by rušil moc nad jeho dcérou, ale aj proti dcérinmu manželovi. Legitímne manželstvo „matrimonium legitimum“ mohli uzatvárať iba osoby, ktoré mali „connubium“, t. j., právo uzatvárať zákonný sobáš, teda tí, ktorí ho dostali ako privilégium. Toto manželstvo dávalo manželovi právo mať otcovskú moc nad deťmi. Manželstvo bez „connubia“ bolo považované za „matrimonium iuris gentium“, t. j., manželstvo podľa práv národov. V tomto manželstve nevznikala manželovi otcovská moc nad deťmi.[32]

---

29 Porov. KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo.* Praha : Panorama, 1990. s. 173.

30 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 60.

31 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 61.

32 Porov. KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo.* Praha : Panorama, 1990. s. 174 – 176.

Pôvodný význam slova rodina bol v stredoveku a staroveku chápaný dvojako. Na jednej strane bola rodina označovaná ako veľká domácnosť. Teda spoločenstvo ľudí, ktorí spolu bývajú, pod jednou strechou spolu hospodária a bezprostredne podliehajú jednej autorite, „hlave rodiny". Táto predstava rímskeho práva a biblie počítala do rodiny nielen pokrvných príbuzných, ale aj ostatných žijúcich v dome, t. j., otrokov, služobníctvo, zamestnancov. Tento obraz o rodine trval do 1. pol. 19 st. Na druhej strane sa rodina chápala ako systém širokého pokrvného príbuzenstva. U šľachty bolo slovom rodina označované to isté čo rod, čiže veľká skupina ľudí, ktorí zväzkom krvi udržovali jednotu moci a majetku.[33]

V skorom rannom stredoveku v germánskych rodinách mal otec ako hlava rodiny podobné postavenie ako v Ríme, teda mal otcovskú moc nad manželkou aj nad deťmi. Otcovská moc bola zrušená vo Francúzsku v r. 1792, no postavenie otca bolo i naďalej silné. Čo sa týkalo ochrany práv dieťaťa, moderné poslanie otcovskej moci sa dostalo do talianskeho zákonníka v r. 1865 a tak isto aj do zákonníkov Španielska a Portugalska. Štát získal právo zasahovať do výkonu otcovskej moci v prospech záujmov dieťaťa.[34]

Cirkev ovplyvnila formálne požiadavky pri vzniku manželstva a požiadavku slobodného vyjadrenia vôle pred kňazom, čo sa líšilo od vzniku manželstva v Ríme. Pri vzniku manželstva v Ríme stačil vzájomný prejav vôle, teda prejav vôle medzi ženíchom a otcom nevesty, ak bola snúbenica pod otcovskou mocou.[35] Pre existenciu manželstva bolo potrebné tzv. affectio maritalis, ktorým bola trvalá vôľa manželov spolu žiť. Ak by affectio maritalis zaniklo, zaniklo by aj manželstvo, pretože trvalá vôľa manželov bola základnou podmienkou vzniku manželstva.[36]

V 16. st. bola zavedená nevyhnutnosť cirkevného sobáša, svedkov a registrácie manželstva. Cirkev vytvorila tiež ideu manželských prekážok, ako bolo napr. príbuzenstvo. Civilné sobáše sa zaviedli až po Francúzskej revolúcii. Cirkvi tiež vďačíme za ideu nerozlučiteľnosti manželstva. Zánik manželstva v Ríme bol možný nielen smrťou jedného z manželov, ale aj na základe dohody manželov, či straty manželskej náklonnosti jedného z manželov.[37] Rímske manželstvo mohlo zaniknúť aj vtedy, ak odpadla niektorá podstatná vlastnosť, ktorá dávala manželstvu jeho existenciu,

---

33 Porov. MOŽNÝ, I.: *Moderní rodina.* Brno : Blok, 1990. s. 17 – 18.

34 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 127 – 128.

35 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 128.

36 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 58.

37 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 128.

ako napr. affectio maritalis, alebo sa niektorý z manželov stal nezvestným, dostal sa do otroctva alebo inou prekážkou, ako je impotencia, či nevera.[38] Reformácia neskôr priniesla nový pohľad na manželstvo, a to zmluvný, nie sviatostný s pripustením rozvodu. Francúzsky občiansky zákonník Code Civil z r. 1804 uznal rímsky spôsob rozvodu, ktorý nevyžadoval žiadne osobitné dôvody.[39] Manželia sa rozvádzali na základe obojstrannej dohody alebo ukončením spolužitia zo strany muža. Rozvod nevyžadoval žiadnu formu. Uskutočňoval sa najčastejšie vyhnaním ženy. Muž jej odovzdal prepúšťací list, v ktorom jej oznámil, že manželský zväzok ruší a vyhnal ju z domu. Právo rozvodu prisluhoval spočiatku len mužovi. Neskôr mohla za určitých okolností o rozvod požiadať aj žena.[40] V r. 1816 bola táto úprava zrušená a vyžadoval sa vážny dôvod na rozvod. Pruský Landrecht z r. 1794 uznal medzi dôvody rozvodu bezdetnosť a s tým spojenú neschopnosť splodiť dieťa a neprekonateľnú averziu.[41]

Majetkové právo manželov v manželstve s manželskou mocou nad ženou spočívalo v tom, že žena nemala vlastný majetok a ak aj nejaký nadobudla, majetok patril manželovi. Manželstvo bez moci nad manželkou, teda voľné manželstvo, nemalo žiadny vplyv na majetkové pomery partnerov. Muž mal povinnosť zabezpečiť manželke a deťom výživu. Bolo tiež zvykom zo strany manželky poskytnúť mužovi príspevok, ktorý by mu uľahčil zvýšené náklady, nazývaný „dos“, čiže veno. Žena však nemala právnu povinnosť priniesť veno, manželstvo mohlo vzniknúť aj bez vena. Niektoré rysy právnej úpravy poukazovali na to, že veno malo byť považované za žiaduce. Predmetom vena mohlo byť čokoľvek, čo by rozšírilo manželov majetok a to vecné právo k cudzím veciam, pohľadávky, ale aj celý majetok. Ak mala žena okrem vena ešte nejaký iný majetok, bol jej vlastným majetkom, s ktorým mohla voľne disponovať. Väčšinou však zverila jeho správu manželovi.[42] Iný majetok nadobudnutý počas manželstva sa považoval za spoločný majetok manželov. V 18. a 19. st. sa začalo spoluvlastníctvo v nemeckej právnej norme považovať za typickú stredovekú germánsku hodnotu a rozšírilo sa do celej Európy. [43]

Na Slovensku bolo za veno považované to, čo bolo výslovne určené ako veno, nie to, čo manželka do domu manžela priniesla. Ak išlo

---

38 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 59.

39 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 128.

40 Porov. ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. s. 59.

41 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 128.

42 Porov. KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo.* Praha : Panorama, 1990. s. 182 – 183.

43 Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 129.

o veci spotrebné, prechádzali do vlastníctva manžela a ak išlo o veci, ktoré neboli spotrebného charakteru, nadobudol k nim len užívacie právo. Žena prinášala do manželstva okrem vena aj paraferálny majetok, čiže veci osobnej spotreby. Zánik manželstva znamenal pre manželku právo na obvenenie ako odmenu za vernosť. Čo sa týkalo problematiky manželských a nemanželských detí, manželské deti na Slovensku boli tie, ktoré sa narodili 6 mesiacov od uzavretia manželstva a najneskôr do 10 mesiacov po zániku manželstva. Nemanželské deti bolo možné uzákoniť dodatočným manželstvom. Manželské deti podliehali v dobe neplnoletosti otcovskej moci svojho otca, ktorý bol zákonným zástupcom svojho dieťaťa. Mohol mu však menovať svojho poručníka. Nemanželské dieťa musel otec vyživovať, kým nebolo schopné zárobku. Jeho zákonným zástupcom však bola matka.[44]

Záver

Manželstvo a rodina patria ešte stále medzi veľmi silné hodnoty v našej spoločnosti. Obe tieto inštitúcie sa formovali už v dávnej minulosti a prešli veľkými premenami. Tak ako kedysi manželstvo mohol uzavrieť muž s viacerými ženami, dnes sa u nás tento zväzok viaže na jednu ženu a jedného muža. Hlavou rodiny bol kedysi otec, ktorý mal rozsiahlu moc nad všetkými, dnes je tiež hlavou rodiny otec, ale na veciach rodiny sa môžu podieľať všetci členovia a aj matka má svoje miesto v rodine. Zákon o rodine hovorí o manželstve ako o zväzku jedného muža a jednej ženy, ktorí spolu vstupujú dobrovoľne do manželstva. Je to teda zväzok dobrovoľný, o ktorom rozhodujú dvaja ľudia, ktorých spája vzájomná láska. Túžia spojiť svoje životy, založiť si rodinu, mať spolu deti, žiť spolu, vzájomne si pomáhať a byť si verní, podieľať sa na výchove svojich detí spoločne a zabezpečiť im primerané rodinné zázemie. Kánonické právo pozerá na manželstvo ako na zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí. Bohužiaľ, v súčasnosti pozorujeme v našej spoločnosti zvýšený počet rozvodov, rôzne formy spolužitia, ktoré sa snažia dostať na úroveň tradičnej rodiny, ako registrované partnerstvá, voľné zväzky, manželstvá na skúšku či iné ohrozenia. Snažia sa nahradiť manželstvo ako prirodzenú inštitúciu, ktorá vzniká medzi mužom a ženou po splnení určitých podmienok.

V tomto príspevku sme venovali pozornosť týmto dvom inštitútom, ktoré sú vždy aktuálnou a veľmi dôležitou témou pre formovanie našej spoločnosti. Cieľom príspevku bolo poukázať na manželstvo a rodinu

[44] Porov. VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny*. Bratislava : Eurokódex, 2011. s. 130 – 131.

z rôznych hľadísk a upriamiť pozornosť na ich formovanie v histórii a ich význam v súčasnosti.

Bibliografia

BARTOŠEK, M.: *Encyklopedie římského práva.* Praha : Academia, 1994. 471 s. ISBN 80-200-0243-X.

CIRÁK, J. – PAVELKOVÁ, B. – ŠTEVČEK, M.: *Rodinné právo.* Šamorín : Heuréka, 2010. 224 s. ISBN 978-80-89122-47-9.

ČITBAJ, F.: *Manželstvo v katolíckom kánonickom práve a právnom poriadku Slovenskej republiky.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 381 s. ISBN 978-80-555-1013-2.

ČITBAJ, F.: *Základné inštitúcie Rímskeho práva.* Prešov : GTF PU, 2009. 137 s. ISBN 978-80-969953-6-3.

HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie.* Praha : Karolinum, 2008. 128 s. ISBN 978-80-246-1385-7.

HORSKÝ, J. – SELIGOVÁ, M.: *Rodina našich předků.* Praha : Lidové noviny, 1997. 143 s. ISBN 80-7106-195-6.

JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník.* Praha : Portál, 2007. 288 s. ISBN 978-80-7367-269-0.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

Kódex kánonov východných cirkví. Promulgovaný pápežom jánom Pavlom II. Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Fakultou práva, kánonického práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline. Vydavateľstvo Gaudium, 2012. 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.

KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo.* Praha : Panorama, 1990. 471 s. ISBN 80-7038-134-5.

LAZAR, J. a kol.: *Občianske právo hmotné.* Bratislava : Iura edition, 2006. 229 s. ISBN 80-8078-084-6.

MOŽNÝ, I.: *Moderní rodina.* Brno : Blok, 1990. 184 s. ISBN 80-7029-018-8.

MOŽNÝ, I.: *Sociologie rodiny.* Praha : Sociologické nakladatelství, 2002. 250 s. ISBN 80-86429-05-9.

ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce.* Brno : MSD, 2009. 139 s. ISBN 978-80-7392-109-5.

PASTOR, K.: Čo je manželstvo? In *Rodina a trvalo udržateľný rozvoj : dialóg o otázkach, ktoré vyvolal nový zákon o rodine.* Bratislava : Slovenská spoločnosť pre rodinu a zodpovedné rodičovstvo, 2005. s. 10. ISBN 80-968891-4-1.

PAVELKOVÁ, B.: *Manželské právo.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2004. 235 s. ISBN 80-7160-184-5.

ROHÁČ, J.: *Sociálnoprávne atribúty manželstva, rodičovstva a rodiny.* Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2007. 85 s. ISBN 978-80-89271-26-9.

RUŽIČKA, V.: Rodina, manželstvo, rozvod a vplyv rozvodu na maloleté deti. In *Manželstvo dnes : vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou 7. december 2009.* Ružomberok : Verbum, 2010. s. 129. ISBN 978-80-8084-570-4.

VOJÁČEK, L. – KOLÁRIK, J. – GÁBRIŠ, T.: *Československé právne dejiny.* Bratislava : Eurokódex, 2011. 424 s. ISBN 978-80-89447-42-8.

Zákon č. 36/2005 Z. z. z 19. januára 2005 o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

KBS: Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013 [online]. Spolok sv. Vojtecha, 2007. 80 s. [cit. 2016.02.29.] Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/documents/pdf/pep/pep2007.pdf>. ISBN 978-80-7162-695-4.

Manželstvo. http://www.forumzivota.sk/manzelstvo. (27.10.2015).

Rodina. http://www.forumzivota.sk/rodina. (28.10.2015).

Z histórie svadby. http://obcan.mojerecepty.sk/tag/historia-svatieb/. (9.11.2015).

„Akcia P“ (Prešovský sobor) – príčiny a dôsledky

JAROMÍRA SEDLÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The true value of things a person often realizes only after he loses them. People take for granted many things in life, which naturally arise out of life cycle and out of functioning in the society they live in.... From history we have many facts and testimonies, suggesting that it was not always like this. A summary of the historical events that took place in Czechoslovakia in the years 1948-1950 demonstrates clearly that the regime then, took away one of the fundamental freedoms, which represented common part of the status quo. At that time – period of coercion, violence and terror, freedom of religion was just a wishful thinking that no one had the courage to say out loud. The communist regime led its „efforts“ to the extreme process, which today we can call illegal, criminal, fabricated, and violent without worrying. As a result of this shamefully labeled process, the Greek Catholic Church in Slovakia was abolished. Today „Prešovský sobor“ is not only a bitter memory but mainly challenge to respect freedom and also protect it sufficiently.*

Keywords: *Church. Freedom. The communist regime. Greek Catholic Church. Action P. Sobor of Prešov.*

Úvod

S prejavmi nenávisti, násilia a neznášanlivosti sa stretávame v bežnom živote pomerne často. Pri mapovaní rôznych dejinných udalostí častokrát zisťujeme, že prípadov, v ktorých nenávisť a násilie figurujú je omnoho viac než by sme si priali. Dejinná štatistika sa teda javí ako žalostná, no nesie v sebe aj jeden pozitívny prvok. Je reflexiou a výzvou pre ľudí dnešnej spoločnosti, a taktiež podnetom k tomu, aby sa v budúcnosti vyvarovali chybám, ktorých sa ľudstvo mnohokrát a v mnohých podobách dopustilo. Jednou takouto výzvou je aj analýza dejinného obdobia počas, ktorého nenávisti a násiliu čelila gréckokatolícka cirkev. Cieľom príspev-

ku je poukázať v krátkosti na niektoré dôležité aspekty figurujúce v procese násilného zrušenia gréckokatolíckej cirkvi.

Prešov, ako centrum mnohých dejinných udalostí

„Mesto Prešov leží na východe Slovenska, v severnej časti Košickej kotliny, v malebnom údolí rieky Torysy, ktorá rovnako ako kontúry Slanských vrchov na východe, Šarišského hradného vrchu a obidvoch Stráži na severe, po stáročia dotvára jeho obraz. Prešov má v súčasnosti viac ako 91 500 obyvateľov a je tak tretím najväčším mestom na Slovensku. Je sídlom Prešovského samosprávneho kraja, viacerých orgánov štátnej správy, dvoch arcibiskupstiev a jedného biskupstva, rôznych kultúrnych inštitúcií, univerzity, vysokej školy, niekoľkých desiatok základných a stredných škôl, ako aj rôznych priemyselných, obchodných a iných podnikov.“[1] Aj v dejinách gréckokatolíckej cirkvi zohráva mesto Prešov významnú úlohu.

22. septembra 1818 bulou „Relata semper“ pápež Pius VII. ustanovuje Prešovské biskupstvo, táto bula zároveň vyhlasuje Prešov za biskupské mesto. Požiadavka na zriadenie samostatného gréckokatolíckeho biskupstva bola vyslovená už v roku 1651. Bulou „Eximia Regalium Principum“ od pápeža Klementa XIV., táto požiadavka nadobúda konkrétnu podobu. Touto bulou pápež ustanovuje samostatnú Mukačevskú eparchiu, z ktorej sa neskôr vyčlenilo Prešovské biskupstvo. Všetci biskupi, ktorí mali možnosť spravovať Prešovské biskupstvo, sa všetkými silami snažili o jeho rozvoj a prosperovanie. Avšak v rokoch 1950-1968 bola Gréckokatolícka cirkev násilne zlikvidovaná totalitnou mocou.[2] Paradoxne, pri procese zrodu Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva, ale aj v procese zrušenia samotnej gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku figurovalo práve mesto Prešov.

Proces, ktorý sa 28. apríla 1950 odohral práve v Prešove, mnohí označujú a poznajú pod názvom akcia „P“. Vincent Tatranský o tomto procese píše nasledovné: *„Stala sa udalosť, ktorá nemá páru v dejinách Európy a celého sveta: Ateistická vláda zrušila samovoľne gréckokatolícku cirkev na Slovensku....Urobila to bez opýtania ľudu. Vyše 300 000 vyznávačov gréckokatolíckej Cirkvi, zjednotenej s Rímom a poslušnej pápežovi, urobili pravoslávnymi a podrobili ich pod právomoc moskovského patriarchátu.“* Výsledkom celého tohto procesu, bolo násilné zrušenie gréckokatolíckej cirkvi.[3]

---

1 KÓNYA, P. a kol.: *Prešovská univerzita v Prešove.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012. s. 4

2 Porov. BAHÁČ, V. – SOLEJ, P.: *Liturgické predmety gréckokatolíkov na Slovensku.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2004. s. 13-14.

3 Porov. ŠMÁLIK, Š.: *Veľký štyridsaťročný pôst cirkvi na Slovensku* (1948-1988). Bratislava : Charis spol., 1996. s. 18.

Išlo o násilie, ktoré môžeme charakterizovať ako bezohľadné, pričom jeho jediným zámerom bolo dosiahnutie vytýčeného cieľa. Všetky tieto snahy boli sprevádzané výrazným nepriateľstvom voči Bohu a cirkvi.[4] Ak si však uvedomíme, že celá marxisticko-leninská ideológia nezniesla vedľa seba nič čo by mohlo akýmkoľvek spôsobom oslabiť alebo spochybniť jej moc, tak potom akcia, ktorá viedla k zrušeniu gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, je len akousi prirodzenou reakciou. Katolícka cirkev, ktorá bola najpočetnejšia, mala hierarchické usporiadanie a jej hlava sídlila v „nepriateľskej cudzine", bola akosi automaticky vytýčená za triedneho nepriateľa.[5]

Pravoslavizácia, ako súčasť likvidačného procesu gréckokatolíckej cirkvi

„Pravoslavizácia sa konala ako politická akcia nového komunistického režimu za činnej spoluúčasti Moskovskej pravoslávnej hierarchie a miestneho pravoslávneho duchovenstva. Aby sa tomu dal aký taký punc oficiálnej cirkevnej akcie, v médiách sa táto politická protiprávna konštrukcia označovala ako gréckokatolíkmi (uniatmi) chcený návrat do lona pravoslávnej cirkvi."[6] Opak bol však pravdou, pravoslavizácia bola v prvom rade nástrojom imperiálnej Stalinovej politiky, ktorá sa snažila ideologicky pacifikovať novovznikajúce krajiny sovietskeho bloku. Ruská pravoslávna cirkev, ktorá bola v plnej miere podriadená moskovskej patriarchii naplno prejavovala svoju lojalitu vládnemu režimu. Jej správanie bolo v istom zmysle rezignáciou, ktorá bola dôsledkom dlhoročnej totalitnej perzekúcie. Toto podriadenie prinášalo pre pravoslávnu cirkev isté „výhody", jej podpora bola vo vládnych kruhoch vnímaná ako prejav príslušnosti k prosovietskej orientácii.[7]

V roku 1946 prichádza do Prahy, Moskvou vyslaný, pravoslávny metropolita Alexander Voroncov, ktorý za silnej podpory štátu buduje protigréckokatolícku kampaň. Tu opäť svoju úlohu zohráva mesto Prešov, v ktorom tento pravoslávny metropolita vysvätí vraj „dočasný" pravoslávny chrám Alexandra Nevského. Taktiež celý rok 1947 a prvý polrok 1948, boli charakteristické upevňovaním postavenia Pravoslávnej cirkvi

4 Porov. MULÍK, P.: *Cirkev v tieni totality.* Trnava : Dobrá kniha, 1994. s. 13.

5 Porov. VAŠKO, V.: *Dum na skále – Cirkev vězněná.* Kostelní Vydř : Karmelitánske nakladatelství, 2008. s.13 -14.

6 ČITBAJ, F.: *Nekatolícke cirkvi a cirkevné spoločenstvá v Slovenskej republike.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2013. s. 74.

7 Porov. CORANIČ, J.: Tzv. Prešovský sobor – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi. IN: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita PU, 2010. s. 72.

v Československu. Prejavovalo sa to najmä vo výstavbe kultových zariadení a upevňovaní organizačných štruktúr. Po februárovom puči v roku 1948 sa situácia ešte zhoršila. Politika štátu bola nasmerovaná tak, aby cirkev čo najviac podriadila štátu, poškodila ju, obral o slobodu. Túto skutočnosť potvrdzujú aj dve novo prijaté zákony, t.j Zákon o zriadení štátneho úradu pre cirkevné veci a Zákon o hospodárskom zabezpečení cirkvi a podobne. V tomto období sa začínajú aj útoky na cirkevné spoločenstvá. Bezpečnostné orgány zlikvidovali násilím mužské kláštory. Stalo sa tak počas aprílovej noci v roku 1950 a o niekoľko týždňov na to, sa podobný násilný scenár zopakoval aj v ženských reholiach.[8]

Právne normy, ktorými mali byť hospodársky zabezpečené cirkevné spoločenstvá na území Československa, boli prijaté v roku 1949, konkrétne išlo o tieto právne normy:

- *zákon č.318/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom (14.10.1949)*
- *vl. nariadenie č. 219/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi rímskokatolíckej (18.10.1949)*
- *vl. nariadenie č. 220/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi československej (18.10.1949)*
- *vl. nariadenie č. 221/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi evanjelickej štátom (18.10.1949)*
- *vl. nariadenie č. 222/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi pravoslávnej štátom (18.10.1949)*
- *vl. nariadenie č. 223/ 1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení náboženských spoločností štátom (18.10.1949)*

V súvislosti s týmito právnymi normami je veľmi dôležitou a podstatnou skutočnosťou fakt, že o hospodárskom zabezpečení cirkvi gréckokatolíckej sa už nehovorí. Akoby sa už v tomto čase počítalo s tým, že takýto zákon nebude potrebný.[9]

Gréckokatolícka cirkev, ako triedny nepriateľ

Jednou z hlavných príčin nepriateľského postavenia štátu voči Cirkvi bolo aj to, že bola štátom nesprávne posudzovaná. Na cirkev sa hľadelo nie ako na kultúrno sociálnu inštitúciu, ale ako na organizáciu, ktorá disponovala politickou silou za pomoci, ktorej bola schopná sústrediť okolo seba odporcov režimu. Všetky snahy preto boli namierené tak, aby sa nestala druhou mocou v štáte. Členovia komunistického vedenia boli

---

8 Porov. ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM Prešovský Gréckokatolícky biskup (1926-1960).* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2013. s. 76.

9 Porov. ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešov – Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. s. 94.

jednoznačne presvedčení o nevyhnutnosti konfliktu s Cirkvou. Jediným bodom, kde sa rozchádzali ich zhodné ideológie, bolo dosiahnutie zhody v čase a intenzite použitých zásahov. Určenie správneho momentu, ale aj ostrosti zásahov, bolo v tom čase predmetom mnohých diskusií, ktoré sa viedli na tému dosiahnutia podriadenosti si Cirkvi.[10]

Dôležitú úlohu v celom proticirkevnom boji zohráva skutočnosť zriadenia Úradu pre cirkevné veci, na čele ktorého stál Dr. Alexej Čepička, v českých krajoch a na Slovensku to bol Gustáv Husák.[11] 14. októbra 1949 Národné zhromaždenie prijalo zákon číslo 217/1949 Zb. o zriadení SÚC (Štátny úrad pre veci cirkevné). Súčasťou tohto zákona bola aj definícia, ktorá presne vymedzovala jeho úlohu. V § 2 sa píše: *„dbať o to aby sa cirkevný a náboženský život vyvíjal v súlade s Ústavou a zásadami ľudovodemokratického zriadenia, a zabezpečiť tak pre každého Ústavou zaručené právo slobody vyznania, založené na zásadách náboženskej znášanlivosti a rovnoprávnosti všetkých vyznaní."* Dnes na základe archívnych výskumov možno konštatovať, že Štátny úrad pre veci cirkevné v Prahe a Slovenský štátny úrad pre veci cirkevné v Bratislave sa na realizácii akcie „P" podieľali vo veľkej miere.[12]

„Od konca roka 1949 sa začalo intenzívne pracovať na príprave Akcie P. Organizačnú základňu tvorili tzv. návratové výbory, ustanovené v obciach a okresoch z komunistov – gréckokatolíkov a priaznivcov pravoslávia. Výbory mali propagovať prestup k pravosláviu a po niekoľkých mesiacoch na zhromaždení (sobore) ho i vyhlásiť."[13]

Aj iné okolnosti nasvedčovali tomu, že vo veci likvidácie gréckokatolíckej cirkvi sa nielen uvažovalo, ale aj konalo. Za zmienku určite stojí aj proces, ktorý bol výsledkom vykonštruovaných obvinení ŠtB zo spolupráce gréckokatolíckych kňazov s Ukrajinskou povstaleckou armádou tzv. banderovcami. Útoky silneli a naberali na intenzite. V júli dochádza k zatknutiu a uväzneniu baziliána Jána Mariána Potaša, ktorý bol väznený pol roka. Raziám sa nevyhli ani gréckokatolícke kláštory v Prešove, Michalovciach a Stropkove, z ktorých následne uväznili niekoľko rehoľníkov a rehoľníčok. 24. júla 1948 biskup Pavol Gojdič prejavil v liste svoje rozhorčenie nad vývojom týchto udalostí. Svoj list adresoval priamo prezidentovi republiky Klementovi Gotwaldovi. V liste opisuje situáciu, ktorá vznik-

10 Porov. CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budejovice : Sdružení sv. Jána Nepomuckého při Biskupství českobudejovickém, 2014. s. 295.

11 Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 2008. s. 79.

12 Porov. MANDZÁK, A.: Štátny úrad pre veci cirkevné a Akcia „P". In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita PU, 2010. s. 93.

13 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* 2014. s. 314.

la v dôsledku prehliadky kláštorov : „ […] veľké pobúrenie a rozhorčenie v celej našej diecéze a nedôveru našich veriacich voči NB [Národnej bezpečnosti] a zabezpečeniu slobody zo strany úradov…“[14]

„Akcia P sa postupne stala predmetom rokovaní Predsedníctva ÚV KSČ, cirkevnej komisie ÚV KSČ, predsedníctva ÚV KSS, či cirkevných komisií pri KV KSS začiatkom marca 1950. Následne 9. marca 1950 zaslal prvý odbor SÚC A. Čepičkovi plán postupu na likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi, ktorý obsahoval 16 bodov s podrobným harmonogramom činnosti. Hlavným bodom tohto plánu bolo vytvorenie „návratovej“ komisie, na čele ktorej mal byť Ivan Roháľ-Iľkiv.“[15]

„Prešovský sobor“

Na schôdzi ÚV KSS, ktorá sa konala 21. apríla sa hovorilo ešte o malom aj veľkom Sobore. Ladislav Holodoš oboznámil prítomných s prípravou malého soboru. Podľa jeho správy, bol text ohlasu, ktorý mal byť prijatý na tomto sobore, už pripravený, ale čakalo sa ešte na schválenie straníckych orgánov.[16]

Do 24. apríla sa podarilo pre akciu „P“ získať 51 gréckokatolíckych kňazov. Stretnutie sa konalo vo Vyšných Ružbachoch za prítomnosti generálneho tajomníka UNRP a podpredsedu SNR Ivana Rohaľa Iľkiva, ktorý oznámil na tomto zasadnutí všetkým prítomným, že gréckokatolícka cirkev bude v najbližších dňoch zrušená. Z tohto stretnutia však nevzišlo žiadne deklaratívne uznesenie, nakoľko rozhodnutie k účasti na tomto stretnutí u väčšiny prítomných kňazov bolo len výsledkom politiky štátneho terorizmu. Na stretnutie do Vyšných Ružbách síce prišli, avšak vnútorne zlomení a vystrašení, a nie všetci boli v dôsledku okolností, presvedčení o správnosti rozhodnutia zrieknuť sa gréckokatolíckej cirkvi. Nakoľko sa teda väčšina nechcela exponovať za prestup na pravoslávie, táto akcia jednoznačne nesplnila svoj účel. Nakoľko sa situácia začala značne komplikovať, prijalo sa následne rozhodnutie zmeniť pripravovaný zjazd návratových komisií na „veľký sobor“, kde sa mal okamžite vyhlásiť prestup na pravoslávie.[17]

---

14 Porov. ĽUPČO, M.: „Veľký sobor v Prešove a likvidácia gréckokatolíckej cirkvi. In: *Klub vojenskej histórie. Beskydy.he el. časopis (nielen) o vojenských dejinách.* Online http://www.kvhbeskydy.sk/%E2%80%9Evelky-sobor%E2%80%9C-v-presove-a-likvidacia-greckokatolickej-cirkvi/. (12.05.2016).

15 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* 2014. s. 315.

16 Porov. MANDZÁK, A.: Štátny úrad pre veci cirkevné a Akcia „P“. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* 2010. s. 101.

17 Porov. CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* 2014. s. 318-319.

„Dňa 28. apríla 1950 sa konala „Akcia P“ v sále hotela Čierny Orol v Prešove, ktorá je známa aj pod označením „Veľký sobor“, prípadne „Prešovský sobor“. Sála bola vyzdobená tak, aby už pri vstupe navodzovala pocit slovanstva a eufóriu radosti z „návratu k viere otcov“. Na čelnej stene bol zavesený veľký trojramenný ortodoxný kríž. Po jeho stranách obrazy moskovského patriarchu a pražského arcibiskupa Jelevferija, ako aj komunistických vodcov J. V. Stalina a K. Gottwalda. Na bočných stenách boli komunistické a protipápežské heslá: „Slovania, bojte sa Ríma!“, „Viera naša, viera dávna, viera pravoslávna!“[18]

Už od rána autobusy zvážali pred budovu Čierneho orla robotníkov z rôznych prešovských tovární, taktiež študentov z ruského gymnázia, a taktiež v tento deň príslušníci štátnej bezpečnosti doslova „lovili“ kňazov, len aby ich mohli naložiť do áut a doviesť na pripravovanú akciu.[19] Situácia ohľadom ovplyvňovania kňazov sa značne skomplikovala už po tzv. akcii K (kláštory), ktorá prebehla v noci z 13. na 14. apríla 1950. V dôsledku udalostí, ktoré sa odohrali počas tejto noci sa začala šíriť medzi veriacimi správa o možnosti uväzňovania kňazov. Mnohí veriaci sa preto rozhodli v rámci svojich obcí fary strážiť. Návratové komisie, funkcionári štátneho a straníckeho aparátu, však v dôsledku týchto rozhodnutí mali značne sťaženú prácu.[20]

Napriek tomu sa svojej idey nevzdali a v prípravách pokračovali ďalej. Pri samotnej organizácii soboru zohrávali najväčšiu úlohu mená ako: Arnošt Pšenička (predseda Krajského výboru KSS v Prešove), Ivan –Rohaľ Iľkiv (podpredseda SNR predseda UNRP), Vasiľ Kapišovský (vedúci Kultúrno –propagačného oddelenia Krajského výboru KSS v Prešove, ďalej možno spomenúť tiež mená ako L. Medveď, M. Chudík, V. Ekart. atď.[21]

„Na „Veľkom sobore“ bol prijatý tzv. „Manifest“ a „Uznesenie“, ktoré de facto anulovali Užhorodskú úniu na Slovensku a inkorporovali gréckokatolíckych duchovných i veriacich do lona pravoslávnej cirkvi. Po skončení soboru pravoslávny arcibiskup Jelevferij (Voroncov) poslal patriarchovi Alexijovi (Simanskij) do Moskvy telegram, v ktorom ho prosil o prijatie nových veriacich do pravoslávnej cirkvi. Patriarcha Alexij odpovedal telegramom dňa 3. mája 1950, v ktorom vyjadril radosť nad zjednotením gréckokatolí-

---

18 ĽUPČO, M.: „Veľký sobor v Prešove a likvidácia gréckokatolíckej cirkvi. In: *Klub vojenskej histórie. Beskydy.he el. časopis (nielen) o vojenských dejinách.* Online http://www.kvhbeskydy.sk/%E2%80%9Evelky-sobor%E2%80%9C-v-presove-a-likvidacia-greckokatolickej-cirkvi/. (12.05.2016).

19 Porov. ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* 2009. s. 94.

20 Porov. CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* 2014. s. 318-319.

21 Porov. CORANIČ, J.: Tzv. Prešovský sobor – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* 2010. s. 72.

kov s pravoslávnou cirkvou a následne im udelil Božie požehnanie. Upovedomená o záveroch „Veľkého soboru" bola prirodzene aj vláda ČSR, ktorá 27. mája 1950 ich akceptovala a udelila im verejno-právny charakter."[22]

Záver

Reakcie po udalostiach Prešovského soboru, je len veľmi ťažké zosumarizovať, respektíve je veľmi ťažké ich jednoznačne deliť na negatívne či pozitívne. Prvé reakcie obyvateľstva boli všelijaké, avšak len ťažko ich možno označiť za také, ktoré by vyjadrovali spontánny súhlas. Takáto sumarizácia je zložitá najmä v dôsledku tohto, že dodnes nedisponujeme presnými štatistickými údajmi. No napriek tomu môžeme tvrdiť, že zrušenie únie prijala len nepatrná časť veriacich. Početnejšou skupinou bola tá, ktorá reagovala na uznesenia tzv. Prešovského soboru ľahostajne. Išlo najmä o obyvateľstvo, ktoré sa vyznačovalo menšou mierou religiozity a náboženskosti. Vo všeobecnosti by sme mohli situáciu v máji v roku 1950 popísať ako obdobie, v ktorom panovala neistota, napätie, obavy. V ďalšom období sa vyšpecifikovali dve základné skupiny veriacich. Do prvej patrili tí, ktorí začali postupne navštevovať pravoslávne bohoslužby, v rámci druhej skupiny, môžeme ešte rozlíšiť dve podskupiny. Do prvej patrili tí, ktorí odmietli pravoslávie a hľadali si tak cestu k cirkvi rímskokatolíckej. Druhú podskupinu tvorili tí veriaci, ktorí odmietali pravoslávie, ale nepriklonili sa ani k Rímskokatolíckej cirkvi. Nemali síce ani kňazov ani chrámy, no aj tak sa rozhodli zotrvať na pozíciách gréckokatolíckej viery.[23]

Bibliografia

BAHÁČ, V. – SOLEJ, P.: *Liturgické predmety gréckokatolíkov na Slovensku.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2004. 88 s. ISBN 80-8068-296-8.

CORANIČ, J.: Z *dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budejovice : Sdružení sv. Jána Nepomuckého při Biskupství Českobudejovickém. 2014. 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6.

[22] ĽUPČO, M.: „Veľký sobor v Prešove a likvidácia gréckokatolíckej cirkvi. In: *Klub vojenskej histórie. Beskydy.he el. časopis (nielen) o vojenských dejinách.* Online http://www.kvhbeskydy.sk/%E2%80%9Evelky-sobor%E2%80%9C-v-presove-a-likvidacia-greckokatolickej-cirkvi/. (12.05.2016).

[23] Porov. ŠTURÁK, P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In*: Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* 2010. s. 175-177.

CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.- KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Prešovská univerzita PU, 2010. 474 s. ISBN 978-80-555-0215-1.

ČITBAJ, F.: *Nekatolícke cirkvi a cirkevné spoločenstvá v Slovenskej republike.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2013. 252 s. ISBN 978-80-555-0867-2.

ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešov – Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2009. 107 s. ISBN 978-80-969953-7-0.

KÓNYA, P a kol.: *Prešovská univerzita v Prešove.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012. 63 s. ISBN 978-80-555-0671-5.

MULÍK, P.: *Cirkev v tieni totality.* Trnava : Dobrá kniha, 1994. 106 s. ISBN 80-7141-042-X.

ŠMÁLIK, Š.: *Veľký štyridsaťročný pôst cirkvi na Slovensku* (1948-1988). Bratislava : Charis spol., 1996. 109 s. ISBN 80-88743-12-5-106.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 2008. 199 s. ISBN 978-80-8099-023-7.

ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM Prešovský Gréckokatolícky biskup (1926-1960*). Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2013. 127 s. ISBN 978-80-555-0903-7.

VAŠKO, V.: *Dum na skále – Cirkev vězněná.* Kostelní Vydř : Karmelitánske nakladatelství, 2008. 343 s. ISBN 978-80-7192-893-5.

KOLOKVIUM

konané pri príležitosti

50. výročia
Druhého vatikánskeho koncilu

vo svetle jeho významu pre Gréckokatolícku cirkev
na Slovensku

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

9. december 2015

O obnove rehoľného života vo svetle dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu a dedičstva východných otcov

ŠTEFÁNIA BOŽENA BLICHOVÁ.

Abstract: *In my article About Revitalisation of Monastic life in the Light of Documents of 2nd Vatican Council and the Heritage of Eastern Father I want to concentrate my attention to the contribution of 2nd Vatican Council to consecrated life. I evaluated present situation in consecrated life in the context of social changes. Encouraged by the document Perfectae caritatis I drew from the sources of Christian life and respectable and ancient traditions of Eastern churches. That is why I am drawing into attention topicality of teaching of Eastern Fathers, especially the one of St. Basil the Great, for the present time. He sets the system of mechanisms and principles, which serves for reaching the goal – excellence of a Christian, using the rules for shared life. At present time, faithful keeping the monastic rules fulfils two tasks: prevents monastic community from secularisation and leads to mysticism.*

Key words: *Second Vatican Council. Munich. Renewal of religious life. Eastern Fathers. Eastern monastery.*

Koncil ako dar

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu vnímam ako veľký Boží dar pre Cirkev, vo svojej hodnote, kráse, zrelosti učenia a nadčasovosti. *Perfectae caritatis* – ako prvý o obnove rehoľného života, mimoriadne obohatil zasvätený život v Cirkvi, *„pozdvihnúc ho z právnej štruktúry do dimenzie teologickej a ekleziologickej.“*[1] Odteraz zasvätený život zade-

[1] CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. s. 14.

finovaný „*v Cirkvi, pre Cirkev, je Cirkvou.*“[2] *Perfectae caritatis* je pokračovaním konštitúcie *Lumen gentium,* pretože povolanie do zasväteného života je v rámci všeobecného povolania k svätosti (č. 40). „*Ale, ako môžeme evanjeliové sľuby – bohatstvo a krásu svätosti rezervovať iba pre zasvätených, keďže sú ideálom pre všetkých kresťanov*“[3]. Teológiu zasväteného života koncil obohatil aj: „*o rozmer kristologický, pneumatologický, eklezиologický a eschatologicky.*“[4]

V tomto príspevku sa nechceme venovať analýze zasväteného života pred Druhým vatikánskym koncilom, len okrajovo spomenieme, že boli vyvinuté rôzne formy pustovníckeho a spoločenského života a tiež novovzniknuté svetské inštitúty. Objavili sa a dozrievali aj nové formy zasvätenia – laické hnutia.

Pokoncilová doba

Druhý Vatikánsky koncil a s ním nastávajúce zmeny v Cirkvi priniesli „*radikálny proces revízie*, keď bolo treba zanechať to, čo bolo sväté, isté, oslavované a čo sa zároveň javilo krehké, neporušiteľné, ako napríklad: pobožnosti, obyčaje, programy, habity. Teoreticky sa prediskutovali tradičné elementy: o dokonalosti, o sľuboch a ich platnosti, o zasvätení a úteku zo sveta. Nechýbali ani napätia medzi: inštitútom a charizmou, zanechaním sveta a prítomnosťou vo svete, vertikálnym a horizontálnym rozmerom, rehoľnou disciplínou a apoštolskou aktivitou. Rozhodnutia na úrovni teoretickej a praktickej, ktoré uľahčovali reguly a konštitúcie, vyvolali z jednej strany dezorientáciu, z druhej eufóriu a naivný optimizmus nového a nevídaného. Preto Svätá stolica od začiatku vyzýva robiť obnovu s opatrnosťou a starostlivosťou. Na tému obnovy zasväteného života ponúka Cirkev magisterské učenie vo forme cirkevných dokumentov, ale aj prednášok, konferencií a sympózií, na miestnych, medzinárodných a celo cirkevných úrovniach.[5]

Pre komplexnosť učenia sa vrátime k „*prameňom všetkých foriem kresťanského života*“ (porov. LG 2) do „*úctyhodnej a starobylej tradície*

---

2 CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. s. 15.

3 CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. s. 15.

4 CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. s. 17.

5 Porov. CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. s. 19.

východných cirkví" (OL 1), s túžbou načrieť do „*pokladu duchovných tradícií, ktoré zvýraznilo predovšetkým mníšstvo. Tam totiž už od slávnych čias svätých Otcov, prekvitala mníšska duchovnosť, ktorá potom prenikla aj na Západ, takže latinské rehoľníctvo z nej povstalo ako zo svojho prameňa a i neskôr čerpalo svoje nové sily*" (OL 6).

Východní Otcovia a súčasnosť

Na vstup do tejto časti mojej úvahy nahliadnime do znalostí súčasných psychológov o fyziognómii tela, vo vzťahu k duchovnému životu, o vzájomnom vplyve nášho tela, duše a duchovného života.

Známy psychológ Jung o tejto téme hovorí nasledovné: „*jedna z najväčších prekážok pre rozvoj duchovného života je – nenačúvanie vlastnému vnútornému hlasu, ale všeobecne rozšírenému ideálu, ktorý nás robí slepými tak, že nevidíme zadanú škodu nášmu vnútornému príbytku, ale ktorý nám dáva právo dávať rady svojím blížnym. ... Ľudia budú čítať evanjelium znova a znova, ako to robím ja. Takéto čítanie bude mať väčší osobný cieľ, keď budeme nahliadať do vlastnej duše. Ale keď niekto nepozná svoje srdce, jeho oči budú slepé a preto ako vždy, odporúčam psychológiu, aby sme také veci ako evanjelium mohli lepšie pochopiť.*[6]

Americký vedec, neurológ, psychiater D. H. Amen vo svojej knihe *Mašinéria duše* (*Hardware of the Soul*) opisujúc mozog, formuluje vyčerpávajúco ľudský duchovný výmer a jeho neduhy. Zdravá duša, fakticky skvalitňuje funkciu mozgu a zdravý mozog je nevyhnutne dôležitý pre zdravie duše. Medzi mozgom a naším konaním existuje dynamický kruh vzájomného pôsobenia. Mozog má vplyv na naše správanie, a to, ako sa správame vplýva na funkciu mozgu. Čo sa týka mozgu v súvislosti so slobodou Tomas Merton robí oprávnený záver, že svedomie je žriedlom slobody, jej energiou a životom. Bez svedomia sloboda nevie, čo so sebou robiť. Našou povinnosťou je rozvíjať a využívať našu slobodu pre výber dobra. Keď je sloboda nekontrolovaná, izolovaná od svedomia, začína ničiť celú osobu, vrátane mozgu.

Mozog však nie je žriedlom ľudskej myšlienky a duchovnosti, ale prostriedkom, cez ktorý sa prejavuje duša a jej život a nezodpovedá za zlo spáchané človekom. Súčasne, ozdravujúc ľudskú duchovnú dušu i vyznávajúc duchovné hodnoty a vieru vo Všemohúceho, človek môže liečiť mozog a zároveň telo a dušu[7].

„*Tak, ako osoba aktivizuje počítačový program, duchovná duša informuje a aktivizuje mozog a cez mozog každú bunku vo svojom tele. Skúsenosť človeka s Bohom sa vždy prejavuje cez mozog a skúsenosť Boha*

6 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 38.

7 Porov. IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 47.

vplýva na mozog, ktorý sa tomu prispôsobuje. Autor hovorí, že boli objavené také sféry v mozgu, ktorých stimulácia robí skúsenosť intenzívnejšou. V roku 1977 bol v mozgu objavený „modul Boha", ktorý môže byť nervovým centrom, ktoré spája človeka s Bohom a duchovnom. Autor sa pýta: „Azda je to čudné, že nás Boh stvoril veriť s fyzickou zdatnosťou? Potrebujeme mechanizmus, aby sme videli a počuli Božiu prítomnosť vo fyzickom svete."[8]

Zdravý morálny rozvoj a formovanie charakteru človeka v značnej miere záleží od zdravého rozvoja a fungovania mozgu. Poškodenie mozgu infekciou, traumou, zlá životospráva alebo otrava toxickými látkami, ako alkohol alebo narkotiká, môže negatívne poškodzovať náš charakter a vplývať na pevnú vôľu človeka. Je dôležité, aby bola zdravá (pre) frontálna časť mozgovej kôry, ktorá má významný vplyv na rozlišovanie a kontrolu impulzov. Táto časť kontroluje tiež myšlienky a správanie. V tejto časti mozgu sa vníma aj činnosť vedomia, pocit dobra a zla a sloboda vôle.

„Zdravý mozog predlžuje život aj duchovný a zároveň duchovný a citový spôsob života stimuluje mozog – je to začarovaný kruh. Pre pravidelnosť fungovania sa mozog a duša navzájom potrebujú. Činnosť (pre) frontálnej kôry môže skvalitniť sústredenosť na večné hodnoty života. Takýmto spôsobom nastáva zmena: namiesto impulzívnosti sa objavuje vyváženosť a sústredenosť."[9] Ľudský duch a mozog uzdravuje cielené myslenie. Vo všeobecnosti sú naše myšlienky mimovoľné. Keď ich nasmerujeme na dobro, budú nás počúvať a meniť naše konanie, názory a činnosť mozgu. Pri každej pozitívnej, šťastnej, optimistickej a dobrej myšlienke náš mozog vylučuje chemické látky, ktoré uspokojujú hlboký lymfatický systém a pomáhajú nášmu telu cítiť sa dobre. Rovnako reaguje telo aj na každú negatívnu myšlienku. Na základe vylučovanej látky sa telo cíti zle.

Modlitba a meditácia zohrávajú dôležitú úlohu v spiritualite, osvietení, optimálnej činnosti mozgu, jeho uzdravovaní a uzdravovaní duše. To sa deje aj pri sociálnych väzbách, odpustení a prosbe o odpustenie, pretože odpustenie nie je iba Božský, ale aj ľudský akt. Odpúšťajúc odzrkadľujeme v sebe Boží obraz. Zhodnocujúc autor hovorí, že aj keď je mozog akýmsi „aparátom duše," nie je všetkým, pretože často nemôžeme ospravedlniť nezodpovedné konanie, ktoré sa zakladá na problémoch s mozgom.

Súvislosti v procese diania ľudského ducha a tela nám približujú Angličania: D. Zohar a J. Marshall. V ich poňatí je duch ako pohyblivý, alebo životodarný princíp, ktorý napĺňa životom duchovný organizmus,

---

8 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 47.

9 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 48.

vyjadrený duchovným koeficientom SQ. *„Koeficient duchovného rozvoja nám dáva schopnosť morálneho prehodnotenia, zmäkčovať prísne pravidlá za pomoci chápania a spolucítenia a tiež rozlíšiť, kedy pochopenie a spolucítenie majú svoje hranice. My využívame SQ, aby sme dali odpoveď na otázku dobra a zla a tiež predvídať nerealizované možnosti – snívať, túžiť a vyťahovať sa z kaše"*[10].

Za pomoci západnej psychológie, založenej na princípoch: „ono" a "ja" k čomu poslúžila aj transpersonálna funkcia Junga, autori objavili, že: SQ sa zakladá na treťom neurologickom systéme, ktorý spája informácie v celom mozgu a umožňuje dialóg medzi duchom a telom, rozumom a emóciami, ako hovoria ďalej, tento intelekt sa zakladá na vnútornom vrodení kvality ľudského mozgu a duše. Jeho žriedlom je centrum celého bytia Boh. SQ je naše svedomie.[11] Autori tiež dokazujú, že: *„základom neurotických impulzov na rýchlosti 40 Hc, ktoré spájajú ľudské vedomie a duchovný intelekt, nie je nič iné, ako Boh. Boh je autentickým centrom nášho „ja".*[12]

Z pohľadu viery je Boh centrom a žriedlom ľudského ducha a všetkého existujúceho, ako to vyjadrili mnohí kresťanskí mystici. Podľa sv. Jána od Kríža, Boh je centrom duše. Poznanie seba je cestou k poznaniu Boha a vesmíru, ako hovoria židovské mystické texty. Človek by mal poznať seba, pretože neznalosť centra vlastného bytia je hlavným žriedlom duchovnej úbohosti.

V chaose postmoderného pluralizmu v snahe o získanie hodnôt sa nemôžeme spoliehať na vonkajšiu autoritu alebo princípy, ale musíme hľadať našu vnútornú skúsenosť a cestu k posvätnému. Priblížiť sa k pravde môžeme iba cez dialóg s inými ľuďmi a cez dialóg s Bohom – Pravdou, je to stretnutie s Bohom cez modlitbu. Kristus povedal – Kráľovstvo Božie je medzi vami (Lk 17, 21).

Pootvorením okienka do súčasnej psychológie, môžeme lepšie pochopiť učenie východných Otcov a zároveň objaviť ich geniálnosť. To tiež potvrdzuje aktuálnosť a autentickosť výrokov Otcov, nevyhnutnosť askézy pre hlbší duchovný život – vyššie duchovné poznanie a múdrosť, ako aj možnosti uzdravovania ľudského tela a ducha. *„Je to cesta od nemateriálneho, duševného k duchovnému. V konečnom dôsledku aj samotná spiritualita či duchovnosť, je vlastne snahou človeka vnímať, ako pôsobením Svätého Ducha mu veci, osoby a udalosti hovoria o Bohu, orientujú ho na Boha a napokon sa s ním zjednocujú."*[13]

---

10 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 50.

11 Porov. IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 49 – 50.

12 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 51.

13 IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. s. 56.

Spiritualita Otcov púšte a jej aktuálnosť

Spiritualita Otcov púšte nám bez pochýb môže pripadať cudzia a vzdialená. Pri vhĺbení sa do príbehov a výrokov týchto majstrov duchovného života však objavíme ich hĺbku a aktuálnosť. Život týchto pustovníkov bol ťažký. Navyše v tichu a samote prežívali svoj najťažší duchovný zápas, ale skúsenosť ticha, samoty, modlitby, pôstu a duchovného zápasu ich viedla k vyššiemu poznaniu a k múdrosti.[14]

Mníšstvo štvrtého storočia bolo akoby prirodzenou reakciou kresťanstva proti sekularizácii, ktorá hrozila cirkvi, preto sa mnohí veriaci snažili zvýrazniť svoj odstup od sveta tým, že sa uchýlili na pusté miesta do samoty.[15] Títo priekopníci monasticizmu, ktorí sa usadili v Palestíne, Sýrii a Egypte, svoju náuku nevytvárali na základe teoretických téz a nevstupovali do teologických sporov. Bola to spiritualita, vychádzajúca zo skúsenosti, formovaná a rozvíjaná osobnou skúsenosťou. Ich spiritualita je aj napriek ich prísnosti k samým sebe a často až nepochopiteľnej askéze nesmierne ľudská a citlivá. Učia bez moralizovania. Bez morálnej nadradenosti stoja pred človekom a vedú ho k jeho vlastnej skúsenosti. Táto skúsenosť je predovšetkým skúsenosťou s pravdou človeka o sebe. Je to bolestná skúsenosť, oslobodzujúca, ktorá vovádza do nových horizontov ducha.

Cesta k Bohu vedie cez zostúpenie do nášho vnútra. Tu človek preniká k jadru svojej bytosti, k svojmu pravému „JA“. Otcovia púšte nás vedú do tejto hĺbky, pričom odhaľujú naše sebaobranné mechanizmy, falošné motivácie a skryté úniky. Títo mnísi nám dávajú porozumieť, že napriek našim chybám, omylom, pádom a hriechom, nás Boh prijíma a miluje. Oni nás vedú k tomuto milujúcemu Bohu cez zostúpenie do našej vlastnej reality.[16]

Aktuálnosť učenia Otcov, čím ďalej, tým je väčšia, pretože dávajú odpoveď na moderné otázky. Znalosť veci, ktorou sú preplnené hlavy súčasného duchovenstva nestačí. V dobe Otcov, keď svet začínala zastierať novosť učenia, hľadali konkrétnu cestu a prijímali radikálnosť kresťanstva. Chceli byť svedkami nového života v Duchu. Títo muži púšte predávajú skúsenosť, ktorá je všeobecná a preto aj po storočiach prijateľná pre všetkých. Zostúpili do hlbín svojho srdca a dotkli sa srdca človeka, preto mohli zostaviť akúsi všeobecnú mapu ľudského vnútra. Podľa ich príkladu môže každý zostúpiť do tejto hlbiny seba samého, kde prebý-

---

14 Porov. *Slová Otcov púšte*. Bratislava : Vydavateľstvo Serafín, 2003. s. 5.

15 Porov. *Filokalia : alebo láska k dobru, kráse a čnosti*. Z ruského originálu preložil PaedDr. Eduard Beke. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008. s. 11.

16 Porov. *Slová Otcov púšte*. Bratislava : Vydavateľstvo Serafín, 2003. s. 5 – 7.

va Boh a kde sa nadväzuje vzťah s blížnym. Ich duchovná pedagogika sa hodí pre každú dobu a je zvlášť príhodná pre našu dobu.[17] Dedičstvo Otcov vnáša svetlo do našich problémov, rozhodnutí a nadovšetko do duchovného života. Predkladajú pred náš zrak evanjeliové požiadavky ako zrkadlo, v ktorom rozlišujeme svoj vnútorný svet, a ktoré odzrkadľuje pravdu o nás samých.[18]

A ešte jedna dôležitá rada pre dnešnú dobu od sv. Serafíma Sarovského: *„Buďte milosrdní voči chudobným a pútnikom. Otcovia, svetlá Cirkvi, sa o to veľmi usilovali.“*[19] *„... predohrou daru nech je radosť tvojej tváre a biedu nech zmierňuje tvoje láskavé slovo.“*[20]

U Otcov púšte išlo o to, *„nereagovať už na normálne potreby tela, aby sa priamo v korení očistili základné stránky tela a aby povstal nový človek, nielen duchovný, ale aj biologický. Vedeli, že celý človek potrebuje obrodu skrze Krista, že musí povstať k novému životu. Ich praktiky, recitovanie Svätého Písma naspamäť, bdenie, pôsty, ručné práce zapájali celú bytosť, telo, srdce, obrazotvornosť, do práce, čoho stredobodom bolo rozlišovanie myšlienok. Avšak ich askéza mala zmysel, iba vtedy, keď bola sprevádzaná láskou.“*[21]

Pre lepšie pochopenie učenia Otcov východu si dovoľujeme zacitovať aj komentár ku knihe: „Ve škole Otců pouště“. *„Autorke Márii Ancilliovej sa v knihe podarilo veľmi názorne sprostredkovať púštnych Otcov dnešnému človeku. Cituje predovšetkým spisy Kassiána, sv. Jana Klimaka a Doroteja z Gazy a v ich svetle vysvetľuje základy asketizmu, teda učí prakticky bojovať proti nerestiam, usilovať sa o čnosti, rozlišovať svoje pohnútky a usporiadať si vzťahy s blížnymi podľa evanjelia. Pozorný čitateľ bude prekvapený tým, akú hlbokú znalosť ľudského srdca mali títo Boží muži, ktorých od nás oddeľujú stáročia.“*[22]

---

17 Porov. ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert (2. díl),* přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 6 – 8.

18 Porov. EFREM SÝRSKY. *Pro boroťbu z marnoslavstvom.* Pereklad z rosijskoji Nataliji Kočan ta jerm. Damjana Kiči. Ľvov : Vydavnyctvo Otciv Vasylijan „Misioner“, 2001. s.155.

19 GORAINOFF, I. *Serafim Sarovský : Život a duchovní moudrost.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. s. 184.

20 GORAINOFF, I. *Serafim Sarovský : Život a duchovní moudrost.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. s. 185.

21 ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert* (2. díl), přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 9.

22 DUFKA, P. *Duet duchovna a estetiky.* In *Zasvätený život* 2012/02. s. 12.

Podľa učenia Otcov, srdce je miestom Božieho Tajomstva, prameňom zjavenia, príbytkom Božieho ducha, miestom stretávanie sa s Bohom, sídlom inteligencie ducha. To v srdci človeka sa odohrávajú duchovné boje medzi dobrom a zlom.

Otcovia púšte nám dávajú odpoveď aj na zranenie – veľmi aktuálnu otázku súčasnosti, čomu sa venuje vo svojej knihe aj Maria Ancilliová. *„Inak je tomu dnes. Súčasný mravný rozvrat zhoršil psychologickú a duchovnú krehkosť. Preto je nevyhnutné nájsť učiteľov, ktorí by ukazovali, ako posilniť chatrné a zraniteľné ľudské tkanivo a urobiť z neho skalu, na ktorej by sa dalo budovať. Krehkosť, ktorá má sama prispieť ku zjednoteniu a hlbokej stabilizácii.“*[23] Zranenie však musíme rozlišovať na hlboké, ktoré vylieči cesta Otcov púšte, ale v ťažšom prípade tí, čo majú „trhlinu“ potrebujú pomoc odborníkov.

Hovorí sa často o zraneniach. Ale o čom sa vlastne hovorí? Zranenie sa spája so skúsenosťou, ktorá je v srdci človeka. Je to skúsenosť, že srdce je následkom hriechu poznačené rozdelením, čo sa prejavuje už v detstve a potom aj neskôr. Ale my v sebe nosíme iné rany, ktoré boli ako prvé. Sme dedičmi ľudstva poznamenaného neresťami,[24] ktoré v nás zanechal dedičný hriech. Tieto neresti sa usilujú presiaknuť celú našu bytosť a pošpiniť jej najviac krehké, poranené miesta. V takom stave sa začíname uberať cestou odporu, obviňovania iných, podráždenej bolesti, prerušenia vzťahov. Neresti využili naše rany – privlastnili si ich.[25] Pre oslobodenie sa od našich nerestí a pre uzdravenie našej duše, existuje jediná cesta – cesta obrátenia. Pretože, keď je centrom moje „JA“, mobilizujú sa obranné mechanizmy, ktoré všetko blokujú. Ako na túto tému hovorí Ján Klimak: *„Nič nie je tak nenávistné (nepriateľské) pre kajúcnikov, ako zmätok spôsobený podráždenosťou.“*[26]

---

23 ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert (2. díl),* přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 12.

24 Podľa východných Otcov je ich osem: 1. Obžerstvo požívačnosť – čerevouhodnictvo, vyhovovanie svojim chúťkam. 2. Nemravnosť – rozpusta. 3. Lakomstvo – hrošoľubije, láska k peniazom. 4. Smútok – pečaľ, nezdravé oddanie sa smútku. 5. Hnev. 6. Nuda - nuďha, letargia, skleslosť, únava, omrzenosť. 7. Márna sláva – marnoslavstvo. 8. Pýcha – hordisť.

25 Porov. ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert (2. díl),* přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 12 – 13.

26 JOAN LISTVYČNYK.: *Pro pokajaňa.* Pereklad z rosijskoji jerm. Damjana Kiči. Ľvov: Vydavnyctvo Otciv Vasylijan „Misioner“, 2002, s 17.

Často hľadajú ľudia pomoc u psychológa alebo psychiatra. V mnohých prípadoch od nich očakávajú pomoc duchovného otca, ale bez Boha. *„Lebo, keď nie je duchovný život založený na opravdivom obrátení, potom i keď je zdanlivo všetko dobré (možno kvôli prirodzeným vlastnostiam), pripravuje sa kríza, ťažšia ako malomyseľnosť. Po niekoľkých rokoch, alebo skôr dôjde k vyčerpaniu a k zrúteniu. Všetko povolí a nasleduje depresia. Potom hľadá človek pomoc u psychiatra a riskuje, že premešká jednu etapu vo svojom duchovnom rozmere. Pretože žiadny psychiater nemá liek na pokoru.“*[27]

Obrátenie a kajanie sa za vlastné hriechy – metóda Otcov púšte na zranenie. Objaví sa jedného dňa v perspektíve našej viery, ako záchranný čln. Je to cesta uzdravenia srdca a preto často aj psychiky. Je to dôvera v Boha – Lásku a preto: duchovná pedagogika Otcov púšte je aktuálna v každej dobe a veľmi potrebná pre našu dobu. O tom nás ubezpečujú aj slová súčasnej psychologičky sr. Emanuely Vavrekovej: *„Ako dlho niekoho obviňujeme, tak dlho sme citovo zranení a chorí. ... K uzdraveniu podvedomia sa dostávame iba po ceste odpustenia sebe a iným ľuďom. Takéto odpustenie je skutkom lásky. Iba ona je schopná vniesť svetlo do temných zákutí labyrintu podvedomia“.*

Vyjsť najavo s našimi myšlienkami je ďalšia aktivita, ktorú nám ponúkajú východní Otcovia na ceste k dokonalosti a uzdravovania. Spomínaný Ján Klimak píše: *„Na začiatok asketického života vyznávajme priestupky svojmu duchovnému otcovi*[28]*; a keď prikáže, potom aj pred všetkými. Lebo odhalené rany sa tým nebudú rozjatrovať, ale liečiť.“*[29] A ďalej, o tých, ktorí vyjavujú svoje myšlienky a skutky, robia tiež všetko podľa pokynov Písma, ktoré hovorí: *„Veľká rada prináša spásu, „...lebo kto zatajuje svoje myšlienky, ostáva neuzdravený.“*[30] Je to aj veľmi účinný prostriedok na rozlišovanie myšlienok, ktoré nepochádzajú od Boha, lebo kto môže rozpoznať kvalitu svojich myšlienok, aby sa nezmýlil.[31] *„Vyventilovať myšlienky je také dôležité, že Otcovia bez váhania tvrdili: Nič neteší zlého ducha tak, ako keď vidí, že nechceme odhaliť tajomstvo svojich myšlienok.*

---

27 DOROTEJ ABBA. *Poučeňa i poslaňa.* Ľvov : Svičado, 2005 s. 62.

28 V bratskom spoločenstve sv. Bazila Veľkého o svojich myšlienkach hovoria bratia predstavenému.

29 JOAN LISTVYČNYK. *Pro pokajaňa*, 18. Pereklad z rosijskoji jerm. Damjana Kiči. Ľvov : Vydavnyctvo Otciv Vasylijan „Misioner“, 2002. s. 16.

30 DOROTEJ ABBA. *Poučeňa i poslaňa.* Ľvov : Svičado, 2005s. 188.

31 Porov. ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert (2. díl)*, přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 44.

(Apoftegma 45)[32]. A sv. Bazil poveril touto povinnosťou predstaveného: *„Každý podriadený, ktorý chce duchovne rásť a posilňovať svoj mníšsky život podľa Kristovho zákona a rady, by nemal v sebe utajovať ani najmenšie pohnútky srdca.“*[33]

„Pane, zranený vlastnými neresťami, nešetriac sám seba, som zomrel, uzdrav a oživ moju poníženú dušu, otrávenú nepriateľskou strelou; dobrovoľne kópiou prebodnutý ó Vládca, a ako milostivý uzdrav a urob ma hodným účastníkom Tvojho utrpenia.“[34]

Slovensko dnes

Ako vnímame situáciu zasväteného života 50 rokov od Druhého vatikánskeho koncilu? Túto situáciu môžeme prirovnať k izraelskému národu putujúcemu 40 rokov z egyptského otroctva do zasľúbenej zeme cez polostrov Sinaj (Ex 12, 37): putovanie sa začalo po udalosti, keď povzbudzujúci hlas Jozueho a Kaleba nebol vypočutý (Nm 13 – 14). V tejto súvislosti sa nám vynára aj evanjeliový obraz zrna padnutého do tŕnia (Mt 13, 27).

V súčasnosti poznáme rehoľné spoločenstvá v zániku, spoločenstvá prežívajúce, tradičné spoločenstvá v rozkvete a nové rozvíjajúce sa. To potvrdzuje dva interpretačné prúdy pokoncilovej obnovy: 1. hermeneutika zlomu a diskontinuity; 2. hermeneutika kontinuity. Otvorene a jasne sa o tom vyjadril Benedikt XVI: *„Problémy s uvádzaním koncilových uznesení vznikli z toho, že sa postavili proti sebe dva interpretačné prúdy, dve hermeneutiky. Tá prvá (t.j. hermeneutika diskontinuity a zlomu) spôsobila nedorozumenia, kým tá druhá ticho, ale čoraz viditeľnejšie prináša ovocie.“*[35] V podmienkach rehoľného spoločenstva to znamená: niektorí myslia, že si treba *„jednoducho zachovať všetky pozície z minulosti“* iní zasa na základe *zle pochopenej slobody chcú priblížiť vieru svetu, mysliac si, že zasvätený život treba zbaviť všetkého, čo sa svetu nemôže páčiť. Napätie medzi týmito dvomi pozíciami, ktoré sú rozličným spôsobom prítomné v rehoľných komunitách, je často základnou príčinou ich krízy totožnosti a nahlodáva samotnú podstatu zasväteného života.*[36]

---

32 ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště*. Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers (1. díl) a Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert (2. díl),* přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. s. 44.

33 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s. 186.

34 (Stychira z Večierne, utorok 3. pôstny týždeň.)

35 VNUK, F. *Dva interpretačné prúdy v pokoncilovom vývoji.* In *Katolícke noviny*, ročník 128, 23/2013. 32 s. 13.

36 RODE, F. *Zasvätený život – poslanie a výzvy*. In *Zasvätený život ako poslanie a výzva.* Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 14. októbra 2006 v Misijnom dome

Posledný septembrový týždeň navštívil Slovensko Mons. José Rodríguez Carballo OFM, Sekretár Kongregácie pre spoločnosti zasväteného života a spoločnosti apoštolského života. Na tlačovej konferencii sa o živote zasvätených vyjadril: Keď som tu na Slovensku, chcem podčiarknuť, čo je pozitívne, ale aj poukázať na to, čo je negatívne. V zasvätenom živote je veľa svätosti, ale je tam aj hriech, potrebujeme obrátenie, nesmieme zatvárať oči pred realitou. Nebezpečenstvom je, že zasvätený život stratil svoju evanjeliovú významnosť. Že aj do zasväteného života vstúpila svetskosť, ako hovorieval pápež Benedikt. Čo je to svetskosť? Je to jednoducho nasledovanie logiky tohto sveta, ktorá nie je logikou evanjelia. A preto je potrebné toto posilnenie. Aby sa zasvätený život nezosvetštil. V tomto okamihu vidíme, že nám ubúdajú povolania, a to aj tu na Slovensku. Je tu nebezpečenstvo pesimizmu, že zasvätený život stratí radosť z vydávania svedectva o Ježišovi Kristovi. ... . Tak, ako hovorí Svätý Otec František v Evangelii gaudium, máme tu kresťanov, ktorí žijú neustále pôstne obdobie bez perspektívy vzkriesenia a veľkonočného obdobia. ... Chýba nádej. Posilňovať, znamená dať nádej, a oživiť v zasvätených túžbu odovzdávať takúto formu života. Vyjadril sa, že zasvätení na Slovensku potrebujú viac transparentnosti, formácie, ísť do hĺbky a nerozširovať štruktúry. Som si istý, že po mojej návšteve Slovenska budem touto návštevou obohatený. A dúfam, že moje povzbudenia budú na pomoc aj rehoľníkom a pomôžu im lepšie žiť podľa ponaučení Druhého vatikánskeho koncilu a podľa toho, čo hovorí kongregácia. Keď posilňujeme zasvätený život, posilňujeme aj život Cirkvi.

V podmienkach Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku môžeme vo všeobecnosti hovoriť, ako o zasvätenom živote jednotlivca v spoločenstve. V akej situácii je takýto typ zasväteného života a čo ho ovplyvňuje? Žijeme v strete moderny s postmodernou, kde snahu prvej bola presadiť za každú cenu jedinú cestu, ako správnu a potlačiť alternatívy, vystriedala postmoderna, charakteristická pluralitou názorov a ich zrovnoprávnením. Táto skutočnosť vo veľkej miere ovplyvnila život rehoľného spoločenstva a zaradila ho ako jednu zo štruktúr do spoločnosti. Náboženstvo stratilo dominantné postavenie. To spôsobilo, že Boží zákon už nie je morálnou normou, ktorá všetkých spája, ale naopak často je v neustálom konflikte s inými štruktúrami. Je tu pluralizmus kultúr. Aj *„na sociálnej a náboženskej situácii na Slovensku badať znaky dopadu západnej kultúry: individualizmus, ktorý pobáda ľudí, aby životu čelili sami, aby Boha odsunuli nabok a všetko hodnotili v zmysle sebarealizácie; primát činnosti a konzumného štýlu, ktorý vedie k odcudzeniu a vnútornému*

Matky Božej na Kalvárii v Nitre. Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. s. 6.

vyprázdneniu; potreba ukázať sa, ktorá si nevšíma zmysel osobnej totožnosti. Pod týmito silnými tlakmi je zasvätený život vystavený riziku, že stratí evanjeliovú cestu Božieho primátu, radikálnej vernosti slovu Pána Ježiša a evanjeliovej lásky, ktorú dostal od Ducha Svätého, aby mohol slúžiť ľudstvu."[37] Z atmosféry sekularizmu ešte vyplýva: „*sloboda bez nijakých ohraničení, slabý zmysel pre rehoľnú rodinu, svetácky duch, vytrácanie rehoľných habitov, nedostatočný komunitný život a slabý zmysel pre poslušnosť.*"[38] Parafrázujúc podotýkam, že spoločenstvo, „*ktoré neustále mení normy a pravidlá v mene individuálnej slobody, bude stále dezorientovanejšie, atomizovanejšie, izolovanejšie a neschopné plniť spoločné ciele.*"[39]

Súčasný človek je izolovaný jedinec, osamelý, dezorientovaný, so stratou identity a zmyslu pre normy, žijúci kočovníckym životom vo virtuálnej realite, konzument a jeho najvyššou hodnotou je pocit šťastia. Odtrhol sa od sociálnych vzťahov a pocitu zodpovednosti pre spoločné dobro a a hodnoty, čo nevyhnutné vedie k oslabeniu najdôležitejšej inštancie, akou je rodina[40] a to má veľký vplyv aj na vytrvalosť v zasvätenom živote. Aj sloboda dnešného človeka je vysoko individualistická, zameriavajúca sa na vlastné „ja". Toto a ešte mnohé skutočností ovplyvňujú kresťana, ktorý sa rozhodol žiť v spoločenstve zasvätených.

„Postmoderná spoločnosť prestáva byť akýmsi celkom, systémom, stráca štruktúru založenú na fungovaní tradičných inštitúcií a prijíma podobu akejsi masy, ktorá sa skladá z individuálnych atómov, sledujúcich vo všetkom iba svoje partikulárne záujmy a ciele"[41].

Sila rehoľnej kultúry

Pre uvedené dôvody spoločenstvo zasvätených ako také, musí mať svojho „rehoľného ducha" – budeme tu používať pojem „rehoľná kultúra", aby bolo schopné zaradiť sa ako rovnocenný partner medzi iné štruktúry a nedať sa nimi pohltiť, ale naopak, vplývať na spoločenský a politický

---

37 RODE, F. *Zasvätený život – poslanie a výzvy.* In *Zasvätený život ako poslanie a výzva.* Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 14. októbra 2006 v Misijnom dome Matky Božej na Kalvárii v Nitre. Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. s. 5.

38 TURANSKÝ, Š. *Zasvätený život a sekularizmus.* In *Zasvätený život a sekularizácia.* Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 11. októbra 2008 v Žiline. Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. s. 14.

39 Porov. KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 88.

40 Porov. KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 87.

41 KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 84.

život a vstúpiť do každej jeho sféry. Je to opačný proces, ako bol pri sekularizácii spoločnosti.

Na jednej strane vernosťou charizme a tradícii, na strane druhej dynamikou služby, sa rehoľné spoločenstvo musí obnovovať tak často, ako často prichádzajú spoločenské zmeny s otvorenosťou na potreby človeka v komunite, ale aj mimo nej. Vzhľadom na rôznorodosť činností a množstvo výziev je nevyhnutné, aby spoločenstvo malo vypracovaný plán duchovných aktivít a služby. Radikálnosť v duchovnom živote oslobodí rehoľníkov od relativizmu a vernosť hodnotám ich oslobodí od ľahostajnosti.

V *„pýche rozumu"*[42] sme prestali veriť v hodnoty rehoľného života. V pokore treba uznať, že to, čo platilo dve tisícročia, neprestálo byť aktuálne.

„Verní tradícii, dynamickí v službe"

Spoločenstvo žijúce v štýle rehoľnej kultúry je predovšetkým otvorené pre potreby človeka svojej doby, žije v danom štýle a je silne zakorenené v Kristovi, ktorého nasleduje v panictve, chudobe a poslušnosti.[43] Jeho snahou je sprítomňovať ducha zakladateľa, preto žije v neustálom dialógu[44] svojich členov, rozlišovaním doby a jej výziev (LG 2a). Cieľom zasvätenia je spása vlastnej duše[45], ako priorita spoločenstva je duchovný život, (LG 2b), hľadajúc nadovšetko Boha (LG 5). Zasvätení, ktorí zomreli hriechu, zriekli sa sveta pre kráľovstvo Božie, sú oddaní aj službe Cirkvi. *„Táto služba Bohu ich musí nabádať a nadchýnať k cvičeniu sa v čnostiach, najmä v poníženosti, poslušnosti, neochvejnosti a čistote, ktorými sa stávajú účastnými na Kristovom pokorení* (Fil 2, 7-8) *a zároveň na jeho živote v* Duchu (Rim 8, 1-13) (LG 5). Láska, ako v prvotnej Cirkvi (Sk 4, 32) a v prvom rade vzájomná služba, sú charakteristické pre spoločenstvo zasvätených. Charizmu zakladateľa sprítomňuje spoločenstvo podnikavosťou, vynaliezavosťou a svätosťou zakladateľov a zakladateliek a tak odpovedá na znamenia čias, ktoré sa vynárajú v dnešnom svete (VC 37). Charakteristickým znakom člena spoločenstva je silná identita pre-

---

42 TURANSKÝ, Š. *Zasvätený život a sekularizmus.* In *Zasvätený život a sekularizácia.* Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 11. októbra 2008 v Žiline. Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. s. 10.

43 Poslušnosti, podľa sv. Bazila, až na smrť, ktorá nepodlieha racionalizmu.

44 Dialóg medzi predstaveným a podriadeným, spĺňa koncilovú požiadavku, je správnym prístupom k poslušnosti. Cez úprimný a otvorený dialóg v spoločenstve objavíme všetku múdrosť a dobrotu jeho členov a predchádza sa napätiu. Dialóg predchádza úprimná modlitba, ktorá nás uspôsobuje zrieknutiu sa osobného názoru pre dobro veci.

45 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory.* Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s. 135.

javujúca sa štýlom života a rehoľným rúchom.[46] Vo svojej prirodzenosti má spoločenstvo eschatologický rozmer, je školou modlitby a laboratóriom duchovného života. Hodnoty rehoľného života ako: modlitba osobná a spoločná, spoločný stôl, rekreácia, duchovno – kultúrne aktivity, odpočinok, bratské napomenutie, mlčanie, svedomitosť v dodržiavaní denného poriadku[47], lexikón[48] a iné vnútorné predpisy sú vždy aktuálne. Nadovšetko dôležitý je spôsob stravovania.[49]

Z objektívnych príčin v rámci svojich možností, spoločenstvo mení pravidlá a normy, ale po dôslednom prehodnotení a o zmenách včas informuje svojich členov. Pre svoj duchovný rozvoj používa súčasné metódy a spôsoby. „*Fyzický pôst musí ísť ruka v ruke s pôstom psychickým: pôst od náklonnosti k vláde a sláve a pôst od pohŕdania blížnymi.*“[50] Spoločenstvo v štýle rehoľnej kultúry má individuálny prístup k formácii nových členov, prispôsobený na kultúru a odlišnosť súčasného človeka[51]. Okrem duchovnej formácie spoločenstvo dbá aj o profesionálny rast zasvätených. „*Brat v službe predstaveného je predovšetkým duchovnou autoritou*“ [52] a prvým duchovným vodcom spoločenstva, otec a lekár[53], ako Adam[54], ktorý stráži spoločenstvo od vonkajších vplyvov. Predstavený formuje spoločenstvo a jeho členov, ale necháva ich slobodnými.

Silne zakorenená zasvätená osoba v rehoľnom spoločenstve je potom schopná odovzdávať hodnoty svojho života tým, ku ktorým je poslaná. Jej vernosť tradícii je zárukou bratského života, soľou zeme mimo spoločenstva a dáva schopnosť nezištne milovať a spoločenstvo, ako také je

---

46 Okrem toho že rehoľné rúcho je znakom zasvätenia, pomáha zasvätenému odolávať sekularizácii, oslobodzuje ho od prepiatej starostlivosti (LG. 12b) a nepodliehať módnym trendom.

47 Zachovávaním denného poriadku sa neustále zriekame vlastnej vôle, ohraničovanie osobného voľna nás chráni od závislosti, a zabezpečuje pokojný priebeh života spoločenstva.

48 Používanie rehoľného lexikónu, odolávame lexikónu profánnemu a napomáha sakralizácii spoločnosti.

49 „Poviem jedným slovom, keď premôžeš chúťky žalúdka, budeš bývať v raji, keď nepremôžeš, zhynieš naveky“**.** VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory.* Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s. 15.

50 LJACHOVIČ, D. *Rozdumy nad osnovoju chrystyjanskoho ta monašoho žyťťa.* Ľvov : Misioner, 2005. s. 28.

51 Len v dobré usporiadanom spoločenstve zasvätených môže nájsť dnešný mladý človek istotu a potom je schopný zasvätiť sa na trvalo.

52 Služba autority a poslušnosť, Spolok sv. Vojtecha, Trnava, 2008. č. 13a.

53 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory.* Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s. 278.

54 Veľkú zodpovednosť za ohrozované spoločenstvo nesie predstavený, ktorý vykonáva rolu Adama, ako strážcu Edomského raja (Gen. 2,5), aby chránil spoločenstvo od hada vyzbrojeného množstvom zbrani na jej zničenie.

schopné sakralizácie postmodernej spoločnosti, vstúpiť do každej jej sféry a byť radostnými svedkami evanjelia v každom prostredí.

Nadčasovosť

Aj po polstoročí od Druhého vatikánskeho koncilu a veľkých spoločenských zmenách vnímame jeho nadčasovosť, ako to potvrdil Mons. José Rodríguez Carballo OFM. Dokument *Perfectae caritatis* – Snaha o dokonalú lásku, sa zaoberá *„životom a disciplínou ustanovizní, ktorých členovia skladajú sľuby čistoty, chudoby a poslušnosti“* a snahou *„postarať sa o ich potreby podľa požiadaviek našich čias, bez narušenia ich vlastnej povahy“* (PC 1). *Perfectae caritatis* pozýva k primeranej obnove, ktorá spočíva v stálom návrate k prameňom, z podnetu Svätého Ducha, nasledovaniu Krista, ako najvyššie pravidlo každého inštitútu, vernosti charizme zakladateľa, účasti na živote Cirkvi a skúmaniu sveta vo svetle viery. Ale najdôležitejšia je duchová obnova, ktorej treba dať prvoradé miesto aj pri vonkajšej činnosti (PC 2). Kritériom primeranej obnovy je prehodnotenie: *„spôsobu života, modlitby a činnosti prispôsobiť stavu zasvätenej osoby, ako takej a vo vzťahu k inštitútu. Konštitúcie, direktóriá a iné dokumenty zrevidovať, upraviť a zrušiť ich zastarané predpisy“* (PC 3). *„K spolupráci na obnove je pozvaný každý člen inštitútu, akékoľvek zmeny však schvaľujú kompetentné vrchnosti, podľa predpisov práva. Ale nádej na obnovu treba skladať skôr do vernejšieho zachovávania pravidiel a konštitúcií než do množenia zákonov“*(PC 4).

V pokoncilovej obnove žiaľ došlo k nedoceneniu pravidiel – základu rehoľného života, čo zaraďujem k hermeneutike zlomu. Keď je norma cieľom a nie prostriedkom, tiež míňa svoj cieľ. Duchovný život je podstatne oslabený aj tým, je oslabená mníšska tradícia a rehoľné spoločenstvá vynechali "*zdravé tradície*", (PC 2b) ktoré prehlbovali duchovný život.

Pápež Pavol VI. na sviatok Petra Pavla roku 1971 píše zasväteným povzbudzujúci list: „O obnove zasväteného života podľa učenia koncilu", ako apeláciu na nedorozumenie v pokoncilovej obnove. V bode č. 12 poukazuje na hodnotu zachovávaní pravidiel a vonkajších foriem zasväteného života. *„Dynamizmus spoločenstva spočíva v zachovaní vonkajších foriem s vnútornou horlivosťou. Božie pozvanie musí mať jasný smer, hoci prichádza opakovane a je odlišné od okolnosti, miesta a času. Dôležité rozhodnutia sa rodia z vnútornej horlivosti a vernosť týmto rozhodnutiam je skúšobným kameňom pravdivosti každého zasväteného života. Pretože sme ohrození formalizmom, treba vonkajšie prejavy stále oživovať vnútornou horlivosťou*". Sv. Bazil dáva pravidlám takú dôležitosť, ako Božím prikázaniam. *„Je potrebné s Božou bázňou zachovávať všetko, čo k tomuto*

cieľu vedie, tak ako by to boli Božie prikázania, lebo Boží zákon nemá iného cieľa, iba spásu duše tých, ktorí ho zachovávajú.“[55]

O dôležitosti a funkcii pravidiel a predpisov obrazne hovorí mníškam Teofan Zatvornyk pri príležitosti posvätenia monastierského chrámu: „*Hľa chrám! Chcete vedieť, čo je jeho vonkajšou ohradou? Neochvejná vernosť všetkým nariadeniam a predpisom Svätej Božej Cirkvi, a pre Vás nadovšetko – aj vašej monastierskej regule. Za touto ohradou sa bezpečné skrývajú od všetkých búrok a strachu, ktoré vyvoláva duch času, svetská márna múdrosť a vášne. Kým táto vernosť pretrváva – budova je v bezpečí. A kde jej niet, tam sa pomaly ruinuje, kým neostane kameň na kameni.*“[56]

Sprítomňovanie zakladateľa

Aké spoločenstvo nám ponúka Druhý vatikánsky koncil pre 21. storočie? Bude schopné čeliť mimoriadnym výzvam, ktoré zdá sa, nemajú obdobu v dejinách zasväteného života. Ale zahlbujúc sa do asketickej tvorby sv. Bazila, ktorý žil v 4. storočí, nájdeme odpoveď na všetky výzvy, ktorým musíme čeliť. Pre ilustráciu uvediem niektoré: o móde[57], kozmetike[58], ušľachtilej a zvrátenej hudbe.[59] Asketické diela písal sv. Bazil v priebehu 20 rokov so začiatkom v r. 360 nad riekou Iridou a Veľký asketikon zakončil pri konci svojho života, opisujúc v ňom zrelú duchovnú teológiu, ktorá sa neskôr rozšírila po celom svete.[60] Diela sv. Bazila Veľkého sú nadčasové, ako sa hovorí vo vstupe do Asketikonu, sú kódexom mníšskeho života, a boli často základom pravidiel rehoľných spoločenstiev. Teória o mníšskom živote, mníšska asketika, ktorú nachádzame v hlavných Asketických dielach, je taká všeobecne ľudská, tak presahuje svoju dobu, jeden kraj, alebo jednu generáciu mníchov, že ju môžeme prispôsobiť do zákonov zhromaždení, ktoré vznikajú v súčasnosti, tak

---

55 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s.135.

56 TEOFAN ZATVORNYK. *Nahaduvaňa vsečesnym monachyňam pro te, čoho vid nych vymahaje černectvo.* Pereklala z rosijskoj Miroslava Lemyk. Ľvov : Svičado, 2007.s. 45.

57 57 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s.203.

58 „Starať sa o svoj účes a o šaty vyše miery, je podľa Diogenovho výroku príznačné pre ľudí, ktorí sa cítia nešťastní, alebo pre tých, ktorí páchajú bezprávie. Preto hovorím, že mládenci, ako ste vy, majú byť presvedčení, že fintiť sa ako fičúr alebo mať takúto povesť, je rovnako hanebné ako oddať sa prostitúcii alebo rozbíjať druhým manželstvo. BAZIL VEĽKY. *Povzbudenie mladým, Listy I (R. 357 - 374).* : Petra, 1999. s. 37.

59 BAZIL VEĽKÝ. *Povzbudenie mladým, aby využívali hodnoty svetskej literatúry*. In *Listy I (R. 357 – 374).* Preložil a vysvetlivky spracoval Daniel Škoviera. Prešov : Petra, 1999. s. 38.

60 BATRUCH, S. *Modeľ christijanskoho žiťťa u tvorach sv. Vasilija Velikoho.* Ľvov : Sviča-do, 2007. s. 14.

isto, ako v prvých kapadokijských a palestínskych monastieroch, kde boli vovedené do života. V tom vidím ich všeobecnú neobyčajnú vlastnosť.[61] Svätý Bazil tým položil silné základy pre mníšsku kultúru, ktorá dokázala pretrvať celé stáročia, je jasným majákom aj v súčasnej kríze a presahuje kultúru, v ktorej žijeme a slúžime Božiemu ľudu[62]. V inštrukcii: „Znovu začať u Krista" sv. Ján Pavol II. neváhal pripomenúť „*starú múdrosť kláštornej tradície, potrebnú na konkrétne uskutočňovanie spirituality spoločenstva, ktorá podporuje a zabezpečuje skutočnú účasť všetkých".*[63] A ukrajinský preklad dodáva: *u toj suvorij konkretnyj sposib.*

Asketické diela a *„homílie vyhlásené pred viac ako tisícšesťsto rokmi, nestratili vôbec na svojej aktuálnosti. Problém je v srdci človeka a medzi tými, ktorí veria aj dnes. Homílie a kázne iba objavujú tieto neduhy, ktoré existovali v samotnom človeku a v lone vtedajšej Cirkvi.*[64] Preto sa v ďalších textoch môjho uvažovania chcem venovať kríze zasväteného života a následne jej prekonanie na základe učenia sv. Bazila Veľkého.

Cesta k mystike

Keďže mníšsky život organicky nadväzuje na život kresťanský, preto logický pripúšťame, že *„kríza povolaní do zasväteného života bola vždy spojená s krízou kresťanského života, ako takého. Zároveň vnímame, že kríza je vnútorným faktorom kresťanského spoločenstva, a nie vplyvu nepriateľsky naladeného prostredia voči kresťanským hodnotám."*[65] Nedávna minulosť svedčí, že vonkajšie prenasledovanie v čase komunizmu, napomáhalo mníšskemu povolaniu, pretože vonkajší nepriateľ neničí vieru, ale naopak ju očisťuje. Preto by som chcela prehodnotiť vnútorný monastierský život vo svetle sv. Bazila Veľkého, ako zákonodarcu mníšskych pravidiel, východných Otcov a súčasných autorov.

„Akokoľvek, najväčšie nebezpečenstvo pre náš duchovný, mystický život nespočíva v tajnom sprisahaní nevercov mimo monastierskych múrov. Ide tu o všetky veci a záležitosti, dobré a zlé v nás a okolo nás, ktoré sa snažia odvracať nás od modlitby, obetovania sa, od „byť spo-

61 Porov. VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory.* Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s.VIII.

62 *Kenotická cesta. Generálne smernice Rádu sestier svätého Bazila Veľkého.* Rím, 2001. s. 6.

63 KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA. *Znovu začať u Krista.* Inštrukcia. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003.s. 27

64 VASYLIJ VELYKYJ. *Homilii.* Pereklad z davňohreckoji Lesi Zvonskoji. Ľvov : Svičado, 2006. s. 13.

65 DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby.* In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. s. 79.

lu“, od krvopotného prebývania v olivovej záhrade každodennej askézy a od odvahy znížiť sa do hĺbky vlastného bytia, kde je miesto určené Bohom na stretnutie s Ním.”[66]

Hľadaním nových ciest sa mníšstvo môže obnoviť iba návratom k jeho počiatkom, pretože sa zrodilo v historickom momente, keď sa v Cirkvi začal proces sekularizácie a *„gnosticizmus bol ešte v rozkvete.*“[67] Veľký ruský teológ Pavol Florenskyj tvrdí, *„že gnosticizmus je smrteľná choroba aj súčasnej európskej spoločnosti.”*[68] A môžeme dodať, *„že súčasnú postmodernú spoločnosť charakterizuje kult progresu, vedecko – technický rozvoj a všadeprítomný racionalizmus”*[69], tiež prítomnosť rôznych neduhov morálneho a antropologického charakteru.

Ale aj dnešný človek je stvorený na podobu Božiu a hľadá Boha. Preto, sa jednostranné prognózy prorokov sekularizácie nenaplnili. A naopak, v súčasnom svete ide sakralizácia“[70]. Z tohto dôvodu mníšstvo netratí na svojej aktuálnosti. Bolo v úcte od svojho počiatku, ako čítame v *Novelách* Justiniána: Mníšsky život a nazeranie, ktoré ho živí, je vec svätá, pretože povznáša duše k Bohu. Je užitočná, nie iba pre tých, ktorí ňou žijú, ale aj pre všetkých ostatných, s ohľadom na čistotu a úpenlivú prosbu k Bohu, aj keď „mnísi od počiatku a v priebehu stáročí mali svoje neduhy .”[71]

Nie prvýkrát volá mníšstvo po svojej obnove. Dejiny Mukačevskej eparchie svedčia, že: *„Keď sa stal Bazilovič protoihumenom v roku 1789, snažil sa od samého počiatku o obnovenie mníšskej disciplíny v monastieroch a to prostredníctvom Mníšskych pravidiel a nariadení.*“[72] To tiež potvrdzuje nezastupiteľnú rolu predstaveného, pretože v čase, keď bol protoihumenom, baziliáni Mukačevskej eparchie boli v najväčšom rozkvete. Bazilovič predovšetkým radí *„zbaviť sa svetského štýlu života, lebo on je*

---

66 Porov. DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby*. In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. s. 79.

67 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s.72.

68 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s.72

69 KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 184.

70 Porov. KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 184.

71 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 71.

72 LACH, M. *Il contributo di Giorgio Giovannico Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell´eparchia di Mukacevo (1789 – 1821).* Košice : Dobrá kniha, 2010. s. 62.

príčinou úpadku každého mnícha[73] a zasvätenú osobu definuje: *„ako tú, ktorá vypĺňa všetky Kristove prikázania a Kristove čnosti*[74]. Na doplnenie; moderná psychológia hovorí, že pre úspešný život je dôležitý aj životný rytmus. Tým viac je to dôležité pre život duchovný, čo jedinečne zabezpečujú mníšske pravidlá.

Blahej pamäti Tomáš Kardinál Špidlík upozorňuje na dvoch reformátorov ruského mníšstva XIV. storočia. Jozef Volokolamský – tradicionalista bol tej mienky, že zlo pochádza z nedodržania antických pravidiel. Nil Sorský – progresor zaviedol nový štýl života vo väčšej miere spontánny a charizmatický. Ale *„autentická obnova ruského mníšstva sa ukázala iba neskôr, keď sa objavili znamenití duchovní otcovia, ktorí boli schopní voviesť shalom do pokojnej ‚poriadkumilovnosti': ducha duchovného otcovstva a opravdivej kolegiálnosti, ktorá neprotirečí mníšskym zákonom, ale naplňuje ich svojím duchom."*[75]

Keď sa Teodor Studit začiatkom IX storočia rozhodol reorganizovať mníšsky život, pochopil, že keď to ostane na disciplinárnej úrovní, môže v srdci uhasiť oheň Svätého Ducha. *„Predstavený nemôže byť jednoducho dozorcom nad zachovávaním pravidiel, ale duchovným otcom svojich mníchov, ktorí mu zo synovskou dôverou zverujú svoje myšlienky a s ktorými má byť v každodennom dialógu. Iba takýmto spôsobom môže dôjsť k dosiahnutiu autentického spojenia duší a teda pokoja."*[76]

Myšlienka žiť život podľa spoločných pravidiel sa u sv. Bazila zrodila a vyzrela, keď žil na samote. Tam vyzrelo presvedčenie, že takýto život je v rozpore s ľudskou prírodou a zákonom kresťanskej lásky. Iba na základe spoločného pravidla môžeme praktizovať neustálu modlitbu, byť neustále zjednotení s Bohom a tiež dosiahnuť dokonalú jednotu s ľuďmi rozdielnej mentality a rôzneho pôvodu. Cez pravidlá pre spoločný život, Sv. Bazil nastavil systém mechanizmov a princípov, ktoré slúžia na dosiahnutie cieľa – dokonalosť kresťana, lebo *„my nemôžeme rozdeľovať to, čo zlúčil Boh: spásu duše a svätosť"*[77]. Je zrejmé, že mníšske pravidlá majú nezastupiteľnú rolu v spoločnom živote mníchov. Svätý Pacho-

---

73 LACH, M. *Il contributo di Giorgio Giovannico Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell´eparchia di Mukacevo (1789 – 1821).* Košice : Dobrá kniha, 2010. s. 61.

74 LACH, M. *Il contributo di Giorgio Giovannico Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell´eparchia di Mukacevo (1789 – 1821).* Košice : Dobrá kniha, 2010. s. 162.

75 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 70.

76 ŠPIDLÍK, T. Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv. In Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva *UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005.s. 70.

77 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 68.

mij založil prvú kinoviju spoločného života na disciplinárnych stanovách, zakladajúc kresťanskú osadu – obraz dokonalej jednoty. Ale ideálom Bazila bolo spoločenstvo zjednotené aj vnútorne, preto jeho pravidlá sa v podstate skladajú z textov svätého Písma, ktoré doplnil vysvetlivkami. *„Preto je potrebné s Božou bázňou zachovávať všetko, čo vedie do tohto cieľa tak, ako Božie prikázania."*[78] A keď bola reč o písmene a duchu, sv. Bazil hovorí: *„A vládou verného služobníka je – ako sami viete, zachovávať všetko v celosti, čisto a nenarušene to, čo mu dobrý Pán zveril pre spolu služobníkov."*[79] Mníšske pravidlá, to nie je iba vonkajšia disciplinárna záležitosť, ale hlboko zasahujú do našich myšlienok a srdca. Preto ich verné zachovávanie zalieva dušu mnícha radosťou a pokojom, ako sme to vnímali najmä v noviciáte. Vernosť v malom, charakterizuje spoločenstvo pečaťou *„mníšskeho ducha"* (monašoho ducha). *„Hľadanie kompromisov a ústupkov vo svojom duchovnom živote, znamená začiatok konca. Diabol využíva úskoky, ale aj klamstvo, žiarlivosť, obmedzovanie slobody či náklonnosť tela, čím robí človeka otrokom svojich vášní a takto odďaľuje mnícha od horlivosti v duchovnom živote.*[80]

Nedodržanie jedného – jediného predpisu, vplývalo na všetkých, čo spôsobovalo v tom čase chaos v Cirkvi, pretože každý rešpektoval iba to, čo chcel. *„V takom stave baziliánske monastiere mali tvoriť vzorovú miestnu Cirkev, v ktorej by správne dodržiavanie všetkých prikázaní, vytváralo harmóniu členov a jednotu v dianí. Pretože tieto princípy sú božské, ich zachovávanie nás zbožšťuje, zachraňuje náš život a zároveň nám dáva život nový*[81]. Zbožštený, nový život mníchov – ontologicky premenených[82], nazývame *„Božími ľuďmi"*. V ich živote sa prejavujú ľudské a Božské rysy. Z tohto pohľadu mníšska dokonalosť je najšľachetnejším humanizmom. *„To znamená, že cieľom mníšskeho života je návrat k tomuto stavu, číže do raja"*[83]. Zbožštený život sa stáva večným, aj keď človek žije obmedzený

---

78 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s.135.

79 VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. s.32.

80 TEOFAN ZATVORNYK. *Nahaduvaňa vsečesnym monachyňam pro te, čoho vid nych vymahaje černectvo*. Pereklala z rosijskoj Miroslava Lemyk. Ľvov : Svičado, 2007. s. 168.

81 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv*. In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 54.

82 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv*. In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 56.

83 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv*. In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 58.

čas. „*Tento čas sa prehodnocuje aby sa využil vo vzťahu z Božským povolaním k večnosti.* "[84]

Mníšske pravidlá sv. Bazila Veľkého, program, ktorý sa „*zakladá na radikálnej zmene hodnôt a sprístupňuje fakt, že novou hodnotou je sám Kristus.* A tiež „*Ježiš svojou osobou prináša šťastie svojím priateľom.*"[85] Pojem nasledovania Krista, je obľúbenou témou sv. Bazila Veľkého, v jeho morálnom aspekte, ktorý vovádza do života v Kristovi – „*ontologického aspektu duchovnej reality. Tieto dva aspekty sú neoddeliteľné jeden od druhého.*"[86] Mníšsky život mení mučeníctvo krvi, na mučeníctvo svedomia. „*Ako Boží atléti, mnísi, svedčia pred svetom o sile Svätého Ducha, ktorý pôsobí v ich živote.*"[87] Tí, ktorí žijú podľa mníšskych pravidiel, zakúšajú úctu panicov, skutočnosti, ktorá sa na konci obdobia prenasledovania stotožňuje s mučeníctvom. „*Ono je predzvesťou eschatologickej skutočnosti, anjelského života, obrazu presvätej Trojice, zásnub s Kristom, slobodným prístupom k Bohu.*"[88]

Vernosť mníšskym pravidlám prispieva k nadvláde nad strasťami (vášne, ktoré nám spôsobujú bolesť) a zlými myšlienkami, čo vovádza do dokonalého mieru duši – apatei. „*Ona sa získava oddanosťou askéze, ale jej hlavným žriedlom je dokonalosť- vrelá láska k Bohu.*"[89]

Tento vnútorný stav neostáva bez následkov, mierotvorne vplýva na celý kozmos. „*Očisťujúc vlastné srdce, svätý očisťuje svoje okolie a celý svet, obnovujúc v ňom rajský mier.*"[90] Pokoj, ktorý môžeme dosiahnuť útekom od sveta, duchovným bojom a neustálou spomienkou na Boha. Preto sv. Bazil Veľký odporúča: „*Vychádzať do sveta, z akejkoľvek príčiny, môžu iba tí, ktorí sú schopní nestratiť túto drahocennú spomienku.*"[91] V dennom poriadku monastiera je „*čas modlitby a čas práce*"[92], čo vyvažu-

---

84 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 59.

85 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 60.

86 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 59.

87 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 64.

88 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 64.

89 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 65.

90 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 62.

91 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 67.

92 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobraženia v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 67.

je službu s duchovným životom mnícha. Tým, že vymedzuje čas, zohráva v súčasnosti veľkú úlohu ako prevencia pred upadnutím do závislosti na internete, televízii a podobných nástrahách.

Verné zachovávanie mníšskych predpisov, spolu s askézou, vovádza do mystiky: *„Preto môžeme hovoriť, že jednota medzi askézou a mystikou je základom všetkých variácií mníšstva."*[93] Nie je mystika bez askézy, ale mystika je proste: "*osobný vzťah s Bohom vo viere*"[94], preto je dostupná pre každého kresťana, ako *„prejav krstného radikalizmu."*[95] Nevyhnutnou podmienkou mystiky je dokonalosť prejavená v čistote srdca, ktorú kresťan nadobudne skrze *praxis*, ktorá vovádza do nazerania *theoria* – vedomosti. Vyvrcholením vedomosti je láska. Mystický život nie je synonymom extázy ani neobyčajných zjavení, hoci sú drahocenné. Je to skúsenosť Božej lásky, vstup do jej tajomstva, ktorú môže dosiahnuť každý, kto je pozorný a otvorený. Boh sa chce podeliť so svojou prítomnosťou a láskou, pretože mystický život dostupný pre každú dobrú vôľu, pomocou milosti Božej a všetky duše majú schopnosť mystiky. V priebehu histórie Cirkvi sa mystici objavujú vo všetkých životných stavoch. Kresťania v službe sú povolaní prežívať špecifickú apoštolskú mystiku. Tak, ako existuje mystika nazerania, existuje mystika apoštolská, ktorú si často neuvedomujeme, ale s podmienkou, že žijeme v plnohodnotnom vzťahu s Bohom.

Tieto slová potvrdzuje aj Karol Rahner: „Kresťan XXI. storočia, buď bude mystikom, alebo nebude vôbec kresťanom". To iste zdôrazňujú aj posledné Cirkevné dokumenty, podotýkajúc, že zasvätené osoby by sa mali na začiatku tretieho tisícročia sústrediť na duchovnosť v najhlbšom zmysle tohto slova, čiže na *„život podľa Ducha."*[96]

Ale vyčerpávajúcu odpoveď na tému obnovy mníšského života nám dávajú slova Svätého Otca Františka: *„Regulou, ktorá je nezastupiteľná pre všetkých, je vždy evanjelium, toto zníženie sa Krista, ale Duch Svätý vo svojej nekonečnej kreativite ho vyjadruje aj v rozličných regulách zasväteného život. Všetky sa však rodia z nasledovania Krista, z tejto cesty zníženia sa v službe. Cez tento „zákon" zasvätení môžu dosiahnuť múdrosť,*

---

93 ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv.* In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. s. 64.

94 DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby.* In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. s. 89.

95 DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby.* In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. s. 78.

96 DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby.* In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. s. 88.

ktorá nie je nejakou abstraktnou schopnosťou, ale dielom a darom Ducha Svätého, a evidentným znakom takejto múdrosti je radosť. Áno, evanjeliová radosť rehoľníka je dôsledkom tejto cesty zníženia sa s Ježišom... A keď sme smutní, osoží nám pýtať sa: „Ako žijeme tento kenotický rozmer?" A ďalej *„Oživenie a obnova zasväteného života vedú cez veľkú lásku k regule, a tiež cez schopnosť kontemplovať a načúvať starším v kongregácii. Takto sa „poklad", charizma každej rehoľnej rodiny chráni spoločne poslušnosťou a múdrosťou."*[97]

Sprítomnenie Otcov

Povzbudenie a citlivosť pre zachovávanie Božích prikázaní, a tým aj našej regule, nám ponúka Druhá Mojžišova kniha. K dispozícii máme aj cirkevné dokumenty Svätého Otca a iných cirkevných predstaviteľov. Ich starostlivé študovanie a vovádzanie do života bude dávať rehoľnému spoločenstvu správny smer.

Aj vyspelá spoločnosť a vzdelanosť zasvätených nám umožňuje žiť veľmi hodnotný duchovný život. Na strane druhej široká škála spirituality, do ktorej vstupujeme rôznymi spôsobmi, iba rozptyľuje náš duchovný život a vyvádza nás z prospešných mantinelov rehoľného života. Konzumizmus zasa spôsobuje otupenie nášho myslenia. Preto prioritou nášho zasväteného života je venovať sa v prvom rade osobnému a komunitnému duchovnému životu v duchu danej spirituality. Cez dialóg a rozlišovanie osviežovať život v spoločenstve a rozhodnutia preverovať spätnou väzbou. Po duchovnej obnove prehodnotiť situáciu spoločenstva vo svetle nového poznania. Slúžiť v prvom rade našim spolusestrám a potom tým, koho nám prozreteľnosť Božia pošle do cesty.

<u>Výzvy v osobnom živote zasvätených v protiklade k príčinám krízy rehoľného života:</u>

- Zrieknutie sa sveta a naviazanosti na vzťahy vo svete v protiklade k logike tohto sveta;
- Skromnosť v protiklade ku konzumizmu ako materiálnemu, tak aj duchovnému v zmysle veľa a povrchne;
- Rehoľné rúcho, ako znak v protiklade k sekularizácii, k prepiatej starostlivosti, k móde;
- Pokora v protiklade ku kvalite života, k vymoženostiam súčasného sveta;
- Poslušnosť v protiklade k slabej viere, k racionálnemu prehodnocovaniu situácie, ku kríze autority;

97 http://sk.radiovaticana.va/news/2015/02/03/.

- Otvorenosť pre dialóg v protiklade k snahe ubrániť si svoju pozíciu;
- Poznanie samého seba v protiklade k mechanizmom sebaobrany, k absencii ticha, k strate zmyslu pre bratské napomenutie;
- Empatia a pomoc chudobným v protiklade k životu pre seba v blahobyte;
- Túžba po nebi v protiklade k životu pre tento svet v blahobyte;
- Lexikón zasvätených v protiklade k profánnosti tohto sveta.

Kde začať?

V prvom rade si položiť otázku: Potrebujeme obnovu v našom spoločenstve? Ak áno, vieme prečo?

Vnímať úlohu predstaveného ako duchovného vodcu, ktorý má dary Svätého Ducha pre túto službu. Predstavený formuje spoločenstvo a necháva ho slobodným.

Prijať zásady zdravej výživy a disciplínu v jedení, pretože veľkou mierou vplývajú na duchovný život. Pôst telesný a duchovný.

Prijať sľub reálnej chudoby ako štýl života a podieľať sa na potrebách Cirkvi a chudobných.

Ale predovšetkým začať s denným poriadkom, aby vyhovoval čo najviac všetkým členom spoločenstva a maximálne sa snažiť zachovávať silentio. Ale treba si uvedomiť, že keď je norma cieľom a nie prostriedkom, tiež míňa svoj cieľ. Úprimná modlitba je prvým a posledným krokom obnovy. Tak naplníme zákon lásky, ku ktorému sme povolaní.

Záverom chceme dať do pozornosti úryvok z listu Kardinála Leonarda Sandriho, prefekta Kongregácie pre východné cirkvi pri príležitosti Roku zasväteného života. *„Je veľmi vhodné, aby sa východné rády a kongregácie otvorili mníšskej skúsenosti, dovoliac, podľa normy práva, aby v ich vnútri vznikali domy výslovne zasvätené tomuto štýlu života.“ Po patričnom rozlišovaní sa jednotliví rehoľníci alebo malé skupiny budú môcť zasvätiť týmto obnoveným formám mníšskeho života.*

Odkaz Otcov púšte

Túto kapitolu chcem ukončiť výstižnými slovami, vstupu do knihy Luh duchovnij: *„Keďže je dnes celá pozornosť nasmerovaná iba na to, ako si spríjemniť život, urobiť ho čo najpohodlnejším pre seba, ťažko hovoriť o tom, kto si hlboko uvedomil a precítil márnosť všetkého pozemského, zriekol sa sveta odišiel na púšť a túžil iba po jednom – zvíťaziť nad všetkým, čo je v ňom telesné, strastné a hriešne, očistiť a posilniť vyššiu duchovnú skutočnosť, aby v plnosti zvíťazil duch nad telom. ...Cíti sa akási hlboká*

vnútorná rozladenosť v štruktúre súčasného života.“[98] Napriek tomu, že sa súčasný človek navonok ozdobuje, užíva pozemské poklady a krásu, vnútorné ľudské bytie zomiera od duchovného hladu. Nemáme zabúdať, že *„žili ľudia inej kategórie pre ktorých sa zatienili krásy sveta, rozkoše zhorkli, pozemské poklady sa premenili na púšť a púšť sa stala rajskou záhradou. Ľudí, ktorí opovrhli svetom a všetkým pozemským, nebol hodný celý svet.*[99]

Naším ideálom stále bude spoločenstvo, o ktorom hovorí sv. Atanáz Veľký, opisujúc život učeníkov Veľkého Antona: V horách *„boli monastiere, ako chrámy, naplnené božskými zbormi, naplnené ľuďmi, život ktorých plynul v speve žalmov, v čítaní, modlitbách, pôstoch a bdení. Ľuďmi, ktorí všetku svoju nádej vkladali do budúceho blaha, ktorí žili na samote v očarujúcej láske a pracovali, nie preto, aby zabezpečili seba, ale preto, aby zabezpečili chudobných. Bola to akoby ohraničená krajina, úplne odlišná od sveta. Jej šťastní obyvatelia, nemali iný cieľ, okrem toho, aby sa cvičili v pravde a nábožnosti. Oni nepoznali reptanie a zvady, oni nepoznali túžbu robiť zlo iným. ... Každý, kto sa na nich díval, mohol povedať*[100]*: „Aké krásne sú, Jakub, stany tvoje, tvoje príbytky, Izrael! Ako potočné údolia, čo sa v diali tiahnu, ako záhrady pozdĺž potoka, sťa duby, čo zasadil Pán, sťa cédre pri vodách* (Num 24, 5 – 6).

Bibliografia

ANCILLA, M. *Ve škole Otců pouště.* Z francouzských originalů *Chercher Dieu avec les Perés du désert et leurs héritiers* (1. díl) a *Tu aimeras ton frére. À l'école des Péres du désert* (2. díl), přeložila Terézie Brichtová OP. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 1999. 189 s. ISBN 80-7192-426-1.

BAZIL VEĽKÝ. *Povzbudenie mladým, aby využívali hodnoty svetskej literatúry.* In *Listy I (R. 357 – 374).* Preložil a vysvetlivky spracoval Daniel Škoviera. Prešov : Petra, 1999. 297 s. ISBN80-88774-60-8.

BATRUCH, S. *Modeľ christijanskoho žiťťa u tvorach sv. Vasilija Velikoho.* Ľvov : Svičado, 2007. 142 s. ISBN 978-966-395-035-8.

CIARDI, F. *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo.* In AUBRY, J., BISIGNANO, S., CABRA, P. G., CIARDI, F., FARINA, M., MAGGIONI, B.: *VITA CONSACRATA un dona del Signore alla sua Chiesa.* Torino : ELLE DI CI, 1994. 407 s. ISBN 80-01-10311-5.

98 JOAN, MOSCH. *Luh duchovnyj.* Pereklad z rosijskoji Oksany Krynyckoji. Ľvov : „Misioner“, 2007. s. 3.

99 JOAN, MOSCH. *Luh duchovnyj.* Pereklad z rosijskoji Oksany Krynyckoji. Ľvov : „Misioner“, 2007. s. 4.

100 JOAN, MOSCH. *Luh duchovnyj.* Pereklad z rosijskoji Oksany Krynyckoji. Ľvov : „Misioner“, 2007. s. 6.

DOROTEJ ABBA. *Poučeňa i poslaňa.* Ľvov : Svičado, 2005. 200 s. ISBN 966-561-281-6.

DUFKA, P. *Duet duchovna a estetiky.* In *Zasvätený život* 2012/02. 45 s. ISBN1338-1032.

EFREM SÝRSKY. *Pro boroťbu z marnoslavstvom.* Pereklad z rosijskoji Nataliji Kočan ta jerm. Damjana Kiči. Ľvov : Vydavnyctvo Otciv Vasylijan „Misioner", 2001. 238 s. ISBN 966-7086-98-4.

Filokalia : alebo láska k dobru, kráse a čnosti. Z ruského originálu preložil PaedDr. Eduard Beke. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008. 590 s. ISBN 978-80-8084-289-5.

GORAINOFF, I. *Serafim Sarovský : Život a duchovní moudrost.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. 191 s. ISBN 978-80-7195-510-8.

http://sk.radiovaticana.va/news/2015/02/03/.

DZURJACH, B. *Identyčnisť monašoji osoby zhidno z učeňam Svjatych Otciv ta vyklyky sučasnoji doby.* In *Preobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2015. 193 s. ISBN 966-8744-46-2.

IVANČIČ, T. *Diahnostyka duši j ahioterapija.* Ľvov : Svičado, 2008. 296 s. ISBN 978-966-395-180-5.

JOAN LISTVYČNYK. *Pro pokajaňa*, 18. Pereklad z rosijskoji jerm. Damjana Kiči. Ľvov : Vydavnyctvo Otciv Vasylijan „Misioner", 2002. 185 s. ISBN 966-658-012-8.

JOAN, MOSCH. *Luh duchovnyj.* Pereklad z rosijskoji Oksany Krynyckoji. Ľvov : „Misioner", 2007. 352 s. ISBN 978-966-658-4.

KARDIS, K. *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 224 s. ISBN 978-80-555-1014-9.

Kenotická cesta. Generálne smernice Rádu sestier svätého Bazila Veľkého. Rím, 2001. s. 98.

KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA. *Znovu začať u Krista.* Inštrukcia. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2003. 81 s. ISBN 80-7162-421-7.

LACH, M. *Il contributo di Giorgio Giovannico Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell´eparchia di Mukacevo (1789 – 1821).* Košice : Dobrá kniha, 2010. 281 s. ISBN 978-80-7171-677-7.

LJACHOVIČ, D. *Rozdumy nad osnovoju chrystyjanskoho ta monašoho žyťťa.* Ľvov : „Misioner", 2005. 152 s. ISBN 966-658-061-6.

RODE, F. *Zasvätený život – poslanie a výzvy.* In *Zasvätený život ako poslanie a výzva.* Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 14. októbra 2006 v Misijnom dome Matky Božej na Kalvárii v Nitre.

Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. 65 s. ISBN 978-80-969774-3-7.

Slová Otcov púšte. Bratislava : Vydavateľstvo Serafín, 2003. 66 s. ISBN 80-88944-70-8.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.

ŠPIDLÍK, T. *Monaše žyťa zhidno z peredaňam otciv*. In *Pereobražeňa v Hospodi. Materijaly soboru monašestva UHKC 2004 r.* Ľvov : Svičado, 2005. 193 s. ISBN 966-8744-46-2.

TEOFAN ZATVORNYK. *Nahaduvaňa vsečesnym monachyňam pro te, čoho vid nych vymahaje černectvo*. Pereklala z rosijskoj Miroslava Lemyk. Ľvov : Svičado, 2007. 88 s. ISBN 978-966-395-105-8.

TURANSKÝ, Š. *Zasvätený život a sekularizmus*. In *Zasvätený život a sekularizácia*. Zborník príspevkov zo sympózia, ktoré sa konalo 11. októbra 2008 v Žiline. Dunajská Streda : Konferencia vyšších predstavených na Slovensku, Valeur, 2007. 87 s. ISBN 978-80-970024-0-4.

VASYLIJ VELYKYJ. *Asketyčni tvory*. Pereklav z hreckoho Mytr. Andrej Šeptyckij, ČSVV. Rym : Vydavnyctvo OO. Vasylijan, 1989. 490 s.

VASYLIJ VELYKYJ. *Homilii*. Pereklad z davňohreckoji Lesi Zvonskoji. Ľvov : Svičado, 2006. 312 s. ISBN-966-8744-87-X.

VNUK, F. *Dva interpretačné prúdy v pokoncilovom vývoji*. In *Katolícke noviny*, ročník 128, 23/2013. 32 s. ISSN: 0139-8510.

Dekrét Presbyterorum ordinis a Gréckokatolícka cirkev

MICHAL HOSPODÁR
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The teaching of the Second Vatican Council, is even after half a century a valid action program for the Catholic Church. In this paper we reflect on the conciliar decree on the priesthood Presbyterorum ordinis. We are exploring how the findings are implemented within the Greek Catholic Church in Slovakia since its rebirth in the year 1968 till the present day. The paper offers an analysis of the selected topics affecting the priestly identity and the pastoral work of priests. They include as follows: communitarian way of life, the Eucharist as the focus of the Church's life, collaboration with the laity etc. Priests should be deeply rooted in Christ which takes precedence over pastoral activism. In conclusion, we deal with an anonymous critique of the Theological faculty in Prešov, published in the book The Joy Gospel.*

Key words: *Priesthood. Council. Church. Pastoral activity. Faculty.*

Úvod

Kňazskému stavu venovali otcovia Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) dva samostatné dekréty. Tým je naznačená dôležitá úloha kňazov pri koncilom vyslovenej a želanej pastoračnej obnove Cirkvi. Význam kňazského stavu pre obnovu Cirkvi však dozrieval na koncile iba postupne. Spočiatku sa na kňazov zabúdalo, kňazi neboli počas prvých dvoch etáp rokovaní pozvaní do žiadnej z pracovných skupín.[1] Dekrét s konečným názvom Presbyterorum ordinis (o účinkovaní a živote kňazov) bol schválený na samotnom závere koncilu 7. decembra 1965.[2] Dekrét je

[1] V tretej etape sa to koncil snažil napraviť tým, že búrlivým potleskom uvítal ich štyridsiatich zástupcov v koncilovej aule. Porov. DUBOIS, J.: *Druhý vatikánsky snem.* Trnava: SSV, 1969, s. 42.

[2] Prvá schéma pripravovaného dokumentu o kňazskom stave mala názov *De cleris*, druhá *De sacerdotibus.*

rozdelený na tri kapitoly a jeho učenie sa vzťahuje na všetkých kňazov v rozličných službách.

V čase, keď styk s Vatikánom bol pre miestne katolícke cirkvi v krajinách sovietskeho bloku takmer nemožný, sa veriaci Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku mohli dozvedieť to podstatné z atmosféry rokovania koncilu vďaka intelektuálnej rozhľadenosti ThDr. Jána Mastiliaka CSsR. V Gréckokatolíckom kalendári 1969 bol z jeho pera uverejnený na tie časy významný príspevok *K tretiemu výročiu II. vatikánskeho snemu.* Koncilová problematika sa objavuje aj v kalendári na ďalší rok 1970 v príspevku s názvom *II. vatikánsky snem a my*.[3] Autor Michal Lopota[4] vyslovuje v úvode potrebu vracať sa ku koncilu a vstrebať do duší to, čo bolo vyslovené a formulované na koncile. Prvý preklad koncilových dokumentov do slovenčiny vyšiel v roku 1969 v obmedzenom náklade.[5] Gréckokatolícka cirkev na Slovensku napriek tomu už pri svojom obnovení pomaly vpúšťala závan pokoncilového ducha do svojho života. Dnes, s odstupom vyše 50 rokov, zaiste dozrel čas, aby sme reflektovali jednotlivé dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu s potrebnou vedeckou pripravenosťou a v duchu spolucítenia s cirkvou.

1 Stručná charakteristika dekrétu PO

Obsahom prvej kapitoly dekrétu Presbyterorum ordinis (PO) je všeobecná rozprava o sviatostnom kňazstve. Kňazi sú tu nazvaní spolupracovníkmi biskupov pri plnení poslania, ktoré im zveril Kristus. Kňazská služba svojou povahou smeruje k prinášaniu eucharistickej obety. Aj keď sú kňazi prítomní vo svete, svedčia a vysluhujú iný život, ako je ten pozemský. Stoja na čele stáda, do ktorého sú poslaní, a plnia pastiersku úlohu podľa vzoru Krista – Dobrého pastiera, ktorý pozná svoje ovce a vedie ich.

Druhá kapitola podrobnejšie rozoberá konkrétne povinnosti kňazov. Jednou z prvých je hlásanie Božieho slova svedectvom života, priamou kazateľskou činnosťou, katechézou alebo iným spôsobom. Ohlasovaním Božieho slova sa vzbudzuje viera u poslucháčov ako predpoklad pre vysluhovanie sviatostí. Vrcholom sviatostného života je slávenie eucha-

---

3 V tom istom kalendári je publikovaná aj časť dekrétu *ORIENTALIUM ECCLESIARUM*, čl. 1-6, s. 118 a 120.

4 Podľa svedectva P. Kušníra je Michal Lopota pseudonym P. PhDr. Michala Fedora SJ.

5 Dokumenty vydal SSV v Trnave v CN Bratislava ako prílohu kňazského mesačníka Duchovný pastier v dvoch zväzkoch a dostali ich len katolícke farské úrady a poslucháči CMBF v Bratislave. V roku 1970 vyšli v SÚSCM v Ríme kompletné dokumenty v preklade P. Stanislava Polčina SJ. V roku 2008 vydal SSV v Trnave kompletný revidovaný preklad dokumentov DVK podľa terminológie, ktorú používa slovenský text Katechizmu Katolíckej cirkvi.

ristie. Všetky sviatosti, cirkevné služby a apoštolské diela úzko súvisia so svätou eucharistiou a sú na ňu zamerané (porov. PO, 5). Kňazi však nie sú iba liturgmi, ale aj vychovávateľmi Božieho ľudu k jeho kresťanskej zrelosti. V zmysle tejto úlohy majú viesť veriacich k budovaniu pravého cirkevného spoločenstva, v ktorom každý nachádza svoje miesto. Takto sa utvára tajomné telo Kristovo pospájané zväzkami lásky. Dekrét ďalej vyzýva na budovanie bratských vzťahov medzi biskupom a kňazmi. Biskupom pripomína, aby sa všemožne starali o formáciu a svätosť svojich kňazov. Kňazi v jednom biskupstve medzi sebou tvoria presbytérium. „I keď sa zaoberajú rozličnými úlohami, predsa konajú jedinú kňazskú službu v prospech ľudí." (PO, 8) Veľmi sa odporúča stretávanie sa kňazov s cieľom pestovať kňazské spoločenstvo. Podľa rozličných osobných a pastoračných potrieb majú kňazi vytvárať vzájomné spoločenstvá, kde nájdu pookriatie, vzájomnú oporu a posilu. Voči laikom majú kňazi prejaviť ochotu spolupráce. Majú si vážiť miesto a poslanie laikov v Cirkvi a podporovať ich osobné dary a iniciatívy. Každý kňaz má pamätať, že začlenením sa do kňazského stavu berie na seba účasť na všeobecnom poslaní spásy „až po kraj zeme" (Sk 1,8). Ku kňazskému poslaniu patrí aj starosť o nový kňazský dorast.

Tretia kapitola sa zaoberá samotným životom kňazov. Kňaz zastupuje Ježiša Krista, a preto je povolaný usilovať sa o osobnú kresťanskú dokonalosť. Cestou kňazskej svätosti je svedomité a neúnavné vykonávanie kňazských povinností. Keďže kňaz koná v osobe Krista, vykonávaním svojich povinností sa sám posväcuje a obetuje Bohu celý svoj život. „Láska Dobrého pastiera podnecuje kňazov, aby ako správcovia a pastieri Božieho ľudu dali aj život za svoje ovce..." (PO, 13) Aby kňazi pri mnohorakých povinnostiach nestratili harmóniu, majú sa vždy pýtať, čo je Pánova vôľa a ako naplniť pastoračnú lásku. To si vyžaduje ducha pokory a poslušnosti, čností, ktoré sú zvlášť teraz v pôste spomínané v modlitbách. Okrem toho pravdivosť kňazského života a činnosti je v úzkom spojení so slobodným prijatím chudoby. Opačný postoj nezjavuje Kristovu tvár a je skôr odpudzujúci. V západnej cirkvi viaže kňazov cirkevný zákon celibátu (bezženstva), ktorý je vo východných cirkvách dobrovoľný. Nakoniec dekrét uvádza prostriedky rozvíjajúce kňazský duchovný a intelektuálny život. Dekrét povzbudzuje kňazov, aby napriek ťažkostiam nepodľahli nezdravému pesimizmu ani sekularizačnému tlaku, ale žili v dôvere v Pána, ktorý premohol svet (porov. Jn 16, 33).[6]

6 HOSPODÁR, M.: Presbyterorum ordinis. In: *Slovo* 7/2014, roč. 46, s. 12.

2 Gréckokatolícki kňazi a dekrét PO

Kňazi sú spolu s biskupmi od momentu vysviacky postavení na svietnik, aby vydávali svedectvo evanjeliového života pred očami anjelov i ľudí. Od kňazov sa v každej historickej etape života Cirkvi veľa očakávalo. Ohromnú zodpovednosť kňazského povolania vyjadruje stále platné latinské príslovie: *Omne bonum ex clero, omne malum ex clero* (všetko dobré od kňazov, všetko zlé od kňazov).

Ak chceme sledovať gréckokatolíckych kňazov na Slovensku, ako sa do ich pastoračnej služby a života implementovali myšlienky a odporúčania dekrétu o kňazskom účinkovaní a živote, núka sa nám ich rozdelenie do troch časových období. Prvú skupinu (generáciu) kňazov, ktorá sa vrátila do pastorácie po nechcenej osemnásťročnej odmlke (1950 – 1968), tvorilo 173 kňazov.[7] Táto generácia dozrievala vekom i životnými skúsenosťami v pracovných táboroch a civilných zamestnaniach aj so svojimi rodinami. Svoju kňazskú identitu si upevňovala nie natoľko vyšším teologickým štúdiom, ale primárne duchovným životom a tichým svedectvom života z viery. Po nástupe do pastoračnej činnosti v rokoch 1968/69 na jednej strane cítila nadšenie za obnovu svojej cirkvi. Na druhej strane bola preťažená pastoračným a administratívnym vedením farností, neraz aj dvoch alebo troch súčasne. Okrem toho pôsobila v totalitnom protináboženskom prostredí, kde výkon kňazskej služby bol viazaný na súhlas cirkevných tajomníkov (štátnych úradníkov pre kontrolu cirkví), ktorí neakceptovali kreatívnosť pastorácie. Z toho dôvodu sa odporúčania koncilového dekrétu (ťažko sa bolo vôbec k nim dostať) dali vedome iba problematicky uplatňovať v pastoračnej praxi. Záverom môžeme konštatovať, že táto skupina kňazov splnila svoju historickú úlohu. Zložila skúšku z prenasledovania v roku 1950 a nasledujúcich rokov. Po obnovení cirkvi pracovala v pastorácii skromne a obetavo do posledných zvyškov síl. Z jej stredu vzišli aj traja noví blahoslavení a ďalší potenciálni kandidáti na blahorečenie.[8]

---

7 V tejto skupine sa nachádzali aj tí gréckokatolícki kňazi, ktorí prestúpili na pravoslávie, ale po roku 1968 sa vrátili do gréckokatolíckej cirkvi (36 kňazov) a tiež tí, ktorí pochádzali z gréckokatolíckych rodín, ale študovali na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte a boli vysvätení pravoslávnymi biskupmi (42 kňazov). Porov. CORANIČ, J: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení Jána Nepomuckého, 2014, s. 370. Drvivá väčšina kňazov tejto skupiny je už vo večnosti. Posledným kňazom, ktorého vo februári 1950 neverejne vysvätil prešovský biskup P. P. Gojdič je o. Andrej Gyurkovics, dodnes žijúci na odpočinku v Krišovskej Lieskovej (o. Michalovce).

8 Za blahoslavených boli sv. Jánom Pavlom II. vyhlásení biskupi-mučeníci P. P. Gojdič OSBM a Vasiľ Hopko, ako aj rehoľný kňaz M. D. Trčka CSsR. Kandidátom na blahorečenie je rehoľný kňaz J. Mastiliak CSsR, ktorý má otvorenú eparchiálnu fázu procesu.

Druhá generácia sledovaných gréckokatolíckych kňazov sa formovala v kňazskom seminári a na Cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave, jedinej katolíckej vysokoškolskej ustanovizni, ktorej činnosť povolili vtedajšie stranícke a štátne orgány. Do tejto skupiny patrí spolu 53 kňazov, traja z nich sú v súčasnosti hierarchami Prešovskej gréckokatolíckej metropolie.[9] Počas dvadsiatich rokov (1969 – 1989) možno prekvapuje pomerne nízky počet kňazov. Treba si však uvedomiť, že pri prijímaní uchádzačov, hlásiacich sa na štúdium posv. teológie, platil „numerus clausus". To znamená, že štátne orgány obmedzovali počet prijatých kandidátov na najnižšiu možnú mieru. Sledovaná generácia kňazov bola počas štúdií do istej miery znevýhodnená vo svojom vlastnom liturgickom a spirituálnom rozvoji, keďže intelektuálna i duchovná formácia prebiehala v latinskom obradovom prostredí. Na druhej strane nespornou výhodou tejto skupiny je fakt, že títo kňazi nadobudli osobné kontakty s mnohými rímskokatolíckymi kňazmi po celom Slovensku a dôverne sa zoznámili s latinským obradom. Vo vlastnom prostredí gréckokatolíckych farností bolo výhodou, že mladí prichádzajúci kňazi sa mohli inšpirovať múdrosťou staršej generácie a stretnúť v nej vzácne kňazské vzory. A staršia generácia kňazov v každom novom povolaní videla iskierku nádeje na pastoračnú pomoc a nutné odľahčenie vlastných aktivít, konaných často v kmeťovskom veku. Na poznávanie a pastoračnú implementáciu koncilových dokumentov v tomto čase slúžil pre kňazov jediný mesačník katolíckeho duchovenstva Duchovný pastier,[10] do ktorého autorsky prispievali väčšinou pedagógovia bratislavskej bohosloveckej fakulty. V duchu aggiornamenta pápeža Jána XXIII. sa niesli aj prednášky z pastorálnej teológie pre bohoslovcov pod vedením vynikajúceho profesora a homilétu ThDr. Jozefa Vrableca. Záverom možno povedať, že aj z tejto generácie vzišla väčšina dobrých, obetavých kňazov so zmyslom pre potreby Gréckokatolíckej cirkvi v totalite a po „nežnej revolúcii" aj v slobodných podmienkach jej pôsobenia.

Tretia skupina gréckokatolíckych kňazov vzišla už z vlastného obnoveného kňazského seminára a teologickej fakulty v Prešove.[11] Je to pore-

9 Vladyka Ján Babjak SJ je arcibiskupom a metropolitom v Prešove, vladyka Milan Chautur CSsR je eparchiálnym biskupom v Košiciach a vladyka Peter Rusnák je eparchiálnym biskupom v Bratislave. Okrem toho je vladyka Milan Šášik CM eparchiálnym biskupom v Užhorode (na Ukrajine) a vladyka Cyril Vasiľ SJ arcibiskupom a sekretárom Kongregácie pre východné cirkvi vo Vatikáne.

10 Ide o najstaršie nepretržite vychádzajúce teologické periodikum na Slovensku. V roku 2017 si pripomenie sto rokov od založenia moravsko-lieskovským farárom ThDr. Jozefom Budayom.

11 Kňazský seminár a Gréckokatolícka teologická fakulta boli obnovené v roku 1990. V učebných osnovách katolíckej teológie na GTF PU je zaradený aj predmet Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Pri výročiach koncilu prebehlo na fakulte niekoľko

volučná generácia, ktorá už osobne nezažila atmosféru prenasledovania náboženského prejavu počas komunistickej totality. Počtom je to najväčšia skupina, tvoriaca dnes už vyše 300 mladých kňazov následne zaradených do rozličných služieb v pastorácii farností, ale aj do špecifických pastoračných centier, škôl a služby Vojenského ordinariátu OS a OZ. Súčasní kňazi skladajú každodenne skúšku zo slobody, akej sa Katolícka cirkev v dejinách kresťanstva na území Slovenska ešte netešila. Je to náročná skúška, v niektorých aspektoch oveľa náročnejšia ako skúška ich otcov z čias prenasledovania. Hodnotiť jej výsledok budú však už iní.[12]

3 Vybrané aspekty dekrétu PO v živote kňazov

V tejto kapitole chceme sledovať niektoré vybrané aspekty koncilového dokumentu Prebyterorum ordinis a poukázať na ich význam aj pre súčasné kňazstvo.

a) Kňazská identita

Prečo sme kňazmi? Túto základnú otázku si kladie každá generácia kňazov. Na obsahu a hĺbke odpovede sa totiž buduje vlastný kňazský étos. Konštatácia z medzinárodného sympózia vo Vatikáne znie: „Jasné a trvalé vedomie vlastnej identity spôsobuje vyrovnanosť kňazského života a z nej vyplývajúcu plodnosť pastoračnej služby.“[13] Na tému kňazskej identity sa už po koncile veľa popísalo, a predsa kríza kňazského stavu v modernom svete zďaleka nevymizla. Lebo kňazská identita sa nebuduje predovšetkým teologickou náukou vysvetlenia kňazskej služby, ale objavujeme ju v rozjímaní a prehlbuje sa v každodennom zápase vernosťou povolaniu. Vonkajšie prejavy tejto identity sa prioritne prejavujú v službe slova, obety a službe príkladu. Nakoniec v cirkevných dejinách sú známe prípady, keď bohabojní muži duchovným zrakom spoznali, že váhu sviatostného kňazstva by vo svojej pokore „neuniesli“ a ostali „iba“ diakonmi alebo laikmi.

---

vedeckých konferencií a sympózií. V predmete spiritualita pastoračného kňaza sa poslucháči tiež zoznamujú s odporúčaniami koncilového dekrétu PO.

12 Poslednú skupinu kňazov tvoria kňazi „katakombálnej“ cirkvi, ktorí dostali formáciu a boli vysvätení tajne. Tvorilo ich niekoľko desiatok ženatých mužov z prostredia gréckokatolíckej i rímskokatolíckej cirkvi, ktorí navonok vystupovali ako laici v civilných zamestnaniach. Po „nežnej revolúcii“ niektorí nastúpili do verejnej pastorácie, iní najmä pre svoj vysoký vek už nie.

13 Kongregácia pre duchovenstvo: Medzinárodné sympózium 30. výročie koncilového dekrétu PRESBYTERORUM ORDINIS (Vatikán 23. – 28. októbra 1995). *Záverečné posolstvo všetkým kňazom sveta.* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/sympozium-na-30-vyrocie-konciloveho-dokumentu-presbyterorum-ordinis

Pri príležitosti svojho zlatého kňazského jubilea blahej pamäti rímsky pápež sv. Ján Pavol II. zanechal knižne svoj zrelý pohľad na kňazstvo, ktoré chápe predovšetkým ako dar a tajomstvo. Jeho vlastná cesta ku kňazstvu sa zrodila uprostred ničivej atmosféry ostatnej svetovej vojny (1942), keď sa prihlásil do ilegálneho seminára a na štúdium posvätnej teológie v Krakove. Tajomstvo Božieho vyvolenia sa dotklo jeho srdca a on sa ho už nepustil. Novozákonné kňazstvo na jednom mieste charakterizoval ako tajomstvo „úžasnej výmeny" – admirabile commercium – medzi Bohom a človekom. Človek dáva Kristovi svoje ľudstvo, aby ho využil ako nástroj spásy. Kristus zasa prijíma tento dar a z človeka akoby urobil svoje *alter ego*.[14] Čo sa týka vonkajšieho pôsobenia kňazov, posvätnosť kňazskej služby vyžaduje, aby sa jej nositelia neprispôsobili svetu, ale žiada, aby žili na tomto svete uprostred oviec ako dobrí pastieri. Kňaz musí prísť na chuť svojmu kňazstvu a svojim povinnostiam, tak ako prídeme na chuť nejakému jedlu alebo športu. Potom sa mu aj náročné povinnosti kňazského stavu stávajú „ľahkým bremenom" a prehlbujú jeho identitu.

b) Výzva po komunitárnosti

Výzva po komunitárnosti ako nutnosti evanjeliového života sa nesie všetkými nosnými koncilovými dokumentmi. Ona vyplýva predovšetkým z chápania Cirkvi ako „communio-ekleziológia", ako ju predstavuje konštitúcia *Lumen gentium*. Obraz Cirkvi, vyslovený o sebe samej v *Lumen gentium*, predstavuje Cirkev nie ako fungujúcu firmu, ale ako hlboké spoločenstvo osôb (lat. communio) podľa vzoru božských osôb Najsvätejšej Trojice. Po Druhom vatikánskom koncile vznikli v Cirkvi rozličné laické hnutia a nové spoločenstvá. V nich sa prakticky prehlbuje spiritualita spoločenstva klerikov i laikov, čo je zaiste veľký dar. Významom budovania malých cirkevných spoločenstiev vo farnostiach sa na Slovensku zaoberá O. Šmidriak. Svoju víziu ich vzájomného pôsobenia formuloval takto: „Malé cirkevné spoločenstvá rozčleňujú a decentralizujú farské spoločenstvo, s ktorým zostávajú spojené, a stávajú sa kvasom kresťanského života."[15] Na druhej strane z mnohoročnej skúsenosti je badateľné, že tí kňazi, ktorí sa plne začlenili do nových hnutí a komunít, niekedy oslabujú svoju väzbu na eparchiálne presbytérium i na farnosť zverenú do ich pastoračnej starostlivosti. V Gréckokatolíckej cirkvi donedávna absentovalo systematické rozvíjanie vlastného daru ženatého kňazstva s rodinami, čo je na škodu. Nádejou v tomto smere sa javí spoločenstvo SKALA, ktoré postupne vytvára malé spoločenstvá kňazských a laických rodín a cielene

[14] Porov. JÁN PAVOL II.: *Dar a tajomstvo*, Bratislava: Nové mesto, 1997, s. 82.

[15] ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov – utópia alebo reálna vízia?* Ružomberok: Verbum, 2012, s. 139.

ich upevňuje v rodinnej spiritualite.[16] Dobro začlenenia sa do malého cirkevného spoločenstva, nech je akéhokoľvek názvu alebo typu, je takmer nevyhnutnosťou pre vyváženú kňazskú činnosť. Súčasne je život v spoločenstve najprirodzenejšou bariérou proti kňazskému i manželskému zlyhaniu. Nakoniec je potrebné zdôrazniť, že každý kňaz má prirodzene realizovať svoje povolanie v intenciách miestnej cirkvi (a obradu), ktorá ho krstom zrodila, a v nej dostal povolanie ku kňazskému stavu. Z komunitárneho chápania cirkvi vyplývajú aj viaceré pastoračné aspekty: vyhnúť sa pastoračnému individualizmu (len ja sám), partikularizmu (len na svojom piesočku), exkluzivizmu (len pre vybraných veriacich), klerikalizmu (bez spolupráce laikov) a juridicizmu (zákon povýšený nad lásku). Namiesto toho treba rozvíjať solidárny personalizmus, to znamená byť sám sebou so zmyslom pre bratstvo. V tom je odpoveď na koncilovú výzvu po komunitárnosti života.

c) Eucharistia ako stredobod

Ak kňaz pravidelne, rád a dôstojne slávi eucharistickú liturgiu, spĺňa svoju základnú pastoračnú úlohu. Prečo? Lebo vlastne s pomocou eucharistie žije svoj autentický kňazský život kňaza-obetníka (porov. Hebr 5, 1). A v eucharistii sprostredkuje nadprirodzený život a ním sýti hladného človeka, túžiaceho po Bohu a po pravde. Koncilový dekrét pripomína, že eucharistia je stredobodom kňazského života (porov. PO, 6). Súčasne požaduje, aby u kňaza bol súlad medzi vnútorným životom a apoštolátom. Už sv. Ján Zlatoústy múdro poznamenáva, že je ľahšie žiť kresťanským životom rehoľníkom v uzavretosti kláštora ako kňazom v teréne, ktorí sú vystavení rôznym vonkajším posudzovaniam, lákadlám a iným nebezpečenstvám.[17] Slávenie eucharistie a vysluhovanie ďalších sviatostí pomáha kňazovi byť zakoreneným v Kristovi. Inými slovami povedané, kňaz má byť vo svete, ale nemá byť zo sveta. Jeho služba je znakom, že celý patrí Kristovi – Veľkňazovi novej zmluvy.

Aký je teda vzťah medzi kňazom a eucharistickým Kristom? Pre kňaza je to rozhodujúci vzťah. Eucharistia je totiž prameňom posvätného rádu, ktorý je v službe samej eucharistie. Jedna sviatosť je pre druhú. Chronologickú prioritu má kňazstvo, bez ktorého by autentická eucharis-

[16] Spoločenstvo SKALA RODÍN funguje s pastierskym odporúčaním preosv. vladyku Milana Chautura, košického eparchu, vydaným listom z 23. 9. 2015. Organizuje pravidelné stretnutia v malých spoločenstvách 3-4 rodín počas celého roka, viacdňové letné duchovné obnovy pre kňazov i laikov a dvakrát ročne tzv. Deň spoločenstva, na ktorom participujú všetci členovia spoločenstva. Témami prvých piatich rokov sú: 1/ Ježiš Kristus; 2/ Manželstvo; 3/ Rodina a cirkev; 4/ Svätý Duch; 5/ Evanjelizácia.

[17] Porov. Sv. JÁN ZLATÚSTY: *O kňazstve*. Prešov: Petra, 2000, s 54.

tia nemohla jestvovať. Ontologická priorita patrí eucharistii, „fons et culmen", z ktorej pochádza každá aktivita Cirkvi.[18]

d) Nové povolania a stáli diakoni

Hovorí sa, že každá eparchia ma toľko kňazov, koľko si vymodlí. Dekrét Presbyterorum ordinis nezabudol zdôrazniť ani potrebu nových kňazských povolaní v celosvetovom meradle. „... je potrebné vychovávať všetok kresťanský ľud vo vedomí, že je jeho povinnosťou spolupracovať vrúcnymi modlitbami, ako aj inými prostriedkami, ktoré má k dispozícii, aby Cirkev vždy mala kňazov..." (PO, 11) Problémom rýdzosti povolania ku kňazstvu môže byť idealizácia jeho výkonu, naplnenie sebarealizácie, túžba po uznaní, výhodách, rodinkárstvo a pod. Ak je povolanie pravé, jeho nositeľ dostáva milosť, aby v ňom vydržal všetky, aj zložité okolnosti a doviedol ho do zavŕšenia pri ordinácii. V súčasnosti je v Gréckokatolíckom kňazskom seminári P.P. Gojdiča v Prešove 62 seminaristov. Tento stav je primerane vyhovujúci pre potreby troch eparchií Prešovskej metropolie a je znakom oprávnenej nádeje do budúcnosti. Nateraz môžeme iba ďakovať za mnohé kňazské povolania, ktoré Pán vzbudil a stále vzbudzuje v našej miestnej cirkvi.

V poslednom čase sa v Prešovskej gréckokatolíckej metropolii rozšírili rady diakonov. Je to nový potešujúci fenomén, ktorý ale nastoľuje aj nové otázky ich správneho vnímania a začlenenia v cirkevnom spoločenstve. Rada hierarchov už dala vypracovať štatút stáleho diakona v Prešovskej metropolii a nedávno (26. 2. 2016) rokovala o jeho pracovnej verzii. Aktuálne je v celej Prešovskej gréckokatolíckej metropolii deväť diakonov, z toho päť sa štylizuje ako stálych. Ich služba v cirkevnom spoločenstve sa neobmedzuje iba na liturgiu a charitu, ale sú prítomní aj vo vedeckom a pedagogickom prostredí a inde.

e) Pastoračný cieľ a spolupráca s laikmi

Tak ako kňaz si musí byť vedomý svojej identity, aj konkrétna farnosť má definovať svoje poslanie a cieľ. Pokiaľ to nie je, chýba potrebná motivácia k rozvoju farského života. Pastoračný život sa skumuluje na sviatostno-duchovnú „údržbu" veriacich. Časy, keď si farár mohol pokojne bafkať fajku, lebo takmer všetci farníci boli nábožní, jednotní a poslušní, sú už minulosťou. Dnes spoločnosť z viacerých dôvodov stráca vnútornú celistvosť a väzbu na oficiálne inštitúcie. Tento trend presahuje aj do menších spoločenstiev, cirkevné nevynímajúc. Preto treba v oblasti pastoračnej koncepčnosti hľadať a definovať spoločný cieľ a metódy na jeho dosiahnutie. Sčasti tu môžu byť inšpiratívne niektoré evanjelické zbory s misijným

[18] Porov. TRIACCA, A.: *Lo Spirito Santo nella formazione sacerdotale,* s. 315.

zameraním, ako napr. zbor Saddleback v Kalifornii. Jeho zakladateľ Rick Warren tvrdí, že jednou z najdôležitejších vecí, ktoré vo výskume objavil, bolo to, že rastúce, zdravé zbory majú jasne definovanú identitu. Inými slovami povedané, vedia presne, k čomu ich Boh povolal, čo je ich úlohou.[19] Samozrejme, že každá pastoračná vízia a smerovanie sa má najprv predložiť v modlitbe Svätému Duchu a počkať na jeho „súhlas".

Solídnym ukazovateľom zdravia farnosti sú aktívni laici a tímovosť pastorácie. V duchu koncilových odporúčaní a ich rozpracovaní v ďalších dokumentoch Magistéria laici nie sú iba pasívnymi členmi farského spoločenstva. Práve naopak, pred laikmi stojí úloha zapojiť sa do rôznych úloh a pod vedením kňaza byť nápomocní v evanjelizačnom procese. Laici nechcú vidieť v kňazovi prioritne dobrého manažéra, ale duchovného vodcu a brata. Oni na seba môžu prebrať časť zodpovednosti za farnosť v liturgickej, hospodárskej, organizačnej oblasti.

4 Anonymná kritika a apológia fakulty

Aspoň stručne chceme v tejto časti reagovať na publikovanú kritiku od anonymného autora, uverejnenú v knihe Radosť evanjelia na Slovensku.[20] Autor okrem iného poukazuje na zaostalú seminárnu formáciu gréckokatolíckych bohoslovcov, nepripravenosť fakulty na odbornú slobodnú diskusiu atď. Kriticky hodnotí aj pomýlenú zanietenosť mnohých kňazov v malých farnostiach, ktorí namiesto duchovných aktivít pre ľudí sa venujú stavebným činnostiam.

Už samotná skutočnosť, že Gréckokatolícka cirkev po politickom uvoľnení nežnej revolúcie ako prvá na Slovensku obnovila vlastnú teologickú fakultu (r. 1990 vo zväzku UPJŠ v Košiciach), svedčí o veľkom záujme jej najvyšších predstaviteľov o kvalitný kňazský dorast. Jeden z protagonistov obnovenia Mons. ThDr. h. c. Jozef Tóth s odstupom času hodnotí túto skutočnosť ako „zázrak".[21] Krátko po zriadení fakulty začali na nej čoraz viac pôsobiť pedagógovia z vlastných radov, ktorí absolvovali vyššie akademické štúdium v zahraničí. Postupne, ako to bolo možné, boli títo kňazi uvoľnení z pastoračného zadelenia a venovali sa spolu s laickými kolegami naplno akademickej práci. Vedecký a pedagogický život na fakulte nadobúdal kvalitatívne rastúci trend. Dokumentuje to každoročný počet uskutočnených vedeckých konferencií, medzinárodných kontaktov s partnerskými inštitúciami, ako aj získavanie vedecko-pedagogic-

19 WARREN, R.: *Zbor s jasným cieľom.* Slovenská edícia: Porta libri, 2006, s. 64.

20 MIKLOŠKO, F., MORAVČÍK, K. (eds): *Radosť evanjelia na Slovensku.* Hlbiny, 2015, s. 110 – 111.

21 Fakultu pri jej zriadení podporili moravskí kňazi V. Poláček a F. Janhuba, ktorí mali potrebné akademické stupne na prevzatie najvyšších akademických funkcií.

kých hodností domácich prednášajúcich (tzv. stabiles). Charakterizovať bohatú publikačnú činnosť na fakulte presahuje rámec tohto príspevku. A nejde len o bohatosť. Viaceré monografie pedagógov fakulty boli ocenené Cenou rektora PU za uznanie ich kvality. V posledných piatich rokoch sa fakulta pravidelne umiestňuje na popredných miestach v agentúrnom hodnotení kvality teologických fakúlt na Slovensku. V jeseni 2014 bola prijatá Kongregáciou pre katolícku výchovu v Ríme za cirkevnú akademickú inštitúciu.[22]

V ľudskom konaní je vždy potenciál na jeho zlepšenie. Sme však presvedčení, že viac ako všetky uvedené porovnania a hodnotenia si treba vážiť skutočnosť, že vo svojom integrálnom pôsobení ostáva teologická fakulta v Prešove verná zdravému učeniu Magistéria a v jeho svetle reflektuje otázky a výzvy súčasného človeka. Navyše v jej útrobách vládne duch konštruktívnej spolupráce a vzájomnej podpory. Možno práve to je jedna zo skutočností, ktorá bola tŕňom v oku anonymného kritika.

Záver

Reflektovali sme dekrét Presbyterorum ordinis a jeho implementáciu v podmienkach Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Aký záver z toho vyplýva? Každý kňaz je v prvom rade zodpovedný sám za seba a za svoju formáciu. Až v druhom rade je za neho zodpovedná inštitúcia cirkvi, ktorá ho vysiela do pastoračnej služby. V súčasných slobodných časoch je na kňazoch, ako využijú ponúkané možnosti na kreatívnu pastoráciu. Turbulentné zmeny v spoločnosti vyžadujú venovať neustálu pozornosť znameniam čias a prorocky na ne reagovať. To znamená odvážne čeliť rôznym novodobým pokušeniam zo strany sveta a zakorenení v Kristovi prinášať veľa ovocia svojej nenahraditeľnej kňazskej služby. Pritom treba dať pozor na prehnaný aktivizmus a citlivo chrániť česť svojho stavu. Gréckokatolícki kňazi sú navyše pozvaní prispieť k budovaniu Božieho kráľovstva svojou vlastnou charizmou.

Bibliografia

CORANIČ, J: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice: Sdružení sv. Jána Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014.

DVK: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.* Trnava: SSV, 2008.

DUBOIS, J.: *Druhý vatikánsky snem.* Trnava: SSV, 1969.

[22] Kongregácia vydala pri tejto príležitosti tri dekréty s dátumom 28. októbra 2014. Zverejnil ich po sv. liturgii vo fakultnej kaplnke 7. januára 2015 Mons. Ján Babjak, prešovský arcibiskup a metropolita a veľký kancelár fakulty. Z pozdvihnutia fakulty na cirkevnú inštitúciu vyplýva, že fakulta má plniť aj náročné vedecké kritériá, stanovené samotnou kongregáciou.

HOSPODÁR, M.: Presbyterorum ordinis. In: *Slovo* 7/2014, roč. 46.
JÁN PAVOL II.: *Dar a tajomstvo*, Bratislava: Nové mesto, 1997.
Sv. JÁN ZLATÚSTY: *O kňazstve*. Prešov: Petra, 2000.
MIKLOŠKO, F., MORAVČÍK, K. (eds): *Radosť evanjelia na Slovensku.* Hlbiny, 2015.
ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov – utópia alebo reálna vízia?* Ružomberok: Verbum, 2012.
TRIACCA, A.: *Lo Spirito Santo nella formazione sacerdotale*. Seminarium, Commentaria in Adh. Apost. „Pastores dabo vobis" II. Roma: Libreria Editrice Vaticana, Anno, *33*, 1993, N. 3.
WARREN, R.: *Zbor s jasným cieľom.* Slovenská edícia: Porta libri, 2006.

Internetové zdroje
Kongregácia pre duchovenstvo: Medzinárodné sympózium na 30. výročie koncilového dekrétu PRESBYTERORUM ORDINIS (Vatikán 23.-28. októbra 1995). *Záverečné posolstvo všetkým kňazom sveta.* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/sympozium-na-30-vyrocie-konciloveho-dokumentu-presbyterorum-ordinis

Vízia cirkevného školstva vo svetle Deklarácie o kresťanskej výchove Gravissimum Educationis

MARCEL MOJZEŠ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *In this article the author deals with the vision of ecclesiastic education in the light of the declaration about christian education Gravissimum Educationis. First he explains the interest of the Church of the ecclesiatic education. Based on the Holy Scripture we can say that the first teacher and educator is God himself. The responsability for education have parents and family, society and Church. Basic principles of the catholic school are: the cooperation betweeen perants and teachers, hepls of the Church and basis characteristics of teachers. The paper ends with the challenges for school communities.*

Key words: *Gravissimum Educationis. Kresťanská výchova. Učiteľ, Cirkev.*

Úvod

Na prvý pohľad sa môže zdať odvážne hovoriť o vízii školstva v dobe, kedy nechýbajú hlasy o tom, že dnes chýba vízia školstva vo všeobecnosti[1] či dokonca aj vízia cirkevného školstva na Slovensku. No či práve „chýbanie“ takejto vízie nie je výzvou na to, aby sa tvorila? O to viac, že v oblasti cirkevného školstva je otázne, či naozaj zodpovedne možno povedať, že vízia toho školstva „chýba.“ Veď počiatky tejto vízie sú obsiahnuté už v tzv. misijnom rozkaze samého Ježiša Krista, ktorý po svojom zmŕtvychvstaní posiela apoštolov do celého sveta so slovami: „Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi. Choďte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal. A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta“ (Mt 28, 18b-20).

[1] Porov. napr. http://www.parlamentnelisty.sk/arena/monitor/Komora-ucitelov-v-tom-ma-jasno-Skolstvo-potrebuje-viziu-investicie-a-kontrolu-265880 (12. 9. 2016).

Cirkev od svojich počiatkov v snahe ostať verná poslaniu, ktoré jej zveril Ježiš Kristus, sa snaží vytvárať a aj realizovať víziu cirkevného školstva. Práve deklarácia *Gravissimum Educationis* je jedným z prameňov, kde možno čerpať hlboké inšpirácie aj pre vytváranie e realizovanie tejto vízie v dnešnej dobe na Slovensku v oblasti cirkevného školstva.

Iste, táto deklarácia nie je jediným dokumentom Katolíckej cirkvi, ktorý by sa v poslednom období zaoberal cirkevným školstvom. Stačí spomenúť napríklad niektoré dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, ako je konštitúcia *Gaudiuum et spes* či dekrét o kňazskej výchove *Optatam totius*,[2] ktoré sa tiež zaoberajú cirkevným školstvom a kresťanskou výchovou, no nevenujú týmto témam až toľkú pozornosť ako práve deklarácia *Gravissimum Educationis*, ktorej sa venujeme v tomto príspevku. V rámci úvodu je však vhodné pripomenúť, že otázkam cirkevného školstva sa venujú aj viaceré pokoncilové dokumenty Magistéria. Osobitne je to apoštolská konštitúcia sv. Jána Pavla II. o štúdiu na cirkevných univerzitách a fakultách *Sapientia Christiana* z 15. apríla 1979,[3] ďalej apoštolská konštitúcia toho istého svätého pápeža o katolíckych univerzitách *Ex corde Ecclesiae* z 15. augusta 1990[4] a napokon dokument *Vychovávať včera a dnes. Zanietenie, ktoré sa obnovuje*[5] Kongregácie pre katolícku výchovu, ktorý bol vydaný v roku 2014 práve pri príležitosti 50. výročia deklarácie *Gravissimum Educationis a ktorému sa venujeme v závere tohto príspevku.*

Každý z uvedených dokumentov by si zasluhoval osobitnú reflexiu, čo však presahuje tému tohto príspevku. Každopádne však tieto dokumenty svedčia o tom, že existuje dosť materiálu pre budovanie vízie cirkevného školstva aj v dnešnej dobe na Slovensku.

Záujem Cirkvi o veľký význam výchovy

Úvod deklarácie Gravissimum Educationis tvorí konštatovanie: „Veľký význam výchovy (lat. *gravissimum educatonis momentum*) v živote človeka a jej čoraz väčší vplyv na spoločenský pokrok súčasnej doby je predmetom pozorného záujmu tohto posvätného všeobecného cirkevného snemu." (GE 1). Cirkev teda najskôr vo všeobecnosti konštatuje, že sa pozorne

[2] Konštitúcii *Gaudium et spes* ako aj dekrétu o kňazskej výchove *Optatam totius* boli dňa 9. 12. 2015 na GTF PU v Prešove venované osobitné príspevky v rámci „Posledného kolokvia" pri príležitosti 50. výročia Druhého vatikánskeho koncilu vo svetle jeho významu pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku.

[3] https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sapientia-christiana (12. 9. 2016).

[4] https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ex-corde-ecclesiae (12. 9. 2016).

[5] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc _20140407_ educare-oggi-e-domani_it.html#j%29%20La_sfida_della_formazione_ permanente_ degli_insegnanti (20. 6. 2016).

zaujíma o výchovu, ktorá má v živote človeka čoraz väčší význam *a čoraz väčší vplyv na pokrok spoločnosti. Význam výchovy je v origináli označený prívlastkom gravissimum*, ktorý je v superlatíve. V iných jazykoch sa význam výchovy v tomto dokumente prekladá slovami ako „nesmírný“,[6] *výchova je označovaná ako* „extremely important“[7] (extrémne dôležitá).

Cirkvi však nejde len o výchovu vo všeobecnosti, ale o kresťanskú výchovu v zmysle už spomenutého misijného rozkazu, ktorý dal Kristus apoštolom (Mt 28, 18b – 20).

V tomto zmysle deklarácia pokračuje slovami: „Svätá matka Cirkev dostala od svojho božského zakladateľa poverenie zvestovať tajomstvo spásy všetkým ľuďom a všetko obnoviť v Kristovi. Aby však toto poslanie splnila, musí venovať pozornosť životu človeka v jeho celosti, teda i pozemskému životu, keďže súvisí s nebeským povolaním. Práve preto má Cirkev osobitný podiel aj na pokroku a rozvoji výchovy. Z tohto dôvodu posvätný cirkevný snem vyhlasuje niektoré základné zásady týkajúce sa kresťanskej výchovy najmä v školách.“ (GE 1)

Je zaujímavé všimnúť si, že poslanie Cirkvi zaujímať sa o výchovu človeka, osobitne o kresťanskú výchovu, úzko súvisí s vôľou Boha, ktorý „chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu.“ (1 Tim 2,4). Prvým ktorom k plneniu tohto poslania je „venovať pozornosť životu človeka v jeho celosti“. Môžeme povedať, že to robí ako prvý Boh sám: On venuje pozornosť životu človeka v jeho celosti. Z tejto pozornosti Boha voči človeku potom má vyvierať aj pozornosť Cirkvi voči človeku v duchu zásady „cestou Cirkvi je človek“, ktorú formuloval svätý Ján Pavol II. vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* odvolávajúc sa pritom práve na Druhý vatikánsky koncil: „Človek je prvou a hlavnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia. Práve tohto človeka v celej pravde jeho života, s jeho svedomím, s jeho trvalou náklonnosťou na hriech a súčasne aj s jeho ustavičnou túžbou po pravde, dobre, kráse, spravodlivosti a láske, mal pred očami Druhý vatikánsky koncil.“ (RH 14)

Cirkev má teda svojím poslaním zamerať pozornosť na život človeka len účasť na tom, čo robí sám Boh. Túto skutočnosť vyjadril otec Marko Rupnik SJ v logu svätého Roka milosrdenstva, ktorý práve prežívame. Otec Rupnik vysvetľuje, že vysvetľuje, že na tomto logu je zobrazený Kristus ako dobrý Pastier, ktorý nesie na pleciach Adama. Adam sa v synovskom postoji vinie ku Kristovi a je mu tak blízko, že jeho ľavé oko je v sku-

---

6 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_ gravissimum-educationis_cs.html (20. 6. 2016).

7 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_ gravissimum-educationis_en.html (20. 6. 2016).

točnosti to isté ako Kristovo pravé oko. Jedno oko majú spoločné. „Boh pozerá na človeka takým spôsobom, že ho človek môže porozumieť a dáva sa mu takým spôsobom, že človek môže vidieť. A to, čo vidí človek, vidí aj Boh a človek začína vidieť Božím spôsobom... Tu vidno, že Kristus ako bohočlovek prijal celé ľudstvo.“[8]

Venovať pozornosť životu človeka v kontexte školstva znamená pre Cirkev zaujímať sa o tri dôležité oblasti:

- život detí
- život pedagógov (a iných zamestnancov školy)
- život rodičov

Nedá sa povedať, ktorá z týchto troch oblastí je dôležitejšia, pretože všetky tri spolu v procese výchovy, zvlášť tej kresťanskej, úzko súvisia. Všetky tri oblasti sú však predmetom pozornosti zo strany Boha, a teda majú byť predmetom pozornosti aj zo strany Cirkvi, ktorá sa učí pozerať spôsobom, akým pozerá Boh. Prvotným vychovávateľom a učiteľom človeka je sám Boh, Cirkev má len účasť na tejto Božej výchovnej a učiteľskej činnosti.

Boh ako prvý učí a vychováva

V Jánovom evanjeliu Ježiš Kristus pripomína, že „u prorokov[9] je napísané: ‚Všetkých bude učiť sám Boh.‘ A každý, kto počul Otca a dal sa poučiť, prichádza ku mne.“ (Jn 6, 45)

Vo Svätom písme nachádzame zmienky nielen o tom, že Boh učí, ale aj o tom, že Boh vychováva. Už v Starom zákone v knihe Deuteronómium sa pri reflexii nad štyridsaťročným putovaním vyvoleného Božieho ľudu po púšti dospieva k tomu, že týmto spôsobom Boh vychovával svoj ľud: „A rozpamätúvaj sa na celú cestu, po ktorej ťa Pán, tvoj Boh, vodil štyridsať rokov na púšti, aby ťa pokoril, vyskúšal a zvedel, čo je v tvojom srdci, či budeš zachovávať jeho príkazy, alebo nie. Pokoril ťa a dal ti hladovať; potom ťa kŕmil mannou, ktorú si nepoznal ani ty, ani tvoji otcovia, aby ti ukázal, že človek nežije len z chleba, ale že človek môže byť živý zo všetkého, čo vychádza z Božích úst. Odev sa na tebe nezodral a noha ti neopuchla - a je to štyridsať rokov. Teda, uvažuj vo svojom srdci, že ako človek vychováva svojho syna, tak Pán, tvoj Boh, vychovával teba.“ (Dt 8, 2 – 5)

Podobne v Novom zákone čítame, že nás vychováva Božia milosť: „Veď zjavila sa Božia milosť na spásu všetkým ľuďom a vychováva nás, aby sme sa zriekli bezbožnosti a svetských žiadostí a žili v tomto veku triezvo,

---

8 Porov. https://www.youtube.com/watch?v=4wTSPkajFis (20. 6. 2016).

9 Porov. Iz 48, 17: „Toto hovorí Pán, tvoj vykupiteľ, Svätý Izraela: ‚Ja som Pán, tvoj Boh, čo ťa učím, aby si mal úspech, čo ťa vediem cestou, ktorou máš ísť.‘“

spravodlivo a nábožne, a tak očakávali blahoslavenú nádej a príchod slávy veľkého Boha a nášho Spasiteľa Ježiša Krista, ktorý vydal za nás seba samého, aby nás vykúpil z každej neprávosti a očistil si vlastný ľud, horlivý v dobrých skutkoch.“ (Tit 2, 11 – 14)

Zodpovednosť za výchovu

Deklarácia *Gravissimum Educationis* pripomína, že v procese kresťanskej výchovy prvotnými a hlavnými vychovávateľmi svojich detí sú rodičia: „Táto ich výchovná úloha je taká dôležitá, že ak chýba, len ťažko sa dá nahradiť. Rodičia majú totiž utvoriť rodinné ovzdušie preniknuté láskou a úctou k Bohu a ľuďom, ktoré napomáha úplnú osobnú a spoločenskú výchovu detí. Rodina je teda prvou školou spoločenských čností, ktoré sú potrebné každej spoločnosti. Najmä v kresťanskej rodine, obdarenej milosťou a poslaním sviatostného manželstva, sa deti majú už od útleho veku učiť byť vnímavými voči Bohu, ctiť si ho a milovať aj blížneho, v súlade s vierou, ktorú prijali krstom.“ (GE 3).

Hoci výchovná povinnosť sa týka predovšetkým rodiny, deklarácia pripomína, že pomáhať jej v tom musí celá spoločnosť.[10] Čo sa týka výchovnej úlohy Cirkvi, deklarácia hovorí: „Napokon celkom osobitným spôsobom sa vychovávateľská povinnosť týka Cirkvi, a to nielen preto, lebo sa uznáva aj ako ľudské spoločenstvo, ktoré je schopné vykonávať výchovnú činnosť, ale predovšetkým preto, lebo má za povinnosť zvestovať všetkým ľuďom cestu spásy a veriacim udeľovať život v Kristovi a starostlivo im poskytovať ustavičnú pomoc, aby mohli dosiahnuť plnosť tohto života. Týmto svojim deťom je teda Cirkev povinná poskytovať ako matka takú výchovu, ktorá by celý ich život prenikla Kristovým duchom.“ (GE 3)

V 5. článku deklarácie sa jednoznačne konštatuje, že „medzi všetkými výchovnými prostriedkami má osobitný význam škola.“ (GE 5). S tým, že prvotnými a hlavnými vychovávateľmi svojich detí sú rodičia, je spojené aj právo na slobodný výber školy: „Rodičia majú prvoradú povinnosť a neodňateľné právo vychovávať svoje deti, preto im prislúcha skutočná sloboda vo výbere školy.“ (GE 6)

Princípy fungovania katolíckej školy

Ohľadom fungovania školy deklarácia uvádza tri dôležité princípy: spolupráca rodín a učiteľov na činnosti a rozvoji školy, pomoc Cirkvi pri napĺňaní poslania katolíckej školy a základné charakteristiky učiteľov.

1. Spolupráca rodín a učiteľov na činnosti a rozvoji školy. „Škola predstavuje stredisko, na ktorého činnosti a rozvoji majú spolupracovať rodiny, učitelia, rozmanité kultúrne, občianske a náboženské organizácie,

[10] Porov. GE 3.

občianska spoločnosť i celé ľudské spoločenstvo.“ (GE 5)Vidíme, že okrem rodín a učiteľov sú k spolupráci na činnosti a rozvoji školy pozvaná aj Cirkev a spoločnosť. Je však zaujímavé všimnúť si, že rodiny a učitelia sú v zozname tých, ktorí majú spolupracovať na činnosti a rozvoji školy uvedení na prvom a druhom mieste. Rodiny ako prví a hlavní vychovávatelia svojich detí a učitelia ako tí, ktorým rodičia zverujú do výchovy to najcennejšie, čo majú – svoje deti. „Posvätný cirkevný snem povzbudzuje veriacich, aby ochotne spolupracovali pri hľadaní vhodných výchovných a študijných metód a pri príprave učiteľov, ktorí by vedeli dobre vychovávať mládež, a aby predovšetkým prostredníctvom rodičovských rád ustavične pomáhali škole plniť jej poslanie.“ (GE 6) Svoj podiel na kvalite katolíckej školy majú zaiste v prvom rade učitelia, ktorí majú svedčiť o kresťanskej láske vo svojich vzájomných vzťahoch, vo vzťahoch k žiakom a zaiste aj k rodičom. Ako pripomína deklarácia: „Učitelia...nech nezabúdajú, že od nich najviac závisí, či katolícka škola môže uskutočniť svoj cieľ a svoj program... Nech ich spája medzi sebou i so žiakmi kresťanská láska a nech sa dajú viesť apoštolským duchom, aby svojím životom a vyučovaním vydávali svedectvo jedinému Učiteľovi – Kristovi. Nech spolupracujú predovšetkým s rodičmi.“ (GE 8) Rodičov deklarácia vyzýva spolupracovať s katolíckymi školami „pre dobro svojich detí“ a podporovať ich podľa svojich možností. (GE 8)

2. Pomoc Cirkvi pri napĺňaní poslania katolíckej školy. Rodičia a učitelia nie sú sami v napĺňaní poslania, ktoré má katolícka škola. Deklarácia vyzýva k spolupráci na tomto poslaní celú Cirkev v jej jednotlivých zložkách: „Posvätný cirkevný snem naliehavo vyzýva duchovných pastierov, ako aj všetkých veriacich, aby nešetrili nijaké prostriedky a pomáhali katolíckym školám čoraz lepšie plniť ich poslanie, najmä voči tým, ktorí majú nedostatok hmotných prostriedkov, potrebujú pomoc, sú bez rodinnej opatery a lásky alebo im chýba dar viery.“ (GE 9). Nezabúdajme však na to, že pomoc katolíckym školám zo strany Cirkvi sa nemá obmedziť len na hmotné prostriedky, ale predovšetkým na pomoc týmto školám „čoraz lepšie plniť ich poslanie“.

3. Základné charakteristiky učiteľov. Deklarácia najskôr konštatuje krásu a zároveň zodpovednosť povolania učiteľov: „Povolanie tých, ktorí berú na seba úlohu vyučovať v školách a tak pomáhať rodičom pri plnení ich povinností i zastupovať ľudskú spoločnosť, je teda krásne, ale aj veľmi zodpovedné.“ (GE 5). Vychádzajúc z tejto veľkej zodpovednosti pomáhať rodičom v kresťanskej výchove ich detí deklarácia formuluje tri základné charakteristicky učiteľov: „Toto povolanie si vyžaduje osobitné vlohy mysle i srdca, veľmi starostlivú prípravu, ako aj stálu a pohotovú schopnosť

obnovy a prispôsobovania.“ Pristavme sa v krátkosti pri každej z týchto troch základných charakteristík učiteľov.

Prvou z nich sú „osobitné vlohy mysle i srdca.“ Ten, kto sa má stať dobrým učiteľom, by mal mať na to jednoducho od Boha daný talent. Už apoštol Pavol v Liste Rimanom hovorí o rôznych daroch v Cirkvi: „Lebo ako máme v jednom tele mnoho údov, ale všetky údy nekonajú tú istú činnosť, tak aj my mnohí sme jedno telo v Kristovi a jednotlivo sme si navzájom údmi. Máme rozličné dary podľa milosti, ktorú sme dostali: či už dar prorokovať v súlade s vierou, alebo dar slúžiť v službe, alebo učiť pri vyučovaní, či povzbudzovať pri povzbudzovaní. (Rim 12, 4 – 8). Je zaiste dôležitou úlohou Cirkvi rozoznať, kto aký dar od Boha dostal.

Druhou charakteristikou učiteľov má byť „veľmi starostlivá príprava“. Deklarácia vyzýva učiteľov, „nech sa pripravujú s osobitnou starostlivosťou, aby si nadobudli tak odborné, ako aj náboženské vedomosti, preukázané dokladmi o dosiahnutom vzdelaní, a boli skúsení v pedagogickom umení, dopĺňanom výdobytkami moderného pokroku.“ (GE 8). Táto charakteristika je spojená s otázkou formácie kresťanských učiteľov, ktorej sa bližšie dotkneme v tretej časti tohto príspevku.

Napokon treťou charakteristikou je otvorenosť učiteľov na to, čo by sme mohli nazvať permanentnou formáciou. Slovami deklarácie ide o „stálu a pohotovú schopnosť obnovy a prispôsobovania.“ Jedným z dôležitých predpokladov pre takúto stálu a pohotovú schopnosť obnovy a prispôsobovania je aj schopnosť sebareflexie a schopnosť prijať spätnú väzbu od tých, ktorým na kvalite edukačného procesu v zmysle zodpovednosti za poslanie Cirkvi naozaj záleží.

Deklarácia napokon vyjadruje vďačnosť voči všetkým, ktorí pôsobia v učiteľskom a výchovnom povolaní, a povzbudzuje ich, aby v tom vytrvali, pretože sa tak môžu pričiniť o vnútornú obnovu Cirkvi: „Tento posvätný cirkevný snem vyjadruje svoju vrúcnu vďačnosť kňazom, rehoľníkom, rehoľníčkam a laikom, ktorí sa v duchu evanjelia oddane venujú tejto významnej výchovnej činnosti a vyučujú na školách každého druhu a stupňa. Pritom ich povzbudzuje, aby v službe, na ktorú sa podujali, šľachetne vytrvali a usilovali sa vyniknúť vo výchove žiakov v Kristovom duchu, v pedagogickom umení i vo vedeckej práci a tak sa pričinili nielen o vnútornú obnovu Cirkvi, ale aj zabezpečili, ba posilnili jej blahodarnú prítomnosť v dnešnom svete, najmä v intelektuálnej oblasti.“

Súčasné výzvy pre školskú komunitu

V súčasnosti oblasť katolíckej výchovy má na starosti Kongregácia pre katolícku výchovu, ktorá má kompetenciu nielen nad všetkými univerzitami, fakultami, inštitútmi a vyššími školami cirkevných štúdií, ale aj

nad školami a výchovno-vzdelávacími inštitútmi pred-univerzitného typu, závislými od cirkevnej autority.[11] Jedným z najnovších dokumentov tejto Kongregácie je pracovný materiál (instrumentum laboris) nazvaný *Vychovávať včera a dnes. Zanietenie, ktoré sa obnovuje,* ktorý bol vydaný v roku 2014 práve pri príležitosti 50. výročia deklarácie *Gravissimum Educationis z podnetu emeritného pápeža Benedikta XVI. s cieľom* propagovať úsilie Cirkvi v oblasti výchovy.[12] Zaujímavosťou tohto dokumentu je, že obsahuje aj viaceré výzvy v oblasti katolíckej školy (v súčasnosti i do budúcna) ako napríklad výzva identity, výzva školskej komunity, výzva integrálnej výchovy či výzva permanentnej formácie učiteľov. Na záver tohto príspevku pripájame slovenský preklad časti tohto dokumentu nazvanej výzva školskej komunity, ktorá sa javí ako veľmi aktuálna aj v našom kontexte: „Zoči-voči individualizmu, ktorý pohlcuje našu spoločnosť, je vždy dôležitejšie robiť to takým spôsobom, aby katolícka škola bola skutočnou komunitou života preniknutou Svätým Duchom. Rodinná a prijímajúca klíma veriacich učiteľov...môže prekonať chvíle dezorientácie a skľúčenosti a otvoriť perspektívu evanjeliovej nádeje. Komplexná sieť medziosobných vzťahov vytvára silu školy, keď vyjadruje lásku k pravde e veriaci vychovávatelia sú podporovaní, aby mohli byť kvasom a spokojnou silou komunity, ktorá sa vytvára.

Aby toto bolo možné, treba venovať osobitnú pozornosť formácii a výberu vedúcich inštitútu. Oni nie sú zodpovední len za školskú inštitúciu, ale majú pred biskupom vzťah aj k pastoračnej starostlivosti. Vedúci musia byť lídrami, ktorí umožňujú žiť výchovu ako spoločne zdieľané poslanie, ktorí sprevádzajú a organizujú učiteľov a napomáhajú vzájomnému povzbudeniu a podpore.

Ďalšou oblasťou výzvy pre katolícke školy je vzťah s rodinami. Veľká časť z nich je v kríze, potrebuje prijatie, solidaritu a zapojenie, dokonca až formáciu.

Učitelia, rodičia a vedúci inštitútu vytvárajú spolu so žiakmi veľkú výchovnú komunitu, ktorá je pozvaná spolupracovať s inštitúciami Cirkvi. Pokračujúca formácia sa musí sústrediť na napomáhanie spravodlivej a solidárnej komunity, citlivej na potreby osôb, schopnej vytvoriť mechanizmy solidarity s najchudobnejšími deťmi a rodinami.[13]

---

11 Porov. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_ _profile_ it.html (20. 6. 2016).

12 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_ 20140407_ educare-oggi-e-domani_it.html#j%29%20La_sfida_della_formazione_permanente_degli_insegnanti (20. 6. 2016)

13 *Educare oggi e domani* III, 1, b. In: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/ documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-

V týchto slovách môžeme vnímať rozvinutie učenia deklarácie *Gravissimum Educationis*, ktoré je stále aktuálne aj dnes.

Bibliografia

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I. - II. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

https://www.youtube.com/watch?v=4wTSPkajFis

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_ 19651028_ gravissimum-educationis_cs.html.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_ 19651028_ gravissimum-educationis_en.html

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_profile_ it.html

JÁN PAVOL II.: Sapientia cristiana. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ sapientia-christiana

JÁN PAVOL II.: Ex corde ecclesiae. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ex-corde-ecclesiae

KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: Educare oggi e domani. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_it.html#j%29%20La_sfida_della_formazione_ permanente_ degli_ insegnanti

Svät*é pásmo Starého i Nového zákona.* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.

-domani_it.html#j%29%20La_sfida_della_ formazione_permanente_degli_insegnanti (20. 6. 2016).

Inter mirifica alebo médiá ako nový areopág

GABRIEL PAĽA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The obligation to proclaim the Gospel of salvation through the means of social communications implies from the Church's mission to proclaim the Gospel. The Church therefore has the natural right to use and own all these means as they are necessary or helpful to Christian education and for any of its activities in the interest of the soul salvation. To ensure proper use of these funds it is necessary to know the correct moral values and apply them in this field. It is primarily the responsibility of the lay faithful to prepossess these means with a humane and Christian spirit, to agree fully with God's plan and expectations of man. Especially it is necessary that all those concerned take a correct moral view of the use of these means, in particular on some issues, currently discussed in these times.*

Key words: *Media. Church. Second Vatican Council. The means of social communication. Proclamation of the Gospel.*

Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu zo 4. decembra 1963 je najpodstatnejší dokument, ktorý sa venuje problematike spoločenských komunikačných prostriedkov. Dokument má 24 bodov vrátane úvodu a záveru a rozdelený je na dve rovnako obsažné časti. Prvá časť je adresovaná viac všeobecne, všetkým ktorí s týmito prostriedkami akokoľvek prichádzajú do kontaktu. Rieši práva Cirkvi, najpálčivejšie, či najdiskutovanejšie otázky a zodpovednosť za používanie médií z rôznych pohľadov. Druhá smeruje svojimi výzvami do vnútra Cirkvi. Hovorí o vzdelávaní a formácii, prioritách evanjelizácie a jej koordinácii i zabezpečení. Celý dokument často spomína mládež ako hlavného prijímateľa masmediálneho pôsobenia.

V úvode je vyzdvihnutá geniálnosť človeka a rozvoj techniky, ktorý sa dotýka ľudského ducha a otvára nové cesty k rýchlemu šíreniu správ, myšlienok a poznatkov človeka. V tomto rozvoji vynikajú prostriedky, ktoré sú svojou povahou uspôsobené zasiahnuť a ovplyvňovať nielen jed-

notlivcov, ale aj masy, ba celú ľudskú spoločnosť a ktoré možno právom nazvať spoločenskými komunikačnými prostriedkami. Správne používanie týchto prostriedkov, ako tlač, film, rozhlas, televízia a im podobné, preukazuje nemalú službu ľudstvu, čo sa týka duševného osvieženia a vzdelávania, ako aj na poli šírenia a upevňovania Božieho kráľovstva.

Z poslania Cirkvi ohlasovať evanjelium vyplýva aj povinnosť hlásať poslanie spásy aj pomocou spoločenských komunikačných prostriedkov: *„Katolícka cirkev sa cíti viazaná hlásať posolstvo spásy aj pomocou spoločenských komunikačných prostriedkov a učiť ľudí, ako ich správne používať. Cirkev má teda prirodzené právo používať a vlastniť všetky tieto prostriedky, pokiaľ sú potrebné alebo užitočné pre kresťanskú výchovu a pre akúkoľvek jej činnosť v záujme spasenia duší.“* Ďalej hovorí, že k povinnostiam biskupov patrí: *„poučovať a viesť veriacich tak, aby aj pomocou týchto prostriedkov pracovali na spáse a zdokonaľovaní seba samých i celej ľudskej rodiny.“* (IM, čl. 3) Cirkev má teda prirodzené právo používať a vlastniť všetky tieto prostriedky, pokiaľ sú potrebné alebo užitočné pre kresťanskú výchovu a pre akúkoľvek jej činnosť v záujme spasenia duší. Pre správne používanie týchto prostriedkov je nevyhnutné poznať správne mravné hodnoty a uplatňovať ich na tomto poli. Je predovšetkým úlohou laických veriacich preniknúť tieto prostriedky humánnym a kresťanským duchom, aby plne zodpovedali Božím plánom a očakávaniam človeka. Zvlášť je však potrebné, aby všetci, ktorých sa to týka, si utvorili správny mravný úsudok o používaní týchto prostriedkov, najmä o niektorých otázkach, o ktorých sa v týchto časoch aktuálne diskutuje. Pri podávaní, opise a predstavovaní mravného zla sa treba dôsledne pridržať mravných zákonov, zvlášť ak ide o veci, ktoré si vyžadujú patričnú úctu, alebo ktoré človeka môžu ľahko nasmerovať na zlé. Dekrét chváli ľudský pokrok, ktorého ovocím sú aj masmédiá, ako plod spolupráce človeka so Stvoriteľom. Cirkev si je vedomá, koľko dobra môžu urobiť, zároveň však s obavou hľadí na ich reálne i možné zneužívanie. (porov. IM, čl. 2) Po úvode na prvom mieste je spomenutá povinnosť Cirkvi evanjelizovať prostredníctvom médií. Z tejto povinnosti vyplýva prirodzené právo používať a vlastniť tieto prostriedky, ako aj úloha preniknúť ich „humánnym a kresťanským duchom“.

Svoju pozornosť upriamuje aj na tú skutočnosť, že masmédiá často slúžia aj na šírenie rôznych škodlivých iniciatív a preto upozorňuje biskupov, aby nezabúdali, že je ich povinnosťou využívať tieto prostriedky na šírenie Božieho slova: *„Nech sa všetci synovia a dcéry Cirkvi snažia, aby sa spoločenské komunikačné prostriedky účinne používali v rozmanitých apoštolských dielach, predchádzajúc škodlivé iniciatívy, zvlášť v tých krajoch, ktorých mravno-náboženský vývin si žiada súrnejšie opatrenia.*

Nech teda arcipastieri plnia svoje povinnosti na tomto poli bez otáľania, lebo to úzko súvisí s ich riadnym kazateľským poslaním.“ (IM, čl. 13)

Osobitné povinnosti zaväzujú všetkých prijímateľov informácií, ktorí svojim osobným a slobodným výberom sú účastní na produktoch, rozširovaných týmito prostriedkami a týmto napomáhajú činnostiam, rozvíjajúcim duchovné obohatenie a vystríhajú sa všetkého, čo v tomto smere spôsobuje ujmu. Významnú pozornosť treba venovať mladým, ktorí sa majú snažiť vytvoriť si správny úsudok z toho, čo videli a počuli a prevzatie zodpovednosti rodičov nad tým, aby produkty, ktoré majú prístup do domácností, neurážali vieru a mravy.

Veľmi dôležitým pre súčasnosť sa stáva aj upozornenie, že *„náležité používanie spoločenských komunikačných prostriedkov, ktoré sú k dispozícii záujemcom rozličného veku a vzdelania, vyžaduje od nich primeranú a osobitnú výchovu a pripravenosť. Preto treba napomáhať, množiť a viesť podľa kresťanských zásad podujatia, ktoré sledujú tento cieľ – najmä ak sú určené pre mladých – v katolíckych školách každého stupňa, seminároch. Aby sa to ľahšie dosiahlo, nech sa v katechizme podáva a vysvetľuje katolícke učenie a správanie v tejto oblasti.“* (IM, čl. 16).

Zvláštnu zodpovednosť v rámci správneho využitia spoločenským komunikačných prostriedkov majú všetci, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom podieľajú na príprave a realizovaní produkcie. Je totiž očividné, akú veľkú a veľmi vážnu zodpovednosť treba pri terajšom položení človeka pripisovať tým, čo svojimi informáciami alebo podnetmi môžu viesť ľudské pokolenie po správnej alebo po skazonosnej ceste. Osobitné povinnosti sa týkajú občianskej vrchnosti so zreteľom na spoločné dobro, pre ktoré sú tieto prostriedky určené. Táto vrchnosť má v rámci svojej pôsobnosti chrániť a zabezpečiť skutočnú a spravodlivú slobodu informácií - najmä slobodu tlače - ktorú moderná spoločnosť bezpodmienečne potrebuje, aby sa mohla rozvíjať. Má napomáhať náboženské, kultúrne a umelecké hodnoty a zaistiť záujemcom slobodné uplatňovanie ich zákonitých práv. Okrem toho má občianska moc podporovať najmä také podujatia, ktoré sú veľmi užitočné predovšetkým pre mládež, a ináč by sa nedali uskutočniť. Napokon tá istá verejná moc - ktorá sa právom stará o zdravie obyvateľstva - má povinnosť vydávaním a svedomitým uplatňovaním zákonov urobiť spravodlivé a rozvážne opatrenia, aby zlé upotrebovanie týchto prostriedkov vážne neohrozilo verejnú mravnosť a spoločenský pokrok. Táto bedlivá starostlivosť vôbec nie je proti slobode jednotlivcov a organizácií, najmä ak chýba spoľahlivá záruka zo strany tých, čo narábajú týmito prostriedkami z povolania. Osobitne však treba chrániť mladších pred tlačou a predstaveniami, ktoré sú ich veku škodlivé. (porov. IM, čl. 12) Prijímateľmi masmédií sú všetci ľudia, teda aj veriaci, ktorí sú zverení pastorač-

nej starostlivosti biskupov kňazov. Je veľmi dôležité, aby tí, čo učia, vedeli usmerňovať veriacich v oblasti používania a využívania masovokomunikačných prostriedkov, preto dokument hovorí o teoretickej i praktickej príprave rôznych prijímateľov a pracovníkov spoločenských komunikačných prostriedkov a ich využívaní na pastoračné účely. Veriaci sa majú jednomyseľne snažiť, aby sa spoločenské komunikačné prostriedky účinne upotrebovali v rozmanitých apoštolských dielach, ako si to vyžadujú okolnosti, predchádzajúc škodlivým iniciatívam, najmä v tých krajoch, ktorých je výrazný citlivý mravno-náboženský vývin.

Ďalej hovorí o teoretickej i praktickej príprave rozličných prijímateľov a pracovníkov spoločenských komunikačných prostriedkov a ich využívaní na pastoračné účely: *„Osobitné povinnosti zaväzujú všetkých záujemcov, ktorí podľa svojho osobného a slobodného výberu sú účastní na produktoch, rozširovaných týmito prostriedkami. Správny výber totiž vyžaduje, aby v plnej miere napomáhali všetko, čo sa vyznačuje čnosťou, vedou a umením, a vystríhali sa všetkého, čo by mohlo im samým spôsobiť duchovnú ujmu. Aby však vedeli ľahšie odolávať menej dobrým radám a plne prijímali dobré rady, nech sa snažia vhodným spôsobom usmerňovať a formovať si svedomie.“* (IM, čl. 9).

Ďalej snem vyzýva organizácie i jednotlivcov v podpore technického a finančného rázu, ktoré sú pri komunikačných prostriedkoch naozaj obrovské. Je potrebné podporovať najmä katolícke denníky, časopisy, filmové podujatia a rozhlasové i televízne stanice a vysielania, ktorých hlavným cieľom je šíriť a brániť pravdu a starať sa o kresťanskú výchovu ľudskej spoločnosti.

Začiatok druhej časti sa opäť vracia k evanjelizácii. Vyzýva všetkých členov Cirkvi a zvlášť biskupov, aby sa masmédiá „bez meškania ... upotrebovali v rozmanitých apoštolských dielach“. Toto použitie nemá byť druhoradé, ale má predchádzať „škodlivé iniciatívy“. Každý má pritom konať svoju prácu „odborne a s apoštolským duchom“. Pri venovaní sa jednotlivým médiám dekrét, verný zmýšľaniu Koncilu, otvára širokú náruč a prijíma za kresťanské všetko, čo v tejto oblasti stojí na strane dobra. „Predovšetkým“ treba podľa koncilových otcov podporovať „dobrú tlač“. Okrem nej sa má budovať a rozvíjať aj „katolícka tlač“, ktorá formuje veriacich okrem iného i komentovaním udalostí týkajúcich sa Cirkvi. Pre podporu filmov, ktoré „slúžia na slušné pobavenie a sú vhodné z kultúrnej a umeleckej stránky“ treba pomáhať statočným výrobcom, distributérom i majiteľom kinosál. Dekrét odporúča tiež „napomáhať slušné rozhlasové a televízne vysielania, zvlášť tie, ktoré sa hodia do rodinného prostredia“. Popri nich samozrejme aj katolícke programy a „kde je to užitočné“, treba zriadiť aj „katolícke vysielače“. (porov. IM, čl. 13-14)

Pápež Benedikt XVI. si vo svojom posolstve pripomína 40. výročie skončenia druhého vatikánskeho koncilu. Pápež nám chce pripomenúť dekrét Inter Mirifica, kde sa uvádza, že média môžu a majú veľkú moc ovplyvňovať všetkých ľudí. Chce v svojom prvom posolstve poukázať na média, ako nám môžu pomôcť, ale aj ako môžeme s nimi spolupracovať a vytvoriť spoločenstvo. Už v liste Efezanom (Ef 2, 18-22) svätý Pavol píše, že už nesme príšelcami ani cudzincami, ale prostredníctvom Krista máme prístup k Otcovi a preto patríme do Božej rodiny. Týmto nám chce poukázať, že patríme do Božej rodiny, teda do spoločenstva s Otcom a Synom.

Posledné články dekrétu nariaďujú najmä pastierom cirkvi organizovať vo svojich diecézach podujatia verejnej apoštolskej činnosti a v záujme rozvoja mnohotvárneho apoštolátu Cirkvi v oblasti spoločenských komunikatívnych prostriedkov sláviť deň, v ktorom sa veriaci poučia o svojich povinnostiach na tomto poli, povzbudia sa k modlitbám na tento úmysel a venujú milodary na tento cieľ. Je to práve tento dokument, ktorý vidí dôležitosť médií až do tej miery, že stanovuje: *„Nech sa v diecézach celého sveta každoročne slávi deň, v ktorý sa veriaci poučia o svojich povinnostiach na tomto poli.“* (IM, čl. 18)

Na záver vyzýva snem všetkých ľudí dobrej vôle, v prvom rade tých, od ktorých závisia tieto prostriedky, aby sa ich usilovali usmerňovať jedine v prospech ľudskej spoločnosti, ktorej osudy čoraz viac závisia od ich správneho používania. (porov. IM, čl. 24)

Bibliografia

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2008, 845 s. ISBN 978-80-7162-738-8

Teologická reflexia nad dokumentom Nostra aetate

ŠTEFAN PALOČKO
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Declaration on the Relation of the Church with Non-Christian Religions Nostra aetate pays tribute to a believer in Buddhism, Hinduism, Islam and the Jews on the basis of their human dignity and also pays tribute to the reflection of the Truth, who are in their learning. At the same time it confirms that Christ is "the way, truth and life" (John 14, 6) and encourages Christians to proclaim that Christ constantly and with wisdom and love bear witness to their faith and Christian life.*
Keywords: *Religions. The salvation of Non-Christians. Missions.*

Pápež Ján XXIII. zvolal Druhý vatikánsky koncil okrem iného aj so zámerom zmierenia medzi kresťanmi, ale aj vo vzťahu k ľuďom nekresťanského vyznania, zvlášť vo vzťahu k židom. Pôvodným zámerom bolo, že k dekrétu o ekumenizme bude pripojená kapitola o vzťahu Cirkvi k vyznávačom židovského vierovyznania. Neskôr sa však pripravovanému textu o vzťahu k židom pridala aj zmienka o moslimoch. Napokon bol text prepracovaný, aby hovoril o nekresťanských náboženstvách, najmä o budhizme, hinduizme a islame. 11. októbra 1965 bola schválená samostatná koncilová deklarácia o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám.[1]

Samotný obsah dokumentu sa zameriava najprv na budhizmus a hinduizmus, kde stručne popisuje základné body ich vierouky a pripomína, že niektoré pravidlá, učenia i spôsoby konania sa síce líšia od toho, čo učí Cirkev, no na druhej strane sa tam nachádzajú aj také prvky, ktoré sú odbleskom tej Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí (porov. NA2). ďalšia časť je venovaná islamu. Aj tu sú popísané základné body moslimskej vierouky, zvlášť tie, ktoré sú príbuzné učeniu Cirkvi. Koncil tu zdôrazňuje svoju úctu k moslimom a vyzýva na pestovanie vzájomného porozumenia (porov. NA3). Napokon sa dekrét venuje židovskému vierovyznaniu

[1] Porov. POLČIN, P. S. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.,* Trnava : SSV, 1993, s. 299-300.

a pripomína spoločný pôvod ľudu Nového zákona a Abrahámovho potomstva. Odmieta obviňovanie všetkých židov bez rozdielu z umučenia Krista a vyslovuje poľutovanie nad prejavmi antisemitizmu (NA4). Napokon dekrét zavrhuje akúkoľvek náboženskú diskrimináciu čo do ľudskej dôstojnosti a práv a vyzýva veriacich v Krista, aby nažívali s ostatnými ľuďmi v pokoji (porov. NA5).

Aj pod vplyvom vyjadrenia tohto dokumentu, podľa ktorého v nekresťanských náboženstvách existujú pravidlá, učenia a spôsoby konania, ktoré sú „odbleskom tej Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí" (NA2) začala sa medzi teológmi šíriť mienka, podľa ktorej sú všetky náboženstvá rovnocenné a pravdivé, a ich odlišnosť je len analógiou odlišnosti jazykov. Každý jazyk inými zvukmi vyjadruje tú istú pravdu.[2] Z toho dôvodu je prakticky jedno, aké náboženstvo človek vyznáva. O čosi miernejšie vyznieva tvrdenie, že to síce úplne jedno nie je, ale ak sa človek nestretol s učením katolíckej Cirkvi, stačí, ak takýto nekresťan žije podľa svojho svedomia a to mu záchranu zaručí. Takáto predstava je falošná z toho dôvodu, že neexistuje človek, ktorý by dokázal žiť úplne v súlade so svojím svedomím a nekresťanské náboženstvá nedisponujú žiadnym účinným spôsobom, ako by sa dalo dopracovať k úplnej morálnej dokonalosti, čoho dôsledkom je večná blaženosť v Božom kráľovstve. Ak by platil opak, nevyhnutne by sme sa dostali do súhlasu s pelagianizmom, podľa ktorého je v prirodzených silách človeka dosiahnuť morálnu dokonalosť.[3] Jeho vôľa je v natoľko dokonalej kondícii, že je schopná prekonať zlú žiadostivosť a nie je na to potrebná milosť vyplývajúca z Kristovho spasiteľného diela, ktorú si človek svojim slobodným súhlasom vôle musí prisvojiť. Všetky tieto tvrdenia Cirkev odsúdila ako herézy. Tridentský koncil na svojom 5. zasadnutí v Dekréte o dedičnom hriechu s definitívnou a neomylnou platnosťou vyhlásil: *„Kto tvrdí, že tento Adamov hriech, ktorý je svojim pôvodom jeden a prenášaný rodom a nie napodobňovaním, ktorý je prítomný vo všetkých a je vlastný každému, môže byť odstránený skôr silami ľudskej prirodzenosti alebo iným prostriedkom, než zásluhou jedného sprostredkovateľa, nášho Pána Ježiša Krista, ktorý nás vo svojej krvi zmieril s Bohom, »stal sa pre nás ... spravodlivosťou, posvätením a vykúpením« (1Kor 1,30); alebo kto popiera, že práve táto zásluha Ježiša Krista je aplikovaná sviatosťou krstu, ktorý sa správne udeľuje vo forme Cirkvi, dospelým práve tak ako deťom, nech je exkomunikovaný, lebo »niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spase-*

---

2 Porov. RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005, s. 22.

3 Porov. SV. AUGUSTÍN: Dzieje procesu Pelagiusza. In: *Grzech pierworodny.* Kraków : Wydawnictvo WAM, 1999, s. 237-243.

ní« (Sk 4,12). A preto zaznelo toto slovo: »Hľa, Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta« (Jn 1,29), a iné: »Všetci, čo ste pokrstení v Kristovi, Krista ste si obliekli« (Gal 3,27)" (DS 1513).

V Dekréte o ospravodlivení Tridentský koncil vysvetľuje, že všetci ľudia „boli natoľko „otrokmi hriechu" (Rim 6,20), a pod nadvládou diabla a smrti, že ani pohania svojimi prirodzenými silami, ale ani židia literou zákona sa nemohli z toho oslobodiť ani pozdvihnúť. Predsa však ich slobodná vôľa vôbec nebola vyhasnutá, hoci čo do síl stala sa oslabenou a chabou." (DS 1521).

Fakt, že človek musí svojou slobodnou vôľou dať súhlas k tomu, aby bol Bohom obdarený milosťou vyplývajúcou z Kristovho spasiteľného diela, Tridenstký koncil vyjadruje takto: „Kto hovorí, že slobodná vôľa nespolupôsobí, keď ju Boh pohýna a volá, aby sa disponovala a pripravila prijať milosť ospravodlivenia prejavením súhlasu s Bohom, ktorý pohýna a volá, a že ani nemôže, aj keby chcela, protirečiť, ale že ako nejaká neživá vec vôbec nič nekoná a správa sa celkom pasívne, nech je exkomunikovaný" (DS 1554). O príprave na ospravodlivenie Tridentský koncil uvádza, že sa deje prostredníctvom počúvania Kristovho evanjelia, ktoré je následne prijímané vierou. Dôsledkom toho je prijatie faktu, že človek je z hriechov ospravodlivený prostredníctvom Krista. Následne človek začína Boha milovať ako prameň spravodlivosti a odvracať sa od hriechu (porov. (DS 1526).

Napokon je vhodné spomenúť ešte dva vieroučné kánony, ktoré sa nachádzajú v dekréte Tridenského koncilu o ospravodlivení a prakticky s definitívnou platnosťou potvrdzujú fakt, že prostredníctvom spravodlivých skutkov, ktoré by človek chcel vykonať v súlade so svojim svedomím, no bez účasti na Kristovom spasiteľnom diele, nie je možné dôjsť k spáse: „Kto hovorí, že človek sa môže pred Bohom ospravodliviť svojimi skutkami, ktoré sa konajú silami ľudskej prirodzenosti alebo podľa učenia Zákona bez Božej milosti, ktorá je daná skrze Ježiša Krista, nech je exkomunikovaný (DS 1551). Kto hovorí, že Božia milosť bola skrze Ježiša Krista daná iba na to, aby človek mohol ľahšie žiť spravodlivo a zaslúžiť si večný život, ako keby obidvoje mohol slobodnou vôľou bez milosti, iba že namáhavejšie a ťažšie, nech je exkomunikovaný (DS 1552).

Iný pohľad niektorých teológov na nekresťanské náboženstvá poukazuje na možnosť, že podobne, ako starozákonné náboženstvo Izraelitov bolo prípravou na prijatie Krista Spasiteľa, tak aj ostatné náboženstvá sú takouto cestou k Spasiteľovi.[4] V takomto prípade by bolo možné tvrdiť, že jednotlivé nekresťanské náboženstvá nemusia byť nevyhnutne falošné,

[4] Porov. RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005, s. 17-18.

len sú, podobne ako náboženstvo Izraela, nedostatočné, a preto v podstate sú Bohom chcené ako príprava na prijatie Krista. Pod vplyvom tejto mienky sa v posledných desaťročiach začalo s veľkým obdivom poukazovať na to, koľko je v náboženských spisoch nekresťanských náboženstiev pravdy o Bohu a koľko príbuznosti je v ich náuke s kresťanským učením, z čoho vznikla myšlienka, že aj pri písaní spisov nekresťanských náboženstiev svojou inšpiráciou pôsobil Svätý Duch,[5] ktorý priamo chcel existenciu nekresťanského náboženstva ako cesty ku Kristovi.

V opozícii k takejto myšlienke stojí ostrá biblická kritika učenia pohanských náboženstiev (porov. napr. Iz 44,9-20), ako aj fakt, že jednotlivé náboženstvá sa svojim učením zjavne odlišujú a odporujú si. Z tohto dôvodu ťažko možno pripustiť, že nekresťanské náboženstvá sú predchodcami kresťanstva a jeho prípravou.

Pri tomto všetkom si však musíme všimnúť, že kým Izraelitom apoštoli dokazovali pravdivosť evanjelia na základe vyplnenia Starého zákona, pohanom takáto argumentácia nič nehovorila, keďže náboženstvo Izraelitov nebolo im vlastné. Pri ohlasovaní evanjelia sa nestretávame s tým, že by sa apoštoli odvolávali na vyplnenie alebo zavŕšenie pohanských náboženstiev, hoci ich poznali. Napriek tomu sa u apoštolov a prvých apologetov kresťanstva môžeme stretnúť s dokazovaním, že aj pohania majú dôvod očakávať Spasiteľa. Túto prípravu na Spasiteľa však nespôsobuje pohanské náboženstvo, ale to, čo by sme mohli označiť ako zdravý rozum.[6]

Podľa apoštola Pavla je človeku zrejmé, že Boh existuje a že mu treba slúžiť konaním dobra. Toto všetko je človeku zrejmé nie z nejakého nadprirodzeného zjavenia, ktoré je základom pravého náboženstva, ale zo správneho usudzovania rozumu pri pozorovaní stvorených vecí (porov. Rim 1,19-20; 2,15). Kresťanskí apologeti sa pri dokazovaní kresťanstva preto neodvolávajú na predobrazy v pohanských náboženstvách, ale na tie pravdy, ku ktorým môže dôjsť zmyslová a rozumová analýza skutočnosti.[7]

Jeden z najdôležitejších apologetov, Justín Mučeník (†167), sa stal známym tým, že študoval množstvo filozofií. Keď napokon prijal kresťanstvo, neznamenalo to preňho odmietnutie filozofie, ale jej úplné dozretie.[8] Známou sa stala jeho náuka o semenách Božieho Slova, ktoré sú prítom-

---

5 Porov. DOMINUS IESUS 8, vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery, Bratislava : Don Bosco, 2000.

6 Porov. RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005, s. 135.

7 Porov. RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005, s. 136.

8 Porov. RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005, s. 137.

né vo všetkých ľuďoch. Jedná sa o poznanie tých najzákladnejších právd o Bohu, ku ktorému môže každý človek dôjsť usudzovaním svojho rozumu.[9]

Z tohto hľadiska nie je nič zvláštne a neočakávané na tom, že v nekresťanských náboženstvách možno nájsť zrnká pravdy o Bohu, ako o tom hovorí dokument Nostra aetate vo svojom druhom článku. Nemožno hovoriť o Bohom mimoriadne zjavených pravdách, ale o pravdách, ktoré sú zrejmé ľudskému rozumu. Je len pochopiteľné, že človek, ktorý pochopil, že existuje Boh, a že mu treba slúžiť, pokúšal sa toto svoje poznanie obliecť do rôznych príbehov, rituálov a predpisov, ktoré tvorili akúsi nadstavbu rozumom poznaným pravdám a boli skôr produktom ľudskej fantázie, než spoľahlivého rozumového úsudku. Napokon hriešnosť človeka spôsobila, že rituály sa stali dôležitejšie, ako rozumový základ a pohania upustili od svojej rozumnosti. Pavol hovorí, že „stratili sa vo svojich myšlienkach a ich nerozumné srdce sa zatemnilo. Hovorili, že sú múdri, a stali sa hlupákmi. (...) Božiu pravdu zamenili za lož, uctievali stvorenia a slúžili radšej im ako Stvoriteľovi“ (Rim 1,21-22.25). Napriek tomu v týchto náboženstvách možno nájsť ešte zvyšky toho, čo o Bohu hovorí zdravý ľudský rozum, takže Druhý vatikánsky koncil môže o nekresťanských náboženstvách prehlásiť, že v nich možno objaviť semená Slova, ktoré sa v nich skrývajú.[10]

Tak možno povedať, že ako pre Izraelitov bola prípravou na prijatie Krista starozákonná Zmluva, tak pre pohanov bolo takouto prípravou správne rozumové uvažovanie. Je nepochybné, že Izraeliti mali v tejto príprave veľkú výhodu, keď disponovali Bohom zjavenými pravdami (porov. Rim 3,1-2), no apoštol Pavol potvrdzuje, že aj pohania prostredníctvom svojho rozumu dostali dostatočné podmienky na to, aby mohli byť správne disponovaní na prijatie Krista, takže akákoľvek nevedomosť v tejto oblasti je aj u nich neospravedlniteľná. Sú totiž schopní vedieť o existencii Boha (porov. Rim 2,19-20), sú schopní spoznať, že majú konať dobro (porov. Rim 3,14-15) a samozrejme že majú schopnosť spoznať, že nedokážu žiť morálne dokonalý život (porov. Rim 7, 22-23). Tieto základné fakty človeka privádzajú k túžbe konať dobro a k hľadaniu odpovede na otázku: „Kto ma vyslobodí z tohoto tela smrti?“ (Rim 7,24)

Nemožno pochybovať o tom, že medzi nekresťanmi žijú ľudia, ktorí zo všetkých svojich síl túžia plniť Božiu vôľu. Ich túžba dokonale plniť Božiu vôľu prostredníctvom vlastných prirodzených síl však nemôže byť

---

9 Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel,*Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 120.

10 Porov. AD GENTES 11, dekrét Druhého vatikánskeho koncilu, in : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.,* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968.

naplnená. Úprimné hľadanie nekresťana nevyhnutne privedie k záveru, že jeho vlastné náboženstvo na túto otázku života a smrti nedokáže dať adekvátnu odpoveď. Tým je nútený vzdať sa svojho náboženstva a hľadať to, čo mu môže poskytnúť jedine náuka katolíckej Cirkvi: Spasiteľa Ježiša Krista. List Svätého Oficia arcibiskupovi Cushingovi v Bostone hovorí, že o chvíli, kedy nekresťan začne túžiť po tejto jedinej odpovedi a je rozhodnutý prijať ju, keď ju spozná, dostáva sa do vnútorného duševného rozpoloženia, v ktorom chce byť v zhode s Božou vôľou, čo v sebe implicitne zahŕňa túžbu po začlenení do katolíckej Cirkvi ako prostriedku záchrany, hoci zatiaľ o nej nič nevie.[11]

Ak chce človek vstúpiť do neba, musí skôr či neskôr prijať plnosť pravdy o Kristovi a o spáse, musí prijať celú katolícku vieru (porov. DS 1870). Hľadanie pravdy o Bohu musí dôjsť do svojho cieľa. Človek musí prijať Boha takého, aký je. Ak uvažujeme o tých nekresťanoch, ktorí síce boli ochotní prijať pravdu o Bohu, o spáse, o morálke, ale do konca svojho pozemského života ju nespoznali a tak v plnosti neprijali, potom títo ľudia odišli z tohto sveta v stave, ktorý opisuje apoštol Pavol: „Viem totiž, že vo mne, to jest v mojom tele, nesídli dobro; lebo chcieť dobro, to mi je blízko, ale robiť dobro nie. Veď nerobím dobro, ktoré chcem, ale robím zlo, ktoré nechcem“ (Rim 7,18-19). A preto odchádzali z tohto sveta s nezodpovedanou otázkou: „Ja nešťastný človek! Kto ma vyslobodí z tohoto tela smrti?“ (Rim 7,24).

Aby teda mohli vstúpiť do Božieho kráľovstva, musel u nich nastať nejaký moment, kedy sa dozvedeli plnú pravdu, kedy pochopili, v čom sa mýlili a čo robili, hoci nevedome, v rozpore s Božou vôľou, aby sa mohli tohto všetkého vzdať a podriadiť sa v plnosti svojmu Kráľovi, ktorým je Boh. Museli zažiť chvíľu, kedy sa dozvedeli, že odpoveďou na to, ako dosiahnuť dokonalú bezhriešnosť, je bezvýhradné prijatie účasti na živote Ježiša Krista, aby toto prijatie mohli výslovne a vedome urobiť, a takto aby sa mohli oslobodiť aj od tých najnepatrnejších hriechov.

Sväté písmo dosvedčuje, že takýto moment existuje. Apoštol Peter dosvedčuje, že Ježiš Kristus sám prišiel zvestovať evanjelium mŕtvym (porov. 1Pt 3,19-20; 4,6). Podľa učenia Cirkvi k tomu došlo z pohľadu pozemského času na Veľkú sobotu, keď Kristovo telo bolo po umučení v hrobe. Vtedy totiž Kristus zostúpil k zosnulým (porov. DS 30). A tak sa títo dočkali odpovede na svoju otázku, ktorú boli disponovaní prijať. Takto prijmúc plnosť pravdy mohli sa nechať plne vtiahnuť do Kristovho spravodlivého života, ktorý ich oslobodil zo všetkých hriechov a priviedol

[11] Porov. ŚWĘTE OFFICIUM: List do abpa Bostonu Cushinga, in : GŁOWA, S., SJ - BIEDA, I.,SJ: *Breviarium fidei,* Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 2001, s. 98, (DS 3870-3872).

k úplnej spravodlivosti, takže boli schopní dokonale vstúpiť pod Božiu vládu v jeho kráľovstve.

Z pohľadu pozemského času je jedno, či takýto človek zomrel pred Veľkou sobotou, alebo po nej. Ak si uvedomíme, že duša, ktorá sa pri smrti oddeľuje od tela, oddeľuje sa aj od tohto fyzického materiálneho sveta, potom zrejme odchádza aj z času, ktorý je meradlom zmien v materiálnom svete a vstupuje do akejsi inej časovej dimenzie, ktorá je nezávislá od času materiálneho vesmíru.[12] V takom prípade existuje možnosť, že do tejto časovej dimenzie duší oddelených od tela môžu vstupovať duše zosnulých dokonca naraz, nezávisle od toho, v akom pozemskom čase zomreli a v tom istom okamihu tam môže vstúpiť aj zomrelý Kristus, ktorý z pozemského času vystúpil v prvom storočí kresťanského letopočtu.[13] V takomto prípade by sa dalo hovoriť ani nie tak o očakávaní Krista zosnulými v podsvetí, ale skôr o stretnutí sa zosnulých s Kristom ohlasujúcim plné evanjelium v okamihu osobnej smrti. Práve v tomto okamihu by nastávalo aj plné prijatie pravdy, po ktorom počas života úprimne túžili a na ktoré boli nasmerovaní a disponovaní úprimne hľadajúci nekresťania.

Zároveň však platí, že nie sú zachránení mimo katolíckej Cirkvi. Do Cirkvi, ktorá je Kristovým tajomným telom a ktorá je z Božieho pohľadu nadčasová, boli začlenení svojou implicitnou túžbou po nej, a tak získali účasť na Kristovom živote, ktorá sa plne rozvinula pri Kristovom zostúpení k zosnulým.

V žiadnom prípade teda nemožno tvrdiť, že náboženstvá sú rovnocenné, Bohom chcené a spasiť sa možno prostredníctvom akéhokoľvek náboženstva. Existujú určité tendencie medzi teológmi, ktorí sa pokúšajú naznačovať, že po Druhom vatikánskom koncile aj vďaka dokumentu Nostra aetate došlo k akémusi zrovnoprávneniu medzi kresťanstvom a ostatnými náboženstvami. Takáto interpretácia je však neprípustná, keďže správny výklad dokumentu koncilu nikdy nemôže stáť v rozpore z neomylnými výrokmi Učiteľského úradu Cirkvi. K takýmto neomylným vieroučným výrokom patrí aj vyhlásenie Florentského koncilu: „Svätá rímska Cirkev, založená slovom nášho Pána a Vykupiteľa, pevne verí, vyznáva a ohlasuje, že nikto mimo katolíckej Cirkvi, nie len pohania, ale ani Židia, heretici a schizmatici nebudú mať účasť na večnom živote, ale vrhajú sa do večného ohňa, ktorý je pripravený diablovi a jeho

12 Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel,*Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 371.

13 Za akýsi náznak takejto skutočnosti azda možno považovať Kristov rozhovor so Židmi, keď im vysvetľoval, že Abrahám sa zaradoval, pretože už videl „Kristov deň“ (porov. Jn 8,56), hoci vtedy z perspektívy pozemského času Kristus vykupiteľské dielo ešte nedokončil.

anjelom, ak sa pred smrťou k nej nepripoja. Až taký veľký význam má jednota tela Cirkvi, že cirkevné sviatosti, len tým prispievajú k spáse, ktorí v nej zotrvávajú, a že pôsty, almužny a iné diela nábožnosti a cvičenia v kresťanskom boji len tým prinášajú večnú odmenu. Nikto, aj keby dával akékoľvek almužny, ba keby pre meno Krista vylial aj krv, nemôže byť zachránený, ak neostane v lone a jednote katolíckej Cirkvi.“[14] Preto akýkoľvek výklad dokumentu Cirkvi, ktorý by sa protivil neomylným vieroučným vyhláseniam Magistéria Cirkvi je nevyhnutne heretický.

Napokon, dokument Nostra aetate nehovorí o rovnocennosti náboženstiev, ba dokonca ani o možnosti spásy prostredníctvom nekresťanského náboženstva. Hovorí o úcte k inovercom, ktorú im má kresťan prejavovať na základe ich ľudskej dôstojnosti a uznáva, že v učení nekresťanských náboženstiev sa nachádzajú zrnká Pravdy, ktoré, ako sme uviedli, sú pozostatkami správnej rozumovej úvahy, no sú ďaleko od toho, aby samy osebe mohli byť dostatočné na spásu človeka. Ba práve tento dokument Druhého vatikánskeho koncilu odmieta, že by sa mohol človek spasiť prostredníctvom iného náboženstva, ako je kresťanské. Ako sme vyššie uviedli, podľa učenia Cirkvi môže byť zachránený pre večný život aj nekresťan, ak túži nájsť pravdu a je pripravený vzdať sa čohokoľvek, len aby túto Pravdu mohol prijať do svojho praktického života. Aj keď túto pravú vieru nespoznal počas celého pozemského života, predsa nebude môcť byť spasený bez Krista a bez Cirkvi. S Kristom sa stretne v okamihu smrti, aby od neho mohol prijať všetko, čo na spásu potrebuje.

No hoci je to tak, neznamená to, že je správne ponechať každého človeka žiť si vo svojom náboženstve bez toho, aby mu bol ohlasovaný Kristus v domnení, že aj tak sa s ním v okamihu smrti stretne. Ak je kresťan, ktorý ešte nespoznal katolícku vieru, hoci ju úprimne hľadá, vo veľkom nebezpečenstve poblúdenia, priam neporovnateľne viac to platí pre človeka, ktorý kresťanstvo zatiaľ nespoznal vôbec.[15] Preto Kristus naliehavo vyzýva kresťanov, aby šli do celého sveta a ohlasovali evanjelium (porov. Mt 28,19). Je trvalou úlohou Cirkvi hlásať evanjelium miliónom mužov a žien, ktorí ešte nepoznajú Krista.[16] Keďže Boh chce, aby pravdu potrebnú k spáse spoznali všetci ľudia (porov. 1Tim 2,4), každý človek má právo

---

14 BULLA UNIONIS COPTORUM 16, dekrét Florentského koncilu, in : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom III,* Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2003, s. 602 - 604, (DS 1351).

15 Porov. PIUS XII.: Encyklika MYSTTICI CORPORIS CHRISTI 86, in : http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html (3.2.2007)

16 Porov. JÁN PAVOL II.: posynodálny apoštolský list *Christifideles laici* 35, Bratislava : Lúč, 1990.

počuť evanjelium o Kristovi. Len tak totiž môže naplniť svoje povolanie byť zachránený.[17]

I samotná deklarácia Nostra aetate doslovne uvádza: „Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je „cesta, pravda a život" (Jn 14, 6), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko" (NA2). „Je teda úlohou Cirkvi vo svojom kázaní ohlasovať Kristov kríž ako znak všeobecnej Božej lásky a zdroj všetkej milosti." (NA4).

Ak by bolo jedno pre spásu človeka, ktoré náboženstvo vyznáva, takéto výzvy k misiám by nemali v Cirkvi žiadne miesto. Cirkev je však verná Kristovmu misijnému príkazu (porov. Mt 28,19-20) a vzťah úcty k inovercom či k odbleskom Pravdy, ktorá sa zachovala v ich učení, nič nemení na misijnom úsilí kresťanov. Hoci zo strany nekresťanov môžu byť misie vnímané ako ničenie ich náboženstva či kultúry, Cirkev ako prostriedok misií používa láskyplný dialóg, v ktorom má byť vysvetlené, že kresťanstvo nie je to, čo vyznávačov ostatných náboženstiev prišlo obrať o ich pozitívne a spasiteľné hodnoty, ale naopak, prišlo ich obdarovať skutočnou spasiteľnou pravdou, ktorú vo svojich náboženstvách márne hľadajú, no po ktorej túžia.

Bibliografia

SV. PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.

AD GENTES, dekrét Druhého vatikánskeho koncilu, in : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.,* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968.

BULLA UNIONIS COPTORUM, dekrét Florentského koncilu, in : BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom III,* Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2003.

DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* Freiburg Br. 1965.

DOMINUS IESUS, vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery, Bratislava : Don Bosco, 2000.

JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptoris missio*, Trnava : SSV, 1997.

JÁN PAVOL II.: posynodálny apoštolský list *Christifideles laici*, Bratislava : Lúč, 1990.

NOSTRA AETATE (NA), dekrét Druhého vatikánskeho koncilu, in : POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.,* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968.

[17] Porov. JÁN PAVOL II.: encyklika *Redemptoris missio* 46, Trnava : SSV, 1997.

PIUS XII.: Encyklika MYSTTICI CORPORIS CHRISTI, in : http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html (3.2.2007)

POLČIN, P. S. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.,* Trnava : SSV, 1993.

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

RATZINGER, J.: *Wiara, prawda, tolerancia,* Kielce : Jedność Herder, 2005.

SV. AUGUSTÍN: Dzieje procesu Pelagiusza. In: *Grzech pierworodny.* Kraków : Wydawnictvo WAM, 1999.

ŚWĘTE OFFICIUM: List do abpa Bostonu Cushinga, in : GŁOWA, S., SJ - BIEDA, I.,SJ: *Breviarium fidei,* Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 2001.

Ad gentes – dekrét Druhého vatikánskeho koncilu o misijnej činnosti Cirkvi

ĽUBOMÍR PETRÍK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The author in this contribution deals with the decree of the Second Vatican Council Ad gentes on the mission activity of the Church and its update on the present. He also deals with threats of missionary dimension of faith today and with crisis of mission, which started after the council. He sees a connection between crisis of faith and missionary involvement.*

Key words: *Ad gentes. Evangelization. Missions. Crisis of the missions. New evangelization. Pastoral activity. Kerygma. Evangelii gaudium.*

Misijný koncil

Druhý vatikánsky koncil môžeme definovať ako misijný koncil.[1] Nielen preto, že sa v jednom konkrétnom dekréte plne venuje misijnej činnosti, ale predovšetkým preto, že je celý zameraný na obnovu Cirkvi, aby dokázala v nových podmienkach presvedčivo ohlasovať evanjelium Ježiša Krista. Svätý Ján Pavol II. v encyklike *Redemptoris missio* priamo hovorí: „Druhý vatikánsky koncil chcel obnoviť život a činnosť Cirkvi v súlade s potrebami dnešného sveta. Postavil do popredia misionárske poslanie, ktorého dynamiku stavia na samom trojičnom poslaní.“[2] A blahoslavený Pavol VI. v apoštolskej exhortácii *Evangelii nuntiandi* o Druhom vatikánskom koncile napísal: „Jeho uzávery sa dajú nakrátko zhrnúť v tomto jedinom bode: usilovať sa, aby Cirkev XX. storočia stala sa ešte schopnejšou ohlasovať evanjelium ľuďom tejto doby.“[3] Tieto dva pokoncilové doku-

1 Porov. KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie.* Trnava : SSV, 2000, s. 16.

2 JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio. Encyklika o trvalej platnosti misionárskeho poslania Cirkvi.* Trnava : SSV, 1997, čl. 1.

3 PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, čl. 2.

menty sú veľmi dôležité v správnom pohľade na dekrét *Ad gentes*. V podstate však všetky dokumenty po Druhom vatikánskom koncile umocňujú misijný rozmer života a pôsobenia Cirkvi, ktorý tak výrazne zdôraznil koncil.

Ak chceme správne porozumieť dekrétu *Ad gentes*, musíme vychádzať aj z dogmatickej konštitúcie *Lumen gentium*, pretože *Ad gentes* vo svojom konečnom znení sa o ňu veľmi opiera.[4] Výslovne sa v nej uvádza, že Cirkev vzťahuje na seba slová apoštola: „Beda mi, keby som evanjelium nehlásal" (1 Kor 9, 16). Preto neprestajne posiela misionárov do celého sveta (porov. LG 17). Vychádza pritom z Kristovho misijného rozkazu (porov. Mt 28, 18 – 20), ktorý v novodobej ére nič nestráca zo svojej aktuálnosti.

Z pohľadu doby, ktorú žijeme, je potrebné pre plnú recepciu dekrétu *Ad gentes* aj pre súčasnosť a budúcnosť neprehliadnuť posynodálnu apoštolskú exhortáciu Svätého Otca Františka *Evangelii gaudium*, v ktorej okrem iného hovorí, že „misijná činnosť je vzorom pre každé úsilie Cirkvi"[5] a pozýva kresťanov, aby sa vo všetkých oblastiach sveta disponovali do „permanentného stavu misie".[6]

Kríza misií po koncile

Keď sa v duchu tejto hermeneutiky pozrieme na dekrét *Ad gentes*, veľmi výrazne sa ukážu slová „Putujúca Cirkev je svojou povahou misionárska, lebo má svoj pôvod v poslaní Syna a v poslaní Ducha Svätého podľa plánu Boha Otca." (AG 2). Teda *misia* patrí k podstate Cirkvi, lebo pramení v tajomstve trojjediného Boha. Ide o veľmi dôležitý text, pretože môže slúžiť ako kľúč alebo ako jeden z kľúčov k pochopeniu ducha celého dekrétu, ale aj k pochopenia ducha koncilu, ba k pochopeniu Cirkvi ako misijnej skutočnosti. Na inom mieste dekrét pomenúva misijnú činnosť ako najdôležitejšiu a najsvätejšiu povinnosť Cirkvi (porov. AG 29). Preto misie a ich štúdium (misiológia) sú v centre teológie, ktorá musí mať misijný rozmer, aby bola autentická. Misiológia nie je príveskom, doplnkom či nejakým bonusom teológie, ale duchom teologickej formácie, je srdcom ekleziológie a dynamickým základom všetkých teologických štúdií.[7]

---

4 Porov. JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu.* Bardejov : Vydavateľstvo Bens, 2000, s. 139.

5 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 15.

6 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 25.

7 Porov. KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie.* Trnava : SSV, 2000, s. 13.

Na prvý pohľad sa javí táto skutočnosť ako celkom jasná, veď je evidentné, že Ježiš Kristus poslal svojich učeníkov do celého sveta. Vyššie uvedená veta o misionárskej povahe Cirkvi má svoju oporu aj v 3. článku konštitúcie *Lumen gentium*, kde sú uvedené aj tieto Ježišove slová: „A ja, až budem vyzdvihnutý od zeme, všetkých pritiahnem k sebe (Jn 12, 32)" (LG 3). Preto je základom ohlasovania po všetky veky kerygma, ktorá sa najviac ukázala v Pasche Ježiša Krista.

Avšak práve po Druhom vatikánskom koncile v Cirkvi zavládla veľmi vážna kríza misií. Môžeme sa pýtať ako je to možné, keď koncil tak výrazne vyzdvihol misijný charakter Cirkvi? Okrem iných dôvodov sa to mohlo stať preto, lebo sa zanedbala skutočnosť, že Cirkev buď je misijná, alebo nie je Cirkvou Ježiša Krista. Jednou z odpovedí na túto krízu a naštartovaním obnovenia misijného zápalu sa stala encyklika *Redemptoris missio*, ktorá bola vydaná 7. decembra 1990 k 25. výročiu vyhlásenia koncilového dekrétu *Ad gentes*. Ján Pavol II. v nej síce uvádza, že koncil už priniesol bohaté misionárske ovocie, no vzápätí pokračuje: „Ale v tejto «novej jari» kresťanstva nemožno prehliadnuť jednu negatívnu tendenciu, ktorej chce táto encyklika odpomôcť. Vlastné poslanie «ad gentes» (zámorské misie), zdá sa, poľavuje, čo zaiste nezodpovedá smerniciam koncilu a následným vyjadreniam učiteľského úradu. Vnútorné i vonkajšie ťažkosti ochromili misionárske nadšenie zamerané na nekresťanov. Nad touto skutočnosťou sa musíme všetci veriaci v Krista zamyslieť. V dejinách Cirkvi plnenie misionárskeho poslania bolo vždy znakom vitality, a naopak, zanedbávanie je znakom krízy viery."[8] Zanedbávanie misionárskeho poslania je znakom krízy viery. Teda kríza misií po koncile sa javí zároveň ako kríza viery.

Konkrétne možno vymenovať niekoľko dôvodov vtedajšej krízy. Sú historické i teologické. Doba po koncile bola časom, kedy vrcholil zánik kolonializmu a pretože misie išli často ruka v ruke s kolonizáciou, a to nie vždy najčistejším spôsobom, rozpad kolonializmu so sebou prinášal aj negatívny pohľad na kresťanskú misijnú činnosť. Napr. na Svetovej misijnej konferencii v Bangkoku (1972/73) predstavitelia Tretieho sveta protestovali proti ničeniu ich kultúr a žiadali satisfakciu za zahraničné misie. Cirkev na tento problém odpovedala väčším dôrazom na podporu miestnych cirkví. Ďalším z dôvodov krízy bola zaiste chudoba Tretieho sveta, veľké ekonomické rozdiely medzi severnou a južnou pologuľou. Cirkev preto v týchto oblastiach videla nutnosť toho, aby sa ešte viac zaoberala potrebami núdznych, teda aby zintenzívnila jeden dôležitý rozmer poslania Cirkvi, a to starosť o chudobných, zasadzovanie sa za spravodlivosť, právo a mier. To však so sebou na mnohých miestach prinášalo

[8] JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio. Encyklika o trvalej platnosti misionárskeho poslania Cirkvi.* Trnava : SSV, 1997, čl. 2.

zanedbávanie, ba aj otvorené odmietanie nadprirodzeného aspektu misií. Obzvlášť bola v tejto súvislosti známa teológia oslobodenia v Latinskej Amerike, kde to niekedy prerástlo do absurdností vyjadrených napríklad razením hesla „mier namiesto misií" alebo „chlieb namiesto evanjelia". Niektorí teológovia odmietali odvodzovať zmysel misií z biblických a dogmatických prameňov (napríklad Ludwig Rütti). Práve počas pontifikátu Jána Pavla II. a za pomoci vtedajšieho prefekta Kongregácie pre náuku viery Josepha Ratzingera sa postupne oslabil vplyv týchto nebezpečných postojov. Najvážnejším dôvodom pokoncilovej krízy misií však bola teológia náboženstiev, resp. jej nesprávna interpretácia. Viacerí uznávaní teológovia (Daniélou, De Lubac, Congar, Ohm, Rahner, neskôr aj Ratzinger a iní) sa už aj pred koncilom, ale aj po ňom vážne zamýšľali nad možnosťou spásy pre tých, ktorí nie sú členmi Cirkvi. Po koncile sa rozvinula vážna teologická diskusia. V mysliach mnohých sa oslabil význam, resp. sa začal nesprávne chápať výrok sv. Cypriána „mimo Cirkvi niet spásy". Toto všetko spôsobovalo zmätok medzi mnohými misionármi a vytrácala sa misijná motivácia.[9]

Spoľahlivým slovom Ríma sa v tejto kríze stala encyklika *Redemptoris missio*. Pápež v nej jasne sformuloval potrebu misií *ad gentes*, teda misií k národom, ktoré ešte nepoznajú Krista, a to s akcentom na „zakladanie cirkvi" medzi nimi.[10] Vyjadruje sa veľmi jasne a akoby retrospektívne vyzdvihuje dôležitosť všetkého čo je uvedené v koncilovom dekréte o misijnej činnosti Cirkvi. Jasne poukázal na stálu platnosť Kristových slov „choďte do celého sveta".

Ohrozenia misijného rozmeru viery v súčasnosti

Zdá sa teda, že dnes môžeme hovoriť o prekonanej pokoncilovej kríze misií. Dnes sa však objavujú nové fenomény, ktoré môžu misijné poslanie znova oslabovať. Preto je veľmi dôležité aktualizovať dekrét *Ad gentes* na súčasnosť, pretože je tendencia všetko relativizovať, nevynímajúc Božie slovo.

Katolícka cirkev v dokumente Kongregácie pre náuku viery pod názvom *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie* hovorí, že čoraz častejšie sa dnes spochybňuje oprávnenosť „predkladať druhým to, čo považujeme sa pravdivé pre nás, aby sa s tým mohli sami stotožniť. Takýto postup sa často považuje za útok na slobodu druhých. No takéto chápanie ľudskej slobody, zbavujúce ju jej neodmysliteľného vzťahu

9 Porov. KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie.* Trnava : SSV, 2000, s. 16 – 17.

10 Porov. KAROTEMPREL, S. a kol.: Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie. Trnava : SSV, 2000, s. 17.

k pravde, je jedným z prejavov relativizmu, «ktorý je v našej spoločnosti a kultúre veľmi rozšírený a ktorý nič neuznáva za definitívne, pričom za poslednú mieru všetkého považuje iba vlastné ja s jeho chúťkami a pod zámienkou slobody sa pre každého stáva väzením»“[11]

„Päťdesiat rokov považujú znalí historici na základe historickej skúsenosti za dobu nutnú k «recepcii» koncilu, teda k jeho vedomému prevedeniu do života Cirkvi.“[12] V prípade Druhého vatikánskeho koncilu to platí o to skôr, že sa konal v dobe masmédií.

Emeritný pápež Benedikt XVI. povedal, že „našou úlohou je usilovať sa o to, aby sa mocou Ducha Svätého zrealizoval pravý koncil a Cirkev sa naozaj obnovila.“[13] Tieto slová povedal v posledných dňoch svojho pontifikátu na stretnutí s kňazmi Rímskej diecézy. Veľmi zaujímavo hovoril v súvislosti s Druhým vatikánskym koncilom o pravom koncile, ktorým bol koncil Otcov a o virtuálnom koncile, ktorým bol koncil médií. „Tento koncil médií mal prístup ku každému. Stal sa dominantným, veľmi účinným a spôsobil mnohé pohromy, nespočetné problémy a veľa utrpenia: zatvorené semináre, kláštory, vyprázdnenie liturgie z posvätna... Skutočný koncil mal preto ťažkosti uskutočniť a skonkretizovať svoje posolstvo. Virtuálny koncil bol silnejší ako koncil skutočný. Ozajstná sila pravého koncilu bola prítomná, a vidíme, ako sa krok za krokom vždy viac uskutočňuje a premieňa na účinnú silu, pravdivú reformu a obnovu Cirkvi. Mám dojem, že teraz, päťdesiat rokov po koncile, sa ten virtuálny koncil triešti a stráca a ozajstný koncil sa vynára v celej svojej duchovnej sile.“[14] V roku 2015 sme si pripomenuli 50. výročie zakončenia koncilu. To je príležitosť na opätovný pohľad na jeho posolstvo pre Cirkev v súčasnosti.

Predstavenie dekrétu Ad gentes

Dekrét *Ad gentes* bol schválený posledný pracovný deň koncilu 7. decembra 1965. Za jeho text hlasovalo 2394 koncilových otcov, iba piati boli proti.

Je to pomerne dlhý dekrét, má úvod, 6 kapitol a krátky záver, je rozdelený na 42 článkov (bodov).

Hneď v úvode čítame: „Cirkev, ktorú Boh poslal k národom («ad gentes»), aby bola «všeobecnou sviatosťou spásy», vedená najhlbšími požia-

11 KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie (2007).* http://www.kbs.sk/?cid=1197622423, čl. 4, (10.02.2014).

12 PESCH, O. H.: *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965. Příprava, průběh, odkaz.* Praha : Vyšehrad, spol. s r. o., 1996, s. 24 – 25.

13 TK KBS: *Druhý vatikánsky koncil v spomienkach a nádejach jeho svedka Benedikta XVI.* http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20130221026 (20.05.2013).

14 TK KBS: *Druhý vatikánsky koncil v spomienkach a nádejach jeho svedka Benedikta XVI.* http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20130221026 (20.05.2013).

davkami svojej katolíckosti a poslušná príkazu svojho Zakladateľa, usiluje sa ohlasovať evanjelium všetkým ľuďom. Veď sami apoštoli, na ktorých je Cirkev postavená, kráčajúc v Kristových šľapajach, «hlásali slovo pravdy a zrodili cirkvi». Povinnosťou ich nástupcov je nepretržite pokračovať v tomto diele...“ (AG 1). Vidíme, že hneď v úvode sa text odvoláva na 48. článok *Lumen gentium*, kde je uvedené, že Cirkev je všeobecnou sviatosťou spásy. Tieto dva dokumenty sú si veľmi blízke nielen svojimi názvami, keďže sa v obidvoch spomínajú národy, ale predovšetkým centrálnym postavením Krista v súvislosti s národmi. Kristus je svetlom národov (porov LG 1) a Kristus je centrom misií k národom, ako o tom čítame v prvej kapitole dekrétu *Ad gentes*: „Osobitné iniciatívy, v rámci ktorých Cirkvou vyslaní hlásatelia evanjelia idú do celého sveta a plnia úlohu ohlasovať evanjelium a zakladať Cirkev medzi národmi alebo skupinami, ktoré ešte neveria v Krista, sa všeobecne nazývajú misiami a realizujú sa misijnou činnosťou. Spravidla sa konajú na určitých územiach, ktoré uznala Apoštolská stolica. Vlastným cieľom misijnej činnosti je hlásať evanjelium a udomácňovať Cirkev v národoch a skupinách, v ktorých ešte nezapustila korene. Takto sa majú zo semena Božieho slova vzmáhať miestne domorodé cirkvi, v dostatočnom množstve ustanovené po celom svete, sebestačné a vyspelé, disponujúce vlastnou hierarchiou spätou s veriacim ľuďom a dostatočne vystrojené primeranými prostriedkami, aby mohli žiť plným kresťanským životom a prispievať svojím podielom k dobru celej Cirkvi. Hlavným prostriedkom tejto sejby je hlásanie evanjelia Ježiša Krista“ (AG 6).

Dekrét sa nevenuje všetkým rovinám evanjelizácie, ale svoju pozornosť zameriava na zahraničné misie, teda na to, čo človeku napadne ako prvé pri pojme *misie*. Ide o misijnú činnosť *ad gentes*, teda k národom, ktoré nepoznajú Krista, prípadne tam ešte chýbajú dostatočne zrelé kresťanské spoločenstvá. Evanjelizácia však v sebe zahŕňa aj riadnu pastoračnú činnosť a novú evanjelizáciu, ako o tom píše Ján Pavol II. v 33. článku encykliky *Redemptoris missio*. Teda evanjelizácia ako základné poslanie Cirkvi sa javí ako veľká množina a misie *ad gentes* sú jednou z jej podmnožín. Táto podmnožina je však taká bytostne dôležitá, že evanjelizácia by bez nej nebola len oslabená, ale by doslova stratila pôdu pod nohami. Keby sa prestal realizovať Ježišov misijný rozkaz, resp. misijné poslanie, Cirkev by zostala uzavretou neplodnou spoločnosťou, zrnom, ktoré neodumrie, nevyklíči a neprinesie úrodu, prestala by byť svetlom, kvasom a soľou. Jedným z prejavov života je pohyb. Prejavom života a dynamizmu putujúcej cirkvi je v podstatnej miere práve misijný pohyb. Misie veľmi zrozumiteľne hovoria o tom, že Cirkev nestojí

na mieste, ale žije a kráča dejinami. Preto môžeme povedať, že dejiny Cirkvi sú dejinami misií a dejiny misií sú dejinami Cirkvi.

V prvej kapitole dekrétu Cirkev vysvetľuje teológiu misií. Podstata misijnej činnosti je v poslaní Syna a v zoslaní Svätého Ducha. „Duch Svätý po všetky časy celú Cirkev «zjednocuje v spoločnom nažívaní a službe a vystrojuje ju rozmanitými hierarchickými a charizmatickými darmi», oživuje ako duša cirkevné ustanovizne a vlieva do sŕdc veriacich toho istého misijného ducha, ktorý viedol samého Krista. Niekedy priam očividne predchádza apoštolskú činnosť a takisto ju rozličným spôsobom neprestajne sprevádza a usmerňuje“ (AG 4).

Trvalá platnosť misijného rozkazu a opodstatnenosť misijnej činnosti sa v dekréte odvodzuje z Božej vôle, lebo Boh „«chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu» (1 Tim 2, 4). «A v nikom inom niet spásy» (Sk 4, 12). Preto je potrebné, aby sa všetci obrátili ku Kristovi, ktorého spoznali z ohlasovateľskej činnosti Cirkvi, a aby sa krstom pričlenili k nemu a k Cirkvi, ktorá je jeho telom. Veď sám Kristus «výslovne zdôraznil nevyhnutnú potrebu viery a krstu tým súčasne potvrdil nevyhnutnú potrebu Cirkvi, do ktorej ľudia vstupujú krstom akoby cez bránu. Preto by sa nemohli spasiť tí ľudia, ktorí hoci by vedeli, že Katolícku cirkev založil Boh skrze Ježiša Krista ako nevyhnutne potrebnú, predsa by nechceli do nej vstúpiť alebo v nej vytrvať.» Hoci Boh môže cestami, ktoré pozná jedine on, priviesť ľudí, ktorí bez vlastnej viny nepoznajú evanjelium, k viere, bez ktorej nie je možné páčiť sa mu, Cirkev má povinnosť a zároveň sväté právo ohlasovať evanjelium všetkým ľuďom, a preto si misijná činnosť udržiava a bude navždy udržiavať svoju platnosť a nevyhnutnosť“ (AG 7).

Vyvstáva otázka, či je naozaj nutné ohlasovať Ježiša Krista tým, ktorí sú veriacimi v iných náboženstvách, prípadne aj tým, ktorí neveria, pretože k tomu neboli vedení, keď Božie slovo hovorí, že Boh chce spasiť všetkých ľudí a Cirkev učí, že „každý človek, ktorý hľadá pravdu a plní Božiu vôľu tak, ako ju pozná, môže byť spasený, hoci nepozná Kristovo evanjelium a jeho Cirkev“ (KKC 1260). Ale Božie slovo hovorí aj o tom, že Boh chce, aby všetci ľudia poznali pravdu, pretože tak už tu na zemi môžu žiť vo svetle a správne interpretovať svoj život a svoje povolanie.

Nedokáže to Boh urobiť aj bez našej misijnej činnosti, bez ohlasovania evanjelia? Áno, je všemohúci a dáva všetkým možnosť, aby spôsobom známym iba jemu mohli mať účasť na veľkonočnom tajomstve Ježiša Krista (porov. KKC 1260). Ba veríme aj v to, že Boh síce „zviazal spásu so sviatosťou krstu, ale on sám nie je viazaný svojimi sviatosťami“ (KKC 1257). Ale zároveň vieme, že Ježiš Kristus tu nezanechal Cirkev ako nejaké združenie, ale ako svoje mystické telo, ako svoju neustálu prítomnosť medzi nami a dal jej misijné poslanie a zároveň svojim učeníkom povedal:

„Čo zviažete na zemi, bude zviazané v nebi, a čo rozviažete na zemi, bude rozviazané v nebi“ (Mt 18, 18). Teda sám Kristus koná vo svojej Cirkvi: „Kto vás prijíma, mňa prijíma. A kto prijíma mňa, prijíma toho, ktorý ma poslal“ (Mt 10, 40). Zaiste by nebolo naplnením Kristovej vôle, keby kresťania alibisticky povedali, že Boh nepotrebuje našu evanjelizáciu, pretože si pomôže aj sám. Potrebuje našu poslušnosť jeho slovu, aj keď vieme, že viera a spása sú dary, ktoré dáva on. Aké je naše miesto v tomto procese? Sme spolupracovníci na diele spásy ako to píše sv. apoštol Pavol: „Veď čože je Apollo? A čo Pavol? Služobníci, prostredníctvom ktorých ste uverili, a každý taký, ako mu dal Pán. Ja som sadil, Apollo polieval, ale vzrast dal Boh. A tak ani ten, čo sadí, nie je nič, ani ten, čo polieva, ale Boh, ktorý dáva vzrast. Kto sadí i kto polieva, sú jedno, ale každý dostane vlastnú odmenu podľa toho, ako pracoval. Lebo my sme Boží spolupracovníci a vy ste Božia roľa a Božia stavba“ (1 Kor 3, 5 – 9).

Ďalej je potrebné si uvedomiť, že Boh je ten, ktorý posiela. Jedným z kľúčových slov vo Svätom písme je slovo *poslať*. „Možno povedať, že celá spásonosná činnosť Cirkvi spočíva v tom, že je poslaná a že posiela – fakt, ktorý AG 1 – 5 definuje ako «Missio Ecclesiae».“[15] Teda tak ako Otec posiela Krista, Kristus posiela svojich učeníkov. Poslanie má svoj konkrétny cieľ – ohlasovať ukrižovaného a vzkrieseného Ježiša Krista. Stále platí, že viera je z ohláseného a počutého slova: „Teda viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo“ (Rim 10, 17). Aby zaznelo, je potrebný kazateľ – misionár. „Ale ako budú vzývať toho, v ktorého neuverili? A ako uveria v toho, o ktorom nepočuli? A ako počujú bez kazateľa?“ (Rim 10, 14).

A je tu ešte jeden rozmer, ktorý spomína pápež Pavol VI.: „Vďaka Božiemu milosrdenstvu ľudia sa môžu spasiť aj inými cestami, než našou evanjelizáciou. Ale či sa budeme môcť spasiť my sami, ak z nedbanlivosti, zo strachu alebo hanblivosti – svätý Pavol tomu hovoril «hanbiť sa za evanjelium» – alebo preto, že sme sa dali zviesť falošnými názormi, zanedbáme šírenie evanjelia?“[16]

Druhá kapitola dekrétu hovorí o vlastnej misijnej činnosti. Na prvom mieste je potrebné kresťanské svedectvo tých, ktorí už žijú medzi týmito národmi. Majú sa oboznámiť s ich národnými a náboženskými tradíciami a osvietiť tieto bohatstvá národov svetlom evanjelia (porov. AG 11). Aj dnes platí, že na prvom mieste je potrebné kresťanské svedectvo života, teda súlad medzi vierou a životom, kresťanské postoje v rôznych životných situáciách. „Avšak Cirkev sa v žiadnom prípade nechce miešať

---

15 KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie.* Trnava : SSV, 2000, s. 15.

16 PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, čl. 80.

do spravovania pozemskej spoločnosti. Nerobí si nijaké iné nároky, len aby svojou láskou a vernou službou mohla byť s Božou pomocou osožná ľuďom“ (AG 12). „Kdekoľvek Boh otvára dvere slova, aby sa mohlo hlásať Kristovo tajomstvo, všetkým ľuďom treba s dôverou a vytrvalosťou zvestovať živého Boha a toho, ktorého poslal na spásu všetkých, Ježiša Krista, aby nekresťania, keď im Duch Svätý otvorí srdcia, uverili, slobodne sa obrátili k Pánovi a úprimne sa otvorili tomu, ktorý, keďže je «cesta, pravda a život» (Jn 14, 6), spĺňa všetky ich duchovné očakávania, ba v nekonečnej miere ich aj prevyšuje“ (AG 13). Treba preskúmať pohnútky obrátenia a keď je to potrebné, očistiť ich (porov. AG 13).

Dekrét pozýva a nabáda k obnove katechumenátu. Táto skutočnosť katechumenátu sa predstavuje ako nanajvýš potrebná aj na misijných územiach. Preto sa zdôrazňuje: „Katechumenát nie je iba jednoduchým výkladom právd viery a prikázaní, ale formáciou a dostatočne trvajúcim obdobím vovádzania do celého kresťanského života, kde učeníci prichádzajú do styku s Kristom, svojím Majstrom. Nech sú teda katechumeni vhodným spôsobom zasväcovaní do tajomstva spásy a do praktizovania evanjeliových zásad. A posvätnými obradmi, ktoré sa majú sláviť postupne, nech sú uvádzaní do života viery, liturgie a lásky Božieho ľudu“ (AG 14). Ukazuje sa, že práve situácie, v ktorých sú do viery uvádzaní ľudia, ktorí ešte nepoznajú Krista, sú najvhodnejšie na serióznu obnovu prvokresťanského katechumenátu. Bolo by chybou nevyužiť tieto situácie, ktoré Boh ponúka Cirkvi. Koncil práve v misijných územiach dovolil popri tradičných prvkoch katechumenátu, vychádzajúcich z kresťanskej tradície, aj niektoré nové prvky, ktoré sú blízke jednotlivým národom, pokiaľ nie sú v rozpore s kresťanským obradom a dajú sa mu prispôsobiť (porov. KKC 1232).

Po kresťanskom svedectve tých, čo žijú na misijných územiach a po hlásaní evanjelia a zhromaždení Božieho ľudu je veľmi dôležité ustanovenie miestneho duchovenstva.

„Cirkev s veľkou radosťou vzdáva vďaky za neoceniteľný dar kňazského povolania, ktoré Boh udelil toľkým mladým mužom v národoch nedávno získaných pre Krista. Cirkev totiž zapúšťa pevnejšie korene v každom ľudskom prostredí, keď jednotlivé spoločenstvá veriacich majú zo svojich vlastných radov služobníkov spásy v stupni episkopátu, presbyterátu a diakonátu, ktorí stoja v službách svojich bratov, takže novozaložené miestne cirkvi postupne nadobúdajú diecéznu štruktúru so svojím vlastným duchovenstvom“ (AG 16).

Dôraz sa kladie na výchovu domácich seminaristov. Je dôležitá aj formácia domácich katechétov (katechistov) – mužov a žien. Zároveň je treba

v novozaložených miestnych cirkvách rozvíjať rozličné formy rehoľného života a zavádzať aj kontemplatívny život.

Dôležitá v týchto súvislostiach je aj tretia kapitola, ktorá je venovaná miestnym cirkvám, ktoré vznikli na základe misijnej činnosti. Teda dekrét myslí na mladé cirkvi. Dôležité je, aby sa tieto cirkvi vedeli čím skôr starať samy o seba a pomáhať aj iným. Aby sa zapojili do misijnej činnosti (porov. AG 19, 20).

„Cirkev sa nemôže pokladať za skutočne ustanovenú, nedosahuje plnosť života a nie je dokonalým znamením Kristovej prítomnosti medzi ľuďmi, ak popri hierarchii nejestvuje a s ňou nespolupracuje skutočný laikát. Lebo evanjelium nemôže zapustiť hlboké korene v zmýšľaní, živote a činnosti nijakého národa, ak tu chýba aktívna prítomnosť laikov. Preto už pri zakladaní miestnej cirkvi treba venovať čo najväčšiu pozornosť organizovaniu vyspelého kresťanského laikátu“ (AG 21).

Táto kapitola je zakončená rozpravou o rozmanitosti v jednote. Okrem iného sa tu uvádza, že „mladé cirkvi, zakorenené v Kristovi a postavené na apoštolskom základe, majú obdivuhodnú schopnosť prijímať všetky bohatstvá národov, ktoré boli dané Kristovi do dedičstva. Osvojujú si z obyčají, tradícií, múdrosti, z vied a umení svojich národov všetko, čo môže prispieť k zvelebeniu Stvoriteľa, k zdôrazneniu milosti Spasiteľa a k správnemu usporiadaniu kresťanského života“ (AG 22).

Štvrtá kapitola sa venuje misionárom. Povinnosť šíriť vieru sa týka všetkých Kristových učeníkov. Avšak Boh niektorých povoláva, aby mu osobitne slúžili tak, že budú ochotní ísť k národom a ohlasovať im Ježiša Krista (porov. AG 25). Je potrebná vedecká a apoštolská príprava budúcich misionárov, aby boli pripravení odolávať aj náročným situáciám, „vytrvať v ťažkostiach, trpezlivo a mužne znášať samotu, únavu a bezvýslednú prácu“ (porov. AG 25). Človek súčasnosti je veľmi pragmatický, chce vidieť hneď výsledky svojej práce, prípadne chce aspoň vyrátať ich návratnosť, a to aj v časových horizontoch. Ale misijná práca takto nefunguje. Neráta sa na úspechy, nedá sa robiť na základe nejakých matematických predpokladov. Tak sa naozaj často môže stať, že sa javí ako bezvýsledná. V takýchto situáciách môže byť pre misionára posilou napríklad nielen modlitba Cirkvi – modlitba liturgie hodín plná starozákonných žalmov, ktoré sú také blízke človeku, ktorý nemá úspech, ale jeho radosť spočíva v dôvere v Boha, ale aj konkrétne slová Ježiša Krista: „Jeden rozsieva a druhý žne“ (Jn 4, 37).

Skúsenosť potvrdzuje, že misijnú prácu nie sú schopní zvládať jednotlivci, a preto vznikajú inštitúty, kde dostávajú misionári primeranú prípravu a ponúkajú misionárom určité zázemie.

O organizácii misijnej činnosti hovorí piata kapitola. „Pre všetky misie a pre celú misijnú činnosť nech je kompetentný jediný úrad, a to Posvätná kongregácia De propaganda fide, ktorá má viesť a koordinovať tak samotné misijné dielo, ako aj misijnú spoluprácu na celom svete. Pritom však zostáva nedotknuté právo východných cirkví“ (AG 29). V súčasnosti jej názov je Kongregácia pre evanjelizáciu národov. Ona má dávať impulz, smernice, organický plán. Má spolupracovať so Sekretariátom pre zjednotenie kresťanov (v súčasnosti sú to: Pápežská rada na podporu jednoty kresťanov a Pápežská rada pre medzináboženský dialóg), aby sa podľa možností odstránilo pohoršenie rozdelenia. Pri tom však zostáva nedotknuté právo východných cirkví na misijnú činnosť.

Všetky inštitúty a cirkevné organizácie sú podriadené miestnemu ordinárovi vo všetkom, čo súvisí s misiami. Ak nejakému inštitútu bolo zverené nejaké územie, nech sa usiluje, aby sa čím skôr dostalo pod správu svojho arcipastiera a duchovenstva (porov. AG 32).

Všetci misijní pracovníci majú mať len jedno srdce a jednu dušu, aby sa pri misiách dosiahli cieľu primerané výsledky.

Dôležitá je koordinácia misijnej činnosti v rámci oblastí: koordinácia biskupských konferencií, zakladanie spoločných seminárov, stredísk spoločenských komunikačných prostriedkov a pod. Dôležitá je aj koordinácia medzi misijnými inštitútmi.

Užitočné sú konferencie rehoľníkov a združenia rehoľných sestier, na ktorých by mali účasť všetky rehoľné inštitúty toho istého národa alebo kraja. Nech sú v úzkom spojení s biskupskými konferenciami. Nech nadväzujú spoluprácu aj s misijnými inštitútmi, odkiaľ pochádzajú.

Posledná – šiesta kapitola nesie názov *Spolupráca.* „Keďže celá Cirkev je misionárska a dielo šírenia evanjelia je základným poslaním Božieho ľudu, posvätný cirkevný snem vyzýva všetkých na hlbokú vnútornú obnovu, aby si živo uvedomili svoju zodpovednosť za šírenie evanjelia a mali podiel na misijnej práci medzi národmi“ (AG 35).

Prvá a najvážnejšia povinnosť všetkých veriacich, čo sa týka šírenia viery, je žiť hlbokým kresťanským životom. Veriaci majú obetovať dobrovoľné modlitby a skutky pokánia za misie.

Všetci biskupi boli vysvätení nielen pre niektorú diecézu, ale pre spásu celého sveta. Je úlohou biskupov ochotne napomáhať povolania pre misijné inštitúty, podporovať pápežské misijné diela, organizovať účinné zbierky, aj ochotných diecéznych kňazov posielať do diecéz, kde chýba duchovenstvo (porov. AG 38).

Misie sa týkajú aj každého kňaza. Život kňazov je zasvätený aj službe misií. Prejavuje sa to tým, že kňazi medzi veriacimi roznecujú horlivosť za šírenie evanjelia vo svete, za misijné povolania. Učia veriacich modliť sa

za misie. Nech sa nehanbia prosiť veriacich o almužnu na misie stanúc sa tak akoby žobrákmi pre Krista a pre spásu duší (porov. AG 39).

Rovnako profesori v seminároch a na univerzitách majú vzbudzovať misijné povedomie u budúcich kňazov.

Na konci kapitoly sa dekrét obracia na laikov v krajinách, ktoré sú už kresťanské, ale aj v misijných územiach, aby poskytovali pomoc každého druhu, aby aj iní mohli dostať dar viery, ktorí oni dostali do daru (porov. AG 41).

V závere dekrétu (porov. AG 42) Otcovia koncilu spolu s rímskym veľkňazom pozdravujú všetkých hlásateľov evanjelia, hlavne tých, ktorí sú prenasledovaní a vyjadrujú im svoju spoluúčasť na ich utrpení pre šírenie Božieho kráľovstva.

Aktuálnosť dekrétu v súčasnosti

Podľa dekrétu *Ad gentes* má misijná činnosť svoju postupnosť, ktorá je stále aktuálna. Začína vydávaním kresťanského svedectva, pokračuje ohlasovaním evanjelia a zhromažďovaním Božieho ľudu, potom je to ustanovenie miestnych cirkví. V nových miestnych cirkvách je preveľmi dôležité čím skôr ustanoviť miestne duchovenstvo s vlastným biskupom. Nakoniec je nanajvýš potrebné, aby sa nová miestna cirkev čím skôr zapojila do misijnej činnosti, čo bude prejavom jej životaschopnosti. Toto všetko je potrebné podporiť modlitbou kresťanov a ich aktívnym apoštolátom nielen na misijných územiach, ale aj v kresťanských krajinách, pretože všetci pokrstení, či duchovenstvo alebo laikát, sú povolaní mať misijného ducha.

U niektorých Pán vzbudzuje konkrétne misionárske povolanie. Títo potrebujú vedeckú a apoštolskú prípravu a stálu formáciu, ktorá sa realizuje hlavne v inštitútoch. Dôležité miesto v misiách majú rehole.

Je veľmi potrebné, aby si každý pokrstený uvedomil dôležitosť misijného rozmeru viery. Nestačí talent chrániť, ale je potrebné ho zúročiť. Nestačí iba prijímať hlásanie radostnej zvesti, ale aj sami sa do jej hlásania zapojiť, každý podľa povolania, aké mu dáva Boh. Lebo to, čo platí o miestnych cirkvách, že sú naozaj životaschopné a skutočne v plnom spoločenstve so všeobecnou Cirkvou, až keď sa v nich začína ukazovať misijný rozmer ich viery, rovnako platí o každom kresťanovi.

Ak kríza misií po Druhom vatikánskom koncile bola v skutočnosti krízou viery, aj kríza osobnej viery kresťana má súvis s úpadkom jeho misijnej zaangažovanosti, teda misijného rozmeru jeho viery. Uvedomujúc si tieto skutočnosti môžeme vidieť, že aj v súčasnosti možno hovoriť minimálne o osobnej kríze misií u kresťanov. Svätý Otec František v *Evangelii gaudium* po tom, ako prejavuje vďačnosť mnohým kresťanom

za ich príklad ako obetujú svoje životy a svoj čas,[17] píše: „Dnes u viacerých ľudí, ktorí pracujú v pastorácii, a to vrátane zasvätených osôb, môžeme vnímať prehnanú starosť o vlastné priestory autonómie a oddychu, ktorá ich privádza k tomu, že svoje úlohy berú len ako prívesok k životu, akoby neboli súčasťou ich vlastnej identity. Zároveň sa duchovný život zamieňa s niektorými náboženskými prejavmi, ktoré síce ponúkajú isté povzbudenie, ale nesprostredkujú stretnutie s druhými, angažovanosť vo svete, zápal pre evanjelizáciu. A tak u viacerých pracovníkov na poli evanjelizácie napriek tomu, že sa modlia, možno vnímať dávanie dôrazu na individualizmus, krízu identity a pokles zápalu. To sú tri zlá, ktoré sa medzi sebou živia navzájom."[18] V tomto texte nehovorí priamo o misijnej činnosti, ale o evanjelizácii ako takej, ktorej sa v celej exhortácii venuje.

Je evidentné, že je veľa kresťanov, ktorí žijú evanjelizáciou a môžu byť povzbudením pre ostatných. Ale nemožno nevidieť statickú vieru mnohých, ktorá nemá veľa spoločného s misijným dynamizmom.

Text dekrétu *Ad gentes* je pre všetkých príležitosťou znova objaviť, že putujúca Cirkev, ktorej sme ako jednotlivci súčasťou, je vo svojej podstate misionárska. Aj keď dekrét *Ad gentes* v exhortácii *Evangelii gaudium* nie je citovaný, aby sme dobre pochopili potrebu „novej etapy evanjelizácie", ako tento čas Cirkvi pomenúva pápež František,[19] potrebujeme text *Ad gentes* vnímať aj v kontexte exhortácie *Evangelii gaudium*, aby sme pri potrebe evanjelizácie v našej krajine nestratili z dohľadu, že jej integrálnou a podstatnou skutočnosťou je „missio ad gentes", ktorú nemôžeme strácať z dohľadu, a preto jej máme poskytovať pomoc každého druhu, teda akýmkoľvek spôsobom ju podporovať. Ide totiž o spojené nádoby. Ak chceme byť protagonistami novej evanjelizácie u nás, nemôžeme strácať záujem o evanjelizáciu tých, ktorí ešte nepoznajú Krista a ktorí žijú v mnohých častiach sveta. Ba nemožno opomenúť ani fakt, že ľudí v skutočnosti nepoznajúcich Krista je dosť a možno pribúda aj v našej krajine. Keď zoberieme do úvahy to, že je mnoho kresťanov, ktorí v skutočnosti nežijú z viery, ba aj dosť tých, ktorí nie sú ani pokrstení, nemôžeme zostať pasívni. Preto sa dnes už menej hovorí o misijných a kresťanských územiach, ale sa stále viac hovorí o misiách ad gentes aj na územiach, ktoré boli kedysi kresťanské. V niektorých prípadoch na týchto územiach je potrebná nová evanjelizácia, ale v niektorých doslova prvé ohlasovanie.

---

17 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 76.

18 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 78.

19 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 1.

Na skutočné povzbudenie k vnímaniu kontextu oboch dokumentov ponúkam na záver slová Svätého Otca Františka: „Naozaj najviac dokážu využiť možnosti života tí, ktorí opustia istý breh a nechajú sa nadchnúť pre poslanie sprostredkovať život druhým. Keď Cirkev pozýva na úlohu evanjelizovať, nerobí nič iné než to, že kresťanom ukazuje pravý dynamizmus ich osobnej realizácie: «Tu objavujeme hlboko siahajúci zákon: náš život rastie a dozrieva v takej miere, v akej ho dávame k dispozícii životu druhých. Misia je v konečnom dôsledku práve týmto».“[20]

Jednou zo skutočností, ktorá je spoločným menovateľom jednotlivých rozmerov evanjelizácie, teda misií ad gentes, riadnej pastoračnej činnosti a novej evanjelizácie, je kerygma, „ktorá musí stáť v centre evanjelizačného úsilia a každej snahy o cirkevnú obnovu.“ Centrálnosť kerygmy v evanjelizačnom úsilí Cirkvi si poľa Svätého Otca vyžaduje určité vlastnosti ohlasovania, medzi ktoré patrí predovšetkým to, že musí vyjadrovať zachraňujúcu Božiu lásku, ktorá predchádza morálne i náboženské povinnosti a nesmie vnucovať pravdu, ale má apelovať na slobodu.[21]

Bibliografia

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.* Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.

FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, 202 s. ISBN 978-80-8161-044-8.

JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio. Encyklika o trvalej platnosti misionárskeho poslania Cirkvi.* Trnava : SSV, 1997, 146 s. ISBN 80-7162-204-4.

JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu.* Bardejov : Vydavateľstvo Bens, 2000.

KAROTEMPREL, S. a kol.: *Nasledovanie Krista v misiách. Príručka misiológie.* Trnava : SSV v spolupráci s Pápežskými misijnými dielami v Bratislave, 2000, 300 s. ISBN 80-7162-313-X.

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.

---

20 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 10.

21 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete.* Trnava : SSV, 2014, čl. 164, 165.

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie (2007).* http://www.kbs.sk/?cid=1197622423 (10.02.2012).

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, 120 s. ISBN 80-7162-266-4.

PESCH, O. H.: *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965. Příprava, průběh, odkaz.* Praha : Vyšehrad, spol. s r. o., 1996, 435 s. ISBN 80-7021-194-6.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.

TK KBS: *Druhý vatikánsky koncil v spomienkach a nádejach jeho svedka Benedikta XVI.* http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20130221026 (20.05.2013).

Reflexia nad deklaráciou Druhého vatikánskeho koncilu »Dignitatis humanae«

MAREK PETRO
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *Religion is consensual union of man and God. So the relation between freedom and religion is evident here. In order to the religion could exist, a man must know the existence of God, to recognize him as the Highest Good, and he must also take Him as the final aim of all his actions. Religion is thus a way of life that is a person's freedom of choice. Because we know many religions, a specific problem of the relationship of a particular religion to freedom of man rises. Their veracity, however, is not solved on the level of consciousness or subjective freedom. The knowledge of the truth is the most important for the preservation of authentic human freedom. The declaration Dignitatis Humanae is helpful to it; it says that all people in accordance with their dignity, as persons endowed with reason and free will, are impelled by their nature and also morally bound to seek the truth, especially religious one.*

Key words: *Catholic Church. Council. Freedom. Religion. Man.*

Expozícia

Medzi najvýznamnejšie udalosti minulého, dvadsiateho storočia v Katolíckej cirkvi patril Druhý vatikánsky koncil. Zahájil ho pápež, sv. Ján XXIII. dňa 11. októbra 1962, kedy sa v Bazilike svätého Petra prihovoril k 2540 koncilovým Otcom.[1]

Vo svojom otváracom prejave poukázal na hlavné poslanie tohto koncilu, a to na účinnú ochranu a formuláciu depozitu kresťanského učenia; ďalej na to, aby Cirkev nikdy nestratila z očí posvätné dedičstvo pravdy, ktoré dostala od otcov; aby brala do úvahy nové životné podmienky a spôsoby súčasnej doby, ktoré poskytujú nové možnosti aj pre katolícky apoštolát; aby sa zachovala vernosť cirkevnému učeniu a aby sa toto uče-

[1] Porov. JURKO, J.: Podrobný prehľad koncilových udalostí. In: *Duchovný pastier*. 2000, roč. 81, č. 10, s. 444.

nie študovalo a podávalo takým spôsobom ako si to vyžaduje duch času, neobchádzajúc pritom cirkevný Učiteľský úrad; aby sa Katolícka cirkev ukázala, ako láskyplná, zhovievavá a trpezlivá Matka pre všetkých a bola dobrotivá a milosrdná i voči tým, ktorí sa od nej odlúčili; a nakoniec, aby sa prostredníctvom členov Cirkvi rozširovali diela kresťanskej lásky.[2]

Na to, aby sme dokázali plniť vyššie spomenuté úlohy, musíme byť dynamickí a nie statickí. Pápež, bl. Pavol VI. to vyjadril slovami: *„S Koncilom je to podobne ako s bitím hodín. Pred ním je ticho a po ňom je zase ticho. Vstúpili sme teraz do pokoncilového ticha, v ktorom možno zachytiť ešte ozveny odbitej hodiny.“*[3]

A toto je našou úlohou, zachytiť ozveny odbitej hodiny koncilu. Pápež pokračuje: *„Poriadok, o ktorý sa snaží kresťanstvo nie je statický. Ide mu o poriadok vo vývoji, o napredovanie k lepšej forme, rovnováhu v pohybe* (...). *Kresťanstvo je náboženstvo ľudské. Jeho poslaním je preniknúť kolektívy i svedomia jednotlivcov, aby ich obnovilo a oživilo* (...). *Má zmysel pre reformu a novosti, ale aj pre tradície a vernosť.“*[4]

„Napríklad výroky o náboženskej slobode, ktoré sa mohli zdať niekomu takou novotou, sa zakladajú na výrokoch Svätého písma. Vysvetľujú ideu (ktorá je základom celého kresťanstva), že viera je čin a že taký čin predpokladá slobodu viery. Kde by bola bez skutočnej slobody záslužnosť a sláva aktu viery?“[5]

Nedobrovoľná absencia koncilových otcov

Na Druhom vatikánskom koncile boli zastúpené všetky svetadiely, rasy i obrady.[6] No aj napriek tomu tam neboli všetci, ktorí tam mali byť, a to pre obmedzovanie slobody. Pri otvorení druhého zasadacieho obdobia koncilu povedal pápež bl. Pavol VI.[7] tieto slová: *„Treba sa pozrieť pravde do očí a neskrývať ranu, ktorá bola z viacerých príčin spôsobená i tomuto všeobecnému cirkevnému snemu. Či sme vari slepí, aby sme nevideli, že viaceré miesta sú na tomto zhromaždení prázdne? Kdeže sú naši Bratia tých národov, kde sa vedie boj proti Cirkvi a v akom položení je náboženstvo v tých krajoch? Zmocňuje sa nás bôľ pri spomienke na veci, o ktorých vieme, a ešte viac o ktorých nemáme možnosť vedieť, čo sa týka posvät-*

---

2 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 13-14.

3 GUITTON, J.: *Dialógy s Pavlom VI.* Bratislava : SSV, 2014, s. 237.

4 GUITTON, J.: *Dialógy s Pavlom VI.* Bratislava : SSV, 2014, s. 255-256.

5 GUITTON, J.: *Dialógy s Pavlom VI.* Bratislava : SSV, 2014, s. 253.

6 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 12.

7 Poznámka autor: »Počas jeho pontifikátu bol Druhý vatikánsky koncil ukončený 7. decembra 1965.«

nej hierarchie, rehoľníkov, rehoľných sestier a veľkého množstva Našich dietok, čo pre svoju neochvejnú vernosť Kristovi a Cirkvi sú zastrašovaní, napádaní, utláčaní a prenasledovaní. Ako nás bolia tie krivdy! A ako veľmi Nás bolí, keď pozorujeme, že na niektorých územiach sa proti náboženskej slobode a základným ľudským právam bojuje zásadami a metódami politickej, rasovej a náboženskej neznášanlivosti!"[8]

U pápeža bl. Pavla VI. tieto myšlienky vyvolal pohľad na prázdne miesta. Z našich slovenských biskupov sa na koncile nemohli zúčastniť: gréckokatolícky pomocný biskup ThDr. Vasiľ Hopko[9], spišský biskup Ján Vojtaššák a jeho pomocný biskup Štefan Barnáš.[10]

Genéza dokumentu

Zacielenie textu Deklarácie o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* chápali poniektorí koncilovi otcovia ako defraudáciu voči dovtedajšej tradícii, ako ducha liberalizmu, ako vyznanie sa k náboženskému indiferentizmu, ako sekularizáciu a sebadeštrukciu Cirkvi. Na základe takéhoto vnímania bola deklarácia najviac spochybňovaným koncilovým dokumentom, ktorý bol spracovávaný v tvrdých kontroverziách a až do finálneho hlasovania narážal na nesmierny odpor.[11]

Na koncile sa pôvodne nepomýšľalo o tom, aby sa náboženskej slobode venoval osobitný dokument.[12] No zrejme aj príhovor pápeža na úvod druhého zasadacieho obdobia natoľko ovplyvnil koncilových Otcov, že sa neskôr téme o náboženskej slobode venovala samostatná deklarácia. O náboženskej slobode mala byť pôvodne reč v Dogmatickej konštitúcii o Cirkvi *Lumen gentium* a v Dekréte o ekumenizme *Unitatis redintegratio*. Touto otázkou sa zaoberal Sekretariát pre zjednotenie kresťanov, pod vedením kardinála Beu.

Pred koncil sa otázka o náboženskej slobode dostala v druhom zasadacom období 19. novembra 1963, a to ako piata kapitola schémy o ekumenizme. V apríli roku 1964 už téma o náboženskej slobode nefigurovala ako piata kapitola, ale ako prvý dodatok. Neskôr, na základe výsled-

8 POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 34-35.

9 Poznámka autor: »Gréckokatolícka cirkev vo vtedajšom Československu v tom čase úradne neexistovala, bola zrušená na tzv. „Prešovskom sobore" 28. apríla 1950. Dovtedajší prešovský sídelný biskup P.P. Gojdič bol v čase koncilu už mŕtvy, zomrel 17. júla 1960 vo väzení v Leopoldove. Biskup ThDr. V. Hopko bol v rokoch koncilu väznený (1950-1963) a od roku 1963 internovaný v Oseku v Čechách.«

10 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 35.

11 Porov. STANČEK, Ľ. – BURIKOVÁ, A.: *Fenomén ekumenizmu.* Spišské Podhradie : Kň. seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2002, s. 47.

12 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Rím : SÚSCM, 1970, s. 307.

kov rozhovorov o tejto téme, sekretariát vypracoval tretie znenie, tentoraz už samostatnej schémy o náboženskej slobode. Medzitým sa pracovalo na zdokonalení textu. Schéma bola predložená na začiatku štvrtého zasadacieho obdobia na prerokovanie.[13] Hlasovalo sa o tom, či sa má schéma prijať na ďalšie prerokovanie, alebo nie. Väčšina hlasujúcich odsúhlasila ďalšie prerokovanie, no bolo ešte potrebné pracovať na jej zdokonalení. Po všetkých úpravách, opravách a hlasovaniach bol konečne text prijatý.[14] Na verejnom zasadaní 7. decembra 1965 v Bazilike svätého Petra boli schválené a vyhlásené výnosy, medzi nimi i Deklarácia o náboženskej slobode *Dignitatis humanae.*[15]

Náboženstvo a sloboda

Náboženstvo je dobrovoľný zväzok človeka s Bohom. Prejavuje sa tu teda vzťah slobody s náboženstvom. Aby mohlo náboženstvo existovať, musí človek poznať existenciu Boha, uznať ho za Najvyššie Dobro, a tiež ho musí urobiť posledným cieľom všetkého svojho konania. Náboženstvo sa predovšetkým prejavuje ako spôsob života človeka určený prijatou vierou. Viera je tá, ktorá mu hovorí kým človek je, prečo žije a čo má konať, aby dosiahol cieľ ľudského života. Náboženstvo je teda spôsob života, ktorý si človek slobodne vyberá. Voľba náboženstva je zároveň voľbou Boha a cesty k nemu. Pretože je veľa náboženstiev a vôbec nie sú rovnaké, vzniká osobitný problém vzťahu konkrétneho náboženstva k slobode človeka. Ich pravdivosť sa však nerieši na úrovni vedomia alebo slobody. Keďže pre zachovanie autentickej slobody človeka je najdôležitejšie poznanie pravdy, preto v ľudskej kultúre zohráva dôležitú úlohu filozofia a teológia.[16] Ony sú oprávnené podávať odpoveď na všetko, čo je človeku nejasné, teda i na otázku slobody.

Katechizmus Katolíckej cirkvi ju definuje takto: *„Sloboda je v rozume a vôli zakorenená schopnosť konať alebo nekonať, urobiť to alebo ono, a tak vykonať sám od seba vedomé a dobrovoľné činy. Slobodnou vôľu každý disponuje sebou samým. Sloboda je v človekovi sila, ktorá mu umožňuje rásť a dozrievať v pravde a dobre. Sloboda dosahuje svoju dokonalosť, keď je zameraná na Boha, ktorý je našou blaženosťou.“* (KKC 1731).

---

13 Poznámka autor: »Od 15. do 22. septembra 1965.«

14 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Rím : SÚSCM, 1970, s. 307-308.

15 Porov. JURKO, J.: Podrobný prehľad koncilových udalostí. In: *Duchovný pastier.* 2000, roč. 81, č. 10, s. 449.

16 Porov. DŁUBACZ, W.: Sloboda a náboženstvo. In: *Duchovný pastier.* 2000, roč. 81, č. 2, s. 71-72.

Aby Cirkev nikdy nestratila z očí posvätné dedičstvo pravdy, koncilovi otcovia sa v deklarácii *Dignitatis humanae* zaoberali špecifickou slobodou, ktorú nazývame náboženská sloboda.

Už v Pastorálnej konštitúcii o Cirkvi v súčasnom svete *Gaudium et spes*, koncilovi otcovia hovoria, že je potrebné sprístupniť človeku všetko, čo potrebuje, aby mohol žiť ľudským spôsobom; aby mal právo konať podľa správneho úsudku vlastného svedomia, a tiež aby mal právo na spravodlivú slobodu v náboženskej oblasti (porov. GeS 26).

Otázka náboženskej slobody a slobody vôbec, je úzko spätá s ľudskou dôstojnosťou. Veď samotná deklarácia začína vetou: *„Dôstojnosť ľudskej osoby si naši súčasníci čoraz viac uvedomujú a rastie počet tých, čo sa dožadujú, aby ľudia mohli konať podľa svojho vlastného úsudku a tešili sa zo zodpovednej slobody."* (DH 1).

Správny úsudok svedomia neznamená akúkoľvek normu svedomia. Svedomie nie je autonómnym ani jediným prameňom rozhodovania o tom, čo je dobré a čo zlé. Je doň hlboko vpísaný princíp poslušnosti voči objektívnej norme, ktorou je Boží zákon. On zdôvodňuje a podmieňuje správnosť rozhodnutí svedomia prostredníctvom príkazov a zákazov, ktoré usmerňujú spôsob života človeka (porov. VS 43, 57, 60).

Zo starobylej histórie

Pozrime sa teraz, ako sa dôstojnosť ľudskej osoby a právo na náboženskú slobodu porušovali už v Starom zákone. V knihe Exodus čítame: *„A Pán mu* (Mojžišovi) *povedal: „Videl som utrpenie svojho ľudu v Egypte a počul som jeho volanie pre pracovných dozorcov. Viem o jeho utrpení.* (...) *A teraz došlo volanie Izraelitov ku mne a ja som videl útlak, ktorým ich Egypťania sužujú."* (Ex 3, 7. 9).

Utláčanie izraelského ľudu Egypte je tak veľké, že sa tu neporušuje len dôstojnosť ľudskej osoby, ale i právo na náboženskú slobodu. Čítame ďalej: „(...) *Faraón prikázal dozorcom a predákom ľudu.* (...) *Nič im nezľavujte, lebo sú leniví! Veď prečo kričia: „Chceme odísť, chceme obetovať nášmu Bohu!"? Robotou treba týchto ľudí pritisnúť, aby sa starali o ňu a nestarali sa o hlúpe reči!"* (Ex 5, 6. 8-9). *„On však* (faraón) *odvetil: „Leniví ste, leniví! Preto žiadate: „Chceme odísť, aby sme obetovali Pánovi." A už sa berte, pracujte!"* (Ex 5, 17-18a).

Faraón bol vo svojej dobe, povedané ľudsky, neobmedzený pán. Veľkolepé stavby mali jeho politickému systému prepožičať úctu a trvanie. Izraelitov považoval za lacnú pracovnú silu a správal sa voči ním diktátorsky[17] – *tým sa prejavuje politická neznášanlivosť.*

[17] Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma – Úvod do sveta Biblie.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993, s. 179.

V období rokov 1730 – 1580, keď so semitskými kmeňmi prišli do Egypta možno aj predkovia Izraela, bola tam už vysoko rozvinutá stáročná kultúra. Najstaršie pyramídy a sfinga v Gíze mali už takmer tisíc rokov.[18] Izraeliti boli teda inej rasy (semiti) ako Egypťania – *tým sa prejavuje rasová neznášanlivosť.*

Faraóni vlastnili najvyššiu kňazskú hodnosť. Verili, že po smrti vstúpia do neba a tam dostanú božskú úctu.[19] Akému Bohu chceli Izraeliti obetovať? Veď predsa faraón mal byť pre nich bohom – *tým sa prejavuje náboženská neznášanlivosť.*

Priblíženie pre súčasnosť

Katechizmus Katolíckej cirkvi nám pripomína, že v katechetickej tradícii poznáme *»do neba volajúce hriechy«.* Do neba volá:

1. krv Ábela *(Gn 4, 10)*;
2. hriech Sodomčanov *(Gn 18, 20-21; 19, 4-5. 13)*;
3. nárek cudzinca, vdovy a siroty *(Ex 22, 21-23; Sir 35, 17-19)*;
4. nespravodlivosť voči námezdnému robotníkovi *(Dt 24,14-15; Jak 5, 4)*;
5. volanie utláčaného ľudu v Egypte *(Ex 3, 7-10)* (porov. KKC 1867).

Tieto hriechy spôsobujú zvrátenosť morálneho poriadku a defekty vo verejnom spoločenskom dobre, preto sa v príručkách morálnej teológie stretneme s aktualizáciou „do neba volajúcich hriechov" pre dnešnú dobu.

„Krv Ábela" dnes predstavuje úmyselná vražda, úmyselný potrat, genocída.

„Hriech Sodomčanov" dnes predstavuje neprirodzené uspokojovanie pohlavného pudu, napr. homosexualita, beštialita; taktiež propaganda LGBTI, »gender« ideológie a pod.

„Nárek cudzinca, vdovy a siroty" dnes predstavuje páchanie krivdy na cudzincoch (migranti, ktorí utekajú zo svojich krajín pre nebezpečenstvo vojny, či pre potláčanie ľudských práv), vdovách a sirotách, ktorí vždy boli a sú najúbohejší a najchudobnejší.

„Nespravodlivosť voči námezdnému robotníkovi" dnes predstavuje zadržanie, alebo odoprenie zaslúženej mzdy – vykorisťovanie človeka človekom.

„Volanie utláčaného ľudu v Egypte" sa v súčasnej morálke pre dnešnú dobu neaktualizuje, preto nachádzame v príručkách morálky, alebo mod-

---

18 Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma – Úvod do sveta Biblie.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993, s. 177.

19 Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma – Úvod do sveta Biblie.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993, s. 177.

litebných knižkách zvyčajne iba štyri do neba volajúce hriechy[20], aj keď katechetická tradícia, ktorá sa odvoláva na Sväté písmo, spomína päť. Preto *„volanie utláčaného ľudu v Egypte“* môžeme odteraz aktualizovať, ako „potláčanie dôstojnosti ľudskej osoby a náboženskej slobody“. Veď s touto krivdou sa stretáme od dávnej minulosti až po súčasnosť.

Z ranejšej histórie

Cirkevní otcovia, ktorí sa na koncile zaoberali problematikou náboženskej slobody, robili tak preto, aby sa ona neporušovala a akceptovala. Predsa len, vychádzali zo skúsenosti, ktoré priniesla dávna, ale i mladšia minulosť, a to predovšetkým minulé 20. storočie.

No už predtým obdobie osvietenstva bolo charakterizované odporom voči duchovným hodnotám, ktoré reprezentovala Katolícka cirkev. Francúzska revolúcia sa stala ukážkovým vzorom pre ďalšie revolúcie v 20. storočí (napr. v Španielsku, Rusku a pod.). Heslo: *„Rovnosť, bratstvo, sloboda“*, sa zmenilo na svoj protipól. Revolúcie, ktoré mali v čele diktátorov, nepriniesli ľudstvu prospech a slobodu, ale veľké príkorie a utrpenie, a to predovšetkým posledné totalitné režimy – fašizmus a komunizmus.[21]

I naša krajina pocítila nespravodlivosť fašizmu a komunizmu. Z diktátu fašizmu môžeme spomenúť prinajmenej nespravodlivé deportácie židov, ale aj iných väzňov (napr. politických), ktorí boli násilím odvláčaní do koncentračných táborov. V týchto prípadoch išlo o rasovú a politickú neznášanlivosť.

Po Druhej svetovej vojne sa začala naplno uplatňovať deštruktívna sila komunizmu. Nekompromisné riešenie náboženskej otázky sa začalo v sovietskom Rusku, kde sa z Pravoslávnej cirkvi stala cirkev mučenícka a z ruských vzdelancov, biskupov i kňazov, sibírski otroci a odsúdenci na smrť. Josif Vissarionovič Džugašvili – Stalin sa rozhodol likvidovať každú cirkev, na základe tézy svojho predchodcu Vladimíra Iľjiča Lenina, že *„náboženstvo je ópium pre ľud“*.

Tento duch zla sa preniesol aj do iných socialistických štátov, nevynímajúc ani našu vtedajšiu Československú republiku. Ničenie cirkví u nás sa malo začať Gréckokatolíckou cirkvou. Táto taktika zloby bola iba pokračovaním toho, čo sa začalo v Ľvove *(10. marca 1946)*, v Bukurešti *(1. decembra 1948)*, v Užhorode *(28. augusta 1949)* a u nás v Prešove *(28. apríla 1950)*, tzv. *„Prešovským soborom“*. Sídelný biskup bl. Pavol Peter

---

20 Porov. TONDRA, F.: *Morálna Teológia I.* Spišské Podhradie : Kň. seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1994, s. 261-262; MINAROVIČ, J.: *Morálna teológia. Princípy.* Bratislava : [s.n.], 1987, s. 219; *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov.* Trnava : Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove, 1994, s. 140.

21 Porov. MORDEL, Š.: Dôstojnosť človeka – DIGNITATIS HUMANAE vo svetle Druhého vatikánskeho koncilu. . In: *Duchovný pastier.* 2002, roč. 83, č. 9, s. 552-553.

Gojdič, jeho pomocný biskup bl. ThDr. Vasiľ Hopko a významní kňazi z biskupstva (tzv. *„Návratový výbor"*) boli už v tom čase z Prešova deportovaní a uväznení. Každý gréckokatolícky kňaz, ktorý nepodpísal prestup na pravoslávie, bol vzatý do internácie, potom vyhnaný na manuálne práce do Čiech a mal päť ročný zákaz vstupu na Slovensko.[22] Ženatí kňazi odchádzali i so svojimi rodinami.

Z dňa na deň je žiaľ, menej živých svedkov týchto udalostí, a to tak v radoch kňazov ako i veriacich. No pre nás, i ďalšie generácie je nesmiernym bohatstvom každá písomne zaznamenaná spomienka na túto skľúčenú dobu. Vyšlo už viacero publikácií, ktoré spracovávajú potláčanie náboženskej slobody na našom území a konkrétne i na príslušníkoch Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Patrí medzi ne napríklad súbor ôsmych kníh Mons. Dr.h.c. ThDr. Jána Babjka SJ, PhD., prešovského arcibiskupa a metropolitu, pod názvom *Zostali verní.* Tieto zväzky vychádzali postupne v rokoch 1997 až 2001. Obnovené a doplnené vydanie vyšlo v dvoch zväzkoch v rokoch 2009[23] a 2011[24] pod rovnomenným názvom.

Ďalšou, môžeme povedať osobnou spomienkou na roky neslobody, je autobiografická monografia Mons. Dr.h.c. Jána Hirku, prešovského biskupa, ktorý bol hlavou miestnej gréckokatolíckej cirkvi od decembra 1968 do decembra 2002[25]. Kniha nesie názov *Pod ochranou Márie*[26] a vyšla v roku 2013 pri príležitosti deväťdesiatych narodenín biskupa Hirku. Ján Hirka bol na kňaza ordinovaný 31. júla 1949 a onedlho, po 271 dňoch svojho kňazstva zdieľal následky *„Prešovského soboru"* tak ako mnohí gréckokatolícki kňazi, na čele s dnes už blahoslaveným biskupom – mučeníkom Pavlom Petrom Gojdičom. Mnohí svedkovia vtedajšej doby by o likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi v Československu mohli veľa hovoriť – veď to bola osobná skúsenosť v potláčaní ľudskej dôstojnosti a náboženskej slobody, často krát až na hranici života a smrti.

---

22 Porov. SEMAN, J.: *A znova žijeme.* Prešov : Spolok P.P. Gojdiča v Prešove, 1997, s. 40-41.

23 BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov.* (I. zväzok). Prešov : PETRA, 2009, 639 s.

24 BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov.* (II. zväzok). Prešov : PETRA, 2011, 591 s.

25 Dňa 20.12.1968 vymenovaný pápežom bl. Pavlom VI. za ordinára - apoštolského administrátora prešovského biskupstva s právami eparchialného biskupa. Dňa 21.12.1989 vymenovaný pápežom sv. Jánom Pavlom II. za prešovského sídelného biskupa. Biskupskú konsekráciu prijal od Jeho Eminencie Mons. Jozefa kardinála Tomka v Prešove dňa 17. februára 1990 za veľkej účasti biskupov z celého sveta, kňazov i veriacich. Bol prvým biskupom katolíckej cirkvi, vymenovaný a konsekrovaný po páde totalitného režimu v Československu.

26 HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, 568 s.

Terajšie obdobie

Deň 17. november 1989, kedy sme na uliciach spievali: *„Sľúbili sme si lásku, sľúbili vravieť pravdu len, sľúbili sme si vydržať, sľúbili sme si nový deň* (...)*“*, bol pre nás novou nádejou a možnosťou začať žiť slobodne. No už o krátky čas sme pocítili, že sloboda sa často krát zamieňa s individualizmom, indiferentizmom, či relativizmom.

Pápež sv. Ján Pavol II., uvedomujúc si tieto novo vznikajúce problémy v post komunistických krajinách, vydal 6. augusta 1993 encykliku *Veritatis splendor*, ktorá objasňuje základné prvky kresťanskej morálky. Rozoberá v nej vnútorný vzťah medzi slobodou a pravdou. Konštatuje, že slobodu nemožno oddeliť od pravdy, lebo sama sloboda nie je tvorcom hodnôt a základom morálnej autonómie. Iba pravda môže urobiť človeka skutočne slobodným (porov. VS 4, 30).

Pápež v tomto učení pokračoval i na svojich apoštolských cestách. Keď bol v roku 1995 na Slovensku, pri stretnutí s mládežou na letisku v Nitre povedal: *„Nezamieňajme si slobodu s individualizmom. Nejestvuje opravdivá sloboda bez lásky k iným!* (...) *Mládež Slovenska, maj vždy otvorené oči! Nedaj sa opantať ideológiou falošnej slobody, ktorá v mene zdanlivého šťastia šíri indiferentizmus a relativizmus, a tým pozbavuje svedomie hodnôt, ktoré dávajú životu zmysel.“*[27]

Na rozlúčkovom ceremoniáli na letisku v Poprade pápež upriamil svoju pozornosť na mužov a ženy, ktorí počas tvrdej komunistickej diktatúry svojim životom príkladne svedčili o vernosti Kristovi. Títo mužovia a ženy nám ukazujú, že prijatie evanjelia je cesta k vybudovaniu spoločnosti, ktorá sa vyznačuje pravou slobodou. *„Ako veľmi je dôležité nájsť pravú slobodu“*, zvolal a dodal: *„Nie všetko, čo jednotlivé osoby alebo aj celé systémy ponúkajú ako prejav slobody, je skutočnou slobodou.“*[28]

Dňa 10. januára 2002 adresoval pápež sv. Ján Pavol II. veľvyslancom krajín akreditovaných pri Svätej stolici *„Osem veľkých starostí sveta“*. V poradí štvrtou výzvou pápeža bolo rešpektovanie ľudských práv vo všetkých situáciách[29], teda i v rešpektovaní náboženskej slobody. Koncil víta rešpektovanie náboženskej slobody a preto v deklarácii *Dignitatis humanae* môžeme čítať: *„Svätý cirkevný snem s radosťou víta šťastné znamenia prítomných čias* (...) *Pritom vyzýva katolíkov a prosí všetkých ľudí, aby*

---

27 CHOVAN, J. – HANAKOVIČ, Š.: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava : SSV, 1996, s. 32.

28 Porov. CHOVAN, J. – HANAKOVIČ, Š.: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava : SSV, 1996, s. 84.

29 Porov. JÁN PAVOL II.: Osem veľkých starostí sveta. In: *Život Cirkvi.* 2002, roč. 9, č. 37, s. 4.

veľmi pozorne uvažovali o tom, ako veľmi je náboženská sloboda potrebná zvlášť v súčasnom svete ľudskej spoločnosti" (DH 15).

Na túto tému veľmi jasne hovorí aj arcibiskup prof. Cyril Vasiľ SJ, sekretár Kongregácie pre východné cirkvi: *„Dnešným mediálnym svetom stále viac zaznievajú správy o prejavoch náboženskej neznášanlivosti. Najmä prenasledovanie kresťanov je dnes fenoménom, ktorý sa šíri v rôznych formách, až po tie najextrémnejšie, na rôznych miestach. Niekedy zasa spätne – aj v kresťanských, či skôr, takzvane kresťanských kruhoch zaznievajú podráždené reakcie voči vyznávačom iných náboženstiev, obviňujúc ich plošne v zmysle akejsi kolektívnej viny, za násilie, ktoré páchajú tí, ktorí sa k týmto náboženstvám hlásia, podvedome tým otvárajúc dvere mentalite »oko za oko, zub za zub«. Znovu a znovu sa tak dostáva do centra pozornosti – a to aj Cirkvi – otázka správneho postoja k otázke náboženskej slobody, slobody svedomia a slobody vyznávania. Aké sú pre katolíka základné východiská pri uvažovaní nad touto dôležitou a citlivou témou? Aké sú dôvody a kritériá náboženskej slobody, ktorú kresťan vyžaduje pre seba, ale ktorú súčasne priznáva aj tým, ktorí ešte Krista nepoznali, alebo ho neprijímajú? Môžeme ich nájsť v záväznom cirkevnom dokumente, prijatom na Druhom vatikánskom koncile* (...)*, v deklarácii o náboženskej slobode, Dignitatis humanae."*[30]

Náboženská sloboda v *»Dignitatis humanae«*

Deklarácia o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* určuje zásady spravodlivej znášanlivosti medzi stúpencami rozličných vyznaní a svetonázorov a osobitne proklamuje právo jednotlivcov i náboženských spoločenstiev na slobodný náboženský život. Ide o jedno zo základných ľudských práv a preto táto deklarácia je Magnou chartou ľudskej slobody a dôstojnosti.[31]

Deklarácia sa skladá z pätnástich článkov. Prvý článok je akoby úvodom deklarácie. Ďalej sa deklarácia delí na dve časti a záver. Prvá časť nesie nadpis *Všeobecné aspekty náboženskej slobody* a skladá sa z článkov 2 až 8. Druhá časť má nadpis *Náboženská sloboda vo svetle Zjavenia* a je zložená z článkov 9 až 14. Pätnásty článok tvorí záver.

V úvode, teda v prvom článku, ktorý má názov *Právo osoby a spoločenstiev na spoločenskú a občiansku slobodu v náboženskej oblasti*, deklarácia hovorí o dôstojnosti ľudskej osoby. Koncil tu vyhlasuje, že sám Boh dal poznať ľuďom cestu, ktorou môžu dosiahnuť spásu a že pravým

---

30 VASIĽ, C.: *Náboženská sloboda sa vzťahuje na všetkých.* In: https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20160124002 (19.05.2016).

31 Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Rím : SÚSCM, 1970, s. 7.

náboženstvom je jedna, svätá, všeobecná, apoštolská Cirkev. Ľudia sú povinní hľadať pravdu a zachovávať ju. Koncil vyhlasuje, že všetky tieto povinnosti sa týkajú ľudského svedomia, zaväzujú vo svedomí a že pravda sa presadzuje jedine svojou vlastnou silou (porov. DH 1).

V prvej časti – *Všeobecné aspekty náboženskej slobody* – deklarácia hovorí o tom, že človek má právo na náboženskú slobodu; že právo na náboženskú slobodu má svoj základ v dôstojnosti ľudskej osobnosti. Ďalej hovorí o tom, aby v náboženskej oblasti nikto nebol nútený konať proti svojmu svedomiu; aby človek mal psychologickú slobodu a nebol k niečomu donucovaný. V tejto časti sa tiež spomína, že na náboženskú slobodu majú právo i náboženské spoločenstvá; i rodina pod vedením rodičov. Starostlivosť o právo na náboženskú slobodu pripadá tiež na občanov i spoločenské skupiny, na občianske vrchnosti i na Cirkev a na iné náboženské spoločnosti, na každého svojím vlastným spôsobom, podľa povinností, ktoré má voči spoločnému dobru. Občianska moc musí účinne chrániť náboženskú slobodu všetkých občanov spravodlivými zákonmi a inými vhodnými prostriedkami a tvoriť priaznivé podmienky pre rozvoj náboženského života. Ďalej sa tu hovorí, že právo na náboženskú slobodu sa uplatňuje v ľudskej spoločnosti, a preto jeho používanie podlieha istým normatívnym úpravám. Keďže občianska spoločnosť má právo chrániť sa proti prechmatom, ktoré by sa mohli vyskytnúť pod zámienkou náboženskej slobody, prináleží zvlášť verejnej moci poskytnúť túto ochranu. Deklarácia tiež pripomína, že tí, ktorí majú na starosti výchovu, majú vychovávať ľudí k väčšej zodpovednosti pri plnení povinností v spoločenskom živote (porov. DH 2-8).

V druhej časti – *Náboženská sloboda vo svetle Zjavenia* – deklarácia hovorí, že učenie o náboženskej slobode má svoje korene v Božom zjavení a že úkon viery je samou svojou podstatou dobrovoľný, slobodný a že teda, k viere sa nesmie nikto nútiť proti svojej vôli. Veď Boh pozýva, ale nenúti, berie ohľad na dôstojnosť človeka, ktorého On sám stvoril. Boh zjavil sám seba v Ježišovi Kristovi, a ten posilňoval vieru u svojich poslucháčov, ale nikdy ich nenútil. Táto časť ďalej hovorí, že Ježiš Kristus zavŕšil svoje Zjavenie, keď smrťou na kríži dokonal dielo svojho vykúpenia a tým získal ľuďom spásu a pravú slobodu. Kristovi učeníci sa silou Božieho slova usilovali obrátiť ľudí, aby vyznávali Ježiša Krista. Ďalej sa tu spomína, že Cirkev verná pravde evanjelia, kráča v šľapajách apoštolov, keď uznáva a napomáha náboženskú slobodu v súlade s dôstojnosťou človeka a s Božím zjavením. Cirkev má mať takú slobodu v činnosti, akú si vyžaduje starostlivosť o spásu ľudí. A táto sloboda je svätá, lebo sám Ježiš Kristus ňou obdaroval Cirkev, ktorú si nadobudol vlastnou krvou. Ďalej sa v tejto časti spomínajú veriaci, ktorí majú dbať pri vychovávaní

svojho svedomia na sväté a bezpečné učenie Cirkvi a majú s neohrozenou apoštolskou horlivosťou šíriť svetlo života aj za cenu vlastnej krvi (porov. DH 9-14).

V závere, ktorý tvorí pätnásty článok, sa spomína, že nechýbajú režimy, ktoré sa snažia odviesť občanov od vierovyznania. Nakoniec koncil vyzýva všetkých ľudí, aby si uvedomovali, že náboženská sloboda je veľmi potrebná pre dobro jednotlivca i spoločnosti (porov. DH 15).

Katechizmus Katolíckej cirkvi

To, že koncilová Deklarácia o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* je vždy aktuálna, potvrdzuje Katechizmus Katolíckej cirkvi. Katechizmus vo svojej tretej časti, ktorá má nadpis *Život v Kristovi*, sa v jej druhom oddiely, ktorý rozoberá *Dekalóg*, zaoberá pri prvom prikázaní i témou *»náboženská sloboda«*. Konkrétne je o tom reč v článkoch 2104 – 2109, ktorých nadpis znie: *Povinnosť spoločnosti voči náboženstvu a právo na náboženskú slobodu.* V týchto článkoch sa katechizmus odvoláva predovšetkým na koncilovú deklaráciu *Dignitatis humanae*.

Citujúc z tejto deklarácie, Katechizmus upriamuje našu pozornosť na povinnosť hľadania pravdy v náboženskej oblasti (porov. KKC 2104) a ďalej pripomína, že sme Bohu povinní vzdávať pravý kult (porov. KKC 2105).

Zdôrazňuje, v náboženskej oblasti nikto nesmie byť nútený, aby konal proti svojmu svedomiu, ani sa nikomu nesmie zabraňovať, aby v náležitých hraniciach konal podľa svojho svedomia súkromne alebo verejne. Toto právo sa zakladá na samej prirodzenosti ľudskej osoby, ktorej dôstojnosť vedie k tomu, aby slobodne súhlasila s Božou pravdou, ktorá presahuje časný poriadok. Preto toto právo »pretrváva aj u tých, ktorí si neplnia povinnosť hľadať pravdu a prijať ju« (porov. KKC 2106).

Katechizmus v ďalšom článku upozorňuje, že aj v národoch, kde sa dáva osobitné občianske uznanie iba jednému náboženskému spoločenstvu, je potrebné, aby sa i ostatným občanom a náboženským spoločenstvám uznalo a rešpektovalo právo na náboženskú slobodu (porov. KKC 2107).

V nasledujúcom článku katechizmus vysvetľuje, že právo na náboženskú slobodu neznamená ani súhlasiť s omylom, alebo predpokladať omyl, ale je to prirodzené právo ľudskej osoby na občiansku slobodu, bez nátlaku zo strany politickej moci. Toto prirodzené právo sa má stať i občianskym právom (porov. KKC 2108).

V poslednom článku tejto témy katechizmus učí, že právo na náboženskú slobodu nemôže byť ani neobmedzené, ani obmedzené iba pozitivisticky alebo naturalisticky chápaným verejným poriadkom. Správne

hranice majú byť určené politickou rozvážnosťou podľa požiadaviek spoločného dobra a potvrdené občianskou autoritou, ktorej právne normy sa majú zhodovať s objektívnym morálnym poriadkom (porov. KKC 2109).

Epilóg

Pápež sv. Ján Pavol II. v apoštolskej konštitúcii *Fidei depositum* napísal: *„Katechizmus Katolíckej cirkvi* (...) *svojou apoštolskou autoritou nariaďujem zverejniť* (...) *Vyhlasujem ho za bezpečnú normu pre vyučovanie viery, a preto aj za platnú a oprávnenú pomôcku v službe spoločenstva Cirkvi* (...) *Tento katechizmus sa im* (pastierom Cirkvi a veriacim v Krista) *zveruje, aby slúžil ako spoľahlivý a autentický smerodajný text pri vyučovaní katolíckej náuky.*"[32] Treba len dodať, že všetko na čo sa katechizmus odvoláva, teda i na deklaráciu *Dignitatis humanae*, má byť v záujme našej pozornosti, aby sme podľa slov bl. pápeža Pavla VI., »zachytili ozveny odbitej hodiny koncilu«.

Bibliografia

BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov.* (I. zväzok). Prešov : PETRA, 2009, 639 s. ISBN 978-80-8099-034-3.

BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov.* (II. zväzok). Prešov : PETRA, 2011, 591 s. ISBN 978-80-8099-035-0.

Deklarácia o náboženskej slobode DIGNITATIS HUMANAE /DH/. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu II.* Bratislava : SSV, 1972, s. 306-323.

Dekrét o ekumenizme UNITATIS REDINTEGRATIO. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu II.* Bratislava : SSV, 1972, s. 183-207.

DŁUBACZ, W.: Sloboda a náboženstvo. In: *Duchovný pastier.* 2000, roč. 81, č. 2, s. 71-72. ISSN 0139-861X.

GUITTON, J.: *Dialógy s Pavlom VI.* Bratislava : SSV, 2014, 344 s. ISBN 978-80-8161-088-2.

HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, 568 s. ISBN 978-80-555-0866-5.

CHOVAN, J. – HANAKOVIČ, Š.: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava : SSV, 1996, 92 s. ISBN 80-7162-159-5.

Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES / GeS/. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 225-340.

POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, 342 s.

[32] Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi.* Trnava : SSV, 1999, s. 5.

POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Rím : SÚSCM, 1970, 349 s.

Vieroučná konštitúcia o Cirkvi LUMEN GENTIUM, In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, s. 59-153.

JÁN PAVOL II.: Encyklika VERITATIS SPLENDOR (1993). O základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti, Trnava : SSV, 1994, 185 s. ISBN 80-7162-057-2.

JÁN PAVOL II.: Osem veľkých starostí sveta. In: *Život Cirkvi.* 2002, roč. 9, č. 37, s. 4.

JURKO, J.: Podrobný prehľad koncilových udalostí. In: *Duchovný pastier.* 2000, roč. 81, č. 10, s. 444. ISSN 0139-861X.

Katechizmus Katolíckej cirkvi /KKC/. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-7.

MINAROVIČ, J.: *Morálna teológia Princípy*. Bratislava : [s.n.], 1987, 230 s.

Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov. Trnava : Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove, 1994, 960 s. ISBN 80-967218-1-X.

MORDEL, Š.: Dôstojnosť človeka – DIGNITATIS HUMANAE vo svetle Druhého vatikánskeho koncilu. . In: *Duchovný pastier.* 2002, roč. 83, č. 9, s. 552-553. ISSN 0139-861X.

SEMAN, J.: *A znova žijeme.* Prešov : Spolok P.P. Gojdiča v Prešove, 1997, 96 s. ISBN 80-88902-07-X.

STANČEK, Ľ. – BURIKOVÁ, A.: *Fenomén ekumenizmu.* Spišské Podhradie : Kň. seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2002, 92 s. ISBN 80-7142-101-4.

Sväté písmo. Trnava : SSV, 2003. 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.

TONDRA, F.: *Morálna Teológia I.* Spišské Podhradie : Kň. seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1994, 304 s. ISBN 80-7142-023-9.

TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma – Úvod do sveta Biblie.* Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka Spišská Kapitula, 1993, 538 s. ISBN 80-7142-017-4.

VASIĽ, C.: *Náboženská sloboda sa vzťahuje na všetkých.* In: https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20160124002.

Závery Druhého vatikánskeho koncilu v dekréte o laickom apoštoláte – Apostolicam actuositatem

BOHUMIL ZACHAR
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Abstract: *The Second Vatican Council was an important milestone, beginning of a new era in the life of the Church. As Pope John XXIII. said, he called this council under the inspiration of the Holy Spirit. Even at the beginning St. John XXIII. appealed to let the wind of the Holy Spirit blow in the Church. This desire for conciliar meetings was fulfilled. It is still mentioned how these council meetings were „a seminary of the Holy Spirit." The Council Fathers formed a special community that was listening together, praying together, thinking together and creating together. All of this was essential for formation of new evangelization, which started at the Second Vatican Council. The Council initiated a lot of debating, a lot of references pointed at it, but very little of it was brought into practice. But this council was conducted primarily to be part of the Church's everyday life. To be used in its day to day pastoral practice. One of the documents is also Apostolicam Actuositatem on which we are focusing in this paper. It is a decree of lay apostolate, which has its irreplaceable role in the apostolic mission of the Church.*

Key words: *Lay apostolate. The Second Vatican Council. Holy Spirit. Apostolic mission of the Church.*

Úvod

Dekrét Druhého vatikánskeho koncilu Apostolicam actuositatem sa venuje problematike spojenej s apoštolátom laikov. Hovorí o ich nevyhnutnej účasti na poslaní Cirkvi. Táto apoštolská činnosť laikov nesmie nikdy v Cirkvi chýbať, zdôrazňuje tento dekrét. K živej a činnej účasti na živote a apoštolskom poslaní Cirkvi v spolupráci s hierarchiou nabádajú aj ďalšie dokumenty tohto snemu vo viacerých článkoch. Spomeňme aspoň niektoré z nich: Lumen gentium (LG 33), Ad gentes (AG 21), Christus dominus (CHD 30), Perfectae caritatis (PC 8), Presbyterorum ordinis

(PO 9). Druhý vatikánsky koncil podľa svätého Jána Pavla II. bol začiatkom novej evanjelizácie, ktorú spája s novou epochou z pohľadu histórie ľudstva a histórie Cirkvi.

Posvätný cirkevný snem aj v Lumen gentium, pozýva laikov bezprostrednejšie apoštolsky spolupracovať s hierarchiou (porov. LG 33).

Blahoslavený Pavol VI. a svätý Ján Pavol II. svoju náuku rozvíjali v duchu záverov Druhého vatikánskeho koncilu. Čo sa týka povolania a poslania laikov v Cirkvi, svätý Ján Pavol II. sa mu venuje v posynodálnom apoštolskom liste Christifideles laici.

V čase blížiaceho sa dvadsiateho výročia apoštolskej exhortácie svätého Jána Pavla II. Christifideles laici, ktorú podpísal 30. decembra 1988, sa jeho nástupca Benedikt XVI., k nej vyjadril týmito slovami:

„V súčasnosti je označovaná ako Magna charta katolíckych laikov, je zrelým ovocím úvah a výmeny skúseností a návrhov VII. generálneho zhromaždenia biskupskej synody, ktorá sa konala v októbri 1987 na tému „Povolanie a poslanie laikov v Cirkvi a vo svete. Ide o opätovné živé ponímanie záverov druhého vatikánskeho koncilu, ktorý sa týkal laikov – ich dôstojnosť, ktorá vyviera z krstu, povolanie k svätosti, miesto v cirkevnom spoločenstve, účasť vo všetkých sociálnych oblastiach a úsilie a služba človeku pre jeho celostný rozvoj a pre spoločné blaho spoločnosti."

Tieto slová Pápež Benedikt XVI., adresoval účastníkom zasadnutia Pápežskej rady pre laikov 15. novembra 2008.

Apoštolská činnosť laikov je v Cirkvi prítomná od začiatku

V dekréte Apostolicam actuositatem sa hneď na úvod vyzdvihuje dôležitosť apoštolského poslania a povolania laikov.

Apoštolská činnosť laikov vyplýva priamo z ich kresťanského povolania a je skutočne nevyhnutnosťou v živote Cirkvi. Už vo Svätom písme nachádzame svedectvo o laickej činnosti v prvotnej Cirkvi, ktorá sa javí vo svojom konečnom efekte naozaj plodnou a bohatou (porov. Sk 11, 19 – 21; 18, 26; Rim 16, 1 – 16; Flp 4, 3). Súčasné dianie si nárokuje od laikov horlivú apoštolskú činnosť a tá si vyžaduje, aby bola ešte intenzívnejšia a rozsiahlejšia. Aj vzhľadom na rýchly rast populácie, odklon od kresťanských etických zásad, nedostatok kňazov v niektorých oblastiach... Tieto a podobné problémy i nebezpečenstvá pre život vo viere, si priam nevyhnutne vyžadujú aktívne zapojenie sa laikov do tejto apoštolskej služby, ktoré sa zjavne deje na podnet pôsobenia Ducha Svätého, ktorý volá a iniciuje srdcia laikov, pre ich kladnú odpoveď na jeho volanie (porov. AA 1).

Miesto laikov na apoštolskom poslaní Cirkvi

Každá činnosť Kristovho tajomného tela je zameraná na posledný cieľ človeka, ktorým je spása. Jednota apoštolského poslania v rozličnosti služieb sa realizuje ohlasovaním evanjelia, vysvetľovaním jeho myšlienok a implementáciou evanjeliových zásad do časného poriadku, medziľudského spolunažívania, čím sa vydáva presvedčivé svedectvo o Kristovi a mnohých nabáda k obrátení čím slúži na spásu všetkým ľuďom (porov. AA 2).

Prijatím krstu sa každý včleňuje do Kristovho tajomného tela a birmovaním posilnený mocou Ducha Svätého prijíma apoštolské poslanie kresťana. Toto poslanie sa uskutočňuje vo viere, nádeji a láske, ktorým Duch Svätý napĺňa srdcia všetkých a posväcuje Boží ľud. Posväcovanie sa uskutočňuje kňazským účinkovaním, vysluhovaním sviatostí a ich prijímanie udeľuje veriacim osobitné dary (porov. 1 Kor 12, 7), *„každému, ako chce“* (1 Kor 12, 11). Prijatím týchto chariziem, čo i len najmenších, každému veriacemu vzniká právo ale aj povinnosť uplatňovať ich v Cirkvi a vo svete pre spoločné dobro a povznesenie Cirkvi v slobode Ducha Svätého (porov. AA 3).

Kristus, bol poslaný Otcom a v ňom je prameň aj počiatok akéhokoľvek apoštolátu Cirkvi. Ovocie apoštolátu laikov je podmienené hĺbkou a silou spojenia vlastného života s Kristom.

On sám povedal: *„Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša veľa ovocia; lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť“* (Jn 15, 5).

Je to život v ktorom je každá situácia naplnená jeho prítomnosťou, a ani svetské povinnosti v každodenných všedných podmiekach života nemôžu byť dôvodom na prerušenie spojenia s Kristom. Život v dennodenných starostiach o rodinu, pracovných povinnostiach musí byť súčasťou aj duchovného života a uvedomovania si neustálej prítomnosti Božej.

Tak ako svätý Pavol hovorí: *„… čokoľvek hovoríte alebo konáte, všetko robte v mene Pána Ježiša a skrze neho vzdávajte vďaky Bohu Otcovi“* (Kol 3, 17).

V každom momente nielen spoznávať prítomnosť, ale aj hľadať vôľu Boha a nasledovať Ježiša Krista v každom stave: v manželstve, v rodine, v celibáte, ale aj vo vdovstve, v chorobe, v zamestnaní, vejnej činnosti… (porov. AA 4).

Ciele laického apoštolátu

Hlavým cieľom je ohlasovanie evanjelia a posväcovanie. Ohlasovať nielen slovom ale aj svedectvom vlastného života. Boh je Pravda a Boh je Láska. Len život v Pravde a Láske môže byť svedectvom prítomnosti Kris-

ta medzi nami. Božiu lásku a pravdu laik ohlasuje slovom, ale aj svojím životom (porov. AA 6).

Ďalším cieľom je dať svetskému poriadku kresťanského ducha. Aby tento poriadok ochraňoval pravé hodnoty, ako je život, rodina, dôstojnosť človeka a podobne. Aby tento duch prenikol každú oblasť súkromného, rodinného aj verejného života a pretváral kultúru, umenie, hospodárstvo, povolania, ustanovizne politických spoločenstiev, medzinárodné vzťahy..., lebo ony majú aj svoju vlastnú, Bohom danú hodnotu: *„A Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré“* (Gn 1, 31).

Následkom dedičného hriechu človek toto Božie dielo poškvrnil a znehodnotil, čím nastal úpadok ľudských mravov, ustanovizní a neraz zneváženie ľudskej osoby. Preto sa musíme usilovať o to, aby sa ľudia stali ochotnými dôsledne budovať časný poriadok v pravde a spravodlivosti pre dobro človeka i celého spoločenstva. Úlohou celej Cirkvi je usilovať sa o to, aby sa ľudia stali schopnými správne budovať časný poriadok a usmerniť ho skrze Krista k Bohu. Úlohou duchovných pastierov je definovať presné, zrozumiteľné zásady o cieli stvorenia a využívaní stvoreného. Zároveň poskytovať božiemu ľudu mravnú a duchovnú pomoc, aby sa časný poriadok obnovil v Kristovi. Tento poriadok sa má zhodovať s vyššími zásadami kresťanského života. Má byť prispôsobený regionálnym a národným podmienkam s dôrazom na kresťanskú sociálnu činnosť, aby sa v každodennom praktickom živote uskutočňovalo najväčšie prikázanie: Milovať Boha z celého srdca a svojho blížneho ako seba samého (porov. Mt 22, 37 – 40). To sa v praxi napĺňa vnímavosťou voči chudobným, núdznym, opusteným a chorým. Byť vnímavým na akúkoľvek ľudskú potrebu, lebo podľa Ježišových slov jeho nasledovateľov jasne identifikujú práve z vnímavých vzájomných vzťahov: *„Podľa toho spoznajú všetci, že ste moji učeníci, ak sa budete navzájom milovať“* (Jn 13, 35). Dbať o to, aby sa ako dar z lásky nedávalo to, čo sa má povinne dať, a to už z dôvodu spravodlivosti. Všetky vyššie spomenuté snahy a úsilia patria k cieľom apoštolátu (porov. AA 7).

Rôznorodosť oblastí pôsobnosti laika

Laici vykonávajú svoj mnohostranný apoštolát v Cirkvi i vo svete a majú účasť na Kristovom kňazskom, prorockom a kráľovskom poslaní. Ich činnosť je naozaj potrebná, lebo bez nej by ani apoštolát duchovných pastierov nemohol dosiahnuť plnú účinnosť. Spolupracujú pri hlásaní Božieho slova, vyučovaní katechizmu, svojimi skúsenosťami sa pričiňujú o väčšiu efektivitu pastoračnej činnosti, správu cirkevného majetku, aby tak dopĺňali to, čo chýba ich bratom, a tak aby boli posilou ducha aj pre duchovných pastierov. Laici majú pracovať predovšetkým vo svojej far-

nosti v dôvernej jednote so svojimi kňazmi, ktorá je vzorom komunitného apoštolátu. Uvedomovať si svoju príslušnosť k miestnej cirkvi čiže diecéze, ktorej základnou živou bunkou je farnosť. Byť vnímavý na výzvy svojho biskupa a zapojiť sa v prípade potreby aj do medzifarskej, medzidiecéznej, celonárodnej i medzinárodnej spolupráce na dielach týkajúcich sa spásy ľudí, napomáhajúcich každé apoštolské a misijné diela celej univerzálnej Cirkvi. To sa v dnešnom globalizovanom svete stáva čoraz naliehavejším. Je potrebné, aby sme vložili všetky svoje sily do takejto rozsiahlej práce. Podnecuje k tomu aj zvyšujúca sa migrácia obyvateľstva a vedecko-technický pokrok prinášajúc „pomoc" zrýchľujúcou sa dopravou, čím sa vzdialenosti vo svete „skracujú". Táto služba vyplýva aj z pochopenie svojho osobného vzťahu s Bohom. Veď každý kresťan si má byť vedomý svojej povinnosti vrátiť Pánovi časť tých dobier, ktoré mu požehnal. A to sa najlepšie uskutočňuje v službe, ku ktorej ho On sám povoláva (porov. AA 9 – 10).

„Keďže Pôvodca všetkého ustanovil manželský zväzok za počiatok a základ ľudskej spoločnosti a svojou milosťou urobil z neho veľkú sviatosť so zreteľom na Krista a Cirkev (porov. Ef 5, 32), apoštolát manželov a rodín má zvlášť veľký význam pre Cirkev i pre občiansku spoločnosť" (AA 11).

Kresťanskí manželia sú si navzájom, aj pre svoje deti a ostatných členov rodiny sprostredkovateľmi milostí a svedkami viery. Sú príkladom kresťanského a apoštolského života a pomáhajú svojim deťom, aj iným pri hľadaní povolania.

V súčasnosti je najdôležitejšia úlohou manželov apoštolát. Príkladom vlastného života vydávať svedectvo o nerozlučnosti a posvätnosti manželského zväzku, ako aj dôstojnosti a nezávislosti rodiny. Rodina ako domáca cirkev je Bohom povolaná aktívne sa zapájať do života Cirkvi a vo svojej farnosti do slávenia liturgie, ale aj ďalších aktivít rodinného apoštolátu. Záujem ich činnosti má byť zameraný na opustené deti, pocestných, pomoc v rôznych krízových situáciách, snúbencom pre skvalitnenie prípravy na manželstvo, spolupracovať pri vyučovaní katechizmu, vedení škôl, podporovať manželov a rodiny, ktoré sú hmotne alebo mravne ohrozené, starať sa o starých a chorých a podobne. Kresťanské rodiny, žijúce evanjelium v každodennom živote sú vzorom kresťanského a manželského života, rovnako aj svedkami Ježiša Krista po celom svete. Pre jednoduchšie a ľahšie dosiahnutie svojich apoštolských cieľov je dobré, aby sa rodiny spájali do združení alebo spoločenstiev. Mladí ľudia s prekypujúcou horlivosťou a zápalom túžia mať podiel na spoločenskom a kultúrnom živote. Ak túto horlivosť preniká Kristov Duch a oživuje zodpovednosť, poslušnosť a láska k pastierom Cirkvi, možno očakávať, že prinesie veľmi hojné ovocie. Nezabúdajme, že tak ako mládež aj deti rozvíjajú svoju

apoštolskú činnosť medzi rovesníkmi, a tak sa stávajú ozajstnými živými svedkami Krista. (porov. AA 11– 12).

Laici organickým spojením života a viery sa usilujú preniknúť kresťanským duchom zmýšľanie a mravy, zákony a štruktúry spoločnosti, uprostred ktorej žijú. Tak na pracovisku, v zamestnaní, na štúdiách, na cestách zo služobných alebo osobných dôvodov, na rekreácii a podobne, všade nech pamätajú, že sú hlásateľmi Krista osobným príkladom, ale v prípade potreby majú byť ohlasovateľmi aj slovom. Laici nech sa usilujú spolupracovať so všetkými ľuďmi dobrej vôle v záujme pravdy a spravodlivosti, v tom čo je sväté a čo je milé (porov. Flp 4, 8). Nech vedú dialóg, aby sa prehlbovalo úprimné a pravé bratské cítenie v spolupatričnosti všetkých národov. Apoštolskou úlohou laikov je presadzovať kresťanskú náuku v domácom i medzinárodnom poriadku, aby sa dbalo na spoločné dobro. V medzinárodnej problematike snažiť sa nachádzať také riešenia, ktoré by aj v celosvetovom meradle zdokonaľovali medziľudské vzťahy v duchu evanjelia a prispievali pre dobro i rast životnej úrovne najmä rozvojových krajín (porov. AA 13 – 14).

Rôznorodosť foriem apoštolátu laikov a jeho dôležitosť

Apoštolát laikov je vždy a všade užitočný a v niektorých podmienkach bezpodmienečne potrebný, niekde dokonca jediný možný a vhodný. Život vyvierajúci z viery, nádeje a lásky je znakom Krista žijúceho vo svojich veriacich. Apoštolát života doplnený apoštolátom slova je ohlasovaním Krista, keď laici podľa svojich možností a schopností vysvetľujú a šíria jeho učenie a verne ho vyznávajú, a tak sa vo svete stávajú spolupracovníkmi Boha Stvoriteľa, Vykupiteľa a Posvätiteľa a vzdávajú mu chválu apoštolátom slova i života. Zvlášť naliehavým a potrebným je apoštolát laikov, v krajinách kde je obmedzená sloboda Cirkvi a sloboda vôbec. V takýchto neľahkých podmienkach sa laici vystavujú nebezpečenstvu straty svojej osobnej slobody, aj slobody členov rodiny a niekedy i vlastného života. Ak sú podmienky veľmi ťažké, laici podľa možností, nahrádzajú kňazov: vyučujú kresťanské náboženstvo tých, ktorí žijú v ich prostredí, učia ich nábožne žiť a katolícky zmýšľať, nabádajú ich často pristupovať k sviatostiam a pestovať nábožnosť, najmä eucharistickú (porov. AA 16 – 17).

Podľa podmienok a možností laici vykonávajú apoštolát jednotlivo alebo v združeniach, ktoré sú oporou pre svojich členov, vychovávajú ich, vzdelávajú, usmerňujú, aby mohli účinnejšie a plnšie uskutočniť všetky ciele apoštolátu a účinne brániť jeho záujmy. Ciele združení sú mnohoraké: niektoré prijímajú na seba všeobecný apoštolský cieľ Cirkvi, iné majú za cieľ najmä evanjelizovať a posväcovať, ďalšie sa usilujú prenik-

núť kresťanským duchom časný poriadok, iné vydávajú svedectvo o Kristovi najmä skutkami milosrdenstva a lásky. Ich úlohou je predovšetkým pomáhať Cirkvi plniť jej poslanie voči svetu, hlavne preukazovať čo najužšie organické prepojenie medzi praktickým životom a vierou. Rýchle zmeny v novodobej spoločnosti a tempo vývoja si vyžadujú, aby katolíci čím ďalej tým viac zdokonaľovali organizáciu svojich apoštolských podujatí doma aj na medzinárodnom poli, aby sa napĺňala univerzálnosť poslania Cirkvi. Laici plnšie zasvätení apoštolátu sa aj v minulosti združovali do rozličných pracovných skupín a spolkov a v užšom spojení s hierarchiou napĺňali a stále napĺňajú výlučne apoštolské ciele. Po desaťročia prinášajú rôzne laické formy apoštolátu Kristovmu kráľovstvu mnoho úžitku. Pápeži a mnohí biskupi ich odporúčali aj podporovali a nazvali ich Katolícka akcia. Boli to skupiny, spolky respektíve inštitúcie, ktorých činnosť nazývali spoluprácou laikov na hierarchickom apoštoláte. Posvätný koncil tieto skupiny, spolky odporúča, pretože zodpovedajú apoštolským potrebám Cirkvi, a zároveň vyzýva, aby ich kňazi, rehoľníci i laici prijímali v úcte, vážnosti a všemožne ich podporovali. Osobitná úcta patrí tým laikom, ktorí natrvalo alebo dočasne dávajú svoje profesionálne schopnosti do služieb apoštolských združení a apoštolských diel vo svojich krajinách alebo vo svete. Pastieri Cirkvi nech prijímajú týchto laikov s vďačnosťou a nech sa starajú, aby ich životné podmienky boli dôstojného pre nich aj ich rodiny, a aby sa im dostalo potrebné vzdelanie i duchovná posila s povzbudením (porov. AA 18 – 22).

Vzťahy hierarchie a laikov

Apoštolská činnosť laikov jednotlivcov alebo spoločne organizovaná, má byť vedená i koordinovaná hierarchiou a začlenená do apoštolátu celej Cirkvi v duchu jednoty. O to viac, ak si táto činnosť vyžaduje apoštolskú spoluprácu duchovenstva, rehoľníkov a laikov. Hierarchia má napomáhať apoštolát laikov, aj keby rozhodnutia vznikli len z iniciatívy samotných laikov, lebo Cirkev môže za určitých okolností lepšie plniť svoje poslanie práve ich prostredníctvom, a preto ponecháva laikom potrebnú slobodu konania. Biskupi, správcovia farností a ostatní kňazi diecézneho i rehoľného duchovenstva nech nezabúdajú, že všetci veriaci spoločne, tak duchovní, ako aj laici, majú právo a povinnosť apoštolovať, preto nech sa to nedeje oddelene, aby v spoločnom úsilí a jednote spolu budovali Cirkev. Aby sme boli svetu svedectvom úcty, jednoty a lásky, aby sme všetkých ľudí veriacich i neveriacich pritiahli svojim príkladom, ako nás k tomu vyzýva aj svätý apoštol Pavol: *„Milujte sa navzájom bratskou láskou, predbiehajte sa vzájomne v úctivosti“* (Rim 12, 10). Takto sa upevňuje duch jednoty, ľahšie dosahuje spoločný cieľ a zároveň eliminuje rivalita.

Dôležitou je vzájomná úcta medzi všetkými formami apoštolátu, ich koordinácia, rešpektujúc osobitný charakter každej z nich, aby celý apoštolát žiaril bratskou láskou pre spoločné dobro Cirkvi. Tí, čo sa tejto službe venujú z poverenia hierarchie, sú vo svojej pastoračnej činnosti jej reprezentantmi, preto nech sú vždy verní duchu a učeniu Cirkvi, a nech sa aj obojstranne podporujú vhodné kontakty medzi laikmi a hierarchiou. (porov. AA 23 – 25).

Odporúča sa aby v diecézach vznikali rady, ktoré majú pomáhať apoštolskej činnosti na poli evanjelizovania a posväcovania, ale aj v charitatívno-sociálnej oblasti, pastorálnej službe i iných oblastiach, za primeranej spolupráce duchovenstva a rehoľníkov s laikmi. Bolo by dobré, ak by takéto rady vznikali aj vo farskom spoločenstve, čo však záleží od možností, podmienok a veľkosti farnosti. Svoje opodstatnenie však majú aj v medzifarskej a medzidiecéznej spolupráci, ako aj na národnej a medzinárodnej úrovni. Koncil v tomto dekréte odporúča, aby sa pre pomoc a rozvoj apoštolátu laikov zriadil pri Svätej stolici osobitný sekretariát ako ústredie, ktoré by vhodnými prostriedkami napomáhalo v apoštolských podujatiach laikov, poskytovalo správy o činnosti v tejto oblasti, skúmalo aktuálne dianie a problémy vznikajúce na tomto poli. Sekretariát by svojimi postrehmi, usmerneniami aj radami napomáhal hierarchii a laikom v apoštolskej činnosti. V ústredí by boli zastúpené rozličné hnutia a diela apoštolátu laikov celého sveta, a v ňom by sa podporovala i prehlbovala spolupráca duchovných a rehoľníkov s laikmi. Apoštolát a jeho diela si neraz vyžadujú spoluprácu aj s ostatnými kresťanmi, aby sa zachovalo spoločné dedičstvo evanjelia a z neho vyplývajúca povinnosť všetkých vydávať kresťanské svedectvo tak zo strany jednotlivcov ako aj celých cirkevných spoločenstiev. Pri presadzovaní a ochrane všeobecných ľudských hodnôt, sa neraz a naliehavo vyžaduje nielen spolupráca s kresťanmi sledujúcimi rovnaké apoštolské ciele, ale aj s tými, ktorí sa ku kresťanstvu nehlásia, ale rovnako uznávajú také isté hodnoty, obhajujú ich a ochraňujú. V takýchto situáciách svojou uváženou spoluprácou, ktorá má veľký význam v časných podujatiach, laici vydávajú svedectvo o Kristovi ako Spasiteľovi sveta, ale tiež o jednote celej ľudskej rodiny (porov. AA 27).

Príprava a formácia pre apoštolát

Apoštolské poslanie kresťana si vyžaduje dôkladnú formáciu pre hlbší duchovný život, pravidelné pristupovanie k sviatostiam, vzdelávanie v pravdách viery, ale aj špeciálnu a osobitnú prípravu vzhľadom na rozmanitosť foriem apoštolátu a odlišnosť osôb k tomu povolaných, zohľadňujúc špecifiká daných oblastí a ich okolností. Laik sa potrebuje naučiť plniť poslanie Krista a Cirkvi. Žiť z viery v tajomstvo Božieho stvorenia

a vykúpenia. Nechať sa viesť Duchom Svätým, ktorý oživuje a posväcuje každého človeka i celý Boží ľud. Napĺňa láskou všetkých ľudí a učí ich milovať Boha Otca a v ňom človeka i celý svet. V duchovnej formácii sa zároveň vyžaduje aj dôkladná odborná príprava, a to teologická, etická a filozofická, prispôsobená veku, postaveniu a nadaniu pripravovaného. Dôležitý je aj všeobecný rozhľad, praktické i technické zručnosti, umenie bratsky spolunažívať, spolupracovať a nadväzovať vzťahy, ktoré sa budujú v dialógu. Umenie dialógu je v mnohých prípadoch nevyhnutnosťou. Formácia je dlhodobý proces pre kontinuálne dozrievanie osobnosti človeka, ktorý sa postupne a múdro učí všetko poznávať, vidieť, hodnotiť nielen v teoretickej rovine, ale aj reálne konať za pomoci rozličných aktivít v činnej službe Cirkvi. Vo svetle viery aj sebavýchovou zdokonaľovať samého seba a spolu s ostatnými spolupracovníkmi pracovať na upevňovaní integrity osoby tak, aby sa zachovala i upevnila vnútorná osobnostná harmónia a rovnováha človeka. Vývoj súčasnej problematiky vykazuje neustále zmeny, preto sa laik naplno a aktívne zapája do spoločenského diania i vytvárania časného poriadku, aby účinným spôsobom mal podiel na jeho tvorbe a finálnej podobe do ktorého sa usiluje vnášať kresťanské hodnoty. Zároveň vydáva svedectvo, ako živý člen Cirkvi tým, že ukazuje jej prítomnosť aj pôsobnosť v centre svetských záležitostí (porov. AA 28 – 29).

Rodičia ako prví svedkovia viery pre svoje deti, majú ich pripravovať pre apoštolát od prvého momentu výchovy. S touto výchovou je potrebné kontinuálne pokračovať a dopĺňať ju po celý život, pretože si to vyžadujú nové úlohy v nových neustále sa meniacich podmienkach. Je teda úlohou kresťanských vychovávateľov, aby vychovávali predovšetkým vlastným príkladom, viedli svojich zverencov aj k apoštolátu a stále nanovo nadchýnali apoštolským duchom seba, svojich dospelých bratov i dospievajúcu mládež. Preto aj rodičia v rodine privádzajú svoje deti od malička k poznaniu univerzálnej, bezpodmienečnej Božej lásky voči všetkým ľuďom a svojou starostlivosťou o materiálne i duchovné potreby blížneho sa rodina stáva akýmsi noviciátom apoštolátu. Rodina ako činná bunka včlenená do miestneho farského spoločenstva pomáha deťom aj všetkým jej členom, aby si v ňom našli miesto nadobudli povedomie spolupatričnosti nielen k farskej rodine ale aj k celému Božiemu ľudu. Kňazi tiež majú mať na pamäti výchovu k apoštolátu pri vyučovaní katechizmu, hlásaní Božieho slova, duchovnom vedení a v ostatných pastoračných aktivitách. Takto majú vychovávať aj školy, laické skupiny a združenia, ostatné katolícke výchovné zariadenia a inštitúcie, aby pomáhali mládeži katolícky zmýšľať a apoštolsky pracovať, lebo ony sú prirodzenou cestou vhodnej prípravy na apoštolát. V nich sa poskytuje teoretická,

duchovná i praktická formácia a hodnotia sa metódy, postupy a výsledky vlastnej práce. Každý jednotlivec zapojený v apoštoláte alebo skupina rovnako porovnávajú svoj každodenný spôsob života s duchom evanjelia a prehodnocujú efektívnosť využívania chariziem, ktorými Duch Svätý obdarováva každého bez rozdielu, aby ich všetci využívali pre budovanie Božieho kráľovstva tu na zemi a prinášali hojné ovocie pre spoločné dobro (porov. AA 30).

Formáciu je potrebné akomodovať rozličným formám apoštolátu

Potreba primeranej formácie a osobnej prípravy na apoštolát s ohľadom na rôznorodosť jeho foriem si vyžaduje, aby bola prispôsobovaná s ohľadom na špecifiká a formy apoštolátu v danej oblasti poslania. Spomeňme aspoň niektoré formy a oblasti apoštolátu: evanjelizácia a posväcovanie ľudí, kresťanské budovanie časného poriadku, skutky lásky a milosrdenstva, ktoré sa najviac prejavujú v kresťanskej sociálnej práci. Každá oblasť si nevyhnutne vyžaduje prípravu, ktorá je vždy zameraná na jej špecifické potreby podľa danej formy, ako to už bolo vyššie spomenuté. Špeciálne zameranie je napríklad v tom, že v prvej spomenutej forme sa kladie dôraz na vedenie dialógu s inými ľuďmi, či už veriacimi alebo neveriacimi, so zameraním na všeobecné dobro podľa zásad mravného a sociálneho učenia Cirkvi. Druhá spomenutá forma sa snaží „apoštola" naučiť poznávať pravý zmysel a pravdu o hodnote časných dobier vo vzťahu k všetkým cieľom ľudskej osoby. V tretej forme sa príprava sústreďuje na skutky lásky a milosrdenstva, uplatňované v praktickom živote, ktoré sú rukolapným svedectvom kresťanského života, empatie a veľkodušnej pomoci núdznym.

Pri formácii a výchove sa používajú napríklad tieto prostriedky: zasadania, kongresy, rekolekcie, duchovné cvičenia, konferencie, knihy a časopisy, biblické stretnutia pre dôkladnejšie poznanie Svätého písma, výuka katolíckej náuky a podobne. Boli zriadené dokumentačné a študijné strediská, odborné inštitúty v odbore teológie, ale aj antropológie, psychológie, sociológie a metodológie, aby laici boli čo najlepšie pripravení pre oblasť apoštolátu. (porov. AA 31 – 32).

„Posvätný koncil teda naliehavo prosí v Pánu všetkých laikov, aby ochotne, veľkodušne a s otvoreným srdcom odpovedali na Kristov hlas, ktorý ich práve teraz volá so zvýšenou nástojčivosťou, i na podnety Ducha Svätého. ... sám Pán prostredníctvom tohto posvätného cirkevného snemu opätovne volá všetkých laikov ... aby sa zúčastňovali na jeho spasiteľnom poslaní ... aby sa mu stali spolupracovníkmi v rozmanitých podobách a spôsoboch jediného apoštolátu Cirkvi ..."(AA 33) .

Záver

Otcovia koncilu odobrili tento dekrét, tak v celku ako aj každú jeho časť. Výzvy blahoslaveného pápeža Pavla VI. nasmerované k laikom zdôrazňujú, že ich volá sám Pán. Zapojiť sa do práce Cirkvi znamená mať účasť na Kristovom spasiteľnom poslaní. Vtedy sa Ježišova vôľa vkladá do srdca laika a on ju prijíma za svoj záujem, čím sa stáva aj Ježišovým spolupracovníkom. Boh každého vyzbrojil rôznymi charizmami, aby bol človek schopný naplniť to, k čomu bol povolaný a uskutočniť svoj podiel na jednotnom apoštoláte Cirkvi, aj keď v rozmanitých podobách. Rozličnosť chariziem sa prejavuje v rozmanitosti foriem a potrieb apoštolátu, preto nikto nemôže povedať, že si v ňom nenašiel svoje uplatnenie podľa svojich chariziem.

Je teda na nás ako sa postavíme k výzvam Druhého Vatikánskeho koncilu a budeme ochotní usilovne pracovať na ich „oživení" v praxi. Svätý Ján Pavol II. nás vo svojich dokumentoch k tomu tiež nabáda. Kontinuita učenia tohto snemu sa zachováva u všetkých pápežov prichádzajúcich na Petrov stolec od začatia koncilu až podnes. V tom vidíme potvrdenie pravosti tohto učenia. Spojme teda všetky sily a vnášajme do pastoračnej praxe to čo sa začalo Druhým Vatikánskym koncilom a pokračuje učením rímskych biskupov. Vezmime si k srdcu všetky inštrukcie, výzvy, napomenutia a napomáhajme vanutiu Svätého Ducha do každého kúta Cirkvi a nechajme sa ním naplniť. Zbúrajme všetky osobné prekážky, napojme sa na Krista vo svojej vlastnej vnútornej túžbe tak, aby každý z nás ako úd Kristovho tajomného tela, boli sme živými údmi a plnili svoje poslanie. Pretože Cirkev sa potrebuje nanovo očistiť, obnoviť, pozdvihnúť a vymaniť z krízy. Cestu ktorá k tomu vedie nám Otec ukázal skrze koncil a Petrových nástupcov. Je už len na nás – hierarchii a christifideles ako sa k tomu postavíme, aké priority si zvolíme.

Bibliografia

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Apostolicam actuositatem.* https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/apostolicam-actuositatem

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Ad gentes.* https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/ad-gentes

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Lumen gentium.* Praha : Zvon, 1995, 603 s. ISBN 80-7113-089-3.

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Christus dominus.* https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/christus-dominus

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Perfectae caritatis.* https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/perfectae-caritatis

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Presbyterorum ordinis.* https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/presbyterorum-ordinis

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1969, 253 s.

JÁN PAVOL II.: *Christi fideles laici.* Bratislava: Vydavateľstvo Lúč, 1990, 96 s. ISBN 80-7114-011-2.

JURKO, J.: *Synopsa dokumentov II. vatikánskeho koncilu.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. 890 s. ISBN 80-7165-129-X.

PESCH, HERMANN, O.: *Druhý vatikánský koncil: 1962-1965: příprava, průběh, odkaz.* Praha: Vyšehrad, 2014. 435 s. ISBN 978-80-7429-398-6.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004, 2331 s. ISBN 80-7162-448-9.

MANJACKAL, J.: Videl som večnosť. Puch bei Hallein : Verbum Dei, 2014, 128 s. ISBN 978-3-9503817-4-0

ŠTEFAN PALOČKO
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Otec James Manjackal MSFS napísal knihu Videl som večnosť, v ktorej popisuje svoje videnia, ktoré mal počas kómy. Okrem dejového pozadia, ktoré vysvetľuje, za akých okolností došlo k autorovmu upadnutiu do kómy i priebeh jeho nemoci, je vhodné si v knihe všimnúť dve línie textu. Jedna línia je opis autorových videní v kóme, druhá línia sú autorove závery, ktoré z týchto videní odvádza.

Čo sa týka samotných videní autor jasne rozlišuje štyri stavy, v ktorých sa môže duša človeka po smrti nachádzať. Ide o peklo, očistec, podsvetie a nebo. Popis týchto stavov je naturalistický, čo znamená, že ide o obrazy, v ktorých sa nachádzajú veci známe z materiálneho sveta (oheň, voda, prehistorické zvieratá, zlatá loď, nákladné auto...). Je úplne zrejmé, že v nemateriálnom svete nie je možná existencia materiálnych vecí, takže je evidentné, že tieto autorove popisy nemožno vykladať v doslovnom zmysle. Nemožno si posmrtné stavy duše predstavovať doslovne tak, ako ich autor popisuje. Ak však majú videnia posmrtného života byť užitočné pre ľudí žijúcich na tomto svete, potom je nevyhnutné, aby tieto videnia boli sprostredkované spôsobom, ktorý je ľudskou rečou vyjadriteľný. Doslovne vyjadriť žijúcim ľuďom duchovný stav duše zomrelého človeka je totiž nemožné, pretože človek nemá ani pojmy, ani slová, vďaka ktorým by mohol zrozumiteľne doslovne vyjadriť a popísať čisto duchovný stav ľudskej duše po smrti (porov. 1Kor 2,9). Preto tieto videnia otca Manjackala možno chápať len v zmysle určitých symbolov, či podobenstiev. Buď sa autor snaží svoje videnia duchovných stavov prekladať do reči materiálnych symbolov a podobenstiev, aby boli zrozumiteľné, alebo už samotnému autorovi boli informácie spoza materiálneho sveta sprostredkované prostredníctvom symbolov a podobenstiev. Či platí prvá možnosť, alebo druhá,

na to by vedel odpovedať len autor, no i jeden i druhý spôsob je možný.

Prvým popisovaným stavom je peklo. Otec Manjackal popisuje peklo ako ohnivé zapáchajúce miesto plné prehistorických zvierat, čo vcelku dobre korešponduje s biblickým symbolom diabla ako hada či draka. Nevidel tam duše ľudí, no nedovoľuje si z toho robiť nejaké zásadné závery. Netvrdí, že v pekle nikto nie je. Tvrdí, že peklo skutočne existuje a vtedy, keď mal videnie pekla, nikoho tam nevidel, pričom pripúšťa, že mu možno Boh nechcel konkrétne zatratené duše ukázať. Možno povedať, že Cirkev vo svojom oficiálnom učení taktiež jasne potvrdzuje, že peklo skutočne existuje, no vo všeobecnosti je prijímaná mienka, že Boh nám v poklade viery nezjavil konkrétne mená ľudí, ktorí sú zatratení.

Druhým popisovaným stavom je očistec. Autor ho popisuje ako miesto, kde duše trpia v ohni, aby sa očisťovali od hriechov. Popisuje tu prítomnosť duší rôznych ľudí, ktorí tu trpia kvôli rôznym hriechom. Práve táto časť knihy je venovaná rozoberaniu rôznych hriechov, ktoré duše ľudí privádzajú práve do tohto stavu očistného utrpenia. V zásade neprekvapuje, že otec Manjackal popisuje tieto duše ako prosiace o modlitby a o slúženie svätých omší za nich, čo je napokon bežnou praxou katolíckych kresťanov. Na strane 50 otec Manjackal tvrdí, že duše v očistci ho prosili, aby im kázal a on ich spovedal. Ku kázaniu a spovedaniu treba povedať niekoľko skutočností.

V prvom rade je potrebné uvedomiť si, že do očistca sa nedostane duša, ktorá zomrela v aktuálnom smrteľnom hriechu. Teda je nemožné, aby bol v očistci niekto, kto prešiel bránou smrti v stave, že si s plným vedomím a s plnou dobrovoľnosťou stojí za svojim hriešnym skutkom. Do očistca však idú ľudia, ktorí sa chcú svojich hriešnych postojov vzdať a oslobodiť sa z nich, teda ich hriešny stav buď nie je plne vedomý, alebo plne dobrovoľný. Očistec je stav, kde sa človek musí vyslobodiť zo všetkých hriešnych postojov. Pápež Benedikt XVI. hovorí, že základné rozhodnutie pre Boha a pre Dobro je v takomto človeku v okamihu smrti jasne uskutočnené, no toto základné rozhodnutie je prekryté ešte sekundárnymi rozhodnutiami a tie sa musia v očistci odstrániť. V takomto stave duša nie je schopná vstúpiť do konečného spoločenstva s Kristom, lebo jej polovičatosť jej stojí v ceste. No sú ochotní očisťovať sa (porov. RATZINGER, J.: Eschatologie, smrt a věčný život. Brno : Barrister & Principal, 1996, s. 130-133). Ak si uvedomíme, že v očistci sú duše, ktoré prišli do očistca v hriešnom postoji s nie plným vedomím, logika veci káže, že ak v očistci majú vyjadriť jasný postoj odmietnutia tohto hriechu, musia najprv nadobudnúť plné vedomie tohto svojho hriešneho stavu. Otázkou zostáva, ako presne dôjde

k takémuto plnému uvedomeniu si tohto hriešneho stavu. Je zrejmé, že nejako im to Boh zjaví, no spôsob tohto zjavenia nepoznáme. Nedá sa však s istotou vylúčiť, že sa to môže diať aj prostredníctvom kázania či už duší kňazov, ktoré sú v očistci, alebo prostredníctvom mystikov, ktorí majú kontakt s týmito dušami v očistci. Takto by bolo tvrdenie otca Manjackala o jeho kázaní v očistci vcelku prijateľné. Napokon, kňazi sú súčasťami Kristovho Tajomného Tela a Kristus prostredníctvom nich ohlasuje vo svete evanjelium. Keďže je potrebné zjavovať Božie slovo aj dušiam v očistci a kňazi ostávajú údmi Kristovho Tajomného Tela aj po smrti, nedá sa s určitosťou vylúčiť tvrdenie, že Kristus prostredníctvom nich ohlasuje svoje slovo aj po smrti.

Čo sa týka tvrdenia, že otec Manjackal vo svojom mystickom zážitku spovedal duše v očistci, tu treba povedať, že sviatosť zmierenia bola ustanovená predovšetkým na odpúšťanie smrteľných hriechov a na získanie posväcujúcej milosti. Pri dušiach v očistci nemožno hovoriť o stave smrteľného hriechu, či o absencii posväcujúcej milosti, takže spoveď pre odpustenie smrteľného hriechu nepripadá do úvahy. Faktom je, že Cirkev praktizuje aj spovedanie zo všedných hriechov, keďže pomenovanie všedných hriechov, vyjadrenie ľútosti a ich odmietnutia ako aj vedomie Božieho odpustenia a prijatia majú veľký uzdravujúci účinok pri zbavovaní sa týchto hriechov. Teda vo vzťahu k očistcu by bolo možné uvažovať len o spovedaní sa zo všedných hriechov. Druhý problém, ktorý je potrebné si uvedomiť, je fakt, že samotná sviatosť je znak vnímateľný v materiálnom svete, ktorý spôsobuje to, čo naznačuje. Aby bola sviatosť sviatosťou, musí byť zmyslami vnímateľným znakom, teda je možná jedine v materiálnom svete. Z tohto dôvodu nemožno hovoriť o tom, že by bolo možné v očistci, teda v nemateriálnom svete udeľovať sviatosť zmierenia. Dôležitým momentom je, že otec Manjackal nespomína, že by udeľoval v očistci sviatosť. Odpustenie hriechov sa môže diať aj mimosviatostným spôsobom. Tento mimosviatostný spôsob však nevylučuje uvedomenie si svojich hriechov, vyjadrenie ich pred niekým druhým, ľutovanie ich a modlitbu za odpustenie týchto hriechov prípadne ohlásenie evanjelia o Božom odpustení. Ak otec Manjackal svojim spovedaním duší v očistci myslel to, že pred ním duše vyznávali svoje hriechy, ľutovali ich a on im ohlásil Božie odpustenie a modlil sa za ich skoré očistenie, ťažko možno s istotou existenciu takéhoto javu odmietnuť ako nemožnú.

Tretím stavom, ktorý otec Manjackal popisuje, je „miesto temnoty“. Autor vysvetľuje, že na tomto mieste sa nachádzajú duše tých, ktorí nemali možnosť spoznať Krista, lebo im ho nikto neohlásil. K týmto dušiam sú zahrnuté aj

deti, ktoré zomreli bez krstu. Títo ľudia nemohli vstúpiť do neba, lebo, ako sa v knihe uvádza, bez krstu nemožno vstúpiť do neba. Učenie Cirkvi o absolútnej nevyhnutnosti krstu pre spásu je všeobecne známe (porov. DS 1618). Podstata nevyhnutnosti krstu spočíva v tom, že krstom je človek začlenený do Kristovho Tajomného Tela a čerpá z neho silu žiť dokonale spravodlivo a sväto, čo je pre prirodzené ľudské sily nemožné (porov. 1546,1547). Byť spasený bez krstu by znamenalo dopracovať sa k absolútnej morálnej dokonalosti bez účasti na Kristovom živote, a to je nemožné. Zároveň je všeobecne známe, že Cirkev neučí, že všetci, ktorí neboli sviatostne pokrstení, budú zatratení. Od počiatku je v Cirkvi prítomná náuka o mimosviatostnom spôsobe krstu a to je krst túžby a krst krvi. Práve krst túžby je vysvetľovaný tak, že ak človek prejde bránou smrti bez sviatostného krstu, no túžbou po krste disponovaný k prijatiu krstu, takýto človek bude spasený. Samozrejme nie tak, že nebude začlenený do Tajomného Kristovho Tela, ale tak, že doňho bude začlenený po smrti mimosviatostným spôsobom (teda nie ponáraním do vody, či liatím), ale priamo a bezprostredne.

Cirkev sa však vo svojom učení zmieňuje o spáse nie len tých, ktorí zomrú s explicitnou túžbou po krste, ale aj o tých, ktorí o Kristovi nikdy nepočuli, predsa však v živote hľadali spôsob, ako sa stať spravodlivým, túžili dosiahnuť morálnu dokonalosť a odišli z tohto sveta s túžbou prijať akýkoľvek prostriedok, ktorý by ich urobil svätými. Keďže Krista nepoznali, nedokážu vyjadriť, že túžia po jeho spáse, no v ich túžbe dosiahnuť morálnu dokonalosť je implicitne prítomná táto túžba po Kristovi, po začlenení do jeho Tajomného Tela, teda po krste a po Cirkvi. Títo ľudia sú pripravení prijať Krista a podriadiť sa mu, ako náhle ho spoznajú. Nevyhnutným faktom tak ostáva, že ak majú byť spasení, musia po spáse túžiť, následne im musí byť ohlásená, aby ju napokon explicitne prijali a boli začlenení do Krista. Tento proces sa nevyhnutne musí odohrať, ak majú poraziť svoje prirodzené morálne nedokonalosti a postupne dôjsť až k spravodlivosti. Keďže títo ľudia odchádzajú z tohto sveta bez začlenenia do Krista, nemôžu vstúpiť do neba, lebo nedokážu vlastnými silami žiť dokonale bezhriešne. Nemôžu ísť ani do očistca, lebo nemajú v sebe Kristov život, ktorého mocou by sa postupne uzdravovali zo svojej hriešnosti. Nejdú ani do pekla, keďže neodmietli život v dokonalom súlade s Dobrom. Možno povedať, že sú v tom stave, v ktorom boli spravodliví Starého zákona, ktorí po smrti vstúpili do podsvetia, teda do tzv. Limbus patrum. Ba dokonca možno povedať, že takíto ľudia skutočne subjektívne žijú „pred Kristom“, keďže o ňom ešte nepočuli, a tak je vcelku logické, že duše

takýchto ľudí (vrátane nepokrstených detí, ktoré neodmietli Dobro) vstupujú po smrti do podsvetia (či ako to nazýva otec Manjackal, na miesto temnoty).

Ako už bolo vyššie spomenuté, keďže títo ľudia odchádzajú z tohto sveta bez poznania Krista, musia ho najprv spoznať, aby ho mohli následne explicitne prijať. Tak môžu byť začlenení do jeho Tajomného Tela a vtedy sa Kristovou mocou môže začať proces ich očisťovania od nechcených hriechov až po dosiahnutie úplného morálneho súladu s Bohom. Podstatným bodom v súvislosti s knihou otca Manjackala je fakt, že tieto duše sa musia dozvedieť o Kristovi, o evanjeliu, o spáse, aby to mohli explicitne prijať, a zároveň o Kristovi nepočuli a nespoznali ho počas života. Z toho vyplýva záver, že sa o Kristovi musia dozvedieť po smrti. Otec Manjackal tvrdí, že o Kristovi im kázal on. V súvislosti s touto témou vyznieva zaujímavo tvrdenie apoštola Petra v jeho prvom liste, keď hovorí, že Kristus zostúpil do podsvetia, kde kázal tým, čo tam boli (porov. 1Pt 3,19). Ak vezmeme do úvahy, že Kristus ohlasuje evanjelium na tomto svete aj prostredníctvom údov svojho Tajomného Tela, ktorými sú zvlášť kňazi, ale aj ostatní kresťania, nedá sa vylúčiť, že takto prostredníctvom svojich údov ohlasuje evanjelium aj v podsvetí. V tejto súvislosti si zasluhuje pozornosť tropár Byzantskej cirkvi sv. Jánovi Krstiteľovi, kde sa hovorí, že v predpeklí zvestoval príchod vteleného Boha a tiež kondák, ktorý sa spieva na sviatok sťatia jeho hlavy, kde sa hovorí, že Otcom v predpeklí oznámil príchod Spasiteľa. V súvislosti s týmito faktami nevyznieva nemožne kázanie otca Manjackala dušiam v podsvetí v prípade, že by skutočne mal s týmito dušami kontakt na nejakom mystickom princípe.

Ak duše v podsvetí spoznajú Krista ako Spasiteľa, samozrejme ochotne príjmu začlenenie do jeho Tajomného Tela, lebo odišli z tohto sveta s implicitnou túžbou po záchrane prostredníctvom Krista. K tomuto začleneniu, ako bolo vyššie spomenuté, nevyhnutne musí dôjsť. Zároveň faktom je, že začlenenie do Krista nie je nič iné ako krst. Samozrejme, že nemožno hovoriť o sviatostnom krste, lebo také niečo v nemateriálnom svete nie je možné. Nič to však nemení na veci, že pokrstení nejakým spôsobom musia byť. Otec Manjackal spomína, že tieto duše sú v podsvetí krstené, čo plne korešponduje s logikou celého procesu. Nech už otec Manjackal použije akýkoľvek symbol pre popísanie tohto krstu, vždy platí, že podstatou veci je mimosviatostné začlenenie do Kristovho Tajomného Tela.

Nie celkom zrozumiteľne vyznieva autorovo tvrdenie, že veľa detí je v podsvetí pokrstených na sviatky Panny Márie, sv. Jozefa a apoštolov, keďže v očistci či v podsvetí nemož-

no rátať čas na dni podľa pozemského času.

Napokon otec Manjackal popisuje nebo plné spasených ľudí.

V knihe otec Manjackal používa niektoré formulácie, ktoré by si žiadali hlbšie vysvetlenie. Nie je celkom jasné, čo autor myslí tvrdením, že berie hriechy duší v očistci na seba (s.44). Formulácia, že Ježiš berie na seba hriechy ľudí, znamená, že bol ochotný prísť na tento svet a znášať všetko zlé, čo sme mu urobili. Ako však myslí otec Manjackal, že berie hriechy duší v očistci, ktoré mu nijako neubližujú, na seba? Azda prijateľným vysvetlením by bolo tvrdenie, že otec Manjackal sa rozhodol intenzívnejšie modliť sa a odovzdávať sa do Božej vôle, intenzívnejšie zriekať sa svojich nárokov a svojho ja, aby mohol byť účinnejším nástrojom pre pôsobenie Božej milosti na duše v očistci. Tento sebazápor so sebou prináša určitú dávku nepohodlia, či až utrpenia, a tak by bolo možné chápať „zobratie cudzích hriechov na seba" ako znášanie určitého utrpenia kvôli hriechom týchto duší. Či to však otec Manjackal myslel takto, nevedno.

Taktiež otec Manjackal na záver knihy dosť intenzívne zdôrazňuje pozitívum utrpenia, pričom miestami jeho dôraz na utrpenie pôsobí tak, ako by samotné utrpenie nebolo prostriedkom pre duchovný rast, ale samotným a Bohom chceným cieľom duchovného života. I keď ťažko predpokladať, že to autor chcel takto povedať, prílišný dôraz na utrpenie ako také môže zanechať v čitateľovi tento nesprávny dojem.

Na strane 90 autor hovorí o obchodovaní s Ježišom. Tvrdí, že on pre Ježiša pracuje ohlasovaním evanjelia a Ježiš mu za to zaplatí uzdravením. Predpokladám, že toto autor tvrdil žartom a s nadsázkou, pretože doslovne chápať vzťah k Bohu na princípe obchodovania je absurdné.

Autor túto knihu napísal ako duchovné povzbudenie pre veriacich, čo sa mu do značnej miery podarilo. Je však na škodu veci, že najväčší dôraz tohto duchovného povzbudenia je kladený na vymenovanie hriechov a na morálne napomenutia. Tento dôraz je vlastný Starému zákonu. Dôraz Nového zákona je kladený na spasiteľnú Kristovu moc, vďaka ktorej sa človek zo svojich hriechov dokáže vyslobodiť, keďže prirodzené ľudské sily na to nestačia. Nedá sa povedať, že by potrebu Božej milosti otec Manjackal popieral. Skôr ide o dôraz, ktorý je viac kladený na morálne napomenutia, než na uzdravujúcu Kristovu moc. O milosti sa otec Manjackal zmieňuje dosť povrchne. Hovorí vo všeobecnosti o pôsobení Svätého Ducha, no už nejde do hĺbky, ako toto pôsobenie funguje, ako nevyhnutne vyplýva z Kristovej smrti, zmŕtvychvstania a účasti na jeho živote. Ak má človek vedieť použiť uzdravujúcu Kristovu moc, musí mať vieru, no nie vieru len všeobecnú. Musí uveriť v podstatu Kris-

tovho spasiteľného diela, aby ho mohol aplikovať na svoj praktický život. Tento aspekt však v knihe otca Manjackala bohužiaľ absentuje. Táto kritika môže byť chápaná ako výzva, aby otec Manjackal obohatil svoju evanjelizáciu o tento aspekt, aby dôraz jeho ohlasovania bol intenzívnejšie namierený na podstatu Nového zákona a takto aby jeho pôsobenie mohlo priniesť ešte väčší duchovný úžitok.

Volek, P.: Človek, slobodná vôľa a neurovedy. Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015. 217 s. ISBN 978–80–561–0241–1.

PAVOL DANCÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Problém slobodnej vôle sa v súčasnom myslení objavuje s nevídanou naliehavosťou, ktorá je podmienená rozvojom prírodných vied a predstavuje aktuálnu výzvu pre filozofiu. Pri jednotlivých zisteniach pomerne často dochádza k predčasným zovšeobecneniam redukcionistického charakteru, pričom sa zanedbávajú alebo zjednodušene interpretujú vážne filozofické aspekty, týkajúce sa najmä ontológie. K obozretnému postupu v predmetnej oblasti môže napomôcť predkladaná monografia s názvom *Človek, slobodná vôľa a neurovedy,* ktorá je prezentáciou výsledkov niekoľkoročného sústredeného bádateľského úsilia.

Profesor Peter Volek v recenzovanej monografii si predsavzal zdôvodniť názor bežného presvedčenia, že človek je slobodný, a to napriek niektorým tvrdeniam významných neurovedcov (Libet, Gazzaniga) a psychológov (Wegner), že človek nie je slobodný, lebo buď jeho skutky začínajú v nevedomí (Libet), alebo slobodná vôľa je iba ilúziou (Wegner, Gazzaniga). Kľúčovú tézu o slobodnej vôli človeka zdôvodňuje argumentom sebadeterminácie: človek má možnosť sám determinovať vykonanie skutku.

Prvé dve kapitoly majú introduktívny charakter, v ktorých autor monografie predstavuje metafyzické a epistemologické predpoklady na objasnenie slobody človeka. Medzi základné metafyzické predpoklady patrí substančná ontológia, hylemorfizmus, štyri aristotelovské príčiny, A séria času, racionálna duša (s jej schopnosťami rozumu a vôle) v človeku a indeterminizmus. Prvú kapitolu uzatvára konštatovaním, že človek má skúsenosť s rozhodovaním v okolnostiach, kde viacero riešení má rovnakú pravdepodobnosť, čo poukazuje

na slobodnú vôľu človeka. V druhej kapitole je stanovené, že medzi základné epistemologické predpoklady patrí prijatie bežného názoru, pokiaľ intersubjektívne nie je prijatá jeho negácia, možnosť spoznania esencie a princíp uveriteľnosti.

V tretej kapitole je predstavená metodológia dialógu filozofie, psychológie a neurovied. Ich možné vzťahy možno vyjadriť pomocou redukcie, interakcie alebo integrácie. Redukcia mentálnych stavov na stavy fyzikálne je odmietnutá s poukazom na rozdiel medzi vôľovým zapríčinením daného fyzikálneho stavu a a fyzikálnym zapríčinením daného fyzikálneho stavu. Odmietnutá je aj interakcia, nakoľko ide o stretnutie vied, ktoré sa priamo nedotýkajú ani v oblasti ani v metóde skúmania. Vhodnou metodológiou sa ukazuje integrácia, ktorá za pomoci analýzy pojmov používaných v neurobiológii a psychológii sa otvára pre filozofické uchopenie.

Vo štvrtej kapitole boli predstavené názory súčasných vplyvných kritikov slobodnej vôle z oblasti neurovied (Benjamina Libeta a Michaela Gazzanigu) a psychológie (Daniela Wegnera). Obsahom piatej kapitoly je kritika predstavených názorov, že každý skutok začína v nevedomí, alebo že slobodná vôľa je len ilúziou. Kritika deterministických názorov vychádza z argumentov podopretých viacerými významnými súčasnými filozofmi, psychológmi a neurovedcami. V šiestej kapitole profesor Peter Volek analyzuje tri súčasné smery, ktoré výrazne vplývajú na interpretáciu konceptu slobodnej vôle. Jedná sa o humovský, libertariánsky a frankfurtariánsky smer, pričom vlastné chápanie slobodnej vôle opiera o libertariánske chápanie.

V siedmej kapitole bol priblížený blízky kontext chápania slobodnej vôle, a to vysvetlenie ľudského konania. Najprv bola vykonaná analýza konania a potom bola predstavená kauzalita aktéra, v rámci ktorej autor prestavuje svoje riešenie slobody. V nej boli predstavení významní autori kauzality aktéra v stredoveku, novoveku a súčasnosti: Tomáš Akvinský, Ján Duns Scotus, Thomas Reid a Timothy O´Connor. Je potrebné zdôrazniť, že autor vychádza z originálnych textov, aby interpretácia nebola ovplyvnená prekladmi iných autorov. Sloboda človeka je zdôvodnená prostredníctvom tomášovského zdôraznenie sebadeterminácie človeka pri jeho skutkoch.

V ôsmej kapitole za účelom presnejšieho vysvetlenie konania, bola analyzovaná intencionalita, dôvody a mentálna kauzalita. Vysvetlením mentálnej kauzality bol potvrdený bežný názor o slobode človeka a intuícia z reflexie nad vlastným konaním spočívajúca v intergrite človeka vykonávajúceho skutok.

V monografii predstavené skúmanie potvrdilo v úvode stanovené premisy argumentu sebadeterminácie a tým aj platnosť jeho záveru

o slobode človeka. Súčasná filozoficko-antropologická reflexia pojmu slobodnej vôle človeka presahuje do diskurzu v (bio)etickej oblasti, čo jasne zvýrazňuje jej praktický význam.

Názov monografie adekvátne vyjadruje vlastný obsah, ktorý autor v úvode správne konkretizuje. Citácie zodpovedajú norme a cieľ je jasne formulovaný. Autor pracuje s rozsiahlym fondom pramennej aj interpretačnej literatúry. Členenie má logickú kontinuitu a vnútornú gradáciu, čo zvýrazňuje zámer autora predstaviť vlastný pohľad na problematiku slobody v kontexte prieniku filozofických, psychologických a neurovedných bádaní.

TIRPÁK, P. – DANCÁK, F. – OSTROWSKI M.: Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, 208 s. ISBN 978-80-555-1442-0.

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Do rúk čitateľa sa dostáva publikácia so zaujímavým názvom *Homo viator et homo peregrinus.* z pera troch autorov, ktorí sú vzhľadom na predchádzajúce práce v predmetnej téme fundovanými znalcami. Publikácia v rozsahu 208 strán vyšla v univerzitnom vydavateľstve Prešovskej univerzity, ktoré jej predurčujú aj v tomto smere znak kvality. Dvaja autori zo Slovenka – vysokoškolský pedagóg doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. a z Katedry aplikovanej edukológie na Gréckokatolíckej teologickej fakulte, ktorý sa profesne zaujíma toto témou a taktiež známy autor mnohých publikácií PaedDr. František Dancák spolu s medzinárodne uznávaným odborníkom na tému turizmu ks. prof. dr hab. Maciejom Ostrowskim z UP JP II. v Krakove v piatich základných kapitolách predstavujú fenomén turizmu. V prvej kapitole s názvom *Turistika včera a dnes* vykresľujú turistiku akú takú najprv vo všeobecnom meradle v historickom priereze predstavením jednotlivých turistických regiónov na Slovensku s poukázaním na formy turistiky s prioritou na vidiecky turizmus a ekoturistiku. Druhá kapitola je venovaná ako to prezrádza jej názov turizmu ako fenoménu, ktorý formuje človeka a má prispievať k ochrane prírody. Autori veľmi vhodným spôsobom zdôrazňujú chápanie prírody, ktorá je obrazom Božej dokonalosti a jasne zreteľný aj formačno – výchovný vplyv na človeka. V hlbokých myšlienkach pápežskej encykliky Svätého otca Františka *Laudato si* sa môžeme doslova ponárať do krás prírody a zároveň si uvedomovať potrebu lásky a úcty k prírode, kde krásne svedectvo vidíme v živote patróna ekológov a ochrancov prírody vo svätom Františkovi, ktorému je venovaná samostatná pod-

kapitola. Tretia kapitola pojednáva náboženským turizmom, ktorý je považovaný za súčasť kultúrneho turizmu ako jeho špecifická súčasť. Autori definujú jeho podstatu a význam, poukazujú na cieľ putovania ako aj jeho ukotvenie v dokumentoch Cirkvi. Na túto kapitolu vhodne nadväzuje ďalšia časť, ktorá prináša pohľad na historický kontext púti cez putovanie vyvoleného národa až po súčasné nové formy púte. Posledná kapitola je venovaná samotným pútiam na sväté miesta, ktoré od počiatku doslova priťahoval pútnikov z celého sveta. Súčasťou publikácie sú aj prílohy, v ktorých môžeme nájsť okrem iného Posolstvo sv. Jána Pavla II. k Svetovému dňu prisťahovalcov alebo k Svetovému dňu turizmu a taktiež Posolstvá Pápežskej rady pre pastoráciu migrantov a cestujúcich, ktorí vhodným spôsobom ponúkajú pohľad na tú skutočnosť akú vážnosť prikladá s súčasnosti Cirkev týmto fenoménom. K určitým nedokonalostiam publikácie možnom zaradiť tú skutočnosť, že v celkovej dobrej štruktúrovanej podobe sa javí ako určitý nie celkom správne zasadený doplnok v jej prvej časti, kde sú z jedného zdroja bez predchádzajúceho uvedenia predstavené jednotlivé regióny Slovenska. Obohatením diela s touto zaujímavou tematikou by bola taktiež obrazová príloha, aj keď niektoré zaujímavé miesta putovaní a turizmu sa v nej nachádzajú, ale sú skôr fragmentárneho rázu.

Predložená publikácia spojím spracovaním, aktuálnosťou a dôležitosťou témy akou nepochybne je turizmus a putovanie si zasluhuje ocenenie a je výzvou pre nás všetkých, aby sme hodnotnejšie vnímali krásu sveta okolo nás, ktorý je úžasným darom Boha pre všetkých ľudí.

ŠTURÁK, Peter – KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana: Dejiny náboženskej pedagogiky II. História vzdelávania na území Slovenska. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2015. 80 s. ISBN978-80-555-1357-7

PETER BORZA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov

Vysokoškolská učebnica dvoch pedagógov z prostredia Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove ponúka prístupnou formou prehľad o dejinách náboženskej pedagogiky so zameraním na územie Slovenska. Vzdelávanie na území našej krajiny sa rozvíjalo od raného stredoveku a zvláštny význam nadobudlo v prostredí Rakúsko-Uhorskej monarchie.

Autori študijnú látku v učebnici rozčlenili podľa chronologickej postupnosti do šiestich kapitol. Postupovali od raného stredoveku až po vzdelávanie v 20. storočí. V jednotlivých častiach potom prístupnou formou prezentovali dôležité poznatky, ktoré vhodne ilustrujú dobové fotografie a mapy. Každú kapitolu uzatvára zoznam literatúry a krátky terminologický slovník. Dané pomôcky majú poskytnúť študentom vhodne nástroje k primeranému nadobudnutiu prezentovaných vedomostí.

Keďže obaja autori vychádzajú z prostredia Gréckokatolíckej cirkvi využili k spracovaniu učebnice aj výsledky svojej výskumnej činnosti a v piatej kapitole predstavili historický vývoj gréckokatolíckeho školstva, pričom sa primárne zamerali na teologické vzdelávanie.

Zvláštnu pozornosť si zaslúži grafické spracovanie učebnice, ktorá je príťažlivá a zaujme kvalitnými dobovými reprodukciami, zvýraznenými citáciami dokumentov a mapovými podkladmi. Dôležitou súčasťou učebnice je aj internetová stránka: www.lexikonpedagogov.sk, ktorá obsah publikácie rozširuje aj do študujúcou mládežou obľúbeného virtuálneho priestoru. Vzdelávanie prostredníctvom prezentovanej učebnice a internetovej

stránky poskytuje moderný prístup k dôležitým poznatkom. Študenti majú jedinečnú možnosť získať základné vedomosti o problematike náboženskej pedagogiky a historickom vývoji vzdelávania na území Slovenska. Okrem toho internetová stránka ponúka rozšírený terminologický slovník a lexikón pedagógov s citáciami z ich literárnych diel. Autorom sa tak podaril nevšedný projekt, vďaka ktorému sa problematika dejín náboženskej pedagogiky ponúka nielen študentom, ale aj širokej verejnosti.

Vysokoškolská učebnica vznikla vďaka financovaniu zo zdrojov Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky, v rámci projektu KEGA, č. 025PU-4/2013: *Kultúrne dedičstvo Európy v religijnom pedagogickom myslení.*

Véghseő Tamás (szerk.), Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai, (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 1.), Nyíregyháza 2015, 224 p. ISSN 2416-1799 ISBN 978-615-5073-32-8.

ISTVÁN IVANCSÓ
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi, Nyíregyháza

In der Serie „Collectanea Athanasiana" (Varia, vol. 1.) von der Griechisch-Katholischen Theologischen Hochschule Sankt Athanasius erschien das neue Buch des Rektors des Institutes, selbst Professor der Kirchengeschichte. Der Untertitel des Bandes beschränkt so die geografischen, wie die geschichtlichen Rahmen.

G*eografisch* gemeint: er beschäftigt sich mit den „ungarischen" griechisch-katholischen Priestern, aber nur mit denen, die in den zwei kirchlichen Entitäten (in der Diözese von Hajdúdorog, gestiftet in 1912; und in der Apostolischen Exarchat von Miskolc, gestiftet in 1924) übten – für kürzere oder längere Zeit – priesterlichen Dienst aus . Mit den Priestern anderer griechisch-katholischen Diözesen des geschichtlichen Ungarns beschäftigt sich er nicht. Er deutet aber als Möglichkeit darauf hin, dass als Fortsetzung der Arbeit das auch realisiert werden kann.

Geschichtlich gemeint: diese zwei kirchlichen Entitäten bezeichnen – zumindest für heute – die Anfangszeit. Der erste Priester, der in der Diözese von Hajdúdorog diente (in 1912), wurde in 1850 zum Priester geweiht, und bei der Gründung der Diözese in die neue Diözese inkardiniert (wo er bald gestorben ist). Das Ende passt sich an, wie am Anfang angegeben ist: die Materie des Buches umfangt einen ganzen Jahrhundert. Es stellt insgesamt die Angaben von 465 Priestern vor, die keine unbedeutende Zahl ist: In einem Jahrhundert fast ein halbes Tausend Priester!

Vielleicht ist auch hier wichtig zu betonen, dass im unseren

Buch sind die Priester drin, die in den zwei, schon erwähnten kirchliche Entitäten de facto dienten. Also solche Personen sind hier nicht zu suchen – und sie können hier auch nicht gefunden werden –, die obwohl ursprünglich von hier stammen, aber hier als Priester nicht dienten.

Der vorliegende Band – und auch der zweite, der schon in Vorbereitung ist, der die Vorstellung der Priester bis zu unseren Tagen vorsetzen wird – einem großen Mangel abhelfend. Nämlich in der Diözese von Hajdúdorog sind insgesamt nur zwei solche Schematismen erschienen – in 1918[1] und in 1948[2] –, die ihrer Gattung völlig zusagen. Es gab auch einen solchen Band, der die Angeben aller Priester der Diözese und der Exarchat zusammen enthielt, erschienen in 1982.[3] Die Erklärung dieses Faktes ist, dass die Exarchat von Miskolc keinen unabhängigen Bischof hatte, und so aus iurisdictionellem Gesichtspunkt dem Bischof von Hajdúdorog unterstellt war, der eben den solche Titel hatte: „Diözesanbischof von Hajdúdorog, Apostolischer Exarch von Miskolc". In der letzten Zeit kamen ans Licht auch sogenannten „priesterliche Registern und Adressbücher",[4] aber diese kleine Bücher (oder Hefte) enthalten bedeutend weniger Angaben so über die Priester, als auch über die einzelnen Pfarreien.[5] – Die Situation in der Exarchat ist noch ungünstiger: Während ihres Bestehens erschien ein einziger wahrer Schematismus,[6] später erschienen die Angaben – wie wir es gesehen haben – mit deren von der Diözese in einem gemeinsamen Buch (1982), und noch später nur in priesterlichen Registern und Adressbüchern. – Nur in der letzten Zeit kamen die Angaben der beiden kirchliche Entitäten wieder in zwei unabhängigen Büchern[7] aus. In der Exarchat gibt es auch eine Spezialität: dort erschien ein Buch, welches nicht nur die Angaben aller Priester, aber auch die Geschichte und heutige Lage aller Pfarrgemeinden enthält.[8] Der vorliegende Band ent-

1 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis ad annum Domini 1918,* Nyíregyháza 1918.

2 *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis pro anno Domini 1948,* Nyíregyháza 1948.

3 *A hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci apostoli kormányzóság sematizmusa,* Nyíregyháza 1982.

4 *A Hajdúdorogi Egyházmegye és A Miskolci Apostoli Kormányzóság név- és címtára,* Nyíregyháza 2001.

5 *A Hajdúdorogi Egyházmegye és A Miskolci Apostoli Kormányzóság név- és címtára,* Nyíregyháza 2004.; *A Hajdúdorogi Egyházmegye és A Miskolci Apostoli Kormányzóság név- és címtára,* Nyíregyháza 2007.

6 *A miskolci gör. szert. kath. apostoli kormányzóság történeti, területi és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján,* Miskolc 1940.

7 *A hajdúdorogi egyházmegye név- és címtára 2013,* Nyíregyháza 2012. – *A miskolci apostoli exarchátus név- és címtára 2013,* Miskolc 2012.

8 *A miskolci apostoli exarchátus évkönyve 2014,* Miskolc 2014.

hält jedoch wesentlich mehr Angaben – seinem Titel entsprechend – natürlich nur über die Priester, weil es um den „geschichtliches Register von Priestern" geht. Weiterhin ist es ein großer Vorteil für die weiteren Forschungen und Informationen: die griechisch-katholische Priester von einem Jahrhundert sind in einem Buch zusammengesammelt!

Der Aufbau des Buches ist aus allen Gesichtspunkten sehr logisch. Es berücksichtigt die Reihenfolge der Priesterweihen von dem Jahr 1850. Die Vorstellungen der einzelnen Priester in den Jahren ist alphabetisch geordnet. – Es ist vielleicht erwähnenswert, dass das Buch leichter verwendet werden könnte, wenn an den Seiten Header wären: Die hier eingeführte Jahreszahlen würden die Suche erleichtern, vor allem in den Fällen, wenn innerhalb eines Jahres mehrere Priesterweihe waren, also in einem Jahr viele Angaben von mehreren Priester angegeben sind. Unter den Angaben in erster Linie, natürlich, ist der Name des Priesters zu finden. Dann kommt die Diözese, was wichtig ist, weil nicht so sicher, dass ein Priester sein volles priesterliches Leben in einer Diözese erfüllte. Nach dem Geburtsdatum ist ebenso wichtig die Einführung des Herkunftsortes: die Darstellung des Landes (nämlich es kann Rumänien, Slowakei, Serbien, Ukraine, Amerika sein). Unser Buch stellt auch dar, dass die einzelne Priester wo die Theologie studierten, wo, wann und welches Diplom erworben haben. In der Biographie kommt dann der Ort und das Datum der Priesterweihe, sowie der Name des Bischofs, der die Priesterweihe spendete. Ebenso, wie in der oben erwähnten Schematismen, auch hier sind die Dienstorte der Priester mit den entsprechenden Daten aufgelistet. Das Buch zeigt auch, wann der Priester pensioniert wurde. Ebenso zeigt er die erfüllten kirchlichen Ämter (es bedeutet den Dienst im Zentrum der Diözese, sowie andere Aufgaben, z. B. Dekan, Hauptdekan oder andere Dienste). Aber die Liste lasst sogar die Ehrungen nicht weg. Die im engeren Sinne verstandene Biographie ist – natürlich – mit dem Todestermin der einzelnen Priester eingeschlossen; und es wird mit dem Ort der Begrabung und des Ortes des Grabes ergänzt. Der Band hat auch eine Besonderheit, was ein griechisch-katholische Spezialität ist: es wird auch die Familie des Priesters erwähnt. Auch die bisherige Schematismen haben es getan, dass die Familienstände angezeigt haben: verheiratet, ledig, verwitwet. Hier aber – und dies geschieht zum ersten Mal in der Geschichte unserer Diözese – sind der Name der Frau des Priesters mit ihrem Todesdatum, sowie die Namen der Kinder mit ihren Geburtsdaten erwähnt. Sogar, es gibt noch eine weitere Spezialität in dem Buch: die Biografien sind mit Fotos ergänzt (in 271 Fällen). Am Anfang – verständlicherweise – seltener, aber später

immer häufiger, und in der letzten Zeit sind die Fotos der Priester vollständig eingeschlossen. Ebenfalls sind auch Fotos von Priesterfrauen im Buch zu sehen (in 114 Fällen).

Der Band ist mit einem gut benutzbaren Namensregister ergänzt. Die Namen der Priester sind im Buch mit kleinen kapitalen Buchstaben, die Namen der Priesterfrauen mit kursiven Buchstaben geschrieben. Im Namensregister häufig ist lesbar (in parenthetischen Bemerkungen), dass die einzelnen Priester, die im diesen Band noch Priesterkinder sind, werden ihre Biografien in dem zweiten Band haben.

Und was könnten wir als Schlussgedanken besseres und schöneres sagen und wünschen: so bald wie möglich sollte der zweite Band bald erscheinen, um damit unsere ungarische griechisch-katholische Kirche zu bereichern! Wir hoffen, das diese Buch nicht nur für die Forscher, sondern auch für alle Leute, die sich für die Vergangenheit unserer griechisch-katholischen Kirche interessieren, nützlich wird.

Die bibliographischen Angaben des Buches sind die folgende:

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

Pr. Lect. dr. William A. Bleiziffer
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Universitatea Babeş-Bolyai
Moţilor nr. 26,
400001 Cluj-Napoca, România
william_bleiziffer@hotmail.com

Fr. Hubert Jurjewicz, PhD.
Diocesan Director of Vocations
Diocese of Paterson
777 Valley Rd. Clifton, NJ 07013 USA
frhubert@patersondiocese.org

Prof. Wojciech Życiński SDB
Pontifical University of John Paul II
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
wojciech.zycinski@upjp2.edu.pl

Mgr. Miloš Szabo, Th.D.
Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta,
Thákurova 676/3, 16000 Praha 6, Česká republika
milos.szabo@ktf.cuni.cz

Jurij Vasiljovič Danilec
Uzhhorod National University
Universytets'ka St, 14
Uzhhorod

Ks. dr hab. Andrzej Pastwa
University of Silesia in Katowice
Poland

ks. dr Wiesław Pieja
Tarnowska Szkoła Wyższa
33-100 Tarnów, ul. Mościckiego 27
uczelnia@tszw.edu.pl

prof. István Ivancsó
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
4400 Nyíregyháza
Hungary
ivancsoi52@gmail.com

prof. ThDr. PaedDr. Jozef Jurko PhD.
Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice
jozef.jurko@ku.sk

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.
Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove
Duchnovičovo námestie 1, 080 01 Prešov
ambrozy.marian@gmail.com

PaedDr. Martina Petríková, PhD.
Katedra knižničných a informačných štúdií
Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií
Filozofická fakulta PU v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov
mpetrikova9@gmail.com

Mgr. Martina Bodnárová, PhD.
Prešovská univerzita
Filozofická fakulta
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií
tina.bodnarova@gmail.com

ThLic. sr. Štefánia Blichová, OSBM
Narcisová 1
080 01 Prešov
stefaniacsvv@gmail.com

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
marek.petro@unipo.sk

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

doc. ThDr. Peter Borza, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
peter.borza@unipo.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
gabriel.pala@unipo.sk

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.paločko@unipo.sk

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

ThLic. Bohumil Zachar, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
bohumil.zachar@smail.unipo.sk

ThLic. Juraj Gradoš, PhD.
Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov
Hlavná 1, 081 35 Prešov
jurajgrados@gmail.com

ThLic. Marcin Radzieta
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcin.radzieta@poczta.fm

Mgr. Vladimír Saloky
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vladosaloky@gmail.com

Ing. Mgr. Barbara Baloghová
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
barbara.baloghova@smail.unipo.sk

Mgr. Martina Diheneščíková
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martina.dihenescikova@smail.unipo.sk

Mgr. Zuzana Čandová
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
zuzana.candova@smail.unipo.sk

Mgr. Jaromíra Sedláková
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jaromira.sedlakova@smail.unipo.sk

RÁDIO LUMEN

rádio lumen

Svetlo tvojich dní

ROK SEDEMBOLESTNEJ PANNY MÁRIE 2014

www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		