



THEOLOGOS

*theological
revue*

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

***2/2017
ročník XIX.***

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

REDAKČNÁ RADA

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

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita
Mons. Péter Fülöp Kocsis, hajdúdorozský arcibiskup a metropolita, Maďarsko
Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, przemysko-varšavský arcibiskup a metropolita, Poľsko
Mons. Ihor Voznyak CSSR, Ivoňský arcibiskup, Ukrajina
Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., sekretár Kongregácie pre východné cirkvi, Vatikán
Mons. Virgil Bercea, oradeiský biskup, Rumunsko
Mons. Milan Šašík CM, mukačevský biskup, Ukrajina
Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., pražský apoštolský exarcha, Česko

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

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

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry: EV 5558/17

YDAAATEE

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

Ročník: XIX; Periodicitá vydávania: dvakrát v roku (apríl a október).

ISSN 1335 – 557

OBSAH

ŠTÚDIE

MARIUSZ OSTASZEWSKI

Związki niesakramentalne i niepełne w świetle nauki Kościoła Katolickiego. 7

JAKUB BOGACKI

Kościół jako sakrament w ujęciu dokumentów II Soboru Watykańskiego i posoborowego nauczania Kościoła28

KEVIN MONGRAIN

Anxiety or Equanimity: Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar on the Relationship of Science and Christian Truth.34

MARCEL MOJZEŠ

*Vzkriesený Kristus žije vo svojej cirkvi
Ekleziologická exegéza 24. kapitoly Lukášovho evanjelia.*49

MICHAL HOSPODÁR

Spiritualita v kňazskom živote. 66

HENRYK SŁAWIŃSKI

Mankamenty w praktyce homilii w Polsce na początku XXI wieku75

LESZEK SZEWCZYK

Preaching the word of God in a secularised community88

LUBOMÍR PETRÍK

*Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča
na Nedeľu o Tomášovi* 100

ŠTEFAN PALOČKO

Učenie Cirkvi o anjeloch a démonoch. 110

IMRICH DEGRO

Služba veriacich v službe exorcizmu 122

RADOVAN ŠOLTÉS

Pohľad sociálnej náuky Cirkvi na úlohu a význam štátu 132

MAŁGORZATA DUDA

Mieisto miłosrdnej predstavivosti sv. Brata Alberta v súčasnej sociálnej práci . . . 143

NIKOL VOLKOVÁ

Úloha ženy a jej poslanie v synoptickej tradícii 153

MILOŠ SZABO

Arménská katolícká cirkev, její stručné dějiny a současné právní postavení 166

KAROL DUČÁK	
<i>Protektorské tendencie Katolíckej cirkvi a Iberských monarchov pri záchrane latinskoamerických indiánov</i>	184
JANA HOŠKOVÁ	
<i>Pražský arcibiskup Antonín Petr Příchovský a osvícenská reforma teologického studia</i>	201
MARTIN WEIS	
<i>Sonda do života a díla Karla Františka Průchy, jmenovaného českobudějovického biskupa ve světle odborné literatury a archivních pramenů</i>	212
DANIEL ATANÁZ MANDZÁK / KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ	
<i>Príchod sestier služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie do Prešova</i>	225
PETER ŠTURÁK	
<i>70. výročie od biskupskej chirotonie Dr. Vasiľa Hopka za pomocného prešovského biskupa</i>	244
CECYLIA KUTA	
<i>The PAX Association and Its Relationships with the Hierarchy of the Catholic Church in Poland in Years 1945-1989</i>	251
ALEXANDRU BUZALIC	
<i>L'uomo – homo religiosus Mircea Eliade e le base di una antropologia integrale nella teologia</i>	261
TADEUSZ BĄK / ABRAHAM COME	
<i>Spór wokół miejsca oraz funkcji religii w społeczeństwach Europy</i>	274
STANISŁAW SORYS	
<i>Religia Romov, życie i wierzenia</i>	286
WIESŁAW PIEJA	
<i>Idol czy autorytet – bohaterem współczesnej telewizji</i>	295
MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>Sakrálné symboly v literárnej interpretácii Milana Rúfusa (Krajina s kostolíkom, Zvonička)</i>	304
RECENZIE	
MAREK ĎURČO	
<i>LUPČO, M.: Z dejín katolíckeho školstva v Ružomberku II. Pamätnica k 25. výročiu založenia Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku. Martin : Fork, 2017, 204 s. ISBN 978-80-972687-3-2.</i>	311
ŠTEFAN PALOČKO	
<i>TIRPÁK, P. – ILKO, M.: Podávanie Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste. Petra n. o., 2017, 56 s. ISBN 978-80-8099-124-1.</i>	315
ADRESÁR AUTOROV.	317

CONTENT

STUDIES

MARIUSZ OSTASZEWSKI

*Non-sacramental marriages and common-law unions
in the light of the teaching of the Catholic Church 7*

JAKUB BOGACKI

*The Church as Sacrament in the Perspective of the Documents
of the Second Vatican Council and the Post-Conciliar Teaching of the Church . . . 28*

KEVIN MONGRAIN

*Anxiety or Equanimity: Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar
on the Relationship of Science and Christian Truth. 34*

MARCEL MOJZEŠ

The reanimated Christ lives in his church 49

MICHAL HOSPODÁR

Spirituality in life of priest 66

HENRYK SŁAWIŃSKI

*Oversights in the practice of the homily
in Poland at the beginning of the XXI century 75*

LESZEK SZEWCZYK

Preaching the word of God in a secularised community 88

LUBOMÍR PETRÍK

*The part of sermon of Greek Catholic church priest Alexander Duchnovič
on the Thomas Sunday (Jn 20, 27). 100*

ŠTEFAN PALOČKO

The Church doctrine about demons. 110

IMRICH DEGRO

The service of believers in the exorcism service 122

RADOVAN ŠOLTÉS

View social doctrine of the Church on the role and importance of the state 132

MAŁGORZATA DUDA

*Place of imagination of charity of saint's brother Albert
in contemporary social work. 143*

NIKOL VOLKOVÁ

Woman's role and her function in synoptic tradition 153

MILOŠ SZABO

The Armenian Catholic Church, its brief history and current legal status 166

KAROL DUČÁK	
<i>Protectorship of the Catholic Church and the Iberian Monarchs to Rescue the Latin American Indians</i>	184
JANA HOŠKOVÁ	
<i>Prague archibishop Antonín Petr, count Příchovy, and the enlightenment reform of theology studies</i>	201
MARTIN WEIS	
<i>A probe into the life and work of Karel František Průcha, an appointed bishop of České Budějovice, in the light of specialised literature and archival sources . .</i>	212
DANIEL ATANÁZ MANDZÁK / KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ	
<i>The arrival of Sisters Servants of Mary Immaculate to Presov.</i>	225
PETER ŠTURÁK	
<i>70th Anniversary of Bishop's Chirotony of Dr. Vassil Hopka as Assistant Bishop of Prešov</i>	244
CECYLIA KUTA	
<i>The PAX Association and Its Relationships with the Hierarchy of the Catholic Church in Poland in Years 1945-1989.</i>	251
ALEXANDRU BUZALIC	
<i>L'uomo – homo religiosus</i>	261
TADEUSZ BAŁ / ABRAHAM COME	
<i>Disagreement around the place and function of religion in European societies . .</i>	274
STANISLAW SORYS	
<i>Religion and life of Romanies</i>	286
WIESŁAW PIEJA	
<i>Idol or authority - the hero of modern television</i>	295
MARTINA PETRÍKOVÁ	
<i>Sacral symbols in literary interpretation</i>	304
REVIEWS	
MAREK ĎURČO	
<i>LUPČO, M.: Z dejín katolíckeho školstva v Ružomberku II. Pamätnica k 25. výročiu založenia Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku. Martin : Fork, 2017, 204 s. ISBN 978-80-972687-3-2.</i>	311
ŠTEFAN PALOČKO	
<i>TIRPÁK, P. – ILKO, M.: Podávanie Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste. Petra n. o., 2017, 56 s. ISBN 978-80-8099-124-1.</i>	315
ADDRESSES OF AUTHORS	317

Związki niesakramentalne i niepełne w świetle nauki Kościoła Katolickiego

MARIUSZ OSTASZEWSKI¹

Diecezja Elbląska

Wydział Duszpasterstwa Rodzin

Abstract: Nowadays many families meet marital problems. Undoubtedly, it is caused by numerous economical and political reasons but also by the lack of the proper recognition of marriage. It is often the case that young people, being afraid of taking the responsibility, live together without a marital union. For those people, who get married in the Church however, their relationships are also not devoid of problems. Problems met by them differ enormously. In many cases these problems are solved, which fact allows to protect the family against dramatic consequences. The remaining group of married couples is not capable of solving their problems without bearing unpleasant experiences. Those couples come up to a point where their roads split. They assume that the time they give each other would solve their problems. However, many couples are not able to survive through such a trial and, as a consequence, they split up in order to find a new way to align their lives. Results which are abode by them incredibly complicate their future. They do not have the possibility to reenter a sacramental marriage, they often live in solitude or, what is worse, in non-sacramental marriages or common-law unions. This form of life causes the closure of the way to the sacrament of the Holy Communion or to receiving an absolution. On the other hand, those people need the support of the Catholic Church and Her clergymen.

Key words: Marriage. Non-sacramental marriage. Common-law union. Sacrament. God. Love. Holy Communion.

Związki niesakramentalne i niepełne to problem współczesnego świata zarówno w odczuciu społecznym jak i nauczaniu Kościoła. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele zauważa, że: „Spośród licznych spraw, które dziś budzą powszechną troskę, należy rozpatrzeć przede wszystkim następujące: sprawy małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia gospodarczo-społecznego oraz politycznego, solidarności rodziny ludzkiej i pokoju. Niech każdą z tych spraw rozjaśniają zasady i promienie światła przechodzącego od Chrystusa, niech one prowadzą chrześcijan i oświecają wszystkich ludzi w poszukiwaniu rozwiązania tylu powikłanych problemów“ (KDK 46). Dziś, kiedy fala rozwodów zalewa i niszczy społeczeństwo i Kościół, rozwiązanie powikłanych problemów życia małżeńskiego i rodzinnego jest szczególnie aktualne.

¹ ks. Mariusz Ostaszewski, dr teologii, specjalizacja: duszpasterstwo rodzin. Duszpasterz Rodzin Diecezji Elbląskiej, wykładowca w WSD w Elblągu. Autor kilku publikacji specjalistycznych z zakresu teologii pastoralnej duszpasterstwa rodzin.

W dzisiejszych czasach wiele rodzin spotyka się z problemami małżeńskimi. Spowodowane jest to niewątpliwie wieloma przyczynami ekonomicznymi, politycznymi², ale także wynikającymi z braku właściwego spojrzenia na instytucję, jaką jest małżeństwo. Często jest tak, że młode osoby, bojąc się podjęcia odpowiedzialności, żyją ze sobą bez związku małżeńskiego. Te, które zawierają kościelny ślub, nie są pozbawione problemów. Kłopoty, które napotykają są różnej skali. W wielu przypadkach są one rozwiązywane, co pozwala uchronić rodzinę przed dramatycznymi dla niej skutkami. Pozostała jednak grupa nie jest w stanie rozwiązać sprawy, nie ponosząc przy tym przykrych doznań. Dochodzą one do momentu, w którym ich drogi się rozchodzą po to, by czas, który dają sobie, przyczynił się do rozwiązania kłopotów. Wiele jednak par takiej próby nie wytrzymuje i w konsekwencji rozchodzą się, aby na nowo ułożyć sobie życie. Następstwa, jakie ponoszą, niesamowicie komplikują ich przyszłość. Nie mając bowiem możliwości ponownego zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego, żyją często w samotności lub co gorsza w związkach niesakramentalnych i niepełnych. Taka forma życia powoduje zamknięcie drogi do sakramentu, jakim jest przyjmowanie Komunii Świętej, czy otrzymania rozgrzeszenia. Z drugiej strony takie osoby potrzebują wsparcia ze strony Kościoła i jego duszpasterzy.

Czynniki wpływające na rozpad wspólnoty małżeństwa i rodziny

Wspólnota małżeńska boryka się z różnymi czynnikami, które wpływają na nie pozytywnie czy negatywnie. Jedne budują, zaś inne powodują rozłam tej wspólnoty. Jednym z nich są konflikty. Otóż w konflikcie małżeńskim na ogół wina leży po obu stronach – analogicznie jest w przypadku rozwodu. Pomimo, iż decyzja jest podejmowana tylko przez jedną osobę, to i tak odpowiedzialność ponoszą obydwój małżonkowie. Trudne jest do ustalenia, kto jest bardziej winny. Nie jest zasadą to, iż ten, który opuszcza, jest „bardziej winny”³. W niedalekiej przeszłości rozwiedzeni byli uznawani za nienormalnych, wręcz izolowano się od takich osób. W społeczeństwie panował purytyzm⁴. W czasach obecnych społeczeństwo bagatelizuje rozwód, a Kościół stał się miłosierny. Nie ma powodu do chluby, kiedy sędzia ogłasza porażkę zawartego wcześniej związku. W sytuacji, gdy człowiek w budowaniu szczęścia małżeńskiego liczył tylko na siebie, porażka stanowi dla niego klęskę, a to z kolei stanowi cios dla pychy. Człowiek próbuje pokonywać w sobie niedoskonałości, a pycha nakierowuje go na podbój wraz z zagarnięciem bogactwa świata i jego przepychem⁵. Tkwiąca głęboko w każdym człowieku pycha musi zostać pokonana. Bowiem tylko w ten sposób ludzie będą zdolni do miłości, do której zostali wezwani

² Por. S. Tykarski, *Kryzys małżeński jako wyzwanie dla duszpasterzy. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń 2015, s. 53 – 83.

³ Por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana*, Kraków 1998, s. 22.

⁴ Purytanizm – ruch reformatorski wytworzony przez purytan. Swym wpływem objął liczne kręgi społeczeństwa – głównie mieszczaństwo. Purytanie tworzyli niezależne organizacje kościelne. Będące niezależne od króla jak i władzy biskupiej. Rozpowszechniali rygorystyczny etyczny oraz surowy tryb życia (między innymi przestrzeganie zakazu pracy w niedziele), w: *Wielka Encyklopedia PWN*, pod red. J. Wojnowski, Warszawa 2004, T.XXII, s. 558.

⁵ Por. P. Salaün, *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997, s. 40 – 41.

ni przez Jezusa. Rozwiedzeni mają możliwość zmiany swojego postępowania, gdy przeżywają cierpienie⁶.

Wrogość i gniew są uczuciami, które mogą się przekształcić w próbę dokonania czegoś złego osobie pozostawiającej drugiego współmałżonka. Próba zemsty, która się rodzi najczęściej, objawia się w oczernianiu współmałżonka przed rodzinę i znajomymi. Często złość przenoszona jest w miejsce pracy, na rodziną a także na Boga. Towarzyszące poczucie winy, które wzrasta podczas wnoszenia sprawy, ujawnia się nie tylko u małżonka porzucanego, ale także u wnoszącego pozew o rozwód. Odczuwa on przewinienia wobec dzieci, a czasami również wobec Kościoła. Podziału na winnego oraz skrzywdzonego współmałżonka nie można identyfikować z małżonkiem, który zostawia rodzinę i z małżonkiem porzuconym. Takie uproszczenie jest niebezpieczne albowiem winy zawsze leży po obu stronach. Osoba, która jest identyfikowana z małżonkiem „opuszczonym” mogła sama być przez wiele lat małżonkiem „opuszczającym” wskutek odrzucania prób dialogu, demonstrującym swoje pretensje i krzywdy, traktowanie swojego współmałżonka w sposób lekceważący i przedmiotowy⁷. Często w rozmowach z osobami żyjącymi w związkach cywilnych występuje poczucie winy⁸. Mały odsetek ludzi rozwiedzionych stwierdza, iż nie ma sobie nic do zarzucenia. Osoby, które zostały okrutnie skrzywdzone przez współmałżonka, często zarzucają sobie, iż niewystarczająco włożyły pracy w to, by małżeństwo się nie rozpadło. Przeważnie oboje noszą w sobie poczucie winy wobec byłego małżonka, reszty rodziny a nawet Boga. Refleksja i rodzące się z niej poczucie winy często ujawnia się już w nowym, niesakramentalnym małżeństwie, gdy jest już za późno. Powstające różnorakie rozterki często doprowadzają do wewnętrznego chaosu. W wielu przypadkach przekonanie o własnej winie, które jest ogromne, zagraża zdrowiu psychicznemu i fizycznemu⁹.

Intryga, którą łatwo można dostrzec, ukierunkowana jest na małżeństwo i rodzinę. To, co pochodzi ze środków masowego przekazu, co jest przekazywane przez otoczenie, w języku socjologicznym nosi ono nazwę ciśnienia odgórnego. Wszystkie te elementy ogromnie wpływają negatywnie na trwałość małżeństwa, a w konsekwencji trwałość rodziny. Skutkiem tego dziesiątki tysięcy par w każdym roku rozwodzi się¹⁰. Osoba rozwiedziona nie może żyć nienawiścią do współmałżonka, zwłaszcza w chwili, gdy układa sobie od nowa prywatne życie. Akceptacja swojego stanu i przyjęcie go może doprowadzić do uzdrowienia, tym bardziej, gdy taki człowiek ponosi pewną część winy¹¹.

Normy, które obowiązują przy orzekaniu rozwodu są niesatysfakcjonujące dla feministek. W opublikowanym raporcie *Sytuacja kobiet w Polsce* przez organizację pozarządową Pekin 1995 autorki żądają ułatwienia dezintegracji związków

⁶ Por. P. Tamże, s. 40.

⁷ Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s. 20.

⁸ Por. M. Ostrowski, *Wy jesteście w Kościele*, Poznań 2011, s. 60 – 61.

⁹ Por. J. Pałyga, *Oni też chcą być wierni*, Ząbki 1999, s. 22.

¹⁰ Por. M. Pacuszkiewicz, *Drogi powrotu*, Ząbki 1999, s. 214.

¹¹ Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s. 24.

mażeńskich. Prezentowany w mediach wzór współczesnej kobiety stanowczo odrzuca instytucję, jaką jest małżeństwo¹².

Jednym z większych błędów popełnianych przez człowieka, a mającym wpływ na rozpad małżeństwa, jest długa separacja małżonków spowodowana wyjazdem za granicę w celu zarobkowym¹³. Gdy jednak taki wyjazd dojdzie do skutku, należy ograniczyć go czasowo jak tylko jest to możliwe¹⁴. Szerokie oddziaływanie na wzrastającą liczbę rozwodów ma z pewnością typ obecnej cywilizacji. Wyjazdy zarobkowe, które są częste i długie, delegacje z nieznaną grupą osób, promowany przez media swobodny styl życia, dotyczący ludzkiej intymności, a także presja erotyzmu bijąca z agencji towarzyskich, niewątpliwie wpływają negatywnie na małżeństwo, osłabiając więź związku, przez co wzrasta liczba rozwiedzionych¹⁵. Ponadto nieporozumienia, zdrady, kłótnie, alkohol, przemoc fizyczna działają negatywnie na małżeństwo rozdzielając je – tak jak piorun rozszczepiwszy drzewo – doprowadzając w konsekwencji do rozwodu¹⁶. Już same przekonanie o tym, iż rozwód jest dozwolonym wyjściem z kryzysu małżeńskiego, działa destrukcyjnie na małżeństwo. Wiele par mogłoby nadal tworzyć udane małżeństwo, gdyby w chwilach kryzysu nie było brane pod uwagę rozwiązanie, jakim jest rozejście się¹⁷.

W Limerick w Irlandii Ojciec Święty Jan Paweł II wypowiedział się na temat małżeństwa. W swej homilii podczas Mszy św. na stadionie w Greenpark 1 października 1979 r. wskazał na nowe idee i aspiracje, które niosą niebezpieczeństwo dla świętości i trwałości małżeństwa. Ponadto podkreślił, że możliwość otrzymania rozwodu w sferze prawa cywilnego powoduje, iż trwałość i stabilność małżeństwa jest trudniejszym do utrzymania dla każdego¹⁸.

Obraz rodziny, który jest przedstawiany i jednocześnie promowany przez polskie media w programach i serialach jest wypaczony dla większości odbiorców. Taką samą opinię wypowiadano na II Synodzie Plenarnym, na ogólnopolskim spotkaniu twierdząc, iż tradycyjny model rodziny jest cynicznie wyśmiewany, a przez co wykłonna zostaje nierozzerwalność związku małżeńskiego¹⁹.

Różne są okoliczności, które powodują rozpad małżeństwa. Generalnie można podzielić je na przyczyny dalsze i bliższe. Do przyczyn dalszych należą: relatywizm moralny, hedonizm, niewystarczające przygotowanie do życia małżeńskiego, przeciwne i wrogie małżeństwu kierunki w polityce, gospodarce i mediach²⁰.

¹² Por. J. Kłys, *Współczesne wypaczenie funkcji rodziny w Polsce*, w: *Arena bitwy o życie*, pod red. K. Majdański, M. Schooyaens, J. Kłys, Łomianki 2000, s. 155.

¹³ Por. J. Salij, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań-Kraków 2000, s. 33.

¹⁴ Por. Tamże, s. 34.

¹⁵ Por. J. Pałyga, *Kościół oddalonych – głos duszpasterza*, w: *W trosce o Kościół*, pod red. K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmiecik, Lublin 2001, s. 142.

¹⁶ Por. Tamże, s. 143.

¹⁷ Por. J. Salij, dz. cyt., s. 74.

¹⁸ Por. Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji zgromadzenia ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie* pod red. E. Czerny, Warszawa 1981, s. 102 – 105; Homilia podczas Mszy Świętej na stadionie Greenpark, w: *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, pod red. J. Sobiepan, Warszawa 1983, s. 120.

¹⁹ Por. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 441.

²⁰ . S. Tykarski, *Kryzys małżeński jako wyzwanie*, dz. cyt., s. 64 – 71.

Zaś do przyczyn bliższych wlicza się: infantylność duchową, psychiczną i religijną, niewierność, brak wzajemnego zrozumienia, egoizm, niezdolność do relacji międzyosobowych oraz sposób bycia niewłaściwy małżeństwu²¹. Systemy totalitarne, które panowały w niedalekiej przeszłości, w swym programie zawierały między innymi cel jakim było zniszczenie rodziny. Dzisiejszy „oświecony” totalitaryzm jest analogiczny do poprzedniego, a w swym dążeniu pragnie pozbawić rodzinę podmiotowości. Działalność i inicjatywy prowadzone pod patronatem ONZ dążą do zmiany definicji rodziny, małżeństwa, płciowości i miłości, zmiany pojęcia rodzicielstwa²².

Na płaszczyźnie życia rodzinnego dokonują się jaskrawe przemiany. Socjologowie podkreślają, iż małżeństwa i rodziny stają się coraz bardziej nietrwałe. Wynika to bowiem z procesów deinstytucjonalizacji podstawowego układu rodziny, przemieniającego się w nowe formy życia rodzinnego oraz wielość tzw. nowych form życia, do których zalicza się: rodziny niepełne, konkubinaty, rodziny wtórne, rodziny homoseksualne. Widocznych jest wiele objawów tzw. post-nowoczesnej rodziny jako wielość form życia rodzinnego oraz małżeńskiego, deinstytucjonalizacji rodziny, dostosowywanie rodziny do subiektywnych planów życiowych etc. Rozprzestrzeniające się, odmienne modele życia rodzinnego oraz małżeńskiego są akceptowane społecznie. Ponadto pluralizm form małżeńskich i rodzinnych wpływa negatywnie na pobożność oraz łączność z Kościołem, a to powoduje utratę znaczenia wartości religijnych, powodując osłabienie trwałości rodziny i małżeństwa w aspekcie instytucji²³. Ukazuje się mnogość przyczyn, które wpływają negatywnie na wartości rodzinne, powodując jej rozkład i zmiany w tradycyjnej rodzinie. Aktywne stosunki przedmałżeńskie powodują wzrost liczby dzieci rodzących się poza małżeństwem, co jest proporcjonalne do zwiększającej się liczby konkubinatów. Akceptowana powszechnie kohabitacja oraz jej zjawisko nie stanowią już problemu. Ponadto w wielu krajach prawa przysługujące małżeństwom, przysługują także związkom konkubinalnym²⁴.

W obecnych czasach dostrzegalne jest w Polsce oraz w innych krajach Unii Europejskiej nieprzyjazne uwarunkowania dla instytucji rodziny oraz małżeństwa. Związane jest to z szybkimi zmianami zachodzącymi w dziedzinie ekonomii i kultury, zwiększającym się bezrobociem, powiększającą się przestrzenią ubóstwa, trudnościami socjalnymi. Jednak w znacznej części wynika to ze sprzeciwu niektórych instytucji i środowisk względem trwałego związku małżeńskiego i rodzinnego. Dostrzegalne są zatem intensywne próby presji z dziedziny politycznej, gospodarczej oraz kulturowej, mające w swym działaniu zachwiać rolę rodziny oraz małżeństwa²⁵. W wielu państwach, w których przeważają rządy lewicowe, pojawiające się presje polityczne, wpływają na mass media i w ten sposób kształtowana jest opinia pub-

²¹ Por. J. Krajczyński, *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Płock 2007, s. 301.

²² Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005, s. 285.

²³ Por. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004, s. 345 – 346.

²⁴ Por. Tamże, s. 346.

²⁵ Por. A. Czerny, *Współczesne państwo a rodzina w: Rodzina. Historia i współczesność*, pod red. W. Korzeniewskiej, U. Szusćik, Kraków 2006, s. 429 – 430.

liczna oraz wątpliwa „poprawność polityczna“. Partie lewicowe, mające świadomość decydowania państwa w obszarach życia jednostek, dostrzegają istniejące dwie fundamentalne podstawy suwerenności obywateli względem państwa: rodzinę i własność prywatną. W opinii wielu obrońców katolickiej myśli społecznej niekorzystne działania prowadzone względem rodziny przyjmują przede wszystkim formę „nadproporcjonalnego ukazywania rodzin zaburzonych i patologicznych oraz przemocy domowej. Prezentują często tzw. „wolne związki“, czyli związki nietrwałe i nieplodne. Opowiadają się za legalizowaniem związków homoseksualnych, wspierają ruchy feministyczne, które forsują ideał kobiety wrogi małżeństwu i rodzinie“²⁶.

Przyczyna, która jaskrawo się wyróżnia w walce z rodziną, ma charakter ekonomiczny. W opinii księdza Marka Dziewieckiego²⁷ trwała i szczęśliwa rodzina nie stwarza okazji do zarobku, bowiem nie nadużywa ona alkoholu, nie kupuje narkotyków, pornografii czy też środków antykoncepcyjnych. Rodziny trwałe i szczęśliwe nie podlegają presji reklamy oraz mody, które tworzą sztuczne potrzeby w dziedzinie ubioru, wyposażenia domu czy wakacji. Rodziny w kryzysie lub osoby poza rodziną stanowią sferę łatwego zarobku, z której chętnie korzystają: psychiatrzy, psycholodzy, adwokaci, lekarze, przemysł antykoncepcyjny, aborcyjny, pornograficzny, alkoholowy etc. Ekonomiczne i polityczne presje stanowią dla siebie wzajemne uzupełnienie i wzmocnienie. Spowodowane jest to współczesną demokracją opartą na dyktaturze pieniądza, w której znaczenie i działalność polityków zależna jest od zaplecza materialnego, jakim dysponują. Ponadto wsparcie ze strony polityków jest pożądaną do uzyskania coraz większych kapitałów²⁸.

Poza tym skrajne działania ideologii „gender“²⁹ – stanowią przyczynę podważania instytucji rodziny. Niepokojące są ataki wymierzone w rodzinę na płaszczyźnie kulturowej, politycznej, administracyjnej oraz ustawodawczej. Ewidentne są działania dążące do zrównania z rodziną odmiennych form współżycia, które w zdecydowany sposób odcinają się od zasadniczych założeń porządku etycznego jak i antropologicznego³⁰. Wskutek oddziaływania ideologicznego oraz uwarunkowań ekonomicznych moralność zostaje zdeprawowana i w konsekwencji człowiek staje się niewrażliwy na normy moralne. Powód takiego stanu upatrywany jest w wymuszonych praktykach niemoralnych, które usprawiedliwia się przy pomocy wyższych konieczności życiowych takich jak kradzieże, zaparcie się wiary będące wynikiem strachu, rezygnacji, bezwładnego poddawania się przemocy, zatraceniu honoru.

²⁶ Por. Tamże, s. 430.

²⁷ Ks. Marek Dziewiecki: ur. 03.07.1954 w Radomiu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1979r. po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W latach 1981-1988 studiował na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Jest magistrem teologii i doktorem psychologii. Od 1997r. pełni urząd Krajowego Duszpasterza Powołań. W Komisji Episkopatu Polski zajmuje się sprawami dotyczącymi trzeźwości. Ponadto współdziała z Państwową Agencją Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, pobrano z: <http://www.marekdziewiecki.pl/>, dnia 07.05.2012.

²⁸ Por. A. Czerny, dz. cyt., s. 431.

²⁹ Idea „gender“ definiuje się jako „każdą czynność seksualną, która jest usprawiedliwiona, a zasady społeczne powinny ulec takiej przemianie, aby dać miejsce, poza męskim i żeńskim, także innym rodzajom płci“, w: Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo*, pkt. 8.

³⁰ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki“*, pkt. 14-15.

Owe obciążenia społeczne odbijają się na rodzinie. Taki stan rzeczy wymaga wyciszczenia przez uświadomienie społeczne oraz przez promocję właściwego modelu życia rodzinnego. Jednak mass media w swym przekazie rozpowszechniają wzorce patologiczne³¹.

Jan Paweł II podczas spotkania 27 czerwca 1998r. z przedstawicielami Włoskiego Forum Katolickich Stowarzyszeń Rodzinnych wypowiadał się na temat rodziny. W swoim przemówieniu wskazał na przyczyny kryzysów rodzin włoskich w obecnym czasie. Wśród najważniejszych wymienił: brak stanowczej polityki prorodzinnej, dopuszczenie prawne sposobu prokreacji niewymagającej istnienia rodziny, a także skłonność do zrównania, w zakresie polityki, rodziny z różnymi formami współżycia ludzi³². Ponadto model obecnej kultury, który się wiąże z określonymi trudnościami życiowymi przyczynia się do powstawania rozwodów, co w konsekwencji prowadzi także do związków niesakramentalnych. Poza tym panujące nastawienie do samego rozwodu jak i postawy wobec osób rozwodzących, odgrywa ważną rolę. Podejście do małżeństwa jako „próby“ tłumaczy lekkomyślne odnoszenie się do tego wydarzenia³³.

Warto zauważyć, że w dokumencie roboczym *W trosce o polską rodzinę* II Polskiego Synodu Plenarnego podjęto już problem rodziny polskiej żyjącej w końcówce lat osiemdziesiątych. Ujemnie zostały ocenione warunki demograficzne zwłaszcza w kwestii rosnącej liczby rozwodów. Jako najczęstsze powody rozpadu związków małżeńskich wskazuje się: nadużywanie alkoholu, niewierność małżeńską, neurotyczność, brak siły do pokonywania trudności małżeńskich, egoizm, przyzwolenie społeczeństwa oraz niewystarczająca religijność³⁴. W przypadku, gdy wychowanie jest wyprowadzone poza rodzinę – i łączy się ze zbieżnymi modami wychowawczymi – w młodych ludziach formuje się między innymi postawa akceptacji dla rozwodów³⁵.

Wśród negatywnych sytuacji współczesnej rodziny wymieniana m.in. rosnącą liczbę rozwodów. Jako przyczynę tego negatywnego zjawiska, wskazuje na „skażone pojęcie i przeżywanie wolności, rozumianej nie jako zdolność do realizowania prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nierzadko przeciw innym“ (FC 6)³⁶.

³¹ Por. M. Cisko, *Rodzina w duszpasterstwie Kościoła*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła*, pod red. A. Schulz, Warszawa 2001, s. 195 – 196.

³² Por. *L'Osservatore Romano* nr 8-9 (205) 1998, s.66

³³ Por. G. Pyżlak, *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, w: *Roczniki teologiczne* T.LIII 6 (2006), s. 178 – 179.

³⁴ Por. W. Góralski, *Zagrożenia małżeństwa i rodziny światło dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Program duszpasterski na rok 1993/94*, pod red. E. Szczotok, A. Liskowacka, s. 383 – 384; W. Góralski, *O przyszłości polskiej rodziny*, w: *Przegląd Powszechny*, nr 2 1993, s. 219.

³⁵ Por. P. Kiniewicz, *Wychowanie społeczne w świetle „Familiaris consortio”*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* pod red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2008, s.77.

³⁶ Por. J. Nagórny, *Problemy moralne współczesnej rodziny polskiej*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* pod red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2008, s. 92.

Do przyczyn natury religijnej, które prowadzą do rozpadu związku małżeńskiego, a także do powstawania nowych związków należą: niezdolność do stworzenia małżeństwa z osobą niewierzącą, obojętność religijna rodząca się z zaniedbania w czasie katechezy szkolnej, odmowa posługi religijnej, negacja wartości biblijnych, religijność odświętna, nierozumienie godności człowieka, uznanie Kościoła tylko jako świeckiej instytucji, selekcja wartości moralnych, wyrzuty kierowane pod adresem Kościoła spowodowane złym przykładem katolików, nieumiejętność w rozwiązywaniu problemów małżeńskich, nierozumienie zadań małżeńskich. Z kolei do przyczyn socjologiczno-psychologicznych i kulturowych zalicza się: przejście ze środowiska wiejskiego do miejskiego i związane z tym rozluźnienie na płaszczyźnie moralnej i obyczajowej, ciasnota mieszkaniowa i ich brak dla młodych małżeństw, klimat jaki panuje w miejscu pracy, zmateralizowanie przy równorzędnym spadku autorytetu wobec Kościoła, problemy teściowych, znerwicowanie społeczne, negatywne oddziaływanie mediów, bieda materialna, nędza moralna, przejawiająca się w pijaństwie lub alkoholizmie, przyczyny losowe – wojna, emigracja polityczna, emigracja za chlebem³⁷.

Kościół wobec sytuacji „nieregularnych”³⁸

W Kościele szczególną troską objęte są rodziny, znajdujące się w trudnych i nieprawidłowych sytuacjach. Pierwszą grupę stanowią małżeństwa mieszane, bezdzietne, z osobami niepełnosprawnymi, uzależnionymi, etc. Do drugiej należą rodziny rozbite, osoby żyjące w wolnych związkach, żyjące w małżeństwach niesakramentalnych (Por. FC 77-78). Duszpasterstwo rodzin zobowiązane jest do opieki nad tymi osobami i rodzinami³⁹.

Kościół w swym nauczaniu nie pomija związków niesakramentalnych, co w ostatnich latach jest bardzo mocno zauważalne w wypowiedziach Ojca świętego Franciszka. Nieustannie zachęca, by osoby żyjące w związku niesakramentalnym zachowywały więź wiary z Jezusem. Ponadto modlitwa i udział w liturgii nie powinny być lekceważone. W swoich czynach powinni kierować się dobrem drugiej osoby, prowadząc dzieła miłosierdzia. Wspólnota Kościoła zobowiązana jest troszczyć się o takich ludzi, by odczuwali, że są akceptowani i że wyraża ona zrozumienie dla ich niełatwej sytuacji. Takie osoby powinny doświadczać Kościoła jako miejsca, w którym otrzymają od wspólnoty pomoc i uzdrowienie (Por. AL 293-298). Społeczność chrześcijańska zobowiązana jest do pomocy w uporządkowaniu swojej historii życia i wiary, w zaakceptowaniu swojej winy, a ponadto w doświadczeniu przebaczenia. Niejednokrotnie zdarzają się sytuacje, w których takim osobom odmawia się chrztu dziecka i mówi, że ich modlitwa jest zniewagą Boga, a udział w Eucharystii grzechem⁴⁰.

Duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych powinno utrwalać właściwy model rodziny chrześcijańskiej. Jeżeli braknie takiego spojrzenia

³⁷ Por. J. Strojny, *Kościół wobec związków niesakramentalnych*, Warszawa 1990, s. 13 – 15.

³⁸ Por. *Katecheza* z dnia 24. 06. 2015, w: *L'Osservatore Romano* 7-8(2015), s. 51.

³⁹ Por. R. Kamiński, *Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę*, w: *Roczniki pastoralno-katechetyczne*, T.2 (57) 2010, s.19.

⁴⁰ Por. M. Pacuszkiewicz, *Drogi powrotu*, Ząbki 1999, s. 59 – 60.

na sprawę rodziny wówczas można nieświadomie akceptować, a nawet gloryfikować to, co nie powinno być zasadą u ludzi wierzących⁴¹. Katechizm Kościoła określa, kto należy do Kościoła: „Do tej katolickiej jedności Ludu Bożego(...) powołani są wszyscy ludzie(...) należą lub są jej przyporządkowani zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia“ (KKK 836; KK 13). Oznacza to, że także ci, którzy bywają odrzuca- ni i nieakceptowani należą do wspólnoty Kościelnej, a wobec tego wszyscy ludzie są zobowiązani do zaakceptowania ich i włączenia do programu zbawienia rodziny ludzkiej, gdyż wszyscy są zdolni do uleczenia⁴².

Sytuacja osób, których małżeństwa odbiegają od normy chrześcijańskiej, zasłu- gują na szczególną uwagę i troskę. Pasterze zobowiązani są dołożyć wszelkich starań, by takie osoby odczuły troskę ze strony Kościoła, a przede wszystkim czuły miłość Jezusa. Ponadto mają obowiązek, by w duchu miłości wzywać do ufności w nieskońc- zone miłosierdzie Boże oraz ukazywać jasno drogi do nawrócenia i udziału w życiu Kościoła⁴³. W świetle słów Jezusa na temat małżeństwa (Por. Mk 10, 6 – 9) posiada ono znamię nierozzerwalności, a przez to Kościół nie może nic zmienić. Może jedy- nie modyfikować tylko to, co sam wprowadził. Nie ma możliwości ani tym bardziej prawa zmieniać tego, co ustanowił Stworzyciel⁴⁴.

Nierzadko zdarzają się przypadki, gdy osoby po rozwodach cywilnych zawierają nowy związek. Następnie poszukują rozwiązania, by uregulować swoją sytuację. Jed- nak nie jest to w żaden sposób możliwe. Bóg przychodzi z miłością do ludzi trwają- cych w związkach niesakramentalnych, ale to nie oznacza, iż akceptuje rozwody⁴⁵. Kościół w swej mądrości i świadomości wie, że nawrócenie i metamorfoza człowieka przebiega w długim okresie czasu. Owocem synodu z 1980r., dotyczącego zagadnie- nia rodziny, jest ustawa *Stopniowość a nawrócenie*. Jan Paweł II w adhortacji *Fami- liaris consortio* nawiązuje do niej ukazując, że grzechowi, który wniknął w dzisiejsze struktury świata opór muszą stawić wszyscy ludzie poprzez nawrócenia serca i umy- słu w wyrzeczeniu się, rezygnując z własnych przyjemności przy jednoczesnym naśladowaniu Jezusa⁴⁶. Nie jest dopuszczalne, by niesakramentalnym związkom dawać jedynie półśrodek w postaci „zbliżenia do Kościoła“ jako wspólnoty. Nie moż- na także dbać tylko o lepsze samopoczucie w Kościele. Należy zawsze uwrażliwiać na Chrystusa. Dlatego w czasie prowadzonych spotkań dla osób żyjących w związ- kach niesakramentalnych trzeba zwracać uwagę na to, by powstał wśród osób dialog, który doprowadzi do spotkania z Bogiem i z samym sobą. Nie powinno się tworzyć jakiegoś „getta“ w Kościele, gdyż takie osoby winno się przyjąć do całej wspólno- ty Kościoła. Osobne spotkania pełnią jedynie rolę panelu dyskusyjnego i dotykają

⁴¹ Por. Paciuszkiewicz, *Drogi powrotu*, Ząbki 1999

⁴² Por. P. Rosik, *Kościół wobec swoich zagubionych dzieci*, w: *W trosce o Kościół*, pod red. K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmiecik, Lublin 2001, s. 73.

⁴³ Por. „List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach” Kongregacji Nauki Wiary, Rzym 1994, pkt. 2.

⁴⁴ Por. J. Pałyga, „Oni też chcą być wierni”, Ząbki 1999, s. 58.

⁴⁵ Por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana*, Kraków 1999, s. 10.

⁴⁶ Por. P. Salaün, *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997, s. 14.

tematów dotyczących tej grupy małżeństw⁴⁷. Pewna część osób z związków niesakramentalnych pragnie przystępować do sakramentu pokuty i Eucharystii. Wynika to z pragnienia łatwiejszego prowadzenia życia religijnego, a także jest spowodowane pragnieniem religijnego wychowania dzieci. Obok wyjaśnienia stanowiska Kościoła w tej sprawie, należy przedstawić im inny rodzaj przybliżenia się do Stworzyciela. Gdy nastąpi akceptacja i przyjęcie takiego sposobu, można stworzyć współpracę, która doprowadzi do ożywienia i wzmocni ich religijność⁴⁸. Bóg przyjmuje wszystkich, niezależnie od tego na jakim etapie własnego życia się znajdują. Duch św. jest Jego pośrednikiem, który dodaje nam mocy, abyśmy kroczyli drogą świętości. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, która wygłosił na synodzie dotyczącym zagadnieniu rodziny, nazwał to prawem stopniowości⁴⁹.

Chrystus jako prawdziwy człowiek szedł do ludzi, zwłaszcza tych odrzuconych, cierpiących, chorych, mających problemy. Sam bowiem mówił o sobie, że przyszedł do tych, którzy są potrzebujący (Por. Mt 9, 12). Ci, którzy przychodzili do Niego otrzymywali łaski, niezależnie od ich sytuacji. Przede wszystkim Jezus skupiał uwagę na ludziach, którzy pogmatwali się na swoich drogach życiowych. Stosunek do tych ludzi ukazywał w przypowieściach między innymi o zagubionej drachmie (Por. Łk 15, 8 – 10), zagubionej owcy (Por. Łk 15, 1 – 7), kobiecie cudzołożnej (Por. J 8, 1-11)⁵⁰. Dlatego rekolekcje mogą przyczynić się do tego, iż człowiek doświadczy na nich głodu Boga i jednocześnie Jego miłości względem siebie. Uczestnictwo w tego typu naukach może ponadto budować postawę człowieka oraz umacniać ją⁵¹. Nieocenionymi materiałami do przemyśleń nad sytuacją, w jakiej znajdują się osoby w niesakramentalnych związkach, mogą być Ewangelie i Listy Apostolskie. Ich rozważanie może stać się początkiem duchowego dialogu z Chrystusem, w którym człowiek zacznie słuchać i rozumieć, a przestanie stawiać swoje żądanie. Taka droga może doprowadzić do pogłębienia wrażliwości sumienia i odpowiedzi na pytanie, co powinien zmienić w swoim życiu⁵². By w jakimś stopniu uzyskać względny spokój i pojednać się z Bogiem należy na nowo odkryć Chrystusa. Kapłani w swych naukach powinni ukierunkować na Ewangelię, gdzie ludzie odnajdą miłosiernego Jezusa, który nie potępia żadnego człowieka⁵³.

Okazana miłość Jezusa, który panuje nad wszystkim, jest niekwestionowana pod kątem historyczności przebywania na ziemi. Została ona okazana względem człowieka w sposób niezaprzeczalny⁵⁴ i stanowi obraz jej niezrównanej potęgi. Jezus Chrystus jako Król całego świata obdarza nas swą żarliwą miłością. W takich okolicznościach, w jakich człowiek znajduje w aktualnej rzeczywistości zobowiązany jest już do osiągnięcia tego celu. Człowiek zależny jest od Jezusa bez względu

⁴⁷ Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸ Por. J. Pałyga, dz. cyt., s. 21.

⁴⁹ Por. P. Salaün, *Żyjący...*, dz. cyt., Poznań 1997, s. 72.

⁵⁰ Por. J. Pałyga, dz. cyt., s. 27.; Por. P. Rosik, dz. cyt., s. 74.

⁵¹ Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s. 60.

⁵² Por. Tamże, s. 144.

⁵³ Por. J. Pałyga, dz. cyt., s. 24.

⁵⁴ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 220 – 227.

na postawę jego i świata. Obecność Jezusa, Jego związek z człowiekiem i światem nie może nie mieć wpływu na nasz los. Stanowi to dla nas ważny element, który przewyższa wszelkie zagadnienia. Nasz związek z Chrystusem wyjaśnia, a zarazem określa Jego odniesienie do nas⁵⁵.

W ciągu całej swojej działalności na ziemi Jezus poszukiwał ludzi, którzy w jakimś stopniu się zagubili w życiu. Ważnym akcentem jest to, iż inicjatywa poszukiwań wychodziła ze strony Jezusa, a nie ludzi grzesznych. Tak, jak wtedy Jezus wyruszał na poszukiwanie ludzi, tak to się dzieje w dzisiejszych czasach⁵⁶. Jezus stanowi przykład i potwierdzenie tego, iż największa miłość jest zdolna dojść nawet do cierpienia. Krzyż, który przyjął, stanowi dla ludzi naukę prawdziwej miłości. Właśnie dlatego Jezus jest w stanie pomóc osobom przeżywającym separację lub rozwiedzionym w doświadczaniu ich cierpienia. Doznania jakie przeżywa człowiek w wyniku rozłąki, powodują w człowieku wszelakie cierpienia jak: czysto fizyczne (przemoc), moralne (troska o dzieci, nieżyczliwe reakcje otoczenia), cierpienia natury duchowej u chrześcijan (uczucie odrzucenia spowodowane życiem w sprzeczności z przykazaniami), udręka spowodowana zerwaniem więzi z drugim człowiekiem. Rozważanie Męki Jezusa może okazać się dla rozwiedzionych lub żyjących w separacji ich ukojeniem⁵⁷.

Rozwiedzeni, którzy zawarli nowy cywilny związek nie popadają w karę ekskomuniki, lecz ze względu na brak możliwości przystępowania do sakramentu Eucharystii trzeba ich uznać za osoby, które w jakiś sposób żyją jako niepełnosprawni we wspólnocie kościelnej. Według prawa kościelnego postrzegani są jako cudzołożnicy i bigamiści⁵⁸. Jednakże Kościół nigdy nie odwracał się od osób, które poprzez zawarcie niesakramentalnego związku wykluczyły się z możliwości przyjmowania pełni sakramentów. W swoim działaniu Kościół odczuwa odpowiedzialność za wszystkich ochrzczonych, a zwłaszcza za tych, którzy potrzebują Bożego miłosierdzia⁵⁹.

Kościół w swych debatach na temat małżonków żyjących w związkach niesakramentalnych podkreśla, iż należą do grupy ludzi cierpiących. Przez przyjęcie i realizację zaleceń Kościoła osoby z niesakramentalnych związków mogą „przewycieżyć w wierze cierpienie, którego źródłem jest ich sytuacja” (List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, 10)⁶⁰.

Kościół w swym nauczaniu nie może jedynie poprzestać na ukazywaniu prawa, ale zobowiązany jest także do ukazania sposobu jego przestrzegania. Bożemu prawu towarzyszy także łaska. Duch Święty, który został zesłany po Zmartwychwstaniu Jezusa pozwala człowiekowi wypełniać swoje nowe prawo, wyznaczając nowy porządek, którym są łaski. Od tego momentu możliwym stało się zachowanie trwałości

⁵⁵ Por. F. Woronowski, *Chrystus i świat*, Łomża 1998, s. 31.

⁵⁶ Por. J. Pałyga, dz. cyt., s. 29.

⁵⁷ Por. P. Salaün, dz. cyt., s. 27.

⁵⁸ Bigamia – jednoczesne trwanie w dwóch związkach małżeńskich. Gdy pierwszy związek został zawarty zgodnie z prawem to drugi nie może w ogóle zaistnieć. Według prawa kościelnego jest to niezgodne, a w polskim prawie jest nawet karalne, w: E. Ozorowski, *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1999, s. 34 – 35.

⁵⁹ Por. P. Góralczyk, *Rozwód i powtórne małżeństwo*, w: *Com*, nr 1 (103) 1998, s. 127.

⁶⁰ Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s.100.

i wierności małżeńskiej. Nowe przymierze miłości jest wieczne i nierozzerwalne. Sakrament małżeństwa jest realizacją tego Boskiego przymierza. Kryzysy małżeńskie mogłyby być przezwyciężone, gdyby małżonkowie odnieśli się do łaski sakramentu małżeńskiego. Wspólnoty kościelne zobowiązane są nieustannie o tym przypominać. Bez oparcia we wspólnocie małżeństwa, pozostawione bez opieki wspólnoty, mogą sobie nie poradzić w niebezpieczeństwie⁶¹. Duszpasterze w swoich działaniach na rzecz osób żyjących w związkach niesakramentalnych zobowiązani są do opieki nad tymi, którzy ponoszą konsekwencje rozvodu. Troską obowiązani są otoczyć wszystkich, a zwłaszcza dzieci. Ponadto winni pomóc w zagojeniu się ran, które uderzyły nie tylko w przymierze małżeńskie, ale także Chrystusa z Kościołem. Kościół zobligowany jest do zajęcia właściwego stanowiska wobec faktu rosnącej liczby nieprawidłowych sytuacji. Ma obowiązek stawienia oporu obyczajowości, która jest wynikiem mentalności zaprzeczającej wartości małżeństwa, jako nierozzerwalnej więzi. Oprócz ukazywania błędów Kościół dąży w swych działaniach do wykorzystania wszelkich możliwych sposobów, aby wspólnoty lokalne zdołały pomóc osobom żyjącym w niesakramentalnych związkach.

Ludzie, którzy pełnią wszelakie funkcje w Kościele powinni podjąć, za namową biskupów, właściwe zadania zmierzające do udzielenia pomocy osobom, które doświadczają przykrych konsekwencji rozvodu. Należy podejmować wszelkie działania, aby wspólnota kościelna pogłębiała swoją solidarność i właściwie rozumiała znaczenie słowa „miłosierdzie“, przy jednoczesnym niezmiennianiu prawdy na temat małżeństwa. Kościół musi starać się o pogłębienie ufności w Prawo Boże, które staranie chroni rodzinę i małżeństwo⁶².

Papież Franciszek wezwał wszystkich wiernych, aby udzielili pomocy osobom rozwiedzionym oraz by udzielili wszelkich starań, by takie osoby nie czuły się odłączone do Kościoła, albowiem należą do niego wskutek chrztu i powinny brać udział w jego życiu (Por. AL 308). Papież apelował o modlitwę za tych ludzi. Skutkiem tej prośby teologowie i duszpasterze podjęli zmianę swej postugi, dążąc do pracy z tymi osobami w duchu miłości miłosiernej⁶³. Kościół analizując tę uwagę opisał praktykę małżeństwa na próbę, określając ją jako eksperymentowanie na ludziach „których godność wymaga, aby były zawsze i wyłącznie celem miłości obdarowania bez jakichkolwiek ograniczeń czasu czy innych okoliczności“ (FC 8o). Taki rodzaj związków nie jest dopuszczalny w Kościele⁶⁴. W naukach o duszpasterstwie rodzin podkreślił, że w pracę z osobami żyjącymi w związkach niesakramentalnych, powinny angażować się osoby i kapłani, mający odpowiednie przygotowanie prawnicze, psychologiczne etc⁶⁵.

Starania wielu teologów, próbujących pomóc osobom trwającym w niesakramentalnych związkach, ukazują nieustanne próby poszukiwania rozwiązania tego problemu. Wszelkie działania zmierzające do uregulowania sytuacji, powin-

⁶¹ Por. P. Salaün, dz. cyt., s. 144.

⁶² Por. J. Grzybowski, dz. cyt., s. 169 – 170.

⁶³ Por. M. Paciuszkiewicz, *Duszpasterstwo rozwiedzionych*, w: *Życie duchowe*, 20 (6) 1999, s. 62

⁶⁴ Por. M. Paciuszkiewicz, *Słabość i moc*, Żąbki 1996, s. 194.

⁶⁵ Por. M. Paciuszkiewicz, *Małżeństwa niesakramentalne*, w: *W trosce o Kościół*, Lublin 2001, s. 162.; Por. A. Cieślík, B. Pawelec, *Drogi nadziei*, Kraków 2010, s. 149.

ny stać się także dla innych osób trwających w powtórnych związkach inspiracją do poszukiwania nadziei i radości życia w Kościele⁶⁶. Zadaniem duszpasterskim wobec par niesakramentalnych jest pomoc w doprowadzeniu do zbawienia wysłużonego przez Jezusa. Należy stworzyć warunki, w których będzie dominowała miłość i prawda. Sama wspólnota ma być przestrzenią spotkania Boga, drugiego człowieka oraz samego siebie. Musi być stworzone miejsce, w którym panowała będzie miłość, wzajemne wsparcie i pomoc żeby we właściwy sposób pomóc wyjść z sytuacji grzechu⁶⁷. Duszpasterze oraz wszyscy wierni mają za zadanie utrzymywać kontakt z tymi ludźmi po to, by nie czuli się oni odizolowani. Kontakt z nimi ma również w swoim zadaniu doprowadzić ich do czynnego udziału w życiu Kościoła. Spotkania mogą przybierać formę wizyt duszpasterskich, spotkań przy okazji uroczystości rodzinnych. Ważnymi okazjami w kontakcie z tymi ludźmi mogą być rekolekcje oraz dni skupienia. Nieważne w jakiej formie to jest realizowane. Ważne, by były realizowane po to, by pogłębić wiarę tych osób, nadzieję i miłość oraz doprowadzić na drogę zbawienia. Wszyscy są zobowiązani do ukazywania przesłania nauki o małżeństwie chrześcijańskim. Przy tego typu kontaktach powinno się zbadać, czy jest możliwość unieważnienia pierwszego małżeństwa, jaka więź istnieje w drugim małżeństwie, czy pierwszy związek jest całkowicie zniszczony, jaka jest sytuacja dzieci. Takie okoliczności mogą pomóc w rozeznaniu religijnych konsekwencji swojego działania⁶⁸.

Kościół poprzez swoje nauczanie ma za zadanie doprowadzić ludzi do zbawienia. Misja ta obejmuje swym działaniem także ludzi żyjących w małżeństwach niesakramentalnych. Wobec tego nie może pozostawić takich osób bez opieki, albowiem przez chrzest należą oni do Kościoła. Wszyscy są zobowiązani do podjęcia wszelkich starań, aby odnaleźć w środkach zbawienia możliwie realne dla nich. Obowiązkiem duszpasterstwa jest rozeznac sytuację tych osób⁶⁹, albowiem istnieje różnica pomiędzy osobami, które próbowały ratować małżeństwo a tymi, którzy sami je zniszczyli (Por. FC 84)⁷⁰. W sytuacji, gdy dochodzi do rozwodu cywilnego osoba rozwiedziona jest zobowiązana – w swej moralności – do trwania w wierze nierozzerwalności małżeństwa (FC 83). Zachowanie wierności przyrzeczeniom małżeńskim w tej sytuacji jest szczególnie trudna albowiem jest ona wyrazem wierności Stwórcy w opuszczeniu i samotności⁷¹.

Na problem małżeństw niesakramentalnych zwrócił uwagę II Polski Synod Plenarny. Dostrzegł, że w Polsce istnieje zbyt mała liczba ośrodków zajmującymi się duszpasterstwem osób trwających w niesakramentalnych związkach⁷². Zasadniczym

⁶⁶ Por. M. Paciuszkiewicz, *Słabość...*, dz. cyt., s. 185.

⁶⁷ Por. S. Król, *Związki niesakramentalne*, w: *Obecni* 2 (22) 2010, s. 21 – 24.

⁶⁸ Por. J. Gręźlikowski, *Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Studia wrocławskie*, T.2 1999, s. 104.

⁶⁹ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, Kraków 2002, s. 321.

⁷⁰ Por. J. Kułaczkowski, *Wyzwania duszpasterstwa rodzin wobec rozpadu małżeństwa w Polsce w: SnR*, nr 1-2 (24-25) 2009, Warszawa 2009, s. 266.

⁷¹ Por. A. Bartoszek, *Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwanie moralne*, w: *Teologia i moralność*, T.7 2010, s. 81.

⁷² Por. G. Pyżlak, *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, w: *Roczniki teologiczne*, T. L III, z. 6 2006, s. 181.

zadaniem duszpasterstwa osób niesakramentalnych jest niesienie duchowej pomocy. W swym działaniu nie może ono akceptować rozwodu czy też legalizować związków niesakramentalnych, lecz pomagać. Jedną z form pomocy jest organizowanie rekolekcji i spotkań, podczas których małżonkowie otrzymują przygotowanie do zachowania więzi z Kościołem. Ponadto poprzez wizyty duszpasterskie kapłani mają możliwość kontaktu z takimi osobami⁷³. Także środki społecznego przekazu mogą być narzędziem w docieraniu do osób poprzez audycje. Jednak szczególnym miejscem jest konfesjonał⁷⁴.

Duszpasterstwo związków niesakramentalnych nie posiada w swym działaniu gotowych rozwiązań na zaistniałe problemy. Cały czas trwa etap szukania form i sposobu działania. Praca w duszpasterstwie zmusza do poszukiwania sposobu dotarcia do Boga mimo przeszkód. Podkreśla moc wiary oraz szanse osób żyjących w związkach niesakramentalnych⁷⁵.

Eucharystia a związki nieformalne

Rodzina chrześcijańska swoje uświęcenie otrzymuje najpełniej w Eucharystii. Z dokonanej przez Jezusa ofiary na krzyżu małżonkowie mogą czerpać siły, aby nieustannie odnawiać przymierze małżeńskie. Eucharystia stanowi źródło miłości, która jest wynikiem miłości Chrystusa do Kościoła. W ofierze eucharystycznej rodzina chrześcijańska odnajduje ożywiającego ducha jej „posłannictwa” i „komunii”. Chrystus eucharystyczny zespala wszystkich członków w jedno ciało. Uczestnictwo w Misterium Chrystusa stanowi niekończące się źródło apostołskiej oraz misyjnej prężności chrześcijańskiej (Por. FC 57). Ten sam temat podjął Papież podczas przemówienia do małżeństw ruchu Equipes Notre – Dame⁷⁶ podczas audycji 23 listopada 1982⁷⁷. Osoby, trwające w niesakramentalnym związku, nie mogą spełniać posług liturgicznych: akolity, świadka bierzmowania, ojca chrzestnego, a także zadań katechety. Mogą za to wykonywać czynności z zakresu miłości, społecznej aktywności chrześcijańskiej i apostołatu. Duszpasterze muszą baczyć, aby zaangażowanie małżonków niesakramentalnych nie zostało fałszywie odebrane, a przez to nie wzbudziło zgorszenia. Ludzie ci bowiem nie mogą w sposób normalny przystępować do Komunii świętej. Powinni brać udział w Eucharystii jako *sacrificium* – ofierze Mszy świętej. W myśl rozumienia soborowego osoby niesakramen-

⁷³ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Duszpasterstwo Specjalne*, pod red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 298.

⁷⁴ Por. G. Pyżlak, dz. cyt., s. 182 – 183.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 182.

⁷⁶ Ruch Equipes Notre – Dame: początki sięgają lat 30-tych XX wieku. Dokument założycielski zostaje sporządzony m.in. przez ks. Henriego Caffarel'a i nazwany został „*Kartą Equipes Notre – Dame*”. Oficjalnie ogłoszona została 08.12.1947 r. Pierwsze potwierdzenie otrzymuje w 1960 poprzez list kardynała Feltina. W 1975r. Papieska Rada ds. świeckich uznaje ten ruch jako Stowarzyszenie Katolickie Międzynarodowe, a w 1992 r. na mocy dekretu Papieskiej Rady ds. świeckich zostaje uznany jako stowarzyszenie osób wiernych, które podlega przepisom prawa prywatnego, z: <http://www.caffarel.org.pl/page5.html>, dnia 16.11.2012.

⁷⁷ Por. A. Szafrński, *Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego (FC 57)*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pod red. A. Szafrńskiego, Lublin 1985, s. 257. Por. *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie 1982, nr 10, s. 21.

talne razem z innymi ludźmi sprawują Mszę świętą razem z kapłanem. W takim pojmowaniu są współofiarnikami, niosąc w darze dar swojej pracy, chleba, cierpień, dobrych uczynków i ofiar dla potrzebujących⁷⁸.

Sakramenty stanowią elementy, które podtrzymują miłość i wiarę w człowieku. Przez to człowiek może liczyć na pomoc Bożą, bez względu na popełnione grzechy w przeszłości, bowiem wskutek Chrystusowego daru ulegają zniszczeniu. Natomiast człowiek, który nie może przystępować do sakramentów, na pewno nie jest wykluczony z mocy działania łaski Bożej. Kościół w swym nauczaniu podkreśla Chrystusa i Jego moc, lecz nie określa granicy Bożej szczodrości. W swej mądrości Bóg połączył sakramenty wraz z łaskami, które im towarzyszą, lecz sam nimi nie jest ograniczony (Por. KKK 1257). Stwórca może udzielać swego Ducha według hojności i swego upodobania. Osoby, których sytuacja życiowa się skomplikowała zobowiązane są nie tylko do dalszego podtrzymywania swej wiary, ale także do poszerzania pełni swego życia Bożego. Wskutek zbliżenia się do Boga w duszy tworzy się zgoda na pogłębienie tajemnicy i ofiarowania siebie oraz swoich bliskich Stwórcy⁷⁹.

Rozwiedzeni, trwający w nowym związku, nie utracili przynależności do Kościoła, jednak ich uczestnictwo nie jest pozbawione ograniczeń. Nadal podlegają obowiązkowi uczestnictwa w niedzielnej Mszy św., lecz sakrament pokuty i Eucharystii pozostają praktycznie niedostępny dla nich⁸⁰. Osoby trwające w małżeństwie na próbę, wolnych związkach i złączonych tylko ślubem cywilnym, nie można udzielić rozgrzeszenia, a wskutek tego nie mogą być dopuszczeni do Eucharystii. W swym postępowaniu Kościół nie może dopuścić do uczestnictwa w życiu sakramentalnym osób, które same wyłączyły się z rodziny Bożej⁸¹. Dla wielu osób jest to bolesne doświadczenie. Ta sytuacja powoduje, że kierują w stronę Kościoła oskarżenia o zbytnią surowość oraz wytykają brak miłosierdzia⁸². Stanowi to wynik nauki i dyscypliny kościelnej, która swoje podstawy nauczania odnajduje w prawie Bożym. Taki zakaz zatem stanowi zwykłą konsekwencję interpretacji prawa Bożego⁸³. Kongregacja Nauki Wiary w wystosowanym liście z 11 kwietnia 1973 r. na temat nauczania Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa porusza sprawę korzystania z sakramentów pokuty oraz Eucharystii przez osoby trwających w związkach niesakramentalnych. W dokumencie przestrzega przed wdrażaniem praktyki stojącej w opozycji do nauczania Kościoła w zakresie zezwalania na przystępowanie do sakramentów osób żyjących w niesakramentalnych związkach⁸⁴. Sakramenty święte wyrażają świę-

⁷⁸ Por. A. Cieřlik, B. Pawelec, *Drogi nadziei*, Kraków 2000, s. 113.

⁷⁹ Por. J. Pałyga, *Oni teŹ...*, dz. cyt., Ząbki 1999, s. 48.

⁸⁰ Por. A. Potocki, *Odwiedziny kołędowe jako forma duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych i rozbitych*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 549.

⁸¹ Por. Tamże, s. 547 – 548.

⁸² Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Tęsknota i głód*, pod red. M. Pacuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski, Warszawa 1993, s. 147.

⁸³ Por. W. Góralski, *Problem dostępu do sakramentów świętych osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pod red. A. Szafrąńskiego, Lublin 1985, s. 332.

⁸⁴ Por. Tamże, s. 334.

tość oraz jedność Ludu Bożego. W swym działaniu skierowane są na cel, jakim jest uświęcenie ludzi oraz utworzenia Mistycznego Ciała oddającego cześć Stwórcy (Por. KL 59). W związku z tym udzielane są one tym, którzy trwając we wspólnocie z Jezusem poprzez słowa i czyny, wyrażają wiarę do jakiej zostali powołani. Nie mogą być udzielane one osobom, które wskutek nieuporządkowania swojego życia sprzeciwiają się wierze Chrystusa. Osoby, zawierające drugie małżeństwo cywilne, sprzeciwiają się nauce Jezusa i jedności istniejącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem zatem niedozwolone jest, aby przystępowali do sakramentu pokuty i Eucharystii⁸⁵.

Nauka Kościoła oraz wynikająca z niej praktyka wskazuje, iż osoby rozwiedzione, które ponownie weszły w nowe związki nie mogą przystępować do Eucharystii albowiem żyją oni w grzechu cudzołóstwa, o ile zachodzi kontakt seksualny. Nie stanowi to rodzaju jakiejś kary, lecz jest racją teologiczną będącą następstwem trwania w grzechu ciężkim. Konsekwencją grzechu śmiertelnego jest zerwanie więzi z Bogiem co doprowadza do duchowej śmierci człowieka. Zatem, kto pozostaje oddzielony od Boga, nie może doświadczać jedności przy stole eucharystycznym. Kościół jednoznacznie stwierdza, iż osoby tkwiące w grzechu ciężkim nie mogą być dopuszczone do przyjmowania sakramentów. W rozważaniach na temat dopuszczania małżonków znajdujących się w związkach niesakramentalnych do Eucharystii uwzględnia się dramaty tych osób. Z jednej strony należy być wiernym Słowu Bożemu, z drugiej zaś należy uwzględnić ból i pragnienie Eucharystii u rozwiedzionych. Stanowi to trudny problem, który najczęściej zostaje nierozstrzygnięty. Pojedyncze rozwiązania pastoralne wysuwane zarówno przez duszpasterzy jak i biskupów nie mają wartości nauczania Stolicy Apostolskiej i nie stanowią uniwersalnego rozwiązania⁸⁶. Nauka Kościoła Katolickiego na temat przystępowania do Eucharystii osób rozwiedzionych, znajdujących się w nowych związkach, stanowi naukę pochodzącą z prawa Bożego i jest jednoznaczna oraz niezmienna. Pełne uczestnictwo może być jedynie wtedy, gdy zostanie usunięta okazyja do grzechu oraz usunięte zostanie niebezpieczeństwo zgorszenia ze strony wspólnoty⁸⁷. Wiele par niesakramentalnych, które odbyły specjalne rekolekcje, zaprzestało korzystania z praw małżeńskich. Wskutek tego wielu zaczęło regularnie przystępować do spowiedzi i komunii świętej. Grupy tej nie stanowiły osoby wyłącznie w podeszłym wieku. Powodem zaprzestania współżycia cielesnego może być choroba, zwykła rezygnacja lub wielkie pragnienie przystępowania do sakramentów⁸⁸. Wejście osób trwających w związkach niesakramentalnych do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła odbywa się w wielu etapach. Uzależnione to jest bowiem od wiary i sytuacji życia poszczególnych rozwiedzionych. Nie wskazane jest zajmowanie stanowiska „wszystko albo nic”. Na pytanie o udział osób rozwiedzionych pozostających w nowych, niesakramentalnych związkach postanowienia kościelne stwierdzają, iż w zasadzie rozwiedzeni, którzy weszli

⁸⁵ Por. T. Borutka, *Kościół wobec rozwiedzionych cywilnie zaślubionych*, Bielsko-Biała 1994, s. 84.

⁸⁶ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 180 – 198.

⁸⁷ Por. J. Gręźlikowski, *Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Studia włocławskie* T. 2 1999, s. 101.

⁸⁸ Por. M. Pacuszkiewicz, *Duszpasterstwo rozwiedzionych*, w: *Życie duchowe*, 20 (6) 1999r., s. 66.

w nowy związek, nie mogą przystępować do komunii świętej albowiem sytuacja, w jakiej się znajdują, stoi w sprzeczności z zasadniczą formą małżeństwa chrześcijańskiego (Por. FC 84). Osoby, które inaczej czynią, sprzeciwiają się dyscyplinie kościelnej⁸⁹. Jan Paweł II w swym przekazie na temat małżeństwa apelował, aby objąć troską osoby rozwiedzione. Wyszczególnia jednak praktykę Kościoła, która określa, iż nie wolno dopuszczać do komunii osób rozwiedzionych trwających w nowym związku. Wykazuje to w dokumencie *Familiaris consortio*: „Nie mogą być dopuszczeni do Komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczanie ich do Eucharystii wprowadziłoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa“ (FC 84)⁹⁰.

Analizując Eucharystię w sytuacji osób rozwiedzionych, podkreślić można dwa momenty: moment znaku jedności lub moment źródła miłosierdzia i łaski. Gdy podkreśli się jedynie aspekt znaku spójności z Bogiem, wówczas należy uznać, że nie mogą przystąpić do komunii świętej osoby, których sposób życia podważa więź miłości, jaka jest pomiędzy Jezusem a Kościołem, a którą symbolizuje Eucharystia (Por. FC 84). Takie osoby są bowiem postrzegane jako trwające w grzechu cudzołóstwa, co stanowi niezgodność łączności Kościoła i Boga⁹¹. Gdy jednak tęsknota za bliskością Boga jest niewyobrażalnie wielka mogą w pełni uczestniczyć w Eucharystii, jeśli podejmą decyzję niekorzystania z praw małżeńskich. Osoby, które mają poczucie, iż nie wypełniają swojego zadania w konkretnych okolicznościach swojego życia mogą i powinni przyjmować komunie duchową. Tęsknota i głód stanowią wartości jednoczące, które w swoisty sposób przybliżają do Jezusa. Ponadto podczas Mszy świętej człowiek nie uczestniczy tylko poprzez przyjmowanie Eucharystii, ale także poprzez słuchanie Słowa Bożego, w którym może odnaleźć miłość Bożą. Należy brać udział w Eucharystii, a łączność z Jezusem można osiągnąć przez tęsknotę i wskutek wypowiedzianych słów do Boga: „Panie, ja na tym etapie jeszcze nie mogę przystępować do Eucharystii, ale daję Ci to, co w tej chwili mogę dać – moje pragnienie i mój głód – przyjmij to moje doświadczenie“. Kiedy podejmuje się postanowienie o związku siostrzano – braterskim to powinien być on zawarty na całe życie, a nie na pewien okres lub z okazji jakiegoś święta rodzinnego, albowiem w przeciwnym wypadku stanowić będzie to wyłącznie zwykły półśrodek⁹².

Wiele osób – zarówno duchowni jak i świeccy – wyszczególniają tzw. komunie duchową, z której mogą korzystać osoby żyjące w związkach niesakramentalnych. Kościół w swym nauczaniu i stosowanej praktyce podkreśla Komunię sakramentalną, którą przyjmuje człowiek ustami oraz komunie duchową (Por. AL 316), poprzez którą

⁸⁹ Por. *Pary niesakramentalne we wspólnocie Kościoła* (List pasterski biskupów prowincji Górnego Renu *W sprawie opieki duszpasterskiej nad wiernymi żyjącymi w małżeństwach rozbitych, rozwiedzionych i rozwiedzionymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński podpisany przez:* abpa B. O. Saiera, bpa K. Lehmana, bpa W. Kaspera), w: *Przegląd powszechny*, nr 10 1994, s. 18.

⁹⁰ Por. M. Paciuszkiewicz, *Kościół katolicki wobec rozwodów i ponownych związków*, w: *Przegląd powszechny*, nr 1 1996, s. 16.

⁹¹ Por. P. Góralczyk, *Rozwód i powtórne małżeństwo* w: *Com*, nr 1 (103) 1998, s. 125.

⁹² Por. M. Paciuszkiewicz, *Małżeństwa niesakramentalne...*, dz. cyt., s. 159.

człowiek jednoczy się z Jezusem na mocy pragnienia płynącego z wiary. Taki sposób rozumienia zawiera pewne uproszczenie, które ukazuje człowieka przyjmującego komunie świętą jako nieangażującego swojego serca i wiary. Gdy zabraknie pełnego zaangażowania, wtedy będzie to tylko zwykłe spożywanie opłatka. Może wtedy dojść do komunii świętokradzkiej, a w porównaniu z tym komunią duchową może być niewspółmiernie głębszym i wartościowszym przeżyciem⁹³. Według opinii prawników oraz moralistów nie jest możliwe, aby przy szczególnych okazjach pary niesakramentalne przystąpiły do spowiedzi oraz Komunii świętej. Gdy nie wystąpi u człowieka postanowienie poprawy, połączone z zerwaniem z grzechem, nie może być mowy o takiej możliwości. Przyjęcie komunii świętej może być tylko wtedy, gdy osoba jest w stanie łaski uświęcającej. Ludzie, którzy trwają w związkach niesakramentalnych zachowują normalne życie intymne, a wskutek tego stale znajdują się w stanie grzechu ciężkiego⁹⁴. Często powstają dyskusje wywoływane przez osoby trwające w niesakramentalnych związkach na temat, dlaczego ten sam grzech tzn. współżycie cielesne w przypadku osób żyjących w tego typu związkach jest niewybaczalny. Zaś przeciwnie jest z niewiernym małżonkiem pozostającym w małżeństwie sakramentalnym. Pozostanie w niesakramentalnym związku nie stanowi najcięższego grzechu w całej ich gamie. Należy bowiem pamiętać, że aby uzyskać rozgrzeszenie należy wprowadzić postanowienie poprawy. W przypadku gdy osoba, która nie dochowuje wierności małżeńskiej, nie będzie chciała zerwać z tym grzechem, nie będzie mogła otrzymać rozgrzeszenia. W związku z tym w obu przypadkach – zdrady małżeńskiej oraz związku niesakramentalnego – przeszkodą do otrzymania rozgrzeszenia w sakramencie pokuty będzie wynik podejścia logicznego do tego sakramentu, a nie jakiejś kategorii grzechów zastrzeżonych. Gdy nie będzie poprawy, czyli zerwania z daną sytuacją, nie będzie także możliwości otrzymania rozgrzeszenia⁹⁵.

Coraz większa liczba związków niesakramentalnych sprawia, że pojawia się nacisk na modyfikację katolickich zasad dotyczących absolutnej nierozzerwalności małżeństwa. Pojawiają się nowe próby interpretacji nakazów Ewangelii. Zaś stanowisko Kościoła uważa się za bezwzględne i niezyciowe. Stanowisko Kościoła, pomimo wielu nacisków ze strony wiernych i duchownych, uznaje, że o ile pierwszy związek był ważnie zawarty, to zawarty nowy związek cywilny nie może być przyjęty i uznany jako małżeństwo sakramentalne. Nowy związek cywilny osób rozwiedzionych stoi w sprzeczności z prawem Bożym dopóki korzystają oni z pełnych praw małżeńskich i dlatego nie mogą być oni dopuszczeni do korzystania z sakramentów świętych⁹⁶.

Wszelkie przemiany, zarówno polityczne jak i gospodarcze w ubiegłym wieku niewątpliwie, miały wpływ na strukturę dzisiejszej rodziny jak i samego małżeństwa. Zjawiska dokonywane się na wielu płaszczyznach z pewnością wpłynęły na postr-

⁹³ Por. M. Pacuszkiewicz, *Słabość...*, dz. cyt., s. 186.

⁹⁴ Por. J. Pałyga, *O jeden krok dalej*, w: *Przegląd powszechny*, nr 10 1994, s. 31.

⁹⁵ Por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne*, w: *Przegląd powszechny*, nr 9 2002, s. 261.

⁹⁶ Por. P. Góralczyk, *Troska duszpasterska o ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, pod red. Z. Machnikowskiego, Tczew-Pelplin 1998, s. 464.

zeganie wzorca rodziny, co w konsekwencji doprowadziło do utworzenia się nowych modeli i schematów w życiu małżeńskim jak i rodzinnym. Kiepska kondycja gospodarcza niewątpliwie sprawiła migracje ludności poza granice naszego kraju. Wyjazdy zarobkowe spowodowały zerwanie z tradycjami zarówno rodzinnymi jak i religijnymi. Ponadto wpłynęło to na zmiany w samym systemie i funkcjach rodziny. Tempo owych przemian było gwałtowne, a ich zakres bardziej rozległy niż kiedykolwiek. Pojawiające się problemy, utrudniały zachowanie w codziennym życiu kryteriów osądu, wywodzących się z wiary katolickiej. Sytuacja w Polsce, jak i zachodnie trendy, niewątpliwie wywarły wpływ na aprobatę laickiego modelu małżeńskiego. Spopularyzował się w świadomości społeczeństwa model życia rodzinnego oraz małżeńskiego przeciwstawny do kościelnego modelu. Małżeństwo, według komunistycznego systemu jest instytucją świecką, to znaczy, że tylko jedyną formą jego zawarcia jest ślub cywilny. Natomiast przepisy państwowe pozwalają rozwiązanie takiegoż małżeństwa. Takie podejście państwa spowodowało upowszechnienie się opinii o świeckim charakterze związku małżeńskiego i dopuszczalności rozwodów nieustannie rosnących. Pogłębiającemu się kryzysowi rodziny i małżeństwa miały zapobiec wszelkie inicjatywy, wypływające od duszpasterzy zarówno krajowych, jak i parafialnych. Wielką pomocą miała być adhortacje apostolskie *Familiaris Consortio* i *Amoris Laetitia*. Te dokumenty odpowiednio przygotowane, zawierają wezwanie o pochylenie się nad rodziną znajdującą się w sytuacjach nieprawidłowych, skierowane zostało do wszystkich, by w swych działaniach ukierunkowani byli na odnowę religijnego charakteru małżeństwa, a zwłaszcza na przywrócenie zdrowej i prawidłowej rodziny chrześcijańskiej. Urząd Nauczycielski Kościoła w swej mądrości dostrzegł i zdał sobie sprawę z tego, iż u podstaw laicyzacji leży kryzys wiary każdego człowieka, a w konsekwencji zachwianie także hierarchii wartości. Towarzyszy temu brak wiedzy religijnej u większości społeczeństwa, a zwłaszcza brak pogłębionego chrześcijańskiego podejścia do małżeństwa oraz rodziny, teologii małżeństwa i rodziny. Aby przeciwstawić się temu, a przy tym podkreślić rangę zagadnienia małżeństwa i rodziny, należy nieustannie umacniać wiarę zwłaszcza u młodych ludzi, którzy znajdują się na progu dorosłego życia.

Wychodząc naprzeciw zaistniałym sytuacjom, utworzono w 1965r. Komisję Duszpasterstwa Rodzin EP, która w swym działaniu ukierunkowała się na wspólnoty rodzinne i małżeńskie w aspekcie zbawczym. Członkowie owej komisji podkreślili fundamentalne zadanie, jakim jest właściwe i odpowiednie przygotowanie kapłanów do posługi w duszpasterstwie rodzin zarówno w sferze intelektualnej jak i duchowej. Wielkim dziełem w trosce o wspólnoty małżeńskie i rodzinę są poradnie życia rodzinnego. Nastawione są one na niesienie pomocy małżeństwom przeżywającymi różne problemy, a zwłaszcza kryzysy i konflikty. Ciężkie sytuacje w początkowym etapie małżeństwa nie oznaczają ich końca, lecz stanowią szansę rozwoju, jeżeli zostaną pokonane. Jednak wydłużony kryzys najczęściej kończy się rozpadem małżeństwa. Duszpasterstwo rodzin powinno wychodzić naprzeciw małżeństwom przeżywającym kryzys, by w ten sposób stworzyć szansę by małżonkowie rozwiązyali trwające konflikty. Mając na uwadze jak wiele jest rozbitych małżeństw, stanowi to potwierdzenie niewielkiego zainteresowania poradniami rodzinnymi. Dlatego waż-

ne jest, aby kapłani wyszukiwali w parafii konkretne rodziny potrzebujące pomocy duszpasterskiej oraz by odpowiednio zareklamowali działalność poradni. Troska duszpasterska o rodziny z jednej strony wychodzi naprzeciw potrzebom dzisiejszych czasów, kiedy to wiele osób żyje w związkach wolnych, na próbę lub niesakramentalnych. Natomiast z drugiej przypomina o obowiązku kształtowania i troski wychowywania do małżeństwa, a później do rodziny na wzór Świętej Rodziny z Nazaretu. Rodziny, trwające w kryzysie, potrzebują pomocy duszpasterskiej. Przejawiać się ona może w różnoraki sposób: udzielania rad, wyjaśnień, pouczeń. Nie może być to jedynie wiedza teoretyczna, lecz powinna dotyczyć konkretnych sytuacji w środowisku parafialnym. Ponadto nie może jedynie zakończyć się przy krótkach konfesjonatu.

W duszpasterstwie rodzin ważną funkcję spełniają oprócz kapłana także osoby świeckie posiadające cechy i wykształcenie pomocne w przewyżnianiu problemów małżonków. Obowiązek wyszukania takich osób spoczywa na osobach odpowiedzialnych za duszpasterstwo rodzin zarówno w skali kraju jak i parafialnym. Jan Paweł II, Benedykt XVI oraz Franciszek wskazywali, aby wszyscy wierni przyjęli i pogłębili naukę dotyczącą zagadnienia małżeństwa i rodziny. Należy tego dokonywać poprzez budzenie świadomości sakralności małżeństwa i właściwego wychowania religijnego młodego pokolenia. Nieustannie temu musi towarzyszyć teologia małżeństwa, która nie tylko składa się z nakazów i zakazów, ale przede wszystkim z głoszenia prawdy o rodzinie jako wspólnocie miłości Boga i człowieka w Kościele.

BIBLIOGRAFIA

- „List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach“ Kongregacji Nauki Wiary, Rzym 1994, pkt. 2.
- BAJDA, J. *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005.
- BARTOSZEK, A. *Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwanie moralne*, w: *Teologia i moralność*, T.7 2010.
- BIELEŃ, R. *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001.
- BORUTKA, T. *Kościół wobec rozwiedzionych cywilnie zaślubionych*, Bielsko-Biała 1994.
- CIEŚLIK, A., Pawelec, B. *Drogi nadziei*, Kraków 2010.
- CISŁO, M. *Rodzina w duszpasterstwie Kościoła*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła*, pod red. A. Schulz, Warszawa 2001.
- CZERNY, A. *Współczesne państwo a rodzina w: Rodzina. Historia i współczesność*, pod red. W. Korzeniewskiej, U. Szuścik, Kraków 2006.
- GÓRALCZYK, P. *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Żąbki 1995.
- GÓRALCZYK, P. *Rozwód i powtórne małżeństwo w: Com*, nr 1 (103) 1998.
- GÓRALCZYK, P. *Troska duszpasterska o ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, pod red. Z. Machnikowskiego, Tczew-Pelplin 1998.
- GÓRALSKI, W. *O przyszłości polskiej rodziny*, w: *Przegląd Powszechny*, nr 2 1993.
- GÓRALSKI, W. *Problem dostępu do sakramentów świętych osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pod red. A. Szafrąńskiego, Lublin 1985.
- GÓRALSKI, W. *Zagrożenia małżeństwa i rodziny świetle dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Program duszpasterski na rok 1993/94*, pod red. E. Szczotok, A. Liskowacka.
- GRANAT, W. *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
- GRĘŻLIKOWSKI, J. *Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Studia wrocławskie*, T.2 1999.
- GRZYBOWSKI, J. *Nadzieja odzyskana*, Kraków 1999.

- KAMIŃSKI, R. *Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę*, w: *Roczniki pastoralno-katechetyczne*, T.2 (57) 2010.
- KINIEWICZ, P. *Wychowanie społeczne w świetle „Familiaris consortio“*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* pod red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz, Lublin 2008.
- KEYS, J. *Współczesne wypaczenie funkcji rodziny w Polsce*, w: *Arena bitwy o życie*, pod red. K. Majdański, M. Schooyaens, J. Kłys, Łomianki 2000.
- KRAJCZYŃSKI, J. *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*, Płock 2007.
- KRÓL, S. *Związki niesakramentalne*, w: *Obecni* 2 (22) 2010.
- KUŁACZKOWSKI, J. *Wyzwania duszpasterstwa rodzin wobec rozpadu małżeństwa w Polsce* w: *SnR*, nr 1-2 (24-25) 2009, Warszawa 2009.
- MARIANŃSKI, J. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004.
- MIZIOŁEK, W. *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Tęsknota i głód*, pod red. M. Pacuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski, Warszawa 1993.
- NAGÓRNY, J. *Problemy moralne współczesnej rodziny polskiej*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* pod red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz, Lublin 2008.
- NOWAK, W. *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne*, w: *Przegląd powszechny*, nr 9 2002.
- OSTROWSKI, M. *Wy jesteście w Kościele*, Poznań 2011.
- OZOROWSKI, E. *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1999.
- PACIUSZKIEWICZ, M. *Drogi powrotu*, Żabki 1999.
- PACIUSZKIEWICZ, M. *Duszpasterstwo rozwiedzionych*, w: *Życie duchowe*, 20 (6) 1999.
- PACIUSZKIEWICZ, M. *Kościół katolicki wobec rozwodów i ponownych związków*, w: *Przegląd powszechny*, nr 1 1996.
- PACIUSZKIEWICZ, M. *Małżeństwa niesakramentalne*, w: *W trosce o Kościół*, Lublin 2001.
- PACIUSZKIEWICZ, M. *Słabość i moc*, Żabki 1996.
- PAŁYGA, J. „Oni też chcą być wierni”, Żabki 1999.
- PAŁYGA, J. *Kościół oddalonych – głos duszpasterza*, w: *W trosce o Kościół*, pod red. K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmieć, Lublin 2001.
- PAŁYGA, J. *O jeden krok dalej*, w: *Przegląd powszechny*, nr 10 1994.
- PAŁYGA, J. *Oni też chcą być wierni*, Żabki 1999.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo i „wolne związki“*, pkt. 14-15.
- Pary niesakramentalne we wspólnocie Kościoła* (List pasterski biskupów prowincji Górnego Renu *W sprawie opieki duszpasterskiej nad wiernymi żyjącymi w małżeństwach rozbitych, rozwiedzionymi i rozwiedzionymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński podpisany przez: abpa B. O. Saiera, bpa K. Lehmana, bpa W. Kaspera*), w: *Przegląd powszechny*, nr 10 1994.
- POTOCKI, A. *Odwiedziny kołędowe jako forma duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych i rozbitych*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993.
- Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji zgromadzenia ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie* pod red. E. Czerny, Warszawa 1981.
- PYŻŁAK, G. *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, w: *Roczniki teologiczne* T.LIII 6 (2006).
- ROSIK, P. *Kościół wobec swoich zagubionych dzieci*, w: *W trosce o Kościół*, pod red. K. Kowalik, A. Jarząbek, V. Kmieć, Lublin 2001.
- SALAÜN, P. *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997.
- SALIJ, J. *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań-Kraków 2000.
- SARMIENTO, A. *Małżeństwo chrześcijańskie*, Kraków 2002.
- STROJNY, J. *Kościół wobec związków niesakramentalnych*, Warszawa 1990.
- SZAFRAŃSKI, A. *Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego (FC 57)*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pod red. A. Szafrąńskiego, Lublin 1985.
- TYKARSKI, S. *Kryzys małżeński jako wyzwanie dla duszpasterzy. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń 2015.
- WIELEBSKI, T. *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Duszpasterstwo Specjalne*, pod red. R. KAMIŃSKI, B. Drożdż, Lublin 1998.
- WORONOWSKI, F. *Chrystus i świat*, Łomża 1998.

Kościół jako sakrament w ujęciu dokumentów II Soboru Watykańskiego i posoborowego nauczania Kościoła

JAKUB BOGACKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Abstract: *The Second Vatican Council had a strong impact on ecclesiology by bringing the new quality into its reflection. The view of the Church through the primacy of sacrament or sacramentality certainly did not cause the spreading of the horizon. Henry de Lubac, who played an important role in shaping the teaching of the Church from the point of view of "Catholicism", contributed strongly to this theme. However, it remains a question of why the team of council experts, intellectually well-equipped and, moreover, inspired by the work of the Holy Spirit, do not use the language of specific vocabulary about the Church, but some more problematic parts seem to blur. In this regard, it is necessary to think that some facts can not be said just as easily, especially as regards to the Holy Church.*

Key words: Church. Sacrament. Second Vatican Council. Fathers of the Council. Trinity.

Wstęp

Często w dyskusjach teologicznych możemy usłyszeć pytanie, dlaczego *Vaticanum II* wypowiadając się na temat relacji pomiędzy Kościołem i sakramentem nie posłużył się precyzyjnym językiem lecz bardzo obrazowym? Skoro Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że mamy siedem sakramentów to dlaczego co jakiś czas teologowie ukazują sakramentalność tej czy innej rzeczywistości?. Na II Soborze Watykańskim Kościół sam siebie nazwał „niejako sakramentem“. I właśnie wokół tego stwierdzenia będzie oscylował ten artykuł. Będzie skupiony na dwóch dokumentach soborowych, tj. „*Lumen gentium*“ i „*Sacrosanctum concilium*“. Natomiast w drugiej części referatu pojawiają się odniesienia do Katechizmu Kościoła Katolickiego, a także do takich teologów jak Pierre Teilhard de Chardin, kard. Joseph Ratzinger, abp Alfons Nossol.

1 Refleksja soborowa

Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*“

Sobór Watykański II, który obradował latach 1962-65 podjął pogłębioną refleksję nad eklezjologią katolicką. W sposób szczególny Ojcowie Soborowi tym zagadnieniem zajęli się podczas pracy nad tekstem Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*“. Z kolei najpełniej do tematu tego referatu ustosunkowuje się pierwszy rozdział tejże konstytucji, który nosi nazwę „Misterium Kościoła“. Sobór stwierdza, że „[...] Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokład-

niej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo. Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu Kościoła szczególnie pilny charakter; chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściśle więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie¹.

W cytowanym wyżej passusie pojawia się bardzo interesujące stwierdzenie, że „Kościół jest niejako sakramentem”. Takie sformułowanie, bardzo nieprecyzyjne, otwiera wiele dróg możliwych interpretacji. Trzeba też zauważyć, że nie jest to autorski termin wypracowany przez *Vaticanum II*. Zauważa to w swoim dziele pt. „Katolicyzm” francuski teolog Henri de Lubac. Tamże przytacza fragment z „Listu do hrabiny Stolberg z roku 1834” J. A. Moehler’a. Zauważa on, że „[...] jeśli Chrystus jest sakramentem Boga to Kościół jest dla nas sakramentem Chrystusa; Kościół reprezentuje wobec nas Chrystusa według całej starodawnej mocy tego słowa, czyli prawdziwie czyni go obecnym wśród nas”². Jednakże kolejny cytat zamiast rozjaśnić zagadnienie dodatkowo je rozmył. Standardowy zestaw siedmiu sakramentów został powiększony już nie tylko o Kościół, ale też Chrystusa. O ile, co wyjaśnione zostanie w dalszej części tego referatu, określanie Kościoła mianem sakramentu jest uzasadnione, o tyle nie widać tej zasadności w odniesieniu do Chrystusa, dlatego, że naucza się, że to Jezus Chrystus jest źródłem i celem wszystkich sakramentów w taki sposób, że sam jest nad wszystkimi sakramentami. Krytyczny wobec takich sformułowań jest także wybitny polski dogmatyk, mentor Karola Wojtyły³ ks. Ignacy Różycki. Nazwanie przez E. Schillebeeckx’a Chrystusa „sakramentem spotkania z Bogiem” uważa on za niepoprawne. Jednym z jego argumentów jest ten przytoczony wyżej w tym artykule. Ciekawe jest spostrzeżenie, w którym Różycki zauważa, że Chrystus jednak był nazwany w Ewangelii znakiem (*semeion*)⁴, ale kluczowe wydaje się stwierdzenie, że „świętość i sprawczość Chrystusa jest nie tylko inna, ale wyższego rzędu, niż świętość i sprawczość sakramentalnych znaków, bo jest Bożą z istoty, a nie przez uczestnictwo, *per essentiam non per participationem*, Chrystus nie jest znakiem naszego spotkania z Bogiem, ale jest samym Bogiem [...]”⁵.

Z kolei nazywanie Kościoła *veluti sacramentum* jest na pewno celowym zabiegiem Ojców Soborowych. W „*Lumen gentium*” nie było to jednorazowe określenie. Jeszcze dwukrotnie została użyta podobna konstrukcja. Mianowicie Kościół został nazwany jeszcze „widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”⁶ oraz „powszechnym sakramentem zbawienia”⁷. Zastanawiający jest fakt dlaczego *Vaticanum II* nigdy wprost nie nazywa Kościoła sakramentem, tylko zawsze zgrabnie tworzy pewne frazy. Tutaj bardzo dokładnie widać jak bardzo twórcy „*Lumen gentium*” pragnęli by wybrzmiała sakramentalność Kościoła. Na czym więc ona polega? Warto przytoczyć tutaj słowa ks. Henryka Seweryniaka: „Kategoria sakramentu, użyta do opi-

¹ *Lumen gentium* nr 1 [dalej: LG].

² H. de Lubac, *Katolicyzm*, Znak, Kraków 1988, s.53.

³ Zob. A. Bonecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Znak, Kraków 2000, s.187.

⁴ Łk 2, 34.

⁵ I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1970, s.141.

⁶ LG nr 9.

⁷ LG nr 48.

su natury Kościoła, lepiej, niż inne wyraża jego najgłębszą Bosko-ludzką tajemnicę i ostateczne przeznaczenie. Kościół w swojej działalności pragnie nieustannie otwierać się na tajemnicze, zbawcze działanie Boga. Sakramentalność Kościoła jest oczywiście wtórna w stosunku do człowieczeństwa złączonego z Bóstwem odwiecznego Syna Bożego Chrystusa i siedmiu sakramentów uobecniających Jego zbawcze dzieło w życiu osoby ludzkiej.[...] ⁸

Dostrzegamy więc, że sakramentalność Kościoła wyraża się poprzez uobecnienie w nim zbawczego dzieła Chrystusa. W tym miejscu można zadać sobie pytanie jaką formę powinny przybrać działania podjęte przez Kościół, by był tym właśnie znakiem. Na to pytanie ponownie znajdziemy odpowiedź u ks. Seweryniaka. „Dopiero, gdy [Kościół] dzieli radości i nadzieje swoich współczesnych, odważnie broni godności człowieka, obnaża nieugięte grzech i deprawację moralną, wskazuje drogi nawrócenia i nadzieję królestwa Bożego, wypowiada się niedwuznacznie za solidarnością w stosunkach społecznych i modli się z wyznawcami innych religii, Kościół staje się owym czytelnym znakiem i skutecznym środkiem zjednoczenia ludzkości z Bogiem”⁹. Ten szeroki katalog aktywności obejmuje wszystkie najważniejsze płaszczyzny funkcjonowania Kościoła. Nieco zaskakujący jest punkt, w którym autor zaznaczył, że aktywność ekumeniczna jest także istotnym komponentem sakramentalności Kościoła. Jednocześnie ks. Seweryniak precyzyjnie wskazał na czym ma polegać zaangażowanie Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny. Otóż ma to być modlitwa.

Nieco mniej przychylny akcentowaniu sakramentalności Kościoła jest ponownie ks. Różycki. Genezę eklezjologii sakramentalnej odnajduje on dzieło O. Semmelroth’a pt. „*Die Kirche als Ursakrament*”¹⁰. Tam nazwał on Kościół prasakramentem, co według ks. Różyckiego, upowszechniło się tak bardzo, że nawet Ojcowie Soborowi nazwali Kościół niejako sakramentem.¹¹ Wspominałem wyżej, że autorzy „*Lumen gentium*” używali pewnych konstrukcji frazeologicznych, tylko po to, by w pobliżu terminu „Kościół”, pojawił się termin „sakrament”. Ks. Różycki sprawę stawia jasno: „Obydwie nazwy <<prasakrament>> i <<niejako sakrament>> oznaczają, że Kościół nie należy do rodzaju sakramentów, a tylko jest do nich podobny pod tym względem, że poprzez niego osiągamy wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, jak przez sakramenty zdobywamy łaskę. Ale sakramenty są narzędziem zjednoczenia z Bogiem w znaczeniu właściwym, bo sprawiają łaskę wprost i bezpośrednio”¹². Podsumowując swą refleksję nad tym zagadnieniem autor zauważa, że „Kościół sam dla siebie jest zupełnie swoistym sakramentem nie należącym do żadnego rodzaju ni gatunku, podobnie jak jest swoistą rzeczywistością”¹³. Na pierwszy rzut oka dla laika jest to podsumowanie równie nieprecyzyjne jak to z „*Lumen gentium*”, jednakże w następnym akapicie następuje bardzo klarowne wyjaśnienie, które przytoczone zostanie

⁸ H. Seweryniak, *Eklezjologia katolicka*, [w:] Być chrześcijaninem dziś, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s.239.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953.

¹¹ Por. I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1970, s. 141 – 142.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s.143.

w całości. Otóż: „Jeżeli zechcemy zaznaczyć podobieństwo [Kościoła] do sakramentów właściwych, powiemy za Soborem Watykańskim II, że jest jak sakrament, *veluti sacramentum*; jeżeli zaś zechcemy podkreślić swoistość jego sakramentalności, możemy go również nazwać za tymże soborem po prostu sakramentem, bez żadnego wyjaśnienia, albowiem do tej nazwy ma większe prawo niż sakramenty właściwe, gdyż w doskonalszym stopniu spełnia funkcję znaczeniową i sprawczą”¹⁴.

Konstytucja o liturgii świętej „*Sacrosanctum concilium*”

Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*” nie była jedynym dokumentem soborowym, w którym przypisano Kościołowi sakramentalność. Konstytucja o liturgii świętej „*Sacrosanctum concilium*” w numerze piątym stwierdza, że: „z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła”¹⁵. Znamienne jest to, że Konstytucja o liturgii świętej jest pierwszym dokumentem soborowym w porządku chronologicznym. Z pewnością zakreślała ona horyzont i w jej optyce tworzone „*Lumen gentium*”.

z Refleksja posoborowa

Sobór Watykański II stał się inspiracją i źródłem dla wielu działań i refleksji. Również refleksja nad Kościołem jako sakramentem miała swój dalszy ciąg. Już przed i w trakcie *Vaticanum II* zdawano sobie sprawę z tego, że Kościół aby m.in. odpowiednio wyrażał swoją sakramentalną strukturę musi być bliżej wiernych. Choćby kard. Lercaro w gorących słowach apelował, aby Kościół był przede wszystkim Kościołem ubogich, aby dał przykład rzeczywistego ubóstwa także w swych formach zewnętrznych¹⁶. Do takiej wizji Kościoła powraca bardzo często w swoich przemówieniach i homiliach Ojciec Święty Franciszek.

Katechizm Kościoła Katolickiego

Jednakże w pochylając się nad tematem w optyce teologów posoborowych należy wskazać w sposób szczególny na Katechizm Kościoła Katolickiego. Jest to ogromne dzieło, które podarował nam Kościół za czasów pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II. O Kościele jako sakramencie KKK wypowiada się kilkanaście razy. W dalszej części tego artykułu ukazana zostanie perspektywa prezentowana przez autorów KKK.

Szczególnie istotna wydaje się refleksja zawarta w paragrafie pt. „Duch Święty i Kościół”. Oto cytat: „W ten sposób posłanie Kościoła nie dodaje niczego do posłania Chrystusa i Ducha Świętego, ale jest jego sakramentem. Całą swoją istotą i we wszystkich swoich członkach Kościół jest posłany, aby głosić i świadczyć, aktualizować i upowszechniać misterium komunii Trójcy Świętej”¹⁷. Bardzo głęboko koresponduje z tym punktem myśl, którą w swym dziele pt. „Sakrament i misterium” zawarł ówczesny kardynał Joseph Ratzinger. Jego spostrzeżenia w odniesieniu do tematu tej pracy są wartościowe, ponieważ rozumiał on doskonale idee *Vaticanum II*, gdyż brał w nim udział jako *peritus* arcybiskupa Kolonii. Kard. Ratzinger zauważa, że pojęcie *commu-*

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Sacrosanctum concilium* nr 5.

¹⁶ Z. Czajkowski, *Sobór wielkich nadziei*, PAX, Warszawa 1963, s.115.

¹⁷ KKK 738.

nio jest zakorzenione przede wszystkim w Najświętszym Sakramencie Eucharystii. Co ważne Kościół jest miejscem owego *communio*, więc jedynie człowiek, który żyje w prostocie i jedności ze wspólnotą Kościoła, zasługuje na miano wtajemniczonego¹⁸

KKK w punkcie 1118 w sposób bardzo syntetyczny ukazuje relację pomiędzy Kościołem katolickim a sakramentami. Oto treść tego punktu: „Sakramenty są <<sakramentami Kościoła>> w podwójnym znaczeniu: są sakramentami <<przez Kościół>> i <<dla Kościoła>>. Są one sakramentami <<przez Kościół>>, ponieważ jest on sakramentem działania w nim Chrystusa dzięki posłaniu Ducha Świętego. Są one także <<dla Kościoła>>, będąc <<sakramentami, które budują Kościół>>, ponieważ ukazują i udzielają ludziom, zwłaszcza w Eucharystii, tajemnicę komunii Boga Miłości, Jednego w Trzech Osobach”¹⁹ Na pierwszy rzut oka można zauważyć, że po raz kolejny w ostatnim zdaniu pojawia się wątek komunii i Trójcy Świętej. Wyraża to istotę sakramentów. Służą one właśnie coraz głębszemu rozumieniu i uczestniczeniu w tajemnicy Trójcy Świętej. Ten punkt jest istotny dla tematu tego artykułu z jeszcze jednego powodu. Otóż ukazuje potrójną relację pomiędzy Kościołem a sakramentem. Po pierwszy, co wynika także z tematu, to Kościół również jest sakramentem, po drugie Kościół w pewien sposób jest „miejscem pobytu” sakramentów. A po trzecie Kościół jest też beneficjentem sakramentów. Czerpie z nich tak samo jak jego wierni.

Poza przytoczonymi tutaj punktami 738 oraz 1118 KKK, w podobnej optyce wypowiada się jeszcze kilka innych punktów, o czym wspomniano na początku tego paragrafu²⁰.

Pierre Teilhard de Chardin

Równie interesująca wydaje się idea Pierre’a Teilhard de Chardin, którą zawarł w swej pracy pt. „Zarys dialektyki ducha”. Co prawda nie pada w niej wprost określenie Kościoła jako sakramentu, lecz charakteryzując go wykazuje, być może nieświadomie, jego sakramentalność. Przytoczony dalej fragment powinien potwierdzić tą tezę: „Ów Kościół żywy – to nie narośl, to nie konkurent, ani nie deformacja stożka ewolucji ludzkiej, lecz stożek znajdujący się głębiej wewnątrz, przenikający swym oddziaływaniem, opanowujący i wspierający wszystko, co w świecie pnie się wzwyż, i zbiegający się u góry w tym samym wierzchołku”²¹ Pewną trudność w percepcji tego fragmentu stanowi typowy dla tego francuskiego księdza język bogaty w terminy matematyczne i kosmologiczne. Jednak kluczowe wydaje mi się uchwycenie tego, że Kościół został ukazany jako przestrzeń przekraczająca naszą rzeczywistość. Jest to miejsce „nieprzemijającego zjednoczenia z Bogiem, *in actu esse*, które Duch Święty bez przerwy utrzymuje w Kościele tak przez sakramenty jak i pozasakramentalnie”²². Oczywiście należy odnotować, że P. Teilhard de Chardin nie dożył Soboru Watykańskiego II. Aczkolwiek wydaje się zasadne stwierdzenie, że niektóre jego myśli z bardzo bogatej refleksji, miały wpływ na eklezjologię Ojców Soborowych.

¹⁸ J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, Źródło i szczyt, Kraków 2011, s. 53.121.

¹⁹ KKK 1118.

²⁰ Zob. KKK 671.766.774.875.1076.1113.1117.1210.

²¹ P. de Chardin, *Wybór pism*, PAX, Kraków 1965, s.235.

²² I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1970, s.143.

Abp Alfons Nossol

Wczytując się w artykuły abp. Nossola pod kątem tematu tego artykułu tematu łatwo można zauważyć, że reprezentuje on pogląd bardzo zbliżony do przytaczanego już wcześniej E. Schillebeeckx'a. W przeciwieństwie do ks. Różyckiego stwierdza, że nazwanie Chrystusa „Sakramentem spotkania z Bogiem”²³ jest bardzo trafne. Dalej zauważa, że na szczególną uwagę zasługuje dzieło O. Semmelroth'a pt. „*Die Kirche als Ursakrament*“, o którym także wcześniej wspomniano. Jednym z ważniejszych stwierdzeń odnośnie naszego tematu wydaje się następujące: „Instrumentem oraz znakiem uwielokrotniającym niejako i aktualizującym obecność Chrystusa w świecie po Wniebowstąpieniu jest Kościół. Kościół jako Mistyczne Ciało i Lud Boży jest teraz narzędziem realizującym związek każdego człowieka ze Zbawicielem i dlatego stanowi sakrament Jezusa Chrystusa, znak widzialnej kontynuacji Jego dalszej obecności wśród nas. W Kościele pozostał bowiem Chrystus, a w Nim także i Bóg nadal w świecie widzialny i dotykalny”²⁴.

Podsumowanie

Reasumując trzeba zauważyć, że Sobór Watykański II był silnym impulsem, który wprowadził nową jakość w refleksji nad eklezjologią. Na pewno spojrzenie na Kościół przez pryzmat sakramentu, czy też sakramentalności nie było rozerwaniem dotychczasowych horyzontów, o czym już wspomniano. W tej materii ogromną pracę wykonał Henry de Lubac tworząc „*Katolicyzm*“. Zastanawiające było i jest nadal, dlaczego tak potężna intelektualnie grupa, jaką tworzyli Ojcowie Soborowi, w dodatku pracująca pod natchnieniem Ducha Świętego, nie posługuje się językiem precyzyjnym, lecz rozmywającym pewne zagadnienia. Tutaj należy zauważyć, że o pewnych rzeczywistościach nie można mówić wprost, zwłaszcza o rzeczywistości Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- BONECKI, A.: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Znak, Kraków 2000, s.187.
 CHARDIN, P. De: *Wybór pism*, PAX, Kraków 1965, s.235.
 CZAJKOWSKI, Z.: *Sobór wielkich nadziei*, PAX, Warszawa 1963, s.115.
 KKK 738.
 LUBAC, DE H.: *Katolicyzm*, Znak, Kraków 1988, s.53.
 NOSSOL, A.: *Teologia na usługach wiary*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1978, s.190.
 RATZINGER, J.: *Sakrament i misterium*, Źródło i szczyt, Kraków 2011, s. 53.121.
 RÓŻYCKI, I.: *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1970, s.143.
 RÓŻYCKI, I.: *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1970, s.141.
 SEMMELROTH, O.: *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953.
 SEWERYNIAK, H.: *Eklezjologia katolicka*, [w:] *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s.239.
 SKOWRONEK, A.: *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, Opole 1968, s. 94 – 96.

²³ Zob. A Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, Opole 1968, s. 94 – 96.

²⁴ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1978, s.190.

Anxiety or Equanimity: Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar on the Relationship of Science and Christian Truth

KEVIN MONGRAIN
Duquesne University, USA

Abstract: The paper argues that Christoph Schönborn and Hans Urs von Balthasar offer two different views on the question of the irreconcilability of science and the Christian religion. Schönborn seems on the surface to reject an either/or approach, but on closer examination his position assumes a zero-sum context between secular science and the Christian religion. He proposes a reinterpretation of secular science that places it within the theoretical framework of Thomistic philosophical metaphysics. Balthasar on the other hand sees no zero-sum contest and no need for an over-arching theoretical metaphysics that enables Christianity to win a conceptual war over how to interpret nature. He counsels that Christians, as a spiritual discipline, learn to live with the difference between seeing the world of Christianity's meta-narrative. Herein lies his respect for "intelligent design" theory. Balthasar, on the other hand, rejects metaphysics in this panoptic sense. He recognizes the danger that militant atheist science poses to Christian faith. But Balthasar does not share all Schönborn's suspicions about methodological naturalism, nor does he see the value of a unified total system of truth that subsumes science within a Christian metaphysics. Following John Henry Newman, Balthasar prefers instead a theory of "double truth" in which two circles of knowledge co-exist in equanimity with their own respective existential-spiritual postures and internal logics. Balthasar believes that trying to explain a unified truth that includes science and the Christian religion within a neutral philosophical theory is damaging to the life of faith. It offers people a counterfeit version of Christian wisdom that requires neither purity of heart nor love; seeing "nature" as "creation" requires more than a conceptual amending of Darwinian science with a Thomistic theory of final causes. Balthasar recommends instead that Christians focus their energies on developing authentic holiness as an answer to the spiritual pathology of atheism (both in their own hearts and in their culture) and resist the scholastic temptation to treat spiritual diseases with purely intellectual-theoretical cures.

Key words: Science. Hans Urs von Balthasar. Christoph Schönborn. John Henry Newman. Chalcedon. Darwin. Intelligent Design. Christology.

Behind arguments about the relation of evolutionary biology and the Christian doctrine of Creation there are often very different assumptions about the philosophy animating natural science and its relationship to revealed religion. More specifically, there are different assumptions about the unique nature of Christian truth and whether or not the practice of methodological naturalism in science is hostile, friendly, or neutral toward it.¹ Closely related to these differences is the question of

¹ David Ray Griffin offers an informative historical analysis of different understandings of methodological natural in „Scientific Naturalism: A Great Truth that Got Distorted,” *Theology and Science*, 2:1 (April 2004), pp. 9-30.

how Christianity should present its understanding of divine truth to the world—should Christians seek to illuminate the absolute uniqueness of their understanding of truth, and even its strangeness, in comparison with natural truth? Or, conversely, should Christians accent the likenesses between revealed truth and natural truth so as to make the Gospel more comprehensible and relevant to those who respect natural truth?² The former approach, if taken to extremes, risks a completely equivocal discourse that posits a dichotomous division between revealed truth and natural truth: „What has Athens to do with Jerusalem?“ says Tertullian; „Christianity is not a religion,“ says Karl Barth.³ The latter, more conciliatory approach, if taken to extremes, risks a completely univocal discourse that obscures important differences between revealed truth and natural truth. This univocal approach in the hands of theologians anxious about the threat of science to faith yields an imperialistic version of revealed truth that colonizes the realm of natural truth in an anti-septic exercise to scour it clean of philosophical error and de-toxify its implications for theology and faith. This same univocal approach in the hands of natural scientists and philosophers anxious about the threat of monotheist intellectual autocracy has natural truth colonize revealed truth so as to either exterminate it entirely in the name of materialist ontology, or co-opt and regulate it according to a pantheistic metaphysics. In either case, the univocal confusion of revealed truth and natural truth effectively destroys the uniqueness of both.⁴

If we frame the question about the relationship revealed truth and natural truth in terms of balancing difference and unity, we can then see the usefulness of bringing a Chalcedonian template into the discussion. The terminology of Christological orthodoxy can certainly only function analogically in this discussion, but it nevertheless serves a very useful heuristic purpose. Indeed, when confronted about a quarrel about the relationship between the binary pair of revealed truth and natural truth, it can be helpful to speak in Chalcedon's language of „without confusion, without change, without division, without separation ...“ Analogous to the mapping the different Christological types according to their degrees of tilt toward and away from each of the four Chalcedonian „withouts,“ we can map different theological positions on the question of the proper relationship between revealed truth and natural truth.⁵ Even when Christians maintain a healthy analogical and Chalce-

² For a highly technical but fascinating discussion of this issue between members of a steering committee which oversaw a series of recent conferences co-sponsored by the Vatican Observatory on science and theology, see Philip J. Jacobs, „An Argument over 'Methodological Naturalism' at the Vatican Observatory,“ *Heythrop Journal*, 49:4, (July 2008), pp. 542-581.

³ Taede A. Smedes takes precisely this risk in his argument with Ian Barbour in „Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity,“ *Zygon*, 43:1 (March 2008), pp. 235-258; Ian Barbour responds to Smedes in the same issue of *Zygon*, pp. 259-269.

⁴ The analysis of the two poles in this paragraph is indebted to John Henry Newman's reflections on the „two circles“ of knowledge in „Christianity and Physical Science: A Lecture in the School of Medicine“ and „Christianity and Scientific Investigation: A Lecture Written for the School of Science,“ *The Idea of a University*, ed. Martin J. Svaglic (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982), 321-361.

⁵ See Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, Volume I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (New York: John Knox Press, 1974), pp. 302-568. The text of the Chalcedonian definition is on

donian understanding of the union between the different truths, it is possible to tilt their discourses more toward either the equivocal or the univocal pole, or we could say toward the Nestorian division/separation pole or the Apollinarian-Monophysite confusion/change pole.

The paper argues that Christoph Schönborn (b. 1945) and Hans Urs von Balthasar (1905-1988) offer two different tilts on the question of the proper relationship between the truth about nature known through science and the truth about created order known through Christian revelation. The Chalcedonian analogy works well as a heuristic for interpreting both thinkers' positions on the interrelationship of revealed truth and scientifically discerned truth: both thinkers generally embrace a duality of truths, with the truths of faith that the world is God's creation and the scientifically discerned truth that the world operates according to predictable mechanism-like natural laws. As with the two natures of Christ, the two truths about the world are united without division or separation: there must be unity because there is one natural world, one creation. And both Schönborn and Balthasar agree too that there must be unity; we must not confuse the truth of nature and the truth of creation because seeing nature with the eyes of scientific reason and seeing creation with the eyes of faith are not identical ways of seeing. Hence, both Schönborn and Balthasar agree that theology should present a metaphysics that expresses the Christian vision of creation (and not limit itself only to speaking only of the eternal), and they agree that this Christian vision is both different than the perspective of natural science and yet it necessarily coexists in unity with it.

Schönborn and Balthasar disagree seriously, however, on where and how they put their respective emphases. Schönborn, despite his rhetoric about the importance of defending „natural reason,“ tilts toward something like a Monophysite confusion/change position that threatens creaturely autonomy. Balthasar, despite—but perhaps also because of—his generally Alexandrian proclivities, tilts toward something like a Nestorian division/separation position that insists on the conjunction „and“ between the two truths; however, Balthasar's motivation, unlike Nestorianism, is not to protect the creaturely autonomy—in this case as represented by natural science—from being swallowed by an imperialistic version of *theosis* theology, but rather to protect the uniqueness and integrity of revealed truth's perspective on creation as an arena of non-imperialistic *theosis*; if creation is to be deified, it will happen in God's own way in God's own time and according to a providential plan whose details and schedule are kept behind a veil.

In Balthasar's theology, therefore, the task of the Christian is to learn how to see the world as the gift of creation, and what larger effects moving along this learning curve will have is not part of the divine curriculum. The Christian's only task is to live a spiritual-prayerful faith that undergoes a self-emptying dark night in which it endures the disorientation that results from coexisting with scientific reason. Although both have a tilt in their thinking, Schönborn's tilt is quite severe and borderline heterodox, whereas Balthasar's tilt is mild and more mindful of Chalcedonian protocols. The difference in the direction and degree of their respective tilts can

be accounted for by their differing levels of respect for methodological naturalism, as well as by their different estimations of the impact of human sin on our ability to see God's presence in the world.

Part I: Schönborn's Version of Rational Faith: Policing Science with Christian Theology in the Guise of Natural Philosophy

Contrary to what some interpreters of his 2005 *New York Times* op-ed assume, Schönborn is not a „Creationist“ who seeks to foment a new era of conflict between science and religion. In his 2007 book, *Chance or Purpose?*, he repeatedly insists that science and faith are neither in fact nor in principle in conflict (CP 23-24). Any perception of conflict, he asserts, is the product of „misunderstandings“ of the nature of their differences (CP 24). There is no basis for thinking that the perspectives of science and faith are „in mutually exclusive competition with one another“ (CP 167). „It is true that faith and science should be distinguished from each other,“ he explains in a Chalcedonian voice. „Yet it is also true that they ought not to be separated“ (CP 143). Moreover, echoing the Chalcedonian teaching that „the distinction of natures being in no way annulled by the union, but rather the characteristics of each nature being preserved,“ Schönborn maintains, „Faith in Jesus Christ ... deprives science neither of its freedom nor its zest, neither of its honesty nor its enthusiasm—on the contrary, indeed, it further strengthens it“ (CP 143). Along these lines, Schönborn makes gestures of respect for the principle of methodological naturalism if understood as „[s]trictly scientific research“ that follows the principles of repeatability and testability, and that confines itself to questions of the „mechanisms and sets of conditions that can explain the way things happen“ (CP 169, 43). Schönborn affirms science for limiting itself to discussions of „natural causes“ in its search for explanations of the mechanisms at work in nature. „One can, as a matter of method, of scientific approach, blank out the questions of man's spirit and of reason and look only for material causes and connections“ (CP 121). Not only does he avow that scientists *can* be methodological materialist, they *should* be: „This methodological limitation is indeed the reason for the success and enormous achievements of this very method“ (CP 59).

Also in an irenic Chalcedonian mode, Schönborn invokes the model of the two ladders for understanding the scientific truth and revealed truth relationship, „Darwin's ladder and Jacob's ladder“ (CP 165). The first offers an „ascending“ view of life as evolution, and the second offers a „descending“ view of life as from God (CP 166). They are „two ways of looking at things“ that should not be understood as being „in mutually exclusive competition with one another“ (CP 167). The evolutionary view of the world and the view of the world as creation are thus in „coexistence“

Yet Schönborn also shows numerous signs of anxiety about the threat methodological naturalism poses to Christian truth, particularly as it is interpreted in „Neo-Darwinism.“ On one hand, Schönborn raises the basic and sensible objection that the problem is not methodological naturalism *per se*, but rather scientists who transgress the boundaries of this method and make forays into metaphysics and cosmological philosophy. „The danger [of methodological naturalism] lies ... in peo-

ple forgetting the limitations of this method. It shows a narrow segment of reality with great clarity, but we should not regard it as being the whole of reality“ (CP 59; cf. 28, 30). Schönborn frequently focuses his attention on the scientists who transgress the boundaries, who „time and again“ go beyond their limited sphere in what can only be understood as an attempt to convert Western culture to atheist materialism; these scientists constantly tout the „grandiose successes“ of science, presenting the Church „as the great brake on progress, and science as the courageous liberator“ (CP 25, 23).⁶ Schönborn repeatedly displays dismay and anxiety about what he sees as the relentless atheist-materialist culture war against religion, led by miscreant scientists who tirelessly and with great success sell the idea that the „Darwinian story“ of human life is the only true story (CP 166-69, and * numerous more citations). Marginalized „everywhere“ and in all sectors of life by the atheist-materialist „Darwinian story,“ the „biblical story“ is disrespected as a form of truth, and is left „at best the narrow freedom of saying something about the meaning of human life“ (CP 168). (It is odd that Schönborn considers this „narrow“ and finds it inadequate.)

Yet Schönborn does not think that culture warrior scientists transgressing the limitations of the scientific method is the only, or even the most serious, problem. Quite provocatively, Schönborn also raises several objections that seem to question the very principle of methodological naturalism itself, objections which seem to be in tension with his own affirmations of it when practiced with integrity. For example, he suggests that the limited mechanistic-material causality explanations of science have helped to undermine humanity’s ability to have a sense of wonder at the order of creation (CP 29). He implies too that methodological naturalism cannot be genuinely neutral. It is almost inevitable that science will transgress its self-imposed limited boundaries, he argues, because scientists are human beings, and like all humans they struggle with existential questions about faith and the meaning of life, and hence they „unavoidably“ bring these questions into their scientific work (CP 30). Schönborn further implies that methodological naturalism’s focus on only efficient and material causality is irrational. „It is entirely rational to assume that there is a significance in the development of nature, even though the methods of natural science quite rightly require this to be set in brackets. Yet my common sense cannot be excluded by scientific method. Reason tells me that there is order and a plan, meaning and purpose, that a clock had not come into being by chance, and far less still the living organism of a plant, or animal, or indeed a human being“ (CP 30-31). He goes on to cast aspersions on methodological naturalism, particularly as practiced in evolutionary biology, suggesting that it is too narrow to deal with moral questions of human dignity and the meaning of life; therefore it is legitimate to ask if we need to „broaden“ the „scientific picture of man“ to make science a more „responsible“ discipline (CP 158-59). Schönborn explains that the creation contains

⁶ Several commentators on Schönborn have noticed this rhetorical tendency. Robert John Russell, *Theology and Science*, 4:2 ... Stephen M. Barr explicitly challenges him on it (*First Things*, February 2006)), but Schönborn maintains his insistence on the validity of drawing attention to miscreant scientists rather than to scientists who respect methodological naturalism and who have no interest in waging a culture war against religion. *

a moral „imperative“ and hence its very existence inherently calls on us to act responsibly toward it. He then adds, „To resist this call seems inhuman to us“ (CP 159). He is clearly insinuating that even when scientific method stays within its own proper boundaries and brackets out existential and/or moral questions it is behaving irresponsibly and inhumanely.

The solution Schönborn proposes, therefore, is not that science ought to more strictly remain within its own boundaries, because those very boundaries render it a reductive form of human discourse. The solution is that scientific method must open itself to „contact“ with theology, and it can do this through the inclusion of formal and final causality, moral imperatives, and existential concerns into its methodology. In other words, science must allow itself to be redefined (Schönborn would say broadened) by a Christian (and specifically Thomistic) philosophical metaphysics. First of all, Schönborn expects that Christian metaphysics working with an Aristotelian doctrine of final causes will put an end to the conceptual-theoretical independence of the natural sciences by reinterpreting them within the broader, panoptic, and singular truth of Christianity's meta-narrative. Herein lies his respect for „intelligent design“ theory and his Lockean sounding calls for a „reasonable“ and „rational“ faith (CP 13, 29, 30, 36, 122). He explains at the end of CP, „In everything I have said thus far, I have constantly been concerned with the intermediary role of reason“ (CP 164). Elsewhere he asserts that his argument in his *New York Times* op-ed „was based on the natural ability of the human intellect to grasp the intelligible realities that populate the natural world“ (*First Things*, 2006). And further, „Philosophy is the ‘science of common experience’ which provides most fundamental and most certain grasp on reality. And, clearly, it is philosophical knowledge of reality that is most in need of defense in our time“ (*First Things*, 2006).

Although Schönborn appears to simply be setting philosophical reason as the neutral mediator between faith and science, this is not the case. His understanding of „philosophy“ and „reason“ are not purely Aristotelian but rather thoroughly Christianized. He illustrates this when he draws our attention to his allegiance to Teilhard de Chardin's project to bring „faith in Christ and a scientific approach to the world ... together ‘under one head’, under Christ the ‘evolutor’“ (CP 141). Schönborn grants the validity of the criticism that de Chardin's project „of looking at science and Christian faith together“ in a singular „unity of vision, in which he intended to unite natural science and Christian faith“ was not able „to do complete justice to both sides“ (CP 142). De Chardin, Schönborn agrees, offered a vision that was „more philosophical speculation than scientific theory“ and that ran the risk of a „‘naturalization’ of Christ as the driving force of evolution ...“ (CP 142). Yet in what amounts to a failure to understand the seriousness of these criticisms, or a willful denial of their devastating implications for what seems to be his own project to correlate scientific and revealed truth according to Chalcedonian protocols, Schönborn attempts the following salvage operation:

Despite the criticisms from both sides, many people have come to feel his concerns and have valued them. Above all, the way he was fascinated by Christ is impressive. His love for Christ made him into a kind of „mystic of evolution“. In this he is

far removed from the materialistic concepts of the „evolutionism“ that is widespread nowadays. For our subject, it is important that Teilhard de Chardin dared a venture that was at the same time full of risks and yet necessary. He incorporated the way that the Christian faith viewed the Incarnation of God in Jesus Christ as an inspiring vision into his research and his thought as a natural scientist. Conversely, he was constantly opening up his activity as a scientific researcher toward the great horizon which had been unlocked for him by his Christian faith. (CP 143)

What Schönborn seems to admire about de Chardin, in other words, was his flagrant transgression of the boundaries between the perspectives of science and faith: he admires de Chardin's efforts to overcome the limitations of methodological naturalism by importing a christological perspective into science, as well as his efforts to interpret Christ within the framework of evolutionary science. Schönborn is affirming de Chardin's insight that the perspectives on science and faith must be held together „without separation“ and „without division“, but in a somewhat careless way he sets aside the objections to de Chardin's project and thus exhibits a significant tilt away from a commitment to a Chalcedonian „without confusion“ and „without change.“

In both his calls for the introduction of a „natural reason“ of final causes and teleology and his affirmations of de Chardin's project, we see Schönborn's tilt away from thinking of the revealed truth of creation and the scientific truth of nature „without confusion“ and „without change.“ Instead he seems to be mandating that Christology and a highly christologically-informed version of teleology (linear eschatology with Christ as Alpha and Omega) invade the sphere of science and transform it into a *yin* for faith's *yang*. In other words, he seeks to capture and police science in a panoptic metaphysics that essentially erases the conjunction „and“ between revealed truth *and* scientific truth, replacing it with a Teilhardian „looking at science and Christian faith together“ in a single „unity of vision“ (CP 142). His approach becomes increasing univocal, which he justifies by insisting that there is only one world and one question „upon which everything depends ... Are the world in which we are living and our life in it meaning-full?“ (CP163). The duality of scientific truth and revealed truth becomes subsumed under a singular question, a singular all-inclusive perspective. Indeed, even when he seems to be at his most binary with his „two ladders“ metaphor, he tells us that they „offer something like an overall view only when they are seen together“ and as both having „their center in Christ, and their meaning and inner goal in him“ (CP 166).

How do we account for Schönborn's tilt toward univocity, especially given his seeming allegiance to Chalcedonian protocols? There are two answers one formal and one material. The formal answer is that Schönborn's position is incoherent in the same formal sense that Monothelitism is incoherent: it formally avers commitment for Chalcedon and against Monophysitism, yet in practice it does not truly respect the autonomy of the creature. Schönborn too formally rejects Monophysite-type thinking on the question of the autonomy of natural science, yet he inadvertently reinscribes it in his various claims that imply it is necessary for faith to invade the sphere of science and override its freedom to limit itself to explanations of natu-

re exclusively in terms of mechanistic-material causality. His occasional assertions that revealed truth and scientific truth are separate and need not do any „poaching on one another’s preserves“ (CP 75) simply do not cohere intelligibly with his clear agenda to enlist Christian philosophical metaphysics in a project to invade natural science and compel it to expand its explanatory repertoire to include formal and final causes. It does so with the dual goal of humanizing it and making it into a form of philosophy that can then become the handmaiden of theology.

Yet in another sense Schönborn’s tilt toward univocity is incoherent because of its material content. The Chalcedonian formula states: „... the characteristics of each nature being preserved and coming together to form one person and subsistence, not as parted or separated into two persons, but one and the same Son and Only-begotten God the Word, Lord Jesus Christ ...“ In other words, the natures of Christ are united in an „enhypostatic union“ by the agency of the Divine Person of Christ. Neither the human nature nor the divine nature qua nature effect the union; only the Divine Person of Christ makes the union and maintains the difference between the two natures. Thinking in terms of a Chalcedonian protocol for uniting the way of seeing proper to natural science and the way of seeing proper to faithful purity of heart, we can see that the material problem with Schönborn’s position is that it assigns responsibility for unifying the two ways of seeing to creatures, not to God. Forgive me for introducing yet another heresiological term, but we could say that Schönborn—like Ian Barbour and perhaps many people in the science-religion dialogue project—has what might be called a Pelagian approach to the problem: human beings with fine and grand theories with save themselves from the „impasse“ by their intellectual ingenuity, scholarly cleverness, and academic dialogues. And, like so many others, he does so out of a deep anxiety that if we clever human scholars do not solve the problem of the „impasse“ then we will never move beyond it, and this failure will bring a host of intolerable pernicious consequences in its wake.

Part II: Balthasar on Enduring the Disorienting Duality of Christian and Scientific Truth

Unlike Schönborn, Balthasar’s thinking on the relationship of revealed truth of creation and scientific truth does not tilt toward univocity. He generally rejects metaphysics in this panoptic sense. „It has become impossible today for anyone to do what was still just possible for an individual in the middle ages: namely, to have an overview, and to summarize everything in the synthesizing peak of theology: one could, at any time, from the highest watchtower atop the world-cone, look out, *one-self unmoving*, at all the movement“ (RB 72).⁷ Indeed, this is one of the dangers that atheist science poses to Christian faith. „Within its purview,“ he writes, the method of the exact sciences is right to exclude ‚the God hypothesis‘ as an efficient factor; it operates on the basis of a ‚methodological atheism‘; but this method, emboldened by its technological successes, expands to embrace all the spheres of human existence and includes the latter within its brackets, prefixed by a sign indicating that the

⁷ *Razing the Bastions: The Church in this Age*, translated from the 1952 German original. Interestingly, Schönborn wrote the Foreword to the 1993 English edition.

world can be synthesized by man. The attempt is to synthesize human freedom by changing the conditions; first, however, this freedom is supposed to surrender itself so that the synthesis may be achieved. And once it has surrendered itself, it cannot regain itself, for total synthesis, total manipulation, has no room for freedom's impartiality" (TD2, 41). But scientists should not make this mistake, and Christians must not make it. In the modern world both scientists and Christians must accept the principle that there are „different realms of truth“ and one can only understand their internal logic with „a change of one's intellectual standpoint“ (RB 73). Theologians must resign themselves to the fact that they can no longer „presume to take an 'overview'“ on reality, and must instead accept that a theologian today is „one specialist alongside others“ (RB 75).

Balthasar therefore does not share Schönborn's desire for an overall unified perspective on reality. Nor does he share his suspicions about the inherent dangers of methodological naturalism, or „methodological atheism“, and he does not see the value of a unified total system of truth that subsumes scientific truth and Christian truth under the heading of a single metaphysics. Following John Henry Newman, and a more consistently Chalcedonian protocol, Balthasar prefers instead a theory of „double truth“ in which two circles of knowledge co-exist in equanimity with their own respective existential-spiritual postures and internal logics (RB 175). The „truth of revelation and worldly truth“ are two distinctive truths, „two perspectives that split apart [and] can no more be made to coincide with one another than can divine and human truth, Church and world, or the divine and the human natures in Christ and the manner of knowledge proper to each of these natures in him“ (RB 75).

Balthasar's point about the „manner of knowledge proper to each“ is key to understanding his thinking about Christian truth and scientific truth. „[T]he world as a whole has a different countenance for the natural scientist than for ... the theologian“ (RB 74). This duality of perspectives is inescapable. „The Christian is charged absolutely to bear this tension“ he insists (RB 75). Balthasar believes that trying to explain a unified truth that includes science and the Christian religion within a neutral philosophical theory is damaging to the life of faith. It offers people a counterfeit version of Christian wisdom that requires neither purity of heart nor love; seeing „nature“ as „creation“ requires more than a conceptual amending of Darwinian science with a Thomistic theory of final causes or a Teilhardian panoptic perspective. Balthasar recommends instead that Christians focus their energies on developing authentic holiness as an answer to the spiritual pathology of atheism (both in their own hearts and in their culture) and resist the scholastic temptation to treat spiritual diseases with purely intellectual-theoretical cures. Intellectual-theoretical progress is possible, but only if it is the result of spiritual transformation; a spiritually trained mind has something to say to the question of the „impasse“ but a mind operating without faith, prayer, or purity of heart has nothing to offer. But forming deep authentic spirituality that can then guide the mind is a difficult and long term process; only saints succeed at it fully. Until Christians allow God to develop their hearts and then their minds so that they become truly wise people who think and speak out of the Spirit, there is no point in trying to save ourselves from „impasse;“ Only God,

working through saints can save us. Balthasar therefore counsels that Christianity, as a spiritual discipline, must learn to live with patiently with the difference between seeing the world with the eyes of neutral reason and the eyes of faith. Christians must spend more time practicing spiritual discipline and less—much, much less—time wandering aimlessly through the barren landscape or purely theoretical, speculative, textbook proposals about how to unify the two ways of seeing the world.

It is important to underline the fact that for Balthasar Christian truth is itself a holistic vision of reality with its own intellectual integrity, and one that is equal in rigor to scientific reflection; perhaps spiritual thinking is even more sophisticated than scientific thinking that limits itself to the very simple exercise of explaining material-mechanistic efficient causality. Yet spiritual thinking is not and cannot be a neutral philosophical overview of all reality. It is instead a uniquely spiritual vision that is the product of, Balthasar explains, „a thoroughly matured Christian experience and wisdom, and generates of itself a superior form of the truth attained through suffering and put to the test“ (RB 76). Central to the *ascesis* of the faith perspective in the contemporary world is the renunciation of the drive to overcome intellectual anxiety through overarching philosophical theories of everything formulated as a „timeless, systematic truth“ (RB 78). This renunciation is an opting for a radically historical perspective in which the truth of God can only be known in the particularities of God’s deeds and specific human response to them in distinct lives of holiness. The truth of revelation cannot be captured in or made to serve an „ahistorical systematics“ (RB 79). The development and success of scientific method is part of God’s providential plan, and Christians cannot try to deny this or explain it away in theories, no matter how anxious they are made by this reality. Christians must accept that they are required by God to make „the continual act of walking between faith and knowledge“ always seeking an „equilibrium between Christian and worldly truth“, but never a synthesis of them (RB 80). Certainly Christian truth concerns the meaning of existence, but unlike Schönborn Balthasar will not allow this meaning to be interpreted as an ahistorical, static explanation of reality (final causes, theories of teleology, etc.) from a fixed perspective. The meaning of existence and the heart of Christian truth is that God has denied us „an immovable position“ from which Christians can „anticipate, judge and even render superfluous all the experiences of the world—experiences gained only when one is in motion“ (RB 80). Perhaps a fixed absolute perspective is possible for „prebiblical man“ (TD2, 394), but it is no longer an option for Christians who follow Christ.

Christian truth means imitating Christ, not explaining all reality with panoptic theories. Jesus’ „food“, Balthasar explains, was not „a solid, supratemporal truth-system, but [rather] the will of the Father at each instant. He walked in the light of this will, just as those who imitate him are to walk after him“ (RB 80-81). To know Christian truth is to live it, and to live it means „walking“ with Christ and enduring with him a homeless, nomadic existential posture. The aim of this walking is not „a rigid synthesis of two rigid truths“ but instead a „movement“ whose end point we cannot see (RB 83). Therefore when theology and science enter dialogue theologians must respect the real autonomy of science and not attempt to „delimit the

relationship as to give everything the appearance of a priori regularity, forestalling any future ‘surprises’” (RB 83). In dealing with science theology must be willing to „hold its breath and keep ... in suspense“ (RB 83-84). This dwelling „between divine and human truths“ is a fundamental Christian responsibility and must be endured (RB 85). Balthasar writes,

An essential part of this existential truth is an authentic Christian experience of worldly truth: the endurance of the alien character of this truth, of its inadaptability to the sacred inner room of the divine truth out of which Christ and the Church live and in which they are at home. It belongs to the Christian life in the world that one must endure this alien character; indeed, it belongs in an original sense to the sacrifice that God makes in the Incarnation, and thus the Church’s endurance or tolerance is ultimately a part of her Cross, just as the Lord himself bore it when he took upon himself „life among this perverse generation“ (Mt 17:17) and did not shrink from contact with its foreign, darkened and distorted truth, condescending again and again in his words and in his experiences to make the journey from his own innate truth to its truth. (RB 86).

In this remarkable passage we see Balthasar combining his Chalcedonian protocol with a biblical doctrine of *kenosis*. Any hope Christians have of bringing the world into seeing nature as the gift of creation must be based on the Christian’s own journey of coming to see, which necessarily involves the surrender of panoptic philosophical hubris and a humble willingness to be „drenched with the bitterest gall of the world’s truth“ (RB 87). A unified Christian perspective on truth is only possible through walking a cruciform spiritual path, and the nails that pin down the Christian come from the painful alienation and disorientation that results from living in tolerance and forbearance with scientific truth. A spiritual understanding of truth as a process through a dark night of alienation in which Christians fast from the sweet treats of panoptic confections frees Christians from „anxious concern about contamination“ of their truth by a rival scientific truth (RB 89). Clearly Balthasar here is putting heaving emphasis on the „without confusion“ and „without change“ between worldly scientific truth and Christian truth: indeed maintaining their difference is essential to Christian faith itself.

One might ask if Balthasar has tilted too far and undermined the „without separation“ and „without division“ Chalcedonian protocol. The answer is not necessarily, but he is quite agnostic about what the final form of unity between the two truths will look like, and he is adamant that Christians not prematurely define it. The unity is known by God, and will be made know to humanity in God’s own time. In the meantime Christian apologetics *absolutely must not* be about marketing a total truth to the world that unites faith and science (Balthasar was deeply suspicious of Teilhard’s project; TD5 *). Apologetics must instead be about living and modeling the Christian world of truth with maximal integrity; Christian apologetics must be guided first and foremost by sound theology, not by what non-believers say they

do and do not find rational. And sound theology is always united with spirituality.⁸ If people do not find Christian spirituality inherently appealing, apologetics should focus on the difficult task of making it appealing, not bypassing it and offering people instead an intellectual alternative to the life of prayer. This would be to bypass the „impasse“ rather than letting God be the one who takes us beyond it. In a cultural situation in which rational proofs for God are no longer relevant in most people's decisions about faith, and in which there is a decided preference for easy religion without prayer or repentance, scholarly attempts to move past the science-religion impasse with their own purely human theories is a sterile, impotent exercise. Balthasar thinks instead the need to stop worrying and love the impasse as the given that it is. No more energy needs to be spent in anxious quixotic projects to save ourselves from the impasse. Instead scientists should focus on their science, and Christianity needs to shift its focus to the spiritual aspects of faith and demonstrate concretely why prayer and service to a God of love yields a deeper and richer way of life than anything that either reasonable religion or scientific materialism can offer.

This form of apologetics does not ignore the pernicious cultural consequences of miscreant atheist scientists who transgress the borders of methodological naturalism. The miscreants are trouble, and Balthasar is not unconcerned with them.⁹ But he thinks the best approach to them is not intellectual squabbling, but instead what could be called an apologetics of holiness; this approach would be valid even in the absence of atheist science, but it becomes even more valid in the face of it.¹⁰ When tur-

⁸ *My Work: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), pp. 100-101. See also Balthasar, 'Theology and Sanctity' in *Explorations in Theology, Volume I: The Word Made Flesh*, trans. by A.V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1989), pp. 181-210.

⁹ „Within its purview, the method of the exact sciences is right to exclude ‚the God hypothesis‘ as an efficient factor; it operates on the basis of a ‚methodological atheism‘; but this method, emboldened by its technological successes, expands to embrace all the spheres of human existence and includes the latter within its brackets, prefixed by a sign indicating that the world can be synthesized by man. The attempt is to synthesize human freedom by changing the conditions; first, however, this freedom is supposed to surrender itself so that the synthesis may be achieved. And once it has surrendered itself, it cannot regain itself, for total synthesis, total manipulation, has no room for freedom's impartiality. In such a world, this kind of suffrage must seem dangerously and destructively arbitrary. And as for the infinite realm which is presupposed by freedom of choice, it is bound to be seen simply as a threat to this world.“ (TD2, 41) „The scientific, technological world with its ‚methodological atheism‘, provided it is regarded as absolute, that is, seeking the meaning of existence within its closed system, is bound to appear as the negation of any Absolute above the world. In many religions, this Absolute is regarded as the unfathomable mystery or as the Divine; in the religions of the Bible, he is regarded as the living God, the One who ultimately gives meaning to human existence, the fulfillment (to be embraced in hope) of the finite spirit's absolute capacity, a capacity that lies open ‚at the lower end‘ of freedom of choice. Thus the Absolute offers the prospect of overcoming the tragedy of individual human existence.“ (TD2, 41)

¹⁰ Unlike ID apologetics Balthasar sees no value for Christian faith in disdaining 'methodological atheism' as a procedural and pragmatic principle. 'Within its purview, the method of the exact sciences is right to exclude ‚the God hypothesis‘ as an efficient factor; it operates on the basis of a ‚methodological atheism‘ which, when it keeps its focus on explaining some mechanisms in the natural world, is no threat to faith. It is only when science 'expands to embrace all the spheres of human existence' and seeks to include 'the meaning of existence within its closed system' that theologians need to raise objections. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Volume II, Dramatis Personae: Man in God*, trans. by Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), p. 41.

ning toward non-believers to defend the faith, there is no reason to think that the only, or the most effective, defense is an argument that reduces the truth of God's revelation down to the smallness of atheist thinking. Why not present Christian faith in its fullest expression as holiness and let that challenge the hearers to enlarge themselves? However difficult it may be, this must be the aim of any healthy apologetics.

As Balthasar tirelessly argued, apologetics should have a 'theological aesthetics' of holiness at its center: it should be about letting the personal, holy reality of the risen Christ and his Spirit of the Father's love radiate from everything in Christianity so that its truth can interpret itself for whomever is spiritually open to it.¹¹ The most effective apologetics comes from demonstrating pure love for God and humanity in a holiness that has 'no ambition for itself or for the Church or indeed for God.'¹² Christian apologetics, Balthasar believes, needs to be judged by a standard of iconicity. And all iconographers must be deeply in touch with God's reality. For the trinitarian reality of God to shine through Christianity in its purity and authenticity it must be deeply embedded in the hearts of Christians. Balthasar would find suspect any apologetics that first and foremost does not orient people toward the 'genuine esotericism' of Christianity in which God indwells believers, and from within them becomes His own best witness; any apologetics that oriented people away from the indwelling God he would consider false and unintelligent because it is clueless about what Christianity really is about.¹³ In this sense, Balthasar writes, 'Jesus has no need of apologetics: he shines through. ... The Church should not pursue any apologetics for herself, but should instead endeavor to make her Lord visible ...'¹⁴ Part of making Christ visible means making the mystery of God known as a personal mystery of love. Whereas purely theoretical apologetic arguments make God into a thing one studies from a clinical distance, an apologetics of holiness helps modern humans 'learn to 'see' again—which is to say to experience the unclassifiable otherness of Christ as the outshining of God's sublimity and glory.'¹⁵ Unlike Schönborn's very abstract academic intellectualist approach, therefore, genuine Christian apologetics on behalf of the „biblical story“ will not attempt to unite it with a revised version of the „Darwinian story“, but will instead attempt to unite it with

¹¹ *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*, trans. by Erasmo Leiva-Merikakis (San Francisco: Ignatius Press, 1982), p. 173; pp. 17-127 give the foundations for his theological aesthetics of holiness. For Balthasar an apologetics based on 'theological aesthetic' must be centrally about the holiness of God as it shows itself in all the forms of the Church. He is explicitly critical of apologetic attempts to make Christianity 'beautiful' in primarily worldly terms; see for example his mixed evaluation of Chateaubriand's aesthetic apologetics: pp. 90-94.

¹² Balthasar, 'An Apology for Contemplatives' in *Elucidations*, trans. by John Riches (San Francisco: Ignatius Press, 1998), p. 204. See also his 'Unmodern Prayer' in *Elucidations*, p. 180, and his *Razing the Bastions: On the Church in this Age*, trans. by Brian McNeil, C.R.V. (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 23-28.

¹³ Balthasar writes, 'Even so truly a 'church of the people' as the Catholic Church does not abolish genuine esotericism. The secret path of the saints is never denied to one who is really willing to follow it. But who in the crowd troubles himself over such a path?' *The Glory of the Lord: Volume I*, p. 34.

¹⁴ Balthasar, *New Elucidations*, trans. by Sr. Mary Theresilde Skerry (San Francisco: Ignatius Press, 1986), p. 19.

¹⁵ Balthasar, *Theo-logic: Theological Logical Theory, Volume I: The Truth of the World*, trans. by Adrian J. Walker (San Francisco: Ignatius, 2000), p. 22.

the Holy Spirit, whose hidden work in the depths of the heart must count as the first and truest *preambula fidei* by which all others are judged.¹⁶

An apologetics of holiness would yield a rigorous philosophical theology of creation that could be an alternative to both natural theology and scientific materialism. It would be focused on a Christ-centered and Spirit-centered conception of human nature and the created order (as we find in Augustine and Bonaventure, for example), not on an anthropocentric or cosmocentric conceptual reduction of God. Balthasar criticizes the eighteenth century advocates of ‘reasonable religion’ who offered an anthropocentric philosophy that occludes Christ and the Holy Spirit behind a cloud of humanity’s fascination with its own ability to decode the secrets of nature.¹⁷ This is why projects in „reasonable religion“, such as offered by Schönborn, tend inevitably and even despite the intentions of their authors, toward „a Deistic concept of creation ... according to which God produces a finished work in the manner of an artist in this world ... and the work then has within it everything necessary for it to point to its author and be interpreted.”¹⁸

In direct contrast to an abstract philosophy about the ‘Designer’ of nature, a classical Christian philosophical theology of nature would foster a love for the fascinating depths of Being and a courageous exploration of them as the dwelling place of the incarnate God. In explaining this theology of nature one need not start with the Christian God—Balthasar relies often on the insights of contemplative poets such as Goethe, Hölderlin, and Rilke, whose sense of receptive, contemplative seeing offers an instructive contrast with scientific rationality’s detached analytical objectivity.¹⁹ As Diotima taught in Plato’s *Symposium*, true philosophy is an exercise in mystagogy and esotericism in which the womb of the soul allows itself to be impregnated by the Beautiful so that it can birth beauty into the world. Of course this discourse is also an apologetic for Socrates, qua philosopher, as the incarnation of beauty.²⁰ A Christian philosophical theology in the classical Augustinian-Bonaventurean sense would thereby help people understand and attain the existential disposition and spiritual postu-

¹⁶ The Catholic Catechism teaches that nobody comes to faith without first being touched by the work of the Holy Spirit in their hearts: ‘... faith is possible only in the Holy Spirit: to be in touch with Christ, we must first have been touched by the Holy Spirit. He comes to meet us and kindles faith in us. ... the Holy Spirit is the first to awaken faith in us ...’ (*Catechism of the Catholic Church*, Part I, Ch. 3, paras. 683-684).

¹⁷ Balthasar makes this point when he criticizes John Locke, John Toland, and Matthew Tindal for fighting ‘the anti-materialistic battle over God on a purely anthropological front.’ These thinkers ‘strip down the Christian religion ... to the simple, universal-human truth ... and man’s universal piety ...’ *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics: Volume V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. by Andrew Louth, Brian McNeil, C.R.V., John Saward, Rowan Williams, and Oliver Davies (San Francisco: Ignatius Press, 1991), pp. 290-291. Michael J. Buckley, S.J. makes a very similar argument in his *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987). Like Balthasar, he contends that modern apologists argued for Christian truth based on their atheist opponent’s rationalist criteria for truth, and hence facilitated the rise of modern atheism.

¹⁸ Balthasar, *The Glory of the Lord: Volume I*, p. 443.

¹⁹ See Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics: Volume V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. by Andrew Louth, Brian McNeil, C.R.V., John Saward, Rowan Williams, and Oliver Davies (San Francisco: Ignatius Press, 1991), pp. 247-450.

²⁰ Plato, *Symposium*, 204b-207a.

re required for knowing God in the only way God can possibly be known, namely, as self-giving love offered in the gift of creation and, ultimately, in the gift of the Incarnation through which God enters into the depths of creation. The aim of a healthy philosophical apologetics, Balthasar writes, would be 'to disarm the heart so that it becomes purely receptive' to the incarnate God who sinks into and saturates the creation the way an ocean wave sinks into and saturates beach sand.²¹ Unlike the emphasis on the clear, self-evident, empirical, and obvious presence of the designer God in nature as we find in Schönborn, Balthasar's philosophical apologetics that serves the cause of an apologetics of holiness ought to be concerned with making the recondite, hidden, and labyrinthine world of prayer and spiritual development appealing as the most authentic form of life and the most sure path to the deepest, truest reality. And, most relevant for us here today, the most sure path beyond the impasse.

The alternative Christian apologetics advocated by Balthasar is not reducible to a description of interior spiritual states. It could include a defense of human ability to have a cognitive understanding of God. But there both the apologist and his or her hearers must understand that a cognitive understanding of God is only the fruit of a spiritual journey, and without roots in prayerful faith there can be no fruit. Balthasar would agree with the Bonaventuran principle that holiness is the aptitude for wisdom, not vice versa. An authentic Christian apologetics would not lose sight of this order of priorities. Instead it would recommend to the world that it take a long, contemplative look at the forms of faith offered by the Christian tradition, including especially the lives of the saints, and then explain that one can only attain their wisdom if one imitates their holiness. It would also seek to make Christian prayer and spirituality appealing by contending that only those who develop the eyes of faith can, like the saints, truly see the world as an ordered, beautiful gift of God. Moreover, it would insist that this contention is more, not less, intelligent than a natural theology apologetics supposedly based on science.

In summary, Balthasar's position on the relation of scientific truth and Christian truth tilts toward emphasizing the Chalcedonian protocols of „without confusion“ and „without change“, and tilts away from „without separation“ and „without division.“ Nevertheless, although he leans toward equivocity, the point of his emphasis is to allow the divine Person of Christ, and through him the Father and the Spirit, to be the facilitators of the union of Christian and non-Christian truth, scientific or otherwise. The Trinity facilitates this union only via the lives of holy men and women who walk the Christian way of truth with maximum integrity. In this sense he is more Chalcedonian than Schönborn, who seeks to effect the union of the scientific natural truth and the revealed truth of creation via a pagan philosophical theory more indebted to Aristotelian textbooks and Teilhardian speculations than to the work of the Divine Person of Christ as he empowered to work in human affairs via the holy lives of prayerful, morally profound people.

²¹ Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics: Volume V*, pp. 632-633; Balthasar, *Origin: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, trans. Robert J. Daly (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1984=, p. 18.

Vzkriesený Kristus žije vo svojej cirkvi Ekleziologická exegéza 24. kapitoly Lukášovho evanjelia

MARCEL MOJZEŠ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In this article the author deals with the ecclesiological exegesis of 24th chapter of Gospel of Luke. This chapter which speaks about the resurrection of Christ, is divided in three pericopes in the byzantine tradition. The ecclesiological exegesis searches to unify the Gospel with the life of Church. A man can fall into temptation to think that in the life of the Church, in our parishes, in our families, in relationships in which we live, the Body of Christ is dead. However, from the God's point of view the reality is different. The Body of Christ is not dead. The risen Christ lives in his Church, in his mystical Body. The risen Christ goes with his Church and in his Church similar as he went with the disciples of Emmaus. This experience invites to testimony.*

Key words: *Risen Christ. Church. Gospel of Luke. Testimony.*

Úvod

24. kapitola Lukášovho evanjelia sa v byzantskej tradícii člení na tri perikopy (v slovanskej terminológii tzv. začala):

1. Lk 24, 1 – 12 (112. začalo) – skúsenosť žien myronosičiek a apoštola Petra s prázdnyh hrobom. Je to 4. utierňové evanjelium,¹ číta sa aj ako 3. evanjelium počas sprievodu okolo chrámu vo Svetlý pondelok.

2. Lk 24, 12 – 35 (113. začalo) – skúsenosť Emauzských učeníkov. Je to 5. utierňové evanjelium, číta sa aj vo Svetlý utorok.

3. Lk 24, 36b – 53 (114. začalo) – vzkriesený Kristus sa zjavuje apoštolom, dáva im posledné ponaučenia a vystupuje na nebesia. Je to 6. utierňové evanjelium, číta sa aj vo sviatok Nanebovstúpenia Pána.

V tomto príspevku sa pokúsime urobiť ekleziologickú exegézu každej z týchto troch perikop. Pod pojmom „ekleziologická exegéza“ pritom myslíme takú exegézu, ktorá sa spája evanjelium so životom cirkvi.

1 Lk 24, 1 – 12

„V prvý deň týždňa zavčas ráno prišli k hrobu a priniesli voňavé oleje, čo si pripravili. Kameň našli od hrobu odvalený, vošli dnu, ale telo Pána Ježiša nenašli. Ako nad tým rozpačito uvažovali, zastali pri nich dvaja muži v žiarivom odeve. Zmocnil sa

¹ Byzantská tradícia pozná 11 osobitných perikop (začal) evanjelií o vzkriesení Ježiša Krista, ktoré sa čítajú na nedeľnej utierni (rannej bohoslužbe liturgie hodín).

ich strach i sklonili tvár k zemi. Ale oni sa im prihovori: „Prečo hľadáte živého medzi mŕtvymi? Niet ho tu. Vstal z mŕtvych. Spomeňte si, ako vám povedal, keď bol ešte v Galilei: „Syna človeka musia vydať do rúk hriechnych ľudí a ukrižovať, ale on tretieho dňa vstane z mŕtvych.“ Tu sa rozpamätali na jeho slová, vrátili sa od hrobu a toto všetko zvestovali Jedenástim i všetkým ostatným. Bola to Mária Magdaléna, Jana a Mária Jakubova. A s nimi aj iné to rozprávali apoštolom. Ale im sa zdali tieto slová ako blúzenie a neverili im. No Peter vstal a bežal k hrobu. Keď sa nahol dnu, videl tam len plachty. I vrátil sa domov a čudoval sa, čo sa stalo.“

V tejto stati vidíme tri ženy – myronosičky: Máriu Magdalénu, Janu a Máriu Jakubovu, ako prichádzajú ku Kristovmu hrobu v skoré nedeľné ráno a prinášajú voňavé oleje (myro), ktoré si pripravili, aby nimi pomazali Kristovo telo a aby tak vlastne dokončili Ježišov pohreb, ktorý je opísaný v Lukášovom evanjeliu pred začiatkom 24. kapitoly: „Tu istý muž menom Jozef, člen rady, dobrý a spravodlivý človek z judejského mesta Arimatey, ktorý nesúhlasil s ich rozhodnutím ani činmi a očakával Božie kráľovstvo, zašiel k Pilátovi a poprosil o Ježišovo telo. Keď ho sňal, zavinul ho do plátna a uložil do vytesaného hrobu, v ktorom ešte nik neležal. Bol Pripravný deň a už sa začínala sobota. Odprevádzali ho ženy, ktoré s ním prišli z Galiley. Pozreli si hrob aj to, ako uložili jeho telo. Potom sa vrátili domov a pripravili si voňavé oleje a masti. Ale v sobotu zachovali podľa prikázania pokoj.“ (Lk 23, 50 – 56)

Ženy teda prirodzene očakávali, že v hrobe nájdu mŕtve Kristovo telo. Evanjelist Marek dokonca zachytáva ich obavy, kto im odvalí kameň od hrobu, bol totiž veľmi veľký (Mk 16, 2). Aký veľký musel byť úžas týchto žien, keď Kristovo mŕtve telo nenašli?

Dôležité je pristiť sa pri tomto momente: človek očakáva, že nájde mŕtve Kristovo telo. Koľkokrát môžeme upadnúť do pokušenia myslieť si, že aj v živote cirkvi, v našich farnostiach, v našich rodinách, vo vzťahoch, v ktorých žijeme, je Kristovo telo mŕtve? Ľudský pohľad a ľudské skúsenosti s ľudskou slabosťou a hriechom nás často chcú presvedčiť, že je to tak.

Z Božieho pohľadu je však skutočnosť iná. To Kristovo telo, ktoré si myslíme, že nájde, tam nie je. Kristovo telo nie je mŕtve, On žije, On vstal z mŕtvych! Vzkriesený Kristus žije vo svojej cirkvi!

Byzantská tradícia kontemplanuje túto skúsenosť žien – myronosičiek v osobitnú nedeľu, ktorá má názov Nedeľa myronosičiek. Ide o tretiu² nedeľu po Pasche. V stichirách sa okrem iného spieva, že tieto ženy „našli to, čo nečakali“.³ Okrem nedeľe myronosičiek aj v každú nedeľnú utiereň sa podľa predpisu spieva tzv. *Anhelsky sobor*, čiže tropáre o vzkriesení, kde sa text takisto vracia aj k téme myronosičiek.⁴

2 Lk 24, 12 – 35

„V ten deň išli dvaja z nich do dediny zvanej Emauzy, ktorá bola od Jeruzalema vzdialená šesťdesiat stadií, a zhovárali sa o všetkom, čo sa prihodilo. Ako sa tak zhovárali a spoločne uvažovali, priblížil sa k nim sám Ježiš a išiel s nimi. Ich oči boli

² V tomto počítaní za prvú nedeľu je pokladaná samotná Nedeľa Paschy.

³ Porov. *Trioď cvitnaja*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj patriarchii, 1999. s. 61.

⁴ Porov. *Časoslov*. Rím: Fotolitografija A.D.E.V.A, 1962. s. 141 – 142.

zastreté, aby ho nepoznali. I spýtal sa ich: „O čom sa to cestou zhovárate?“ Zastavili sa zronení a jeden z nich menom Kleopas, mu povedal: „Ty si vari jediný cudzinec v Jeruzaleme, ktorý nevie, čo sa tam stalo v týchto dňoch?“ On im povedal: „A čo?“ Oni mu vraveli: „No s Ježišom Nazaretským, ktorý bol prorokom, mocným v čine i v reči pred Bohom aj pred všetkým ľudom; ako ho veľkňazi a naši poprední muži dali odsúdiť na smrť a ukrižovali. A my sme dúfali, že on vykúpi Izrael. Ale dnes je už tretí deň, ako sa to všetko stalo. Niektoré ženy z našich nás aj naľakali. Pred svitaním boli pri hrobe, a keď nenašli jeho telo, prišli a tvrdili, že sa im zjavili anjeli a hovorili, že on žije. Niektorí z našich odišli k hrobu a zistili, že je to tak, ako vraveli ženy, ale jeho nevideli.“ On im povedal: „Vy nechápaví a ťarbaví srdcom uveriť všetko, čo hovorili proroci! Či nemal Mesiáš toto všetko vytrpieť, a tak vojsť do svojej slávy?“ A počnúc od Mojžiša a všetkých Prorokov, vykladal im, čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo. Tak sa priblížili k dedine, do ktorej šli, a on sa tváril, že ide ďalej. Ale oni naň naliehali: „Zostaň s nami, lebo sa zvečerieva a deň sa už schýlil!“ Vošiel teda a zostal s nimi. A keď sedel s nimi pri stole, vzal chlieb a dobrorečil, lámal ho a podával im ho. Vtom sa im otvorili oči a spoznali ho. Ale on im zmizol. Tu si povedali: „Či nám nehoře srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?“ A ešte v tú hodinu vstali a vrátili sa do Jeruzalema. Tam našli zhromaždených Jedenástich a iných s nimi a tí im povedali: „Pán naozaj vstal z mŕtvych a zjavil sa Šimonovi.“ Aj oni porozprávali, čo sa im stalo cestou a ako ho spoznali pri lámaní chleba.“

Svätý Ján Pavol II. sa vo svojom apoštolskom liste *Mane nobiscum Domine* (7. 10. 2004), ktorý bol napísaný pri príležitosti Roku eucharistie (október 2004 – október 2005) opätovne vracia k skúsenosti emauzských učeníkov práve v súvislosti s tajomstvom eucharistie.⁵ Podobne sa k tejto udalosti vracia aj súčasný taliansky liturgista Goffredo Boselli, mních komunity v Bose.⁶ Skúsenosť emauzských učeníkov môže teda právom považovať za prototyp novozákonnej liturgie.

V tejto evanjeliovej udalosti môžeme zachytiť 5 momentov, ktoré sú súčasťou prototypu novozákonnej liturgie:

1. Ježiš prejavuje záujem o človeka tým, že sa pripojí, počúva starosti, problémy človeka a kráča spolu s ním;
2. Ježiš vysvetľuje udalosti vo svetle Božieho slova, ktoré sa vzťahuje na Neho a učeníkom pritom horí srdce;
3. Prosba učeníkov „Zostaň s nami, Pane!“ ako odpoveď na zahorenie srdca „„
4. Ježiš sa dáva poznať učeníkom pri lámaní chleba,
5. Učeníci svedčia o stretnutí so zmŕtvychvstalým Ježišom.

V týchto piatich bodoch je obsiahnutá základná liturgicko-teologická štruktúra slávenia Eucharistie:

- 1 = úvodné obrady
- 2 = čítania a homília
- 3 = prosby

⁵ JÁN PAVOL II.: *Mane nobiscum Domine*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mane-nobiscum-domine> (20. 5. 2017).

⁶ Porov. BOSELLI, G.: *Liturgia ed evangelizzazione*. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf (20. 5. 2017).

4 = liturgia Eucharistie

5 = svedectvo ako liturgia po liturgii.

2.1 *Ježiš sa pripojí, počúva starosti, problémy človeka a kráča spolu s ním*

Už v Starom zákone, v knihe Exodus čítame o tomto Božom zostupovaní (gr. *katabasis*), keď Boh hovorí Mojžišovi z horiaceho kra: „Videl som utrpenie svojho ľudu v Egypte, a počul som jeho volanie pre pracovných dozorcov, Viem o jeho utrpení. Preto som zostúpil (gr. *kateben*), aby som ho vyslobodil z moci Egyptanov a vyviedol ho z tej krajiny do krajiny krásnej a priestrannej, do krajiny, ktorá oplýva mliekom a medom...“ (Ex 3, 7 – 8). Boh vidí, počuje a vie o utrpení človeka.

O Božom zostupovaní k človeku (gr. *katabasis*) sa spieva aj Jeruzalemskej utierňi, ktorá sa slávi na Veľkú sobotu: „Zostúpil si na zem, aby si spasil Adama, a keď si ho nenašiel na zemi, Vládca, až do podsvetia si ho zostúpil hľadať.“⁷

Svätý Efrém Sýrsky v jednom zo svojich hymnov píše: „Ten, ktorý povedal Adamovi: ‚Kde si?‘ (Gn 3, 9), vystúpil na Kríž, aby hľadal toho, ktorý sa stratil. Zostúpil do podsvetia volajúc: ‚Podť, teda, môj obraz a moja podoba‘.“

Ozvenu tohto starobylého sýrskeho hymnu môžeme vidieť aj na byzantskej ikone *Zostúpenia do podsvetia*, ktorá je vlastne ikonou Vzkriesenia. Kristus na nej drží za ruku Adama, anjeli držia kríž, teda miesto, kam podľa Efréma Sýrskeho Kristus vystúpil, aby hľadal človeka.

Kristus zostupuje, aby sa priblížil k človeku, aby kráčal spolu s ním a aby ho napokon priviedol späť k Otcovi. Boselli zdôrazňuje význam cesty a spoločného kráčania v celej udalosti. Jej opis začína slovami, že „išli dvaja z nich“ a „ako sa tak zhovárali a spoločne uvažovali, priblížil sa k nim sám Ježiš a išiel s nimi.“ Pohyb, ktorý vykonáva Ježiš je, že sa približuje k dvom svojim učeníkom, ktorí kráčajú, aby s nimi zladil svoj krok a zároveň sa zúčastnil na ich rozhovore.⁸ O tom, že Boh „zladí“ svoj krok s krokom človeka nádherne píše aj sv. Ján z Kríža, podľa ktorého zasnúbenie Boha s dušou človeka sa uskutočňuje krokom duše (*al paso del alma*), a teda postupne (*poco a poco*).⁹ Zladením svojho kroku s krokom učeníkov a zároveň účasťou na ich rozhovore akoby chcel Ježiš zdôrazniť spojivo medzi hovorením a kráča ním, a to aj tým, že sa ich pýta: „O čom sa to cestou zhovárate?“ Tým vlastne Ježiš umožňuje vyjadriť dôvod ich cesty, ich kráčania.

V tejto otázke je vyjadrený veľký záujem Boha o človeka. O to, čím človek žije, čo ho trápi, čím sa zaoberá, na čo myslí, o čom rozpráva. Takého priblíženie sa Ježiša k učeníkom je jednoznačne Božou iniciatívou. Božia iniciatíva stojí aj na počiatku akejkoľvek kresťanskej liturgie. Úžasné na tom je, že táto Božia iniciatíva začína záujmom o človeka.

Podľa Boselliho liturgia musí nevyhnutne poznať a brať ohľad na konkrétneho človeka, ku ktorému sa obracia, pretože ako povedal kardinál Giovanni Battista Montini, neskorší pápež blahoslavený Pavol VI. v jednom zo svojich prihovorov

⁷ *Triódion sijest' Tripísneć. Triód' póstnaja*, Moskva : Pravilo very, 2000. s. 469r.

⁸ Porov. BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf (20. 12. 2016).

⁹ JÁN Z KRÍŽA: *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 157.

na Druhom vatikánskom koncile: „liturgia semper pro hominibus... non homines pro liturgia“¹⁰ (liturgia je vždy pre ľudí, a nie ľudia pre liturgiu).“

Tieto slová jasne potvrdil svätý Ján Pavol II, keď vo svojej prvej encyklike napísal, že prvou a hlavnou cestou Cirkvi je človek: „Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je celý človek v celej pravde svojej existencie, svojho osobného a zároveň aj spoločenského a sociálneho bytia – v rámci svojej rodiny, v rámci toľkých rozličných spoločenstiev a prostredí, v rámci svojho národa alebo ľudu (ba možno ešte len rodu alebo kmeňa), v rámci celého ľudstva. Človek je prvou a hlavnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus.“¹²

Práve v udalosti, ktorú zažili emauzskí učeníci, vidíme, že pre Krista je človek jednoznačne tou prvou a hlavnou cestou.

V snahe dať učeníkom priestor vyjadriť, čo prežívajú a čo ich trápi, Ježiš pokorne ustupuje do úzadia a tvári sa, akoby o ničom nevedel, hoci udalosti, o ktorých sa učeníci cestou rozprávajú, sa ho priamo týkajú, ba priam opäť je to On, kto je ich iniciátorom.

Pokorné ustúpenie do úzadia je súčasťou Božieho plánu spásy, je prejavom *kenózy*, vyprázdnenia sa, zrieknutia sa seba samého, o čom píše sv. apoštol Pavol v Liste Filipanom: „Zmýšľajte tak ako Kristus Ježiš: On, hoci má božskú prirodzenosť, nepridíňal sa svojej rovnosti s Bohom, ale zriekol sa seba samého (gr. *heuatōn ekenōsen*), vzal si prirodzenosť sluhy, stal sa podobný ľuďom; a podľa vonkajšieho zjavu bol pokladaný za človeka. Uponížil sa, stal sa poslušným až na smrť, až na smrť na kríži. Preto ho Boh nad všetko povýšil a dal mu meno, ktoré je nad každé iné meno, aby sa na meno Ježiš zohlo každé koleno v nebi, na zemi i v podsvetí a aby každý jazyk vyznával: Ježiš Kristus je Pán!“ na slávu Boha Otca.“ (Flp 2, 5 – 11).

Boselli ďalej zdôrazňuje, že paschálna viera sa rodí na ceste, pretože ona sama je cestou. Samotné kresťanstvo je v Skutkoch apoštolov viac ráz nazvané „cesta (gr. *hodos*)“ (Sk 9, 2). A pre apoštola Petra byť kresťanom znamená byť „cudzincami a pútnikmi“ (1 Pt 2, 11), čiže ľuďom, ktorý kráča. Emauzská liturgia je na ceste, čo znamená, že kresťanská liturgia je *in itinere* („za pochodu“). Je to pravda, veď liturgia je o živote, a ten je stále „za pochodu“.

Jedno z najstarších pomenovaní pre kresťanské zhromaždenia je doložené u Tertuliána a je to práve latinské sloveso *procedere* (ísť dopredu), zo čoho pochádza slovo *processio* (procesia), dané liturgickému zhromaždeniu.¹³ Je to slovo, ktoré s veľkou pravdepodobnosťou je latinským prekladom gréckeho slova *synhodos*, ísť spolu po ceste.

Vnímanie liturgického zhromaždenia ako synody, ako spoločného kráčania zodpovedá novozákonnému obrazu Cirkvi ako putujúceho ľudu.¹⁴ Práve toto vedo-

¹⁰ *Acta Synodalia*, 1/1. s. 315.

¹¹ Porov. BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf. (20. 12. 2016).

¹² JÁN PAVOL II.: *Redemptor Hominis* 14.

¹³ Porov. MANSI 2. s. 586, 568.

¹⁴ Z druhej strany možno povedať, že aj synoda má tým pádom liturgický rozmer: je to spoločné kráčanie smerom do Božieho kráľovstva, k nebeskému Otcovi, vo Svätom Duchu, pričom Kristus je ten, kto sa k nám pripája a zároveň je jedinou Cestou.

mie ovplyvnilo aj kresťanský liturgický priestor, ktorý vo svojej najtypickejšej forme umožňuje, aby liturgické zhromaždenie bolo orientované smerom k oltáru, k svätyni, čiže k Pánovi, ktorý prichádza (gr. *erchomenos*).¹⁵

Práve v byzantskej tradícii možno vnímať orientovanie celého liturgického zhromaždenia ako ľudu putujúceho smerom k svätyni, k oltáru, smerom na východ, a teda v ústrety Pánovi, ktorý prichádza.

Ako napísal Michel Stavrou, putovanie ukazuje cestu Božieho ľudu do Božieho kráľovstva. Vonkajšie putovanie pozýva človeka začať alebo obnoviť vnútorné putovanie,¹⁶ ktorého cieľom je stretnutie s Pánom.

2.2 Ježiš vysvetľuje udalosti vo svetle Božieho slova, ktoré sa vzťahujú na Neho

Keď sa Ježiš spýtal emauzských učeníkov: „O čom sa to cestou zhovárate?“, zastavili sa zronení a jeden z nich menom Kleopas, mu povedal: „Ty si vari jediný cudzinec v Jeruzaleme, ktorý nevie, čo sa tam stalo v týchto dňoch?“ On im povedal: „A čo?“

Ježiš sa ešte stále tvári, akoby o ničom nevedel. Robí tak zrejme v snahe dať učeníkom priestor, aby mu najskôr sami vypovedali, čo prežívajú a čo ich vlastne trápi. Všimnime si tiež, že keď im Ježiš položil prvú otázku „zastavili sa zronení“. Dvaja, ktorí kráčajú po ceste, sú tak zronení z toho, čo prežívajú, že v snahe vypovedať to, sa až zastavia. Je to obraz, ktorý vyjadruje, čo sa môže stať v živote človeka: Je tak zronený z toho, čo prežíva, že až prestane kráčať. A čo urobí Ježiš? Jednoducho sa zastaví spolu s nimi. Evanjelista Lukáš nepíše presne, dokedy ostali stáť. Možnože stáli na jednom mieste počas celého rozhovoru s Ježišom. Ale v tej chvíli už nebolo až tak dôležité, či kráčajú, alebo stoja. Podstatné bolo, že Ježiš, ktorý sa k nim pripojil, ktorý sa zaujímal o to, o čom sa rozprávajú, sa teraz spolu s nimi zastavil, aby si vypočul, čo ich vlastne trápi. Výpoveď emauzských učeníkov o tom, čo ich trápi, by sa dala zhrnúť do troch bodov:

Ježiš, mocný v čine i v reči pred Bohom aj pred všetkým ľudom bol odsúdený na smrť a ukrižovaný.

Nádej učeníkov, že On vykúpi Izrael, sa tým zdala zmarená.

Prišli však prvé zvesti o vzkriesení, ktorými ženy učeníkov naľakali, dokonca niektorí z nich „odišli k hrobu a zistili, že je to tak“.

Ježiš po vypočutí týchto slov neváha učeníkov pokarhať: „Vy nechápaví a ťarbaví srdcom uveriť všetko, čo hovorili proroci! Či nemal Mesiáš toto všetko vytrpieť, a tak vojsť do svojej slávy?“ A počnúc od Mojžiša a všetkých Prorokov, vykladal im, čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo.

Už sme spomenuli učenie Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý v 7. článku konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*, hovorí, že Kristus „je prítomný vo svojom slove, lebo to on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo.“

¹⁵ Porov. BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf. (20. 12. 2016).

¹⁶ Porov. STAVROU, M.: Bohoslovskij pidchid do palomnictva. In: *Synopsis* 4 – 5 (2001), s. 158. Original: „Approche théologique du pèlerinage“. In: *Contacts*, n° 186, 2e trim. 1999. s. 127 – 159.

Kristus je však prítomný nielen v samotnom Božom slove, ale aj v tom, že ho vysvetľuje emauzským učeníkom. Napokon je prítomný aj v tom, ako sa celé Písmo vzťahuje Naňho a zároveň v tom, ako sa situácia, ktorú učeníci prežívajú, tiež vzťahuje Naňho. Ako sám hovorí v Jánovom evanjeliu: „Skúmate Písma, lebo si myslíte, že v nich máte večný život, a práve ony svedčia o mne.“ (Jn 5, 39).

Pri liturgickom zhromaždení je Kristus prítomný v osobe kňaza, ktorý vysvetľuje Božie slovo, vysvetľuje, ako toto slovo hovorí o Kristovi a napokon ako situácia, ktorú ľudia prežívajú, vlastne tiež hovorí o Kristovi. Je to spojené s vysvetľovaním kerygmy.¹⁷ Ako to nádherne vyjadruje emeritný Svätý Otec Benedikt XVI. a pripomína kolega homiletik o. doc. Ľubomír Petřík, kňaz svojou službou Slovu má „účasť na kenóze Krista“. Táto služba teda od neho vyžaduje „vnáranie a vynáranie sa v Kristovi“.¹⁸

Na udalosti, ktorú zažili emauzskí učeníci, si môžeme všimnúť aj to, že Ježiš, keď vysvetľuje Písma, ktoré sa naňho vzťahujú, to robí spôsobom, že učeníkom pritom „horelo srdce“. „Či nám nehorelo srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?“ (Lk 24, 32)

Podľa starozákonnej antropológie srdce (hebr. *lēb*) je centrom ľudského seba-uvedomovania zasväteným tomu, aby robilo rozhodnutia v súlade s Božím slovom.¹⁹ V teológii kresťanského Východu a zvlášť na slovanskom Východe, sa srdce zaodievá do dvojakeho významu: je jednak centrom ľudského bytia ako aj miestom stretnutia medzi ľudskou bytosťou a Bohom. Veľkým priekopníkom teológie srdca bol otec kardinál Tomáš Špidlík SJ.²⁰ Rozvíjanie teológie srdca nebolo preňho nebolo jednoduché, ako o tom svedčia jeho žiaci. M. Campatelli uvádza, že ešte v roku 1965 zakúsil Špidlík značné ťažkosti pri vydávaní svojej knihy *Duchovná doktrína Teofána Zátvorníka. Srdce a Duch*. Podtitul knihy vyvolal mnohé nepochopenia zo strany Špidlíkových kolegov, ktorí vyjadrili negatívne postoje k publikovaniu. Iba zásah otca Arnou, ktorý bol vtedy delegátom pátra generála pre medzinárodné jezuitské domy v Ríme a ktorý bol dobrým znalcom gréckej patológie, dovolil vydať toto dielo o srdci ako o súhrnnom pojme východnej duchovnosti.²¹

¹⁷ PETRÍK, L.: *Kerygma v homílii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 179, 203.

¹⁸ PETRÍK, L.: *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky. Upravené a rozšírené vydanie*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2015, s. 141.

¹⁹ Porov. WALL, R. W.: Conscience. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1 A-C. New York : Doubleday, 1992, s. 1129.

²⁰ Porov. napr. ŠPIDLÍK, T.: *Jak očistit své srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999; ŠPIDLÍK, T.: *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le coeur et l'esprit*. Roma : Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965; ŠPIDLÍK, T.: Slovánska spiritualita. In: ŠPIDLÍK, T. a kol.: *Spiritualita, formácia & kultúra*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995, s. 23 – 31; ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická príručka*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002.

²¹ CAMPATELLI, M.: Srdce: rektúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011, s. 32 – 33.

Podobne G. Marani píše, že „viera, že Boh hovorí k srdcu človeka, je jedným z rozlišujúcich znakov Špidlíkovej spirituálnej teológie a jedným z bodov, pre ktoré Tomáš Špidlík bol predmetom kritiky a akademických ťažkostí.“²²

Pre kresťanský Východ je srdce v rovnakom čase miestom extázy človeka, ktorý prekonáva svoje sebestvo, svoju *filautiu* (lásku k sebe samému) a tiež je miestom „transcendencie“ Boha, jeho *kenózy*,²³ kde sa Boh stáva blízkym človeku. A čo je obsahom tohto stretnutia medzi človekom a Bohom? Podľa M. Campatelli je to božská a ľudská synergia, „spolu-práca“, teda energia Svätého Ducha, ktorá preniká zvnútra energiu človeka a prispôsobuje ho Kristovi. V tomto kontexte modlitba srdca tvorí bod, v ktorom „moja“ akcia, „moja“ modlitba sa výslovne identifikuje s ustavičnou akciou toho Druhého vo mne.“²⁴

Ako ináč by sa dala vyjadriť skúsenosť učeníkov, že im „horelo srdce“? Možno tým, že cítili Božiu blízkosť. Prítomnosť Svätého Ducha. Cítili, že Ježiš dáva zmysel tomu, čo prežívajú. Cítili, že Ježiš dáva zmysel ich životu, aj ťažkým a z ľudského pohľadu nepochopiteľným situáciám.

Výraz „horenie srdca“, ktorý nachádzame v Lukášovom evanjeliu nemá takmer žiadnu priamu paralelu vo Svätom písme. Predsa však už v Starom zákone, nachádzame tému ohňa, a to práve v súvislosti s Božou prítomnosťou. V knihe Exodus, kde sa Boh zjavuje Mojžišovi na úpätí hory Sinaj, zjavuje sa mu práve v podobe horiaceho kra.²⁵ Kra, ktorý horel, no pritom nezháral.

V Novom zákone napríklad sv. Ján Krstiteľ hovorí o Kristovi, že bude „krstiť Svätým Duchom a ohňom“ (Mt 3, 11), doslova „bude ponárať do Svätého Ducha a ohňa“. A sám Ježiš hovorí: „Oheň som prišiel vrhnúť na zem; a čo chcem? Len aby už vzplánu!“ (Lk 12, 49). Pri zoslaní Svätého Ducha sa nad apoštolmi zjavili „akoby ohnivé jazyky“ (Sk 2, 3).

Oheň môže nielen spáliť, ale aj očisťovať. K téme ohňa v súvislosti s Božou prítomnosťou sa vracajú viacerí cirkevní otcovia a iní duchovní autori. V sýrskej tradícii sa oheň, ako znak Božej prítomnosti často spája so Svätým Duchom. Napríklad sv. Efrém Sýrsky hovorí, že oheň a Svätý Duch boli prítomní tak v lone presvätej Bohorodičky ako aj v Jordáne, kde bol Kristus pokrstený. Sv. Efrém sa obracia na Krista slovami:

„Pozri, Oheň a Duch sú v lone tej, ktorá Ťa nosila, Oheň a Duch sú v rieke, do ktorej si bol ponorený.“²⁶

²² MARANI, G.: Otec Špidlík, európsky teológ novej evanjelizácie? In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 62.

²³ Porov. Flp 2, 5 – 11.

²⁴ CAMPATELLI, M.: Srdce: reлектúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 36 – 37.

²⁵ Porov. Ex 3, 2 – 6nn.

²⁶ Porov. EFRÉM SÝRSKY: *Hymny o viere* 10, 17. Citované podľa BROCK, S.: *La spiritualità nella tradizione siriana*. Roma : Lipa, 2006. s. 67.

Na inom mieste sv. Efrém Sýrsky hovorí, že Oheň aj Duch sú prítomní aj vo sviatostiach: v krste a v Eucharistii: „Oheň a Duch sú v našom krstnom prameni a v chlebe a v čaši sú Oheň a Svätý Duch.“²⁷

Tému ohňa nachádzame napríklad aj v modlitbe po sv. prijímaní z liturgie sv. Jána Zlatoústeho, v modlitbe, ktorá je pripisovaná sv. Jánovi Damaskému: „Bože, Bože môj, plápolajúci a neviditeľný oheň, ktorý napája aj plam svojich anjelov...spál moje hriechy, osviet moju dušu, rozjasni moju myseľ...“²⁸

Práve v tejto modlitbe je obraz Boha ako ohňa spojený s Eucharistiou: „Ty si mi z nevýslovnej lásky dal za pokrm svoje prečisté telo a tým si mi dal účasť na tvojom božstve skrze prijatie tvojho tela a drahocennej krvi. Prenikni celé moje telo a dušu ...“²⁹ Pri Eucharistii sa skrze účasť na Kristovom Tele a Krvi stávame súčasťou Kristovho tajomného Tela – Cirkvi. V tejto modlitbe Cirkev prosí, aby celé naše telo a duša (= myšlienky, city, vôľa, pamäť) boli preniknuté Kristovým Telom a Krvou, a tak stále viac včlenené do Božieho života.

Podobne svätý Ján z Kríža, ktorý napríklad čítal aj Pseudo-Dionýza Areopagitu, vo svojom diele *Temná noc* píše, že „očisťujúce a láskyplné poznanie, alebo božské Svetlo, ako tu hovoríme, dušu pri jej očisťovaní a príprave na dokonalé zjednotenie s Ním strháva rovnakým spôsobom, ako oheň strháva drevo pri jeho pretváraní na seba samého.“ Hovorí tiež o „božskom ohni Lásky pri kontemplácii“ a o tom, ako „sa duša postupne prečisťuje a očisťuje v tomto ohni lásky, ako sa stále viac a viac plní plameňmi lásky.“³⁰

V kresťanskom duchovnom živote sa tým nezhárajúcim krom, v ktorom sa zjavuje Božia prítomnosť, stáva ľudské srdce. Svedčí o tom aj názov, ktorý dal jednej zo svojich kníh o M. I. Rupnik SJ: *Nel fuoco del rovelto ardente*. (V ohni nezhárajúceho kra.) Kniha hovorí práve o úvode do duchovného života.³¹ Keď teda emauzskí učeníci vnímali, že im „horelo srdce“, vnímali, že im v srdci horí oheň Božej prítomnosti a lásky.

Nádherným spôsobom je vyjadrená prosba o tento oheň, či svetlo poznania Boha v srdci aj v modlitbe pred evanjeliom z liturgie sv. Jána Zlatoústeho: „Láskyplný Pane, rozsviet v našich srdciach neuhasínajúce svetlo tvojho božského poznania a otvor náš duchovný zrak, aby sme chápali tvoju evanjelióvu náuku.“³² Týmto vlastne kňaz prosí, aby sa skúsenosť emauzských učeníkov, ktorým pri rozhovore s Ježišom „horeli srdcia“, zrealizovala aj v liturgickom zhromaždení, ktorému predsedá.

²⁷ Porov. EFRÉM SÝRSKY: *Hymny o viere* 10, 18. Citované podľa BROCK, S.: *La spiritualità nella tradizione siriana*. Roma : Lipa, 2006. s. 68.

²⁸ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 78 – 79.

²⁹ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 78.

³⁰ JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995. s. 133 – 135. Porov. tiež JÁN Z KRÍŽA: *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.

³¹ RUPNIK, M. I.: *Uvedení do duchovního života*. Olomouc : Refugium, 2003.

³² *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 28.

2.3 *Prosba učeníkov ako odpoveď na zahorenie srdca*

Pôvodným miestom liturgických prosieb je práve miesto po čítaniach z Božieho slova a po homílii. Prosby sú totiž prirodzenou odpoveďou človeka na Božie slovo. Tak to bolo už v prvotnej forme kresťanskej liturgie, ako o tom svedčí napríklad sv. Justín vo svojej *Apológii* z 2. stor. po Kristovi.³³ Tak to bolo pôvodne aj v byzantskej tradícii ohľadom veľkej ekténie, ktorá obsahuje 12 prosieb a v súčasnosti sa nachádza na začiatku liturgie hneď po úvodnom zvolaní „Požehnané kráľovstvo...“.³⁴ No ako píše prof. R. Taft SJ, v pôvodnej forme sa tieto prosby nachádzali až po čítaniach, čím sa zachováva prvenstvo Božej činnosti v poriadku bohoslužby: až potom, ako sa k nám Boh obráti so svojím slovom, odpovedáme žalmami a modlitbou.³⁵

V skúsenosti emauzských učeníkov vidíme základný motív pre akúkoľvek liturgickú prosbu: horenie srdca, teda vnímanie Božej blízkosti, vnútornej radosti z toho, ako sám Kristus vo svetle svojho slova, ktoré vysvetľuje, dáva hlboký zmysel tomu, čo človek či spoločenstvo prežíva.

A čo je obsahom tejto prosby? Veľmi jednoduchá, no zároveň veľmi dôležitá vec: „Zostaň s nami“ (Lk 24, 29). Učeníci po tom, ako im zahoreli srdcia, túžia, aby Ježiš zostal s nimi. Zrejme zakúsili niečo podobné ako traja apoštoli na hore Tábor, kde sa Ježiš pred ich očami premenil a potom apoštol Peter, akoby hovorca ostatných, konštatuje: „Pane, dobre je nám tu. Ak chceš, urobím tu tri stánky: Jeden tebe, jeden Mojžišovi a jeden Eliášovi.“ (Mt 17, 4). Apoštoli na hore Tábor chceli ostať s Ježišom. Emauzskí učeníci prosia Ježiša, aby ostal s nimi. Túžba ostať v spoločenstve s Ním je to najdôležitejšie ovocie Jeho prítomnosti v živote človeka. Ako píše apoštol Ján v úvode svojho prvého listu: „my máme spoločenstvo s Otcom a s jeho Synom Ježišom Kristom.“ (1 Jn 1, 3). Sám Ježiš pred svojím nanebovstúpením ubezpečil apoštolov: „Ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta. (Mt 28, 20)“ On je Emmanuel, „S nami Boh“.³⁶ A v Jánovom evanjeliu Ježiš opakovane vyzýva: „Ostaňte v mojej láske“ (Jn 15, 9). On sám teda túži, aby človek ostal v spoločenstve s Ním. Ba môžeme povedať, že aj túžba emauzských učeníkov, aby Ježiš zostal s nimi, je vlastne len prejavom túžby, ktorú sám Boh vložil do ich srdiec.

Na hore Tábor, kým ešte Peter hovoril, zahalil apoštolov jasný oblak a z oblaku zaznel hlas: „Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; počúvajte ho.“ (Mt 17, 5). Tento Otcov hlas podobne zaznel aj pri Ježišovom krste v Jordáne: „Ty si môj milovaný Syn, v tebe mám zaľúbenie.“ (Mk 1, 11). Môžeme povedať, že človeku horí srdce vtedy, keď sa cíti milovaný, osobitne, keď sa cíti Bohom milovaný.³⁷ A to napriek ťažkostiam, ktoré prežíva. Veď ako hovorí apoštol Pavol v Liste Rimanom: „Kto nás odlúči od Kristovej lásky? Azda súženie úzkosť alebo prenasledovanie, hlad alebo nahota, nebezpečenstvo alebo meč?... v tomto všetkom slávne víťazíme skrze

³³ Porov. JUSTÍN: *Apologia* 1, 65, 67. In: PG 6, 428 – 429.

³⁴ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 17 – 20.

³⁵ Porov. TAFT, R.: *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*. Olomouc : Refugium 2008. s. 227.

³⁶ Hymnus „S nami Boh“ sa v byzantskej tradícii s osobitným dôrazom spieva pri povečerí v predvečer sviatku Narodenia Pána a Zjavenia Pána. Dva starobylé sviatky, pri ktorých slávime, že Boh je s nami.

³⁷ Porov. Rim 5, 5: „Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Svätého Ducha, ktorého sme dostali.“

toho, ktorý nás miluje. A som si istý, že ani smrť ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomnosť, ani budúcnosť, ani mocnosti, ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi.“ (Rim 8, 35 – 39). „Som si istý“, píše apoštol Pavol. Hovorí naozaj zo svojej skúsenosti, ktorá mu dáva istotu, že nič ho nemôže „odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi.“

V Kristovi na zjavuje láska, ktorou ho miluje nebeský Otec: „Ty si môj milovaný Syn, v tebe mám zaľúbenie.“ (Mk 1, 11). Tieto Otcove slová vyslovené nad Kristom pri jeho krste v Jordáne sa skrze tajomstvo krstu týkajú každého jedného kresťana. Totiž skrze krst človek vstupuje do života Najsvätejšej Trojice, inými slovami krst znamená nechať sa ponoriť (gr. *baptizein*) do lásky Otca, Syna i Svätého Ducha.³⁸ Kresťan sa teda môže radowať z toho, že nebeský Otec má v ňom zaľúbenie (gr. *eudokia*). Anjeli túto radostnú zvesť spievali už pri Ježišovom narodení: „Sláva Bohu na výsostiach a na zemi pokoj ľuďom dobrej vôle.“ (Lk 2, 14). Druhá časť tohto zvolania naznačuje, akoby anjeli, hovorili, že okrem toho, že Bohu patrí sláva na výsostiach, za zemi patrí pokoj tým ľuďom, ktorí sú „dobrej vôle“. A tak aj v mnohých príhovoroch sa zvyknú rečníci obracať aj k všetkým ľuďom „dobrej vôle“. Pritom originál Lukášovho evanjelia má na tomto mieste výraz: „en antrópois eudokiás“ (cirkevnoslovansky „v čelovicich blahovolénije“), čo by sa dalo preložiť ako „v ľuďoch dobrá vôľa“, alebo ešte lepšie (v súlade s tým, ako sa slovo *eudokia* prekladá na iných miestach evanjelia): „v ľuďoch zaľúbenie“. Boh sa stal človekom a tým prejavil svoju dobrú vôľu, *blahovolénije*, zaľúbenie, ktoré má v ľuďoch. Boh chce človekovi dobre, resp. ešte presnejšie Boh chce v človekovi, v ľuďoch dobre. Tak by sa dal preložiť výraz „en antrópois eudokiás“ (cirkevnoslovansky „v čelovicich blahovolénije“).

Zrejme práve toto vnímali emauzskí učeníci, keď im „horelo srdce“: že Boh v Kristovi má v nich zaľúbenie, že im chce dobre, lebo sa zaujíma o nich, o to, čo prežívajú, o čom sa rozprávajú a zároveň im ponúka vysvetlenie, zmysel ich života. Preto túžili, aby Ježiš zostal s nimi. Týmto spôsobom vidíme, že liturgická prosba v pravom slova zmysle vyrastá z túžby po Božej blízkosti a je motivovaná skúsenosťou s Božou láskou.

A evanjelista Lukáš píše, že Ježiš teda „vošiel“ a „zostal s nimi“ (Lk 24, 29). Doslova „vošiel, aby zostal s nimi“ (gr. *eiselthen tu mainai syn autois*). Lukáš nepíše presne, kam Ježiš vošiel. Na prvý pohľad sa zdá, že sa myslí na nejaký dom, obydlie, kam Ježiš vošiel. Môžeme však v tom vidieť aj hlbší zmysel: Ježiš vošiel do života, do srdc učeníkov, ktoré už boli rozohriate Jeho láskou. Vošiel tam, aby tam zostal.

2.4 Ježiš sa dáva poznať učeníkom pri lámaní chleba

Po tom, ako učeníkom zahoreli srdcia pri vysvetľovaní Písma, Ježiš sa podriaďuje ich prosbe, ostáva s nimi a ako píše evanjelista Lukáš, spoznávajú ho pri lámaní chleba. Vidíme, že spoznávanie Ježiša je proces. Spočiatku boli oči učeníkov zastreté, aby ho nepoznali (Lk 24, 16). Vo výraze „boli zastreté“ môžeme vnímať, že to vlastne Boh dopustil, že ho spočiatku nespoznali. Neskôr, keď sa s nimi Ježiš rozpráva a vysvetľuje

³⁸ Porov. MERCIER, B., RENIER L.-M.: *Le baptême : une immersion dans l'amour de Dieu*. CRER, 2004.

im Písma, začnú im horieť srdcia (Lk 24, 32). A až pri lámaní chleba (gr. *klasis tu artu*, čo je novozákonný výraz pre Eucharistiu) sa im otvoria oči a spoznajú ho (Lk 24, 31), resp. im On otvorí oči a dáva sa im poznať.

Zaujímavé je všimnúť si, že proces spoznávania Krista nejde „od rozumu z srdcu“, ako sa to často zvykne vnímať, totiž že to, čo intelektuálne vieme, potrebuje ešte zostúpiť do srdca. V skutočnosti je to naopak. Pravá teológia sa rodí v srdci a to, čo je v srdci, má preniknúť aj do rozumu. Rozum si však potrebuje uvedomiť svoje limity. Boh je totiž ľudským rozumom neobsiahnuteľný. Podobne ako je neobsiahnuteľný ľudskými slovami. V anafore sv. Jána Zlatoústeho čítame: „Ty si Boh nevýslovný, nepochopiteľný, neviditeľný a neobsiahnuteľný.“³⁹ Boh je dokonca neobsiahnuteľný aj ľudskou skúsenosťou s Ním, nech by bola akokoľvek hlboká. Aj keď srdce je miestom stretnutia človeka s Bohom, ako píše apoštol Ján vo svojom prvom liste: „Boh je väčší ako naše srdce“ (Jn 3, 20).

Stredoveký nemecký filozof, teológ a mystik majster Johannes Eckhart (1260 – 1328)⁴⁰ to vyjadril slovami: „Boh je stále viac než to, čo sa o Bohu dá povedať, vedieť a zakusovať.“⁴¹

Emauzským učeníkom Boh najskôr zastrel oči, aby ho nespoznali. Oči im otvoril až pri lámaní chleba, no len ako ho spoznali, „on im zmizol“ (Lk 24, 31). Súčasťou procesu spoznávania Boha je aj to, že zmizne. On je totiž vždy viac ako ľudská schopnosť spoznať Ho.

Podstatné je však zdôrazniť, že Ježiš sa dáva spoznať pri lámaní chleba, teda pri Eucharistii, počas ktorej, si učeníci spomínajú, dokonca môžeme povedať, že liturgickým zmysle robia anamnézu toho, ako im horeli srdcia pri vysvetľovaní Písma. Ten istý Kristus sa totiž dáva človeku tak pod spôsobom slova, ako pod spôsobom chleba a vína. Ako povedal už Origenes: „Priятие večného Božieho Slova (Logos) sa uskutočňuje dvoma spôsobmi: slávením Eucharistie a počúvaním Božieho slova. Keď vám podávajú Pánovo telo, prijímate ho s najväčšou pozornosťou a úctou, aby z neho nič nepadlo na zem, aby sa nič nestratilo zo svätého daru. Keď však vynakladáte toľkú starostlivosť, aby ste chránili jeho telo – a je to správne – ako sa môžete nazdávať, že je menšou vinou zanedbávať Božie slovo než zanedbávať jeho telo?“⁴²

Čo vlastne znamená spoznať Krista pri lámaní chleba, teda pri Eucharistii? Vráťme sa opäť napríklad k modlitbe sv. Jána Damaského, ktorá sa modlí po sv. prijímaní: „Bože, Bože môj, plápolajúci a neviditeľný oheň, ktorý napája aj plam svojich anjelov. Ty si mi z nevýslovnej lásky dal za pokrm svoje prečisté telo a tým si mi dal účasť na tvojom božstve skrze prijatie tvojho tela a drahocennej krvi. Prenikni celé moje telo a dušu, všetky moje kosti a spál’ moje hriechy, osvieť moju dušu, rozjasni moju myseľ, posväť moje telo a urob si vo mne príbytok spolu s tvojím požehnaným

³⁹ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 50.

⁴⁰ Porov. <http://www.pluska.sk/plus7dni/historia/rozruch-cirkvi.html> (21. 12. 2016).

⁴¹ <http://citaty-slavnych.sk/autori/johannes-eckhart/?q=290671> (21. 12. 2016).

⁴² Citované podľa SCHMAUS, M.: *Sviatosť*. Roma : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1986, s. 108.

Otcom i presväтым Duchom, aby som aj ja bol v tebe naveky na prosby tvojej prečis-tej Matky a všetkých tvojich svätých. Amen.“⁴³

V tejto modlitbe Cirkev konštatuje, že

- Eucharistia je darom nevýslovnej Božej lásky
- človek dostal účasť na Kristovom božstve skrze prijatie jeho Tela a draho-cennej Krvi.

Zároveň tento „oheň božstva“ preniká celé telo a dušu človeka, všetky jeho kos-ti (obraz toho, na čom človek stavia?) a to takým spôsobom, že osvecuje dušu, roz-jasňuje myseľ a posväcuje telo. Takým spôsobom si Kristus robí v človeku príbytok (= vojde, aby zostal s ním) spolu s Otcom a Svätým Duchom. Človek sa teda stáva miestom prebývania Najsvätejšej Trojice a zároveň on žije v Najsvätejšej Trojici.

Text modlitby je príkladom toho, že sv. Ján Damaský používal vo svojej teológii pojem *perichoresis*⁴⁴ nielen na vyjadrenie vzájomného vzťahu medzi troma osoba-mi Najsvätejšej Trojice,⁴⁵ ale aj na vyjadrenie jednoty bez zmiešania medzi božskou a ľudskou prirodzenosťou. Termín *perichoresis* by sme mohli preložiť ako vzájomné prenikanie sa.

Perichoresis medzi Otcom a Synom by sa dala vyjadriť Ježišovými slovami: „Všetko, čo je moje, je tvoje a čo je tvoje je moje.“ (Jn 17, 10). Podobne v podobenstve o márnotrnatnom synovi hovorí otec staršiemu bratovi: „Syn môj, ty si stále so mnou a všetko, čo ja mám, je tvoje.“ (Lk 15, 31). Tak totiž pozerá nebeský Otec na každého človeka, aj na takého, ktorý, podobne ako starší brat z podobenstva, takúto nesmier-nu lásku nedokáže pochopiť a prijať, a teda ani ju nevie dopriať svojmu bratovi. *Peri-choresis* medzi Ježišom a učeníkmi On sám vyjadruje pozvaním: „Ostaňte vo mne a ja vo vás.“ (Jn 15, 4).

Ako pripomína kolega dogmatik o. doc. Štefan Paločko, náuka o *perichoresis* v rámci Najsvätejšej Trojice bola definovaná na Florenskom koncile.⁴⁶ Ten istý autor zároveň podotýka, že *perichoresis* Najsvätejšej Trojice je základom aj pre vzťah Boha s človekom, dokonca aj pre vzťahy medzi ľuďmi,⁴⁷ pretože „človek začlenený do Kris-ta sa dostáva do pôvodného poriadku lásky“⁴⁸ Najsvätejšej Trojice. Zrejme práve preto je čelná stena kaplnky *Redemptoris Mater* vo Vatikáne venovaná práve téme Najsvä-tejšej Trojice. Okrem ikony Najsvätejšej Trojice sú tam umiestnení trojice svätých, východných aj západných. Svätí sú usporiadaní po troch podľa obrazu Najsvätejšej Trojice.⁴⁹

⁴³ Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Goj-diča, 1998. s. 78 – 79.

⁴⁴ Porov.: STAMATOVIČ, S.: The Meaning of Perichoresis. In: *Open Theology* 2016, č. 2, s. 303 – 323, dostupné na <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0026/opth-2016-0026.xml>

⁴⁵ Porov. <http://donaristide.altervista.org/risorse/varie/perichoresis.html> (22. 12. 2016); <https://en.wikipedia.org/wiki/Perichoresis> (22. 12. 2016); STAMATOVIČ, S.: The Meaning of Perichoresis. In: *Open Theology* 2016, č. 2, s. 314 – 315, dostupné na <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0026/opth-2016-0026.xml>

⁴⁶ PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : GTF PU, 2016. s. 128 – 130.

⁴⁷ PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : GTF PU, 2016. s. 134 – 136.

⁴⁸ PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : GTF PU, 2016. s. 136.

⁴⁹ http://www.vatican.va/redemptoris_mater/index.htm (13. 12. 2016)

Tým, že skrze prijímanie Eucharistie oheň božstva preniká celú prirodzenosť človeka, človek tak aj lepšie spoznáva Krista. Krista ako jednotu božskej a ľudskej prirodzenosti. Človek spoznáva Krista tým, že sa stáva účastným na Jeho živote. Spoznáva tak nielen lepšie Krista v sebe, ale aj seba samého v Kristovi. Preto mu horí srdce. A platí to nielen pre človeka ako jednotlivca, ale aj pre človeka ako spoločenstvo. Napríklad aj pre manželov, ktorí prijímajú Eucharistiu, pre emauzských učeníkov, alebo aj pre akékoľvek iné spoločenstvo, ktoré skrze účasť na Kristovom živote sa stále viac stáva aj tajomným Kristovým telom – Cirkvou.⁵⁰

3 Lk 24, 36b – 53

„Kým o tom hovorili, on sám zastal uprostred nich a povedal im: ‚Pokož vám.‘ Zmätení a naľakaní si mysleli, že vidia ducha. On im povedal: ‚Čo sa ľakáte a prečo vám srdcia zachvacujú také myšlienky? Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja! Dotknite sa ma a presvedčte sa! Veď duch nemá mäso a kosti – a vidíte; že ja mám.‘ Ako to povedal, ukázal im ruky a nohy. A keď tomu stále od veľkej radosti nemohli uveriť a len sa divili, povedal im: ‚Máte tu niečo na jedenie?‘ Oni mu podali kúsok pečenej ryby. I vzal si a jedol pred nimi. Potom im povedal: ‚Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch.‘ Vtedy im otvoril myseľ, aby porozumeli Písmu, a povedal im: ‚Tak je napísané, že Mesiáš bude trpieť a tretieho dňa vstane z mŕtvych a v jeho mene sa bude všetkým národom, počnúc od Jeruzalema, hlásať pokánie na odpustenie hriechov. Vy ste toho svedkami. Hľa, ja na vás zošlem, čo môj Otec prisľúbil. Preto zostaňte v meste, kým nebudete vystrojení mocou z výsosti!‘ Potom ich vyviedol von až k Betánii, zdvihol ruky a požehnal ich. Ako ich žehnal, vzdialil sa od nich a vznášal sa do neba. Oni sa mu klaňali a s veľkou radosťou sa vrátili do Jeruzalema. Stále boli v chráme a velebili Boha.“

Je úžasné všimnúť si, ako skúsenosť emauzských učeníkov pokračuje ďalej. Neskončí to totiž pritom, že vyrozprávajú ostatným apoštolom, ako stretli a spoznali Krista. Evanjelista Lukáš pokračuje v opise veľkonočných udalostí tým, že hneď po vete, ako emauzskí učeníci porozprávajú, čo sa im stalo cestou a ako spoznali Krista pri lámaní chleba (Lk 24, 35), píše: „Kým o tom hovorili, on sám zastal uprostred nich a povedal im: ‚Pokož vám.‘ Zmätení a naľakaní si mysleli, že vidia ducha. On im povedal: ‚Čo sa ľakáte a prečo vám srdcia zachvacujú také myšlienky? Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja! Dotknite sa ma a presvedčte sa! Veď duch nemá mäso a kosti – a vidíte; že ja mám.‘ Ako to povedal, ukázal im ruky a nohy. A keď tomu stále od veľkej radosti nemohli uveriť a len sa divili, povedal im: ‚Máte tu niečo na jedenie?‘ Oni mu podali kúsok pečenej ryby. I vzal si a jedol pred nimi. Potom im povedal: ‚Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch.‘ Vtedy im otvoril myseľ, aby porozumeli Písmu a povedal im: ‚Tak je napísané, že Mesiáš bude trpieť a tretieho dňa vstane z mŕtvych a v jeho mene sa bude všetkým národom,

počnúc od Jeruzalema, hlásať pokánie na odpustenie hriechov. Vy ste toho svedkami.“ (Lk 24, 36 – 48).

Vydávanie svedectva o stretnutí so živým Kristom sa zrazu premení na stretnutie s Ním samým, ktorý „zastal uprostred nich a povedal im: „Pokoj vám.““ (Lk 24, 36). Aký úžasný príklad toho, že liturgické *anamnesis* znamená vlastne sprítomnenie. Sám Kristus sa zjaví, sprítomní apoštolom, keď sa o ňom vydáva svedectvo. Veď predsa On sám povedal: „Kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi.“ (Mt 18, 20)

Grécke slovo *anamnesis* je odlišné od jednoduchšej spomienky – *mneme*. Kresťania tým, že opakujú to, čo urobil Ježiš pri poslednej večeri, robia čosi viac ako len jednoduchú psychologickú spomienku na niekoho, kto už nie je medzi nami. V liturgii totiž Kristus sprítomňuje seba samého, svoju smrť a zmŕtvychvstanie. Preto *anamnesis* v liturgickom slova zmysle môžeme preložiť ako sprítomnenie.⁵¹

Aktualizácia, či lepšie povedané „sprítomnenie“ Božej činnosti v liturgii je vyjadrené aj počiatčným liturgickým úkonom obradu prípravy darov, pri ktorom kňaz tri razy žehná prosforu a hovorí: „Na pamiatku Pána a Boha a Spasiteľa nášho Ježiša Krista.“ V gréčtine je na tomto mieste výraz „*eis anamnesin*“. To nás odkazuje na Ježišove slová „Toto robte na moju pamiatku (gr. *anamnesis*)“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24 – 25).

Trojité žehnanie prosfory, ktoré sa odohráva tesne po modlitbe „Svojou drahocennou krvou si nás vykúpil“ s vyslovovaním slov „Na pamiatku Pána a Boha a Spasiteľa nášho Ježiša Krista“ vyjadruje skutočnosť, že všetko, čo sa v liturgii (zvlášť v liturgii Eucharistie) deje, je sprítomnením nášho Pána a Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.⁵²

Ponímanie *anamnesis* ako sprítomnenia je podobné so židovským ponímaním slávenia Paschy. „Rabín Gamaliel hovorieval:...Z generácie na generáciu každý je povinný vidieť sám seba akoby práve on vyšiel z Egypta, pretože je povedané „V ten deň povieš svojmu synovi: To sa robí pre to, čo pre mňa urobil Pán, keď som vyšiel z Egypta“ (Ex 13, 8). Preto sme povinní vyznávať, chváliť, velebiť, oslavovať, vyvyšovať a zvelebovať Toho, ktorý urobil s nami a s našimi otcami všetky tieto zázraky a dal nám vyjsť z otroctva na slobodu.“⁵³

Kristus sa zjavuje apoštolom a prináša im pokoj ako dôležitý sprievodný znak svojej životodarnej prítomnosti. Apoštoli totiž „zmätení a naľakaní si mysleli, že vidia ducha.“ (Lk 24, 37). Vidíme, že Kristov príchod môže spočiatku spôsobiť v človeku aj zmätok a strach. Ježiš však dobre poznal ich myšlienky a pocity a povedal im: „Čo sa ľakáte a prečo vám srdcia zachvacujú také myšlienky?“ (Lk 24, 38). Zároveň ich

⁵¹ Porov. GIRAUDO, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla 'lex orandi'*. Roma : Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989. s. 600, osobitne pozn. 18.

⁵² Na prvý pohľad sa zdá, akoby v anafore sv. Jána Zlatoústeho chýbala výzva „Toto robte na „moju pamiatku“, ktorá sa nachádza napríklad v anafore sv. Bazila Veľkého. Prof. R. Taft SJ, odvolávajú sa na gréckeho teológa a liturgistu P. Trembelasa však ukázal, že pod „spasiteľným prikázanim“ sa tu s veľkou pravdepodobnosťou myslí práve na slová: „Vezmite a jedzte“, „Pite z nej všetci“. Porov. TAFT, R. „This Saving Command“ of the Chrysostom Anamnesis and the „Missing Command to Repeat“. In: *Studi sull'Oriente Cristiano* (= *Miscellanea Carmelo Capizzi*). Roma, 2002. Vol. 6: 1. s. 129 –149.

⁵³ Porov. *Mišna*, časť *Pesachím* 10, 5.

Ježiš pozýva, aby sa vlastnými očami a rukami presvedčili, že je to naozaj On, a nie nejaký duch: „Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja! Dotknite sa ma a presvedčte sa! Veď duch nemá mäso a kosti – a vidíte; že ja mám.“ Ako to povedal, ukázal im ruky a nohy. A keď tomu stále od veľkej radosti nemohli uveriť a len sa divili, povedal im: „Máte tu niečo na jedenie?“ Oni mu podali kúsok pečenej ryby. I vzal si a jedol pred nimi.“ (Lk 24, 39 – 43).

Ježiš teda všetkých apoštolov pozýva do skúsenosti s Ním, aby uverili, že On je naozaj živý a má vzkriesené telo. Tým však jeho stretnutie s apoštolmi ešte nekončí. Skončil sa zrejme len prvotný zmätok a strach. Po uistení apoštolov, že je to On, vzkriesený Kristus ich všetkých pozýva do podobnej skúsenosti, akú zažili emauzskí učeníci: vysvetľuje im Písma, otvorí im myseľ pre ich pochopenie: „Potom im povedal: ‚Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch.‘ Vtedy im otvoril myseľ, aby porozumeli Písmu a povedal im: ‚Tak je napísané, že Mesiáš bude trpieť a tretieho dňa vstane z mŕtvych a v jeho mene sa bude všetkým národom, počnúc od Jeruzalema, hlásať pokánia na odpustenie hriechov.‘“ (Lk 24, 44 – 47). Napokon Ježiš povie: „Vy ste toho svedkami (gr. *martyres*).“ (Lk 24, 48). Pozýva všetkých apoštolov k tomu, aby podobne ako emauzskí učeníci vydávali svedectvo o stretnutí s Ním. Pozýva spôsobom, že jednoducho konštatuje: „vy ste svedkami“. Podobné Ježišove slová, hoci ešte len v zmysle prísľubu, čítame aj v Skutkoch apoštolov: „Keď zostúpi na vás Svätý Duch, dostanete silu a budete mi svedkami v Jeruzaleme i v celej Judei aj v Samárii a až po samý kraj zeme.“ (Sk 1, 8).

Záver

Stretnutie so živým Kristom vedie človeka k svedectvu (gr. *martyria*). K ohlasovaniu kerygmy, že Kristus vstal z mŕtvych, že sa zaujíma o človeka, zapalať jeho srdce Otcovou láskou a dáva sa spoznať pri Eucharistii. Svedectvo o Kristovi je podstatným znakom kresťanstva a Cirkvi. Pripomenul to dnes už emeritný melchitský gréckokatolícky patriarcha Gregor III. Laham počas svojej homílie pri sv. liturgii v katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Prešove 20. mája 2015, keď sa okrem iného povedal: „Cirkev je jedna, svätá, všeobecná a apoštolská. Avšak v dejinách dávnych i novodobých, aj tu počas komunizmu bolo vidieť, že cirkev je aj mučenícka. Teda musíme pridať tento piaty znak, že je jedna, svätá, všeobecná, apoštolská a mučenícka. Teda mučeníctvo je znakom Cirkvi, je to znamenie života. Cirkev nemôže byť iná ako mučenícka, lebo ona dáva život. Videl som, že tu v katedrále sú uložené relikvie mučeníkov, videl som dnes v Ľutine kaplnku mučeníkov, ale máte mučeníkov aj medzi sebou, na uliciach. To sú nielen tí, čo zomierajú, ale všetci, ktorí dávajú život. Mučeníctvo života je ešte dôležitejšie ako mučeníctvo krvi.“⁵⁴

⁵⁴ PETRÍK, L.: Patriarcha Gregor III. pokračoval v návšteve Slovenska v Prešove. In: <http://www.grkat-po.sk/?spravy&id=2088> (20. 5. 2017).

BIBLIOGRAFIA

- BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf (20. 5. 2017).
- BROCK, S.: *La spiritualità nella tradizione siriana*. Roma : Lipa, 2006.
- CAMPATELLI, M.: Srdce: reлектúra Východu aj pre Západ. In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 31 – 40.
- Časoslov. Rím: Fotolitografija A.D.E.V.A, 1962.
- GIRAUDO, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla 'lex orandi'*. Roma : Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.
- JÁN PAVOL II.: *Mane nobiscum Domine*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mane-nobiscum-domine> (20. 5. 2017).
- JÁN Z KRÍŽA: *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- JÁN Z KRÍŽA: *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- MARANI, G.: Otec Špidlík, európsky teológ novej evanjelizácie? In: HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (eds.): *Prínos kardinála Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 54 – 66.
- MERCIER, B., RENIER L.-M.: *Le baptême : une immersion dans l'amour de Dieu*. CRER, 2004.
- PALOČKO, Š.: *Trojediný Boh*. Prešov : GTF PU, 2016.
- PETRÍK, L.: *Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky. Upravené a rozšírené vydanie*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2015.
- PETRÍK, L.: *Kerygma v homílii a zrod živej viery. Teologicko-homiletická reflexia o význame kerygmy v kontexte novej evanjelizácie*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014.
- PETRÍK, L.: Patriarcha Gregor III. pokračoval v návšteve Slovenska v Prešove. In: <http://www.grkatpo.sk/?spravy&id=2088> (20. 5. 2017).
- RUPNIK, M. I.: *Uvedení do duchovního života*. Olomouc : Refugium, 2003.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1986.
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Goidiča, 1998.
- ŠPIDLÍK, T.: *Jak očistit své srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999.
- ŠPIDLÍK, T.: Slovánská spiritualita. In: ŠPIDLÍK, T.a kol.: *Spiritualita, formácia & kultúra*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995. s. 23 – 31.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická príručka*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002.
- TAFT, R.: *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*. Olomouc : Refugium 2008.
- Triódion síjesť Tripísnes. Triód' póstnaja*, Moskva : Pravilo very, 2000.
- Triod' cvitnaja*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj patriarchiji, 1999.

Spiritualita v kňazskom živote

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: In this paper we consider the spiritual aspects of life of the priest. We will attempt to clarify the general concept of spirituality and after that we will deal with basic aspects of priestly spiritual formation, namely spiritual, intellectual, communitarian and apostolic life. Last, but not least, we point out its dangers in a secular environment. To promote pastoral and evangelising activity and cooperation of the clergy and the laity there are several documents of the Magisterium as well as theological literature. The proclamation of the Gospel message, the celebration of the liturgy of the Church and the witness of their lives are essential elements of priestly ministry even in contemporary times.

Key words: Spirituality. Priest. Prayer. Christ. Community.

Lexikálne vymedzenie spirituality

Všeobecne možno konštatovať, že slovo **spiritualita** resp. spirituálny je prierezovo prítomné v odbornej teologickej i humanistickej literatúre. Napriek svojej starobylosti sa aj v súčasnosti všeobecne veľmi živo diskutuje o rôznych formách a význame spirituality, pričom často ani nie je jasné, čo sa za týmto pojmom skrýva. Dnes sa totiž za spiritualitu pokladá všetko, čo nie je hmotné alebo materiálne. Vychádza sa pritom z etymológie latinského slova *spiritus* – duch, ktoré má svoj religiózny i sekulárny sémantický obsah. Náboženská koncepcia spirituality má svoj základ vo vzťahu ľudskej osoby k Bohu.¹ Sekulárna koncepcia je podmienená socio-kultúrne a historicky. Popredný slovenský psychológ náboženstva M. Stríženec konštatuje, že je ťažko podať striktnú definíciu spirituality.² V praktickom živote možno pozorovať, že každý človek má svoju vlastnú spirituálnu cestu.

Dôležité je preto na počiatku našej reflexie spresniť chápanie pojmu spiritualita resp. pokúsiť sa nižšie vymedziť jeho kresťanský obsah. Ak hľadáme na človeka v jeho klasickej trichotomickej štruktúre (telo, duša, duch) tak spiritualita sa dotýka všetkých týchto troch „poschodí“ ľudskej osoby. Lexikálne sa spiritualita definuje „ako každému človekovi vlastná schopnosť sebatranscendencie, čiže schopnosti prekonávať seba vo forme vlastných túžob, či úsilí...“³ Inými slovami spiritualita je schop-

¹ Pozor na zamieňanie si náboženských obradov a zvykov so vzťahom k Bohu. V konečnom dôsledku človek môže byť religiózny, ale nemusí byť spirituálny (porov. ŠOLTĚS, R.: *Základné pojmy spirituality*, Prešov: GTF PU, 2014, s. 22.)

² Porov. STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na spiritualitu a religiozitu*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, 2007, s. 39.

³ ĎURICA, J. (ed.): *Stručný katolícky teologický slovník*. Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 858.

nosť vnoriť sa do vlastnej duše a využiť jej mohutnosti na hlbší, krajší a zmysluplnejší život, presahujúci jeho materiálu substanciu a jej ohraničenia. Ľudská spiritualita je mnohoznačná, do značnej miery je to subjektívna – osobná a teda aj individuálne variabilná stránka ľudského života.

Kresťanská spiritualita ako neustály „nádych“ Ducha

Priblížme si teraz stručne, čo sa chápe pod **kresťanskou spiritualitou**. Charakteristikou kresťanskej spirituality je láska k Bohu a k blížnemu ako realizácia najvyššieho zákona Kristovho evanjelia (porov. Mk 12, 30 – 31). Ide o nedeliteľnú lásku prameniacu v Bohu-Agapé a zavlažujúcu korene všetkých ostatných medziosobných vzťahov vrátane lásky k nepriateľom.⁴ Sv. Ján apoštol, po osobnej skúsenosti s Ježišovou láskou, bez možnosti kompromisu konštatuje: „*Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska*“ (1 Jn 4, 8). Teda, duchovná cesta, ktorá si nekladie za cieľ rast v láske nie je opravdivo náboženská, tobôž kresťanská. V dvetisícročnej histórii kresťanstva rozlišujeme viacero typov duchovných ciest. Najznámejšími sú monastická spiritualita východných púštnych otcov v kresťanskom staroveku.⁵ Na základe charizmy zakladateľa vznikali neskôr na Západe jednotlivé rehoľné rády a kongregácie (františkáni, dominikáni, jezuiti, redemptoristi atď.) s vyjadrením svojej špecifickej duchovnosti v stanovách a regulách.⁶ V poslednom storočí druhého milénia došlo k zrodeniu rôznych hnutí, cirkevných spoločenstiev a sekulárnych inštitútov určených prevažne pre laikov. Taktiež môžeme rozlišovať kresťanskú spiritualitu podľa stavu čiže pre slobodných alebo manželov, podľa špecifického zamerania na spiritualitu kontemplatívnu a aktívnu atď.

V **tradícii kresťanského Východu** je spiritualita chápaná ako spôsob života vo Svätom Duchu. Prítomnosť Svätého Ducha a jeho tajomné účinkovanie v duši (dýchanie Ducha), je nevyčerateľným zdrojom spirituálnej dynamiky. Prostredníctvom daru vliatej milosti Svätý Duch povyšuje človeka do nadprirodzenej roviny a stvárnjuje či spodobňuje jeho život podľa Ježiša Krista. Od subjektu sa očakáva, že bude v pokore spolupracovať a nebude klásť Svätému Duchu prekážky. Kardinál T. Špidlík (1919-2010), veľká autorita v danej problematike uvádza, že východní otcovia stotožňovali kresťanskú spiritualitu s mníšskou vzhľadom na cieľ i prostriedky. Prílišné zdôrazňovanie rozdielov považovali za chybu.⁷ Spiritualita laikov nemá podstatne iný charakter než spiritualita klerikov. Obidve vyrastajú zo spoločného prameňa, ktorým je evanjelium, a sú odlišné len v podmienkach realizácie a formách duchovného života. Ani rozdielnosť typov kresťanskej spirituality nie je na škodu, skôr naopak. „Každá správne pochopená spirituálnosť prispieva k pestrosti a bohatstvu Cirkvi a nerobí si nárok, aby sa stala jej nedeliteľnou a nevyhnutnou časťou, podobne ako každé stvorenie zveľaďuje Boží obraz bez toho, žeby dačo pridalo

⁴ V širšom zmysle kresťanská spiritualita zahŕňa aj vzťah k neosobnému stvoreniu, teda k prírode a vesmíru.

⁵ Ich hlboká, asketická duchovná zrelosť je vyjadrená v zbierke duchovných výrokov a príbehov tzv. Apophthegmata.

⁶ Podrobnejšie informácie o reholiach sú na www.rehole.sk.

⁷ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Teofan Zatvornik, ruský biskup a mnich*. In: *Velehrad – Řím, Modlil se tváří k východu*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2010, s. 161.

k jeho bytosti, tak každý svätec neúplne a nedokonale reprodukuje jediný vzor Krista.⁸ Súhrne možno povedať, že základom každej spirituality, ktorá chce byť označená ako kresťanská je v sile Svätého Ducha snaha o hodnoverné nasledovanie Božieho Syna Ježiša Krista.

Aby sme sa pri vymedzení kresťanskej spirituality vyhli súčasnemu pralesu rôznych duchovných ponúk či ciest, ktoré majú falošný kresťanský náter a často ezoterický základ, je užitočné pamätať na základné rozlišovacie kritérium: aký praktický dopad má konkrétna spiritualita na integrálny ľudský život? Alebo, ktorá spiritualita je zdravá a ktorá „chorá“. **Zdravá spiritualita** povedané symbolicky je niečo ako vyvážená potrava pre telo. To znamená, že pomáha udržiavať celý telesný organizmus v dobrej pohode a kondícii. V knihe *Zdravie ako duchovná úloha*, známy benediktín Anselm Grün rozlišuje sedem znakov zdravej spirituality:

1. Mystagogická, nie moralizujúca (mystagogická = vedie k tajomstvu);
2. Oslobodzujúca a nesmie preťažovať;
3. Spája, neštiepi;
4. Má vzťah k svetu a neodťahuje sa od sveta;
5. Hľadá Boha a nie cit;
6. Celostná a nie jednostranná;
7. Pokorná, nie pyšná.⁹

Z tohto prehľadu vidíme, že zdravá spiritualita nie je nijako extrémistická. Pôsobí pozitívne, uzdravuje jednotlivca i celé spoločenstvo. Naopak tí, ktorí vedome či nevedome upadajú do osídí predtým spomenutých falošných duchovných ponúk, nezriedka prežívajú rôzne ťažkosti, rozbiehajú si manželstvá a rodiny, strácajú psychické i fyzické zdravie, dostávajú sa do závislosti a pod. Nezriedka sa dostávajú pod vplyv Zlého. Aj tu platí Kristovo varovanie pred falošnými prorokmi a učiteľmi: „po ovoci ich poznáte“. (porov. Mt 7, 20)

Pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku je príznačná **slovanská spiritualita**, ktorej protagonistami sa v 9. storočí na našom území stali slovanskí apoštoli sv. Cyril a Metod. Napriek tomu, že odvtedy už prešlo vyše 11. storočí, je táto duchovná skúsenosť živá a perspektívna aj dnes. Jej korene sú spoločné pre Východ aj Západ, ale predsa tak, ako medzi jednotlivými národmi vidíme ich isté špecifiká, rovnako by sme mali charakterizovať aj špecifiká východnej a západnej spirituality. Jej dôležitosť a význam vyplýva z jej predmetu, t.j. z nadprirodzenej dokonalosti. Budovať kresťanskú dokonalosť znamená vytvárať konkrétny model vnútornej práce, ktorý je schopný usmerniť snahu a úsilie duše. Pokiaľ západný model je skôr teoreticko-filozofický, východný je charakterizovaný prežívaním a emotívnosťou. Slovanské národy z citového hľadiska sa viac zhodujú s východnými národmi a spájajú ich sklony k poézii, spevu, hudbe, mysleniu a táto duchovná vlastnosť vnikla aj do cirkevného života, ktorého vonkajší prejav sa odráža práve v obrade. V západnom (rímskom) obrade sa naopak prejavuje prísnosť, determinovanosť a praktickosť. Oveľa menej je tu citového rozptýlenia pre ľudského ducha, čo prevláda vo východnom obrade. Zdá sa, že na našom území sme práve v rozmedzí, kde sa tieto dva modely prelínajú.

⁸ GAZZERA, A. – LEONELLI, A.: *V jeho šľapajach*. Rím, 1982, s. 448 – 449.

⁹ GRÜN, A. – DUFNER, M.: *Zdravie ako duchovná úloha*. Bratislava: Serafin, 2004.

Identita a spirituálna formácia kňaza

V ohnisku našej reflexie je kňazská spiritualita v jej aktuálnom vyjadrení čiže prieniku do súčasného sekularizovaného sveta. Začnime najprv krátkym **teologickým pohľadom** na kňazstvo a jeho službu, lebo teológia rámcuje spiritualitu, nie naopak. Katolícke kňazstvo odvodzuje svoj základ teda svoju identitu od Ježiša Krista-Vel'kňaza. Podľa českého teológa J. Zvěřinu¹⁰ môžeme toto kňazstvo popísať z troch hľadísk: kristologického, ekleziologického a sakramentálneho.

Kristus – jediný Vel'kňaz novej zmluvy (porov. Hebr 7, 26n), si počas svojho pozemského života jasne uvedomoval svoje postavenie Syna, a z neho vyplývajúcu kňazskú identitu, prevyšujúcu identitu kňazov Starého zákona. Kňaz znovu objavuje a naplno prežíva svoju identitu, keď sa rozhodne nič neuprednostňovať pred Kristovou láskou a Krista postaviť do centra svojho života. Sme povolaní „stále znovu sa vracáť ku koreňu nášho kňazstva. Tento koreň, ako dobre vieme, je len jeden: Pán Ježiš Kristus.“¹¹ Každý novozákonný kňaz participuje na Kristovom kňazstve a to dvojakým spôsobom. Skrze tajomstvo (sviatosť) krstu má podiel na všeobecnom kráľovskom kňazstve, ktoré reprezentuje Mária – Matka cirkvi. Skrze tajomstvo vysviacky má účasť na služobnom, hierarchickom kňazstve, kde je hlavou apoštol Peter.

Novozákonné hierarchické kňazstvo sa realizuje prostredníctvom ekleziálnej služby. Sviatosť posvätného stavu (*ordo*) Katechizmus Katolíckej cirkvi zaraďuje medzi sviatosti služby spoločenstvu. Spolu s manželstvom prispievajú aj k osobnej spásy, ale prostredníctvom služby iným. „Udeľujú osobitné poslanie v Cirkvi a slúžia na budovanie Božieho ľudu.“ (KKC 1535) Nikto sa nestáva kňazom iba pre seba. Už v povolaní za kňaza je prítomný ekleziálny aspekt, lebo pravosť povolania potvrdzuje Cirkev. V mene celej Cirkvi a v poslušnosti jej hierarchickému zástupcovi sa ono povolanie neskôr realizuje. Pre teológa H. Ursa von Balthasara kňazský úrad znamená splnomocnenie k vykonávaniu autority v prospech cirkevného spoločenstva.

Nakoniec sakramentálny aspekt kňazstva je prítomný vo vysluhovaní svätých tajomstiev, ktoré prináležia kňazom. Kňaz dostáva vysviackou špeciálnu duchovnú moc, aby mohol platne pôsobiť pri rozličných duchovných úkonoch ako je slávenie eucharistie, odpúšťanie hriechov vo sv. spovedi, udeľovanie požehnania atď. Táto duchovná moc ďaleko prevyšuje moc laikov a z kňazov robí reálnych prostredníkov Božej milosti a Božieho požehnania.

Nesmierna veľkosť kňazskej hodnosti je pri biskupskom rukopoložení (vysviacke) vždy vložená na plecía krehkého človeka. Preto v súvislosti s kňazskou duchovnosťou je potrebné skúmať aj prirodzené „jadro“ osobnosti kandidáta. Podľa starej scholastickej axiomy *gratia supponit naturam* (milosť predpokladá prirodzenosť) od adeptu na kňazstvo sa žiada istý stupeň vhodných osobných vlastností, aby mohol nasledovať Ježiša Krista a účinne plniť svoje poslanie. Tieto ľudské predpoklady preskúma Cirkev a počas rokov seminárnej prípravy na kňazstvo sa ich snaží oplodniť evanjeliom. V samotnom kňazstve ich treba naďalej rozvíjať prostredníctvom integrálnnej permanentnej formácie. Najznámejšie sú štyri základné piliere **spirituálnej**

¹⁰ Porov. ZVĚŘINA, J.: *Teologie Agapé – II. svazek*. Praha: Scriptum, 1994, s. 226.

¹¹ BENEDIKT XVI.: *Prejav k farárom Ríma*, 13. mája 2005.

formácie: intenzívny duchovný život; zodpovedný intelektuálny život; komunitný život; apoštolský život.

a) Intenzívny duchovný život

Dnes sme svedkami horúčkovitej aktivity v životnom štýle väčšiny ľudí, čo spôsobuje výrazné oslabenie praktizovania viery. Nebezpečenstvo prehnaného aktivizmu bez hlbokého zakorenenia sa v Kristovi sa dotýka aj duchovných pastierov. V pastoračnej praxi sa ukazuje, že najväčšími problémami kňazov nie sú vonkajšie okolnosti (nedostatok finančných zdrojov na opravu fary alebo nedostatok mládeže pre založenie zboru atď.) ale ich rozhádzaný vlastný duchovný život. Na druhej strane solídna, žitá kristocentrická spiritualita tvorí základný predpoklad pre harmonickú pastoraáciu a zabraňuje kňazovmu predčasnému vyhoreniu.

Na tomto mieste sa obmedzíme iba na základné vertikálne prvky duchovného rastu ako sú pravidelné rozjímanie, osobná modlitba a jej vyvrcholenie v slávení božskej liturgie. O potrebe rozjímania pre duchovný život niet pochyb. Ak konštatujeme, že znakom doby je plytkosť, potom rozjímanie vedie k hĺbkam božských čností viery, nádeje a lásky. V rozjímanom Božom slove by mal každý kňaz najprv sám vnímať to, čo mu Boh ponúka zo svojej strany pre plný život a následne za to v modlitbe ďakovať.¹² Modlitba sa tak pre kňaza stáva nie záväzkom či právnou povinnosťou ale nevyhnutným prostriedkom rozvíjania osobného vzťahu s Bohom, posväcovaním pastoračnej práce a v neposlednom rade zbraňou v zápase s pokušeniami (porov. Lk 22, 40). Bez osobnej modlitby v pastoračnom kontexte nevyrastie nič hodnotné a trvácne. Pre gréckokatolíckych kňazov platí smernica, ktorá pripomína ich povinnosť modliť sa cirkevné pravidlo. Ak sa ho nemôžu pomodliť celé, majú povinnosť modliť sa každodenne najmenej pol hodiny časoslov – štvrt hodiny dopoludnia a štvrt hodiny popoludní.¹³ Osobitné miesto v kňazskej modlitbe patrí sv. liturgii. V Katolíckej cirkvi každý kňaz denne (mimo aliturgických dní) slávi eucharistickú obeť, čím sa najviac posväcuje a upevňuje svoju kňazskú identitu. Ak má byť celebrovanie konané s duchovným úžitkom, vyžaduje sa u celebranta stav viery, stav posväcujucej milosti a stav osobnej duševnej rovnováhy. Pritom treba do najnižšej miery eliminovať riziko novej rutiny. Napríklad aj tým, že modlitby sv. liturgie tvoria vhodný námet na rozjímanie, aby sa celebrant počas slávenia čím viac „ponáral“ do tajomstiev Kristovho života a nechal sa ožiariť jeho blízkosťou. Z pohľadu byzantského obradu špeciálne zdôraznime, že v bohatstve liturgických modlitieb je čitateľná východná spiritualita v zhustenej forme.

Vráťme sa ešte k osobnej modlitbe. V prostredí ruského hesychizmu (gr. ησυχία – ticho, pokoj, samota) sa vyvinula jedna jej špecifická forma, ktorá v atmosfére

¹² Typologickým príkladom je presväta Bohorodička, ktorá vo svojom chválospeve Magnificat (Lk 1, 46 – 55) velebí Boha za prijaté dary a vyvolenie stať sa matkou Božieho Syna.

¹³ Podľa predpisu Protokolu z prešovského eparchiálneho kongresu duchovenstva, konaného 7. júna 1927 v Prešove v biskupskom paláci pod predsedníctvom preosvieteného vладыky bl. Pavla Petra Gojdiča. Jedná sa o prvú časť protokolu pod názvom „Obnova duchovného života duchovenstva“. Z tohto nariadenia vychádzajú aj normy partikulárneho práva ohľadom modlitby (porov. *Vzájomné práva a povinnosti farára a veriacich v Košickom gréckokatolíckom apoštolskom exarcháte podľa Kódexu kánonov východných cirkví a partikulárneho práva*, Art. II. §8).

súčasného životného tempa naberá na význame na Východe i Západe.¹⁴ Ide o modlitbu srdca alebo Ježišovu modlitbu. Jej znenie je nasledovné: „Pane, Ježišu Kriste, Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym.“ Profesor R. Čemus SJ vo svojej štúdii uvádza, že táto modlitba má tri stupne. V prvom stupni ide o neustále opakovanie uvedeného výroku s podmienkou, že vnútorné rozpoloženie modliaceho zodpovedá obsahu modlitby. Druhá etapa prechádza do mentálnej roviny, to znamená že pozornosť je sústredená na Ježišovo meno, ktoré neustále opakujeme. Až v treťom stupni je myseľ zjednotená so srdcom, modlitba ide bez námahy a svetlo milosti prežaruje celé vnútro srdca.¹⁵

Na prvenstvo milosti pred aktivizmom dôrazne upozornil rímsky pápež sv. Ján Pavol II. pri prelome tisícročí keď napísal: „(Modlitba) nám neprestajne pripomína primát Ježiša Krista a – vo vzťahu k nemu – primát duchovného života a svätosti. Ak sa však tento princíp nerespektuje, možno sa ešte diviť, že pastoračné plány zlyhávajú a zanechávajú v srdci pokorujúci pocit sklamaní?“¹⁶

b) Intelektuálny život

Už pri rozoslaní apoštolov do celého sveta Ježiš im zveril poslanie učiť všetky národy (porov. Mt 28, 19). Učiť však môže iba ten, kto sám oplýva zdravou náukou a je pevný vo svojich postojoch. Preto od počiatku Cirkev dbala na to, aby ten, kto v jej mene vyučuje, sám bol najprv dobre vyučený a schopný plniť toto neľahké poslanie. Osobitne to platí aj v dnešných časoch, keď sa poznanie sveta neustále rozširuje a prehľbuje, rozličné filozofické a humanistické prúdy ovplyvňujú kultúru a sme svedkami čoraz väčšej dôležitosti masmédií v živote mladej i strednej populácie. Cirkev je povinná odpovedať na tieto nové výzvy a popritom strážiť pravdu viery. Ak filozofia a teológia nedávajú odpovede na pálčivé otázky hľadajúcich sú zbytočné. Z tohto zorného uhla sa javí naliehavou aj potreba solídneho vzdelávania kňazov.

Otcovia Druhého vatikánskeho koncilu dôrazne nabádajú diecéznych biskupov, aby sa postarali o vhodnú permanentnú intelektuálnu formáciu svojich kňazov (porov. PO, 19). Spoločná formácia prostredníctvom kňazských formačných dní pritom nenahrádza individuálny záujem kňaza o prehľbovanie a aktualizáciu teologického poznania. Východný cirkevný otec sv. Ján Zlatoústý vo svojom spise *O kňazstve* kladie veľkú vyváženosť na skutky, múdrosť a vzdelávanie. Vychádza pritom zo situácie svojej doby, keď duchovní pastieri okrem svätého života nutne museli byť aj vzdelaní, ak chceli účinne viesť zápas s rozličnými bludmi a bludármi.¹⁷ Ak sa posunieme o štyri storočia ďalej, žiarivým vzorom pre kňaza tu môže byť sv. Konštantín Cyril nazývaný aj Filozof (827-869). On svoju univerzálnu vzdelanosť obdivuhodným spôsobom zapojil do služby evanjelizácie našich predkov a tak ich pomohol odvrátiť od duchovnej tmy pohanstva k Ježišovmu svetlu. Pod intelektuálnym živo-

¹⁴ V Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je Ježišova modlitba známa a praktizovaná najmä u mladšej generácie kňazov a mníchov.

¹⁵ Porov. ČEMUS, R.: *Modlitba Ježišova – modlitba srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 1996, s. 22 – 23.

¹⁶ JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*, čl. 36.

¹⁷ Porov. ČIŽMÁR, M.: *Svätý Ján Chryzostom a jeho pohľad na kňazstvo*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 62.

tom rozumieme predovšetkým pravidelný kontakt kňaza s teologickými prameňmi a literatúrou ako aj dokumentmi Magistéria. Od kňaza sa prirodzene žiada, aby popri teológii bol predovšetkým znalcom duševného života človeka (pastorálna psychológia) a vedel správne reagovať aj na otázky verejno-spoločenského charakteru.¹⁸ Nevedomosť je matkou všetkých bludov. Preto, dobrý kňaz sa učí až do smrti. Štúdium posvätnéj teológie je súčasťou jeho spirituálnej cesty na rovine intelektu, v ktorom viera je v rovnováhe s transcendentnom.

Apoštol Pavol vystríha, aby pri intelektuálnom raste a výkone ich nositeľ nebol zvedený k pýche. „*Poznanie nadúva, kým láska buduje*“ (1 Kor 8, 1). Premeniť poznanie na lásku odporúčal mladým pápež sv. Ján Pavol II.: „Veľkoryso prijmite za svoju cestu intelektuálnej lásky, aby ste boli šíriteľmi autentickej spoločenskej obnovy, ktorá bude v stave čeliť vážnym nespravodlivostiam hroziacim životom ľudí. Milujte svoje štúdium, buďte pokorní v učení sa a buďte pripravení dať do služby všetkým vašu odbornosť získanú počas vzácnych rokov univerzitných štúdií.“¹⁹ V duchu takto chápanej intelektuálnej lásky je rozum vždy pripravený ponúkať svoj potenciál k budovaniu života všetkých v jednote pravdy a lásky.

c) Komunitárny život

Doteraz sme uvažovali o individuálnom (vertikálnom) prístupe, ktorý formuje duchovný život kňaza. Spoločenskosť ľudskej osoby, vyplývajúca z toho, že sme stvorení na Boží obraz však vyžaduje, aby sme poukázali aj na komunitárny (horizontálny) rozmer ľudského života. Lebo zo samej podstaty človeka vyplýva, že ku šťastiu a plnosti života potrebujeme aj druhých. Človek sa podľa sv. Jána Pavla II. nemôže inak uskutočniť, iba v úprimnom sebadarovaní.²⁰ Navyše, charakter kňazskej činnosti postuluje, aby tento komunitárny rozmer jeho formácie bol patrične rozvinutý. Pastoračný kňaz nemôže žiť sám akoby v izolácii. Stal by sa neprístupným podivínom, bez náležitého pastoračného efektu. Pretože na jednej strane by hlásal potrebu uskutočňovania lásky, teologicky vychádzajúcej z trojičného Božieho života, ale svojím individualistickým správaním by túto dokonalosť lásky popieral. Láska, ktorá je základom kresťanskej spirituality sa nutne prejavuje v účasti na živote spoločenstva.

Cirkev je historickým vyjadrením spoločenstva a miestom, kde sa dejiny spásy otvárajú rodine celého ľudstva...²¹ Po Druhom vatikánskom koncile Cirkev seba samú chápe ako spoločenstvo (lat. *communio*) s Kristom i medzi sebou navzájom (porov. LG). Spoločenstvo je prostredie, ktoré vedie každého jeho člena ku konkrétnej službe. Služba je len iným pomenovaním lásky, bez ktorej nejestvuje spoločenstvo v kresťanskom zmysle. Dobro spoločenstva vyjadril Kristus vo svojom prisľube: „*Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi*“ (Mt 18, 20). V prvom rade sa k tomu duchu spoločenstva musí formovať každý kňaz.

¹⁸ V minulosti sa nezriedka stalo, že kňazi zohrali pozitívnu úlohu aj pri rozvoji prírodných vied.

¹⁹ JÁN PAVOL II.: *Discorso ai docenti e agli studenti dell'Università LUISS di Roma*. 17. 11. 1998, n. 5. Podrobnejšie o intelektuálnej láske v príhovore J. Em. kardinála Zenona Grochowského pri preberaní čestného doktorátu *honoris causa* na KU v Ružomberku 25. 9. 2013.

²⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. (Apoštolský list), 7.

²¹ Porov. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.: *Nové cesty pastorálnej teológie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 571.

Ak sa vzpiera aktívnemu spoločenstvu, chyba je v ňom. Na druhej strane pastoračný kňaz, ktorý je formovaný iba jedným hnutím a to výrazne prenáša do pastorácie sa vystavuje nebezpečenstvu, že mnohých neosloví, ba unaví. Kňaz vo farnosti je univerzálnym pastierom, teda musí prekročiť svoju ohraničenosť formácie v akomkoľvek hnutí a byť *pre všetkých všetkým, aby zachránil aspoň niektorých* (porov. 1 Kor 9, 22).

V pastoračnom kontexte sa dnes žiada, aby farnosť bola spoločenstvom malých spoločenstiev. Ale ako sa to stane, ak kňaz nezažil život v malom spoločenstve, neokúsil jeho dobrá a preto nemá dôveru v komunitárny rozmer kresťanskej formácie a života?

d) Apoštolský život

Zámerné sme nechali viditeľnú činnosť kňaza, jeho apoštolskú prácu nakoniec. Nie preto, že je menej dôležitá, ale preto, lebo ona vychádza z prvých troch aspektov kňazskej formácie, pri ktorých sa rodí apoštolský zápal a osobná horlivosť. Kňaz nikdy nemôže byť vo svojom povolaní úradnícky byrokrat, manažér podujatí, zbehlý finančník... On je predovšetkým ustanoveným pastierom zvereného stáda s duchovnou autoritou a mocou. Ježiš sa sám označil za dobrého pastiera a dodal aj podstatné kritérium pre naplnenie tejto biblickej metafory: *Dobry pastier položí svoj život za ovce* (Jn 10, 11). To znamená, že najvyšším znakom dobrého pastiera je láska až po obetu vlastného života. Ľudia hľadajú práve takého kňaza, autentického, obetavého, plného radosti zo svojej pastierskej služby. Očakávajú, že bude otcom, duchovným učiteľom, vzorom a ochrancom stáda. Schopným sprevádzať svoje stádo na ceste a odhaľovať mu Božie plány v jeho živote. Žiadny kňaz nemá naporúdzi riešenie všetkých ľudských problémov. Ale musí mať základnú ochotu zdieľať s veriacimi ich radosti i starosti a byť im blízky. Rozhodujúcim faktorom pre apoštolát je príkladný kňazský život.

Apoštolským poľom súčasného kňaza nie je však iba teritoriálne ohraničenie spravovanej farnosti a jej veriacich. Ide o hlbokú zmenu zaužívaného pastoračného videnia i konania. Svätý Otec František, ktorý má bohaté pastoračné skúsenosti, naliehavo posielal kňazov na perifériu dnešného sveta. To znamená k tým, ktorí sú najbiednejší. „Je to starostlivosť, pohotovosť cirkvi, ktorá nezostáva v centre, aby čakala, ale vychádza v ústrety všetkým, na periférie, vychádza v ústrety aj nekresťanom, aj neveriacim,“ povedal v príhovore k chudobným v okrajovej štvrti Milána pápež František.²² A potom sú tu ľudia vzdialení od Boha, hľadajúci i otvorene sa hlásiaci k ateizmu. V postojoch milosrdnej lásky aj pred týmito skupinami kňaz zjavuje pravú tvár Boha viac ako teoretickými argumentmi. Uvedenú tézu potvrdzuje sám život. Do nemocnice v jednom meste na Slovensku prišiel nový kňaz. Tí, ktorí ho pozorovali hovorili: „Aký pokoj z neho vychádza? Ako rád slúži všetkým chorým?“ Áno, to je základ apoštolátu – duch pokornej služby. Kňaz v pokornej službe každému človekovi nachádza realizáciu svojej vlastnej svätosti. Pokora je základom každej kňazskej duchovnosti a sprievodcom jeho pastoračnej pôsobnosti. Je klenbou, kto-

²² Príhovor Svätého Otca Františka z 25. marca 2017 pri návšteve Milána. In: sk.radiovaticana.va/news/2017/03/25/návštevu_milána_zачал_pápež_františek_v_okrajovej_štvrťi/1301087.

rá drží celý duchovný i pastoračný život. „Keď nie sme hlboko zakorenení v pokore a v nedôvere voči sebe samým, nikdy nebudeme schopní konať diela Božie,“ tvrdí sv. Vincent de Paul (1581-1660), apoštol periférie ľudskej spoločnosti.

Záver

V Gréckokatolíckej metropolitnej cirkvi *sui iuris* na Slovensku pôsobí v súčasnosti dostatočný počet kňazov.²³ Vzhľadom na nelichotivú situáciu duchovných povolání v Európe je to veľký Boží dar, že táto miestna cirkev má hojnosť vlastných povolání ku kňazstvu. Dôležitejšia ako počet je však ich osobná pripravenosť a horlivosť budovať Božie kráľovstvo. Každý kňaz by mal prísť na chuť svojmu kňazskému povolaniu a s ním spojenému životnému štýlu. Tak ako prideme na chuť jedlu alebo športu. Pritom zachovať správnu rovnováhu medzi duchovným životom, pastoračnou aktivitou a odpočinkom. Kristus aj dnes volá všetkých preťažených kňazov k sebe: „Vezmite na seba moje jarmo a učte sa odo mňa, lebo som tichý a pokorný srdcom; a nájdete odpočinok pre svoju dušu“ (Mt 11, 29). V tichej a pokornej službe iným je jadro zdravej kňazskej spirituality. Súčasne je ona najlepšou prevenciou proti rastúcemu sekulárnemu prostrediu.

BIBLIOGRAFIA

- Sväté písmo Nový zákon. Slovenská biblická spoločnosť, 1992.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava: SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2008.
- Vzájomné práva a povinnosti farára a veriacich v Košickom gréckokatolíckom apoštolskom exarcháte podľa Kódexu kánonov východných cirkví a partikulárneho práva (manuscriptum).
- Protokol eparchiálneho kongresu duchovenstva, konaného 7. júna 1927 v Prešove (fotokópia originálu z archívu ABÚ v Prešove).
- AMBROS, P. – KARCZUBOVÁ, L. (eds.): *Velehrad – Řím, Modlil se tváří k východu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s. r. o., 2010.
- BENEDIKT XVI.: Prejav k farárom Ríma 13. mája 2005.
- ČEMUS, R.: *Modlitba Ježíšova – modlitba srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s.r.o, 1996.
- ČIŽMÁR, M.: *Svätý Ján Chryzostom a jeho pohľad na kňazstvo*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997.
- ĐURICA, J. (ed.): *Stručný katolícky teologický slovník*. Trnava: Dobrá kniha, 2015.
- GAZZERA, A. – LEONELLI, A.: *V jeho šlapajach*. Rím, 1982.
- GRŮN, A. – DUFNER, M.: *Zdravie ako duchovná úloha*. Bratislava: Serafin, 2004.
- JÁN PAVOL II.: *Discorso ai docenti e agli studenti dell'Università LUISS di Roma*. 17. 11. 1998.
- JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Trnava: SSV, 1991.
- JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*. Trnava: SSV, 2001.
- STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na spiritualitu a religiozitu*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, 2007.
- ŠOLTÉS, R.: *Základné pojmy spirituality*. Prešov: GTF PU, 2014.
- ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.: *Nové cesty pastoralní teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, s. r. o., 2008.
- ZVĚŘINA, J.: *Teologie Agapé – II. svazek*. Praha: Scriptum, 1994.
- Internet**
- Návštevu Milána začal pápež František stretnutím s rodinami v okrajovej štvrti. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2017/03/25/návštevu_milána_zočal_pápež_františek_v_okrajovej_štvrti/1301087.

²³ V riadnej pastorácii pôsobí 308 kňazov. V špeciálnej pastorácii pôsobí 43 kňazov. Ďalších 34 kňazov je v eparchiálnych kúriách, kňazskom seminári a na teologickej fakulte. K tomu 71 bohoslovcov pripravujúcich sa na kňazstvo v kňazskom seminári v Prešove.

Mankamenty w praktyce homilii w Polsce na początku XXI wieku

HENRYK ŚŁAWIŃSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstract: *The paper deals with the differences between the teaching of the universal and particular Church on the homily and its practice in Poland at the beginning of the twenty first century, it means over fifty years after the II Vatican Council, which renewed the homily in the liturgical rubrics as an integral part of the liturgy. The oversights were ordain in three points: the nature of the homily, formal issues concerning preaching of the homily, and the engagement of the lay person in the preaching of the homily. The following oversights were analyzed: preaching without connection with the celebrated mystery; preaching by the ordained person, which doesn't participate in the liturgy; the negligence of preaching on the days of obligation; reading the texts of others; preaching during the Holy Mass by the members of the non-Catholic ecclesial communities; speeches of the lay person during the Holy Mass. It was proved that such practices in Polish parishes are contradictory to the documents of the Church on the homily.*

Key words: *Homily. Liturgical oversights. Ecumenical preaching.*

Przepowiadanie słowa Bożego jest pierwszorzędnym zadaniem Kościoła, przez które urzeczywistnia on swoją istotę i wypełnia zadanie otrzymane od Założyciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa. W konsekwencji posługa słowa należy do priorytetowych zadań biskupów i prezbiterów. Głosząc słowo Boże spełniają posługę wobec wiernych, którzy mają prawo oczekiwać pokarmu duchowego od swoich duszpasterzy. Ci ostatni zaś przez spełnianą posługę ujawniają swoją swoją tożsamość i uświęcają się. Szczególnie ważną formą posługi słowa jest homilia głoszona w liturgicznym zgromadzeniu wiernych. Papież Benedykt XVI podkreślał, iż należy dołożyć wszelkich starań, by pomagała ona pełnemu zrozumieniu oraz oddziaływaniu słowa Bożego na życie wiernych oraz była „ściśle powiązane z celebracją sakramentalną i z życiem wspólnoty tak, by słowo Boże było rzeczywistym wsparciem dla życia Kościoła”¹. W związku z tym papież Benedykt XVI, dostrzegając doniosłą rolę homilii mszalnej, polecił Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przygotowanie *Dyrektorium homiletycznego*². Wolę wydania tego dokumentu podtrzymał papież Franciszek. Toteż wspomniana kongregacja dnia 29 czerwca 2014 opublikowała *Dyrektorium homiletyczne*. Można mieć nadzieję, że i Konferencja Episkopatu Polski, nawiązując wymienionych dokumentu, jak też do innych dokumentów

¹ Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

² por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 60.

Kościół, poruszających problem homilii, opublikuje stosowny dokument przypominający zasady dotyczące głoszenia homilii ponieważ nie brakuje mankamentów w praktyce duszpasterskiej w tym zakresie.

Pomimo upływu lat niektóre wskazania inspirowane przez ostatni sobór a wyartykułowane w posoborowych dokumentach zarówno Stolicy Apostolskiej jak i poszczególnych konferencji episkopatu nie znajdują swojego zastosowania w praktyce. Celem poniższego opracowania jest wykazanie mankamentów dotyczących praktyki homilii w Polsce na początku XXI przez skonfrontowanie ich z teorią homilii zawartą w licznych dokumentach Kościoła. Przeprowadzone badania z wykorzystaniem metody porównawczej mogą posłużyć osobom odpowiedzialnym za kształt duszpasterstwa i posługi słowa w Polsce do skorygowania wykazanych mankamentów, aby praktyka głoszenia homilii była zgodna z nauczaniem Kościoła.

Mankamenty dotyczące praktyki homilii w Polsce zostaną poniżej uporządkowane w trzech punktach: mankamenty dotyczące istoty homilii, mankamenty dotyczące formalnych kwestii związanych z głoszeniem homilii oraz mankamenty związane z zaangażowaniem wiernych świeckich w wydarzenie homilii. Aczkolwiek niektóre nadużycia mogłyby być zakwalifikowane do kilku z nich, systematyka opracowania wymaga omówienia ich w jednym z punktów.

1 Mankamenty dotyczące istoty homilii

W istotę homilii godzą wszystkie przedsięwzięcia, które pozbawiają homilię jej integralnego związku z liturgią. Choć jest ich wiele, tutaj ograniczymy się do omówienia dwóch dość powszechnych mankamentów: po pierwsze, przemawianie, które nie ma nic wspólnego z celebracją liturgiczną, a po drugie, wygłaszanie homilii przez prezbitera lub diakona, który nie uczestniczy w celebracji liturgicznej, a jedynie włącza się w nią na moment wygłoszenia, po czym znów opuszcza zgromadzenie liturgiczne.

1.1 Głoszenie bez związku z celebrowanym misterium

Mankamentem, który godzi w istotę homilii jest zastępowanie jej innymi przemówieniami. Niestety, niekiedy liturgiczna świadomość i wrażliwość duszpasterzy jest tak nikła, że pozwalają na to, by zamiast homilii wygłoszone zostało zupełnie świeckie przemówienie. Dnia 25 czerwca 2017 roku, w pierwszą niedzielę po zakończeniu roku szkolnego w jednej z wielkopolskich parafii w diecezji włocławskiej na Mszy św. z udziałem dzieci o godz. 11.30 celebrans nie głosił homilii, a w momencie na nią przewidzianym przez około dwadzieścia minut przemawiała pani policjantka. Omawiała bardzo przydatne kwestie dotyczące bezpieczeństwa dzieci podczas wakacji. Znakomity przykład współpracy Kościoła i instytucji państwowych dla wspólnego dobra społecznego. Jednak moment wybrany na te pouczenia był zupełnie niestosowny.

Papież Franciszek zauważył, że homilia „powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją lub lekcją”³. Po nim zaś Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wypowiedziała się dobitnie na temat tego, czym homilia nie

jest: „Nie jest ona kazaniem na jakiś abstrakcyjny temat. [...] nie jest też po prostu ćwiczaniem z egzegezy biblijnej [...]. Homilia nie jest też nauką katechetyczną [...]. Wreszcie czas homilii nie powinien być przeznaczony na osobiste świadectwo homilisty“⁴.

Skoro więc współczesne nauczanie Kościoła precyzuje, że homilii nie można zastępować innymi przemówieniami o charakterze religijnym, ponieważ „msza to nie jest okazja do tego, żeby homilista poruszał sprawy zupełnie niezwiązane z celebracją liturgiczną i jej czytaniem“⁵, to o ileż bardziej uwaga ta dotyczy zupełnie świeckich przemówień.

Istota homilii wyraża się w jej integralnym związku ze sprawowanym w misterium liturgicznym. Jej zadaniem jest ukazanie uczestnikom liturgii aktualnego znaczenia wydarzeń zbawczych, które osiągnęły swój szczyt w paschalnym misterium Chrystusa⁶.

Nie można więc zastępować homilii nawet komunikatami przygotowanymi przez biskupa lub Konferencję Episkopatu Polski. Należy je raczej zamieścić w gablocie kościoła, w prasie religijnej, ewentualnie w ogłoszeniach parafialnych, pamiętając, że te ostatnie powinny być krótkie⁷. Nic nie stoi na przeszkodzie, by takie komunikaty albo też apele finansowe, życzenia i oświadczenia w sprawach społecznych – przeczytała osoba świecka uczestnicząca w liturgii, mężczyzna lub kobieta w momencie przeznaczonym na ogłoszenia parafialne.

Gdy zaś chodzi o listy pasterskie biskupów lub konferencji episkopatu są one uświęconą przez wieki formą posługi słowa biskupa wobec wiernych. O ile tylko przewidziane one zostały do odczytania w miejsce homilii, powinny być komponowane w taki sposób, by uwzględniały sugestie dyrektorium homiletycznego, a więc stanowić integralną część liturgii i spełniać wymogi, jakie stawiane są homilii. Papież Franciszek przypomina, że homilia stanowi „szczególny rodzaj, ponieważ chodzi o przepowiadanie słowa w ramach celebracji liturgicznej. Stąd powinna być krótka i powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją lub lekcją“⁸.

Innym mankamentem, który zdarza się w praktyce głoszenia homilii w Polsce jest zbyt długie opowiadanie się ich głosicieli po jednej stronie sporu politycznego, co grozi zakłóceniem istoty liturgii, w której uczestniczą ludzie o różnych poglądach politycznych⁹. Owszem, trzeba przyznać, że głosiciel homilii może angażować się

⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015, nr 6.

⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015, nr 6.

⁶ K. Untener, *The Fundamental Mistakes of Preaching*, „New Theology Review” 14 (2001) nr 1, 6-7. S. Dyk w książce pt. *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa* (Kielce 2016), na kanwie Dyrektorium homiletycznego nr 12-15, z pomocą metody mistagogicznej w trzech rozdziałach omawia wnikliwie istotę homilii, wykazując, że jest ona: po pierwsze, poszukiwaniem Chrystusa w tekstach świętych; po drugie, oglądaniem Chrystusa w celebracji liturgicznej; a po trzecie, ukazywaniem Chrystusa w chrześcijańskim życiu.

⁷ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* 90, a.

⁸ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 138.

⁹ Zob. *Polityka na ambonie*, red. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2015.

na rzecz dobra wspólnego w trosce o zbawienie wszystkich słuchaczy. Ma to teologiczne uzasadnienie w przepowiadaniu proroków, którzy wzywali uczestników życia publicznego do nawrócenia, a także w Chrystusowym głoszeniu królestwa prawdy i sprawiedliwości, miłości i pokoju oraz w obowiązku wyznawców Chrystusa do zachowania i przekazu integralnej nauki Mistrza. Należy przy tym pamiętać, że „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”¹⁰. Toteż zaangażowanie homilisty na rzecz dobra wspólnego ma większą wartość niż tylko świeckie i polityczne propozycje. W konsekwencji głosiciel homilii nie może utożsamiać się z żadną partią, a raczej zachować zdolność do krytycznego i profetycznego upominania się wobec każdej władzy o poszanowanie godności i praw człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci, oraz dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej.

Głosiciel słowa Bożego nie może abstrahować od problemów ludzkich czy to indywidualnych, czy społecznych. Jednakże nie oznacza to, że „[...] musi w każdej homilii podać odpowiedzi na wszystkie pytania i rozwiązać wszystkie problemy. Bywają sytuacje, w których nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic, co mogłoby je zmienić. Nie możemy wskrzesić zmarłej córki do życia; nasze słowa nie zatrzymają inflacji ani nie obniżą bezrobocia”¹¹. Zadaniem głosiciela homilii nie jest rozwiązywanie wszystkich problemów, ale otwarcie słuchaczy na nowe spostrzeżenie rzeczywistości przez pryzmat misterium Chrystusa, a inaczej mówiąc interpretacja ludzkiego życia w świetle tekstów świętych, a to oznacza, że każda homilia – jak zresztą całe przepowiadanie – ma być chrystocentryczna. „Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii”¹².

Warto jeszcze dodać, że ludzkie życie z całą swą złożonością, troskami i radościami, nie jest problemem do rozwiązania, ale misterium do przeżycia, na które Chrystus rzucił światło przez Ewangelię (por. 2 Tm 1, 10)¹³. Homilista powinien jednocześnie zachęcać wiernych świeckich: „Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc osobie i społeczeństwu, świeccy *nie mogą rezygnować z udziału w ‘polityce’*, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu *wspólnego dobra*. [...] prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adre-

¹⁰ II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, 76.

¹¹ Komisja do Spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, „Dziś spełniły się słowa Pisma?”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, [w:] *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, przekład, opracowanie i red. H. Sławiński, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, nr 19.

¹² Benedykt XVI, *Verbum Domini* 59.

¹³ Por. H. Sławiński, *W trosce o praktykę kaznodziejską*, „Materiały Homiletyczne” 198 (2002), s. 6 – 23; R. Hart, *What a Homily is not?*, „Pastoral Life” 48 (1999) z. 3, 6–7.

sem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych¹⁴.

Jeszcze innym mankamentem jest banalizowanie homilii zwłaszcza podczas Mszy św. z udziałem dzieci. Fantazja duszpasterzy jest ogromna. Zdarzyły się przypadki przebijania się głosicieli homilii w postaci znane z bajek dla dzieci. Wielu duszpasterzy z mikrofonem w rękę prowadzi spontaniczny dialog z dziećmi, w czasie którego zdarzają się ich komiczne wypowiedzi niemające żadnego związku ze sprawowaną liturgią. Choć nie można wykluczyć humoru z przepowiadania, bo spełnia on wiele pozytywnych funkcji, należy pamiętać o przypomnieniu papieża Franciszka: „Homilia nie może być rozrywkowym spektaklem”¹⁵. *Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci* pozwala, aby w homilii został zastosowany dialog z nimi, z którego należy czasem roztropnie korzystać, aby nawiązać z nimi żywy kontakt i bardziej skutecznie przekazać treści religijne: „Homilia skierowana do dzieci niekiedy będzie przechodzić w dialog z nimi, chyba, że lepiej jest, aby dzieci słuchały w milczeniu”¹⁶. Taka możliwość dialogowania podczas homilii została rozszerzona w dokumencie *Ecclesia de mysterio* (15.08.1997) również na dorosłych. Dialog w homilii „może być czasem roztropnie wykorzystywany przez kapłana sprawującego Mszę św. jako forma objaśnienia, co jednak nie oznacza złożenia na innych obowiązku głoszenia słowa”¹⁷.

1.2 Praktyka głoszenia homilii przez osobę wyświęconą, która nie uczestniczy w celebracji liturgicznej

Nagminne przypadki wygłaszanie homilii przez prezbitera lub diakona, który nie uczestniczy w celebracji liturgicznej mają miejsce bardzo często w dużych parafiach miejskich. Owe nadużycia wynikają z dużej ilości prezbiterów pracujących w jednej parafii, w której w niedzielę i uroczystości odprawianych jest wiele Mszy św. w ciągu dnia. Jeden dyżurny wygłasza homilię według z góry zaplanowanego grafiku. Ubocznym problemem może być fakt, który stał się przed laty udziałem neoprezbitera diecezji sosnowieckiej. Otóż po przyjęciu sakramentu święceń w czerwcu pracował w dużej parafii, gdzie na jego dyżur homilijny przypadły kilkakrotnie listy pasterskie albo gościł w parafii innych kaznodzieja, wskutek czego po raz pierwszy mógł wygłosić homilię w lutym następnego roku.

Nigdzie w swoich dokumentach Stolica Apostolska nie ustosunkowała się do tego typowo polskiego fenomenu. Jest on jednak nie do pogodzenia z naturą

¹⁴ Jan Paweł II, *Christifideles laici* 42.

¹⁵ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 138.

¹⁶ Kongregacja do Spraw Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci, Pueros Baptizatos* (1.11.1973), 48.

¹⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Papieska Rada ds. Świeckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Instrukcja Ecclesia de mysterio* (15.08.1997) art. 3 § 3; Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dotyczące liturgii Mszy świętych sprawowanych w małych grupach i wspólnotach*, 25.

liturgii. Dlatego też należy zmierzać do zaprzestania owego niepożądanego zwyczaju i dążyć do zmiany mentalności duszpasterzy w tym kierunku, aby homilię głosił ten, kto przewodniczy sprawowanym obrzędom liturgicznym, a więc także główny celebrans Mszy Świętej. Albowiem najwyraźniejszym znakiem liturgicznym jest homilia głoszona przez przewodniczącego liturgii: „zwykle homilię powinien głosić kapłan celebrujący”¹⁸. A zatem, zwyczajnym głosicielem homilii jest główny celebrans; nadzwyczajnym zaś – koncelebrujący biskup i prezbiter. Według obecnych przepisów, główny celebrans Mszy Świętej może zlecić wygłoszenie homilii diakonowi, o ile został mu dany czas na przygotowanie. Diakon jest zwyczajnym głosicielem homilii podczas obrzędów, którym przewodniczy¹⁹:

„Homilię winien z zasady głosić kapłan celebrujący. Może on ją zlecić kapłanowi koncelebrującemu lub niekiedy, zależnie od okoliczności, także diakonowi, nigdy zaś osobie świeckiej. W szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny homilię może wygłosić także biskup lub prezbiter, który uczestniczy w celebracji, choć nie może koncelebrować”²⁰.

Istota homilii, a więc jej integralność z liturgią znajduje swój wyraz w osobie głównego celebransa, który jest z zasady głosicielem homilii. Toteż w przypadku Mszy koncelebrowanych, diakon lub koncelebrans powinien odczytać Ewangelię, a główny celebrans – wygłosić homilię.

Inną sytuacją duszpasterską w Polsce, w której może dochodzić do zamazania liturgicznej natury homilii są nauki rekolekcyjne i misyjne głoszone podczas Mszy Świętych zamiast homilii. Nie można z tych nauk rekolekcyjnych i misyjnych rezygnować, gdyż są cenioną przez wiernych praktyką duszpasterską w Polsce. Trudno tu o Salomonowe rozwiązanie. Niektórzy rekolekcjoniści wygłaszają krótką homilię podczas Mszy św., a po niej dłuższą naukę rekolekcyjną. W ten sposób praktykuje się jeszcze konferencje stanowe dla kobiet i mężczyzn, dla małżonków i osób samotnych. Innym rozwiązaniem jest głoszenie nauki rekolekcyjnej podczas Mszy św. ale w formie homilii, a więc z uwzględnieniem kontekstu Mszy Świętej. Z niej bowiem płynie sakramentalna moc słowa.

Przed wygłoszeniem homilii nie czyni się znaku krzyża ani nie stosuje się pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, co zdarza się jeszcze niekiedy starszym rekolekcjonistom, nawiązującym do przedsoborowego rozumienia homilii jako momentu, na który przerywano sprawowanie liturgii. Według soborowej teologii liturgii, wspomniany gest i pozdrowienie są niestosowne, bo przery-

¹⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (wyd. 3, 2002 r.) 171; 213; zob. H. Sławiński, *Celebrans jako zwyczajny głosiciel homilii we Mszy świętej*, AK 564 (2003), z. 2, s. 246 – 258; H. Sławiński, *Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego jako jedno z naczelných zadań posługi kapłańskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2003) cz. 2, s. 158 – 171.

¹⁹ Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii. Inter oecumenici* (26.09.1964), 37; *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983, kan. 767 § 1; *Ecclesia de mysterio*, art. 3, § 2 i § 4; Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do lekcjonarza mszalnego* (1981), 24; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae* (16.10.1979), 48.

²⁰ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* 66.

wają więŹ homilii z poprzedzającą ją proklamacją Ewangelii i zamazuje istotę homilii jako integralnej części liturgii, a przez to zakłóca strukturę obrzędów.

Warto tu dodać, Źe nauki rekolekcyjne nie muszą być koniecznle łączone z odprawianiem Mszy Świętej. Jest wiele parafii, w których podczas rekolekcji urządza się urozmaicone nauki dla wiernych poza sprawowaną codziennie Mszą Świętą. Unika się w ten sposób dodatkowej niezgodności z przepisami liturgicznymi. Trudno bowiem oczekiwać, aby rekolekcjonista, który wygłasza w ciągu dnia kilka nauk podczas Mszy św., w kaŹdej z nich uczestniczył.

2 Mankamenty dotyczące formalnych kwestii związanych z głoŹeniem homilii

Kolejna grupa mankamentów związanych z praktykowaniem homilii w Polsce dotyczy kwestii formalnych takich, jak zaniedbywanie obowiązku głoŹenia homilii i odczytywanie cudzych tekstów.

2.1 Zaniedbywanie obowiązku głoŹenia homilii

Zdarza się w niektórych diecezjach, zwłaszcza na południu Polski, Źe w pierwszą niedzielę miesiąca praktykowany jest zwyczaj odprawiania adoracji eucharystycznej – po Mszy Świętej lub przed nią – podczas której odczytywane jest rozwaŹanie. Dla niektórych duszpasterzy owa adoracja połączona z rozwaŹaniem jest alternatywą dla homilii, którą się opuszcza podczas Mszy Świętej.

Trzeba powiedzieć, Źe adoracja eucharystyczna nie jest alternatywą dla homilii. II Sobór Watykański, ceniąc obecność Zbawiciela w Eucharystii i wartość adoracji, przywrócił homilię jako integralną część liturgii i polecił jej głoŹenie we Mszach odprawianych w niedziele i święta nakazane przy udziale wiernych: „Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wykłada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady Źycia chrześcijańskiego. Bez powaŹnego powodu (*gravi de causa*) nie naleŹy jej opuszczać we Mszach odprawianych w niedziele i święta nakazane przy udziale wiernych”²¹.

Inną sytuacją duszpasterską, w której bywa zaniedbywany obowiązek głoŹenia homilii jest niezwykle cenione w Polsce ludowe naboŹeństwo pasyjne – „Gorzkie Źale” odprawiane w niedziele Wielkiego Postu przed Mszą Świętą lub bezpośrednio po niej. WaŹnym elementem tego naboŹeństwa jest kazanie pasyjne. Niektórzy duszpasterze traktują je jako substytut homilii i opuszczają ją podczas Mszy Świętej poprzedzającej to naboŹeństwo lub następującej po nim.

Według wspomnianych wyŹej przepisów liturgicznych istnieje obowiązek głoŹenia homilii we Mszach Świętych odprawianych z udziałem wiernych w niedziele i uroczystości, w które katolicy zobowiązani są do uczestnictwa we Mszy Świętej. Wierni natomiast nie mają obowiązku uczestniczenia w naboŹeństwach ludowych, jakkolwiek są zachęcani do poboŹnych praktyk. A zatem w przypadku zgromadzenia wiernych na Mszy Świętej, które przed nią lub po niej uczestniczy także w naboŹeństwie Gorzkich Źali można zrezygnować z kazania pasyjnego, ale nie z homilii, która powinna być wygłoŹona jak zwykle podczas Mszy Świętej. PoniewaŹ

²¹ II Sobór Watykański *Sacrosanctum concilium*, 52.

jednak owo kazanie pasyjne jest niezwykle cenione przez wiernych i określane przez Edwarda Stańka „swoistego rodzaju egzaminem z opanowania kunsztu kaznodziejstwa”²², optymalnym rozwiązaniem jest wygłoszenie kazania pasyjnego i krótkiej homilii.

Analogicznie, nie należy rezygnować z homilii, gdy poprzedza ją inne nabożeństwo, np. majowe czy różańcowe, w czasie którego prowadzone jest rozważanie lub jest głoszone kazanie. Warto przy tym przypomnieć, że istnieje różnica między homilią i kazaniem. Homilia to przepowiadanie, będące integralną częścią liturgii, natomiast kazanie to przepowiadanie poza liturgią, w czasie nabożeństw ludu Bożego. Istnieje również różnica między liturgią i nabożeństwami ludowymi. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* przypomina, że nie należy mieszać nabożeństw ludowych z liturgią ani tworzyć hybryd²³.

Tak więc ani adoracja eucharystyczna, ani kazanie głoszone podczas nabożeństw ludowych – odprawiane bezpośrednio przed Mszą Świętą lub po niej – nie zastępują homilii, którą niezależnie od wspomnianych praktyk pobożnych powinna być wygłoszona, jak zwykle, podczas Mszy Świętej. Negatywnie należy ocenić praktykę tak zwanych Mszy św. spacerowych, odprawianych w niedziele wczesnym popołudniem, bez śpiewów i bez homilii. Są one przewidziane głównie dla rodziców z małymi dziećmi. Są nazywane „spacerowymi”, bo pozwalają szybko „zaliczyć” obowiązek uczestnictwa we Mszy św. w ramach poobiedniego spaceru.

Głoszenie homilii jest obowiązkiem biskupów i prezbiterów sprawujących duszpasterską opiekę nad wiernymi. Homilia jest pokarmem niezbędnym dla życia duchowego wiernych. Wierni mają prawo otrzymać od swoich duszpasterzy słowa życia. Również sami głosiciele wiele z niej korzystają, zakładając, że jest przygotowana przez rozważanie i modlitwę²⁴.

Homilię należy głosić również wtedy, gdy Msza św. z niedzieli lub uroczystości sprawowana jest poprzedniego dnia wieczorem. Ponadto Stolica Apostolska zwraca uwagę na obowiązek głoszenia homilii także podczas tak ważnych momentów w ludzkim życiu, jak zawarcie sakramentu małżeństwa i pogrzeb chrześcijański. „Małżeństwo, o ile słuszna przyczyna nie stoi na przeszkodzie odprawiania Mszy św., winno być zawierane podczas Mszy św., po Ewangelii i homilii, której nigdy nie należy opuszczać”²⁵. Homilia powinna koncentrować się przede wszystkim na tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Należy głosić „tajemnicę małżeństwa chrześcijańskiego” i objaśniać ją w sposób dostosowany do słuchaczy²⁶ oraz uwzględniać życiową sytuację osób zawierających małżeństwo i uczestników sakramentu.

Podobnie podkreślony jest w liturgicznym ustawodawstwie Kościoła obowiązek głoszenia homilii podczas celebracji obrzędów pogrzebu. Nie można bowiem karać

²² E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 1997, s. 108.

²³ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 74.

²⁴ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, nr 65; *Dyrektorium homiletyczne*, nr 9.

²⁵ *Inter oecumenici*, 70; por. 74a; Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, nr 29.

²⁶ *Dyrektorium homiletyczne*, nr 154.

uczestników liturgii pogrzebowej rezygnacją z homilii, nawet jeśli osoba zmarła nie prowadziła przykładnego życia. Tym bardziej, że homilia nie jest panegirikiem na cześć zmarłego, ale wraz z całą liturgią pogrzebową jest proklamacją Chrystusa, który zwyciężył śmierć, a na życie rzucił światło przez Ewangelię²⁷. „Okoliczności pogrzebu stwarzają okazję do tego, by rozważyć tajemnicę życia i śmierci, właściwy charakter życia doczesnego jako wędrówki, miłosierny sąd Boży oraz niekończące się życie w niebie”²⁸.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rozwój nauki Kościoła co do losu dzieci zmarłych bez chrztu. Zarówno dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, pt. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (19 I 2007)²⁹ jak i obrzędy pogrzebu pozwalają ogłosić rodzicom Dobrą Nowinę. Toteż homilia głoszona podczas pogrzebu dziecka zmarłego przed urodzeniem lub dziecka nieochrzczonego powinna wyrażać współczucie rodzicom, którzy utracili dziecko oraz utwierdzać ich w przekonaniu, że dziecko, które opłakują ogarnie ojczysta miłość Boga³⁰.

2.2 Odczytywanie cudzych tekstów

Innym formalnym mankamentem dotyczącym praktyki homilii w Polsce jest odczytywanie cudzych homilii. Fenomen znany wcześniej nasilił się wraz z upowszechnieniem Internetu. Zdarzyło się, że, będąc jeszcze klerykiem, wysłuchałem czytanki jednego z dostojników kościelnych, której treść już dobrze znałem, bo podobnie jak on wcześniej przeczytałem nawet nie homilię, ale bardzo interesujący komentarz liturgiczny zamieszczony „Gościu Niedzielnym”. Treść była ciekawa, nawet odczytanie nie dawało podstaw do przypuszczeń, że tekst był wypożyczony. Ów prezbiter nie miał okazji słyszeć niezmiernie trafnych słów profesora Józefa Kudasiewicza, który podczas swoich wykładów w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim mawiał, że powtarzanie cudzych homilii jest gaśnicą dla intelektu. A to jest formą samookaleczenia. Prezbiter wyrządza sobie krzywdę; zamiast się rozwijać, cofa się w rozwoju.

Przygotowywane przed doświadczonych homiletów i publikowane pomoce homiletyczne spełniają znakomicie funkcję inspirującą, ale nie są przewidziane do tego, by odczytywano je dosłownie, słowo po słowie. Głosiciel homilii, odczytując cudze teksty, tłamsi swoją osobowość, nie ujawnia stylu unikalnego dla każdego mówcy i nie pozwala, aby orędzie Dobrej Nowiny przeszło przez jego serce; nie czyni przesłania swoim. A w związku z tym brak takiemu głosicielowi, entuzjazmu, pasji.

John Henry Newman (1801-1890) określał przepowiadanie formułą: „Serce mówi do serca” (Heart speaks to heart). A zatem dobra homilia da się opisać jako wypełnione wiarą ludzkie serce mówiące ożywiającą prawdę do drugiego pełnego wiary serca³¹.

²⁷ Por. Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991, nr 56; 60.

²⁸ *Dyrektorium homiletyczne*, nr 155.

²⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (19 I 2007), Poznań 2008.

³⁰ Por. Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991, nr 251, 254.

³¹ Por. R. Hart, *What a Homily is not?*, „Pastoral Life. The Magazine For Today's Ministry”, 48 (1999) z. 3, s. 7.

Do tego obrazu nawiązał papież Franciszek. W całej zaś adhortacji *Evangelii gaudium* użył terminu „serce” w aż dziewięćdziesiąt dwa razy. W odniesieniu do homilii najbardziej wymowne są trzy fragmenty:

„Gdzie jest twoja synteza, tam jest twoje serce. Różnica między ukazaniem syntezy a ukazaniem niepowiązanych ze sobą idei jest taka sama, jaka istnieje między nudą a żarem serca. Kaznodzieja ma piękną i trudną misję zjednoczenia kochających się serc: serca Pana i serc Jego ludu. Dialog między Bogiem i Jego ludem jeszcze bardziej umacnia przymierze między nimi oraz pogłębia więź miłości. W czasie homilii serca wiernych milkną i pozwalają, żeby On mówił”³².

„Przemawiać sercem oznacza utrzymywać je nie tylko pałającym, ale oświeconym całością Objawienia oraz drogą, jaką Słowo Boże przemierzyło w sercu Kościoła i naszego wiernego ludu na przestrzeni dziejów. Tożsamość chrześcijańska, będąca uściskiem chrzcielnym, przekazanym nam od dzieciństwa przez Ojca, budzi w nas tęsknotę jako w marnotrawnych synach – i umiłowanych w Maryi – za innym uściskiem Ojca miłosiernego, oczekującego na nas w chwale. Sprawić, aby nasz lud poczuł się niejako między tymi dwoma uściskami – oto trudne, ale piękne zadanie tego, który przepowiada Ewangelię”³³.

„Czytania niedzielne zabrzmią w całym swoim blasku w sercu ludu, jeśli najpierw zabrzmią tak w sercu pasterza”³⁴.

Zagadnienia te powinny być treścią formacji permanentnej prezbiterów i ewentualnych ćwiczeń, które pomagają w nabraniu pewności w trakcie wystąpień publicznych. Głosiciel homilii powinien przekonać się, że mówi „z serca” znacznie lepiej niż wówczas, gdy niewolniczo trzyma się wydrukowanego tekstu homilii³⁵.

3 Mankamenty związane z zaangażowaniem wiernych świeckich w wydarzenie homilii

I wreszcie mankamentem w praktyce homilii w Polsce jest powierzanie jej głoszenia niewłaściwym osobom. I nie chodzi tu o ocenę większej czy mniejszej pobożności, wykształcenia, zasług, popularności w świecie. Zasadniczą kwestią jest znamię udzielone w sakramencie święceń w stopniu diakonatu, prezbiteratu czy biskupstwa.

3.1 Głoszenie homilii podczas Mszy św. przez członków eklezjalnych wspólnot niekatolickich

Zdarza się, że trzech biskupów celebduje Mszę św., a homilię wygłasza przedstawiciel wspólnoty protestanckiej. O istnieniu takiej praktyki mówił przed kilku laty na falach Radia Watykańskiego abp Alfons Nossol, członek Papieskich Komisji Mieszanych dla Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem katolickim

³² Franciszek, *Evangelii gaudium*, 143.

³³ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 144.

³⁴ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 149.

³⁵ Por. K. Untener, *The Fundamental Mistakes of Preaching*, „New Theological Review” 14 (2001) nr 1, s. 10 – 11; H. Sławiński, *W trosce o praktykę kaznodziejską*, „Materiały Homiletyczne” 198 (2002), s. 6 – 23. Zagadnienie to zostało szczegółowo opracowane w publikacji: *Ściągać czy nie ściągać? O pomocach do homilii i kazań*, red. M.K. Kubiak, W. Przyczyna, Poznań 2008.

i prawosławnym oraz pomiędzy Kościołem katolickim i luterzańskim: „Nawet kard. Joseph Ratzinger, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, dziwił się, gdy zdawaliśmy sprawozdania, że u nas nawet w trakcie Eucharystii kazanie w czasie Tygodnia Modlitw o Jedność, w Kościele wyznaczonym przez Komisje i Polską Radę Ekumeniczną, głosi przedstawiciel innego Kościoła”³⁶. Zdziwienie może być pozytywne, wyrażające podziw lub negatywne, wyrażające zdumienie, jak można wpaść na taki pomysł. Każdy, kto dobrze zna nauczanie Kościoła na temat homilii i liturgii musi się zdziwić, słysząc taką wypowiedź arcybiskupa. Według licznych dokumentów Kościoła, nie wolno powierzać głoszenia homilii przedstawicielom innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych niż katolickie³⁷. Homilia jest bowiem integralną częścią celebracji liturgicznej, a głoszone w niej słowo Boże posiada sprawczy charakteru w działaniu sakramentalnym³⁸.

Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, by przedstawicielom innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych, z którymi Kościół katolicki prowadzi dialog ekumeniczny umożliwić wygłoszenie kazania podczas nabożeństwa ludu Bożego, mając zawsze na uwadze duchowe dobro wiernych³⁹.

Podczas celebracji liturgicznych sprawowanych w innych Kościołach i wspólnotach eklesjalnych katolicy mogą uczestniczyć we wspólnych modlitwach i gestach, a jeśli gospodarze im zaproponują, mogą odczytać dany tekst lub wygłosić homilię⁴⁰.

3.2 Przemawianie podczas Mszy św. przez katolików niemających święceń

Nawet jeśli zaprasza się katolików świeckich do wygłoszenia świadectwa, należy „starannie” zachowywać wskazania Instrukcji *Redemptionis Sacramentum* o tym, że „jeśli zajdzie potrzeba, aby świecki przekazał wiernym zgromadzonym w kościele jakieś informacje albo świadectwo o życiu chrześcijańskim, należy to zasadniczo przenieść poza celebrację Mszy Świętej. Z poważnych jednak przyczyn można takie informacje lub świadectwa przekazać po odmówieniu przez kapłana modlitwy po Komunii. Praktyka ta nie może stać się jednak zwyczajem. Co więcej, te informacje i świadectwa w żadnym razie nie powinny posiadać takich cech, aby mogły być kojarzone z homilią, ani być powodem nie wygłoszenia homilii w ogóle”⁴¹.

³⁶ Rozpoczęcie polskiego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, <http://radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=180885>, 18.01.2008, (aktualizacja 20.01.2008).

³⁷ Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 767 § 1; Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich (18.10.1990), 671, § 40; Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 134; *Ecclesia de mysterio*, art. 3, § 2 i § 4; H. Ślawniński, *Głosiciel homilii według współczesnych dokumentów Kościoła*, [w:] *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski, A. Poniński, K. Rulka, L. Urbański, Włocławek 2002, s. 381 – 397.

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 56.

³⁹ Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 118.

⁴⁰ Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 118.

⁴¹ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja o tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z najświętszą Eucharystią, *Redemptionis sacramentum*, Poznań 2004, nr

Ponadto należy pamiętać, że określone jest także miejsce przemawiania świeckich w takich okolicznościach. Jeśli przewiduje się przemówienie osób świeckich podczas Mszy Świętej, mogą to zrobić tylko poza prezbiterium, a nigdy z ambony, a właściwym do tego momentem jest chwila przed rozesłaniem. „Jeśli przed rozesłaniem przemawia osoba świecka, należy dla niej przygotować mikrofon poza prezbiterium. Przemówienia osób świeckich nie powinny być wygłaszane z ambony⁴².

Wyjątek przewidziany został dla członków wspólnot Drogi Neokatechumenalnej. Wspólnoty te otrzymały od Stolicy Apostolskiej specjalne zezwolenia, „aby homilii, która ze swej natury jest zarezerwowana dla kapłana bądź diakona, mogły towarzyszyć świadectwa, które nie mogą zostać pomyłone z homilią⁴³.

Podsumowując kwestię angażowania świeckich w wydarzenie głoszenia homilii, warto przytoczyć uzasadnienie zawarte w *Dyrektorium homiletycznym*, które odwołuje się do natury homilii: „Liturgiczna natura homilii ze swej istoty wymaga, by powierzać ją wyłącznie osobom wyświęconym do przewodniczenia liturgii Kościoła⁴⁴. Oznacza to, że niedopuszczalna jest podczas Mszy św. praktyka powierzania homilii wiernym niewyświęconym, w tym także seminarzystom, studiującym teologię, jeszcze niewyświęconym⁴⁵.

Zakończenie

Homilia jest wspaniałym owocem soborowej reformy liturgicznej. Jeśli praktykuje się ją zgodnie z aktualną teologią, można oczekiwać licznych owoców. Skoro zaś istnieje tak wiele mankamentów w praktyce homilii, to znaczy, że należy pogłębić świadomość liturgiczną i homiletyczną kleryków i podejmować te praktyczne zagadnienia w permanentnej formacji prezbiterów.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30.09.2010).
 DYK S., *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.
 FRANCISZEK, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013).
 HART R., *What a Homily is not?*, „Pastoral Life” 48 (1999) z. 3, s. 2 – 8.
 JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (16.10.1979).
 JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
 JAN PAWEŁ II, *Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich* (18.10.1990).
 JAN PAWEŁ II, *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983.
 KOMISJA DO SPRAW ŻYCIA I POSŁUGI KAPŁANÓW PRZY KRAJOWEJ KONFERENCJI BISKUPÓW KATOLICKICH STANÓW ZJEDNOCZONYCH, „Dziś spełniły się słowa Pisma?”. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, [w:] *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, przekład, opracowanie i red. H. Sławiński, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2015, s. 89 – 135.

74; por. *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 2; Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dotyczące liturgii Mszy świętych sprawowanych w małych grupach i wspólnotach*, 26.

⁴² Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do mszału rzymskiego* (9.03.2005), nr 36.

⁴³ Papieska Rada ds. Świeckich, *Statut Drogi Neokatechumenalnej, zaaprobowany w formie definitywnej dnia 11 maja 2008 r.*, nr 000944, art. 13, par. 3, przypis 49, 3.

⁴⁴ *Dyrektorium homiletyczne*, nr 5.

⁴⁵ Por. *Ecclesiae de mysterio*, art. 3, par. 1; *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 266, par. 1.

- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Wskazania dotyczące liturgii Mszy ťwitych sprawowanych w małych grupach i wspólnotach* (8.10.2014).
- KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do mszału rzymskiego* (9.03.2005).
- KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŹEGO, Dyrektorium o Mszach ťw. z udziałem dzieci, *Pueros Baptizatos* (1.11.1973).
- KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, Papieska Rada ds. ťwieckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja ds. Kultu BoŹego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, Kongregacja ds. Instytutów Źycia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Źycia Apostolskiego, Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, Instrukcja *Ecclesia de mysterio* (15.08.1997).
- KONGREGACJA DS. KULTU BOŹEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.
- KONGREGACJA DS. KULTU BOŹEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o poboŹności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- KONGREGACJA DS. KULTU BOŹEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (wyd. 3, 2002 r.), Poznań 2004.
- KONGREGACJA KULTU BOŹEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Instrukcja o tym, co naleŹy zachowywać, a czego unikać w związku z najťwieŹszą Eucharystią. Redemptionis sacramentum*, Poznań 2004.
- KONGREGACJA KULTU BOŹEGO, *ObrŹędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991.
- KONGREGACJA KULTU BOŹEGO, *ObrŹędy sakramentu małŹeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996.
- KONGREGACJA KULTU BOŹEGO, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do lekcjonarza mszalnego* (1981).
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (19 I 2007), Poznań 2008.
- PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, AAS 85 (1993), s. 1039 – 1119.
- PAPIESKA RADA DS. ťWIECKICH, *Statut Drogi Neokatechumenalnej, zaaprobowany w formie definitywnej dnia 11 maja 2008 r.*
- Polityka na ambonie*, red. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2015.
- Rozpoczęcie polskiego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, <http://radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=180885>, 18.01.2008, (aktualizacja 20.01.2008).
- SŁAWIŃSKI H., *Celebrans jako zwyczajny głosiciel homilii we Mszy ťwitej*, AK 564 (2003), z. 2, s. 246 – 258.
- SŁAWIŃSKI H., *Głosiciel homilii według współczesnych dokumentów Kościoła*, [w:] *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czeťława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski, A. Poniński, K. Rulka, L. Urbański, Włocławek 2002, s. 381 – 397.
- SŁAWIŃSKI H., *Liturgiczne przepowiadanie słowa BoŹego jako jedno z naczelnych zadań posługi kapłańskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2003) cz. 2, s. 158 – 171.
- SŁAWIŃSKI H., *W trosce o praktykę kaznodziejską*, „Materiały Homiletyczne” 198 (2002), s. 6 – 23.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele. Gaudium et spes* (7.12.1965).
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii ťwitej. Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963).
- STANIEK E., *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 1997.
- Ściągać czy nie ściągać? O pomocach do homilii i kazań*, red. M.K. Kubiak, W. Przyczyna, Poznań 2008.
- ťWIEŹA KONGREGACJA OBRŹĘDÓW, *Instrukcja o naleŹyтым wykonywaniu Konstytucji o ťwitej liturgii. Inter oecumenici* (26.09.1964).
- UNTENER K., *The Fundamental Mistakes of Preaching*, „New Theological Review” 14 (2001) nr 1, s. 5 – 13.

Preaching the word of God in a secularised community

LESZEK SZEWCZYK

University of Silesia in Katowice
The Faculty of Theology

Abstract: Effectiveness of preaching the word of God depends largely on the preacher, his competence, zeal and knowledge. The effectiveness in question is affected by the preacher's testimony of faith, knowledge of the preached message and problems experienced by his listeners as well as ability to use words. The paper discusses the issue of a ministry of the preacher of the word of God in a secularised community. Consecutive parts of the reflection is devoted to reception of the preacher in a secularised community, spirituality, faith and testimony of the preacher of the word of God. Also, attitudes required of the preacher of the word of God as a leader of God's people and people's friend in a secularised community will be discussed. The last part concerns tasks of the preacher of the word of God and the impact of secularisation on formation of preachers of the word of God.

Key words: Preacher. The word of God. Secularised community.

Effectiveness of preaching the word of God depends largely on the preacher, his competence, zeal and knowledge. The effectiveness in question is affected by the preacher's testimony of faith, knowledge of the preached message and problems experienced by his listeners as well as ability to use words. The contemporary theory of preaching emphasises a Divine and human nature of preaching and calls to mind the fact that effectiveness of a sermon is determined not only by operation of God's grace. What is highly important is the human factor, that is, inter alia, features of the preacher of the word of God. the preacher, as an active mediator between God and people, is equipped by a set of skills that condition a process of preaching communication⁴⁶. One of the most important tasks of priests is to represent the dimension of the sacred in a deeply secularised society. This may be a starting point and a prerequisite for an encounter with Jesus Christ. In the future both priests and lay persons will have to take measures to efficiently reach those „outside“ and facilitate a non-committal contact with the Church⁴⁷.

This paper discusses the issue of a ministry of the preacher of the word of God in a secularised community. Next parts of the reflection is devoted to reception of the preacher in a secularised community, spirituality, faith and testimony of the preacher of the word of God. Also, attitudes required of the preacher of the word of God

⁴⁶ W. Broński, *Kompetencja kaznodziejska w kontekście współczesności*, in: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. W. Głowie*, edited by H. Słotwińska, Lublin 2005, p. 77.

⁴⁷ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Kraków 2010, pp 374-375.

as a leader of God's people and people's friend in a secularised community will be discussed. The last part concerns tasks of the preacher of the word of God and the impact of secularisation on formation of preachers of the word of God.

1 Image of preachers in a secularised community.

Proclaiming the word of God is a part of priests' activities that are often criticised by a secularised community. Whoever wants to criticise priests „aims at this issue hoping to score and will always be a bit right“⁴⁸. Harsh criticism of preachers of the word of God became a sign of a sort of political correctness. Generally terms such as „preaching“, „the preacher“ and preaching the word of God evoke rather anachronistic and quite often negative associations⁴⁹. Among secularised listeners of the word of God there are not only those who do not ask essential questions concerning life and faith and are not interested in dialogue with a believer. In this environment it is possible to find people looking for answers to important life matters and interested in starting dialogue with believers. A task of every believer, especially a priest, is a natural turn to people searching for truth who do not have the gift of faith, without any exceptions. Such a priest knows well that in everyone there is yearning for the Other⁵⁰.

Life and ministry of a priest in the Catholic Church are often a subject of research and reflection of various circles. „The Catholic Church herself constantly makes priesthood a subject of theoretical and practical reflection, her teaching and specialised studies, from the teaching of the Apostles to the apostolic exhortation of John Paul II entitled *Pastores dabo vobis* and current publications of research results of specific theologians“⁵¹. A priest is a subject of interest of not only circles expressing appreciation and love, but also of those manifesting indifference, disdain and hate toward him. For the future of the Church it is important to constantly search for answers to the following questions: who is a contemporary priest, what are his tasks, also in a secularised community, what is a priest's identity in a secularised community?

A priest, recognising his own identity in God, feels the need to be close to God, to talk with Him, to surrender to His protection and constantly shape himself in His image and likeness⁵². Mission to the world, experience of contact with a secularised community can not cause any changes in a priest's identity. In the secularised world filled with materialism, egoism and individualism a priest's identity become a sign of contradiction⁵³.

⁴⁸ G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego*, in: *Sztuka bycia księdzem*, edited by J. Augustyn, Kraków 2010, p. 73.

⁴⁹ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojętne*, Kraków 2014, pp 174-175.

⁵⁰ A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010, p. 159.

⁵¹ W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, p. 9.

⁵² A. Cencini, *Ksiądz zawsze człowiekiem modlitwy? Pastores* (2009) 3, pp 75-76.

⁵³ Benedykt XVI, *Orędzie na 47 Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, L'Osservatore Romano (pol.) 31(2010), No. 3-4, pp 8-9.

Implementation of a priestly vocation, a vocation to sainthood, requires an authentic gift of oneself, a sacrifice. This calls many times for giving up personal plans and reception of the cross of Christ in the form of misunderstanding and often rejection, overcoming one's egoism and all forms of individualism⁵⁴. This is the attitude especially required from a priest in a secularised community.

The preacher of the word of God, by the power of his ordination, becomes a servant of the word of God and his brothers. Subjected to God, he becomes available to listeners, mainly through testifying to the Good News by his own life. A priest – the preacher of the word of God is called to serve people in the work of salvation. The most important signs of a priest's identification with the mission of preaching the word of God are as follows: „desire to lead people to communion of love with God, zeal in preaching the Gospel and readiness to suffer for the word of God“⁵⁵.

2 Spirituality of the preacher

The fifth chapter of apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* pope Francis entitled „Spirit-filled evangelizers“. In twenty five consecutive points (*Evangelii Gaudium* 259-283) he shows spirituality of preachers of the word of God⁵⁶. Such persons should be people of prayer, for „without prolonged moments of adoration, of prayerful encounter with the Word, our work easily becomes meaningless; we lose energy as a result of weariness and difficulties, and our fervour dies out“ (*Evangelii Gaudium* 262).

Spirituality of preachers of the word of God is characterised by openness to the working of the Holy Spirit (*Evangelii Gaudium* 259). Only then the Holy Spirit will operate in the preacher of the Gospel and „place on his lips the words which he could not find himself“ (*Evangelii Gaudium* 151). Preachers of the word of God are required to be in communion with the word of God, to linger over its pages and read it not only with the mind but also with the heart (*Evangelii Gaudium* 264). The preacher's mind and heart need to be pervaded by meditation that allows to taste the redemptive role of the word of God in life (*Evangelii Gaudium* 264).

A contemporary preacher of the word of God should love people. It is through the preacher that God gets closer to His people. It is God himself who, through the preacher, desires to get closer to His people. „He takes us from the midst of his people and he sends us to his people; without this sense of belonging we cannot understand our deepest identity“ (*Evangelii Gaudium* 268). A manifestation of the love of people is also the prayer for listeners, for recipients of the preached word, for the evangelised. When evangelizers rise from prayer, their hearts are more open; freed of self-absorption, they are desirous of doing good and sharing their lives with others

⁵⁴ J. Kiciński, *Ascetyczny wymiar duchowości kapłańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 9/1(2010), p. 38.

⁵⁵ S. Dyk, *Kaznodziejstwo – misja, która wypływa z kapłańskiej tożsamości*, „Studia Pastoralne” 6(2010), p. 80.

⁵⁶ L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym według Evangelii Gaudium*, in: *Kazatel'ská činnost' ako integrálna súčasť novej evanjelizácie II*, edited by L. Petrik, Prešov 2014, pp 34-53.

(*Evangelii Gaudium* 282)⁵⁷. Pope Benedict XVI in *Verbum Domini* observes: „For this reason preachers need to be in close and constant contact with the sacred text; they should prepare for the homily by meditation and prayer, so as to preach with conviction and passion (...). He is undoubtedly barren who preaches outwardly the word of God without hearing it inwardly“ (*Verbum Domini* 59). Nowadays the preacher’s spirituality seems to be underestimated. Meanwhile, one of the sources of the contemporary crisis of preaching is neglecting spiritual formation of preachers. The pre-counciliar homiletics emphasised the need of faith, love of God and neighbour, piety, chastity, humility, sanctity of the preacher’s life and his apostolic zeal. Today the emphasis is on the following dimensions of the preacher’s spirituality: bearing witness to Christ, being a servant of the Word and others. Currently the preacher of the word of God is required to receive thorough spiritual formation based on persistence in the Word, tightening the bonds with Jesus Christ and openness to the working of the Holy Spirit⁵⁸. A contemporary preacher should be a spiritually competent man of prayer. Prayer and a personal relationship with Christ makes his life adjusted to life of Jesus⁵⁹. Undoubtedly this shift of emphasis in the preacher’s attitude and spirituality was provoked by a growing secularised community.

3 Faith of the preacher of the word of God

Effectiveness of preaching the word of God depends first and most of all of Christ himself, who acts in His Church by the power of the Holy Spirit. „Ministry of the word in the Church, to be the work of God, must be the word of God, i.e. to remain as close as it is possible to the revealed word of God written down in the Scriptures“⁶⁰. Proclamation of the word of God is a collaborative work of God and man. It is a dialogue of God with man a basis of which is faith of the preacher, that is decisive for effectiveness of his preaching. Witness of faith of the preacher to a large extent is decisive for reception of the message of salvation. This will take place when the preacher himself receives the Good News of salvation with faith and confirms it by his life⁶¹.

Effective preaching the word of God is possible when a priest himself lives the word of God. Therefore the first task of the preacher is a constant concern for growth of his faith. The first „work to be done by a priest is to be a believer and to become a believer over and over again. For faith does not simply exist just by itself – one has to live it. It leads us to the conversation with God that involves both listening and speaking. Faith and prayer are mutually inseparable“⁶².

⁵⁷ G. Siwek, *Duchowość głosicieli Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 61/12(2014) pp 92-97.

⁵⁸ A. Kalbarczyk, *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, in: *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, edited by D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, pp 205-211.

⁵⁹ W. Turowski, *Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku?*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 26(2008), pp 357-360.

⁶⁰ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, *Leszno koło Błonia* 1997, p. 198.

⁶¹ H. Simon, *Odpowiedzialność kaznodziei za głoszone słowo Boże*, „Homo Dei” 47(1978), No. 3, p. 178.

⁶² J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, p. 77.

A priest's faith bears specific fruits for his pastoral ministry. Fruits of a priest's faith are as follows: fuller perception of his tasks and life mission, recognising neighbours and looking at them through „God's eyes“, creative attitude, sense of responsibility, especially for those to whom a priest is sent, anticipation of effects of his actions, self-reliance combined with civil courage, ability to cooperate with others, and, which is extremely important in a secularised community: ability to initiate dialogue with others, including those critical about religion and the Church. Proclaiming the word of God in a secularised community requires of preachers robust theological sense, doctrinal integrity, intellectual honesty, faithful presentation the deposit of the faith and a full awareness of participation in the prophetic function of Christ⁶³.

4 The witness of life of the preacher

According to pope Paul VI „the signs of the times“ „either tacitly or aloud – but always forcefully – ask us: Do you really believe what you are proclaiming? Do you live what you believe? Do you really preach what you live? The witness of life has become more than ever an essential condition for real effectiveness in preaching. Precisely because of this we are, to a certain extent, responsible for the progress of the Gospel that we proclaim“ (Evangelii Nuntiandi 75). the preacher may be an authentic witness to faith and the preached word of God thanks to the Holy Spirit. the contemporary world needs a reliable witness of persons able to open the hearts and the minds of people to the desire of God. The apostolic exhortation *Verbum Domini* the witness given by lives is recognised as an important means of evangelisation. A special task in this respect belongs to priests who „in accordance with their specific mission, are the first to be called to live a life completely at the service of the word, to proclaim the Gospel, to celebrate the sacraments and to form the faithful in the authentic knowledge of Scripture“ (*Verbum Domini* 94).

Proclamation of the Gospel is closely related to bearing witness⁶⁴. Authentic Christian witness lead to Jesus and may become a theme of faith. The major objective of bearing witness is to show Jesus and His work of salvation. Consequently it is supposed to lead to a personal relationship between Jesus and a person accepting the witness. A witness of the Risen Jesus conveys not only the supernatural values, but most of all his personal relationship with Christ. Witness of life of a priest should be a invitation to faith for those who meet him and to whom he is sent. If the preached word is to have the power to convince listeners, the preacher has to regard the preached message as his own and live by it. Witness of the preacher manifests itself in internal involvement and commitment. Emotional involvement of the preacher can evoke similar emotions among listeners⁶⁵.

⁶³ D. Kwiatkowski, *Prezbiter szafarzem sakramentów i głosicielem słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach kościoła*, „Liturgia Sacra” 20/2(2014), p. 359.

⁶⁴ G. Siwek, *Kaznodzieja jako świadek*, in: *Sługa Słowa*, edited by W. Przyczyna, Kraków 1997, p. 84.

⁶⁵ J. Niestępski, *Homilista i homilia w świetle współczesnej teorii przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 23(2005), p. 226.

the preacher should not only be someone who preaches, but someone who becomes a model living by the word of God. Identification of a priest with his ministry and the preached message is particularly important in the secularised world⁶⁶. A condition of being a witness of Jesus is the need to get to know him. „A witness must first of all besomeone, before he *does* something. He must be a friend of Jesus Christ and share not just second-hand convictions. He must be a real witness“⁶⁷.

Only an internally strong preacher can be a reliable witness of Jesus Christ in the secularised world. What counts is a living relationship with God and the entrusted faithful. Deep relationship with the entrusted faithful manifests itself in dialogue and initiation of shared activities both in general ministry and individual and direct encounters⁶⁸. Proclaiming the message of God, without a personal conviction and authentic witness is meaningless and may become a sort of acting art, „or even worse, Pharisees pretending, cynical jugglery of words“⁶⁹. Someone talking about God should be perceived as the one who decides to preach following his own internal impulse. A contemporary preacher gets a clear message: „You may become an authority through the witness of your life“. This is an important incentive for the preacher in a secularised community to become more and more authentic and involved, to exhibit real, not pretended, concern for the entrusted faithful⁷⁰.

Therefore all the anthropological factors of effectiveness of the word of God can be reduced to the two major ones: competent knowledge and sanctity of the preacher. „Well prepared preacher of the word of God should at the same time be an authentic witness of Christ“⁷¹.

5 Guide of the people of God and a friend of man

the preacher of the word of God, called and sent by the Church, should be a faithful servant of God and His word and a servant of man in need of salvation. *Catechism of the Catholic Church* defines the ordained minister as Christ himself who is present to his Church as Head of his Body, Shepherd of his flock, Teacher of Truth (*Catechism of Catholic Church* 1548). A priest acts, as a legitimate leader, who is not the hired man, but the shepherd who lays down his life for the sheep (John 10.11). A priest, as a leader of the faithful entrusted to him, by preaching the word of God prepare them for a continuous discovering God's presence in their lives. Therefore leadership for the faithful is of kerigmatic character, for it regards proclamation of the message of salvation⁷². Leadership of the community of the faithful is possible,

⁶⁶ R. Pindel, *Kapłan. Pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2010, p. 77.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Głosiciele słowa Bożego i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012, p. 470.

⁶⁸ W. Przygoda, *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, *Verbum Vitae* 27 (2015) pp 269-270.

⁶⁹ P. Ogórek, *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „*Studia Gdańskie*” 23(2008), p. 306.

⁷⁰ A. Rybicki, *Sekularyzm przyczyną nowej religijności. Implikacje homiletyczne*, „*Przegląd Homiletyczny*” 16 (2012), p. 160.

⁷¹ J. Twardy, *Skuteczność głoszenia słowa Bożego*, „*Anamnesis*” 10,2(2004), p. 105.

⁷² A. Sielepin, *Kapłan przewodnikiem ludu Bożego*, „*Studia Pastoralne*” 6(2010), pp 60-63.

when a priest rejects his own self-interest, focuses on spiritual needs of the entrusted faithful and exercises deep spiritual fatherhood⁷³.

Proclaiming the word of God is preaching the Good News about Jesus Christ, Lord and Saviour and ,speaking in broader terms, about God's revelation in the context of existential problems of man. Preaching the word of God is rooted in the Bible and observation of the world contemporary man creates and lives in⁷⁴. It should be faithful to God and man. Faithfulness to Christ must always be faithfulness to man and only renewed Christian life may contribute its own characteristics to the relationship with the contemporary world⁷⁵.

the preacher of the word of God in a secularised community should exhibit a peculiar, full of love, relation of friendship with man. Pastoral care, if it wishes to be embedded in realities of the contemporary life, has to be addressed to contemporary man, his needs and religious and moral expectations. It has to take into account not only historical roots, but also basic conditions of human life and be based on knowledge of these conditions. Pastoral care should look for adequate methods and forms to reach contemporary men.

Modern times require „the ministry of the word full of passion, comprehensive and well motivated, of clear theological, spiritual, liturgical and moral content, taking into account specific needs of persons we wish to reach“⁷⁶. The word of ecclesial preaching is addressed to specific listeners. the preacher should be a faithful servant of God and man in need of salvation. Contact of the preacher with the faithful is effective when it is authentic and active⁷⁷.

the preacher in a secularised world should be characterised by existential openness and ability to refer to realities of the world of his listeners. the preacher should learn about human problems and interpret them in the light of the word of God. A task of the preacher is to promote the experience of „domestication of the Gospel among dwelling places“. Therefore he should be opened to real problems of people, skilfully accept and distinguish specific questions of individual persons⁷⁸. the preacher's ignorance, that is culpable lack of required knowledge about man, leads inevitably to failure and does not allow for application of ways of preaching adequate for a level and needs of contemporary listeners.

If the preacher wants to be a friend of man and establish with him proper communication he should be able to „listen“ carefully. To begin with it should be an ability of „informative listening“ (getting to know listeners), followed by „critical listening“ (precise determination of the way the message preached will be related to the

⁷³ G. Wach, *Prawdziwy obraz kapłana*, „Polonia Christiana”, (2010) No. 16, p. 53.

⁷⁴ L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, p. 34

⁷⁵ M. Piacenza, *Księga w epoce nowoczesności*, Kraków 2013, pp 192-193.

⁷⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (1999 r.) No. 2,2.

⁷⁷ W. Broński, *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8/2(2009), s. 23.

⁷⁸ K. Półtorak., *Nowa parafia w zmieniającym się świecie*, in: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, edited by W. Śmiegiel, M. Fijałkowski, Lublin 2013, pp 325-327.

current situation of listeners) and „empathic listening“ (noticing listeners' reactions and responding to them). the preacher of the word of God should be aware of quality of his 'listening' and should not be merely a selective „listener“. This is the case when he listens selectively only to what is important to him and what he is interested in. He is not focused on reception of all signals, especially those coming from sceptical listeners⁷⁹.

6 Tasks of the preacher of the word of God in a secularised community

The aim of life of every priest is to proclaim the Gospel to the world and a priest should most of all be a minister of the word of God and is sent forth to proclaim the Good News to all (Pastores dabo vobis 15, 26). For it is proclamation of the word of God that gives birth to faith (Romans 10. 14-17). Constant social and cultural changes of the contemporary world, including the secularisation process, set new tasks for preachers of the word of God. It is necessary to bring the original zeal and apostolic eagerness to preaching the word of God (Novo Millennio Ineunte 40). A contemporary Christian preacher of the word of God – according to Carlo Maria Martini – should have four fundamental attitudes: certainty, balance, zeal and heart⁸⁰.

An attitude of the preacher of the word of God should contribute to „assent of the heart by its nearness, love and witness“ (Evangelii Gaudium 42). Preaching in a secularised community the preacher should constantly „grow in his own understanding of the Gospel and in discerning the paths of the Spirit, and so he always does what good he can, even if in the process, his shoes get soiled by the mud of the street“. (Evangelii Gaudium 45). the preacher of the word of God should be characterised by the following attitudes: „approachability, readiness for dialogue, patience, a warmth and welcome which is non-judgmental“ (Evangelii Gaudium 165).

Preaching the word of God in a secularised community should start with evoking the yearning for God. It is done through reaching out to the deepest layers of human spirit and naming human questions, anxieties and hungers. Also in a secularised environment „there is waiting for Christ, in which one can find the meaning of one's life and fulfilment of the deepest desires“⁸¹. Awakening faith is about asking clever questions that should be evoked in a listener, not about giving ready-made answers. „Faith composed of ready-made answers to non-existent questions would be useless. In this sense and in this context the preacher of the Gospel is above all the one who asks questions, raises people's expectations, causes anxiety and a sense of radical dissatisfaction...“⁸². The task of the preacher, especially in a secularised community among the so-called Sunday Catholics, is to evoke a desire for Christ, hunger for God.

Benedict XVI urges contemporary preachers of the word of God: „This is precisely what we may offer to everyone: to identify oneself with the Church more and

⁷⁹ C. Biscontin, *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny” 8(2004), p. 12.

⁸⁰ C. M. Martini, *Kapłan wobec słowa Bożego*, Kraków 1996, p. 30.

⁸¹ S. Dyk, *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 5-6(2001/2002), p. 30.

⁸² A. Cencini, *Kapłan i dzisiejszy...*, pp 138-139.

more, and most of all to renew this basic act of trust in the faith of the Church, to join a pilgrimage of faith and to receive in this way the light of faith⁸³. Contemporary preaching the word of God is exposed to conforming to the spirit of our time and flattering listeners. In order to achieve this aim sometimes the most radical requirements of the Gospel are omitted. In any community, also a secularised one, the preacher should remain faithful to the Gospel and its interpretation within the tradition of the Church⁸⁴. Otherwise the preacher does not proclaim Christ, does not preach in the name of the Church, but proclaims himself.

From a contemporary preacher of the word of God one should expect knowledge of the teaching of the Church related to the mysteries of faith and the rules of Christian life. A competent preacher of the word of God is nowadays required to know the Scriptures and the official documents of the Church, especially „the norm of the teaching of the faith“ which, according to John Paul II, is the Catechism of the Catholic Church.⁸⁵

A contemporary, brave preaching of the word of God, apart from proclaiming the kerygma, should point at phenomena that may lead to weakening or losing faith or even atheism. In the contemporary times what is indispensable is courage and maturity of faith that manifest themselves in the attitude of gentleness, which may prove to be far more effective method of evangelisation through readiness to defend and justify the possessed hope (1 P 3,15-16). In a secularised environment it is necessary to have courage that allows for defending the integral teaching of the Church without fundamentalism. The preacher can not preach a diluted version of Christianity or to follow fashionable theories. A courageous preaching of the word of God sometimes requires confrontation with the world hostile to faith. However, authentic defence of faith is all about evangelisation attitude, that is reaching out with the Good News about Jesus Christ and fulfilling the command of Christ: „I Therefore go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit“ (Matthew 28. 19)⁸⁶. Preaching in a secularised community the preacher should not fear that he will not cope with a difficult task of proclaiming the word in a community that is distant from God. The contemporary minister, the preacher, should be aware, that most probably the times of „catching with huge nests“ are over and now we have the time of „catching with a fishing rod“⁸⁷. Therefore in the contemporary preaching one should also take into account those who are not interested in the word and do not listen to the preacher. The preacher should, however, hope that „the grains“ of the Gospel are ready to sprout regardless his intense efforts. This, however, requires both individual preachers and the entire

⁸³ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 26(2005), No. 7-8, p. 15.

⁸⁴ G. Siwek, *Osobowość kaznodziei...*, pp 97-98.

⁸⁵ W. Lechowicz, *Przepowiadający słowo Boże: namaszczone i posłany w Duchu Świętym*, „Currenda” 1(1998), pp 82-86.

⁸⁶ D. Kowalczyk, *Bronić wiary?*, „Pastores” (2013), No. 3, pp 127-133.

⁸⁷ J. Plech, *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” (2006), No. 4, p. 45.

Church to exchange the pastoral ministry of the already converted for the pastoral ministry of conversion⁸⁸.

7 Impact of secularisation of the formation of the preacher of the word of God

Formation of the future preacher of the word of God, apart from a systematic acquisition of preaching skills, requires adequately shaped attitude of love that should initiate appropriate pastoral actions, including preaching activities aimed at both the faithful and people from outside the community of the faithful. For the formation is vital also „in view of those to whom the mission is addressed“ (PDV 43)⁸⁹. What is also important for relevant preaching formation is the ability to answer the needs of the contemporary world, to build successful relations with others based on maturely understood tolerance and respect of the rights of others. Lack of these abilities may obstruct dialogue with others and strengthen the attitude of isolation towards others.

Quality of formation of the future preachers of the word of God has a direct impact on the level and effectiveness of preaching. Acquisition of thorough philosophical and theological knowledge, knowledge of psychology and rhetoric and proper spiritual development is the basis of formation of preachers – prophets⁹⁰.

Contemporary priests should have a comprehensive and based on the truth knowledge. The knowledge in question is a result of a systematic training of the mind. Knowledge of the doctrine of the Church resulting from studying the Scriptures as a whole as well as studying theology is important. It is essential for the contemporary preacher of the word of God not to confine himself to things that seem to be useful in his pastoral practice, but to open his mind to general truths and general rules⁹¹. Solid doctrinal formation permits the preacher to settle concepts and opinions the contemporary minister may come across with, to assess their value and significance and consequently lead the faithful on the way of clearly formulated truth⁹². A permanent formation of the preachers of the word of God should contribute to an open dialogue with people of good will and to a cooperation with lay persons. The preachers of the word of God can not „lock themselves in strongholds of their parish houses, vicarages, secluded studies, circles of close friends, a beloved library and a record collection“⁹³.

⁸⁸ P. M. Zulehner, *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien-Freiburg-Basel 1987, p. 27.

⁸⁹ T. Pawlak, *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Kościół i prawo” 3,1 (2014), p. 14.

⁹⁰ J. Nowak, *Kaznodzieja – semper fidelis?*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 4 (2000), pp 59-78.

⁹¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego*, „L’Osservatore Romano” (pol.), 31(2010), No. 2, p. 24.

⁹² I. Smutek, *Wymagania wobec kapłanów w niełatwym kontekście współczesności. Na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,1(2010), pp 149-150.

⁹³ S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16(2003), p. 24.

Formation of the preacher allows to respond to spiritual needs of the faithful, since „despite widespread secularization, there is a widespread demand for spirituality“ (Novo Millennio Ineunte 33). In the contemporary preaching the word of God, also in a secularised community, it is important that „we resume our normal path, but knowing that stressing holiness remains more than ever an urgent pastoral task“. (NMI 30). This calls for covering issues of spiritual life and theology of spirituality in a permanent formation of preachers. „Most of all it is worthwhile to focus on the issue of holiness, if preaching is meant to evoke living faith (see: Romans 10. 17)“⁹⁴.

„What is essential, however, is that the preacher makes the Word of God central to his own spiritual life, that he knows his people well, that he be reflective on the events of the times, that he continually seeks to develop the skills that help him preach effectively and above all, that in his spiritual poverty, he invites in faith the Holy Spirit as the principal agent that makes the hearts of the faithful amenable to the divine mysteries. (Homiletic Directory 3).

BIBLIOGRAPHY

- BENEDYKT XVI, *Źródle na 47 Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, L'Osservatore Romano (pol.), 31(2010) No. 3-4, pp 8-9.
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego*, L'Osservatore Romano (pol.), 31(2010) No 2, p. 24.
- BENEDYKT XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, „L'Osservatore Romano“ (pol.) 26(2005), No 7-8, p. 15.
- BISCONTIN C., *Kwalifikacje kaznodziei*, „Przegląd Homiletyczny“ 8(2004), pp 7-16.
- BRONSKI W., *Kompetencja kaznodziejska w kontekście współczesności*, in: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. W. Głowię*, edited by H. Słotwińska, Lublin 2005, pp 73-82.
- BRONSKI W., *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne“ 8,2(2009), pp 13-23.
- CENCINI A., *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków 2010.
- CENCINI A., *Ksiądz zawsze człowiekiem modlitwy?* „Pastores“ (2009), No. 3, pp 71-82.
- CHMIELEWSKI M., *Teologia duchowości w procesie kształcenia kaznodziejów*, in: *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by W. Broński, Lublin 2006, pp 233-241.
- DYK S., *Ewangelizacyjny charakter przepowiadania słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny“ 5-6(2001/2002), pp 25-32.
- DYK S., *Kaznodziejstwo – misja, która wypływa z kapłańskiej tożsamości*, „Studia Pastoralne“ 6(2010), pp 75-86.
- GRESHAKE G., *Być kapłanem dzisiaj*, Kraków 2010.
- KALBARCZYK A., *W komunii ze słowem. Duchowość kaznodziei*, in: *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, edited by D. Bryl, F. Lenort, Poznań 2012, pp 201-211.
- KICINSKI J., *Ascetyczny wymiar duchowości kapłańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne“ 9/1(2010), pp 29-41.
- KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (1999 r.).
- KOWALCZYK D., *Bronić wiary?*, „Pastores“ (2013), No. 3, pp 125-133.
- KUC L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno koło Błonia 1997.
- KWIATKOWSKI D., *Prezbiter szafarzem sakramentów i głosicielem słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach kościoła*, „Liturgia Sacra“ 20,2(2014), pp 349 – 363.

⁹⁴ M. Chmielewski, *Teologia duchowości w procesie kształcenia kaznodziejów*, in: *Integralne kształcenie kaznodziei*, edited by W. Broński, Lublin 2006, 240 – 241.

- LECHOWICZ W., *Przepowiadający słowo Boże: namaszczoney i posłany w Duchu Świątym*, „Currenda” 1(1998), pp 78-88.
- MARTINI C. M., *Kapłan wobec słowa Bożego*, Kraków 1996.
- NIESTĘPSKI J., *Homilista i homilia w świetle współczesnej teorii przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 23(2005), pp 219-229.
- NOWAK J., *Kaznodzieja – semper fidelis?*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 4(2000), pp 59-78.
- OGÓREK P., *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „Studia Gdańskie” 23(2008), pp 294-313.
- PAWLAK T., *Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa według „Zasad formacji kapłańskiej w Polsce” z 1999 roku i uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Kościół i prawo” 3,1(2014), pp 9-27.
- PIACENZA M., *Księża w epoce nowoczesności*, Kraków 2013.
- PINDEL R., *Kapłan. Pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2010.
- PLECH J., *Jak ewangelizować parafię?* „Pastores” (2006), No. 4, pp 40-50.
- PÓŁTORAK W., *Nowa parafia w zmieniającym się świecie*, in: *W trosce o teologię pastoralną i duszpasterstwo*, edited by W. Śmiegiel, M. Fijałkowski, Lublin 2013, pp 319-335.
- PRZYGODA W., *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, „Verbum Vitae” 27(2015), pp 251-274.
- RATZINGER J., *Głosiciele słowa Bożego i studzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012.
- RATZINGER J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999.
- RYBICKI A., *Sekularyzm przyczyną nowej religijności. Implikacje homiletyczne*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), pp 151-161.
- SIELEPIN A., *Kapłan przewodnikiem ludu Bożego*, „Studia Pastoralne” 6(2010), pp 56-66.
- SIMON H., *Odpowiedzialność kaznodziei za głoszone słowo Boże*, „Homo Dei” 47(1978), No. 3, pp 178-184.
- SIWEK G., *Duchowość głosicieli Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 61,12(2014), pp 89-104.
- SIWEK G., *Głosiciel słowa Bożego*, in: *Sztuka bycia księdzem*, edited by J. Augustyn, Kraków 2010, pp 67-74.
- SIWEK G., *Kaznodzieja jako świadek*, in: *Sługa Słowa*, edited by W. Przyczyna, Kraków 1997, pp 81-108.
- SIWEK G., *Osobowość kaznodziei. Rozważania nieobojętne*, Kraków 2014.
- SŁOMKA W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
- SMENTEK I., *Wymagania wobec kapłanów w niełatwym kontekście współczesności. Na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23,1(2010), pp 143-156.
- SZEWczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym według Ewangelii Gaudium*, in: *Kazateľská činnost ako integrálna súčasť novej evanjelizácie II*, edited by Ľ. Petrík, Prešov 2014, pp 34-53.
- SZEWczyk L., *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
- TUROWSKI W., *Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku?*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 26(2008), pp 357-366.
- TWARDY J., *Skuteczność głoszenia słowa Bożego*, „Anamnesis” 10,2(2004), pp 100-108.
- WACH G., *Prawdziwy obraz kapłana*, „Polonia Christiana” 16(2010), pp 51-55.
- WIELGUS S., *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16(2003), pp 7-26.
- ZULEHNER P. M., *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien-Freiburg-Basel 1987.

Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča na Nedeľu o Tomášovi

ĽUBOMÍR PETRÍK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The author in the contribution *The part of sermon of Greek Catholic church priest Alexander Duchnovič on the Thomas Sunday* offers view on the one Duchnovič's sermon. He shows preaching, respectively homiletic analysis of this sermon. He also offers view on content and formal site of text and he introduces the text in translation in Slovak language. In the context of theme which examined text deals with, he introduces also the degrees of faith and view on the Church.

Key words: Alexander Duchnovič. Sermon. Homily. Preaching. Homiletics. 19th century. Greek Catholic church. Faith. Church.

Úvod

V teologickej revue *Theologos* sme už skôr začali predstavovať kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča, jednej z najvýraznejších osobností Gréckokatolíckej cirkvi na našom území.¹ Ako prvá bola predstavená kázeň pri posviacke chrámu pod názvom *Cirkevné slovo vo chvíli posviacky nového chrámu*.

V tejto štúdii sa budeme zaoberať časťou jeho kázne – pretože nemáme k dispozícii celú kázeň – na Nedeľu o Tomášovi (Tomášovu nedeľu).² To, že ide iba o časť kázne predpokladáme na základe toho, že je to oproti ďalším kázňam veľmi krátky text a tiež preto, že v ňom chýbajú oslovenia, nejaké odseky, úvod, záver a pod. Dokonca možno ide iba o nejakú anotáciu k pripravovanej kázni, alebo naopak o dodatočný zápis hlavných myšlienok z kázne. Trošku metúca je síce veta ku koncu prvého odstavca: „A nedávno sme počuli evanjelium, že blahoslavení sú tí, čo nevideli, a uverili (porov. Jn 20, 29).“ Možno ju však chápať aj tak, že bola prednesená krátko po evanjelii z Tomášovej nedele, a preto je použité slovo *nedávno* – v zmysle *pred chvíľou*. Ide teda pravdepodobne o text k Tomášovej nedeli, teda k Druhej nedeli po Pasche, ktorej hovoríme aj Nedeľa Antipaschy.

¹ Porov. PETRÍK, Ľ.: Kazateľská činnosť gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča. In: *Theologos. Teologická revue*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, roč. 17, č. 2, s. 146 – 166.

² Tieto kázne (4 kázne) a príhovory (2 príhovory) mi osobne poskytla doc. Helena Rudlovčáková. Porov. RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV. Prešov : rukopis. In: *Osobný archív doc. H. Rudlovčákovej*.

Výraz *Antipascha* neznamená nejakú negatívnu jazykovú konotáciu, že by išlo o slávenie, ktoré by bolo (namierené) proti Pasche, ale naopak o pozitívnu, že ide o slávenie oproti, v ústrety Pasche, teda ide akoby o zrkadlový obraz Paschy. Znamená to *Na mieste Paschy*. Počnúc Kristovým vzkriesením sa kresťania už 2000 rokov stretávajú každú nedeľu akoby na mieste Paschy, znova sláviac spomienku a sprítomnenie paschálneho tajomstva. Je to celkom jasne uvedené aj v evanjeliu tejto nedele, kde sa uvádza, ako zmŕtvychvstalý Ježiš prišiel medzi učeníkov večer v deň vzkriesenia – priamo na Veľkonočnú nedeľu. A Ján vzápätí pokračuje tým, že podobne Ježiš prišiel na to isté miesto – na miesto slávania Paschy – opäť o osem dní. Učeníci sú opäť na mieste slávania Paschy (*Antipascha*) a opäť slávia stretnutie so vzkrieseným Kristom. Zo Skutkov apoštolov sa dozvedáme o tom, že kresťania pokračujú v týchto pravidelných stretnutiach so Vzkrieseným (v prenesenom význame slova: na mieste Paschy) aj po nanebovstúpení, a to až do dnešných dní, ba do skončenia sveta. Spôsob Kristovej fyzickej prítomnosti je už v ohlasovanom Božom slove – v kerygme – a v Eucharistii. Tento spôsob stretávania sa s Kristom vždy v nedeľu – deň Pána, deň vzkriesenia, si odovzdávame už dve tisícročia.³

„Vytrvalo sa zúčastňovali na učení apoštolov a na bratskom spoločenstve, na lámaní chleba a na modlitbách. Všetkých sa zmocňovala bázeň; prostredníctvom apoštolov sa dialo množstvo divov a znamení. Všetci, čo uverili, boli pospolu a všetko mali spoločné. Predávali pozemky a majetky a rozdeľovali ich všetkým, podľa toho, ako kto potreboval. Deň čo deň svorne zotrúvali v chráme, po domoch lámali chlieb a s radosťou a úprimným srdcom požívali pokrm“ (Sk 2, 42 – 46).

Evanjelium na Nedeľu o Tomášovi Jn 20, 19 – 31

„Večer v ten istý prvý deň v týždni, keď boli učeníci zo strachu pred Židmi zhromaždení za zatvorenými dverami, prišiel Ježiš, stal si doprostred a povedal im: „Pokož vám!“ Ako to povedal, ukázal im ruky a bok. Učeníci sa zaradovali, keď videli Pána. A znova im povedal: „Pokož vám! Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás.“ Keď to povedal, dýchol na nich a hovoril im: „Prijmite Ducha Svätého. Komu odpustíte hriechy, budú mu odpustené, komu ich zadržíte, budú zadržané.“ Tomáš, jeden z Dvanástich, nazývaný Didymus, nebol s nimi, keď prišiel Ježiš. Ostatní učeníci mu hovorili: „Videli sme Pána.“ Ale on im povedal: „Ak neuvidím na jeho rukách stopy po klincoch a nevložím svoj prst do rán po klincoch a nevložím svoju ruku do jeho boku, neuverím.“ O osem dní boli jeho učeníci zasa vnútri a Tomáš bol s nimi. Prišiel Ježiš, hoci dvere boli zatvorené, stal si doprostred a povedal: „Pokož vám!“ Potom povedal Tomášovi: „Vlož sem prst a pozri moje ruky! Vystri ruku a vlož ju do môjho boku! A nebuď neveriaci, ale veriaci!“ Tomáš mu odpovedal: „Pán môj a Boh môj!“ Ježiš mu povedal: „Uveril si, pretože si ma videl. Blahoslavení tí, čo nevideli, a uverili.“ Ježiš urobil pred očami svojich učeníkov ešte mnoho iných znamení, ktoré nie sú zapísané v tejto knihe. Ale toto je napísané, aby ste verili, že Ježiš je Mesiáš, Boží Syn, a aby ste vierou mali život v jeho mene.“

³ Porov. MOŽIEŠIK, J.: *Antipascha. o2A-VN-Veľkonočná nedeľa*. <http://moziesik.blogspot.sk/2014/04/antipascha.html> (15.06.2017).

Časť kázne na Nedeľu o Tomášovi (Jn 20, 27)⁴

Na Nedeľu Tomášovu

Nebud' neveriaci, ale veriaci (Jn 20, 27b)

Ako telo bez jedla nemôže žiť, tak je aj rozumná duša bez viery prázdna, neschopná života. Ak človek nechce uveriť pravdám, ktoré sú nám zjavené Bohom, už čoskoro tým samým upadá a v temnej slepote uznáva za najistejšiu pravdu prázdne bájk. Už sama prirodzenosť nám ukazuje, že vieru každý potrebuje a že rozumný človek bez nej nemôže byť spasený. K tomu, aby sme verili, že Boh – nekonečná premúďlosť a večná pravda – sa zjavil, nás Boh ani nenúti, ani sa tomu nemôžeme protivíť. Viera je však aj tak prvá a najhlavnejšia služba Bohu. Ak uveríme (sa dáme osvietiť), že Boh naozaj existuje, a že ako Stvoriteľ sa zjavil prvému človekovi, podobne tomuto môjmu uvažovaniu učí aj apoštol: „Bez viery je totiž nemožné páčiť sa Bohu“ (Hebr 11, 6). Tak učí aj Spasiteľ: „Kto v neho verí, nie je súdený. Ale kto neverí, už je odsúdený“ (Jn 3, 18). A nedávno sme počuli evanjelium, že blahoslavení sú tí, čo nevideli, a uverili (porov. Jn 20, 29). Takže každý človek je povinný veriť všetko, čo Boh oznámil.

Ale akým spôsobom môžeme neomylné poznať, čo Boh oznámil? Vidíte, že na tomto svete existuje mnohoraké uctievanie Boha, aké mnohé a rozličné náboženstvá, hoci väčšina stavia svoje presvedčenie na našom Svätom písme, teda naše Písmo uznávajú ako sväté! Niektoré priznáva tomuto Písmu nejaké pravdivé miesto, a takto ho aj interpretuje, ale druhá polovica sa smeje, zosmiešňuje toto Písmo. Niektoré ho pokladá za pravdu, iný za nepravdu, faloš a bajku, jeden za pravdivú premúďlosť, iný to pokladá za klamstvo a drží sa toho. Teda: ktorá je tu cesta?

Každý môže byť spasený iba prostredníctvom viery, kto vyznáva pravú vieru. Je to veľká vec – *се тут я судити, но, о – еще и осуждату повинен есм.* – Dieľo spásy *тыкающуюся*! Také nech je aj vaše vnímanie, pretože ja som si naozaj istý a chcem vám to povedať, že pravoslávna⁵ cirkev tak ako pravdivo verí aj pravdivo interpretuje (vykladá, vysvetľuje) Sväté písmo, a preto buďte verní tejto Cirkvi, nie neverní, pretože je v učení neomylná, preto je človek bez pochybností povinný ho prijať. Jedine naša Cirkev, ktorá je všeobecná, ktorá od čias Pána Ježiša Krista, od čias svätých apoštolov doteraz stojí neotrasiteľná a podľa prisľúbenia Spasiteľa bude trvať na večné veky. Táto jediná Cirkev mala od počiatku od Spasiteľa svojich pastierov, učiteľov, a preto ako jediná obsahuje učenie Spasiteľa a správny výklad Svätého písma a zaiste od svätých apoštolov až do našich čias mohla ochrániť, mohla zachovať tento obsah. Táto Cirkev sa vždy úpenlivo starala, aby pravdivé učenie Svätého písma,

⁴ Ide o voľný preklad kázne, ktorý urobil autor tohto príspevku. Aj keď je prekladom do slovenského jazyka text kázne trochu upravený, predsa sme sa snažili čo najviac ponechať pôvodný spôsob vyjadrovania a vetnej skladby, čo môže na niektorých miestach pôsobiť na slovenského čitateľa trochu rušivo a kostrbato. V niektorých prípadoch sme z jednej dlhej vety urobili dve, prípadne tri vety. Niekde nechávame v zátvorkách aj iný vhodný výraz, lebo nemáme istotu ako to slovo v tomto kontexte myslel kazateľ. Na niektorých miestach nechávame výraz azbukou v origináli, pretože nám nie je úplne známy jeho význam.

⁵ Výraz *pravoslávna* sa v tom čase používal vo vzťahu ku Gréckokatolíckej cirkvi. Až po roku 1950 na našom území došlo k určitému vyhradeniu sa voči tomuto pomenovaniu, ktoré sa spája s konkrétnou cirkvou, ktorá nie je Gréckokatolícka. Preto Cirkev na našom území dovolila používať aj alternatívny výraz *pravoverná*.

myšlienky samého Spasiteľa, chránila bezo zmeny (bez chyby), aby boli odsúdené falošné interpretácie (výklady, vysvetľovania). Túto pravú náuku Cirkvi je kresťan povinný tak prijímať, zachovávať, ako náuku jednej, pravej, neomylnnej Cirkvi. Túto neomylnosť Cirkvi jej udelil jej sám zakladateľ Ježiš Kristus jasnými slovami, keď ju nazval tou mocou, ktorá mu je daná na nebi i na zemi a prikázal apoštolom, aby učili všetky národy zachovávať všetky prikázania a dodal: „Ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta“ (Mt 28, 20). Slová: „ja som s vami“ znamenajú, že hoci sa Kristus telom vzdialil od svojich apoštolov a žije neviditeľne, predsa s nimi iným spôsobom zostáva. Ale slová: „po všetky dni až do skončenia sveta“, po všetky budúce časy do posledného konca, obsahujú v sebe všetky časy. Kristus im predstavuje svoju prítomnosť v Cirkvi nie iba do smrti apoštolov, nie iba do zničenia Jeruzalemského chrámu, po ktorom ešte žil sv. evanjelista Ján, ale prisľúbil im ju až do skončenia sveta. A tak neomylnosť vo viere bola daná nie iba apoštolom, ale (celej) Cirkvi až do skončenia sveta (času – века).

Základné informácie o predložennom texte

Toto je celý text, celá časť kázne pod názvom *Na Nedeľu Tomášovu*, s podnadpisom *Nebud' neveriaci, ale veriaci (Jn 20, 27b)*, čo je verš, resp. časť verša z evanjelia z Nedeľe Tomášovej. Evidentne vidíme, že predloženému textu chýba minimálne nejaký úvod a záver, oslovenia a pod.

Klasický model kompozície kázne mal koncom 18. a začiatkom 19. storočia tri časti: úvod (exordium), rozvinutie – rozprava (disputatio, tractatio) a záver (epilog).⁶

Napriek tomu môžeme text vnímať ako časť kázne, ktorá mohla byť aj reálne prednesená, ohlásená Božiemu ľudu. Podľa súčasnej homiletiky by sme mohli povedať, že ide napr. o didaskáliu, prípadne v závere textu aj o mystagógiu. Ale skôr ide o časť tematickej kázne, resp. sermones, nie homílie. V texte je témou *viera a Cirkev*. Tieto dve skutočnosti ponúka kazateľ spolu, čo je logické a vieroučne správne. Evidentne chce poslucháčom pomôcť upevniť ich dôveru v Kristovu cirkev – Katolícku cirkev, ktorá neomylnne predkladá Kristovo učenie – pravú vieru. Ubezpečuje svojich poslucháčov, že Cirkev správne interpretuje, vysvetľuje Sväté písmo.

Veľmi oslovujúca je otázka, ktorá obsahovo posúva text hlbšie do podstaty veci: „Ale akým spôsobom môžeme neomylnne poznať, čo Boh oznámil?“ Odpoveď kazateľa je veľmi jasná, pretože zameriava pozornosť poslucháčov na Sväté písmo, ale pretože si ho každý vykladá ako chce, zdôrazňuje, že „Cirkev⁷ tak ako pravdivo verí aj pravdivo interpretuje (vykladá, vysvetľuje) Sväté písmo, a preto buďte verní tejto Cirkvi, nie neverní, pretože je v učení neomylná, preto je človek bez pochybností povinný ho prijať. Jedine naša Cirkev, ktorá je všeobecná, ktorá od čias Pána Ježiša Krista, od čias svätých apoštolov doteraz stojí neotrasiteľná a podľa prisľúbenia Spasiteľa bude trvať na večné veky. Táto jediná Cirkev mala od počiatku od Spasiteľa svojich pastierov, učiteľov, a preto ako jediná obsahuje učenie Spasiteľa a správny výklad

⁶ Porov. STANČEK, L.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 205 – 212.

⁷ Cirkev pomenoval ako pravoslávnu – krátke vysvetlenie viď vyššie v poznámke pod čiarou.

Svätého písma a zaiste od svätých apoštolov až do našich čias mohla ochrániť, mohla zachovať tento obsah. Táto Cirkev sa vždy úpenlivo starala, aby pravdivé učenie Svätého písma, myšlienky samého Spasiteľa, chránila bezo zmeny (bez chyby), aby boli odsúdené falošné interpretácie (výklady, vysvetľovania).“

Táto odpoveď na nastolenú otázku je veľmi dôležitá aj pre súčasnosť, kedy je opäť potrebné zdôrazňovať, aké je vážne rešpektovať pri interpretácii biblických textov Magistérium Cirkvi. V tomto kontexte je hodnotné a originálne prepojenie pravdivého a neomylného výkladu Svätého písma s Ježišovými 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, 18 – 20). Vysvetlenie prepojenia s neprestajnou neomylnosťou je viac ako jasné, keď kazateľ hovorí o neviditeľnom prebývaní Krista medzi učeníkmi, teda v Cirkvi, a o tom, čo znamená „po všetky dni až do skončenia sveta“ – že nie iba do smrti apoštolov alebo do zničenia Jeruzalemského chrámu, ale do konca sveta – do konca času.

V kázni však chýba bližšie prepojenie s Tomášovou nedeľou, čo je dosť neobvyklé. Vôbec sa nespomína sv. apoštol Tomáš, ani jeho obrátenie, ani to, že Kristus vošiel k učeníkom cez zatvorené dvere... Z príslušného evanjelia je použitá iba jedna veta: „A nedávno sme počuli evanjelium, že blahoslavení sú tí, čo nevideli, a uverili (porov. Jn 20, 29).“ Táto skutočnosť absencie bližšieho prepojenia textu na nedeľné evanjelium do určitej alebo do veľkej miery spochybňuje, či je názov *Na Nedeľu Tomášovu* správny. Akoby išlo iba o inštrumentálne použitie Božieho slova z evanjelia Tomášovej nedele na podopretie témy tematickej kázne o viere a Cirkvi.

V texte je pomerne často použité v súvislosti s vierou a Cirkvou slovo *povinnosť*, čo evokuje moralizátorský tón. Musíme sa však na to pozeráť viac očami vtedajšej doby, kedy takéto spojenia boli bežné. Kazateľ nespomína, že viera je nezaslúžený dar, Božia milosť. Možno sa to tak javí aj preto, že nemáme k dispozícii celý text kázne.

Napriek tomuto pochybovaniu nič nebráni tomu, aby sme sa krátko pozreli na text aj po formálnej stránke. V texte vidíme napr. kontrapozíciu⁸ – „Niektorí priznávajú tomuto Písmu nejaké pravdivé miesto, a takto ho aj interpretujú, ale druhá polovica sa smeje, zosmiešňuje toto Písmo. Niektorí ho pokladajú za pravdu, iní za nepravdu, faloš a bájk, jeden za pravdivú premúďlosť, iný to pokladá za klamstvo a drží sa toho.“

Ďalej sa v ňom stretáme napr. s rečníckou otázkou – „Ale akým spôsobom môžeme neomylnne poznať, čo Boh oznámil?“, „Teda: ktorá je tu cesta?“, priamou rečou, prirovnaním.

V predmetnej časti kázne ide podobne, ako v ďalších troch kázňach, o text písaný azbukou. Ide však nie priamo o rukopisy, ale o ich neskorší (súčasný) prepis na písacom stroji.

⁸ Kontrapozícia je rečnícka figúra názornosti, pri ktorej rečník postaví vedľa seba, resp. proti sebe, dve skutočnosti, aby sa tak stali jasnejšie, resp. aby jedna z nich vynikla.

Porov. VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiál.* Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987. Porov. STANČEK, L.: *Kňaz rétor.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojačáka, 2001.

Štyri stupne viery

Skúmaná časť kázne o viere a Cirkvi ponúka príležitosť predostrieť pohľad na určité stupne viery, a na základe evanjelia z Tomášovej nedele aj pohľad na Cirkev.

Prvý stupeň viery môžeme nazvať: *Verím v Boha. Verím, že Boh existuje.* Poznáme text z Listu sv. Jakuba: „Aj diabli veria a trasú sa!“ (Jak 2, 19). Lebo vedia, že opusťili Boha. Veriť v Boha je teda prvý krok. Je tu nebezpečenstvo rozvodu medzi tým, čo človek vyznáva, keď povie, že verí v Boha, a tým, ako žije, aké postoje zaujíma. To nie je často ani prirodzená náboženskosť, to je niekedy ešte menej, že človek povie: *Verím v Boha.*

Dôležitý je ďalší, druhý krok: *Verím Bohu, dôverujem mu.* Tieto slová možno pretransformovať do otázky: *Verím Bohu? Dôverujem mu?* Na toto je jeden z najkrajších text v knihe Genezis (Gn 22, 1 – 14). Abrahám obetuje syna Izáka. Nielen zo strany Abraháma voči Bohu tu vidíme hlboký obraz dôvery, ale aj zo strany Izáka, ktorý mocne dôveroval svojmu otcovi Abrahámovi vidiac jeho dôveru voči Bohu. Aj Izák uveril, že Boh môže aj z mŕtvych vzkriesiť, lebo mu stačilo, že jeho otec tomu naozaj verí. Veď ako mladík mohol utiecť a jeho otec – už starec – by ho nebol chytil. Ale on sa dal zviazať. Pri tomto druhom stupni viery možno uvažovať aj o hlbokej Máriinej dôvere v Boha, ako nám ju vykresľuje udalosť zvestovania. Kresťan sa však istým spôsobom nachádza stále medzi vierou v Boha a dôverou v neho. Doslova platí: „Verím. Pomôž mojej nevere“ (Mk 9, 24). Kresťan si môže klásť otázku: *Verím, že sa na mne majú vyplniť prisľúbenia, ktoré Boh dáva vo Svätom písme a ktoré mi tlmochí Cirkev? Dôverujem tomu, že Boh je naozaj Láska?*

Tretí krok je: *Verím v Cirkev.* Človek počúvajúc kerygmu a uveriac Božej láske začína dôverovať Bohu, Božím prisľúbeniam, začne ich vzťahovať na seba, začne si uvedomovať, že sa nachádza uprostred týchto prisľúbení, že to o ňom je toto napísané. Začína veriť v Cirkev, že je reálna a skutočne existuje, veď o nej hovorí sám Ježiš Kristus.

Ale aj tu Boh človeka pozýva ešte ďalej. Štvrtým stupňom je: *Veriť Cirkvi, dôverovať Cirkvi.* Možno si položiť otázku: Je pre mňa Cirkev to spoločenstvo, kde je stále blízko mňa Kristus? Lebo ak toto v živote kresťana nie je, potom naozaj nie je presvedčivý. Bez tohto vedomia blízkosti Ježiša Krista sa neodváža ísť na kríž. Človek má tendenciu vieru spájať s racionalitou, že je to súhlas so zjavenou pravdou. Áno, ale ešte viac je osobným vzťahom. Preto je celkom vhodné hovoriť nielen o viere a dôvere v Boha, ale o láske k Bohu. A nielen o viere a dôvere v Cirkev, ale o láske k Cirkvi. Teda je namieste otázka: *Milujem Boha a milujem Cirkev?*

Po týchto stupňoch viery sa nedá kráčať z vlastných síl. Boh dáva vieru. Ale chce ju dať každému, a preto skrze Cirkev svojho Syna pozýva počúvať jeho slovo. V tomto kontexte je veľmi dôležitá homília, ktorá rozvíja kerygmu a aplikuje ju na život.

Pohľady na Cirkev

Pretože viera a Cirkev patria spolu a takto ich predkladá aj otec Alexander Duchnovič v predmetnej časti kázne, je vhodné pokračovať v tejto štúdii pohľadom na Cirkev. Poznáme definíciu Cirkvi ako božsko-ludskej ustanovizne. Ponúka odpovede na mnohé otázky, pomáha v jednotlivých udalostiach Cirkvi rozpoznávať bož-

ský a ľudský prvok. Dnes však mnohí ľudia žijú mimo Cirkvi. Mnohým z nich nepomôže táto definícia, aj keď je pravdivá.

Z patristického obdobia je známa veta sv. Cypriána: „Mimo Cirkvi niet spásy!“ (porov. KKC 846). „Toto tvrdenie sa nevzťahuje na tých, ktorí bez vlastnej viny nepoznajú Krista a jeho Cirkev. Lebo tí, čo bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, ale s úprimným srdcom hľadajú Boha a pod vplyvom milosti sa snažia skutkami plniť jeho vôľu, poznanú hlasom svedomia, môžu dosiahnuť večnú spásu“ (KKC 847). Teda k tejto vete je potrebná vysvetľujúca katechéza, aby človek mohol vnímať to, čo učí Cirkev, že „Kristus a Cirkev sú teda „úplný Kristus“ (Christus totus). Cirkev je jedno s Kristom“ (KKC 795). Veď kto má slová večného života? Cirkev. Ona má misiu, poverenie na to, že môže autenticky ohlasovať Božie slovo. Keď ho Cirkev ohlasuje, Božie slovo sa sprítomňuje. Boh hovorí aj skrze udalosti ľudského života, cez svedomie človeka, často aj prostredníctvom iných ľudí, ale kto, ak nie Cirkev, dá svetlo, aby ľudia videli, že v ich osobných dejinách hovorí Boh? Teda Cirkev je potrebná, aby sa bolo možné stretnúť s autentickým Božím slovom, počuť Boží hlas. Lebo bez Cirkvi by bol človek odkázaný na Boží zásah prostredníctvom nejakého zázraku. Aj to Boh môže urobiť a už to aj neraz urobil. Ale On ustanovil svoju Cirkev pre sprostredkovanie jeho daru viery: „Kto vás počúva, mňa počúva, a kto vami pohŕda, mnou pohŕda. Kto však pohŕda mnou, pohŕda tým, ktorý ma poslal“ (Lk 10, 16). Prečo to tak urobil? Lebo takýmto spôsobom rešpektuje slobodu, ktorú dal človeku. Nechce človeka „nútiť“ tým, že by sám ku každému priamo prehovoril v súkromnom zjavení. Ak predsa človek čaká na súkromné zjavenie, nie je to pýcha? „Boh pyšným odporuje, ale pokorným dáva milosť“ (Jak 4, 6). Môžeme ďalej položiť aj otázku: Kde možno prijať Ježiša Krista vo sviatosťiach? Mimo Cirkvi? Naozaj nie! Iba v Cirkvi. Lebo v nej je sprítomnené telo Ježiša Krista!

Ďalšia definícia známa z čias cirkevných Otcov: „Kde je biskup, tam je Cirkev.“ Tu už človek musí mať naozaj živú vieru, aby to prijal. Ľudia dnes ešte povedia, ak to vôbec povedia: Boh áno, Cirkev nie! Ale často je to tak, že ani Boh nie... Na Cirkev sa pozerá ako na inštitúciu, organizáciu.

Biblické obrazy Cirkvi sú uvedené v dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium*. Hneď na začiatku je uvedené, že Cirkev je univerzálnou sviatosťou spásy (porov. LG 1). Nie je to možno zrozumiteľné hneď na prvé počutie. Je k tomu potrebná určitá katechéza. Chce sa tým povedať, že je viditeľným znakom Ježiša Krista na tejto zemi. Zďaleka nie je iba nejakou úradnou inštitúciou, ale má predovšetkým nadprirodzený, sviatosťný obsah.⁹ „Vychádzajúc z tohto zorného uhla je Cirkev súčasne viditeľné i neviditeľné spoločenstvo. Má vonkajšiu organizačnú štruktúru, ale aj tajomný duchovný život. No pravdivý obraz o Cirkvi človek získava prostredníctvom viery. Cirkev preto možno charakterizovať ako tajomstvo

⁹ Porov. VRAGÁŠ, Š.: Druhý vatikánsky koncil a vieroučná konštitúcia o Cirkvi *Lumen Gentium* (Svetlo národov). In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život. Týždeň koncilu na Slovensku 11. októbra – 18. októbra 2002 pri príležitosti 40. výročia otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002, roč. 83, č. 9, s. 434 – 435.

viery, ťažko pochopiteľné súčasnému sekularizovanému mysleniu.¹⁰ Je aj ovčincom, ktorého jedinou a nevyhnutnou bránou je Kristus. Ale aj stádom, ktorého pastierom je Kristus. Cirkev je aj pole, Božia roľa, ušľachtilá vinica, ktorú vysadil Boh, Božia stavba, Boží dom, Boží príbytok v Duchu, ale aj Božia rodina... (porov. LG 6). Mohli by sme uviesť ďalšie obrazy Cirkvi. Zamerajme sa však v nasledujúcom texte na jeden, ktorý je stále aktuálnym riešením, ktoré má Cirkev už dve tisícročia.

Cirkev je spoločenstvo

Pozrime sa na časť textu Jánovho evanjelia (Jn 20, 19 – 31), ktorá sa číta v Nedeľu o Tomášovi: „Večer v ten istý prvý deň v týždni, keď boli učeníci zo strachu pred Židmi zhromaždení za zatvorenými dverami, prišiel Ježiš, stal si doprostred a povedal im: „Pokoj vám!“ Ako to povedal, ukázal im ruky a bok. Učeníci sa zaradovali, keď videli Pána“ (Jn 20, 19 – 20). Toto je niečo také konkrétne, čo môže byť východiskom pri pohľade na Cirkev. Je spoločenstvom so zmŕtvychvstalým, vzkrieseným, živým Ježišom Kristom, ktorý je uprostred Božieho ľudu. Ba Cirkev je spoločenstvo konkrétneho učeníka – kresťana so zmŕtvychvstalým Ježišom Kristom, ktorý vstúpil do stredu jeho života, do jeho srdca, do situácie, ktorú práve prežíva, alebo situácií, do otázok, ktoré si kladie, do problémov, ktoré má, ale aj do jeho radostí. Ježiš Kristus je prítomný v živote. Toto je Cirkev. Je spoločenstvom.

Jedným z najväčších prínosov dogmatickej konštitúcie o Cirkvi je skutočnosť, že Cirkev je v nej predstavená ako „univerzálne spoločenstvo lásky“.¹¹

V Katechizme Katolíckej cirkvi je pod názvom *Cirkev je spoločenstvo s Ježišom* uvedené, že „Ježiš si už od začiatku vzal učeníkov za spoločníkov života.“ Ďalej v texte čítame: „Ježiš hovorí o ešte dôvernejšom spoločenstve medzi sebou a tými, čo ho budú nasledovať: „Ostaňte vo mne a ja ostanem vo vás... Ja som vinič, vy ste ratolesť“ (Jn 15, 4 – 5). A oznamuje tajomné a skutočné spoločenstvo medzi svojím telom a naším telom: „Kto je moje telo a pije moju krv, ostáva vo mne a ja v ňom““ (KKC 787). Pred svojím nanebovstúpením sľúbil Ježiš svojim učeníkom, že s nimi zostane až do skončenia sveta, a dal im svojho Ducha. „Tak sa spoločenstvo s Ježišom istým spôsobom ešte zintenzívnilo: „Keď totiž udelil svojho Ducha, tajomne ustanovil svojich bratov, zvolaných zo všetkých národov, ako svoje telo““ (KKC 788).

Presvedčivosť spoločenstva Cirkvi

Keď čítame časť Jánovho evanjelia z Tomášovej nedele ďalej, vidíme, že sv. apoštol Tomáš nebol medzi ostatnými učeníkmi, keď k nim zmŕtvychvstalý Ježiš prišiel prvýkrát. Boh to tak zaiste dovolil aj kvôli nám. Lebo Tomáš nakoniec povie veľmi vážnu vetu: „Ak neuvidím na jeho rukách stopy po klincoch a nevložím svoj prst

¹⁰ VRAGAŠ, Š. Druhý vatikánsky koncil a vieroučná konštitúcia o Cirkvi *Lumen Gentium* (Svetlo národov). In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život. Týždeň koncilu na Slovensku 11. októbra – 18. októbra 2002 pri príležitosti 40. výročia otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002, roč. 83, č. 9, s. 435.

¹¹ Porov. JAGER, R.: Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi. In: *Disputationes quodlibetales 2002. Zborník prednášok z odborného seminára o dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu na Prešovskej univerzite v Prešove, Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte v dňoch 19. – 20. novembra 2002*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2002, s. 25.

do rán po klincoch a nevložíim svoju ruku do jeho boku, neuverím“ (Jn 20, 25). Toto je istým spôsobom veta dnešného človeka vo vzťahu k Cirkvi. Len si uvedomme, že Cirkev je aj Kristovo tajomné telo. „On (Kristus) je hlavou tela, Cirkvi“ (Kol 1, 18). „My mnohí sme jedno telo v Kristovi a jednotlivo sme si navzájom údmi“ (Rim 12, 5). Aj v *Lumen gentium* je 7. článok nazvaný *Cirkev – Kristovo tajomné telo*. Ľudia tohto sveta hovoria spolu s Tomášom: Dokiaľ neuvidíme, že Cirkev je tá, ktorá je ochotná na seba brať utrpenie, ktorá je ochotná milovať v rozmere kríža, dokiaľ – povedané slovami Svätého Otca Františka – neuvidíme, že s láskou ide na periferie života, dokiaľ neuvidíme na Cirkvi to presvedčivé, že ona naozaj kráča v šľapajách Krista, ktorý zomrel na kríži, neuveríme! Preto má tento svet problém s pohľadom na Cirkev, lebo ju vníma ako takú, ktorej ide o slávu, o ceremónie, o peniaze, o vplyv. Zaiste to tak nie je, ale tento svet to vždy tak bude vidieť, ak najprv nebude vidieť na tele Cirkvi rany po klincoch, lásku Kristových učeníkov v rozmere kríža. Inými slovami to znamená pre Cirkev, pre tých, ktorí ju tvoria, mať prirodzenosť Ježiša Krista.

Je veľmi dôležité, aby človek, ktorého volá Pán, mohol mocne zakúsiť, „že nie je možné byť kresťanom bez Cirkvi, ktorú nachádza konkrétne v spoločenstve. Začína brať spoločenstvo ako vlastnú úlohu. Cirkev sa postupne rodí v jeho duši a tak láme jeho náboženský individualizmus. Od chápania Cirkvi ako organizácie poskytujúcej náboženské služby prechádza k tomu, že ju žije ako spoločenstvo bratov, o ktorých sa má starať.“¹²

Cirkev ponúka spoločenstvo s Kristom a navzájom s bratmi a sestrami. Cirkev je aj inštitúcia, je aj božsko-ludská ustanovizeň, ale je predovšetkým spoločenstvo bratov a sestier, do ktorého vstupuje, resp. uprostred ktorého prebýva Ježiš Kristus a všetkým nielen hovorí *Pokoj vám*, ale im ho aj dáva.

Treba chápať aj potrebu človeka po spoločenstve, že je stvorený pre spoločenstvo: „Nie je dobré byť človeku samému“ (Gn 2, 18). Ponúkať ľuďom Cirkev ako spoločenstvo je jedna z konkrétnych odpovedí pre hľadajúceho človeka. Ak sa nestretnie so živým spoločenstvom v Katolíckej cirkvi, bude ho hľadať tam, kde ono v skutočnosti nie je. „Sekty ponúkajú tým, čo stratili kontakt s Cirkvou, istotu, ktorú stratili, dávajú alternatívu samote, v ktorej sa títo ľudia ocitajú. [...] Sekty sľubujú dokonalosť úzkostlivo náročným, šťastie a nový život. A samotárom – tisícim v našej masovej a individualistickej spoločnosti – sa ponúka priateľstvo, porozumenie i uzatvorená a kompaktná skupina, ktorá ich ochraňuje pred hrozbami, ktoré pociťujú. Zaujímavý je úkaz, ktorý vychádza z istého prieskumu o sektách v Španielsku. Tvrdí sa v ňom, že jednou z najväčších skupín, ktoré sa dostali do siekt, sú ženy vo veku 35 – 55 rokov. Príčinou je nedostatok lásky, porozumenia a chýbanie spoločenstva. Inou skupinou sú mladí, ktorí opúšťajú Cirkev, pretože v nej videli len ritualizmus, formalizmus a strnulosť alebo stereotypné odpovede.“¹³ Sú to veľmi zaujímavé skutočnosti, ktoré potvrdzujú to, že človek túži po spoločenstve, je v ňom túžba po Bohu, ale aj to, že sekty majú väčšinou úspech u ľudí, ktorých viera je v podstate mŕtva. Ak sa ešte

¹² BLÁZQUEZ, R.: *Neokatechumenátne spoločenstvá. Teologické rozoznávanie*. Turany nad Váhom, 1994, s. 23.

¹³ KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 21 – 22.

nejako prejavuje, tak vlašne, povrchné, tradične s prejavmi prirodzenej nábožnosti, istým spôsobom skostnatelo. Ide väčšinou o ľudí, ktorí nemali vieru Cirkvi.

Záver

Aj keď sa na prvý pohľad môže zdať zbytočné spracovať preklad a predostrieť krátku časť kázne Alexandra Duchnoviča, predsa som presvedčený, že sa to opláti. Je to ďalší kamienok do mozaiky poznávania dejín kazateľstva v Gréckokatolíckej cirkvi na našom území, konkrétne v 19. storočí, ako aj kamienok do mozaiky poznávania kazateľskej činnosti Alexandra Duchnoviča. Zároveň je to akoby odrazový mostík pre nás, súčasných kazateľov, aby sme brali veľmi seriózne našu službu ohlasovania evanjelia a aby sme ju plnili v duchu súčasnej homiletiky podobne, ako ju otec Alexander Duchnovič plnil v duchu doby, v ktorej on žil a pôsobil.

BIBLIOGRAFIA

- BLÁZQUEZ, R.: *Neokatechumenátne spoločenstvá. Teologické rozoznávanie*. Turany nad Váhom, 1994, 56 s.
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- JAGER, R.: Vieroučná konštitúcia Lumen gentium o Cirkvi. In: *Disputationes quodlibetales 2002. Zborník prednášok z odborného seminára o dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu na Prešovskej univerzite v Prešove, Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte v dňoch 19. – 20. novembra 2002*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2002. *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.
- KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, 229 s. ISBN 80-7141-036-5.
- MOŽIEŠIK, J.: *Antipascha. 02A-VN-Veľkonočná nedela*. <http://moziesik.blogspot.sk/2014/04/antipascha.html> (15.06.2017).
- PETRÍK, L.: Kazateľská činnosť gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča. In: *Theologos. Teologická revue*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, roč. 17, č. 2, s. 146 – 166. ISSN 1335-5570.
- RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: *Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV*. Prešov : rukopis. In: Osobný archív doc. H. Rudlovčákovvej.
- STANČEK, L.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 205 – 212. 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- STANČEK, L.: *Kňaz rétor*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, 302 s. ISBN 80-7142-081-6.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.
- VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiálna*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.
- VRAGAŠ, Š.: Druhý vatikánsky koncil a vieroučná konštitúcia o Cirkvi Lumen Gentium (Svetlo národov). In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život. Týždeň koncilu na Slovensku 11. októbra – 18. októbra 2002 pri príležitosti 40. výročia otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002, roč. 83, č. 9, s. 434 – 435.

Učenie Cirkvi o anjeloch a démonoch¹

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The issue of fallen angels is one of the most tremendous areas of the Trust of Faith, which the Apostles have not left us to much informations. The basic source of our knowledge of demons is the Bible, which the Church interprets through its Magisterium as well as the experiences of exorcists, who under the authority and authority of the hierarchy of the Church, perform the service of liberation under the influence of these evil spirits.*

Key words: *Angel. Devil. Demon. Influence of evil spirit.*

Grécky výraz *aggelos*, latinský *angelus*, či hebrejský *malak* doslovne znamená *ten, ktorý je poslaný*.² Takýto názov sa môže týkať aj kňazov („*Lebo pery kňaza majú zachovávať poznanie a z jeho úst sa vyhľadáva zákon, lebo je poslom [anjelom] Pána zástupov*“ – Mal 2, 7) i Jána Krstiteľa („*Hľa, ja posielam svojho posla [anjela] pred tvou tvárou a on pripraví cestu pred tebou*“ – Mt 11, 10). My však pod názvom „anjel“ máme v tomto článku na mysli Bohom stvorenú osobnú rozumnú čisto duchovnú bytosť.

Anjeli v Biblii

V čase osvietenstva a najmä v druhej polovici 20. storočia sa existencia anjelov začala výrazne spochybňovať. Ich výskyt v biblii sa začal označovať ako literárna personifikácia samotnej Božej činnosti, alebo zjavenia anjelov sa vysvetľovali ako rôzne spôsoby zjavenia sa Krista v dejinách. Niektoré biblické výklady odmietli existenciu anjelov ako mýtus, od ktorého treba bibliu očistiť.³

Na takéto pokusy Cirkev odpovedá jasným vyhlásením v novom katechizme:

„*Jestvovanie duchovných, netelesných bytostí, ktoré Sväté písmo zvyčajne volá anjelmí, je pravda viery. Svedectvo Písma je také jasné, aká jasná je jednomyselnosť Tradície*“ (KKC 328).

¹ Príspevok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou pod názvom „Kristova oslobodzujúca moc nad pôsobením zlého „a dal im moc šliapať po hadoch i škorpiónoch““, ktorá sa konala dňa 29. marca 2017 na GTF PU v Prešove v rámci riešenia projektu VGA MR č. 2016/KST/4 Research of the ethical determination of man (Výskum etickej determinácie človeka).

² Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 445.

³ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 446.

Hoci izraelské náboženstvo do babylonského zajatia stále ohrozoval blud polyteizmu, predsa sa aspoň raz za čas spomínajú v Starom zákone anjeli. Sú prítomní pri stvorení sveta (porov. Job 38, 7), strážia vchod do raja (porov. Gn 3, 24), anjel sprevádza Izraelitov do zaslúbenej krajiny (porov. Ex 23, 20 – 23), zvestuje narodenie Samsona (porov. Sdc 13, 3), povoláva sudcu Gedeona (porov. Sdc 6, 11), posluhuje prorokovi (porov. 1Kr 19, 5). Anjel Rafael sprevádza Tobiáša počas celého jeho príbehu a Pánov anjel zachraňuje troch mládencov z ohnivej pece (porov. Dan 3, 49 – 50).

Skôr vizionárskym spôsobom sa objavujú anjeli, keď ich stretne Jakub pri svojom putovaní od Labana domov (porov. Gn 32, 1 – 2) a Izaiáš vidí Serafinov pri Božom tróne a spievať trojsvätú pieseň (porov. Iz 6, 1 – 3).

V Starom zákone sa sformovalo poznanie troch najvyšších anjelských chórov:

Prvými sú anjeli, ktorí stoja pred Božou tvárou a je ich sedem. Rafael z Tobiášovej knihy sa označuje za jedného z nich (porov. Tob 12, 15).

Cherubíni (od akádskeho *karabu* – modliť sa, blahoslaviť).⁴ Písmo im pripisuje úlohu držať Boží trón (porov. Ž 99,1) strážia vchod do raja (porov. Gn 3, 24). Zo samotného ich názvu vyplýva, že to majú byť anjeli, ktorí sa modlia, prosia a orodujú. Spočiatku boli vyobrazovaní s dvoma krídlami (porov. Ex 25, 18 – 22), neskôr ich Ezechiel opísal ako lesklé bytosti, ktoré majú štyri krídla a štyri tváre: tvár človeka, leva, býka a orla (porov. Ez 1, 4 – 14).

Serafini (hebrejsky *šaraf* – horiaci).⁵ Písmo im pripisuje úlohu očisťovať stvorenia, ktoré predstupujú pred Boha. Bol to serafin, ktorý uhlíkom od oltára očisťoval Izaiášove pery (porov. Iz 6, 1 – 6). Izaiáš ich opisuje so šiestimi krídlami. Dvoma si zakrývajú tvár, dvoma nohy a dvoma lietajú (porov. Iz 6, 2).

V Starom zákone sa objavujú aj tri konkrétne mená anjelov:

Michal (hebr. *mika-el* – Kto je ako Boh) je označovaný za archanjela, ochraňuje Izrael (porov. Dan 10, 13 – 20), a Nový zákon ho stavia do pozície vodcu boja proti diablu (porov. Zj 12, 7 – 9).

Gabriel (hebr. *gabriel* – Božia moc alebo Boží muž).⁶ Gabriel sa zjavuje, aby ohlasoval a vysvetľoval proroctvá (porov. Dan 8, 16; 9, 21). V Novom zákone zvestuje narodenie Jána Krstiteľa (porov. Lk 1, 19) i samotného mesiáša (porov. Lk 1, 26 – 33).

Napokon Rafael (hebr. *refa-el* – Boh uzdravuje, zachraňuje).⁷ Sprevádza Tobiáša po jeho cestách, pomáha mu a poučuje ho.

Rovnako ako v Starom i v Novom zákone sa stretávame s pôsobením anjelov. Gabriel zvestuje nariadenie Jána Krstiteľa (porov. Lk 1, 5 – 20) i Mesiáša (porov. Lk 1, 26 – 38), anjeli zvestujú narodenie Spasiteľa pastierom (porov. Lk 2, 8 – 15), slúžia Kristovi na púšti (porov. Mk 1, 13) a posilňujú ho v Getsemanskej záhrade (porov. Lk 22, 43) a ak by Kristus chcel, anjelské vojsko by zaňho bojovalo (porov. Mt 26, 53). Anjeli zvestujú Kristovo zmŕtvychvstanie (porov. Mt 28, 3 – 7), oznamujú apoštolom jeho druhý príchod pri Kristovom nanebovstúpení (porov. Sk 1, 10 – 11) a pomáhajú Kristovi pri jeho druhom príchode (porov. Mt 13, 40 – 42).

⁴ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 448.

⁵ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 449.

⁶ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 449.

⁷ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 449.

Anjeli však nesprevádzajú len Krista, ale slúžia aj Cirkvi. Anjel posielal Filipa krstiť Etiópčana (porov. Sk 8, 26 – 29), hovorí pohanovi Kornéliovi o apoštolovi Petrovi (porov. Sk 10, 3 – 7) a vyslobodzuje apoštolov z nebezpečenstva a z väzenia (porov. Sk 5, 19 – 20; 12, 7 – 11). Možno povedať, že anjeli slúžia Kristovi historickému, aj Kristovi ako jeho mystickému telu, ktorým je Cirkev.⁸

V listoch apoštola Pavla sa stretávame s anjelmi, ktorí sú takmer vždy negatívnymi postavami. Kniežatstvá, mocnosti a sily sú bytosti, ktoré z duchovného hľadiska ohrozujú človeka a Kristus ich poráža (porov. 1Kor 15, 24; Kol 2, 15). Asi len na štyroch miestach Pavol hovorí o duchovných bytostiach nie v negatívnom zmysle, ale len v akomsi „neutrálnom“ – porov. Ef 1, 20 – 21; 3, 10; Kol 1, 16; 2, 10. Ba dokonca Pavol ide až tak ďaleko, že vyhlasuje uctievanie anjelov za smrteľný hriech: „*Nech vás nik nepripraví o víťaznú cenu samolúbou poníženosťou, uctievaním anjelov*“ (Kol 2, 18). Prečo v Pavlovom učení došlo k takémuto posunu v pohľade na anjelov? Je zrejme, že apoštol Pavol, ako apoštol pohanských národov vyviedol evanjelium za hranice Izraela, v ktorom bol monoteizmus hlboko zakorenený. U pohanských národov bolo treba čeliť polyteizmu a náuka o úcte k anjelom bola do určitej miery nebezpečná, kým sa neupevnila náuka o jedinom Bohu. Zároveň pohanské národy boli často spútané mágiou, poverami a rôznymi čarodejníckymi praktikami (porov. Sk 19, 19). Pavol potreboval ohlásiť pohanom predovšetkým pôsobenie padlých anjelov, ktorí zvädzajú ľudí, Kristus nad nimi zvíťazil a slúžiť takýmto duchom znamená odmietať Boha a pridať sa k vzbúrencom, ktorí svoj boj proti Bohu už prehrali. Uctievanie démonov je samozrejme smrteľným hriechom. Z Pavlovho učenia však jasne vyplýva, že všetci anjeli nie sú zlí, ako sme to už vyššie uviedli.

Nový zákon neodmieta k anjelom úctivý vzťah zo strany ľudí. Pisateľ listu Hebrejom hovorí: „*Nezabúdajte na pohostinnosť, lebo niektorí takto prijali ako hostí anjelov, a ani o tom nevedeli*“ (Hebr 13, 2). K viere Cirkvi patrí, že anjelom ľudia majú prejavovať kult úcty, pretože spolupracujú na diele nášho vykúpenia. Tento kult úcty sa samozrejme podstatne odlišuje od kultu klaňania sa, ktorý patrí výlučne Bohu. Kult úcty sa prejavuje oslavovaním, modlitbami a slávením liturgických sviatkov.⁹ Anjelov ako hodných úcty menuje aj Druhý nicejský koncil a vyhlasuje, že aj ich zobrazenia sú predmetom kultu podľa nauky svätých Otcov a Tradície Cirkvi (porov. DS 600).

Pôsobenie anjelov počas celých dejín cirkvi vykresľuje celá kniha Zjavenia apoštola Jána.

Z biblie je zrejme, že nie je iba jeden anjel, ale je ich mnoho. Ich presný počet však Božie slovo neuvádza. V biblii sa všeobecne konštatuje, že anjelov je obrovské množstvo. List Hebrejom hovorí o myriadách anjelov (porov. Hebr 12, 22) a Apokalypsa hovorí o myriadách myriád a tisícoch tisícov (porov. Zj 5, 11). Znamená to, že „anjelský svet“ má obrovské množstvo svojich obyvateľov.

⁸ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 451.

⁹ Porov. KANDERA, P.: *Boh Vykupiteľ*, Košice : 1992, s. 238.

Prirodzenosť a poslanie anjelov

Anjel je bytie, ktoré je stvorené, duchovné, osobné a nadprirodzené vo vzťahu k človeku.¹⁰

Gnostici považovali anjelov za spolustvoriteľov sveta, a teda že majú božskú podstatu, aj keď nižšieho rádu. Preto už otcovia prvej Cirkvi, ako Irenej a ostatní, potvrdzovali stvorenie anjelov a tým podstatnú odlišnosť od Boha. Rovnako popierali učenie, že anjeli sú emanáciou z Božej podstaty.¹¹

Stvorenie anjelov potvrdil dogmou Štvrtý lateránsky koncil (r. 1215), keď vyhlásil, že „(...) On (Boh) svojou všemohúcou mocou na počiatku času rovnakým spôsobom stvoril obe stvorenia z ničoho, duchovné a telesné, totiž anjelské a pozemské (...)“ (DS 800).

Boli to opäť predovšetkým gnostici, ktorí sa pokúšali tvrdiť, že anjeli majú materiálnu povahu. Napriek tomu, že Písmo dosť jasne pripisuje anjelom duchovnú povahu („Či nie sú všetci služobníkmi duchmi, poslanými slúžiť tým, čo majú dostať do dedičstva spásu?“ – Hebr 1, 14), ešte do 4. storočia sa v Cirkvi objavovali rozličné mienky, podľa ktorých bolo anjelom pripisované akési svetlisté, či éterické telo.¹² Až Otcovia 4. storočia sa jasne vrátili k tvrdeniu Písma, podľa ktorého anjeli sú číri duchovia.

Anjeli sú bytosťami jednoduchými, ale nie v tom zmysle ako je jednoduchý Boh. Hoci anjeli nemajú materiálne zloženie, skladajú sa z podstaty a akcidentov, z uskutočnenia a možnosti, z podstaty a existencie.¹³

Je známe aj zo samotnej biblie, že anjeli za určitých okolností berú na seba nejakú viditeľnú podobu. Nejde však o zjavenie ich skutočného tela. Nemožno presne určiť, ako to anjeli robia. V každom prípade však takúto moc majú.

Anjelov nemožno považovať za akési neosobné energie. Anjeli sú obdarované rozumom a slobodnou vôľou (porov. KKC 330). Každý anjel je kompletná, jedinečná rozumná, teda osobná bytosť. Je nositeľom svojej podstaty a rozumným subjektom svojej činnosti.¹⁴

Nadprirodzenosť anjelov vyplýva z ich číro duchovnej podstaty. Ako duchovia sú v oblastiach poznania a rôznych iných schopností na vyššej úrovni ako ľudia. Obsahom ich života je poznávanie Boha a požívanie jeho lásky. Je to taktiež láska k Bohu a k iným rozumným bytosťam, radovanie sa a prežívanie šťastia.¹⁵

Anjeli sú vystrojení rozličnými darmi. Ich poznanie je omnoho dokonalejšie, ako ľudské. Anjel poznáva intuitívne, bez učenia.¹⁶ Nevie však všetko. Nepozná všetky Božie tajomstvá (porov. 1Kor 2, 11), nepozná ani všetky tajomstvá ľudského srdca (porov. 1Kor 8, 39). Je dôležité, že nevie s istotou predvídať budúce veci (porov. Iz 46, 9n). Tak ako človek dokáže do určitej miery a na základe niektorých informá-

¹⁰ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 456.

¹¹ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 456.

¹² Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 457.

¹³ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 457.

¹⁴ Porov. DANCÁK, F.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*. Prešov : Petra, 2001, s. 52

¹⁵ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 459.

¹⁶ Porov. DANCÁK, F.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*. Prešov : Petra, 2001, s. 54.

cií odhadovať budúce veci (napr. predpovedať počasie), tak to vie určite aj anjel. Ba vie to predpovedať dokonalejšie a spoľahlivejšie, keďže jeho inteligencia je vyššia ako ľudská. No je to stále len predpoklad, ktorý môže byť mylný. Zároveň treba brať do úvahy, že čas, v ktorom žijú anjeli, nie je ten istý čas, v rámci ktorého žijú ľudia. Ako sú tieto „časy“ prepojené a či bežia v nejakom zmysle paralelne vedľa seba, o tom sa môžeme len dohadovať. Čo zo svojho času anjel vníma v našom čase, to nevieme. Určite však možno povedať, že anjeli nevnímajú ľudský čas celý naraz od začiatku do konca tak ako Boh, ktorý je vo večnosti. Ak by to tak bolo, Kristus by nemohol prehlásiť, že anjeli nevedia, kedy príde koniec sveta (porov. Mt 24, 36).

Anjeli majú vynikajúcu slobodnú vôľu. Sloboda ich vôle spočíva v tom, že sú schopní zhréšiť a rozhodovať sa pre konanie rozličných skutkov. Sila ich vôle je dokonca tak mocná, že sú ňou schopní ovplyvňovať aj hmotu. Príkladom toho je vyslobodenia apoštola Petra z väzenia jeho strážnym anjelom (porov. Sk 12, 7).

Anjeli sú schopní „čítať myšlienky“. Inak by nebolo možné, aby rozumeli našim modlitbám a zároveň by nebolo možné, aby sa medzi sebou dorozumievali. Ako duchovné bytosti sa môžu dorozumievať jedine spôsobom, že vnímajú svoje myšlienky.¹⁷

Aby mohli anjeli vykonávať svoje poslanie, majú schopnosť zasahovať do dejín, zjavovať sa ľuďom, rozprávať s nimi (porov. Mt 1, 20), prípadne vnukať im myšlienky (porov. Lk 22, 3).

Anjeli nemajú rozmery, a teda nemajú priestorovosť. Nie sú všadeprítomní ani nesmierni. Sú prítomní len v tom priestore, v ktorom účinkujú. Anjel je však v priestore prítomný na „duchovný spôsob“, to znamená, že je prítomný celou svojou podstatou v každom bode tohto priestoru. V každom bode je celý.¹⁸

Je zjavné, že anjeli nemôžu zomrieť v takom zmysle, ako ľudia. Ich duchovná podstata nepozostáva z materiálnych častok, takže sa nemôže na častky rozložiť a tak zaniknúť. K ich prirodzenosti teda nepatrí smrteľnosť.

Boh by samozrejme mohol anjela zničiť, lebo aj keď nie je zložený z materiálnych častok, predsa je zložený z podstaty a existencie. Tak ako pri stvorení Boh podstatu anjela s jeho existenciou spojil, tak by mohol tieto dve zložky od seba oddeliť a anjel by zanikol. Boh však sám potvrdzuje, že nesmrteľnosť, ktorú anjelom daroval k ich prirodzenosti nemieni násilne rušiť. Sám hovorí, že anjeli skrátka zomrieť nemôžu (porov. Lk 20, 36).

Skúška anjelov a ich pád

Anjeli boli stворení do „stavu putovania“, to znamená, že boli postavení pred slobodnú voľbu, či budú slúžiť Bohu, alebo sa mu vzopru. Mali sa rozhodnúť medzi dobrom a zlom. Vtedy sa niekoľkí anjeli vzbúrili voči Bohu, zatúžili po vlastnej sláve nezávislej od Boha a pre neodvolateľnosť ich rozhodnutia, ktorá patrí k ich prirodzenosti (podobne ako je to u človeka po smrti), už nemajú možnosť pokánia a stali sa na veky zlými.

¹⁷ Porov. DANCÁK, F.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*. Prešov : Petra, 2001, s. 55.

¹⁸ Porov. DANCÁK, F.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*. Prešov : Petra, 2001, s. 55.

O tejto udalosti najlepšie pojednáva stať z Apokalypsy: „*Na nebi sa strhol boj: Michal a jeho anjeli bojovali proti drakovi. Bojoval drak i jeho anjeli, ale neobstáli a už nebolo pre nich miesto v nebi. A veľký drak, ten starý had, ktorý sa volá diabol a satan, čo zvädzal celý svet, bol zvrhnutý; zvrhnutý bol na zem a s ním boli zvrhnutí jeho anjeli*“ (Zj 12, 7 – 9). Táto biblická stať nepopisuje len jednorazovú udalosť, ktorá sa udiala kedysi na začiatku histórie. Popisuje skôr stav, v ktorom sa diabol voči Michalovi, jeho vojsku a voči nebu nachádza počas celej histórie až do konca sveta.¹⁹ Zároveň tento text ukazuje, že bol nejaký pôvodca vzbury, ktorý na svoju stranu strhol niekoľkých ďalších anjelov.

Ďalšie zaujímavé texty o páde anjela sú Iz 6, 12 – 15 a Ez 28, 11 – 19. V oboch textoch ide o Boží súd nad pohanským kráľom. V prvom prípade ide o babylonského a v druhom o týrskeho kráľa. No texty ukazujú akoby títo králi buď neboli obyčajnými ľuďmi, ale skôr symbolmi satana, alebo sú to síce králi, avšak posadnutí diablom, ktorého Boh súdi. Izaiáš 6, 12 – 15 hovorí:

„Ako si padla z neba, žiarivá zornička! Zrazený si k zemi, čo si vládol nad národmi. Veď v srdci si si hovoril: „Do nebies vystúpim, až nad Božie hviezdy vyvýšim svoj trón, sídlit' chcem na vrchu zhromaždenia, na stráňach severu. Vystúpim do výšin oblakov, prirovnám sa Najvyššiemu.“ Lenže do podsvetia si zvrhnutý, na stráne priepasti.“

Zaujímavé je označenie satana ako žiarivej zorničky. Táto ranná hviezda sa prekladá do latinčiny ako Lucifer – Svetlonos, ktorým sa označuje diabol – vodca vzbury proti Bohu.

Možno ešte zaujímavejší je text Ez 28, 11 – 19:

„Pán prehovoril ku mne takto: „Syn človeka, začni žalospev o kráľovi Týru a povedz mu: Toto hovorí Pán, Jahve: Bol si vzornou pečatou, plný múdrosti a vrcholnej krásy. Bol si v Edene, Božej záhrade, pokrývali ťa rozličné drahokamy: karneol, topás a jaspis, chryzolit, beryl a ónyx, zafír, karbunkul a smaragd, rukou umelca do zlata zapravené a obložené boli na tebe v deň, keď si bol stvorený. Bol si cherubom, pomazaným ochrancom; dal som ťa na svätý Boží vrch, prechádzal si sa pomedzi ohnivé kamene. Bezchybný si bol na svojich cestách odo dňa, čo si bol stvorený, až kým sa nenašla na tebe vina. Pri tvojom rozsiahlom kupčení naplnilo sa ti vnútro zločinom a zhrešil si, vtedy som ťa zvrhol z Božieho vrchu, odstránil som ťa, ochranný cherub, spomedzi ohnivých kameňov. Srdce ti spyšnelo pre nádheru; pre krásu si si pohubil múdrosť. Na zem som ťa hodil, vystavil som ťa pohľadom kráľov, aby sa dívali na teba. Množstvom svojich zločinov, nepoctivosťou svojho kupčenia znešvät'il si svoje svätyne; vtedy som z tvojho vnútra vyvolal oheň, ktorý ťa strávil. Urobil som z teba popol na zemi pred očami všetkých, čo ťa videli. Všetci, ktorí ťa poznali medzi národmi, zhrozili sa nad tebou, postrachom si sa stal a už ťa viac niet.“

Tieto texty viedli cirkevných Otcov k presvedčeniu, že Lucifer patril k najvyššiemu chóru anjelov, ba dokonca že to bol najvyšší a najinteligentnejší anjel.²⁰

V čom spočíval prvý hriech diabla, biblia nehovorí priamo. Niektoré mienky hovoria o tom, že mohlo ísť o nejaký Boží príkaz podobne ako u ľudí, keď mali zaká-

¹⁹ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 476.

²⁰ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 475.

zané ješ' zo stromu poznania dobra a zla, iní usudzujú, že mohlo ísť o to, že Boh zjavil anjelom svoje plány stvoriť ľudí, ktorí sa stanú Božími deťmi a dokonca sám Boh sa stane človekom, čo vyvolalo u niektorých anjelov závisť. Všetko sú to však len úvahy a špekulácie, na ktoré Božie zjavenie nedáva jasnú odpoveď. V každom prípade však, nech bol ten hriech akýkoľvek, bol odmietnutím Boha ako vládcu a bol pokusom zvrhnúť ho z trónu. Toto je podstatou každého hriechu, preto sa diabli veľmi často pripisujú slová z Jeremiášovho proroctva, ktoré vystihujú jeho hriechom pokrivenú osobnosť: „*Nebudem otročiť*“ (Jer 2, 20).

Vo Svätom písme sa však nachádzajú určité miesta, ktoré by mohli vyznieť tak, že žiadna prvotná skúška anjelov, či ich stav putovania, neboli. Niektorí anjeli boli od počiatku zlými. Týmto problémom sa zaoberal sv. Augustín. Rozoberá citát Jn 5, 44: „*On (diabol) bol vrah od počiatku a nezotrval v pravde, lebo v ňom pravdy niet.*“ Augustína zaujímalo tvrdenie, že diabol je zlý „od počiatku“. Ako to dať do súladu s inými tvrdeniami Písma, kde sa hovorí, že anjel sa stal zlým, až keď zhrešil (porov. Iz 14, 12; Ez 28, 14)? Augustín napokon došiel k vysvetleniu, že výraz „od počiatku“, ktorý Kristus použil, sa nesmie chápať ako absolútny začiatok, teda bod stvorenia, ale relatívny začiatok, teda chvíľu, od kedy sa diabol svojim hriechom stal zlým. Kristove slová treba teda interpretovať v tom zmysle, že diabol je vrahom od vtedy, odkedy zhrešil.²¹ Toto trvanie biblie na fakte, že diabol bol stvorený ako dobrý a sám sa rozhodol pre zlo, jasne odmieta pohanskú dualistickú predstavu o dvoch na sebe navzájom nezávislých božstvách, z ktorých je jedno absolútne a od večnosti dobré, no druhé je absolútne od večnosti zlé a vedú vzájomný boj. Diabol v biblii vystupuje ako bytosť stvorená, podriadená Bohu a od Boha neporovnateľne nižšia, takže nemôže byť voči Bohu rovnocenným protivníkom.

Napokon pravdu, že diabol bol stvorený ako dobrý ale sám sa stal zlým, potvrdil neomylným vyhlásením Štvrtý lateránsky koncil: „*Diabol totiž a iní démoni boli čo do svojej prirodzenosti stворení Bohom ako dobrí, ale zlými sa stali sami od seba*“ (DS 800).

Démoni v Biblii

V Starom zákone možno pozorovať určitý vývoj v chápaní démona. Môžeme tam nájsť texty v ktorých vystupuje akýsi anjel zla, ktorý je však úplne podriadený Božej moci a vykonáva Božie tresty na ľuďoch. Je akoby trestajúcou Božou silou. Takým textom je napríklad 2Sam 24, 16: „*Pán poslal anjela do Jeruzalema, aby ho zničil.*“ (podobne Sdc 9, 23; 1Kr 22, 21 – 23). V knihe Jób vystupuje satan už oddelený od „Božieho dvora“, nie je už Božím spolupracovníkom, ale autonómnym bojovníkom proti ľudskému šťastiu. Jeho cieľom je odtrhnúť človeka od vernosti Bohu (porov. Jób 1, 6 – 12; 2, 1 – 7).²²

V prvotných Jahvistických textoch možno pozorovať vystupovanie a pôsobenie diabla, hoci nenesie ešte svoje meno, ani nie je predstavovaný ako duchovná bytosť, ale je znázorňovaný pod metaforou hada (porov. Gn 3, 1 – 6). Podobný spôsob vyjad-

²¹ Porov. ŽUREK, A.: *Biblijne podstavy poglądów św. Augustyna na temat genezy diabła*. In: *Demonologia w nauce ojców Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2002, s. 95.

²² Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 470.

rovania sa nachádza aj v textoch iných starých náboženstiev. Diabol tam vystupuje pod podobou draka, leva, či škorpióna. Tento spôsob vyjadrovania sa nachádza aj v niektorých kresťanských spisoch (porov. 1Pt 5, 8; Zj 12, 9).

V evanjeliách vystupuje diabol ako bojovník proti Božiemu kráľovstvu a proti Mesiášovi. Kristus preto vystupuje ako bojovník proti diablu, ktorého nemá problém poraziť. Znakom jeho víťazstva je vyhánanie diablov z posadnutých ľudí (porov. Mt 12, 28).

V Novom zákone vystupuje diabol ako pôvodca choroby a uzdravovanie z chorôb je chápané ako mesiášsky prvok (porov. Mk 9, 14 – 27). Tým, že Kristus uzdravuje, kriesi, zdokonaľuje ľudskú prirodzenosť, javí sa ako „potomstvo ženy“, ktoré rozšliape diablu hlavu podľa proroctva z Genezis 3, 15: „*Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu, a ty mu zraníš päť.*“

V Novom zákone vystupuje diabol ako organizátor svojho vlastného kráľovstva, ktoré je postavené proti Božiemu kráľovstvu (porov. Mt 12, 26). Diabol bojuje proti človeku nie len chorobami a telesnou smrťou ale predovšetkým duchovnou smrťou, ktorá znamená odtrhnutie človeka od Božej vlády a tým večné zatratenie (porov. Hebr 2, 14; Mt 10, 28). Diabol dokonca v Novom zákone vystupuje ako knieža tohoto sveta (porov. Jn 12, 31) a svet je v jeho moci (porov. 1Jn 5, 19). Mesiáš so svojím kráľovstvom v Novom zákone vystupuje ako bojovník proti diablu a jeho kráľovstvu. Dráma tohto boja sa univerzálne uskutočnila Kristovým pôsobením na zemi, jeho smrťou a zmŕtvychvstaním: „*Odzbrojil kniežatstvá a mocnosti, verejne ich predviedol a v ňom triumfoval nad nimi*“ (Kol 2, 15). No zároveň tento Kristov boj sa odohráva v jednotlivých ľudských životoch počas celej histórie sveta až do jeho zakončenia (porov. podobenstvo o kúkoli medzi pšenitou Mt 13, 24 – 30).

Diabol bojuje spôsobom pokúšania. Naplní srdce Judáša, aby zradil Krista (porov. Lk 22, 3), zatemní srdce Ananiáša, aby si nechal niečo z majetku, ktorý mal odovzdať apoštolom, skúša vieru apoštolov (porov. Lk 22, 31) aj prekáža apoštolom v ohlasovaní Božieho slova (porov. Sol 2, 18). Je však zjavné, že v tomto boji nemôže diabol celkovo zvíťaziť, lebo víťazom je Kristus (porov. Jn 12, 31).

Zvláštny popis víťazstva Krista a jeho Cirkvi nad diablom sa nachádza v Lk 10, 18 – 19: „*On im povedal: „Videl som satana padať z neba ako blesk. <s> Hľa, dal som vám moc šliapať po hadoch a škorpiónoch i po všetkej sile nepriateľa a nič vám neuškodí.*“ Motív blesku naznačuje, že ide o Lucifera (Svetlonosa). Blesk taktiež naznačuje náhlu stratu jeho hodnosti, ba možno aj Boží hnev ako reakcia na satanov hriech.²³

Presný počet démonov je neznámy. Biblia ho nikde neuvádza. Z formulácie „diabol a jeho anjeli“ (Mt 25, 41) je zjavné, že medzi zlými duchmi je jeden vodca, ktorý vedie určitý počet démonov. Židia verili, že démoni tvoria celú armádu.²⁴ Podobne aj Písmo potvrdzuje, že v jednom človeku môže byť toľko diablov, koľko je v jednej légii vojakov (porov. Mk 5, 9). Vtedajšia rímska légia mala 6000 pešiakov, 120 jazdcov a ešte obsluha spolu s určitými špeciálnymi skupinami.²⁵ Samozrejme, že svätopisec

²³ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 473 – 474.

²⁴ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 479.

²⁵ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 479.

nemusel mať úmysel vyjadriť presný počet diablov, ktorý posadli človeka v Geraze. Určite však takéto vyjadrenie znamená, že démonov je mnoho.

Niektorí cirkevní Otcovia boli tej mienky, že diablov je menej ako anjelov. Ba dokonca nazdávali sa, že spasených ľudí bude presne toľko, koľko odpadlo anjelov, aby po démonoch, ktorí museli opustiť nebo, zaplnili spasení miesto (Sv. Augustín, sv. Lev Veľký). Sú to však len číre mienky, ktoré sa nijako nedajú overiť.

Celý tento spôsob zobrazovania diabla v biblii nepripúšťa žiadnu možnosť, že by bol diabol akousi neosobnou zlou silou, či akousi literárnou personifikáciou zla, alebo dokonca mýtom, od ktorého treba bibliu očistiť, aby sa odhalilo jej pravdivé jadro. Napriek tomu najmä v priebehu 20. storočia sa začala zamorovať dokonca aj katolícka teológia touto herézou. Medzi jej šíriteľov patrí neslávne známy Hans Küng, no pomáhajú tomu aj teológovia, ktorých vyjadrovanie je akési hmlisté a nemajú odvahu jasne vyjadriť, že diabol je reálnou zlou duchovnou osobou. Medzi takýchto „nerozhodných“ teológov patrí ja H. U. von Balthasar, J. Werbick, W. Kasper či K. Rahner.²⁶

Na takúto interpretáciu dogmatickej teológie boli nútení reagovať pápeži. Pavol VI. zdôrazňoval osobný charakter diabla vo svojich homíliách a Ján Pavol II. vo svojom Apoštolskom liste kňazom z 25. marca 1988.²⁷ A napokon osobný charakter diabla jasne potvrdzuje Katechizmus katolíckej Cirkvi v bodoch 391-395. Je preto nevyhnutné pre súčasných teológov, aby sa nenechali ovplyvniť hoci známymi menami teológov, no propagujúcimi falošnú náuku v tak dôležitej oblasti. Známe je tvrdenie teológov ako D. Zähringer, či R. Lavatori, že najväčším klamstvom satana je, že nám nahovoril, že neexistuje.²⁸

Pôsobenie démonov

Už pri biblickej náuke sme sledovali, že diabol pôsobí na človeka spôsobom, že ho pokúša na zlé a že mu ubližuje chorobami a smrťou. Taktiež exorcisti potvrdzujú, že diabol môže škodiť človeku aj po psychickej stránke: spôsobuje pocit zúfalstva, horúčku, nechutenstvo, zatemnenie mysle, ba až šialenstvo. Niekedy býva ťažké rozlíšiť, či sa jedná o pôsobenie démona, alebo psychickú poruchu.²⁹ Najmä ak psychiater neverí v pôsobenie diabla a za všetkým vidí „prirodzené príčiny“, môže dôjsť k tomu, že namiesto potrebnej vyslobodzujúcej modlitby, či exorcizmu, sa postihnutému človeku dostane akurát tak utlmenie jeho telesných prejavov prostredníctvom sedatív, a tak pomaly speje k smrti ničený diablom bez možnosti vyslobodiť sa.

Treba spomenúť pôsobenia diabla aj prostredníctvom darov, ktoré diabol dáva jemu vedome, či nevedome oddaným. Zo svedectiev exorcistov je známe, že diabol udeľuje človeku schopnosti ako sú telepatia, schopnosť určovať lekárske diagnózy, schopnosť poznať minulosť živých, či mŕtvych ľudí.³⁰

²⁶ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 468.

²⁷ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 469.

²⁸ Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : RW KUL, 2000, s. 469.

²⁹ Porov. AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 39, 68-69.

³⁰ Porov. AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 26.

Niekedy sa takéto schopnosti pripisujú ešte poriadne neobjaveným schopnostiam ľudskej psychiky, ktoré sa pokúša skúmať veda (či pseudoveda?) zvaná parapsychológia. Ťažko povedať, či sa v niektorých prípadoch môže jednať o prirodzené schopnosti duše. Takáto predstava môže (i keď nemusí) vyplývať ideologickej náklonnosti súčasnej vedy vidieť za všetkým prirodzené, i keď nie vždy objavené, príčiny. S určitosťou však možno povedať, že v niektorých prípadoch v súvislosti s týmito schopnosťami určite pôsobí diabol. Preto je veľmi nebezpečné zaoberať sa takýmito schopnosťami a vyhľadávať ich, ak sa len nejedná o charizmy Svätého Ducha. Dary diabla a charizmy Sv. Ducha sa dajú niekedy ťažko rozlíšiť, preto existujú isté kritéria na rozlišovanie duchov (porov. 1Kor 12, 1 – 11). Najzjavnejšie je, že charizmy, ktoré sú skutočne od Boha, budujú Cirkev, nestávajú sa proti cirkevnej vrchnosti a jej autorite a neslúžia na súkromné obohatenie sa toho, kto takýmito duchovnými darmi disponuje.

Spomeňme ešte jeden z darov diabla, ktorým je jasnoviedectvo. Biblia spomína pôsobenie diabla, ktorý cez istú dievčinu dokázal povedať o človeku, kým je. Tak táto dievčina rozhlasovala o apoštolovi Pavlovi, že ohlasuje cestu spásy. Keď to robila niekoľko dní, Pavol z nej vešteckého ducha vyhnal (porov. Sk 16, 16 – 18). Je zjavné, že diabol vidí ľudí, čo konajú a tak nie je preňho problém oznámiť veci minulé večtovi. Taktiež vidí do človeka a tak iste dokáže popísať, aké choroby človek má, ba dokonca aj také, o ktorých nevie. Dokáže však diabol vidieť do budúcnosti? Dokáže darovať taký dar, prostredníctvom ktorého by človek dokázal vyveštiť, čo sa stane? Už sme spomínali, že anjel celkom určite nevie všetko a taktiež nevidí čas od začiatku do konca tak ako Boh. Keďže diabol je svojou prirodzenosťou anjel, je isté, že budúcnosť úplne nepozná. Prichádzajú do úvahy dve možnosti. Buď je čas, v ktorom žije diabol tak prepojený s ľudským časom, že je schopný vidieť aspoň určitý priebeh nášho času naraz a v tom prípade by vedel, čo sa odohrá v blízkej budúcnosti, alebo druhá, snád pravdepodobnejšia možnosť by bola, že diabol vôbec nevidí do budúcnosti, ale na základe informácií, ktoré má zo súčasnosti a minulosti vie s určitou pravdepodobnosťou predpokladať, čo sa asi v blízkej budúcnosti môže stať. Napríklad vidí v človeku rozvíjajúcu sa rakovinu, ktorú lekári ešte nediagnostikovali, no on zo skúsenosti a svojej inteligencie vie so značnou pravdepodobnosťou vyrátať, kedy tento človek zomrie. Treba pripomenúť, že diablove predpovede budú presnejšie, ako by sa pokúšal odhadovať človek, pretože diabol svojím dokonalejším intelektom dokáže presnejšie „spracovať“ informácie a dokáže sa dostať k takým informáciám (rôzne telesné nedostatky a faktory ovplyvňujúce priebeh choroby, duševné rozpoloženie, rodinné zázemie, pracovné prostredie, duchovný život...), ktoré napríklad obyčajný lekár nemá ako zistiť. Takto možno zistiť, prečo niektoré veštby do budúcnosti skutočne vychádzajú. Spoliehať sa na nich však nedá, pretože s najväčšou pravdepodobnosťou ide len o odhad a ten môže byť mylný. Zároveň uchýľovať sa k vešteniu či iným diabolským praktikám znamená hľadať pomoc nie u Boha ale u diabla, čím sa človek vzdáva života v Božom kráľovstve a otvára sa pôsobeniu démona, ktorý po ničom inom netuží, len zavraždiť dušu v pekle. Taktiež netreba pripomínať, že človek otvárajúci sa pôsobeniu diabla sa stáva omnoho viac diablom zraniteľným aj v telesnom a psychickom zmysle, čo má za následok spomínaný nepokoj, zúfalstvo,

stavy strachu a úzkosti ba až posadnutie. Boh vyhľadávajúce veštcov výslovne zakazuje (porov. Lv 19, 31).

Exorcisti taktiež spomínajú, že diabol môže pôsobiť aj cez prekliatie vecí. Podobne ako Boh zosiela svoju moc na požehnané a posvätené veci, tak aj diabol môže svoju moc použiť na prekliatie niektorých vecí, prostredníctvom ktorých dochádza k rozličnému trápeniu ľudí. Sú známe prekliatia najrozličnejších vecí (napríklad prekliatie jedlo, ktoré človek zje, môže pôsobiť na duševný i telesný stav človeka a trápiť ho, pričom lekárske vyšetrenia nevykazujú žiadnu poruchu).³¹

Treba však pripomenúť, že Boh je mocnejší ako diabol. Diabol už svoj boj prehral a víťazí len nad tým, kto sa vzdáva Boha, a tak sám otvára diablovej dvere.³² Preto platí, že čím má človek užší a pravdivejší vzťah s Bohom, tým menší vplyv dokáže mať naňho diabol. Taktiež to platí naopak. Čím povrchnejšie žije človek svoj duchovný život, čím viac sa oddáva hriechu, alebo dokonca ak priamo spolupracuje s diablom, tým väčší a mocnejší vplyv má naňho démon a tým ľahšie ho môže dostať do svojej moci.

Ostáva spomenúť ešte jeden zvláštny jav, ktorí niektorí ľudia pozorujú buď nechtiac, alebo takýto jav úmyselne vyvolávajú. Ide o zjavovanie sa zomrelých ľudí, ktorí vyjavujú nejaké tajomstvá, či predpovedajú budúcnosť, alebo jednoducho strašia ľudí. Treba vedieť, že duše zosnulých idú hneď po smrti do neba, do pekla alebo do očistca. Táto pravda je dogmaticky potvrdená (porov. DS 1000 – 1002). Žiadne „blúdivé duše zomrelých“ neexistujú. Zomreli, ktorí sa zjavujú alebo duše zomrelých, ktoré sú prítomné v živých bytostiach, aby ich trápili, sú diabli. Aby sa mohol skutočne zjaviť mŕtvy človek, musí mu to dovoliť Boh a musí mať na to spasiteľný dôvod. Nikdy to nie je kvôli tomu, aby mŕtvy strašil ľudí. Ide skôr o povzbudzovanie vo viere.³³

Diabol nevytrval vo vernosti Bohu, odvrátil sa od neho a tým navždy spečatil svoj stav. Nasledovalo ho mnoho anjelov, ktorým patrí večné zatratenie. Tento stav zlých duchov je hrozný a zúfalý. Nemajú žiadnu nádej na to, že ich stav sa môže niekedy zmeniť, neexistuje nič, čo by ich motivovalo konať dobro. Ich život je len množstvo múk, ktoré sa nikdy neskončia a niet žiadneho spôsobu, ako sa im vyhnúť. Preto činy diablov môže motivovať jedine nenávisť a závisť tým, ktorí nádej na večnú blaženosť majú a takéto motívy ich ženia ku konaniu stále nových a nových hriechov. Nijak sa im tým neuľaví, ale nič iné robiť nevedia.

Pre nás ľudí z toho vyplýva fakt, že riskovať akoukoľvek formou spojenectvo s diablom je nanajvýš nerozumné. Zároveň človek nemá šancu vlastnými silami zvíťaziť nad démonom, alebo dokonca mať ho svojou šikovnosťou a inteligenciou „pod kontrolou“. Diabol je totiž omnoho inteligentnejší ako človek. Jediná možnosť, ako zvíťaziť nad diablom, je prijať do svojho života spasiteľné Kristovo dielo a nechať sa voviesť do Božieho kráľovstva.

³¹ Porov. AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 70.

³² Porov. AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 40.

³³ Známý je prípad zjavenia sv. Mikuláša v Lutine, alebo zjavovanie rôznych svätých na pútnických miestach.

Postava Antikrista

Určitou tajomnou témou v oblasti demonológie je problematika Antikrista. S názvom Antikrist sa stretávame v spisoch apoštola Jána a Pavla. Podľa Jána sú antikristmi všetci, ktorí sa stavajú proti kresťanstvu a popierajú, že Ježiš je Kristus, Spasiteľ sveta: „A ako ste počuli, že príde antikrist, tak teraz vystúpilo mnoho antikristov (...). Kto je luhár, ak nie ten, kto popiera, že Ježiš je Kristus!? To je antikrist, kto popiera Otca i Syna“ (1Jn 2, 18.22). Podľa týchto slov je Antikristom každý heretik a veľký hriešnik.

U apoštola Pavla však možno badať, že pod označením Antikrist nemyslí všeobecné označenie heretikov, ba ani pôsobenie diavla, ktoré sa objavuje v histórii prostredníctvom konania tých najväčších prenasledovateľov Cirkvi. Podľa takéhoto chápania by sa totiž dalo povedať, že každá doba má svojho antikrista. Z Pavlovho textu však vyplýva, že sa jedná o jednu jedinú konkrétnu postavu v histórii: „Čo sa týka príchodu nášho Pána Ježiša Krista a nášho zhromaždenia okolo neho, prosíme vás, bratia, <s></s> nedajte sa hneď vyvieť z rovnováhy a naplašiť ani duchom ani slovom ani listom, údajne naším, akoby už Pánov deň nastával. <s></s> Nech vás nezvedie nik nijakým spôsobom. Lebo nenastane, kým nepríde najprv odpad a nezjaví sa človek neprávosti, syn zatratenia, <s></s> ktorý sa protiví a povyšuje nad všetko, čo sa nazýva Bohom alebo čo sa uctieva, takže sa posadí v Božom chráme a bude sa vydávať za Boha. Nepamätáte sa, že som vám to hovoril, ešte keď som bol u vás? <s></s> A teraz viete, čo ho zadrži, aby sa zjavil až v pravom čase. <s></s> Lebo tajomstvo neprávosti už pôsobí; ale len dotiaľ, kým nebude odstránený ten, čo ho teraz zadrži. Potom sa zjaví ten zločinec, ktorého Pán Ježiš zabije dychom svojich úst a zničí jasom svojho príchodu; <s></s> toho, ktorý príde pôsobením satana so všetkou mocou, znameniami a klamnými zázrakmi <s></s> a s každým zvodom do neprávosti pre tých, čo idú do záhuby, lebo neprijali lásku k pravde, aby mohli byť spasení. <s></s> A preto Boh na nich posielal silu bludu, aby verili lži <s></s> a boli odsúdení všetci, čo neuverili pravde, ale obľúbili si nepravosť“ (1Sol 2, 1 – 12). Tento text hovorí o pôsobení nie rozličných ľudí v rozličných úsekoch histórie Cirkvi, ale o niekom konkrétnom, kto sa má objaviť tesne pred historickým druhým Kristovým príchodom. Príchod Antikrista bude znamením, že Kristov príchod je blízko v ľudskom chápaní času. Kým totiž Antikrist nepríde, Pavol tvrdí, že ani Kristus nepríde, a preto sa kresťania nemajú plašiť, že už nastáva Pánov deň.

Táto konkrétna postava Antikrista však zostáva tajomná a zrejme až v budúcnosti čas ukáže, koho vlastne tento prorocký Pavlov text označuje.

BIBLIOGRAFIA

- SV. PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.
 AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
 BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : RW KUL, 2000.
 DANCÁK, F.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*. Prešov : Petra, 2001.
 DENZINGER, H. – SCHÖNMEYER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Freiburg Br. 1965.
 KANDERA, P.: *Boh Vykupiteľ*, Košice : 1992.
 KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava : 1998.
 ŽUREK, A.: *Biblijne podstawy poglądów św. Augustyna na temat genezy diavła*. In: *Demonologia w nauce ojców Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2002.

Služba veriacich v službe exorcizmu¹

IMRICH DEGRO

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta Košice

Abstract: *The article considers the service of believers in the exorcism service. It analyzes this service considering the exorcist, possessed person and its family. At the same time distinguishes several dimensions, such as spiritual, psychological, emotional, physical and material. The service is implemented in four phases: before exorcism, during exorcism, between more exorcisms and after all. The analysis shows that the service is a complex and difficult, and there is an absention of solid formation of believers.*

Key words: Exorcism. Possessed person. The family of a possessed. Service of believers.

Budeme hovoriť o službe (úlohách), ktorú v rámci „celého procesu exorcizmu“ (nikdy nejde o jednorazovú záležitosť²) môžu vykonávať „veriaci“ – laici, kňazi, zasvätení. Teda nebudeme analyzovať službu kňazov-exorcistov, ani odborníkov v oblasti psychológie, psychiatrie či medicíny.

Uvedená služba – pomoc – môže byť z aspektu povahy realizovaná v rovine duchovnej (napr. modlitba i pôst za sužované osoby i exorcistu), psychologickéj i emocionálnej (napr. byť oporou v ťažkých chvíľach), fyzickej (zvlášť počas manifestácií zlých duchov) a materiálnej (rôznorodá pomoc v každodenných záležitostiach). Z aspektu objektu zase rozlišujeme službu – pomoc exorcistovi, posadnutej osobe a jej rodine. Túto službu rozdelíme chronologický, a to do štyroch časových úsekov: služba alebo úlohy veriacich (A) pred exorcizmom, (B) počas exorcizmu, (C) medzi exorcizmami, (D) po exorcizmoch. Podobne túto službu laikov vníma, aj keď nie výslovne, nový obrad exorcizmov *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* v úvodných poznámkach. Služby veriacich pred exorcizmom sa týkajú body 15, 17 a 32; počas exorcizmov body 19 a 35; medzi exorcizmami bod 31; po exorcizmoch bod 36 uvedeného obradu. Bod 31 – pôst i modlitbu – môžeme aplikovať na celý proces oslobodenia.

¹ Príspevok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou pod názvom „Kristova oslobodzujúca moc nad pôsobením zlého „a dal im moc šliapať po hadoch i škorpionoch““, ktorá sa konala dňa 29. marca 2017 na GTF PU v Prešove v rámci riešenia projektu VGA MR č. 2016/KST/4 Research of the ethical determination of man (Výskum etickej determinácie človeka).

² V 99% prípadov posadnutia to nie je len jeden exorcizmus, ale séria exorcizmov aplikovaných v určitých časových intervaloch.

(A) Služba pred exorcizmom

Pred začatím aplikácie exorcizmov môžeme hovoriť o trojakej službe, ktorú môžu poskytovať veriaci.

(1) Pomoc exorcistovi v rozlišovaní:

Bod 17 úvodných poznámok hovorí, že „*potrebu vykonania exorcizmu posúdi exorcista po dôkladnom preskúmaní... a po porade s odborníkmi v duchovných veciach...*“³

Prvé stretnutie exorcistu s klientom je vždy „diagnostické“. Týchto „diagnostických“ stretnutí môže byť aj niekoľko, lebo rozlišovanie – zvlášť v ťažkých a komplikovaných prípadoch – si vyžaduje čas. Rozlišovanie spočíva v skúmaní či príčiny ťažkosti, ktoré uvádza klient, sú psychickej (porucha, choroba, emocionálna nevyrovnanosť) alebo duchovnej (pokušenie, démonický útlak, posadnutie) povahy, prípadne inej.⁴ Tu môžu pomôcť odborníci v duchovných veciach, teda skúsení kňazi – nie exorcisti, zasvätené osoby, veriaci laici, modlitbové skupiny. Títo všetci môžu urobiť „prvé rozlišovanie“, či už skrze rozhovor alebo modlitbu príhovoru za prichádzajúceho k ním klienta, alebo aj rozhovor spojený s modlitbou príhovoru (odporúča sa aj rozhovor aj modlitba). Okrem toho kňazi môžu ponúknuť tiež generálnu sviatosť zmierenia i obnovenie krstných sľubov a modlitbu menších exorcizmov⁵, ako aj duchovné sprevádzanie na určitý čas. Modlitebné skupiny môžu ponúknuť modlitbu príhovoru i vďaka používaniu chariziem (zvlášť charizmy slova poznania i rozlišovania duchov) prosieť o svetlo Ducha Svätého v rozlišovaní. Ale posledné slovo má vždy exorcista, on musí nadobudnúť morálnu istotu o potrebe aplikovať exorcizmy v danom prípade.⁶

Osobne mám dobrú skúsenosť s niekoľkými malými modlitebnými skupinami. No stretávam sa aj – nie osobne, len skrze klientov, ktorí absolvovali modlitbu príhovoru – s modlitebnými skupinami, ktoré majú tendenciu všetko demonizovať. Takýmto prístupom viac ublížia i vystrašia osoby, ktoré k ním prichádzajú na modlitbu. V tejto súvislosti môžeme pripomenúť slová F. Bamonte, súčasného prezidenta AIE (Medzinárodná asociácia exorcistov), že exorcista sa má vyvarovať spolupráce so senzibilmi, a ak nie je dostatočne zrelý v rozlišovaní má sa zrieknuť aj spolupráce s charizmatikmi.⁷

Všetci menovaní môžu touto službou odbremeniť exorcistu a nezaťažovať ho klientmi, ktorí nepotrebujú exorcizmus. Z osobnej skúsenosti môžem konštatovať, že 80% klientov, ktorí prichádzajú za mnou ako exorcistom, nepotrebujú pomoc

³ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 17. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 12.

⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 14. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 11.

⁵ Porov. PAVOL VI.: *Rímsky rituál. Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : SSV, 1993, s. 55 – 59, 75–76, 79–80, 82–83, 160–162, 187, 211–213, 219–222, 224.

⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 16. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 12.

⁷ Porov. BAMONTE, F.: *Řádná praxe obřadu exorcismu*. In: *Adnotatio Iurisprudentiae. Supplementum* 3. Brno : Akademie kanonického práva, 2016, s. 40.

exorcistu.⁸ Preto ak žiadajú o stretnutie, nasmerujem ich najprv k vlastnému farárovi alebo kaplánovi, prípadne spovedníkovi, aby oni urobili prvé rozlišovanie i v prípade potreby im dali odporúčanie. Často sa však stretávam s tým, že alebo klient nechce to s menovanými riešiť (farárom, kaplánom) a chce prísť rovno za exorcistom, alebo ho farár rovno bez rozlišovania odporúča k exorcistovi. Takže z uvedených dôvodov týchto klientov smerujem najprv k modlitebným skupinám, aby oni urobili prvé rozlišovanie.

V tejto súvislosti vzniká aj otázka, prečo neposielať potenciálnych klientov ešte pred stretnutím s exorcistom rovno k odborníkovi – psychológovi či psychiatrom? Áno, môžeme to robiť (v niektorých diecézach to takto funguje); a ak je to potrebné, máme to aj urobiť. Ale je veľa ľudí, ktorí nechcú ísť k psychológovi či psychiatrovi, a to z rôznych dôvodov (hanba, predsudky, urputné presvedčenie, že nie sú psychicky chorí a pod.). To však neznamená, že mi im kvôli tomu máme odmietnuť pomoc. Bod 15 úvodných poznámok nového rituálu hovorí, že nemáme odmietať duchovná pomoc „tým veriacim, ktorých sa Zlý nedotkol (porov. 1 Jn 5, 18), ale ktorí sa následkom jeho pokúšania cítia zle... To môže vykonať aj kňaz, ktorý nie je exorcista, tiež diakon, použitím vhodných modlitieb a prosieb.“⁹ Teda môžeme im odporúčať psychológov i psychiatrov a zároveň im ponúknuť počúvajúce srdce i modlitbu.¹⁰ A tu sa vytvára priestor pre veriacich, tak jednotlivcov – kňazov nie exorcistov, zasvätených i laikov, ako aj modlitebné skupiny a kresťanské spoločenstva. Všetci menovaní môžu im ponúknuť načúvajúce srdce i modlitbu príhovoru.

(2) Pomoc posadnutej osobe vo viere:

Ak exorcista nadobudne morálnu istotu o potrebe aplikovať exorcizmus, nastáva proces prípravy. Sužovaná osoba podľa bodu 32 úvodných poznámok je povinná pred exorcizmom, „*naokoľko je to možné, modliť sa k Bohu, cvičiť sa v umŕtvovaní, často obnovovať vieru prijatú v krste, pristupovať častejšie k sviatosti zmierenia a posilňovať sa Eucharistiou. Ak mu modlitbu uľahčuje láska a prítomnosť iných veriacich, môžu mu v modlitbe tiež pomôcť príbuzní, priatelia, spovedník alebo duchovný vodca.*“¹¹

A tu sa tiež otvára veľký priestor pre službu veriacich, pretože mnohí, ktorí prichádzajú za exorcistom, už nežijú v atmosfére viery alebo vôbec nežili v prostredí viery. Ba práve naopak, žijú v prostredí, ktoré je nepriateľské voči viere v Boha. Ich

⁸ Týždenne prijímam 6 až 8 nových klientov (nerátam tých, s ktorými sa už modlíme exorcizmy). Za rok, ak nerátam mesiac dovolenky, je to priemerne 336 osôb; 269 (teda 80%) z nich nepotrebujú pomoc exorcistu. Príčiny ich ťažkostí sú psychickej povahy. Najčastejšie sú to nezvládnuté bolestné emócie alebo hlboké emocionálne zranenia a rôzne psychické poruchy.

⁹ JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 15. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 11 – 12.

¹⁰ V Cirkvi vždy boli prítomní chorí a nielen fyzický. Cirkev sa o nich starala, možno niekedy viac v sociálnom ako duchovnom rozmere. Dnes však rastie počet veriacich, ktorí majú psychickú poruchu alebo chorobu i zároveň prežívajú silné pokúšenia alebo až duchovný útlak. Títo ľudia majú veľkú i nenaplnenú potrebu sa doslova vyroznávať. Už samotné vyroznávanie je pre nich veľkou úľavou.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 32. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.

rodina a príbuzní nemajú zmysel pre duchovné veci, sú im bližšie okultné i ezoterické skutočnosti, nepraktizujú vieru, neveria v Boha, nevidia zmysel v Cirkvi, ani v tom, že by mali do nej patriť, žijú v ťažkých hriechoch a pod. V takejto atmosfére sa bude posadnutá osoba cítiť síce dobre, ale nepomôže jej to k oslobodeniu i premene života. Ak vstúpi do boja za vlastné oslobodenie, bude musieť bojovať aj so svojou vlastnou rodinou (s nepochopením, výsmechom, odmietnutím a pod.). V takomto prípade je vhodné najprv vytvoriť pre posadnutú osobu „duchovnú rodinu“. Nemalo by to byť príliš veľké spoločenstvo, ale ani nie iba jeden človek. Nemusia to byť tí istí, ktorí priamo asistujú pri exorcizmoch, ale je dôležité, aby mali pravidelný kontakt i komunikovali s exorcistom.

Úlohou tejto duchovnej rodiny, nie je ani tak to, aby nahovárali posadnutú osobu k modlitbe, k účasti na sv. omši, k prijímaniu sviatosti a pod. (aj to je potrebné, ale skôr formou povzbudzovania i pozývania), lebo to môže na ňu pôsobiť skôr negatívne (bude sa cítiť obklúčaná, bude to v nej vyvolávať netrpezlivosť, zlosť, výbuchy, excesy, psychologickú izoláciu, odmietanie pomoci, atď.). Okrem toho môže to vyvolávať aj agresívne manifestácie i reakcie zlých duchov (na nevhodnom mieste i v nevhodnom čase) namierené proti tým, ktorí ju nahovávajú k duchovným aktivitám. Vtedy vznikajú na oboch stranách zbytočne averzie, hnevy, nedopovedané veci, domýšľanie i frustrácie. Preto úlohou duchovnej rodiny je, aby sa stala svedkom viery pre posadnutú osobu. Teda aby duchovný život jednotlivých členov duchovnej rodiny (osobná modlitba, Božie slovo, sviatosti) i osobné posväcovanie silno pôsobili na posadnutú osobu. A toto bude oveľa účinnejšie ako nejaké nútenie k modlitbe i sviatostiam.¹²

(3) Pomoc príbuzným posadnutého vo viere:

Ideálne je ak najbližší príbuzní vytvoria už spomínanú atmosféru viery pre posadnutú osobu. Ale ak nežili vieru, alebo len formálne, potrebujú sa tomu učiť. Potrebujú byť evanjelizovaní i uvádzaní do duchovného života. Často majú skreslené informácie o viere, falošné obrazy o Bohu, nesprávne predstavy o sviatostiach, Božích prikázaniach, atď. Preto potrebujú byť aj katechizovaní. Okrem toho potrebujú porozumieť tomu, čo sa deje s ich blízkym – posadnutým. Prvý kontakt môže urobiť exorcista, ale mnohé v tejto oblasti môžu vykonávať veriaci – farár, kaplán, zasvätené osoby, katechéta vo farnosti, veriaci laici, kresťanské spoločenstvo alebo už spomínaná vytvorená duchovná rodina.

Sú však prípady, keď je veľmi ťažké, až nemožné, vstúpiť do rodiny posadnutej osoby i komunikovať s ňou. V takýchto prípadoch zohráva veľmi dôležitú úlohu vytvorená duchovná rodina.¹³

¹² Porov. KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 44 – 46.

¹³ Mal som klienta, kde jeho rodičia boli rozvedení. Otec sa považoval za satanistu a nežil s rodinou, matka zase žila v novej rodine. Posadnutý žil so starou mamou, ktorá sa zaoberala veštením. Nebolo možné vstúpiť do tejto rodiny.

(B) Služba počas exorcizmu

Výber asistentov, ktorí budú pomáhať exorcistovi počas samotného vykonávania obradov exorcizmu, je na samotnom exorcistovi.¹⁴ Môžu to byť iní kňazi – nie exorcisti, zasvätené osoby, veriaci laici, príbuzní posadnutej osoby.¹⁵ Odporúča sa, aby to boli ľudia viery a modlitby, morálne bezúhonní, pokorní, diskretní a nemá ich byť veľa.¹⁶ Môžeme tu hovoriť o štvorakej službe.

(1) Príprava miesta:

Ak exorcista má miesto, kde vykonáva pravidelne exorcizmus, táto úloha viac menej odpadá. Ak sa to deje na inom, príležitostnom mieste, treba vybrať i pripraviť vhodnú miestnosť. Miestnosť má byť čistá a nemá v nej byť veľa zbytočného nábytku. Okrem toho má byť podľa možnosti umiestnená na takom mieste, aby nemalo k nej prístup veľa ľudí a zabezpečila sa diskretnosť i anonymita posadnutému vzhľadom na jeho okolie i prostredie.¹⁷ V miestnosti má byť umiestnený kríž s ukrižovaným, obraz P. Márie, prípadne sv. Michala Archanjela alebo iného svätého, prípadne aj relikvie, vodu i soľ na požehnanie.¹⁸ Ďalej miesto na sedenie pre posadnutú osobu i prítomných, prípadne lôžko alebo matrac¹⁹, vankúš, deku, nádobu alebo igelitové vrecká v prípade dávenia, vreckovky.²⁰

(2) Služba modlitby za posadnutého i exorcistu:

Bod 35 úvodných poznámok nového rituálu hovorí o tom, ako sa majú asistenti modliť: „*usilovne... či už súkromne alebo spôsobom uvedeným v obradoch*“ (obra-

¹⁴ Každá diecéza môže mať vytvorené partikulárne normy pre vykonávanie exorcizmov, ktoré môžu obsahovať určité kritéria pre výber asistentov. Asistenti môžu dostávať aj menovanie či poverenie k tejto službe od ordinára.

¹⁵ Starý rituál odporúča pri exorcizme ženy, aby asistentmi boli, ak je to možné, jej pokrvní príbuzní, aby ju mohli podržať ak bude trápená zlým duchom. Porov. PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 19. [online]. Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 33. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.; PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 15. [online]. Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

¹⁷ Porov. KOCAŇDA, B.: *Posługa kapłana-egzorcysty. Duchowość. Tożsamość. Praktyka*. Kraków : Bratni Zew, 2004, s. 209.

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 33. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.; PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 13. [online]. Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

¹⁹ Pri veľkých manifestáciách zlých duchov je lepšie, aby posadnutý ležal. V tejto polohe ho môžu asistenti lepšie udržať. Môžeme ho prikryť aj dekou a takto obmedziť jeho pohyblivosť. Ak posadnutý, zvlášť k ide o ženu, stratí vedomie, je tiež vhodné ho prikryť dekou, aby pohľad na ležiace telo nevzbudzoval v prítomných nečisté myšlienky či túžby.

²⁰ Porov. KOCAŇDA, B.: *Posługa kapłana-egzorcysty. Duchowość. Tożsamość. Praktyka*. Kraków : Bratni Zew, 2004, s. 239.

dy majú dialogickú formu), nesmú však používať „*ani prosebnú, ani rozkazovaciu formulu exorcizmu*“, tie sú vyhradené len exorcistovi.²¹ Mnohí exorcisti odporúčajú modlitbu ruženca, alebo len opakovanie Zdravas Mária.

Okrem toho v tom istom čase ako sa konajú obrady exorcizmu, môžu byť na inom mieste zhromaždení iní veriaci a modliť sa za exorcistu i posadnutú osobu. Zároveň sa v ten deň môžu aj postíť na tento úmysel.

(3) Pomoc posadnutej osobe:

a. fyzická pomoc

Úlohou asistencie je predovšetkým podržať posadnutú osobu pri manifestáciách zlých duchov²², aby neublížila sebe alebo iným. Niekedy posadnutá osoba prežíva veľmi silné nutkanie utiecť z miesta a chce to aj urobiť, úlohou asistentov je zabrániť jej v tom. Pritom musia dávať pozor, aby nepoužívali neprimeranú silu a neublížili jej fyzicky (pri silných manifestáciách nie je to ľahké). Nesmú vo svojom zápale zabúdať na to, že nebojujú proti osobe, ale proti zlým duchom, teda nie na fyzickej, ale duchovnej rovine.²³ Zároveň by mali neustále pamätať na to, že posadnutá osoba má právo na úctu voči jej vlastnému telu, a to nielen vtedy, keď ona sama nedokáže mať nad ním kontrolu, lebo je jej telo profanované skrze zlého ducha, ale aj vtedy, keď sa za ňu exorcista i jeho pomocníci modlia, pozerajú na ňu i sa jej dotýkajú.²⁴

Ďalšia pomoc spočíva v utieraní slín, v podaní nádoby pri dávení; v pomoci, keď si chce posadnutá osoba ľahnúť alebo znova sadnúť (zvlášť ak cíti fyzickú bolesť). Ak sa dusí a nemôže dýchať, pomôcť jej nadýchnuť sa. Ak stratí vedomie, pomôcť jej ho znovu nadobudnúť.

b. psychická podpora

Stáva sa, že posadnutá osoba počas exorcizmu prežíva veľký strach. Vtedy veľmi pomáha to, ak ju niekto drží za ruku, prípadne na chvíľu ju objíme. Ak je prítomný niekto z príbuzných, robí to on; ak nie, tak vždy osoba rovnakého pohlavia.

(4) Poslušnosť exorcistovi:

Počas celého priebehu exorcizmu treba zachovať poslušnosť exorcistovi a riadiť sa jeho pokynmi i usmerneniami. Asistenti nesmú prevziať úlohu exorcistu. Každé konanie na vlastnú päsť proti vôli exorcistu, môže byť veľmi rýchlo využité zlým duchom, a to nielen proti posadnutej osobe, ale aj proti tým, ktorí jej pomáhajú.²⁵

²¹ JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 35. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 15.

²² Porov. PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 19. [online] Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

²³ Viackrát sa stalo, že asistenti počas manifestácií vo svojom zápale tak obštúpili posadnutého, že ani exorcista sa k nemu nemohol dostať.

²⁴ Porov. KOCAŇDA, B.: *Posługa kapłana-egzorcysty. Duchowość. Tożsamość. Praktyka*. Kraków : Bratni Zew, 2004, s. 227.

²⁵ Porov. KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 77.

Taktiež nesmú slovne reagovať na to, čo zlí duchovia rozprávajú, na ich narážky, výsmech, či iné absurdnosti. Nesmú im klásť žiadne otázky, ani sa k nim ozývať.²⁶

Zároveň „sú povinní zachovať diskretnosť a nepodávať informácie ani pred konaním exorcizmu ani po jeho skončení“.²⁷

(C) Služba medzi exorcizmami

Služba veriacich medzi jednotlivými exorcizmami môže byť trojaká.

(1) Služba modlitby a pôstu:

Bod 31 úvodných poznámok nového rituálu upozorňuje exorcistu „na to, že istý druh zlých duchov nie je možné vyhnať inak než modlitbou a pôstom,“ preto má dbať o to, aby sa „čo najviac používali tieto dva prostriedky na vyprosenie Božej pomoci“.²⁸

Tu sa odкрýva veľký priestor pre službu jednotlivcov i modlitebné skupiny. Môžu napríklad vytvoriť pôstnu i modlitebnú reťaz okolo exorcistu i posadnutej osoby, ako aj jej blízkych; môžu organizovať pravidelné modlitbové stretnutia či adorácie s úmyslom modliť sa za posadnutého i exorcistu.

(2) Pomoc posadnutej osobe

Aj nový aj starý rituál povzbudzuje i vyzýva posadnutú osobu, nakoľko jej to mentálny i fyzický stav dovoľuje, aby sa modlila za seba, posilňovala sa častým prijímaním sviatosti i pôstom, cvičila sa v umŕtvovaní, často obnovovala vieru prijatú v krste, trpezlivo znášala útoky zlého i nestrácala nádej v Božiu pomoc.²⁹ A v tom všetkom posadnutá osoba potrebuje neustálu pomoc, lebo zlí duchovia jej v tom budú prekážať všetkými možnými spôsobmi. Teda potrebuje niekoho, kto sa bude s ňou modliť, pomôže jej v obnovovaní viery, bude ju sprevádzať na sv. omšu, pôjde s ňou na sv. prijímanie, odpovedá ju k sviatosti zmierenia, bude s ňou čítať Božie slovo, atď.

Dôležitou úlohou všetkých, ktorí sú okolo posadnutej osoby, je prinášať jej kresťanskú nádej v oslobodenie. Posadnutie totiž v osobe rodí bolesť i trápenie z bezmocnosti; nedokáže si sama poradiť s problémom posadnutia. Ak proces oslobodenia trvá dlho, posadnutá osoba stráca nádej i vieru. Preto pomáhajúci by mali svojimi

²⁶ Porov. PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 15. [online]. Romae: Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

²⁷ JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizms et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 19. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 12 – 13.

²⁸ JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizms et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 31. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.

²⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizms et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 32. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.; PAVOL V. *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 12. [online]. Romae: Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

postojmi jej neustále ukazovať na moc Krista i vzbudzovať v nej presvedčenie, že Boh je nespochybniteľným garantom jej oslobodenia.³⁰

Okrem toho, je dôležité, aby posadnutá osoba nezostávala sama, zvlášť keď zlí duchovia (zvyčajne sú to duchovia smrti) sa vyhrážajú, že urobia všetko, aby ju pozbavili života.³¹ A tiež v prípadoch ak posadnutá osoba patrila do satanistickej či okultnej alebo ezoterickej sekty. Vtedy treba zabrániť ďalším kontaktom (aj telefonovaniu i chatovaniu) so sektou i s jednotlivými ľuďmi patriacimi k sekte, lebo to neprospieva procesu oslobodenia, ba niekedy aj zhoršuje stav posadnutosti. Avšak nemôžeme posadnutú osobu zatvárať akoby do väzenia, lebo to v nej môže vyvolať vzburu i agresivitu. Túto izoláciu jej musíme náležite vysvetliť i zdôrazniť, že je to len na určitý čas.³²

Prítomnosť inej osoby pri posadnutom, zvlášť v ťažkých stavoch posadnutia, je veľmi dôležitá v noci. Nemusí byť priamo v tej istej izbe, kde posadnutá osoba spí, ale napríklad vo vedľajšej miestnosti. Je dobré však nechať otvorené dvere, aby sme mohli načúvať, či zlý duch netrápi posadnutú osobu (zhadzovanie z postele, stav podobný hypnóze, utekanie z domu, ubližovanie sebe alebo iným, ťažké nočné mory, prežívanie nepriemerných dotykov na tele, veľký strach, dusenie sa a nemožnosť sa nadýchnuť a pod.). Vtedy treba začať sa modliť modlitbu oslobodenia i súčasne pomáhať posadnutej osobe, aby si neublížila. Inak by to mal byť čas strávený v bdení i modlitbe za posadnutého.³³

Z uvedených faktov vidíme, že jeden človek toto všetko nezvládne. Ani rodina posadnutej osoby nemusí byť schopná toto všetko zabezpečiť. Takže sa tu otvára priestor pre už spomínanú duchovnú rodinu, prípadné ďalších veriacich.

(3) *Pomoc rodine posadnutého:*

Neodmysliteľnou úlohou najbližších je vytvoriť atmosféru lásky, ktorá „všetko znáša“ (porov. 1Kor 13, 7). Život s posadnutou osobou, zvlášť od momentu odhalenia posadnutia i začatia procesu oslobodzovania, nie je vôbec ľahký. Je to čas neustáleho bdenia, starosti o bezproblémový príchod k exorcistovi i potom späť domov, nepochopiteľné stavy i správanie sa posadnutého, manifestácie zlého, pokusy o útek alebo fyzické napádanie blízkych, úzkosti spojené s bezradnosťou z neustálej negácie Boha i všetkého posvätného zo strany posadnutého a pod. Toto všetko prináša so sebou veľa neporozumenia, bolesti i trápenia. A napriek tomu v tomto neľahkom spoložití s posadnutou osobou potrebujú jej blízky vidieť v nej Božie dieťa a pomáhať jej i milovať ju bez podmienok. Zároveň musia jej veľa odpúšťať i neustále jej pre-

³⁰ Porov. KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 46 – 47.

³¹ Samovražedné pokusy vznikajú najčastejšie pod vplyvom vnútorných hlasov zlých duchov, ktorí si nevedia poradiť s modlitbami i konaním prinášajúcim oslobodenie pre posadnutú osobu. Preto sa snažia ju usmrtiť. Tieto pokusy môžu prichádzať v každej chvíli dňa či noci; zvlášť vtedy, ak je posadnutá osoba sama. Preto je potrebné podľa možnosti zabezpečiť stálu prítomnosť inej osoby.

³² Porov. KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 47 – 48.

³³ Porov. KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 59 – 60.

javovať veľa lásky. Nie je to ľahké. Ale len v takejto atmosfére lásky budú veľmi rýchlo odhaľované klamstva i neutralizované pasce zlých duchov.³⁴ A tu sa tiež otvára veľký priestor pre službu veriacich, lebo rodina i najbližší posadnutého potrebujú povzbudenie i útechu, potrebujú si oddýchnuť (v tom dobrom slová zmysle) od posadnutej osoby a načerpať silu.

Ďalšia pomoc môže byť spojená s prichádzaním na exorcizmus, keďže sa odporúča, aby sa konal v kaplnke, alebo inom vhodnom mieste, chránenom od verejnosti.³⁵ Neodporúča sa cestovať verejnou dopravou ani taxíkom. Najlepšie súkromným autom, aby v prípade manifestácií zlých duchov sme nevyvolávali zbytočný rozruch a pocity hanby u posadnutej osoby. Zlí sa môžu totiž usilovať zabrániť stretnutiu s exorcistom (nastúpia manifestácie, posadnutá osoba bude chcieť utiecť, bude sa nevhodne správať, auto sa pokazí a pod.). Preto je vhodné, aby ju sprevádzali viacerí ľudia a nielen jeden človek. Je dobré mať pri sebe aj svätenú vodu a v prípade potreby ju použiť.³⁶ A tu sa tiež otvára priestor pre službu sprevádzania k exorcistovi i späť domov, ponúknutie odvozu autom, službu modlitby za bezproblémový príchod na exorcizmy a pod.

(D) Po exorcizmoch

V bode 36 úvodných poznámok nového rituálu nachádzame výzvu, aby ten, kto je už oslobodený od trápenia satana, osobne i spoločne s členmi svojej rodiny, vzdal Bohu chválu za prijatý dar pokoja. Aby ďalej vytrval v modlitbe, v čítaní Svätého písma, aby často pristupoval k sviatosti zmierenia i Eucharistii, viedol kresťanský život, robil skutky milosrdenstva i prejavoval láskou voči všetkým.³⁷ A starý rituál ešte pridáva výzvu, aby sa vyhýbal hriechu a nedal tak znovu diablovi príležitosť sa vrátiť.³⁸

Tu sa otvára veľký priestor zvlášť pre kresťanské spoločenstva, ktoré budú ochotné prijať medzi seba týchto nových „bratov i sestry“ a pomáhať im kráčať už v nastúpenej ceste viery i povzbudzovať ich vo viere.

Záver

Uvedená analýza nás vedie k dvom záverom.

Prvým je konštatovanie, že ide o veľmi komplexnú i náročnú službu. Život s posadnutou osobou totiž nie je jednoduchý a vyžaduje si veľkú angažovanosť. Veľa

³⁴ KOCÁŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 47 – 48.

³⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 33. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 14.; PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 11. [online] Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

³⁶ Porov. KOCÁŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów. Poradnik*. Kraków : Bratni Zew, 2007, s. 74 – 76.

³⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcizmis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda, 36. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013, s. 15.

³⁸ Porov. PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I, 21. [online]. Romae : Polyglottis Vaticanis, 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

neočakávaných situácií i sústavná neistota toho, čo sa môže stať v najbližšej minúte, často vyvoláva v pomáhajúcich napätie, stres i dokonca strach. Démoni sa chcú pomstiť tým, ktorí pomáhajú posadnutým (a používajú si k tomu i samotnú posadnutú osobu). No posadnutie nie je infekciou. Nemusíme sa báť, že diabol „preskočí“ na nás. Ak sa začneme za týchto ľudí modliť a pomáhať im, diabol nás bude intenzívnejšie pokúšať, ale neposadne nás (ak mu my k tomu nedáme súhlas). Bude vnášať napätie medzi nás, aby izoloval posadnutú osobu, lebo vie, že ak jej začneme pomáhať, on prehrá. Potrebujeme na toto všetko pamätať i usilovať sa byť v milosti posväcujúcej, podľa možnosti prijímať denne Eucharistiu a viesť pravidelný život modlitby i zvlášť sa denne modliť o ochranu seba i svojich blízkych. Tým síce napätie i neporozumenia neodstránime, ale aj napriek tomu budme k sužovaným osobám trpezliví i prejavujeme im lásku, aj keď vzhľadom na ich správanie je to niekedy veľmi náročné.

Druhým je fakt, že absentuje solídna formácia – tak kňazov, zasvätených i laikov a modlitebných skupín – pre službu „prvého rozlišovania“. Ak ide o ďalšiu službu, je pomerne dosť tých, ktorí by chceli priamo asistovať pri exorcizmoch. No ich pohnútkou je skôr zvedavosť alebo túžba pochváliť sa pred inými. Málo je však tých, ktorí by chceli slúžiť posadnutým a ich blízkym medzi exorcizmami, možno ešte tak raz či dvakrát a dosť. A už vôbec nie vytvárať duchovnú rodinu pre posadnutých a ich rodiny. Príčinou môže byť už spomínaná chýbajúca formácia i osveta, ako aj magický postoj mnohých veriacich k samotnému exorcizmu.

BIBLIOGRAFIA

- BAMONTE, F.: *Řádná praxe obřadu exorcismu*. In: *Adnotatio Iurisprudentiae. Supplementum 3*. Brno : Akademie kanonického práva, 2016, s. 7 – 56. ISSN 2336-4629.
- JÁN PAVOL II.: *Rituale romanum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*. Praenotanda. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2013. 84 s. ISBN 978-88-209-8951-4.
- KOCAŇDA, B.: *Jak pomagać cierpiącym z powodu działania złych duchów*. Poradnik. Kraków : Bratni Zew, 2007. 184 s. ISBN 978-83-7485-050-6.
- KOCAŇDA, B.: *Posługa kapłana-egzorcysty. Duchowość. Tożsamość. Praktyka*. Kraków : Bratni Zew, 2004. 300 s. ISBN 83-88903-63-2.
- PAVOL VI.: *Obřad uvedení dospělých do křesťanského života*. Trnava : SSV, 1993. 264 s. ISBN 80-7162-029-7.
- PAVOL V.: *Rituale romanum. De exorcizandis obsessis a daemonio*. Titulus XI. Caput I. [online]. Romae : Polyglottis Vaticanis 1916. [cit. 28. marca 2017]. Dostupné na internete: <http://www.maranatha.it/MobileEdition/T20-ExorcismCover/ENTRA.htm>.

Pohľad sociálnej náuky Cirkvi na úlohu a význam štátu

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The question of the relationship between the Church and the state is constantly actual. We will briefly focus on forming this relationship and defining the basic functions of the state from the point of view social doctrine of the Church in submitted contribution. The most important task of the state is to protect the human rights and dignity of man. However, it is necessary to connect properly the complying with individual freedoms and state interference, which must always respect the principle of subsidiarity. This, moreover, presupposes an ethical aspect with which political power is connected. The role of the state is therefore a service to citizens, in spirit of which the forming of social discourse is needed.*

Key words: *Social doctrine of the Church. State. Ethics. Economics. Principle of subsidiarity.*

Otázka vzťahu medzi Cirkvou a štátom je neustále aktuálna. V predloženom príspevku sa stručne zameriame na formovanie tohto vzťahu a na vymedzenie základných funkcií štátu z pohľadu sociálnej náuky Cirkvi. Pozornosť sociálnej náuky Cirkvi sa bude upriamovať predovšetkým na definovanie mravnej úlohy a zmyslu štátu. Štát totiž nie je chápaný len ako nejaký náhodný historický útvar, ale vyplýva z antropológie človeka ako sociálnej bytosti, ktorá sa stáva jeho cieľom. Preto je štát len nevyhnutným *prostriedkom* pre realizáciu a rozvoj človeka (porov. QA 118), ale nie *cieľom* ľudskej existencie, ako to často zaznievalo v ideológiách.

Formovanie vzťahu medzi Cirkvou a štátom na pozadí novovekej premeny spoločnosti

V období moderny došlo vo vzťahu medzi Cirkvou a štátom k premene, ktorá bola výsledkom novovekého kultúrno-politického procesu. Kresťanstvo v staroveku sa v otázkach politiky príliš neangažovalo, či už z dôvodov prenasledovania alebo sústredenia sa na očakávanie druhého príchodu Krista. Očakávaná *parúzia* však nenastala. Po roku 313 sa kresťania navyše stali rovnocennou súčasťou spoločnosti, za ktorú postupne prevzali zodpovednosť a preto sa pochopiteľne začali otvárať otázky o vzťahu medzi Cirkvou a politickou mocou. Došlo i k istému prepojeniu medzi cisárom a Cirkvou, v ktorej cisár získal významné postavenie. Tento vzťah bol tiež ovplyvnený ďalšími dejinnými udalosťami spojenými s rozdelením Rímskej ríše na Východ, kde po presunutí hlavného mesta ríše vzniká Konštantínopol a na Západ.

Neskôr zohral kľúčovú úlohu aj rozpad Rímskej ríše. S tým sa začal vyrovnávať rodia-
ci sa stredovek.

Stredoveké chápanie vzťahu medzi Cirkvou a štátom sa nieslo v duchu augustí-
novského konceptu dvoch obcí z diela *De civitas Dei* (Boží štát), ktorý ovplyvnil
nasledujúce západné dejiny. Obidve obce majú špecifické poslanie. Augustín oceňo-
val, že Rímska ríša dokázala vytvoriť tak veľké impérium s právom, ktoré malo zabez-
pečovať slobodu a spravodlivosť pre všetkých jeho občanov, ale nemohla vytrvať več-
ne, pretože nie je božská, ako tomu verili Rimania. Preto pád Rímskej ríše (5. stor.),
ktorý vrcholil v čase Augustína, nie je koncom sveta alebo dejín, ako sa domnievali
mnohí Rimania, ale len opakujúcim sa scenárom, ktorým prešli aj mnohé predchá-
dzajúce ríše a ktorými budú prechádzať mnohé nasledujúce. Jediné čo môže svetská
obec – štát urobiť, je snažiť sa o mier a spravodlivosť v tomto svete. Avšak kvôli hrieš-
nosti človeka bude vždy vystavený problémom a preto sa štátu nikdy nepodari vytvo-
riť raj na zemi, pretože na tomto svete nie je dokonalý život možný. Z toho vyplýva, že
človek nemôže do tejto obce vkladať nádej, ktorú môže naplniť len obec Božia. Úlo-
hou Božej obce, ktorú na Zemi zastupuje Cirkev, je priviesť človeka k spásu.

Môžeme teda povedať, že išlo o snahu realisticky nahliadnuť na inštitúciu štátu
a štátnej moci, ktorej úloha je obmedzená len na zabezpečovanie poriadku na Zemi.
Človeku teda nestačí žiť vo svetskej obci, ktorú predstavoval rozpadajúci sa Rím, ale
potrebuje aj obec Božiu, ktorá naplní jeho nádeje a zaistí mu spásu. Tak sa Cirkev
stáva posvätnou univerzálnou autoritou, zatiaľ čo štát autoritou politickou. Jeho úlo-
hou je chrániť Cirkev a pomáhať jej pri výchove a vedení duší v pozemskom živote.¹
Touto predstavou silne otrasie novovek, ktorý ukončí kľúčový vplyv Cirkvi v politic-
kom priestore a vytvorí nový typ vzťahu medzi Cirkvou a štátom.

História vzniku moderného štátu siaha do 15. – 16. storočia v Taliansku, kde
(aj vďaka rozkvitajúcemu obchodu) začali vznikať, od vonkajšej autority nezávislé,
nové typy mestských štátov. Na rozdiel od predchádzajúcich typov štátov, ktorých
fungovanie určovali vnútorné štruktúry zákona a moci, ustanovené tradíciou ale-
bo vyššou autoritou, v mestských štátoch zodpovednosť spočívala na individuálnych
schopnostiach a vedomej politickej a myšlienkovvej činnosti jednotlivcov. Mešťan sa
domáhal svojich slobôd a práv pre seba a svoj majetok dôslednejšie než nevoľník
ranného stredoveku a mal ambíciu podieľať sa na spoločenskom živote. Štát začal
byť vnímaný ako niečo, čo je možné chápať a ovplyvňovať prostredníctvom rozumu,
čo vystihuje aj napríklad Hobbesova alebo Lockova teória „spoločenskej zmluvy“,
výsledkom ktorej má byť rozumné usporiadanie spoločnosti.² Tak začínajú národy
v európskom priestore budovať centralizované štáty ako politické jednotky.³

Postupne sa v procese moderny stáva štát politickým zväzkom celej spoločnosti.
Obdobie moderny vytvorilo politický systém, v ktorom dochádza k odlúčeniu štátu
od svetonázorového rámca, ktorý predstavuje najmä náboženstvo. Cirkev už nemá

¹ Porov. TARNAS, R.: *Vášeň západnej mysle*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2015, s. 157 – 158.

² Porov. TARNAS, R.: *Vášeň západnej mysle*, 2015, s. 231.

³ Porov. PETRÁČEK, T.: *Cirkev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánskeho koncilu*. Praha : Vyšehrad, 2016, s. 83.

možnosť zasahovať svojou autoritou do mocensko-politických kompetencií štátu, ako to bolo ešte v stredoveku.⁴ Na druhej strane ani štát nesmie zasahovať do vnútorocirkevných záležitostí, ako sa to dialo napríklad pri ustanovovaní biskupov a farárov, pri určovaní náboženských kultových foriem a otázok svetonázorového presvedčenia.⁵ Toto vymedzenie vlastných kompetencií a rámca pôsobenia nakoniec, hoci nie bezkonfliktnou cestou, prinieslo výhody pre obe strany. To však neznamená, že Cirkev alebo štát sa nemôžu vyjadrovať k druhej strane. Zo strany štátu ide napríklad o apel na dodržiavanie zákonodarstva, zvlášť v prípade, keď dochádza k ľudskoprávnym, ekonomickým alebo trestnoprávnym deliktom. Zo strany Cirkvi ide predovšetkým o morálny apel vzťahujúci sa k rešpektovaniu prirodzených hodnôt a práv človeka.

Spoločné dobro a dôstojnosť človeka ako cieľ štátu

Už prvá sociálna encyklika *Rerum novarum* zdôrazňuje, že primárnou povinnosťou štátu a jeho predstaviteľov je angažovanosť sa za spoločné dobro: „*Vládcovia štátov musia teda na prvom mieste prispieť všeobecne súborom zákonov a politických ustanovení, usporiadať a spravovať štát tak, aby to prirodzene viedlo k verejnej i súkromnej prosperite. Práve to je prejav občianskej rozvážnosti a povinnosť vedúcich predstaviteľov národov.*“ (RN 26) Úloha štátu je preto primárne sociálna v tom najširšom zmysle slova – má vytvárať podmienky pre ľudský dôstojný život. Ak dochádza k zlyhaniu tejto sociálno-morálnej dimenzie u predstaviteľov štátu, dochádza k narušeniu sociálnej spravodlivosti, ako to uviedol Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est* odkazujúc k slovám Augustína: „*Štát, ktorý by nebol organizovaný na základe spravodlivosti, by sa zmenil na „veľkú bandu zlodejov.*““ (DCE 28)

⁴ V súčasnosti už je otázka kresťanského štátu minulosťou. Musíme rozlišovať medzi pojmom *kresťanský štát*, aj keď sa ešte objavuje v sociálnej encyklike Pia XI. *Divini redemptoris* a pojmom *kresťanská spoločnosť*, prípadne *spoločnosť inšpirovaná kresťanstvom*. Vzhľadom k svetonázorovej neutralite štátu je dôležité zdôrazňovať pluralitný priestor aj pre odlišné formy konfesijného vierovyznania. V tejto súvislosti sociálna náuka hovorí o práve na vierovyznanie, ktoré patrí k ľudským právam: „*V nijakom prípade neslobodno pod zámienkou nevyhnutnosti rozvoja druhým vnucovať vlastný spôsob života alebo vlastnú náboženskú vieru.*“, hovorí Ján Pavol II. v *Sollicitudo rei socialis*, čl. 32. Výstižne tento problém pomenoval aj ruský mysliteľ Nikolaj Berďajev, ktorý upozorňuje na skutočnosť, že štát disponuje mocou a z toho hľadiska sa môže jej realizácia dostať do konfliktu s ideami evanjelia, ktoré nie je možné presadzovať mocensky. Preto sa nie je možné vrátiť ku starej teokracii, ku starému heteronómnemu vzťahu Cirkvi a ostatných stránok života a tvorby. V starých teokraciách nebolo skutočne dosiahnuté Božie kráľovstvo, ale bolo len symbolizované a prejavovalo sa vo vonkajších formách a znameniach. Ak sa majú morálka, poznanie, umenie, štát i hospodárstvo stať náboženskými, môže sa to udiť len slobodne a zvnútra, nie násilne a zvonku. Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2004, s. 42 – 43; *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 50n.

Podľa Richarda Čemusa je chybou domnievať sa, že kresťanský svet a kresťanskú spoločnosť je možné vytvoriť tým, že vytvoríme kresťanskú spoločnosť, kresťanské zákony, kresťanské programy atď., jednoducho kresťanské prostredie, a tým z človeka vyrastie dobrý človek. To skôr pripomína akýsi „*kresťanský marxizmus*“, než kresťanstvo vychádzajúce z evanjelia. Porov. ČEMUS, R.: *Otázka zla vo svete*. In: ŠPIDLÍK, T. (ed.): *Spiritualita kresťanského Východu*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 48 – 49.

⁵ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 195.

V línii zasadzovania sa za spoločné dobro pokračujú všetky sociálne dokumenty Cirkvi. Okrem rešpektovania a zasadzovania sa za ochranu ľudských práv (porov. PT 24) je kľúčovou úlohou štátu chrániť mier a hospodársku oblasť, o ktorej Ján Pavol II. v encyklike *Centesimus annus* hovorí: „Hospodárska činnosť, najmä trhové hospodárstvo, sa nemôže vyvíjať v nejakom inštitucionálnom, právnom a politickom vákuu. Naopak. Ono predpokladá istotu, ktorá zaručuje individuálnu slobodu a vlastníctvo, ako aj stabilnú menu a účinné verejné služby. Preto hlavnou úlohou štátu je zaručiť túto istotu, aby ten, čo pracuje a vyrába, mohol využívať plody svojej práce a bol motivovaný vykonávať svoju prácu efektívne a poctivo.“ (CA 48)

Úloha štátu má byť teda aktívna v zasadzovaní sa za ľudské práva a z nich vyplývajúcej sociálnej spravodlivosti, sociálneho mieru, ochrany životného a ľudského prostredia, ktoré nemôžu byť ponechané len na trhový mechanizmus (porov. CA 40).⁶

Úloha štátu v trhovom hospodárstve

Koniec 19. storočia bol charakteristický istou pasivitou v sociálnej angažovanosti sa zo strany štátu, ktorá nechávala pomerne voľný priestor pre také formy podnikania, ktoré sa dostali do rozporu s ľudskými právami. To sa nakoniec stalo predmetom kritiky encykliky *Rerum novarum* a Lev XIII. naliehal na nápravu v otázke nedôstojného zaobchádzania s robotníkmi, ktorých si má štát vziať osobitne na starosť (RN 27), má sa zasadzovať za ich obranu a zakročiť, ak ich zlé sociálne postavenie je zneužívané: „Ak robotník pod tlakom potrieb alebo zo strachu z niečoho horšieho pristúpi na krutejšie dohody, ktoré žiada vlastník alebo podnikateľ a chtiac-nechtiac musia byť prijaté, toto znamená podstúpiť násilie, proti ktorému sa spravodlivosť búri.“ (RN 37)

Od Leva XIII. sa v sociálnej náuke principiálne mnoho nezmenilo. Stále sa zdôrazňuje právo štátu zasahovať a regulačne vstupovať na trh, ak si to vyžaduje spoločné dobro. Pius XI., v súvislosti s kritikou sociálne slepého trhu, zdôrazňuje, že „hospodársky poriadok nemôže byť ponechaný voľnej konkurencii jednotlivých síl. Z toho pochádzajú všetky omyly individualistickej ekonómie. Zabúda a opomína, že hospodárstvo má svoj sociálny a nie menej tiež morálny charakter, a požaduje, aby verejná moc ho uznala a ponechala v úplnej slobode, ako keby v trhu alebo vo voľnej konkurencii malo nájsť svoj riadiaci princíp a regulatív. [...] Ibaže voľná konkurencia, hoci je určite čímsi spravodlivým a užitočným, pokiaľ je udržiavaná v dobre stanovených hraniciach, nijako nemôže byť regulatívom hospodárstva.“ (QA 89) To by malo za násle-

⁶ Ján Pavol II. túto ideu potvrdzuje aj v encyklike *Redemptor hominis* (čl. 17): „Cirkev vždy učila, že je povinnosťou človeka pracovať pre spoločné dobro a [...] že základnou povinnosťou verejnej moci je starostlivosť o spoločné dobro spoločnosti; z toho zároveň vyplývajú základné práva verejnej moci. Práve v mene týchto predpokladov, týkajúcich sa objektívneho etického poriadku, práva verejnej moci neslobodno chápať ináč ako na základe rešpektovania objektívnych a neporušiteľných práv človeka. Spoločné dobro, ktorému verejná moc slúži v štáte, sa dosahuje naplno len vtedy, keď všetci občania sú si istí svojimi právami. V opačnom prípade nevyhnutne prichádza k rozkladu spoločnosti, k opozícii občanov proti verejnej moci alebo k situácii útlaku, zastrašovania, násilia a terorizmu. O tom nám poskytli dostatok príkladov totalitné režimy nášho storočia. Teda princíp ľudských práv hlboko siaha do oblasti sociálnej spravodlivosti a stáva sa meradlom pre jej zásadné preverovanie v živote politických organizmov.“

dok zníženie dôstojnosti štátu, ktorý sa stal služobníkom a poslušným nástrojom ľudských náruživostí, zatiaľ čo by mal nestrannne disponovať mocou zameranou na spoločné dobro (porov. QA 109).

Úloha a moc štátu teda nemá byť samoúčelná, ale má reagovať na nezodpovedné využívanie ľudského kapitálu, zvlášť, ak je jednotlivec v situácii, kedy nemá takpovediac na výber. Preto má štát právo koordinovať, sankcionovať a strážiť poriadok. V tomto zmysle pápež František hovorí, že „*obmedzenia, ktoré má ukladať zdravá, zrelá a zvrchovaná spoločnosť, sa týkajú predvídavosti a obozretnosti, adekvátnej regulácie, dohľadu nad aplikáciou noriem, boja proti korupcii, operatívnej kontroly nad nežiaducimi účinkami výrobných procesov a prípadného zásahu v neurčitých alebo potenciálnych rizikách.*“ (LS 177)

Podobne sa k úlohe štátu vyjadril Ján Pavol II. v súvislosti s monopolmi: „*Štát má právo zasiahnuť, ak osobitné situácie vyvolané monopolmi hatia a zdržujú vývoj.*“ (CA 48) Na tento problém poukázal aj známy ekonóm Friedrich A. Hayek, ktorý ukázal, že štátom podporované podmienky pre monopoly môžu viesť k istej forme centralizácie hospodárskej moci, k ovládnutiu štátu a v podstate trhu.⁷ Otázkou však je, či súčasný štát dokáže zvrátiť negatívne trendy, ktoré ohrozujú reálnu politickú moc. Ako poznamenáva Benedikt XVI. – vplyvom ekonomickej globalizácie sa štát dostal do situácie, kedy musí čeliť rôznym obmedzeniam, ktoré menia politickú moc štátov (porov. CV 24). Táto situácia súvisí s hospodárskou mocou, ktorej negatívne prejavy kritizoval už Pius XI.: „*To čo dnes predovšetkým bije do očí, je nielen sústredenie bohatstva, ale tiež aj nahromadenie obrovskej moci, neobmedzené ovládnutie hospodárstva v rukách niekoľkých.*“ (QA 105), čo vedie k tomu, že *ekonomická hegemonia* znižuje dôstojnosť štátu (porov. QA 109).

Aj po takmer storočí od týchto slov sme opäť svedkami trendov úpadku moci národných štátov, čo reflektuje aj František a poznamenáva, že „*ekonomicko-finančná dimenzia nadnárodnej povahy smeruje k ovládnutiu politiky.*“ (LS 175) Benedikt XVI. však varuje pred presadzovaním „konca úlohy štátu“ (CV 41). Ekonóm Lubomír Mlčoch konštatuje, že kritika štátu v našom regióne je navyše reakciou na hypertrofovaný a degenerovaný štát reálneho socializmu.⁸ Mnohí však v tejto súvislosti varujú pred rizikom prehĺbenia sociálnej nerovnosti, ak štát ako garant spoločného dobra stratí možnosti ovplyvňovať trh, ktorý sám osebe nerieši otázky sociálneho charakteru. František v tomto zmysle hovorí o ideológiách, „*ktoré obraňujú absolútnu auto-*

⁷ Podľa Hayeka je primárnou príčinou dominancie monopolov samotná politika jednotlivých krajín, ktorá im vytvára podmienky a tým môže pôsobiť kontraproduktívne voči konkurencieschopnosti menších podnikov. Hayek však rozlišuje medzi súkromným a štátnym monopolom, ktorý môže byť pre dobro spoločnosti rovnako veľkým problémom. Potom „*štát, ktorý je vo všetkých smeroch zapletený do prevádzkovania monopolistického podniku, bude síce mať drvivú moc nad jednotlivcom, bude to však slabý štát, pokiaľ ide o slobodu formulovať vlastnú politiku. Aparát monopolu začne byť totožný s aparátom štátu a štát sám začne byť stále viac stotožňovaný so záujmami jeho predstaviteľov než všeobecne so záujmami ľudu.*“ HAYEK, F. A.: *Cesta do otroctví*. Praha : Academia, 1990, s. 153; porov. s. 47 – 52.

⁸ Porov. MLČOCH, L.: *Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie*. In: *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 119.

nómiu trhov a finančné špekulácie. Tým, berú právo kontroly štátom, ktoré by mali bdieť nad ochranou spoločného dobra.“ (EG 56)

Štát je teda nutný, ale je nevyhnutné zodpovedať otázku o hraniciach a možnostiach jeho zasahovania do života občanov a ekonomického priestoru. Na jednej strane sa objavuje kritika (a nie neoprávnene) upozorňujúca na možnosť zneužitia moci a preto odporúča jej čo najväčšie obmedzenie. Na druhej strane sa zásahy štátu obhajujú aj kvôli vyššie spomenutým problémom vychádzajúcich z konania človeka, ktoré nie je vždy morálne a môže viesť aj k ohrozovaniu slobody a práv slabších zo strany silnejších, či už v rovine ľudských slobôd a práv alebo v rovine prerozdelenia ekonomických hodnôt. Sociálna náuka sa neprikláňa ani k jednej z krajných možností, ale zdôrazňuje *subsidiárnu funkciu štátu*.

Rešpektovanie subsidiarity zo strany štátu ako prejav úcty k jednotlivcovi

Subsidiarita je jedným zo základných sociálnych princípov, ktorý zdôrazňuje rešpektovanie a ochranu osobných práv jednotlivcov a nižších celkov pred zásahom vyššej moci, ktorá môže tieto práva a kompetencie obmedzovať. Ako sme už vyššie ukázali, centralizmus je nielenže neefektívny, ale môže viesť aj k pasivite. Hoci žijeme v globalizovanom svete a ekonomike, stále viac sa začína hovoriť o návrate k sebestačnosti regiónov a podpore drobných podnikateľov. Nielenže to odľahčuje nároky na štát, ale prispieva to k rozvoju regiónu a človeka. Už Aristoteles konštoval: *„Najmenej starostlivosti sa venuje tomu, čo je spoločné veľmi mnohým; ľudia sa totiž najväčšmi starajú o vlastné, menej už o spoločné, alebo len pokiaľ sa to týka jednotlivca. Každý zanedbáva spoločné okrem iného preto, lebo sa spolieha nato, že sa o to postará druhý.“*⁹

Subsidiarita teda predstavuje realistický pohľad na potreby, schopnosti a motivácie človeka v živote a môžeme ju vyjadriť v zásade: *Tolko kompetencie pre nižšiu sociálnu jednotku a jednotlivcov, koľko je len možné a toľko pre väčšiu sociálnu jednotku, koľko je nevyhnutné.*¹⁰ Na druhej strane princíp subsidiarity tiež zahŕňa vytváranie podmienok a pomoc nižším celkom zo strany vyšších, v prípade, že konkrétny problém nie je možné riešiť na nižšej úrovni. Známu definíciu v dokumentoch sociálnej náuky nájdeme, z časti u Leva XIII. (RN 28), a zvlášť u Pia XI. v *Quadragesimo anno*: *„Predsa však musí ostať jasná veľmi dôležitá zásada v sociálnej filozofii: ak je nepovolené odobrať jednotlivcom to, čo môžu vykonávať vlastnými silami a vlastným úsilím, a prideliť to spoločenstvu, tak je nespravodlivé preniesť na väčšiu a vyššiu spoločnosť to, čo môžu vykonávať menšie a nižšie spoločenstvá.“* (QA 80)

Vyšší celok má tak pomáhať nižšiemu a v poslednom rade konkrétnemu človeku, ktorý je cieľom sociálnej reality. Nie je to samozrejme vzhľadom k moci, ktorou vyšší celok a riadiaci pracovníci disponujú, pretože moc je spojená s príliš veľkým pokušením využiť ju vo svoj (osobný alebo politický) prospech a zároveň prepadnúť ilúzii, že mocenské postavenie zvyšuje hodnotu človeka.

⁹ ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Kalligram, 2009, s. 58.

¹⁰ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 216.

Princíp subsidiarity je preto zároveň kritikou akejkoľvek formy zneužitia moci a totalitných tendencií v politike. Preto je akceptovaný aj v liberálnom prostredí. To však podľa Sutora neznamena degradovanie štátu len na náhradníka. Princíp subsidiarity nechce slabý štát, ale štát, ktorý si je vedomý svojich kompetencií a má chrániť dobro jednotlivcov a celku, ktorým má slúžiť a napomáhať.¹¹ Nakoniec v demokratickom štáte štátna moc pochádza od občanov a na to nesmie žiadny politik zabúdať.

Výstižne to vyjadril Ján XXIII.: „Skúsenosť učí, že tam kde chýba osobná iniciatíva jednotlivcov, nastáva politická tyrania, ale aj úpadok tých hospodárskych oblastí, ktoré sú zamerané na výrobu predovšetkým celého radu takých spotrebných dobieb a služieb, ktoré sa týkajú nielen materiálnych potrieb, ale aj požiadaviek ducha: dobieb a služieb, ktoré osobitným spôsobom zamestnávajú tvorivú schopnosť jednotlivcov.

A naopak, kde chýba alebo nesprávne sa uskutočňuje nutné dielo štátu, tam je nenapraviteľný neporiadok, vykorisťovanie slabých zo strany bezohľadných silnejších, ktorí prosperujú každej krajine a v každom čase ako kúkoľ medzi pšenicom.“ (MM 44)

Preto predstavitelia štátu musia rešpektovať práva jednotlivcov a nesmú ich podriaďovať svojej vízii, ktorá v podstate je len odrazom istého programu vládnucej strany. Ľudské práva vyjadrené v ústave demokratického štátu sú normou pre akúkoľvek vládnu stranu. Aj Ústava Slovenskej republiky chráni túto krehkú hranicu medzi štátnou mocou a občanom tým, že dovoľuje štátnym orgánom „konať iba na základe ústavy, v jej medziach a v rozsahu a spôsobom, ktorý ustanoví zákon“, nie nad rámec zákona. Ale každý občan „môže konať, čo nie je zákonom zakázané, a nikoho nemožno nútiť, aby konal niečo, čo zákon neukladá.“¹² Tým sa otvára priestor pre slobodu a tvorivosť občana¹³, ak sa ňou nedostáva do konfliktu so zákonom, čo ešte samozrejme neznamena, že každý prijatý zákon je aj spravodlivý a v prospech verejného dobra. V tomto zmysle *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi* (čl. 399) hovorí, že *nespravodlivý zákon*, ktorý je v rozpore s požiadavkami morálneho zákona, nezaväzuje vo svedomí. Preto je nutná neustála kontrola štátnej moci. Ak dochádza k porušovaniu týchto práv, môžeme hovoriť o ohrození demokracie. Preto opakujeme, že zásah štátu je z hľadiska sociálnej náuky legitímny výlučne v súvislosti so *spoločným dobrom a subsidiaritou* (porov. QA 46).¹⁴

¹¹ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*, 1999, s. 42.

¹² *Ústava Slovenskej republiky*, čl. 2.

¹³ Samozrejme vyvstáva tu otázka o možnosti zneužitia slobody, čo sa aj stáva. Preto morálka musí byť nadradená legislatíve a nie naopak. Čo nie je zakázané ešte nemusí byť morálne. Aby sme sa vyhli extrémnemu riešeniu prostredníctvom nekončiaceho kumulovania zákonov na nespočetné možnosti zneužitia slobody, musíme si uvedomiť, že bez eticko-kultúrneho rámca, ktorý tvorí étos spoločnosti, sa štát nestane ľudským, ale premení sa na štát predpisov a zákazov, čo je cesta k totalite. Investovanie do kultúry, vzdelania, voľnočasových aktivít a podpory projektov vzbudzujúcich medziľudský altruizmus ako aj vzťah k prírode, je z krátkodobého i dlhodobého hľadiska rovnako dôležité ako sústredenie sa na ekonomický rast a znižovanie deficitu štátu.

¹⁴ Ide o to, nepodceňovať úlohu a práva na osobnú realizáciu jednotlivcov a nižších celkov. V politicko-právnom systéme môžeme napríklad hovoriť o kompetenciách pre územné celky, mestá a obce; v ekonomickom systéme napríklad o kompetenciách zväzov podnikateľov a odborových zväzov; vo vede o kompetenciách pre univerzity a vysoké školy; vo svetonázorovej oblasti o slobodu prejavu, vierovyznania a o kompetenciách Cirkvi. Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*, 2004, s. 220.

Riziká štátnych zásahov a byrokracia

Otázka regulácie zo strany štátu však nie je jednoduchá. V tomto zmysle pôjde vždy o dynamické uplatňovanie možnosti regulácie. Je to však tenká hranica, ktorej prekročenie môže viesť k autoritatívnemu alebo totalitnému presadzovaniu politickej moci. Akýkoľvek politický zásah musí sledovať spoločné dobro a nielen ideológiu tej-ktorej vládnucej strany.

Príkladom môžu byť zásahy štátov v ekonomike, ktoré sa udiali aj pri poslednej ekonomickej kríze od roku 2008, prostredníctvom sanácie aj značne nezodpovedného správania finančných inštitúcií a bankových sektorov z peňazí daňových poplatníkov, chránilo síce aj obyčajných občanov, ale zdá sa, že primárne mali z toho úžitok tí, ktorí tieto straty spôsobili – manažéri a veritelia, ktorí robili nesprávne rozhodnutia. Pri výške strát, ktoré takého nezodpovedné konanie spôsobilo asi nebolo inej možnosti ak by sme nechceli riskovať narušenie sociálneho mieru, hoci išlo zo strany bánk a finančníkov o hrubé porušenie pravidiel a etiky, ktoré nakoniec viedlo k tomu, že z celej spoločnosti urobili rukojemníkov.¹⁵

Bolo však chybou, že štát do tohto prostredia vstúpil? Na túto otázku nie je možné odpovedať jednoduchým „áno“ alebo „nie“. Na jednej strane sa hovorí o tom, že zásah narušil trhovú princípu, ktorý povedie k anomáliám. Na druhej strane sa zásah obhajuje ochranou obyčajných občanov, ktorí by boli nezavinene „potrestaní“ za dôsledky špekulácií na burze. Musíme teda rozlišovať, či zásah štátu sleduje skutočnú spravodlivosť alebo len záujmy istých skupín a dáva „nové záplaty“ na „staré šaty“. Navyše sa tieto špekulácie a uvoľnenie pravidiel nemohli udiať minimálne bez tolerovania štátov, teda bez tolerancie konkrétnych ľudí, ktorí v predchádzajúcich obdobiach obsadzovali vládne a úradnícke miesta, prostredníctvom ktorých mohli vývoj spomínaných udalostí ovplyvňovať. Zdá sa, že problém poslednej ekonomickej krízy je širší a nesúvisí len s nezodpovedným správaním sa finančníkov, ale aj s nezodpovedným správaním sa politikov, ktorí prostredníctvom rozhodnutí alebo ústupkov nehájili primárne záujmy občanov, ale záujmy vlastné. Tu sa však otvára stará, vždy aktuálna otázka *korupcie*.

Vzhľadom k tomu, že štát primárne disponuje mocou a je s mocou principiálne spojený, sociálna náuka varuje pred možnosťou zneužitia politickej moci, ktoré sa nakoniec vždy obráti voči prosperite krajiny, spoločnému dobru, dôstojnosti človeka a spravodlivosti. Ján XXIII. v tejto súvislosti hovorí o *socializácii*, ktorá je odrazom i príčinou vzrastajúceho zásahu verejnej moci do súkromnej sféry, ako aj do rôznych oblastí verejného života (porov. MM 46). Hoci ide aj o pozitívne aspekty, socializácia zároveň „množí organizačné formy a robí právne usporiadanie medziľudských vzťahov v každej oblasti podrobnejším. V dôsledku toho zužuje pole slobody konania jednotlivcov.“ (MM 48) V tomto duchu Benedikt XVI. konštatuje, že „nepotrebujeme štát, ktorý všetko riadi, ale štát, ktorý v línii princípu subsidiarity veľkodušne uznáva a napomáha iniciatívy povstávajúce z rôznych sociálnych síl, spojené spontánnosťou a blízkosťou ľuďom, ktorí potrebujú pomoc“ (DCE 28). Ináč podľa Jána Pavla II. hrozí, že sa jednotlivec ocitne pod tlakom z dvoch strán: „Z jednej je štát a z druhej trh. Zavše sa zdá, že jestvuje len ako výrobca a spotrebiteľ tovarov, alebo ako predmet štát-

¹⁵ Porov. KARPIŠ, J.: *Zlé peniaze*. Bratislava : INESS, 2015, s. 209.

nej správy. *Zabúda sa, že spolužitie ľudí nie je zamerané ani na trh, ani na štát pretože má samo v sebe jedinečnú hodnotu, ktorej má slúžiť štát i trh.*“(CA 49)

Nárast byrokracie je v tomto zmysle často považovaný za sprievodný znak vyvažovania neschopnosti a neefektívnosti inštitúcie, ktorá síce môže viesť pravidlá, ale za cenu útlaku slobody a tvorivosti. Nakoniec ani byrokracia, považovaná za prejav racionálneho prístupu k riadeniu, nesplnila očakávania a skôr sa stala synonymom absencie schopných ľudí v tíme a zápalu pre vec. Vytvorila nový efekt preferovania súkromných záujmov zamestnancov nad záujmami inštitúcie, napriek tomu, že ich živí.¹⁶ Alebo povedané (trochu zjednodušené) ináč: Súkromná firma a jej zamestnanci majú tendenciu zefektívňovať a zjednodušovať procesy a náklady. Zamestnanci byrokratickej inštitúcie sa držia predpísaných plánov, pretože akákoľvek forma úspory sa nijako, alebo len minimálne prejaví na ich tabuľkovom hodnotení. A navyše čím viac konkrétna inštitúcia ušetrí, tým menej peňazí dostane na svoj chod v nasledujúcom rozpočte. To len podporuje mentalitu nešetrenia, pretože šetriť paradoxne znamená „mať menej“. Byrokracia je tak náchylná k tvrdej variante moci. Kvôli nízkej efektívnosti má tendenciu sa rozširovať a stáva sa neuveriteľne nákladnou (porov. CA 48).

Takýto spôsob vykonávania moci konkrétnymi úradmi¹⁷ je z hľadiska sociálnej etiky neakceptovateľný, pretože abstraktnú inštitúciu štátu povyšuje nad konkrétneho človeka. To čo má byť prostriedkom sa potom stáva cieľom. Administratívna nepružnosť je prvým nebezpečenstvom, ktoré sa týka rozširujúcej sa inštitúcie.¹⁸ Preto je potrebné pri riešení problémov dávať čo najväčší priestor decentralizácii a participatívnym spôsobom organizácie pred centrálnym plánovaním, avšak nie za cenu uvoľňovania pravidiel a uprednostňovania individuálnych záujmov na úkor spoločného dobra.

Záver

Sociálna náuka Cirkvi teda nehovorí o slabom štáte, ale zároveň odmieta taký štát, ktorý by chcel všetok spoločenský život viesť a preniknúť sebou.¹⁹ „*Štát, ktorý priamo zasahuje do spoločnosti a oberá ju o zodpovednosť, plytvá ľudskou energiou a spôsobuje prebujnenie štátneho aparátu, ktorý ovláda viac byrokratická logika ako úsilie slúžiť občanom.*“ (CA 48) To konštatuje nakoniec aj *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, v ktorom sa hovorí, že „*cieľom verejnej správy na akejkoľvek úrovni – štátnej, regionálnej i miestnej – je služba občanom. [...] V rozpore s touto perspektívou*

¹⁶ Porov. COLLINS, J.: *Z dobrého skvelé (Good to Great)*. Těšín : Eastone Books, 2008, s. 132 – 133.

¹⁷ Problém organizácie a byrokracie je zložitý v tom, že na jednej strane nám organizácie niečo nariaďujú, ale na druhej strane od nich niečo chceme alebo potrebujeme. Často sa však občan stretáva s organizáciou nedobrovoľne, minimálne v tom, že si nemôže vybrať úradníka, sudcu, policajta a pod. Sme im takpovediac pridelení. Často ide len o formálny vzťah a navyše občan je v nevýhode „informačnej asymetrie“, keď nepozná predpisy tak, ako úrad. Verejné organizácie z nás spravidla žiadny priamy prospech nemajú a dávajú nám to často najavo. Je to dôsledok politickej usporiadanosti spoločnosti, ako o tom hovoril už Max Weber. Organizácie tak na jednej strane ľudia vytvárajú, ale na druhej strane taktiež inštitúcie a organizácie vedú svojich nositeľov k tomu, aby v nich pokračovali. Porov. SOKOL, J.: *Etika a život*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 202 – 203.

¹⁸ Porov. SCHUMAN, R.: *Pre Európu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, s. 92.

¹⁹ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*, 1999, s. 157.

vou je prehnaná byrokratizácia, ktorá nastáva, keď sa stávajú inštitúcie komplexnejšími vo svojej organizácii a chcú spravovať každý možný priestor. Napokon sú vyprázdňované neosobným funkcionalizmom, prehnanou byrokraciou, nespravodlivými súkromnými záujmami, ľahkomyselným a rozšíreným nedostatkom záujmu.²⁰

Úlohou štátu je teda slúžiť občanom a chrániť ich práva. Je však v súčasnom politickom priestore pojem „služby“ braný vážne? Je postavenie politika a úradníka spájané so službou alebo skôr s presadzovaním sa a bojom. Aj politický priestor dnes pripomína skôr hru, v ktorej hráč musí vyhrať takpovediac za každú cenu. Sociológ Zygmund Bauman takúto mentalitu charakterizuje pojmom „hráča“, ktorý je plne pohltý výkonom a svojou hrou. Na tomto poli dochádza k zmiereniu princípu konkurencie so zásadami morálky. Dokonca i tá najbezohľadnejšia konkurencia tu môže byť naplno rozohraná, pretože všetko je len hra. Hra nás nenásilnou a zábavnou formou učí, že druhý človek je tu vlastne preto, aby bol porazený. Preto je i v tej najspoločenskej hre úplne nezmyselný ťah, ktorý by nevedel k porážke súpera. V hre nie je miesto pre sympatie, ľútosť a vzájomnú pomoc. Síce nie všetky hmaty sú dovolené, ale pokiaľ hráte podľa pravidiel, môžete v rámci nich svojich blížnych ľubovoľne drviť a ponižovať.²¹

Je zrejmé, že výzvami sociálne náuky Cirkvi sa nebudú riadiť všetci politici, ale mali by ich brať vážne aspoň tí, ktorí sa hlásia ku kresťanstvu. No to predpokladá nestálu duchovnú formáciu, pretože v trendoch súčasného boja o politickú moc a jej vykonávanie človek neobstojí, ak nebude mať pred sebou neustále otázku o zmysle vlastnej existencie. To však prehľbuje poznanie, že v zasadzovaní sa za spravodlivejší svet kresťan nemôže využívať všetky prostriedky, ktoré umožňuje „hra“. Výstižne túto situáciu popisuje Karl Rahner, keď konštatuje, že človek, ktorý stred svojho bytia preložil do Boha a ktorý sa nespolieha výhradne na veci tohto sveta, bude týmto svetom skutočne považovaný za človeka tak trochu hlúpeho, spiatocnickeho, zdanlivo neživotaschopného, neužitočného, za človeka, ktorý o čosi v živote prichádza. Ak berieme svoje kresťanstvo vážne tak vieme, že nemôžeme byť v súťažení sveta na čele. Zoči-voči takzvanej „mentalite sveta“ nemôžeme siahať po rovnakých prostriedkoch a ani zvíťaziť. To je všeobecne platná a nutná podmienka nasledovania Krista. Ak sa človek, laik, alebo kňaz chce silou mocou prispôbovať mentalite, ktorá aktuálne hýbe svetom a životným štýlom, je od začiatku na zlej ceste.²²

BIBLIOGRAFIA

- ANZENBACHER, Arno: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
 ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Kalligram, 2009.
 BAUMAN, Zygmund: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 2006.
 BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Nový středověk*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2004.
 BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
 COLLINS, Jim: *Z dobrého skvelé (Good to Great)*. Těšín : Eastone Books, 2008.
 ČEMUS, Richard: *Otázka zla vo svete*. In: ŠPIDLÍK, Tomáš (ed.): *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad : Refugium, 2002.

²⁰ Kompendium sociálnej náuky Cirkvi, čl. 412, 2008, s. 233.

²¹ Porov. BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 2006, s. 54 – 55.

²² Porov. RAHNER, K.: *Rozjímání podle Exercicií sv. Ignáce*. Praha : Zvon, 2001, s. 162.

- HAYEK, Friedrich A.: *Cesta do otroctví*. Praha : Academia, 1990.
- KARPIŠ, Juraj: *Zlé peniaze. Sprievodca krízou*. Bratislava : INESS, 2015.
- MLČOCH, Lubomír: *Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie*. In: *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- PETRÁČEK, Tomáš: *Církev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha : Vyšehrad, 2016.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996.
- SCHUMAN, Robert: *Pre Európu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003.
- SOKOL, Jan: *Etika a život*. Praha : Vyšehrad, 2010.
- SUTOR, Bernhard: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999.
- TARNAS, Richard: *Vášeň západnej mysle*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2015.
- Ústava Slovenskej republiky*. In: <https://www.prezident.sk/upload-files/20522.pdf> (20.5.2017)

Cirkevné dokumenty

- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, (2009). Trnava : SSV, 2009.
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, (2005). Trnava : SSV, 2006.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, (2013). Trnava : SSV, 2015.
- FRANTIŠEK: *Laudato si'*, (2014). Trnava : SSV, 2015.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, (1991). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, (1979). In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis> (10.3.2017)
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, (1987). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN XXIII.: *Mater et magistra*, (1961). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN XXIII.: *Pacem in terris*, (1963). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, (2004). Trnava : SSV, 2008.
- LEV XIII.: *Rerum novarum*, (1891). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- PIUS XI.: *Divini redemptoris*, (1937). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- PIUS XI.: *Quadragesimo anno*, (1931). In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.

Miesto milosrdnej predstavivosti sv. Brata Alberta v súčasnej sociálnej práci

MAŁGORZATA DUDA

Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove

Abstract: *St. Brother Albert is identified with the ministry to the homeless, tramps – the needy. His approach to man, with respect for his dignity, were laid the groundwork contemporary social assistance, covering the all those who need. His life, action for other showed that regardless of residence, cultural differences, linguistic or religious – there will always be people who will see him as the face of God – loving and forgiving – a man of mercy. Amazingly, how much of his message is needed today.*

Key words: Adam Chmielowski – St. Brother Albert. The poor. The homeless. Lost in life. Charity.

Osobnosť sv. Brata Alberta

Narodený 20. augusta 1845 v obci Igołomia (pri Krakove), účastník Januárového povstania, nadaný maliar – človek, ktorý mal viaceré schopnosti. Jeho osobné zážitky, úpadok povstania a skúsenosti iných povstalcov – všetko sa výrazne odrazilo v jeho srdci a v mysli. Prejavom premien, ktorými prechádzal je jeho obraz Ecce Homo, ktorý sa potom stal poslednou vôľou jeho života.

Už ako jezuita, sa vracia do Krakova (rok 1884) po túlaní sa po Európe, aby tu mohol čeliť všade prítomnej chudobe, núdži, prostitúcii – ktoré v tejto dobe vládli na uliciach Krakova. Pomaly dozrieva v ňom idea, ktorá naznačila jeho ďalší život. Jeho myšlienky – tie náboženské ako aj životné smerujú k milosrdnému Bohu. So súhlasom vtedajšieho krakovského kardinála oblieka habit, skladá sľuby, a zakladá nový rehoľný rád – bratov albertínov (1889) a potom aj sestry albertínky (1891). Vychádza na ulice, aby mohol pracovať v prospech bezdomovcov, osamotených a nechovaných osôb, ktorí počas dňa žijú na ulici, v noci sa chránia v mestských ohrievarniach. Podmienky v týchto zariadeniach nespĺňovali ani minimálne požiadavky na ľudskú existenciu. Už rozumie svoje poslanie, a chce slúžiť tým, ktorí najviac potrebujú pomoc, zvonku sa na ľudí nepodobajú, avšak sú bytosťami, ktoré majú ľudské duše. Venuje pozornosť sirotám, starým ľuďom, postihnutým a aj nevyliciteľne chorým – najmä s psychickými chorobami. Jeho zemský život končí vo Vianoce roku 1916 roku. Už v momente smrti ho považujú za svätého. Pokladá sa za prekursora odbornej sociálnej práce v prospech bezdomovcov¹.

¹ *Święty Brat Albert*, <http://www.apostol.pl/czytelnia/swieci-blogoslawieni/%C5%9Bwi%C4%99ty-brat-albert> [prístup: 20.5.2017]. Aj: M. Duda, Уявлення милосердя у служінні Адама Хмельовського-св. Брата Альберта. W: О. Дердзяк, Б. Карч (red.). Дзвінок до уяві благодійності в соціальній роботі. Vyd. Clara Studio: Lvov 2015, s. 43 – 52.

Svätý Otec Ján Pavol II, v *Liste do albertínskej rodiny* písal, že je [Albert] svätým s duchovnosťou, ktorá fascinuje svojím bohatstvom a zároveň aj jednoduchosťou. Boh viedol ho nevšednou cestou: bol účastníkom januárového povstania, nadaným študentom, umelcom v maliarstve, ktorý sa stal poľským „Chudákom“ (ako sv. František z Assisi), obyčajným bratom, pokorným almužníkom a heroickým apoštolom milosrdenstva².

Brat Albert formoval vlastnú duchovnosť na skale, ktorou bol Ježiš Kristus – milovaný a umučený z lásky k človeku. Čerpal silu z Eucharistie, a súčasne sa snažil nájsť príklady hodné nasledovania v každodennom živote. Sv. František z Assisi bol pre Adama Chmielowského tou „druhou polovicou pľúc“, vďaka ktorej mohol dýchať. Šiel po stopách „svätého chudáka“, a otvoril pomáhajúce blížnym na novátor-ský prístup. Ako nikto pred ním rozumie poslanie samotného Spasiteľa a uvádza ho do bežného života. Vlastnej misii pridáva výnimočný raz: horlivú a horúcu modlitbu spája s aktívnou službou blížnym, a naopak – svoje opatrenia v prospech chudobných a potrebujeúcich prenáša do modlitby. O tejto časti svojho poslanca sám povedal, že ak by ťa zavolali k chudobnému, neváhaj sa ho hneď navštíviť, hoci by si bol aj v svätom vzrušení, lebo necháš Krista pre Krista³. Karol Wojtyła vo svojej dráme „Brat nášho Boha“ píše takto: *Ja budem hodný z tohto vydedenia, budem hodný toľko, o koľko prídem. Koľko stratím (...) Všetci Ťa tak [tu: Bože] zvečníme v mnohých, mnohých ľuďoch*⁴. Pre Adama Chmielowského – Brata Alberta, milosrdný Boh je prítomný v každom, najmä „hriešnom, padlom, potlačenom, trpiacom“⁵.

Čerpal silu z každodennej Eucharistie a nabádal všetkých, aby ju prijímali – tých, ktorí pri ňom boli a spolu s ním slúžili chudobným, a zároveň aj tých, ktorým pomáhal. Bol presvedčený, že nad každodenným chlebom by mala stať Eucharistia – pokrm pre večný život. Poznáme slová A. Chmielowského, ktoré najlepšie odzrkadľujú jeho posluhu: *Mali by sme byť dobrí ako chlieb, ktorý leží pre všetkých na stole, z ktorého každý môže pre seba vziať kúsok a sa priživiť, ak je hladný*⁶.

Milosrdná predstavivosť

Ako sme už vyššie spomenuli, Brata Alberta môžeme považovať za jedného z prekursorov modernej pomoci. V čom je toto novátorstvo viditeľné?

Službu Adama Chmielowského môžeme riešiť v aspoň dvoch dimenziách: usmernenú na osoby, ktoré potrebujú pomoc, a z druhej strany na spolubratov a spolusestry – albertínov a albertínky. Karol Wojtyła, budúci pápež, ktorý potom vyhlási brata Alberta za svätého, písal takto: *On svedčil svojím františkánskym, albertínskym*

² Jan Paweł II, *List na 150-lecie urodzin św. Brata Alberta Chmielowskiego*, 6.1.1995, č. 1 – 4, „L'Observatore Romano“ (poľské vydanie) 3 (171) 1995, s. 60 n. (vlastný preklad do slovenčiny).

³ Tamtiež.

⁴ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, v: Świadectwo oddania bez reszty. Przemówienia, homilie i utwory Karola Wojtyły, kapłana, biskupa, kardynała i papieża o Bracie Albercie – Adamie Chmielowskim. Wydawnictwo SS. Albertynek: Kraków, 1984, s. 148, (vlastný preklad do slovenčiny).

⁵ K.D. Krzysztos, *Istota charyzmatu św. Brata Alberta*, w: Wielozplaszczynowe wsparcie człowieka we współczesnej pedagogii, red. N. G. Pikuła. Wyd. WAM: Kraków 2011, s. 259.

⁶ *Módlmy się ze Świętym Bratem Albertem*. Nakładem SS. Albertynek: Kraków 1990, s. 29, (vlastný preklad do slovenčiny).

*svedectvom dokonca svojich dní. Nebolo to svedectvo revolúcie, nebolo to svedectvo protestu; bolo to svedectvo lásky, služby a neobmedzeného obetovania*⁷.

Všetky aktivity v prospech chudobných, chorých a starších boli založené predovšetkým na kresťanskom personalizme. Jeho základom je pravda o ľudskej dôstojnosti a jej patriacich právach. Človek má neodňateľnú dôstojnosť, lebo bol Stvoriteľom stvorený na jeho obraz (Gn 1, 27). Kresťanské zásady lásky, solidarity, spoločného dobra a subsidiarity sú zahrnuté aj v súčasnom Etickom kódexe Sociálnych pracovníkov, v ktorom môžeme prečítať: *Etický kódex nie je len zbierkou príkazov a zákazov, ktoré by mal sociálny pracovník dodržiavať, ale poskytuje tiež určité hodnoty, ako napr.: aktivity v prospech sociálneho blahobytu, zlepšenia podmienok existencie osôb, rodín a celých skupín; aktivity – angažovanosť v prospech sociálnej spravodlivosti. Kódex nadväzuje na ideu sociálnej práce – rešpektovanie ľudskej dôstojnosti a ochranu tejto dôstojnosti, ľudských práv na sebaurčenie, dbanie o rovnosť šanci*⁸.

Dôležitým prínosom je prístup k osobám ktorým slúžil sv. brat Albert a jeho rehoľa. Ako píše K. Michalski, *jeho milosrdenstvo bolo čitateľným vzorom vlastnej angažovanosti do pomoci ostatným. Tento postoj vyžadoval osobnej námahy – konkrétnej angažovanosti do úloh, ale aj spolupráci v prospech vylúčených a ohrozených exklúziou*⁹. Službu chápal ako obnovenie viery vo vlastnú humánnosť. Nástrojom, ktorý pomáhal pri realizácii takej to tézy bola práca, ktorá pridáva zmysel ľudskému životu a obnovuje stratený pocit vlastnej hodnoty – rekonštruuje medziľudské vzťahy a pomáha nájsť vlastné zdroje, ktoré okrem iného pomáhajú myslieť o vlastnej budúcnosti (LE 26¹⁰). A. Chmielowski písal: *Útulky by mali byť zároveň miestom práce pre chudobných. Človekovi, ktorý už je zahranený, je potrebné priamo otvoriť viacero dverí, aby mohol vyjsť z núdze, inak jeho záchrana nestala takmer nič, a to sa môže zrealizovať len cez prácu ...*¹¹. Navyše, nielen nabádal na prácu osoby, ktoré mal v opatere, ale sám, a potom aj so svojimi spolubratmi, sa venoval práci každého dňa. A práca nebola ľahká, ak zohľadníme fakt, že Adam Chmielowski nemal nohu, ktorú stratil počas januárového povstania. Každý deň, prekonávajúc vlastné slabosti, fyzickú bolesť, pracoval „v prospech“ a „s“ potrebujúcimi, a súčasne učil svojim postojom, čo znamená sústrasť s ukrižovaným Kristom. *On v Kriste Ecce Homo odhalil obrovskú hodnotu ľudskej dôstojnosti a prijal prácu za spoľahlivý prostriedok na jej prinavrátenie*¹².

Vidieť v každom chudobnom človeku Krista, venoval pozornosť zabudnutým, starším, bezdomovcom, postihnutým a vojnovým invalidom. Takéto široké spek-

⁷ Świadectwo oddania bez reszty, w: Świadectwo..., op. cit., s. 105.

⁸ Preambuła, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Pracowników Socjalnych, http://mgopsmirolawiec.bipstrona.pl/wiadomosci/5970/wiadomosc/182165/kodeks_etyczny_polskiego_towarzystwa_pracownikow_socjalnych [prístup: 25.5.2017].

⁹ Za: K.D. Krzyszoń, *Istota charyzmatu św. Brata Alberta...*, op. cit., s. 268, (vlastný preklad do slovenčiny).

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens” (LE). Vyd. TUM: Wrocław 1995.

¹¹ *Pisma Adama Chmielowskiego (Brata Alberta)*, „Nasza Przyszłość”, t. 21, Kraków 1965, s. 169, (vlastný preklad do slovenčiny).

¹² K.D. Krzyszoń, *Istota charyzmatu św. Brata Alberta...*, op. cit., s. 268, (vlastný preklad do slovenčiny).

trum beneficentov vo vtedajšej dobe vyžadovalo obrovské sily a zdroje. Brat Albert, človek s veľkou charizmou – vedel účinne presvedčiť ľudí k svojej práci, odvolával sa na hlboké zásoby ľudskej lásky a citlivosti k druhým. Dnes by sme povedali, že konal účinne. Chodil a prosil, a ak to bolo nevyhnutné, aj žobral spolu so svojimi chudobnými. Ale obyvatelia Krakova, a potom aj iných miest vo vtedajšom Haliči, už zbadali úžitky, ktoré vyplývali z jeho činnosti. A nielen humanitárne. Jeho pôsobnosť ukazovala, akým veľkým problémom je chudoba, hlad, nezamestnanosť, bezdomovstvo, všade prítomné násilie, rastúci počet samotných matiek a starších osôb, ktoré sú už nikomu nepotrebné. Otvoril vládnúcim oči na vtedajšie sociálne otázky, ktoré aj dnes stretávame v praxi, a to pomerne často.

Ale Adam Chmielowski sa staral nielen o „všedný chlieb“. Rozumel aj požiadavke podpory človeka v duševnej oblasti. Sám prešiel metamorfózu – od skeptika po človeka hlbokej viery. Vedel, že telesná kúra nie je postačujúca. Nevyhnutné je tiež uzdravenie ľudskej duše, spoznanie ľudského vnútra. Človek, ktorý bol hlboko zranený, prestáva dôverovať, často bojuje s Bohom a s ľuďmi. Nevie objektívne ohodnotiť vlastný sociálny status, vlastné možnosti. Zreznovaný – prestáva bojovať nielen o vlastný život, ale aj o vlastnú spásu. Brat Albert dobre poznal tento jav a vedel, že súbežne s uspokojovaním základných potrieb je nevyhnutné dbanie o obnovenie ľudského svedomia. Ním organizované útulky s časom získali aj kaplnky, a služba – predovšetkým sviatostné pomazanie chorých – bola základom kňazských povinností v reholi.

Chmielovský vedel, že pomáhanie, okrem ľudskej citlivosti na ľudskú núdzu, potrebuje aj formáciu, ktorá zavedie profesionalizmus do realizovaných opatrení. Súčasne pracoval nad formovaním samotných pomáhajúcich. Stále rastúci počet osôb podporujúcich jeho činnosť, odlišné problémy, ťažkosti so získaním zdrojov na financovanie rozširujúcich sa útlukov – všetko to viedlo k bežnej ľudskej fyzickej únave, dnes by sme povedali, že k syndrómu vyhorenia. Preto nezabúdala na formáciu rozširujúcej sa rehole, ktorej pribudlo aj ženské odvetvie. Dbal o vzdelávanie bratov a sestier, dbal o ich duchovný rozvoj, a vedel, že ľudské nešťastia môžu zlomiť aj najsilnejších. Preto založil tzv. domy – eremitáže, ktoré na jednej strane boli určené na regeneráciu oslabených fyzických síl, na druhej strane – na obnovenie alebo spevnenie vzťahov s Bohom. Brat Albert ako nikto iný dobre poznal ťažkosti spojené so službou chudobným a aj nebezpečenstva, ktoré často boli účasťou pomáhajúcich. Sám písal: *Potrebujeme ľudí riadne otužených fyzicky a aj morálne. Preto ich noviciát musí byť tvrdý a prísny, aby sa skôr vzdali ľudia s mäkkou prirodzenosťou a slabšou dušou, preto tiež oddych pre pracujúcich v meste je z času na čas nevyhnutný, ale samozrejme len taký, ktorý nezoslabí rehoľný duch*¹³.

Súčasne tiež sociálni pracovníci a pracovníci vedľajších profesií prežívajú syndróm vyhorenia. Samotní „odborní pomáhajúci“ vnímajú potrebu otvorenia sa na Boha, pre posilnenie seba, a aj pre lepšie pochopenie človeka, ktorý sa stra-

¹³ K. Michalski, *Brat Albert*. Vyd. Caritas: Kraków 1946, s. 77. Podobnie: K. Michalski, *Brat Albert – Adam Chmielowski, v: Sól polskiej ziemi. Dzieje służ Bożych*. Vyd. Koło Studiów Katolickich: Warszawa 1937, (vlastný preklad do slovenčiny).

til v živote. Tak ako vtedy, aj dnes môže byť milosrdný Kristus zdrojom sily, lásky a pokory.

Milosrdná predstavivosť a súčasná sociálna práca

Prešli desaťročia, ale začatá a ďalej realizovaná myšlienka pomáhania je stále aktuálna. A zdá sa, že brat Albert sa nezaoberal ničím výnimočným, lebo pomáhanie potrebujuúcemu človekovi je známe od storočí, len spomenieme príbeh o dobrom Samaritáne. Avšak... Adam Chmielowski išiel ďalej vo svojej starostlivosti o potrebujuúcich.

Po prvé zdôraznil dôležitosť ľudskej osobnosti a poukázal na zdroj jej dôstojnosti – ukrižovaného a zmŕtvychvstalého Krista. Pripomenul, že človek je hoden toľko, koľko uvidí Boha v druhom človeku. Povinnosťou veriaceho človeka je milovať bližného bez ohľadu na jeho stupeň náboženskej angažovanosti. Preto brat Albert stále opakoval, že nie je prípustné zaobchádzanie s človekom ako s objektom. Ľudská bytosť je predovšetkým subjektom všetkej činnosti. Obchádzanie tohto základného princípu mení hodnotový systém voči druhému človeku, čo môže ďalej viesť k nemysliteľným negatívnym následkom. Takéto zmeny sa prejavujú v násilí, závisť, zločine, vojne. Adam Chmielowski poukazoval tiež na nástroje, ktoré sa môžu použiť pre prekonanie negatívneho myslenia: ľudská citlivosť a správne formované svedomie. Láska k chudobnému, nezamestnanému, bezdomovcovi alebo postihnutému sa nemôže chápať len ako povinnosť. Motivácia k aktívnosti a činnosti by mala vyplývať z viery, ktorá sa prejavuje v láske k druhému¹⁴. Už sv. Pavol povedal, že samotné pomáhanie, bez lásky, nič neznamena: *A keby som rozdal celý svoj majetok ako almužnu a keby som obetoval svoje telo, aby som bol slávny, a lásky by som nemal, nič by mi to neosožilo.* (1Kor, 13,3¹⁵). Podobne aj pápež Benedikt XVI. povedal, že pomáhajúci by mal byť pokorným sluhom každého potrebujuceho: *Kristus zaujal na svete posledné miesto – na kríži – a práve touto radikálnou pokorou nás vykúpil a stále nám pomáha. Kto je ochotný pomáhať, uznáva, že takto sa pomáha aj jemu. Schopnosť pomáhať nie je jeho zásluhou ani dôvodom chváliť sa. Táto úloha je milosťou.*¹⁶.

Takýmto výrazom nesebeckej, evanjelickej lásky je okrem iného súčasné dobrovoľníctvo. Ján Pavel II. písal: *Ako môžeme neobdivovať to, že sa v kresťanských spoločnostiach rozvíjajú skupiny dobrovoľníkov, ktoré chcú slúžiť bratom, aby týmto spôsobom budovať spravodlivejší a viac ľudský svet. (...) Dobrovoľníctvo však je znakom a prejavom evanjelickej lásky, ktorý je nesebeckým obetovaním seba – darom ponúknutým bližným, najmä najchudobnejším a potrebujuúcim*¹⁷. Súčasne dobrovoľníctvo je jedným zo spôsobov realizácie myšlienok propagovaných Adamom Chmielowským.

Svoje aktívne dielo milosrdnosti sv. brat Albert rozširoval ďalej vo svete. Lebo rozumel aj tomu, že tam, kde sú ľudia, sú aj ich neuspokojené potreby. Ak sme už

¹⁴ Viac: Benedikt XVI., *Encyklika Deus caritae est*, č. 31, www.kbs.sk [prístup: 15.05.2017].

¹⁵ www.svatepismo.sk, [prístup: 30.8.2017].

¹⁶ Benedikt XVI., *Encyklika Deus caritae est*, č. 35.

¹⁷ Jan Paweł II, *Przesłanie na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu*, 5.12.2001, www.opoka.org.pl [prístup: 25.04.2017], (vlastný preklad do slovenčiny).

spomenuli vyššie, pôsobil v mnohých miestach bývalého Poľska (pamätajme, že pôsobil v čase po rozdelení územia Poľska medzi Prusko, Rakúsko a Rusko). Prosil o podporu rehole a potrebujúcich a súčasne hovoril pravdu o Božej láske a ľudskej láske. Šíril informácie o realizovaných opatreniach v prospech najchudobnejších, a tým tiež nabádal ľudí na pomoc vo vlastnom prostredí, na mieste bývania, života, v práci. Obracal pozornosť na potreby iných a na dôverovanie Bohu.

Vidíme v ňom aj dobrého organizátora, a dokonca aj zamestnávateľa. Ak začínal svoju službu vedel, že nestačí len milovať blížneho, je potrebné aj vziať za neho zodpovednosť. Súčasná sociálna práca realizuje tieto požiadavky. Jej hlavné ciele sú oveľa širšie než len uspokojovanie existenčných potrieb klientov. Sociálni pracovníci plnia dnes rôzne profesijné úlohy, napr.: mediátora, negociátora, pomocníka, terapeuta, informátora, poradcu, animátora alebo koordinátora. Stále je aktuálna výzva na pomáhanie cez terapiu a prácu, so súčasnou úctou k vyznávanej viere. Už uvedená rozmanitosť poukazuje, že zároveň v dobe brata Alberta, ako aj teraz, osoby, ktoré vykonávajú profesiu sociálneho pracovníka, sú ohrozené syndrómom vyhorenia. Zavedenie supervízie ako jednej z dôležitých metód predchádzania vyhoreniu sa javí ako nepostačujúce. Navyše nesie so sebou nebezpečenstvo prístupu k zúčastneným osobám ako k predmetom. Samozrejme nikto neneguje požiadavku, ani dokonca potrebu hľadať rôzne riešenia profesijných kríz, ktoré sú zážitkom osôb angažovaných do sociálnej pomoci v širšom zmysle. Ale len niektorí pamätajú na túto druhú „polovicu plúc“, na ktorú poukazoval Adam Chmielowski.

Už spomínaný Etický kódex sociálnych pracovníkov rieši rôzne dimenzie zodpovednosti osoby, ktorá vykonáva profesiu sociálneho pracovníka: zodpovednosť voči klientovi, voči spolupracovníkom, alebo aj širšie: voči spoločnosti. A kde sa nachádza zodpovednosť voči sebe? Aké hodnoty, normy by mali ovplyvniť správanie takéhoto pracovníka voči jeho klientov? A predovšetkým, kedy samotný systém sociálnej pomoci sa stáva odlišný už na etape predpokladov? Ako si poradiť z profesijnou unifikáciou, v rámci ktorej externe určované štandardy sa veľmi často líšia od osobných názorov, noriem a hodnôt, a najmä sú v rozpore s dobrom klienta? Nemôžeme nesúhlasiť s názorom, že sociálna práca je veľmi riziková profesia, pričom príčiny tejto situácie nie sú obmedzené len do príliš početnej skupiny beneficentov. Nie je to tiež len otázka nepostačujúcich financií, nízkej odmeny alebo stále príliš nízkeho sociálneho statusu tejto profesie. Ide o podstatný zdroj, z ktorého čerpal sv. brat Albert a jeho spolubratia – o veru v Boha; v pravdu, že Boží Syn sa stal človekom a z lásky do človeka sa rozhodol pre smrť na kríži. Mnohými zosmiešnený a pohrdaný vstal z mŕtvych, a tým ukázal, že aj najhoršia životná situácia sa môže zvládnuť s vierou v Boha.

Súčasná spoločnosť je sústredená na jedinca, ktorý je silný a stále smeruje k úspechu – neukazuje slabosti ani závislosti; je pripravený na prispôbovanie sa k rýchlo sa meniacej realite. Tu neexistuje priestor na pochybnosti – očakávajú sa rýchle rozhodnutia, podriadenie sa prijatým normám. Svet sa javí ako vopred naplánované kontinuum, v ktorom je len minimálny priestor na individuálne odlišnosti. Intuícia človeka „ostáva spiaca“; *mizne historické vedomie spoločenského vývoja, jeho*

*delenia, racionalizácie a príčin „desakralizácie“ sveta*¹⁸. Na jednej strane prichádza k unifikácii systému hodnôt, spôsobov konania, a na druhej strane – v extrémnych prípadoch – prichádza k úteku od reality hlboko do seba. Štruktúra spoločnosti sa výrazne polarizuje, pričom sú tolerované len tie odchýlky, ktoré sa dajú kontrolovať, bez ohľadu na stupeň uvedomenia si členmi spoločnosti tejto situácie.

Obdobne je aj v prípade prístupu k náboženstvu. Stále sa podporuje presvedčenie o klesajúcom význame náboženstva v živote jednotlivých spoločností. Odporcovia argumentujú svoj negatívny postoj, najmä ku Katolíckej cirkvi, minulosťou, dejinami, metódami evanjelizácie, ktoré nie vždy boli v súlade s metódami, ktoré používal Kristus. Kritické názory, ktoré sa v spoločnosti opakujú, sú stále veľmi silné a prítomné. Na druhej strane všadeprítomná existenciálna pustota spôsobila návrat k mágii a okultizmu; k hľadaniu nových vzťahov s transcenciou alebo k spevneniu už existujúcich vzťahov. Globalizácia, normatívna kríza; exklúzia osôb, ktoré nestíhajú alebo sa nechcú podriaďovať neustálej honbe je sociálna realita, v ktorej dnes pôsobí sociálny pracovník. Nielen klienti sa môžu cítiť stratení, ale aj samotní sociálni pracovníci sú niekedy bezradní voči rôznym záležitostiam, ľudským drámam a často aj krutým zákonom. Existujúce profesijné kódexy, aj tie vzťahujúce sa na sociálnych pracovníkov, tvoria systémy očakávaných a žiadaných postojov a noriem, ale nie sú účinným nástrojom, ktorý stabilizuje faktory generujúce syndróm vyhorenia.

C. Maslach definuje syndróm vyhorenia ako *syndróm emocionálneho vyčerpania, depersonalizácie a poklesu pocitu spokojnosti z osobných úspechov, ktorý sa môže vyskytnúť u osôb pracujúcich určitým spôsobom s inými ľuďmi*¹⁹. Syndróm vyhorenia je emocionálne vyčerpanie (pocit únavy, zoslabenia), depersonalizácia (správanie sa voči klientom ako predmetom) a znížené hodnotenie vlastných úspechov v práci²⁰. Hlavnou príčinou je dlhodobý stres, práca pod tlakom, opakované hodnotenie, očakávanie úspechu. Zlyhanie, slabosť, priznanie sa k poklesu profesijnej formy sú zážitky, ktoré si, podľa mnohých nariadených, pracovník nesmie dovoliť, a už určite nesmie ich priznať. Takéto správanie by nebolo profesionálne, je v rozpore s platnými normami alebo očakávaniami. A medzitým úroveň vyhorenia medzi pracovníkmi vôbec neklesá. Do mnohých príčin neúspechu sa započítava byrokracia, rastúce požiadavky, prísne postupy a právne predpisy neprispôsobené reálnemu životu, nedostatok empatie zo strany nadriadených, ťažký klient, nízky status profesie alebo stále pomerne nízke platy²¹.

Realizovaná dlhé roky supervízia sociálnej práce sa považuje za účinné náradie obmedzovania následkov syndrómu vyhorenia, a dokonca aj viac – za metódu,

¹⁸ J. Surzykiewicz, *Religia, religijność i duchowość jako zasady osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej*. „Pedagogika Społeczna” 2015, nr 1(55), s. 26, (vlastný preklad do slovenčiny).

¹⁹ Podaję za: H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t.1. PWN: Warszawa 2005, s. 35, (vlastný preklad do slovenčiny).

²⁰ Viac: M. Kraczkla, *Wypalenie zawodowe jako efekt długotrwałego stresu*. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie” 2013 nr. 2, s. 76.

²¹ Por. T. Zbyrad, *Źródła stresu pracowników socjalnych*. „Polityka Społeczna” 2007, nr 5-6, s. 26. Podobnie: J. Szmagałski, *Stres i wypalenie zawodowe pracowników socjalnych*. Wyd. IRSS: Warszawa 2009.

ktorá predchádza tomu nepriaznivému javu. Ale povedomie sociálnych pracovníkov o supervízii je veľmi diferencované. Vo výskume napr. A. Karwackého, pod pojmom supervízia sa rozumie: – nástroj, metóda podpory, psychoterapia; – metóda overovania práce sociálnych pracovníkov, kontrola ich práce, dozor nad ich prácou; – pomoc sociálnemu pracovníkovi vo zvýšení efektivity jeho práce, podpora profesijného vývoja; – priestor pre výmenu získaných skúseností²². Napriek rôznym názorom pracovníkov na realizáciu supervízie, stále mnohí majú s ňou negatívne skúsenosti a tým môžu ju považovať za neúčinnú metódu riešenia profesijných problémov. Zatiaľ, čo supervízia poskytuje vzácný priestor na emocionálne vyrovnanie vo vzťahu sociálny pracovník – klient; pomáha zistiť motivácie, ktoré sú bázou týchto vzťahov, súčasne aj v spätnej väzbe. Na portáli poradnictwo.org.pl čítame, že vďaka práci pod supervíziou môžeme:

- *analyzovať vlastnú prácu s klientom v skupine iných odborníkov;*
- *vypracovať dobrý, usporiadaný plán práce s rodinou s využitím skúseností účastníkov supervízie;*
- *získať širší pohľad na vlastné emócie spojené s prácou a konštruktívne ich využívať v ďalšej práci;*
- *zažiť podporu v skupine osôb, ktoré majú obdobný záujem o vlastný rozvoj;*
- *rozšíriť vedomosti z oblasti nových riešení, metód, pozitívnych vzorov práce s klientom;*
- *objasniť si vlastné etické otázky, ktoré vznikajú počas práce s rodinou*²³.

Avšak osobné skúsenosti sociálnych pracovníkov výrazne poukazujú na podstatnú rolu transcendencie v ich živote, ako aj v živote ich klientov. Viera je dôležitým zdrojom, na ktorý by sa mali povolávať sociálni pracovníci, a navyše – aj osoby pracujúce v systéme podpory. Človek sa snaží nájsť v jeho vzťahu k Bohu zmysel svojho života – úspechov, a zároveň pochopiť zmysel prežívaného trpenia. V zrealizovaných výskumoch sa viackrát potvrdila odôvodnenosť použitia duchovnej a náboženskej podpory v asistenčných profesiách²⁴. Zaujímavé je, že beneficianti sociálnej pomoci, a aj iných podporujúcich inštitúcií, priamo hovoria o potrebe rozhovorov o náboženských otázkach (o vznikajúcich etických dilemách) a to nie vždy s duchovnou osobou. Pracovníci systému podpory sa snažia čeliť týmto požiadavkám, napr. umožňujú účasť v náboženských obradoch pacientom, seniorom, obyvateľom v špeciálnych náboženských kaplnkách umiestnených v zariadeniach (napr. v nemocniciach, sanatóriách, hospicioch, domovoch sociálnych služieb). Vo viacerých zariadeniach pôsobia kňazi, ktorí v nich slúžia v rámci svojej farnosti. Novou praxou v poľských podmienkach, ktorá je skôr podcenená, je pôsobenie tímovej dušpastierskej opatery. Do týchto tímov – zatiaľ len fungujúcich v niektorých nemocniciach a domovoch sociálnej pomoci – patria svetské osoby, personál zariadenia a dušpastier. Úlohou

²² A. Karwacki, Superwizja w ocenie pracowników socjalnych. W: M. Grewiński, B. Skrzypczak, Superwizja pracy socjalnej. Wyd. Wyższa Szkoła Pedagogiczna: Warszawa 2014, s. 161.

²³ Superwizja pracy socjalnej, <http://www.poradnictwo.org.pl/superwizja-pracy-socjalnej/> [prístup: 10.8.2017], (vlastný preklad do slovenčiny).

²⁴ Stačí len spomenúť: M.Wnuk, J.T. Marcinkowski, Psychologiczne funkcje religii „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2012, nr 93, s. 239 – 243.

týchto tímov je umožniť rozhovor (podporu) o duchovných a náboženských otázkach bez ohľadu na vzťah potrebujúcej osoby k transcencii. Medzičasom nábožensko-duchovná oblasť je stále podceňovaná, a okrem nemocníc a paliatívnej starostlivosti – neexistujú žiadne systémové riešenia.

AK píše J. Surzykiewicz, *napriek pozorovanému uvoľneniu vzťahov v rámci inštitucionalizovaného náboženstva a pokračujúcej polarizácii náboženských názorov a presvedčení, stále ostáva podstatná populácia osôb, ktoré vedú hlboký nábožensko-duchovný život a jasne hovoria o vlastných potrebách v tejto oblasti. Aj tie osoby, ktoré sa deklarujú ako agnostici, často prejavujú aktívny záujem a požiadavky v tejto oblasti, očakávajú implicitne príslušnú podporu*²⁵. A týchto ľudí stretávame medzi beneficentami sociálnej pomoci ako profesionálmi, ktorí túto pomoc poskytujú.

Záver

Osobnosť Adama Chmielowskiego – sv. brata Alberta dodnes budí záujem, a niekedy aj nedôveru do ľudských možností, jeho vytrvalosti a konzekvencii v realizovaných opatreniach; ale tiež do jeho odvahy byť zbavený všetkého, ale súčasne byť bohatým láskou, ktorej zdrojom bol Ježiš Kristus v Ecce Homo.

Napriek tomu, že prešli dlhé roky, jeho myšlienka je stále prítomná v odbornej podpore potrebujúcich – ktorí sa cítia ukrivdení a osamotení. Túto ideu realizuje albertínska rodina; štátne, samosprávne a mimovládne organizácie – realizuje aj cirkevné Caritas. Vznikajú súčasné „útulky“ pre bezdomovcov, kuchyne pre hladných a chudobných; hospice a domovy sociálnych služieb; strediská pre deti a mládež. Nie je možné vymeniť všetky opatrenia a aktivity, ktoré realizujú ľudia „dobrej vôle“, aby v človeku, ktorý potrebuje pomoc, uvidieť obraz Krista, taký istý, aký uvidel sv. brat Albert.

Avšak dbanie o realizáciu základných potrieb, tak ako vtedy, aj dnes nevytvára kompletný priaznivý priestor pre zlepšenie situácie podporovaných. Mali by sme tiež pamätať na duchovno-náboženské potreby. Vedeli o tom ľudia v staroveku, vedel sv. brat Albert a vedia aj súčasne žijúci. Problém je len v tom, aby sme nezabúdali na to, že nejde len o „opravenie“ niekoho, ale o podporu zmeny nepriaznivej situácie, v ktorej sa tento človek našiel. Sociálny pracovník by mal podporovať pocit dôstojnosti klienta, povedať mu pravdu o tom, že krízová situácia, v akej sa našiel, neodoberá mu jeho dôstojnosť a úctu zo strany iných ľudí.

Na druhej strane samotní sociálni pracovníci by nemali zabúdať na osobnú náboženskú sféru. Supervízia ani iné metódy nenahradia vzťah k transcencii. V štandardoch práce, odborných etických kódexoch a pod. sa nenachádza odpoveď na základne existenciálne otázky. Súčasná spoločnosť v stave anómie nepomáha pri správnom rozhodovaní – doterajšie usmernenia sú nejednoznačné. Mnohí nevedia nájsť svoje miesto v realite nielen z dôvodu rôznych, často protikladných spôsobov konania, ale aj rozporov v rámci jedného systému. Sv. Brat Albert vedel, že v takých-

²⁵ J. Surzykiewicz, *Religia, religijność i duchowość jako zasady osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej*. „Pedagogika Społeczna” 2015, nr 1(55), s. 37 – 38, (vlastný preklad do slovenčiny).

to sytuacjach człowiek potrzebuje pokój, dokonce aj časovú izoláciu, aby mohol pozrieť na seba a na iných z vhodnej perspektívy.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDYKT XVI.: *Encyklika Deus caritae est*, www.opoka.org.pl [dostęp 25.05.2015].
- DUDA, M.: *Уявлення милосердя у служінні Адама Хмельовського-св. Брата Альберта*. W: O. Дердзяк, Б. Карч (red.). *Дзвінок до уяві благодійності в соціальній роботі*. Wyd. Clara Studio: Lwów 2015, s. 142, ISBN 978-966-924-116-0.
- JAN PAWEŁ II.: *Przesłanie na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu*, 5.12 2001, www.opoka.org.pl [dostęp 25.5.2015].
- Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Pracowników Socjalnych*, In: http://mgopsmiroslawiec.bipstro-na.pl/wiadomosci/5970/wiadomosc/182165/kodeks_etyczny_polskiego_towarzystwa_pracownikow_socjalnych [dostęp: 25.05.2015].
- KRZYSZKOWSKI, J.: *Pomoc społeczna. Szkic socjologiczny*. Wyd. Instytut Rozwoju Służb Społecznych: Warszawa 2008, s. 205, ISBN: 978-83-89665-06-05.
- KRZYSZTOŃ, K. D.: *Istota charyzmatu św. Brata Alberta*, w: *Wielopłaszczyznowe wsparcie człowieka we współczesnej pedagogii*, red. N. Piśkuła, Kraków 2011, s. 536, ISBN 978-83-7505-797-3
- MICHAŁSKI, K.: *Brat Albert – Adam Chmielowski*, w: *Sól polskiej ziemi. Dzieje sług Bożych. Koło Studiów Katolickich*: Warszawa 1937, s. 282.
- MICHAŁSKI, K.: *Brat Albert*. Wyd. Caritas: Kraków 1946, s. 202.
- Módlmy się ze Świętym Bratem Albertem, Nakładem SS. Albertynek: Kraków 1990.
- Pisma Adama Chmielowskiego (Brata Alberta), „Nasza Przyszłość”, t. 21, Kraków 1965.
- SEK, H. (ed.): *Psychologia kliniczna* t.1. PWN: Warszawa 2005.
- SURZYKIEWICZ J.: *Religia, religijność i duchowość jako zasady osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej*. „Pedagogika Społeczna” 2015, nr 1(55).
- SZMAGALSKI, J.: *Stres i wypalenie zawodowe pracowników socjalnych*. Wyd. IRSS: Warszawa 2009, s. 180, ISBN 978-83-8966-511-9.
- Ścieżka życia św. Brata Alberta, <http://www.albertynki.pl/indexb.php> [dostęp: 20.05.2015].
- WNUK, M.: Marcinkowski J.T., *Psychologiczne funkcje religii „Problemy Higieny i Epidemiologii”* 2012, nr 93.
- WOJTYŁA, K.: *Brat naszego Boga*, w: *Świadectwo oddania bez reszty. Przemówienia, homilie i utwory Karola Wojtyły, kapłana, biskupa, kardynała i papieża o Bracie Albercie – Adamie Chmielowskim*, Kraków 1984, 226.
- ZBYRAD, T.: *Źródła stresu pracowników socjalnych*. „Polityka Społeczna” 2007, nr 5-6.

Úloha ženy a jej poslanie v synoptickej tradícii

NIKOL VOLKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Synoptic, John's and Paul's tradition shows the New Testament's picture of a woman. The Old and New Testament also show a view on women, who had significant function and influence on shaping the history related to a better and more dignified status of a woman in society. The truth is that women play an important role in every gospel. Jesus chose women to be sacrificed, to engage in helping others, pray and educate people in faith and lead others to him by example. Such women left and will leave an important mark in the Catholic Church. The New Testament is a "liberation" for a woman and that by Jesus' radical approach, which also brought a new view on a woman and her dignity.*

Key words: Woman. Gospel. Tradition. Church. Old and New Testament.

Úvod

Naším zámerom je nahliadnuť cez Nový zákon na evanjeliá, ktoré nám majú priblížiť kresťanskú tradíciu, v ktorej je zachytený sám Ježiš. Ježišovo evanjelium bolo najskôr tradované ústne a neskôr aj písomne. Bolo hlásané a písané jeho učeníkmi. Štyria evanjelisti Matúš, Marek, Lukáš a Ján nás cez svoje knihy uvádzajú do sledu udalostí Ježišovho života, jeho služby, vyučovania a príbehmi rôznych ľudí, ktorí sa priamo stretli so Synom Božím a prežili oslobodenie, uzdravenie, požehnanie a vzkriesenie z mŕtvych.

Vždy sa poukazuje na skupinu dvanástich apoštolov počas Ježišovho účinkovania, no predsa v rozhodujúcich momentoch Ježišovej činnosti sú zdôrazňované aj ženské postavy. Biblický pohľad nám dáva do popredia pravdu, že ženy vo všetkých evanjeliách zohrávajú dôležitú úlohu. Prítomnosť žien v evanjeliách je veľmi výrazná a stále spojená v súvislosti s Ježišovým účinkovaním. V čase, keď Ježiš účinkoval na tejto zemi, mnohé národy si nevážili ženy tak, ako teraz, boli podradenejšou kastou. No Ježiš porušil v tej dobe každý zákon kultúry a prejavoval ženám úctu, pretože všetky ženy boli jeho milovanými dcérami. Jeho postoj k ženám je vyjadrený v synoptickej tradícii, ktoré sprevádzali Ježiša Krista v jeho učení a pôsobení. Samozrejme, vždy po jeho boku bola aj jeho matka „Mária“, pretože vedela, že je to jej úloha a poslanie.

Ženy zobrazené v evanjeliách sú predstavené ako tie, ktoré sa neboja vstúpiť z vlastnej iniciatívy do dialógu s Ježišom, chápu jeho učenie a odpovedajú naň okamžite. Sú to ženy, ktoré s Ježišom viedli dlhé konverzácie, po ktorých uverili v Ježiša a prijali od neho určité poslanie ohlasovať jeho zjavenie. Následne sa stali svedky-

ňami pravdy jeho zmŕtvychvstania, modelom viery, kázania a ohlasovania evanjelia. Stávali sa z nich apoštolky a kazateľky. Z tohto je zrejmé, že ženy s konkrétnym poslaním patrili k Ježišovým „učenikom“. Ježiš nevymedzoval úlohy pre ženy a úlohy pre mužov, ale ženy boli tie, ktoré preberali iniciatívu, aby uplatnili svoje dary a boli schopné vziať na seba zodpovedné úlohy ženy misionárky, vyznávačky, apoštolky, kazateľky a ohlasovali zjavenú pravdu, Krista. Tak, ako v tele cirkvi sú dôležití všetci jej členovia ale každý má odlišnú funkciu, ako hlava nie je srdce a oči nie sú uši, čo v konečnom dôsledku neznamená, že sú menej dôležité, tak sú ženy a muži rovnako dôležitý, ale každý z nich má inú rolu.

Ježišov postoj k ženám

Z dejinného kultúrneho kresťanského pozadia k nám prenikol rozhodujúci prevrat, čiže zmena, ktorá vniesla nové svetlo v chápaní a postavení ženy. Toto nové svetlo prišlo prostredníctvom svojho zakladateľa, ktoré prinieslo v dejinách ľudstva nesmiernu premenu. Ježišov všeobecný postoj voči ženám bol poznačený konštantnou, systematickou reakciou proti jej inferiornému postaveniu a bojom za uznanie rovnosti pohlaví v náboženskej aj sociálnej oblasti. Práve jeho narodením a účinkovaním začal aj nový proces valorizácie ženy, ktorý prebiehal zložitým obdobím od prvej, stredovekej až po novovekú Cirkev. Pre ženu v kresťanstve Ježiš predstavoval veľký vzor vlastnej mužskej identity, pretože integroval ženský prvok do svojho človečenstva. Týmto zavrhol všetky doterajšie názory a zvyky voči všetkým ženám.¹ Dobré vieme, že v Ježišovej blízkosti sa pohybovali aj ženy, ktoré boli, ako muži adresátmi Ježišovho posolstva o prichádzajúcom Božom kráľovstve. Ježiš im pripisoval rovnakú zodpovednosť ako mužom. Ježiš neváhal vyjadriť svoju úctu a obdiv voči žene a dať ju za vzor aj pre mužov. Jeho poslanie sa obracia i k ženám na okraj spoločnosti. Aktívne roly žien v jeho okruhu boli rôzne – ako *učieničky*, *poslucháčky*, *ohlasovateľky*.² Uzdravuje ženy nielen telesne, ale integruje ich naspäť do spoločnosti. Ženy sú aj v jeho sprievode a prijíma ich pohostinnosť ako pohostinnosť mužov. Ženy sa vyskytujú aj v kruhu jeho blízkych. Sú tiež svedkyňami jeho ukrižovania aj pohrebu. Stávajú sa prvými svedkyňami a ohlasovateľkami zmŕtvychvstalého Ježiša.³

Najvýznamnejšie ženy boli tie, ktoré začali zastávať aktívnu rolu v rámci Ježišovho účinkovania a poslania. Panna Mária bola vždy na prvom mieste, lebo svojou vierou a svojím materským dielom spolupracovala na našom vykúpení. Jediným spôsobom tu patrila aj Alžbeta. Ďalšie ženy, ktoré sa pohybovali okolo Ježiša mali iné zodpovedajúce funkcie.⁴ Za Ježišových čias v Palestíne žila žena v osobitne diskriminujúcich podmienkach. Tu žil aj Ježiš a apoštoli, ale práve Ježiš nezaujal voči žiadnej žene nepriateľský alebo odsudzujúci postoj. On bol ten, ktorý pristupoval k nim pozitívne, s úctou, dôstojnosťou, pokorou, rozvážnosťou a hlavne láskou. Hlavne pri rôznych stretnutiach s nimi prejavoval otvorenosť a vnútornú slobodu, ktorú im

¹ Porov.: FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.*. Bratislava : DON BOSCO, 2004. s. 35.

² RYŠKOVÁ, M.: *Doba Ježiše Nazaretského*. Praha : Univerzita Karlova – Karolinum, 2008. s.193.

³ Porov.: RYŠKOVÁ, M.: *Doba Ježiše Nazaretského*. Praha : Univerzita Karlova – Karolinum, 2008. s.193.

⁴ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Apoštoli a prví učenici Ježiša Krista*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 170.

chcel preukázať, ako bola preukázaná jemu Bohom. Práve žene ako osobe sa dostáva veľká pozornosť a dôstojnosť, ktorú vydvihoval, pripomínal a obnovoval a ktorá je aj obsahom evanjelií a vykúpenia, pre ktoré bol poslaný na tento svet. Jeho slová odsudzovali všetko, čo bolo povedané urážajúco na ženu, pretože ponížovali jej ľudskú dôstojnosť a on objavoval v nej silu a svetlo pravdy. Boli predsa jeho milovanými dcérami.⁵

Už aj apoštol Pavol písal o Božom Synovi a poukazoval, že je to ten, ktorý bol „narodený zo ženy“ (Ga 4, 4), že nie je už rozdiel medzi mužom a ženou (Ga 3, 28). Naklonený postoj k žene mali aj evanjelisti Lukáš a Ján. Poukazovali, že ani Ježišova matka (J 2,1) nebola na svadobnej hostine v Káne oddelená od muža, preto už vtedy bola poukázaná jej silná autorita voči Synovi aj ostatným (J 2,3.5). Ježiš Kristus vždy hovoril slobodne so ženami a vyzdvihoval ich, ako bola napr. samarská žena (J 4,27), taktiež skupinu žien, ktoré sa o neho starali a slúžili mu, boli to aj jeho apoštoli. Práve Ježiš poslal a vybral si ženy, ako svedkyne, ktoré oznámili apoštolom, že vstal z mŕtvych. Jednoducho mohol sa zjaviť najprv apoštolom, čo neskôr aj urobil, ale on posielal práve ženy, ako svojich poslov.⁶ Vo svojich podobenstvách Ježiš hovorí o žene s úctou a sympatiami. Rozdiely medzi mužmi a ženami nečinil a nepoukazoval, mal so ženami súcit, preto im pomáhal zázrakmi a odpúšťal im hriechy. Hlavne vyzdvihoval ľudskú dôstojnosť a zdôrazňoval, že žena je plnohodnotná voči mužovi a týka sa to aj manželstva (Mk 10, 2 – 12, 18 – 27).⁷ Muž a žena v manželstve sa nestanú len jedným telom, ale aj jednou dušou, je to spojenie, ktoré má pôvod v Božím konaní, človekom nerozlučiteľné.⁸ Zázraky, ktoré vykonal v prospech žien, len odpovedajú na očakávania ľudského oslobodenia a reintegrácie ženy a sú znakom príchodu Božieho kráľovstva.⁹

Ježišove slová stále pozdvihovali jeho matku Máriu, záležalo mu na tom, aby sme Máriu nasledovali, aby sme k nemu šli Máriinou cestou. Ježiš veľmi miloval svoju matku a to výnimočným a nezvyčajným spôsobom, pretože mu dokázala dať všetko a nasledovala ho. Veď práve ona bola tá, ktorá si zvolila panenstvo, uskutočnila ho nielen v zmysle zachovania čistoty bez manželstva, ale aj v zmysle celkového odovzdania sa Bohu z lásky. Odovzdala sa Bohu, a to bez výhrad, dokonalým spôsobom, stala sa najskôr snúbenicou až neskôr Matkou Slova. Pretože len žena, ktorá miluje, nechce mu vtedy v ničom prekážať. Usiluje sa mu pomôcť, ako len vie, pretože je si vedomá, že je to jej prirodzená povinnosť. To je ideálna láska, keď človek myslí na druhého a seba vylúči, keď ani nehľadá seba, vie sa obetovať. Je to neobyčajná láska. Takúto lásku žiadal Ježiš od svojej matky. Stále ju o všetko oberal, ale ona mu stále hovorila svoje „áno“, a tak sa stále viac pripodobňovala božskému vzoru svojho Syna. Ak človek dokáže nasledovať Máriu, bude sa jej viac podobať, tak až vtedy Ježiš bude

⁵ Porov.: FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.*. Bratislava : DON BOSCO, 2004. s. 35 – 36.

⁶ Porov.: RIVEST, M.: ... a bola žena. Prešov : Michal Vaško, 2003. s. 36.

⁷ Porov.: CÍSAŘ, I.: *Žena v písmu svatém*. Brno : Cesta, 1995. s. 72 – 73.

⁸ Porov.: DUBOVSKÝ, P.: *Komentáre k Novému zákonu. 1. zväzok (Marek)*. Trnava : Dobrá kniha, 2013. s. 589.

⁹ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Apoštoli a prví učeníci Ježiša Krista*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 170.

môcť podľa veľkosti tvojho odovzdania sa, milovať nás takou láskou, akou miloval Máriu. Pretože to bola láska, ktorá bezhranične sa odovzdala Bohu, preto je pre nás výzvou uskutočňovať ideál radikalizmu viery.¹⁰

Veď biblický obraz stvorenia ženy opisuje: „Žena ako rebro patrí k srdcu muža a má stať po jeho boku (porov. 3,12). Nebola utvorená z hlavy muža, aby ho neprekonala, ani z jeho nohy, aby po nej nešliapal, ale vyšla z jeho boku, aby mu bola rovnocenná, a spod jeho ramena, aby ju ochraňoval, a napokon z blízkosti srdca, aby ju miloval“.¹¹ Pokiaľ ide o ženu, treba predovšetkým zdôrazniť, že má takú istú dôstojnosť a je viazaná takou istou zodpovednosťou ako muž. Táto rovnosť sa uskutočňuje osobitným spôsobom v darovaní seba: keď sa navzájom darujú jeden druhému a keď sa obaja darujú deťom, pričom obe darovania sú vlastné manželstvu a rodine. To, čo už ľudský rozum tuší a uznáva, plne zjavuje Božie slovo, pretože dejiny spásy sú trvalým a jasným svedectvom o dôstojnosti ženy.¹² Keď Boh stvoril človeka „ako muža a ženu“, obdaril rovnakou osobnou dôstojnosťou muža i ženu a obohatil ich neodcudziteľnými právami a povinnosťami, ktoré sú ľudskej osobe vlastné. Boh ďalej dal zažiarit dôstojnosti ženy tým, že sám vzal na seba ľudské telo z Panny Márie, ktorú Cirkev uctieva ako Božiu Matku a pod menom novej Evy predkladá ako vzor vykúpenej ženy. Kristova jemnocitná úcta k ženám, ktoré povolal, aby ho nasledovali a požívali jeho priateľstvo, ďalej to, že sa zjavil vo Veľkonočné ráno žene skôr, než by sa bol ako vzkriesený z mŕtvych ukázal ostatným učeníkom, potom poverenie žien, aby zanesli apoštolom radostnú zvesť Zmŕtvychvstania, to všetko sú znaky, ktoré potvrdzujú, akú vznešenú mienku mal Kristus o žene. A apoštol Pavol hovorí: „Vierou v Ježiša Krista ste všetci Boží synovia... Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža ani ženy, lebo v Kristovi Ježišovi ste všetci jedno.“¹³ Veď práve kresťanstvo žene umožnilo rovnoprávnosť s mužom. Kresťanstvo viac, ako iné náboženstvá žene umožnilo už od začiatku zvláštne postavenie (status) dôstojnosti. Poslanie kresťana, a zvlášť poslanie ženy povolanej uviesť do života moc lásky.¹⁴ Ženy boli vždy túžiace po samostatnosti a rovnoprávnosti, čo nastalo až v kresťanskej spoločnosti a to v súlade s kresťanskými hodnotami.¹⁵

Úloha ženy a jej poslanie v Evanjeliu podľa Matúša

Pôvodná cirkevná tradícia svedčí, že pôvodcom prvého kanonického evanjelia bol svätý apoštol Matúš. Meno Matúš v preklade znamená „Boží dar“ (gr. Matthaïos, hebr. Mattanja). Pôvodom bol Žid a pred svojím povolaním za apoštola bol mýtnikom (gr. telónis) v Kafarnaume.¹⁶ Jeho evanjelium bolo písané pre palestínskych židokresťanov, prejavujú sa tam momenty tohto prostredia, terminológia a palestín-

¹⁰ Porov.: DAJCZER, T.: *Úvahy o viere*. Bratislava : Serafin, 1998. s. 95.

¹¹ DUBOVSKÝ, P.: *Komentáre k Starému zákonu. 1. zväzok (Genezis)*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 141.

¹² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 22. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 45.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 22. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 45 – 46.

¹⁴ Porov.: CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafin, 1994. s. 75.

¹⁵ Porov.: VODÁKOVÁ, A. – VODÁKOVÁ, O.: *Rod ženský*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 2003. s. 314.

¹⁶ PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjeliu podľa Matúša*. Prešov : Prešovská univerzita, 2000. s. 10.

ska tematika. Matúšove evanjelium dáva do popredia Ježiša Krista. „*Kristus*“ je grécke slovo, bol to preklad hebrejského slova „*Mesiáš*“, po slovensky „*Pomazaný*“. Matúš ho predstavuje ako Abrahámovho potomka, z Dávidovho rodu, ktorý bol prisľúbený, ako Mesiáša, ktorého náboženski vodcovia židovského národa už hneď na začiatku zavrhlí a prenasledovali, kým hriešnici a pohania ho prijali. Syn Dávidov bolo obľúbené pomenovanie Mesiáša u prorokov; tento názov používali na označenie Mesiáša aj Židia. Tým sa naznačuje, že Ježiš prišiel spasť všetkých ľudí, Židov i pohanov.¹⁷

Úvodná časť je venovaná Ježišovmu pôvodu, ako evanjelium detstva (rodokmeň, narodenie, mudrci od Východu, útek do Egypta, pobitie betlehemských detí, návrat do Egypta).¹⁸ Mária a Jozef (jej manžel), lebo podľa Božej vôle uzavrel s ňou manželský zväzok, zachovávali obaja ustavičné panenstvo, žili ako brat a sestra. Medzi Máriou a Jozefom bolo uzavreté riadne manželstvo. Ježiš patril manželským právom nielen Panne Márii, ale aj Jozefovi. A to je dôvod, prečo rodokmeň, ktorý vlastne Jozefovým rodokmeňom, mohol byť označený ako rodokmeň Ježiša Krista.¹⁹

Evanjelistu Matúš opisuje aj ženy, ale najprv dáva do popredia Máriu ako matku Ježiša Krista. Zdôrazňuje narodenie Ježiša Krista a vyzdvihuje jeho matku Máriu. Počala z Ducha Svätého a uverila tomu, čo jej bolo zvestované anjelom. Bola snúbenica Jozefa. Bol to človek spravodlivý a nechcel ju vystaviť potupe, preto ju zamýšľal potajomky prepustiť, ale potom si ju vzal za manželku. Takéto zasnúbenie u Židov bolo už pravým manželstvom. Len ešte spolu nebývali a až asi po roku manžel, snúbenec prijal manželku do svojho domu. Manžel u Židov mohol manželku prepustiť.²⁰ Ježiš Kristus o rozluke hovoril, že ak manžel prepustil manželku, musel jej dať priepustný list, kde musela byť uvedená príčina.²¹ Duch Svätý poučil Jozefa, že Mária sa v panenstve stala matkou Božieho Syna, preto neporušil jej panenstvo ani pred narodením ani po narodení Božieho Syna. To je učenie viery, o ktorom nemožno pochybovať.²² Ďalej podrobne opisuje narodenie Ježiša Krista a jeho matku v Betleheme, že prišiel na svet dlho očakávaný Mesiáš, chápe sa aj ako Bohočlovek. Hlavnou postavou v Matúšovom evanjeliu o správe a narodení Ježiša bol Jozef a u Lukáša bola Panna Mária. Pretože Jozef preukázal Dávidovské otcovstvo skrze Jozefa z hľadiska práva, že Ježiš je Syn Boží.²³

Evanjelistu Matúš spomína aj iné ženy, ako Ráchel, ktorá mala iba dvoch synov Jozefa a Benjamína. Je to vyobrazenie, akoby zastupovala matky vyvoleného národa, ktoré žalostne nariekajú, keď ich synov odvádzali do krutého zajatia. Tomuto náreku boli podobné výkriky betlehemských matiek, keď im vraždili ich synov. Táto žena Ráchel bola pochovaná vedľa cesty vedúcej do Betlehema. Ďalej popisuje uzdravenie

¹⁷ TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám pisma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1993. s. 320, 322.

¹⁸ Porov.: TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : TRINITAS, 2003. s. 84.

¹⁹ Porov.: HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Kamelitánské nakladatelství, 2003. s. 48.

²⁰ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s.1907.

²¹ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s.1913.

²² Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjeliu podľa Matúša*. Prešov : Prešovská univerzita, 2000. s.10.

²³ Porov.: HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Kamelitánské nakladatelství, 2003. s. 58.

ženy trpiacej dvanásť rokov na krvotok, ktorá k nemu pristúpila a dotkla sa obruby jeho odevu, lebo vedela, že ak sa dotkne, uzdraví sa. Ježiš ju hneď zazrel a povedal, „aby sa nebála, pretože jej viera ju uzdravila“. A žena bola od tej hodiny zdravá. Ďalej opisuje vzkriesenie Jairovej dcéry. Istý popredný muž prichádzal k Ježišovi s prosbou, že „jeho dcéra práve skonala a prosil ho, aby sa išiel na ňu pozrieť“. Neváhal a hneď so svojimi učeníkmi a zástupom ľudí sa vybral za dievčaťom. No všetci sa mu posmievali a neverili mu. Nakoniec všetkých rozohnal a povedal, že „dievča len spí, že neumrela“. Vošiel dnu, chytil dievča za ruku a ono vstalo. Chýr o ďalšom zázraku sa rozniesol po celej krajine.²⁴ Taktiež opisuje Ježišovu rodinu. Kým Ježiš ešte hovoril zástupom už vonku stála jeho matka a bratia a chceli sa s ním rozprávať. Ktosi mu povedal, „že vonku ho čaká matka a jeho bratia a chcú sa s ním rozprávať“. On povedal učeníkom, „že kto sú to, pretože kto plní vôľu otca, je brat, sestra aj matka“. Tu môžeme vidieť v duchovnom pokrvenstve zaujíma opäť Mária, Ježišova matka, prvé miesto, lebo vždy vo všetkom plnila Božiu vôľu a nasledovala Ježiša.²⁵ Ďalej poukazuje na silu ženy pri ukrižovaní Ježiša, ktoré ho sprevádzali a neopustili do poslednej chvíle života. Boli to Mária Magdaléna, Mária, Jakubova a Jozefova matka, a matka Zebedejových synov. Matúš svoje evanjelium končí slovami, že „Ježiš bude s nami po všetky dni až do skončenia sveta“.²⁶ Keď trpíme, máme si spomenúť na Máriu, ako aj ona trpela a prosiť ju, aby nás naučila, ako trpieť, aby sme neboli váhou križa zlomení, ale aby sme zakúsili, že ho netlačí a bremeno neťaží a že Boh na nás zosiela skúšky úmerné našim silám.²⁷ Teologický význam je Ježišove zmŕtvychvstanie všetkým ľuďom, aby sa otvorila cesta spásy a všetci sa môžu stať Ježišovými učeníkmi a deťmi nebeského Otca.²⁸

Úloha ženy a jej poslanie v Evanjeliu podľa Marka

Evanjelium podľa Marka, je často označované ako druhé v poradí, pretože je veľa vecí prevzatých od Matúša. Bolo v ňom málo samostatných dejín Cirkvi, ale je to malý nepatrný význam a rozdiel od Matúšovho.²⁹ Marek pochádzal z Jeruzalema. Markova matka Mária mala v Jeruzaleme dom, v ktorom sa prví kresťania schádzali na bohoslužby. Bol židovského pôvodu a bol tesne spojený s apoštolom Petrom. Evanjelium bolo písané v Ríme podávalo svedectvo a kázanie apoštola Petra. Evanjelista Marek bol nazývaný aj ako Petrov tlmočník.³⁰ Poukazoval, že Ježiš je Mesiáš, Syn Boží, Syn človeka a že svojimi zázrakmi dokázal svoju božskú moc.³¹ Marek taktiež opisuje Ježišovu skutočnú rodinu. Prišla za ním jeho matka a jeho príbuzní.

²⁴ Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša*. Prešov : Prešovská univerzita, 2000. s. 252.

²⁵ HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. s. 218.

²⁶ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1949.

²⁷ Porov.: CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafin, 1994. s. 93.

²⁸ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1949.

²⁹ Porov.: DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 15.

³⁰ Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. s. 184.

³¹ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1950.

Prichádzajú za ním, kde sa schádzali všetci ľudia. Ježišova matka sa len spomína v tejto časti, kde bol Ježiš nazývaný „synom Máriiným“. Ženou v jeho evanjeliu je Sýrofeničanka, ktorá vyhľadala Ježiša, hodila sa mu k nohám, pretože jej dcéra bola posadnutá nečistým duchom. Žena bola pohanka Grékyňa, rodom Sýrofeničanka. Prosila ho, „aby vyhnal zlého ducha z jej dcéry“. Odpovedal jej, „aby nechala, nech sa najprv nasýtia deti, lebo nie je dobré vziať chlieb deťom a hodiť ho šteňatám“.³² Ona mu tiež odpovedala, „že aj psy jedia pod stolom odrobinky po deťoch“. Žena odpovedá na Ježišovu urážlivú metaforu protimetafórou, čím sama seba (a implicitne všetkých Grékov/pohanov) prirovnáva k domácim zvieratám, ktorá bola v gréckej kultúre často prítomná pri jedle. Tento rozhovor o psoch je symbolom hlbokkej kultúrnej priepasti medzi Židmi a Grékmi/pohanmi. Poslal ju domov, „že dcéra je zdravá“. Keď prišla domov, dievča ležalo na posteli a zlý duch bol preč, bol to ďalší vykonaný zázrak.³³ Ďalšou spomínanou ženou bola vdova, ktorá prišla do chrámu a do pokladnice vhodila dve drobné mince nazývané kvadrans.³⁴ Viacerí boháči hádzali mnoho. Ježiš svojim učeníkov povedal a poukázal na chudobnú vdovu. „Lebo táto chudobná vdova vhodila viac ako všetci, čo hádzali do pokladnice. Avšak všetci dávali zo svojho nadbytku, ale ona pri svojej chudobe dala všetko, čo mala, celé svoje živobytie.“³⁵

Evanjelista Marek opisuje, keď Ježiš na kríži zomiera, pod krížom boli práve ženy, medzi ktorými nechýbala Mária Magdaléna, Mária, matka Jakuba Mladšieho a Jozesa, i Salome, ktoré ho sprevádzali a posluhovali mu. Boli to ženy, ktoré ho neopustili a nasledovali ho.³⁶ Cieľom Markovho evanjelia bolo posilniť a povzbudiť vo viere kresťanov z pohanstva, aby ostali aj v prenasledovaní vždy verní Ježišovi Kristovi.³⁷

Úloha ženy a jej poslanie v Evanjeliu Lukáša a Skutky apoštolov

Autorom tretieho evanjelia je svätý Lukáš. Lukáš bol pôvodom Grék, pochádzal z Antiochie, bol pohan, pochádzal z prostredia s vysokou kultúrou, čo dokazuje štúdium medicíny, pretože povoláním bol lekár. Mal dobrú znalosť gréckeho jazyka. A prehľad s ostatnou svetskou, historickou literatúrou, čo sa v značnej miere prejavilo pri jeho písaní. Tieto svoje schopnosti a vedomosti dal do služieb mladého kresťanstva, mladej Cirkvi. Na kresťanstvo bol obrátený asi v roku 38 n. l.³⁸ Evanjelista Lukáš začína svoje evanjelium opisom Ježišovho detstva (zvestovanie narodenia Jana Krstiteľa, zvestovanie narodenia Ježiša Krista, návšteva u Alžbety, narodenie Jana

³² DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 242 – 243.

³³ Porov.: DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 242 – 243.

³⁴ *Kvadrans* bola malá bronzová rímska minca. Rímsky kvadrans sa rovnal štvrtine „asu“. „As“ bola starorímska drobná minca a peňažná jednotka.

³⁵ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1969.

³⁶ Porov.: DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 449.

³⁷ *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1951.

³⁸ Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. s. 191.

Krstiteľa, narodenie Ježiša Krista, pastieri pri jasličkách, obetovanie Pána v Jeruzaleme, dvanásťročný Ježiš v chráme).³⁹

Lukáš v evanjeliu osobitnú pozornosť venuje ženám a pozdvihuje ich osobu. Boli to naimská vdova, verejná hriešnica, Mária a Marta, ženy v jeho sprievode, ženy plačúce nad Ježišom. Dôležitú úlohu venuje ženám a zdôrazňuje, akú mali úlohu ženy v Ježišovom detstve. Bola to Alžbeta, prorokyňa Anna a najdôležitejšia žena bola Ježišova matka Mária.⁴⁰ Lukáš poukazuje na Pannu Máriu, ktorá bola veľkou vyvolenkyňou a mala veľkú vieru, preto bola osobitným vzorom pre kresťanov. Za svedka prvokresťanskej Mariológie svojej doby bol Lukáš právom uznávaný. Opísoval Máriu ako, ženu, ktorá mala veľkú vieru a bola pripravená zanechať svoj život a zobrať novú úlohu na seba, ktorú jej zvestoval anjel. Svojou veľkou pokorou a úctou prijala anjelove slová, preto bola vyzdvihnutá a uznávaná. Ona je velebenou ženou zo zástupu, ale aj vzorom, ako sa otvárať Božiemu jednaniu a slovu. Všetky tie slova, ktoré jej boli zvestované si zachovala vo svojom srdci a uvažovala nad nimi v srdci.⁴¹ Mária mala silu a s odvahou hovorila pred celým národom. Svojím súhlasom preukázala službu celému ľudstvu. Jej poslaním a nasadením sa zmenila situácia všetkých ľudí.⁴² „*Mária bola ženou, ktorá bola pripravená načúvať svojmu vnútornému hlasu, ktorý ju viedol!*“ Lukáš chcel poukázať, že aj mi si máme zobrať príklad z Márie, lebo ak sa nachádzame v období prázdnoty, máme sa nasmerovať celkom do nášho vnútra, aby nič z vonku sa do nášho vnútra netlačilo. Máme hľadať a načúvať to, čo v nás chce dozrieť a uviesť si, že len vo vlastnom vnútri nájdeme jadro našej osobnosti. Až na základe toho sa začíname stavať sami sebou.⁴³

Zdôrazňuje, že v obraze Márie sa môžu nájsť ženy v rôznych fázach života, či sú to mladé ženy, matky, alebo staršie ženy. Ženy v mladej žene Márii nachádzajú vlastnú čistotu a ušľachtilosť. Mária sa stala matkou, ktorá porodila Ježiša, vychovávala ho s úprimnou a nekonečnou láskou. Zároveň sa stala aj úplne jeho prvou učeníčkou, vzorom veriaceho človeka. Takto Mária pôsobí v scéne zvestovania, aj keď ju Alžbeta pozdraví pri návšteve.⁴⁴ Obe ženy Mária a Alžbeta majú k sebe veľmi blízko, pretože vedeli o svojich tajomstvách, ktoré museli zachovať a navzájom sa podporovali a pomáhali si. Lebo len ony vedeli, že v nich rastie nový život, preto obe boli silnejšie, keď sa delili o svoje myšlienky. V ostatných častiach Lukáš sa venuje rozprávaniu o Ježišovom detstve. Ježiš už ako dvanásťročný kázal v chráme. Neuvedomil o tom rodičov a oni ho so strachom hľadali, ale keď ho našli, on im len povedal, že „bol u svojho Otca“. Preto Lukáš v evanjeliu poukazuje na Máriu, že vždy sprevádzala svojho syna a bola mu oporou, bola vždy veriacou.⁴⁵ Nakoniec sa Mária stala utrápenou matkou, ktorá svojho syna sprevádzala dlhou cestou a musela prežiť veľkú bolesť, keď ho držala vo svojom lone mŕtveho. Pre každú ženu, matku je

³⁹ Porov.: TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : TRINITAS, 2003. s. 94.

⁴⁰ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. s. 1977.

⁴¹ Porov.: JOHNSON, L. T.: *Sacra pagina. Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 57.

⁴² Porov.: CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafin, 1994. s. 110.

⁴³ CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafin, 1994. s. 113.

⁴⁴ TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : TRINITAS, 2003. s. 101.

⁴⁵ Porov.: GETTY-SULLIVANOVÁ, M. A.: *Ženy v Novom zákone*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 27.

to ťažká a bolestivá chvíľa. Ale ona vedela, že je to Božia vôľa a proti nej nič nezmôže, a musí sa jej podať. Preto trpiace a ubolené ženy sa k nej obracajú s modlitbami, pretože v nej vidia ženu, ktorá sama okúsila žiaľ a smútok, preto práve ona bude mať pochopenie pre ich trápenie.⁴⁶ Dobré vieme, že žena je srdcom rodiny a chráni a udržiava jej jednotu. Ona je tá, okolo ktorej sa všetko zladuje, zjednocuje, usporadúva a rozvíja. Všetko prichádza na svoje miesto, pretože ona utkáva vzájomné putá medzi ostatnými, počúva, utešuje, povzbudzuje, odpúšťa, zmieruje a každému vytvára priestor. Dáva dobrotu a vlieva olej lásky do všetkých rodinných vzťahov, lebo vie, že byť pochopený a milovaný je veľká radosť. Žena sa vždy stará o šťastie každého s oddanosťou a má obavy, kým všetci nie sú úplne spokojní. Ale aj tak každý má z nej kúsok, a všetci ju majú celkom celú.⁴⁷ Cieľom tohto evanjelia bolo ukázať ľuďom z pohanstva spasiteľské dielo Ježiša Krista a zdôrazniť, univerzálny charakter. Tieto dôkazy univerzálnosti kresťanstva predstavujú silnú stránku tohto evanjelia a jeho originálnosť. Lebo po stránke jazykovej sa vyznačuje eleganciou jazyka a štýlu.⁴⁸ Celým evanjeliom sa nesie línia vyslobodenia človeka a Ježiša ako Mesiáša. Evanjelista sa taktiež zaoberá deťmi, ženami, problematikou vzťahu medzi bohatými a chudobnými a pod.⁴⁹

Skutky apoštolov boli písané ako druhá kniha svätého Lukáša, ktorá hovorí o počiatkoch prvej Cirkvi Ježišovej. Aj v prostredí prvej Cirkvi boli ženy v popredí a obetovali sa pre všetkých. Vďaka apoštolovi Pavlovi môžeme poďakovať za zdokumentovanie dôstojnosti ženy a jej úlohy v Cirkvi. Poukazoval na rovnosť muža a ženy. Dôvodom bolo, že sme všetci v Ježišovi Kristovi. Všetci sme v tej istej dôstojnosti, aj keď každý s inými osobitnými funkciami. Pripúšťa, že žena sa začína pohybovať voľne v *kresťanskom spoločenstve*.⁵⁰ Lukáš chcel poukázať, že to všetko je dielo Ježiša, ktoré sa šírilo až do posledných končín zeme prostredníctvom verných učeníkov pod vedením Ducha Svätého.⁵¹ V knihe Skutky apoštolov zahrňuje sa medzi svedkov opisovaných udalostí zámenom „my“. Z týchto priblížených prameňov môžeme konštatovať, že Lukáš bol veľmi blízky apoštola Pavla. S apoštolom Pavlom sa stretol okolo roku 50 n. l. v Troade a stal sa jeho verným spolupracovníkom. V Skutkoch apoštolov je uvedené, že všetci sa svorne a vytrvalo modlili spolu so ženami: „*Máriou, matkou Ježišovou, a s jeho bratmi (Sk 1, 14)*“. Lukáš v nich podáva nám správy o viacerých, o zázrakoch voči nim, o ich spolupráci, obrátením žien, o tom, ako sa o cirkev starali aj vdovy. Zdôrazňuje, že Cirkev zverovala ženám určité a dôležité úlohy. Veď Ježiš bol ten, ktorý v mnohom prekonával židovské zvyklosti, napríklad znesväcoval sobotu, ale dokonca nazýval Boha vlastným Otcom, a tak sa mu staval na roveň, konal slobodne a zvrchovane, keď zdôrazňoval dôstojnosť a povolanie ženy, aby sa prispôbil prevládajúcim zvykom a tradíciám potvrdených

⁴⁶ Porov.: CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafín, 1994. s. 111 – 112.

⁴⁷ Porov. : CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafín, 1994. s. 155.

⁴⁸ Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. s. 195.

⁴⁹ Porov.: <http://www.milost.sk/logos/clanok/evanjelia> (09.12.2016).

⁵⁰ BENEDIKT XVI.: *Apoštolí a prví učeníci Ježiša Krista*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 171.

⁵¹ Porov.: PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. s. 239.

vtedajším zákonodarstvom.⁵² V Skutkoch apoštolov a novozákonných listov sú svedectvá správania jednotlivých skupín. Je tu poukázané aj na službu žien, aby boli cudné, nie klebetné, triezve, verné vo všetkom a vdovy, aby boli bezúhonné, starostlivé, pohostinné voči pocestným, pomocné voči obciam trpiacim núdzou.⁵³ Všetky ženy, ktoré boli svedkyne evanjelia, prispeli k tomu, aby rástla ich viera v Ježiša, a aby Cirkev bola vždy živá. Práve tu môžeme rozlíšiť úlohu žien v prvotnom kresťanstve v období počas Ježiša pozemského života a v období počas udalostí prvej kresťanskej generácie.⁵⁴

Význam poslania a povolania ženy

Ján Pavol II. vo svojom *Apoštolskom liste ženám* ponúka uvedomenie si rozmanitého prínosu ženy pre život spoločnosti i celých národov. Tento prínos je predovšetkým duchovno-kultúrnej, ale aj spoločensko-politickej a ekonomickej povahy. Skutočne je toho veľa, za čo vďačia ženám rôzne oblasti spoločnosti, štáty, národné kultúry a v konečnom dôsledku aj pokrok celého ľudského rodu.⁵⁵ Zdôrazňuje v ňom vďaku žene preto, kým je. Poukazuje na jej povolanie a poslanie vo svete. Ako *ženu-matku*, za to, že v radosti a v námahe jedinečnej skúsenosti poskytuje lono ľudskej bytosti a pre dieťa prichádzajúce na tento svet sa stáva Božím úsmevom, usmerňuje jeho prvé kroky, stará sa o neho pri jeho dospievaní, je dôležitým orientačným bodom jeho ďalšej cesty životom. *Ženu-manželku*, ktorá neodvolateľne spája svoj osud s osudom muža vo vzťahu vzájomného sebadarovania, v službe spoločenstvu a životu. *Ženu-dcéru* a *ženu-sestru*, ktorá prináša do úzkej rodiny a potom aj do celého života spoločnosti bohatstvo svojej citlivosti, intuície, nezištnosti a svojej stálosti. *Zamestnanú ženu*, ktorá pracuje vo všetkých oblastiach spoločenského, hospodárskeho, kultúrneho, umeleckého a politického života. Prispieva k budovaniu hospodárskych a politických štruktúr bohatších na ľudskosť. *Zasvätenú ženu*, ktorá sa podľa príkladu najväčšej zo žien, Matky Krista, vteleného Slova, ochotne a verne otvára Božej láske, pomáhajúc tak Cirkvi i celému ľudstvu žiť pred Bohom „svadobnú“ odpoveď, ktorá nádherným spôsobom vyjadruje spoločenstvo, ktoré chce Boh uzavrieť so svojím stvorením. *Ženu, ako samotný fakt, že je ženou!* S jej vnímavosťou, ktorá je pre ženskú bytosť charakteristická, obohacuje chápanie sveta a prispieva k plnej pravde ľudských vzťahov.⁵⁶

Ján Pavol II. v *Mulieris dignitatem* (apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy) a v encyklike *Laborem exercens* (o ľudskej práci) pripomína skúsenosť, „že materské poslanie ženy nie je vždy dostatočne ocenené, a preto sa treba usilovať o spoločenské docenenie materských úloh, námahy, ktorá je s nimi spojená, ako aj starostlivosti, lásky a citu, ktoré deti nevyhnutne potrebujú, aby sa mohli rozvíjať ako zodpovedné osoby, morálne a nábožensky zrelé a psychicky vyrovnané.“⁵⁷ Ján Pavol II. obracia pozor-

⁵² CÍSAŘ, I.: *Žena v písmu svatém*. Brno : Cesta, 1995, s. 72 – 73.

⁵³ Porov.: JUDÁK, V.: *Kristova Cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. s. 54.

⁵⁴ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Apoštolí a prví učeníci Ježiša Krista*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. s. 169.

⁵⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám, 1.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 3.

⁵⁶ Porov.: JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám, 2.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. s. 4.

⁵⁷ CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.* 1996, s. 127.

nosť na materstvo a panenstvo ako na dva osobitné rozmery, ktorými sa môže realizovať osobitosť ženy. Ako u Matky Božej sa spája materstvo s panenstvom. Tieto dve danosti sa navzájom nevyklučujú ani si neprekážajú. Ba čo viac, osoba Matky Božej pomáha všetkým ľuďom – najmä však všetkým ženám – správne poznať, ako sa tieto dva rozmery a dve cesty povolania ženy ako osoby, rozvíjajú a navzájom dopĺňajú.⁵⁸

Posolstvo ženy v spoločnosti

Nemožno si nevšimnúť, že na čisto rodinnom poli rozsiahla a rozšírená spoločenská a kultúrna tradícia spôsobila, že žene zostala iba úloha manželky a matky, a že sa primerane neprípúšťala k verejným úlohám, ktoré sú zvyčajne vyhradené mužom. Je nepochybné, že rovnaká dôstojnosť a zodpovednosť muža a ženy plne oprávňujú prístup ženy k verejným úlohám. No práve povznesenie ženy vyžaduje aj to, aby sa jasne uznala hodnota jej materskej a rodinnej úlohy vzhľadom na ostatné verejné úlohy a zamestnania. Napokon takéto úlohy a zamestnania sa majú navzájom dopĺňať, ak chceme dosiahnuť, aby spoločenský a kultúrny pokrok bol skutočne a plne ľudský. Dá sa to ľahko dosiahnuť, ak, podľa želania synody, obnovená „teológia práce“ hlbšie osvetlí a prebáda význam práce v kresťanskom živote a vymedzí základnú spojitosť medzi rodinou a prácou, a tak aj pôvodný a nenahraditeľný význam domácej práce a výchovy detí. Preto Cirkev môže a má pomáhať súčasnej spoločnosti tým, že bude neúnavne požadovať, aby všetci uznávali domácu prácu ženy, aby sa jej tak – pre jej nenahraditeľnú hodnotu dostalo spravodlivej úcty. Má to zvlášť veľký význam vo výchovnej činnosti. Tak sa totiž odstráni sám koreň a zdroj akejkoľvek diskriminácie medzi rôznymi prácami a povolaniami a súčasne sa stane zrejším, že všetci, vo všetkých oblastiach, pracujú s rovnakými právami a s rovnakými povinnosťami. Takto aj v mužovi aj v žene ešte jasnejšie zažiarí Boží obraz. Ak sa má uznať aj ženám, rovnako ako mužom, právo účasti na rozličných verejných úlohách, potom i spoločnosť sa musí usporiadať tak, aby manželky a matky prakticky neboli nútené pracovať mimo domácnosti a aby ich rodiny mohli žiť dôstojne a vzťahovať sa aj vtedy, keď sa budú celkom venovať vlastnej rodine. Okrem toho treba prekonať mentalitu, podľa ktorej sa žene pripisuje väčšia úcta za prácu vykonanú mimo domácnosti ako za prácu v domácnosti. To však vyžaduje, aby si muži skutočne vážili a milovali ženu a mali v úcte jej osobnú dôstojnosť a aby spoločnosť vytvárala a rozvíjala podmienky vhodné pre domácu prácu. Cirkev, ktorá berie patričný ohľad na rozdielne povolania muža a ženy, musí, pokiaľ možno, napomáhať vo svojom vlastnom živote ich rovnaké práva a dôstojnosť, a to pre dobro všetkých, to jest rodiny, spoločnosti a Cirkvi. Je zjavné, že toto všetko vonkoncom neznamena, že by sa žena mala zriekať svojej ženskosti alebo napodobňovať mužskú povahu, ale že sa má prejavovať pravá ľudská plnosť ženy, ktorá sa má ukázať tak v činnosti v domácnosti, ako aj v činnosti mimo domácnosti, pričom sa v tejto veci nesmie zanedbávať rozmanitosť zvyklostí a foriem kultúry.⁵⁹

⁵⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list o dôstojnosti a povolani ženy – Mulieris dignitatem*, 17. 2008, s. 51.

⁵⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*, 23. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. s. 46 – 48.

Ján Pavol II. počas svojho pontifikátu poukazoval na ženu, na jej postavenie v spoločnosti a jej poslanie ako ženy a aj ako matky. Zdôrazňoval, že ženy sa aktívne zapájali do života Cirkvi, kde rozvíjali svoje hodnoty evanjelia vo svojom osobnom, rodinnom aj spoločenskom živote, tým ho dokázali vytvoriť humánnejším. Pretože ženy dokázali vytvoriť hodnoty ako na poli viery, tak i v profánnom prostredí. Veď aj v dnešnom svete je vždy potrebné poukázať na učenie Cirkvi, ktorá je našou vierou a nádejou pre všetkých ľudí. Lebo hlavnou úlohou kresťanov je, aby bola väčšia naliehavosť v spoločnosti, ktorá ráznejšie bude uznávať dôstojnosť žien, ktorá im patrí tak ako v legislatíve, tak aj v realite. Žena v súčasnej postmodernej dobe, kde je jej miesto ako v domácom prostredí, tak aj v spoločnosti, kde je uznávaná, zastáva rôzne dôležité funkcie a angažuje sa v rôznych problematikách. Zdôrazňoval zásadnú povinnosť úcty voči žene patriacu jej dôstojnosti, materstvu a povolaniu. Poukazovaním na dôstojnosť ženy vo svojom učení, mohli ony objaviť svoju vlastnú osobnosť. Preto ženy v minulosti aj dnes si zaslúžia pozornosť a ocenenie, pretože sú poslami pre ďalšie generácie.⁶⁰

Záver

Zámerom bolo priblížiť význam evanjelia a jeho poslanstvo. Aby sme si uvedomili, že evanjelium je základný paradox, aby človek našiel život, musí ho stratiť; aby sa narodil, musí zomrieť; aby bol spasený, musí vziať na seba kríž. Toto je podstatná pravda evanjelia, ktorá vždy a všade bude narážať na protesty človeka. Evanjelium bude vždy a všade výzvou pre ľudskú slabosť. Veď človek vo svojom podvedomí má očakávať takúto výzvu a naozaj v sebe má cítiť potrebu prekonávať seba samého. Ak prekoná seba samého, tak sa naozaj stáva silným človekom na tejto zemi. Zaujímalo nás hlavne postavenie a rola ženy v histórii, pretože žena má veľmi vzácne poslanie na svete. Cieľom bolo predstaviť úlohu a poslanie ženy v Novom zákone a jeho vplyv na vnímanie a formovanie role ženy až do súčasnosti. Odhaliť škálu rolí žien, ktoré zohrávali vtedajšom období v spoločnosti. Práve poslanie žien sme priblížili v synoptickej tradícii, pretože oni boli verné učeníčky Ježiša Krista, ktorého sprevádzali a podávali o ňom pravdivé svedectvá. Taktiež Cirkev vyjadrila úctu a vďačnosť voči tým, ktorí sú verní evanjeliu a v každej epoche sa zúčastňovali na apoštolskom poslaní celého ľudstva. Sú to hlavne postavy svätých mučeníc, panien, matiek rodín, ktoré odvážne vydávali svedectvo o svojej viere a výchovou vlastných detí v duchu evanjelia odovzdávali vieru a tradíciu Cirkvi z pokolenia na pokolenie. Veríme, že tento článok bude prínosom a poskytne nové impulzy pre všetkých, aby si uvedomili, aká je podstata a úloha človeka na zemi. No v prvom rade prináleží žene veľká úcta a dôstojnosť, pretože ona je udržiavateľka ľudstva. Ale zároveň je potrebné, aby sa zachovávali aj naďalej základné tradičné hodnoty spoločnosti, ktoré sú také vzácne už celé stáročia.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDIKT XVI.: *Apoštolí a prví učeníci Ježiša Krista*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 169 s. ISBN 978-80-7141-609-8.
- CÍSAŘ, I.: *Žena v písmu svatém*. Brno : Cesta, 1995. 75 s. ISBN 80-85319-46-2.
- CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy alebo kňazstvo srdca*. Bratislava : Serafin, 1994. 155 s. ISBN 80-85310-42-2.
- CROISSANT, J.: *Žena neboli kňazství srdce*. Praha:Paulinky 2005.151s.ISBN 80-86025-93-4.
- CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996. 210 s. ISBN 80-7141-132-9.
- DAJCZER, T.: *Úvahy o viere*. Bratislava : Serafin, 1998. 178 s. ISBN 80-88944-16-3.
- DONAHUE, J. R. – HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 488 s. ISBN 80-7192-915-8.
- DUBOVSKÝ, P.: *Komentáre k Starému zákonu. 1. zväzok (Genezis)*. Trnava : Dobrá kniha, 2008. 828 s. ISBN 978-80-7141-626-5.
- DUBOVSKÝ, P.: *Komentáre k Novému zákonu. 1. zväzok (Marek)*. Trnava : Dobrá kniha, 2013. 1036 s. ISBN 978-80-7141-792-7.
- FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.*. Bratislava : DON BOSCO, 2004. 286 s. ISBN 80-8074-016-X.
- GETTY-SULLIVANOVÁ, M. A.: *Ženy v Novom zákone*. Trnava : Dobrá kniha, 2005. 302 s. ISBN 80-7141-504-9.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 189 s. ISBN 80-7162-052-1.
- JÁN PAVOL II.: *List Jána Pavla II. ženám*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2010. 20 s. ISBN 978-80-7162-855-2.
- JÁN PAVOL II.: *Mulieris Dignitatem. O dôstojnosti a povolání ženy pri príležitosti Mariánskeho roka*. Trnava:Spolok svätého Vojtecha,2008.89 s.ISBN 978-80-7162-707-4.
- HARRINGTON, D. J.: *Sacra pagina. Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003. 464 s. ISBN 80-7192-423-7.
- JOHNSON, L. T.: *Sacra pagina. Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 458 s. ISBN 80-7192-560-8.
- JUDÁK, V.: *Kristova Cirkev na ceste*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 334 s. ISBN 80-7162-215-X.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Evanjelium podľa Matúša*. Prešov : Prešovská univerzita, 2000. 409 s. ISBN 80-8068-007-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Úvod do svätého písma Nového zákona*. Prešov : Prešovská univerzita, 2001. 338 s. ISBN 80-8068-078-7.
- RIVEST, M.: ... *a bola žena*. Prešov : Michal Vaško, 2003. 99 s. ISBN 80-7165-414-0.
- RYŠKOVÁ, M.: *Doba Ježiše Nazaretského*. Praha : Univerzita Karlova – Karolinum, 2008. 479 s. ISBN 978-80-246-1465-6.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, 2327 s. ISBN 978-80-7162-767-8.
- TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : TRINITAS, 2003.267s. ISBN 80-86036-79-0.
- TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993. 529 s. ISBN 80-7142-017-4.
- VODÁKOVÁ, A. – VODÁKOVÁ, O.: *Rod ženský*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 2003. 354 s. ISBN 80-86429-18-0.

Internetové zdroje

Dostupné na:

<http://www.milost.sk/logos/clanok/evanjelia> (09.12.2016).

Arménská katolická církev, její stručné dějiny a současné právní postavení

MILOŠ SZABO

Univerzita Karlova, Praha
Katolická teologická fakulta,

Abstract: Armenia belongs to the territories where Christianity is historically documented since shortly after the death of Jesus Christ. The Armenian Church was even the very first that achieved state recognition, because the Armenian king Tiridates III. proclaimed Christianity as the official religion in his country as early as 301. Interchurch break in communication between Armenia, Rome and Constantinople came after the Council of Chalcedon (451), where the Armenian Church did not participate. For fear of falling into heresy, subsequently the Armenian Church did not adopt its Christological conclusions and since the 6th century it remained definitively without any communion with both centers of Christianity. Soon after invasion of Muslims into the Armenian kingdom, most of population moved farther south to the Mediterranean Sea in Cilicia, where the main church leader called Catholicos also resettled. When the Arabs occupied also this territory, part of Armenians (with their Catholicos) returned to their original homeland, while the remainder stayed at the new territory, and the second Catholicosate of Cilicia was established in the Church. The first attempts to reactivate unity with Rome emerged from the second Catholicos. In the 17th century, these efforts reached a concrete form in the monk Mchitar of Sebaste and in the archbishop Ardzivian Abraham, who officially applied for admission into the Catholic Church. Armenians in both areas (the original one became a part of Russia, then the Soviet Union, the new one became a part of the Turkish Ottoman empire) suffered from persecution, which culminated in the genocide at the turn 20th century, during which about 1.5 million Armenian Christians died, both members of the Armenian Apostolic Church and the Armenian Catholic Church.

Key words: Armenia. Catholic Church. *Sui iuris*. Catholicosate of Etchmiadzin. Catholicosate of Cilicia. Christianity. Church history. Canon Law.

1 Christianizace Arménie

Historické území Arménie je zcela odlišné od toho, které tvoří stávající Arménská republika. Starořecký filosof, historik a geograf Strabón (64 př. Kr.–cca 24) rozlišoval v době římského císařství tři arménské regiony:

1. *Armenia Maior*, čili Velká Arménie, sahající od řeky Eufrat k řece Koura až ke Kaspickému moři;
2. *Armenia Minor*, tj. Menší Arménie, šlo o území od Pontu k hornímu toku Eufratu;

¹ To vysvětluje rovněž skutečnost, že se v Bibli uvádí vrch Ararat na asyrském území Urartu, nyní na území Turecka poblíž arménských hranic. YEVADIAN, Maxime K.: *Christianisation de l'Arménie*. Lyon : Édition Retour aux sources, 2007, s. 86.

3. *Armenia Parva, neboli Malá Arménie, již se nazývala oblast Sebastu v Kapadocii.*²

Vznik arménské církve se traduje do doby, kdy v Arménii³, která tenkrát zabírala mnohem větší území než stávající, včetně dnešního východního Turecka a hraničních oblastí bývalého Sovětského svazu s Íránem, působili sv. apoštolové Tadeáš a Bartoloměj, pravděpodobně mezi židovskými komunitami, které zde žily díky své bohaté obchodní činnosti⁴. Oba apoštolové jsou podle dávné tradice uctíváni jako první iluminátoři Arménie, tedy ti, kteří do temnoty pohanství přinesli světlo Kristova evangelia⁵. O živých zdejších křesťanských komunitách v prvních stoletích svědčí i skutečnost, že právě v arménském prostředí vznikla apokryfní evangelia, z nichž jsou známá jména tří východních mudrců – Kašpar, Melichar a Baltazar⁶.

I když mezi Armény po apoštolech už v 2. století působili řeční misionáři z Cézareje v Kapadocii⁷, a i když je pravděpodobné, že jejich snahy nebyly neúspěšné a v zemi existovaly skryté křesťanské komunity⁸, arménské obyvatelstvo zůstávalo pohanské a za vlastního misionáře země a prvního velkého národního věrozvěsta je považován až sv. Řehoř Iluminátor (arménsky Գրիգոր Լուսավորիչ, Krikor Lusakorič, 257 – 331), jenž přivedl ke křesťanství arménského krále Tiridata III. (250 – 330). Ten následně prohlásil křesťanskou víru za státní náboženství, a to už roku 301, tedy osm desetiletí předtím, než se tak v roce 380 stalo v římské říši za císaře Theodosia (347 – 395)⁹. Řehoř Iluminátor se stal prvním biskupem ve starobylém městě Vagharšapat (v letech 1945 – 1995 přejmenovaném na Ečmiadzin) s titulem *katolikos*¹⁰. Od té doby stejný titul začalo používat i několik dalších sousedních křesťanských církví Blízkého Východu.

Kolem roku 404 vytvořil křesťanský mnich (*vardapet*)¹¹ Mesrop Maštoc (362 – 440) arménskou abecedu a do arménštiny přeložil nejen Bibli, ale i další řecké a syrské spisy. V liturgii tak byla klasická řečtina nahrazena arménštinou, čímž spolu

² MÉCÉRIAN, Jean: *Histoire et institutions de l'Eglise Arménienne*. Beirut : Imprimerie Catholique, 1965, s. 15.

³ Název Arménie se používá prakticky ve všech jazycích světa kromě samotné arménštiny, která vlast Arménů nazývá Hajerstan. Arméni sami sebe označují jako Hajer (arménsky Հայեր). Pokud nebude řečeno jinak, anebo ze souvislosti nevyplýne opak, bude se názvem Arménie označovat Arménie Velká.

⁴ Místo hrobu sv. Tadeáše je do dnešních dob uctíváno jako poutní místo v provincii Maku (Írán), zatímco místo hrobu sv. Bartoloměje v Baškale (Turecko) bylo v dobách první světové války rozvráceno. KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 30.

⁵ ORMANIAN, Malachia: *The Church of Armenia*. Londýn : A. R. Mowbray & Co. Limited, 1912, s. 3.

⁶ DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 13.

⁷ POSPISHIL, Victor J.: *Eastern Catholic Church Low*. Brooklyn : Saint Maron Publication, 1996, s. 27.

⁸ ZAKRZEWSKA-DUBASOWA, Mirosława: *Historia Armenii*. Vratislav-Varšava-Krakov : Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990, s. 42.

⁹ KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 29.

¹⁰ BURGESS, Michael. *The Eastern Orthodox Churches*. North Carolina : McFarland & Company Jefferson, 2011, s. 63.

¹¹ Slovo *vardapet* (arménsky վարդապետ) se překládá jako učitel, mistr, jde o typicky arménské pojmenování celibátního kněze, mnicha, pověřeného učitelským úkolem, jenž při speciálním litur-

s dalšími specifickými liturgickými prvky mohla vzniknout vlastní arménská tradice, a v ní vlastní ritus. Do této doby totiž arménština existovala pouze jako mluvený jazyk, všechny psané texty byly buď v zmíněné řečtině anebo syrštině¹².

V roce 451 se pod předsednictvím papežského legáta Paschania konal v Chalcedonu (nyní Kadiköy v Turecku nedaleko Istanbulu) důležitý církevní koncil, jenž odsoudil monofyzitismus¹³ a potvrdil odmítavý postoj církve k nestoriánství¹⁴. Závěry tohoto koncilu několik východních církví (koptská, syrská, etiopská) nepřijalo, proto se v literatuře pro odlišení od ostatních křesťanských církví nazývají předchalkedonské, nebo někdy starobylé¹⁵.

Arménská církev v této době čelila vlastním problémům, sousední Perská říše křesťany pronásledovala a její novoperští vládci z rodu Sasánovců je nutili přijmout zoroastrické učení *mazdaznan*¹⁶. Arménský katolikos jako nejvyšší hlava mladé církve, žijící bezprostředně na hranicích s expandující Persií, se proto nezúčastnil několika ekumenických koncilů, a i o věroučných závěrech toho chalkedonského se dozvídal pouze zprostředkovaně¹⁷. Ve snaze uchránit čisté učení Ježíše Krista a v obavě z upadnutí do hereze, pod vlivem syrských spisů dávno zemřelých antiošských otců Diodora z Tarsu († 390) a Theodora z Mopsuestie (350 – 428) nakonec christologické závěry o dvou přirozenostech v jediné osobě Ježíše Krista na svých vlastních sněmech ve Dvinu v letech 506 a 554¹⁸ jako monofyzitské arménská církev odmítla.

Po Peršanech se arménskému území zmocnili řečtí Makedonci (633 – 693), po nich zemi dobyli Saracéni, kteří načas museli ustoupit opět Řekům, až jej zcela ovládli osmanští Turkové. Starověké arménské království tak bylo v 11. století zcela rozvráceno a přeživší Arméni hromadně utekli do Kilíkie na jihu Malé Asie, kde

gickém obřadu obdržel od katolikose učitelskou hůl. VACCARO Luciano, ZEKIYAN, Boghos Levon: *Storia religiosa dell'Armenia*. Milán : Centro Ambrosiano, 2010, s. 47.

¹² ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 24.

¹³ Termín monofyzitismus pochází z formule Apolináře z Laodiceje, jenž jej používal na označení jediné přirozenosti Ježíše Krista jako vtěleného Slova; tímto termínem pak byli (ne zcela správně) označováni křesťané, odmítající usnesení chalkedonského koncilu o dvou přirozenostech Ježíše Krista v jediné osobě. FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím : Refugium, 2008, s. 601.

¹⁴ Nestoriánství je blud, nazvaný podle konstantinopolského patriarchy Nestoria († cca 451), vyznávající dvě osoby v Ježíši Kristu, ačkoli on sám toto učení nezastával. FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím : Refugium, 2008, s. 615.

¹⁵ Zajímavé je označení těchto církví ve francouzštině, kde jsou nazvány církvemi tří koncilů (*Églises des trois conciles*), na rozdíl od asyrské církve, která je církví dvou koncilů (*Église des deux conciles*) a církví pravoslavných jako církví sedmi koncilů (*Églises des sept conciles*).

¹⁶ FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím : Refugium, 2008, s. 100.

¹⁷ I když arménská církev měla své zastoupení na prvních koncilech, její nejvyšší hlava *katolikos* se nezúčastnil druhého, třetího ani čtvrtého ekumenického koncilu (v Konstantinopoli 381, v Efezu 431 a Chalcedonu 451). NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco : Ignatius Press, 2010, s. 120.

¹⁸ Dnes zaniklé město Dvin bylo hlavním městem a jedním z obchodních center starobylé Arménie, ležící cca 35 kilometrů jižně od dnešního hlavního města Jerevan. SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 159.

vzniklo jejich nové království s hlavním městem Sis¹⁹, které se stalo i novým sídlem arménského *katolikose*. Když byl nakonec i Sis dobyt muslimskými Mamlúky, v roce 1375 se katolikos vrátil zpět do Vagharšapatu²⁰.

V obavě o svou národní i náboženskou čistotu arménská církev neudržovala *communio* nejen s Římem, ale od roku 1015, kdy Byzanc obsadila velkou část původního území Velké Arménie, ani s Konstantinopolí a její církví.

2 Arménská katolická církev

Když křižáci ve 12. století na svém tažení do Svaté země procházeli (novým) arménským královstvím v Kilíkii (*Armenia Minor*), uzavřeli roku 1160 s arménským králem v Sisú dohodu, která přispěla k unii mezi arménskou a katolickou církví v roce 1198²¹. Tento unijní dekret byl však spíše pragmatickou obranou Arménů před Byzancí, která na jistou dobu obsadila jejich území²² než opravdovou věroučnou či jurisdikční unií – ta ve skutečnosti nikdy nenastala, ačkoli mezi arménskými katoliky a římskými papeži existovala vzájemná korespondence ještě i během jejich tzv. avignonského zajetí ve 14. století²³. Arméni, žijící mimo Kilíkii, tedy zejména na původním území Velké Arménie, unii s Římem nikdy nepřijali.

Jakákoli naděje na další sjednocení se rozpadla vzápětí, co arménské království v roce 1375 padlo do rukou muslimských Mamlúků²⁴ a poslední arménský král v arménském Sisú Léon V. (1342 – 1393) byl sedm let vězněn v egyptské Káhiře, odkud po propuštění utekl před jistým zavražděním do Paříže, kde zemřel roku 1393²⁵.

Úsilí Říma o získání Arménů na svou stranu však nepolevilo – v Kilíkii (v Menší Arménii) působili františkáni už od 13. století, první systematickou katolickou misijní činností ve Velké Arménii zase vyvíjeli dominikáni, a to už od roku 1320. Právě jeden z dominikánských mnichů, bratr Bartoloměj z Bologně († 1333) založil dnes již zaniklou arménskou komunitu Unijních bratří (*Fratres Unitores*)²⁶, a to v dominikánském klášteře Qrna, kteří usilovali o navázání užších kontaktů s ostatními arménskými křesťany²⁷. Byla to ve značné míře zásluha těchto řeholníků, že mezi římským biskupem a kilikijskými katoliky v této době probíhala čilá korespondence, takže na ferrarsko-florentském koncilu (1431 – 1445) za účasti arménského

¹⁹ Sis je starověké město, nyní nesoucí název Kozan, ležící v Turecku, 68 km severně od města Adana. Jeho význam i počet obyvatelstva v posledních letech opět roste. ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 25.

²⁰ IVAN, Jozef: *Prijatie nekatolikov do Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Misionár, 2012, s. 134.

²¹ ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 25.

²² MUTAFIAN, Claude: *Roma – Armenia*, Vatikán : Biblioteca Apostolica, 1999, s. 129.

²³ Avignonským zajetím je označována doba, kdy papežové nesídlili v Římě, ale pod silným vlivem francouzských králů v Avignonu, šlo o roky 1309 – 1378. DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 37.

²⁴ SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 160.

²⁵ FORTESCUE, E. F. K.: *The Armenian Church founded by St. Gregory the Illuminator*. Londýn : J. T. Hayes, 1872, s. 29.

²⁶ Tuto východní dominikánskou komunitu schválil papež Inocenc VI. dne 31. ledna 1356. DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 45.

²⁷ ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 152.

duchovenstva mohl být 22. listopadu 1439 přijat a podepsán další unifikační dekret o sjednocení Říma s arménskou apoštolskou církví, a to bula²⁸ *Unionis Armenorum, Exultate Deo*²⁹. I když ani tento dokument nakonec nepřinesl očekávané konkrétní výsledky, jelikož arménská apoštolská církev považovala tuto snahu za nátlak a roku 1450 z unie oficiálně vystoupila³⁰, stal se přesto doktrinálním základem pro pozdější vznik arménské katolické církve. Jak dosvědčují četné dopisy v archivu vatikánské Kongregace pro šíření víry³¹, i po roce 1450 však komunikace mezi římským papežem a arménskými katolikosy jak v Ečmiadzinu, tak v Kilíkii neustala³². Katolikos v Ečmiadzinu Štěpán V. (1545 – 1567) dokonce roku 1548 navštívil v Římě papeže Pavla III. (1534 – 1549)³³.

Na různých místech Arménie se mezitím postupně formovaly malé katolické komunity, avšak bez jakéhokoli jurisdikčního řízení. Významným mezníkem se proto stala konverze mladého mnicha a teologa Mkhitaru ze Sebasty (Sebastatsi, 1676 – 1749) ke katolicismu: pod vlivem svého pobytu v Konstantinopoli roku 1701 přijal vnitřně *communio* s Římem a začal s postupným přesvědčováním dalších členů svého kláštera³⁴. Když se mu to nepovedlo, a naopak arménský katolikos-patriarcha mu pohrozil církevním trestem, utekl Mkhitar do Benátek, kde vstoupil do katolické církve i oficiálně a spolu s několika dalšími arménskými mnichy zde na ruinách bývalého leprosária na ostrově San Lazzaro postavil klášter, kde se začala psát historie velmi významného a prosperujícího kněžského společenství³⁵.

Nedlouho poté se roku 1740 patriarchou v kilíkijském Sisu stal aleppský biskup Abraham Ardzivian (1679 – 1749), jenž rovněž vstoupil do jednoty s Římem. Roku 1742 se v Římě osobně setkal s papežem Benediktem XIV. (1675 – 1758), jenž jej po vyznání víry jmenoval katolickým patriarchou Kilíkie a všech Arménů, obdaroval ho palliem³⁶; jako projev *communio* s Římem připojil k jeho jménu i jméno prvního římského biskupa sv. Petra. Podle jeho vzoru si od té doby všichni jeho nástupci na arménském (katolickém) patriarchálním stolci přidávají ke svému křestnímu jménu druhé jméno Petr³⁷.

²⁸ Originál této buly byl napsán ve dvou jazycích: počátek buly byl v latině, počínaje 11. stránkou pokračoval text v arménštině, přičemž první slovo v arménské transkripci bylo rafinovaně stylizováno tak, aby obsahovalo jméno papeže Eugenia. MUTAFIAN, Claude: *Roma – Armenia*, Vatikán : Biblioteca Apostolica, 1999, s. 318.

²⁹ SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 160.

³⁰ NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco : Ignatius Press, 2010, s. 121.

³¹ Velkou část této korespondence vydala tiskem Apoštolská vatikánská knihovna roku 1999 v publikaci *Roma – Armenia*, editorem byl Claude MUTAFIAN.

³² SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 161.

³³ ZEKIYAN, Boghos Levon: *Gli Armeni cattolici nella Chiesa armena e nella comunione di Roma*. In: *Fede e martirio*, Vatikán : Libreria Editrice, 2003, s. 150.

³⁴ DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 46.

³⁵ NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco : Ignatius Press, 2010, s. 122.

³⁶ DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 99.

³⁷ *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*. Řím : Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962, s. 439.

Toto spojení s Římem vyvolalo silný odpor větší části arménských duchovních i prostého lidu, kteří patriarchu Abrahama odmítli přijmout zpět za svého biskupa. Ještě za jeho pobytu v Římě byl proto v Sisú zvolen nový katolikos Michael († 1758)³⁸. Protože Abraham nemohl převzít svůj původní patriarchální trůn, za sídlo arménského katolického patriarchy byla papežem zvolena Hora Libanon, kde nedaleko Bejrútu byl roku 1749 postaven klášter Bzommar. Do dokončení stavby byl arménský katolický patriarcha hostem v monastýru maronitského patriarchy Josefa IV. Dirghama (1733 – 1742) a jeho nástupců.

Osmanská vláda ani arménský konstantinopolský patriarcha patriarchu Abrahama neuznali, a stejně tak odmítli přijmout i existenci nově vzniklé arménské (katolické) církve na území své říše a svého patriarchátu. Teprve po dlouhých jednáních a na intervenci papeže Pia VIII. (1829 – 1830), k němuž se přidaly i vlády Rakouska a Francie, Osmané roku 1829 uznali jednak Armény za samostatnou národnostní a náboženskou skupinu, tzv. *millet-i sadika*³⁹, čili „opravdový národ“, jenž se může řídit vlastním právem a mít své vlastní administrativní vedení, jednak arménskou katolickou církev za samostatnou církevní jednotku, nezávislou na arménském apoštolském patriarchovi⁴⁰.

Arménští křesťané z apoštolské církve tak byli nejen pod církevní jurisdikcí, ale i civilní vládou svého katolikose-patriarchy v Ečmiadzanu, zatímco arménští katolíci podle papežského *breve Quod iamdiu* ze 6. července 1830 se dostali pod vedení arménského patriarchy sídlícího v Konstantinopoli⁴¹, jímž byl od února 1830 Andon Nuričian⁴². Pro arménské katolíky tak vznikla anomálie, kdy pro ně existoval jeden hierarcha s civilní i církevní autoritou v hlavním městě říše (Nuričian), a současně druhý hierarcha s výhradně duchovní jurisdikcí (patriarcha v Libanonu Krikor Bedros VI.). Tuto nestandardní situaci vyřešil v roce 1867 papež Pius IX. (1792 – 1878), když spojil oba úřady a patriarchální sídlo arménského katolického církve svou bulou *Reversurus*⁴³ přenesl z Libanonu do Konstantinopole⁴⁴. Posilování významu západních mocností, jakož i samotného papeže při jednáních s osmanskými Turky dokladuje i skutečnost jmenování nového arménského arcibiskupa v Konstantinopoli po Nuričianově smrti roku 1838: arménský katolický *millet* se souhlasem osmanské vlády navrhl papeži tři jména kandidátů, papež Řehoř XVI. (1831 – 1846) si přesto dovolil tento seznam ignorovat a bez předchozího souhlasu muslimské Konstantinopole jmenoval novým arcibiskupem Boghose Marouschiana († 1846).

³⁸ ISSAVERDENS, James: *Armenia and the Armenians*. Benátky : Armenian Monastery of St. Lazarro, 1875, s. 292.

³⁹ KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 39.

⁴⁰ SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 162.

⁴¹ SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 162.

⁴² MUTAFIAN, Claude: *Roma – Armenia*, Vatikán : Biblioteca Apostolica, 1999, s. 329.

⁴³ ASS III (1867), s. 386 – 393.

⁴⁴ MATFUNIAN, Vartan Gerges: *Die Lateinische Mission in Gross-Armienien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 171.

Proti papežské bule *Reversurus*, která přinesla zásadní změnu v organizaci arménské katolické církve, aniž by se Řím jakkoli dotazoval samotných Arménů, protestovali arménští biskupové hned na své synodě roku 1869⁴⁵. Tuto napjatou situaci se snažil uklidnit Řehořův nástupce papež Pius IX. (1846 – 1878), když v encyklice *Quartus supra* ze dne 6. ledna 1873 podrobně popsal obtížnou situaci v osmanské říši a jasněji vymezil příslušné církevní jurisdikce⁴⁶.

Arméni (bez ohledu na to, zda patřili k apoštolské, tedy nesjednocené církvi, anebo katolické, která však tvořila výraznou menšinu), žijící v turecké části byli osmanskými Turky zejména po rusko-turecké válce (1877)⁴⁷ systematicky pronásledováni; představovali totiž velmi silné ohrožení jejich nadvlády, a to jak svým přesvědčivým náboženstvím, tak i svou národní hrdostí a semknutostí⁴⁸. Napětí mezi Turky a Armény narůstalo tím více, čím více slábl mezinárodní vliv osmanského Turecka, až v obavě před ztrátou kontroly nad tak silným národem umožnili oficiální představitelé Turecka jeho cílenou likvidaci: v oblasti Sasun začali muslimští Turkové v létě roku 1894 s nucenou islamizací tamních měst a vesnic, spojenou s násilným vražděním těch, kteří odmítli křesťanství opustit; mezi nimi byli i arménští katolíci včetně duchovních⁴⁹. Toto násilí se pak šířilo od města Trapezunt na břehu Černého moře na jih, kde ve městě Urfa turečtí muslimové vypálili katedrálu arménské (apoštolské) církve, do níž se před násilníky ukryly asi tři tisíce křesťanů⁵⁰. Nebylo týdne, kdy by v některé vesnici nebylo zapáleno obydlí arménských křesťanů, zastřeleni nebo odvezeni místní obyvatelé – v jeden den bylo takto například zavražděno 7 biskupů, 130 kněží, 47 řeholních sester a přes 100 000 věřících⁵¹. Během pokraču-

⁴⁵ MATFUNIAN, Vartan Gerges: *Die Lateinische Mission in Gross-Armenien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 171.

⁴⁶ ASS VII (1874), s. 244 – 274.

⁴⁷ Turecko tuto válku prohrálo a jedním z důsledků prohry byla i velká ztráta území, osmanská říše přišla mj. o Bulharsko, Makedonii, Srbsko či Kypr. O osvobození z nadvlády Turků marně usilovali také Arméni, na kongresu v Berlíně roku 1878 však nebyla jejich žádost o samostatnost vyslyšena. Sami se proto začali sdružovat v politických stranách, turecký sultán Abdul Hamid II. (1842-1918) však v letech 1894-1896 jejich snahy o autonomii tvrdě potlačil a nechal postupně vyvraždit desítky tisíců Arménů. Turecko dodnes chápe tento zásah a masakr jako obranu celistvosti svého tehdejšího státu. DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 54.

⁴⁸ V roce 1863 žilo v samotné Konstantinopoli téměř 300 000 Arménů, čímž se z hlavního města osmanské říše stávalo pomalu arménské město. VALOGNES, Jean-Pierre: *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paříž: Fayard 1994, s. 458.

⁴⁹ Mezi zavražděnými byli i latínští duchovní, už roku 1895 byl např. zajat italský františkánský kněz Salvatore Lilli a jeho 7 druhů, které muslimští vojáci krátce poté nelítostně umlátili svými bajonety. Papež Jan Pavel II. (1920 – 2005) tyto mučedníky v říjnu 1982 blahořečil. Mezi lety 1915 a 1923 bylo vyvražďeno téměř 60 % všech Arménů, žijících v Turecku, bez ohledu na to, zda šlo o katolíky, členy apoštolské církve anebo protestanty. DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 58.

⁵⁰ ADALIAN, Rouben Paul. *Hamidian (Armenian) Massacres* [http://www.armenian-genocide.org/hamidian.html]. Armenian National Institute.

⁵¹ 24. duben 1915 je považován za černý den v historii Arménů, protože v průběhu několika hodin turecká policie a armáda zatkla na půl tisíc významných osob arménského lidu: politiky, duchovní, spisovatele, umělce, právníky, aby tak ochromila jeho existenci; ze stovky vesnic a měst museli zby-

jící genocidy pak do roku 1915 zahynuly téměř dva miliony Arménů⁵², zbytek utekl do okolních zemí, do Západní Evropy nebo do Ameriky⁵³.

Sídlo kilíkijského katolíkose v monastýru sv. Sofie v Sis bylo vyvráceno a katolikos Sahag II. (Khabayan, 1849 – 1939) s pomocí tehdejšího arménského patriarchy v Jeruzalémě Yeghise Touriana (1869 – 1930) přesídlil do města Antélias nedaleko Bejrútu v Libanonu, kde se nachází doposud⁵⁴. Arménští (východní) katolíci byli z osmanského území do jednoho vyhnáni a všech jejich třináct tamních diecézí bylo postupně zlikvidováno, katedrály zbořeny nebo vypáleny. Po této genocidě se arménský katolický synod v roce 1928 rozhodl přenést sídlo svého patriarchátu zpět z turecké Konstantinopole (nyní Istanbul) do vstřícnějšího Libanonu a se souhlasem Říma se z Konstantinopole stalo arcibiskupství⁵⁵. Papež Pius XI. (1857 – 1939) zároveň vyhověl žádosti o zřízení nové patriarchální rezidence v Bejrútu⁵⁶.

Obyvatelé druhé části Arménie (pod nadvládou Ruska) pod vedením duchovních arménské apoštolské církve v čele s katolikosem Gevorgem V. (1912 – 1930) dne 28. května 1918 na kongresu v Tbilisi prohlásili nezávislost Arménie, Gruzie a Ázerbájdžánu v rámci tzv. Transkavkazie; západní mocnosti však tuto nezávislost neuznaly, čímž se nepřímou podílely na úplné anexi tohoto území Sovětským svazem, jenž na tomto území v listopadu 1920 vytvořil Sovětskou socialistickou republiku Transkavkazie⁵⁷. Zde žijící arménští katolíci zpočátku (od roku 1850) spadali pod jurisdikci biskupa v Artvinu⁵⁸, carské protikatolické tažení však vedlo nejen k zániku této diecéze, ale nakonec i k úplnému zákazu arménské katolické církve na území Ruska. Proto mnozí arménští katolíci opouštěli svou vlast a usazovali se např. v Polsku, Řecku, Bulharsku nebo ve Francii, přičemž všude si většinou udrželi vlastní identitu národa, jazyka i náboženského obřadu.

Teprve s vyhlášením nezávislosti Arménie v roce 1991⁵⁹ došlo k znovuoobnovení náboženské svobody v zemi a ke zřízení samostatného katolického ordinariátu:

lí Arméni utéct do pouště, kde postupně umírali hladu. KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 41.

⁵² ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 25

⁵³ BURGESS, Michael. *The Eastern Orthodox Churches*. North Carolina : McFarland & Company Jefferson, 2011, s. 65.

⁵⁴ Turečtí obyvatelé považovali hrdé a národnostně uvědomělé Armény za vážné ohrožení svého státu a jakýkoli projev snahy o nezávislost za vzpouru, proto se oficiální pohled Turecka na vyvraždění celých arménských vesnic i dnes liší od názoru většiny moderních států a pro vraždění Arménů v této době turecká vláda odmítá používat termín genocida. KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1978, s. 40.

⁵⁵ FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím : Refugium, 2008, s. 104.

⁵⁶ DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse : Édition Privat, 1990, s. 105.

⁵⁷ Roku 1936 se tato republika rozdělila na Gruzínskou, Ázerbájdžánskou a Arménskou sovětskou socialistickou republiku.

⁵⁸ Po první světové válce se město dostalo za hranice Sovětského svazu a leží nyní v Turecku nedaleko jeho hranic s Arménií.

⁵⁹ Dnešní Arménie tvoří necelých 10% území původního arménského království (*Armenia Maior*). ZAKRZEWSKA-DUBASOWA, Mirosława: *Historia Armenii*. Vratislav-Varšava-Krakov : Zakład

za jeho sídlo bylo vybráno druhé největší arménské město Gjumri⁶⁰. Pod jurisdikci arménské ordináře, jímž je aktuálně od roku 2011 arcibiskup Raphael François Minassian, rodák z libanonského Bejrútu, náleží rovněž arménští katolíci ze sousedního Ruska a Gruzie.

Hlavou arménské katolické církve je katolikos-patriarcha Kilíkcie, volený synodem arménských katolických biskupů a od roku 1928 sídlící v Bejrútu. Tak, jako jeho nesjednocený protějšek patriarcha v Ečmiadzinu, i ten katolický užívá tradiční název nejvyššího představitel církve *katolikos*, tato skutečnost však v roce 2004 vyvolala silnou nevoli ostatních starobylých církví na Blízkém Východě, které ve společném komuniké vyzvaly arménské katolické patriarchu, aby tento titul přestal používat⁶¹.

V církvi působí jediná mnišská komunita, řád mechitaristů, pojmenovaný po svém zakladateli Mkhitarovi Sebastatsi. I když byl původně založený na území Kilíkcie (kolem mnicha Mkhitaru se seskupilo několik jeho spolubratrů z kláštera), pro hrozby arménské apoštolské katolikose utekli tito vnitřní přesvědčením katoličtí mniši v roce 1717 na ostrov San Lazzaro v Benátské laguně, kde dodnes stojí jejich monastýr, řídící se regulemi sv. Benedikta z Nursie. V roce 1811 byla založena druhá větev tohoto řeholního společenství v rakouské Vídni. Obě tyto klášterní komunity, věnující se především školství a výchově, po dlouhá desetiletí prostřednictvím svých stipendií pomáhaly celému arménskému národu, a to jak v Evropě, tak i na Blízkém Východě⁶². Pro nedostatek nových povolání byla roku 2000 tato dvě řeholní společenství organizačně sjednocena do jediné komunity se sídlem na San Lazzaro, se zachováním obou domů.

Už krátce po svém založení otevřel roku 1771 klášter v libanonském Bzommaru kněžský seminář, v němž se nachází velmi významná knihovna, obsahující mj. rukopisy ze 14. století⁶³; pro vyšší teologická studia slouží od roku 1883 u kostela San Nicola da Tolentino v Římě nedaleko náměstí Barberini Papežská arménská kolej⁶⁴. Oba formační kněžské instituty fungují dodnes.

Liturgickým jazykem církve je arménština. Velkým povzbuzením pro arménské věřící byla návštěva pontifiků v jejich chrámech: v listopadu 1979 navštívil papež Jan Pavel II. istanbulskou katedrálu Panny Marie ze Sakizağaç, v září 2012 Benedikt XVI. zase katedrálu sv. Eliáše a sv. Řehoře Illuminátora v Bejrútu a papež František v červnu 2016 katedrálu svatých mučedníků v Gjumri.

Narodowy imienia Ossolińskich, 1990, s. 283.

⁶⁰ Město Gjumri bylo v roce 1988 postiženo silným zemětřesením, při němž se zřítilo 60 % budov a zahynulo cca 30 000 obyvatel.

⁶¹ NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco : Ignatius Press, 2010, s. 124.

⁶² ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán : Pontificio Istituto Orientale, 1999, s. 154

⁶³ *Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito orientale*. Vatikán : Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, 1932, s. 84.

⁶⁴ Už předtím se však papež Řehoř XIII. rozhodl postarat o arménský lid, když pro ně roku 1584 v Římě zřídil malou kolej „l'intero popolo armeno“. ZEKIYAN, Boghos Levon: *Gli Armeni cattolici nella Chiesa armena e nella comunione di Roma*. In: *Fede e martirio*, Vatikán : Libreria Editrice, 2003, s. 162.

Dnes žije nejvíce katolických Arménů v libanonském Bejrútu a donedávna rovněž v syrském Aleppu⁶⁵. Po přetrvávajících nepokojích na Blízkém Východě mnozí z nich utekli do Evropy, především do Velké Británie, další žijí v Austrálii, na Novém Zélandu, v USA či Kanadě, v jižní Americe je jich nejvíce v Argentině a Uruguayi. Na rozdíl od arménské apoštolské církve, která se částečně drží vlastního církevního kalendáře, katoličtí Arméni od roku 1923 používají kalendář gregoriánský⁶⁶.

Arménská liturgie praktikována v obou církvích (katolické i apoštolské) je jednou z nejstarších a nejkrásnějších⁶⁷. Je v ní velmi silná úcta k Panně Marii jako Matce Boží a ke Sv. Kříži; po Velikonocích a Epifanii (Zjevení Páně) jsou právě Nanebevzetí Panny Marie a Povýšení sv. Kříže největšími svátky církve⁶⁸.

3 Statistické údaje

3.1 Arménská apoštolská církev

arménsky: Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի (*Hayastaniajc Ara-kelakan Surp Yekeğeci*), Arménská apoštolská svatá církev⁶⁹.

status: apoštolská církev (starobylá, předchalkedonská)

hlava: katolikos-patriarcha Garegin II. Nersêsián (* 1951, zvolen 1999)

sídlo: Ečmiadzin, 1101 Vagharšapat, Arménie

hlavní katedrála: katedrála sv. Řehoře Illuminátora, 1101 Vagharšapat, Arménie

počet členů: cca 9 000 000

web: www.armenianchurch.org

církevní jurisdikce:

katolikosát-patriarchát Arménie (Vagharšapat, Arménie), katolikos-patriarcha Garegin II. Nersêsián

diecéze Aragacotn (Aštarak, Arménie), biskup Mkrtich Proshian

diecéze Ararat (Jerevan, Arménie), arcibiskup Navasard Kjoyan

diecéze Armavir (Armavir, Arménie), biskup Sion Adamian

diecéze Artik (Artik, Arménie), archimandrita Narek Navagyan

diecéze Gegharkunik (Gavar, Arménie), archimandrita Kirakos Davtian

diecéze Gugark (Vanadzor, Arménie), biskup Sepuh Chuljian

diecéze Kotajk (Hrazdan, Arménie), arcibiskup Arakel Karamian

diecéze Šjunik (Goris, Arménie), biskup Makar Hakobyan

diecéze Širak (Gjumri, Arménie), biskup Mikael Ajapahian

diecéze Vajoc Dzor (Jeghegnadzor, Arménie), arcibiskup Abraham Mkrtchyan

⁶⁵ FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím : Refugium, 2008, s. 104.

⁶⁶ PANE, Riccardo: *La Chiesa armena, storia, spiritualità, istituzioni*. Bologna : ESD, 2011, s. 99.

⁶⁷ FORTESCUE, E. F. K.: *The Armenian Church founded by St. Gregory the Illuminator*. Londýn : J. T. Hayes, 1872, s. 157.

⁶⁸ MÉCÉRIAN, Jean: *Histoire et institutions de l'Eglise Arménienne*. Bejrut : Imprimerie Catholique, 1965, s. 149.

⁶⁹ www.armenianchurch.org ke dni 1. 1. 2017.

diecéze Artsakh (Šuša, Náhorní Karabach, Ázerbájdžán), arcibiskup *Pargev Martirossian*

diecéze Egypt (Káhira, Egypt), biskup *Ashot Mnatsakanian*

diecéze Etiopie (Addis Abeba, Etiopie), *vacant*

diecéze Súdán (Chartúm, Súdán), *vacant*

diecéze Austrálie (Sydney, Nový Jižní Wales, Austrálie), biskup *Haigazun Najarian*

diecéze Bangladéš (Dháka, Bangladéš), *vacant*

diecéze Indie (Kalkata, Západní Bengálsko, Indie), *vacant*

diecéze Myanmar (Rangún, Myanmar), *vacant*

diecéze Singapur (Singapur, Singapur), *vacant*

katolikosát Velkého domu Kilíkie (Antélias, Libanon), katolikos *Aram I. Keshishian*

diecéze Belgie (Brusel, Belgie), archimandrita *Zatik Avetikyan*

diecéze Bulharsko (Sofie, Bulharsko), archimandrita *Isahak Poghosyan*

diecéze Francie (Paříž, Francie), biskup *Vahan Hovhanessian*

diecéze Gruzie (Tbilisi, Gruzie), biskup *Vazgen Mirzakhanian*

diecéze Itálie (Milán, Itálie), archimandrita *Tovma Khachatryan*

diecéze Německo (Kolín nad Rýnem, Německo), arcibiskup *Karekin Bekdjian*

diecéze Nizozemsko (Amsterdam, Nizozemsko), *vacant*

diecéze Rakousko (Vídeň, Rakousko), archimandrita *Tiran Petrosyan*

diecéze Rumunsko (Bukurešť, Rumunsko), biskup *Datev Hakobyan*

diecéze Moskva (Moskva, Rusko), arcibiskup *Yezras Nersissian*

diecéze Jižní Rusko (Krasnodar, Rusko), biskup *Movses Movsesian*

diecéze Řecko (Atény, Řecko), archimandrita *Khoren Hovhannisyan*

diecéze Spojené království (Londýn, Spojené království), biskup *Hovakim Manukian*

diecéze Švýcarsko (Ženeva, Švýcarsko), archimandrita *Gusan Alchanyan*

diecéze Ukrajina (Lvov, Ukrajina), biskup *Markos Hovhannisyan*

diecéze Sýrie (Damašek, Sýrie), biskup *Armash Nalbandian*

diecéze Irák (Bagdád, Irák), arcibiskup *Avak Assadourian*

diecéze Írán (Teherán, Írán), *vacant*

diecéze Východ (New York, New York, USA), arcibiskup *Khajag Barsamian*

diecéze Západ (Burbank, Kalifornie, USA), arcibiskup *Hovnan Derderian*

diecéze Kanada (Outremont, Québec, Kanada), biskup *Abgar Hovakimyan*

diecéze Argentina (Buenos Aires, Argentina), arcibiskup *Kissag Mouradian*

diecéze Brazílie (São Paulo, Brazílie), biskup *Nareg Berberian*

diecéze Uruguay (Montevideo, Uruguay), arcibiskup *Hagop Kelendjian*

diecéze Venezuela (Caracas, Venezuela), arcibiskup *Gomidas Ohanian*

patriarchát Jeruzalém (Jeruzalém, Izrael), arcibiskup *Nourhan Manougian*

patriarchát Konstantinopol (Istanbul, Turecko), arcibiskup *Mesrop II Muta-fyan*

Dosavadní katolíci arménské apoštolské církve:

1. Krikor I. Iluminátor Lusavorič	302 – 325
2. Aristakês I. Partský	325 – 333
3. Vrtanês Partský	333 – 341
4. Husik I. Partský	341 – 347
<i>Daniel I. [nevysvěcený]</i>	347
5. Pharen z Ashtishat	348 – 352
<i>Sahak [locum tenens]</i>	352 – 353
6. Nersês I. Velký	353 – 373
<i>Sahak [locum tenens]</i>	359 – 363
7. Sahak (anebo Husik II.) z Malazgirtu	373 – 377
8. Zaven z Malazgirtu	377 – 381
9. Aspurakês z Malazgirtu	381 – 386
10. Sahak I. Velký	387 – 436
<i>Surmak [anti-katolikos]</i>	428 – 429
<i>Brkisho [anti-katolikos]</i>	429 – 432
<i>Samuêl [anti-katolikos]</i>	432 – 437
<i>Surmak [podruhé]</i>	437 – 444
<i>Mesrop [locum tenens]</i>	439 – 440
<i>Hovsêp I. [locum tenens]</i>	440 – 444
11. Hovsêp I. z Hoghotzimu	444 – 452
12. Melitê z Malazgirtu	452 – 456
13. Movsês I. z Malazgirtu	456 – 461
14. Giwt I. z Arahezu	461 – 478
<i>Kristapor Ardzruni [anti-katolikos]</i>	478
15. Hovhannês I. Mandakuni	478 – 490
16. Babkên z Othmusu	490 – 516
17. Samuêl z Ardzke	516 – 526
18. Mushê z Ailaberu	526 – 534
19. Sahak II. z Ughki	534 – 539
20. Kristapor I. z Tiraritchu	539 – 545
21. Ghevond I. z Erastu	545 – 548
22. Nersês II. z Bagrevandu	548 – 557
23. Hovhannês II. Gabeghian	557 – 574
24. Movsês II. z Eghivardu	574 – 604
<i>interregnum</i>	
<i>Hovhannês z Bagaranu [anti-katolikos]</i>	590 – 611
<i>Vrtanês Kertogh Gramatikus [locum tenens]</i>	604 – 607
25. Abraham I. z Aghbatanku	607 – 615
26. Komitas I. z Aghdzku	615 – 628
27. Kristapor II. Apahooni	628 – 630
28. Ezr I. z Paraznakertu	630 – 641
29. Nersês III. Stavitel Tayétsi	641 – 661
30. Anastasius z Akori	661 – 667

31. Israël I. z Othmusu	667 – 677
32. Sahak III. z Dzoraporu	677 – 703
33. Eghia I z Ardjechu	703 – 717
34. Hovhannês III. Imastaser z Odzunu	717 – 728
35. Davit I. z Aramonku	728 – 741
36. Trdat I. z Othmusu	741 – 764
37. Trdat II. z Dasnavorku	764 – 767
38. Sion I. z Bavonku	767 – 775
39. Esayi z Eghipatrushu	775 – 788
40. Stepanos I. ze Dvinu	788 – 790
41. Hovab I. ze Dvinu	790 – 791
42. Soghomon z Garni	791 – 792
43. Gêorg I. Hoylorbuk z Byrakanu	792 – 795
44. Hovsêp II. Karidj	795 – 806
45. Davit II. z Gagaghu	806 – 833
46. Hovhannês IV. z Ovy	833 – 855
47. Zakaria I. z Tsaku	855 – 876
48. Gêorg II. z Garni	877 – 897
49. Mashdotz z Eghivardu	897 – 898
50. Hovhannês V. Historik Patmaban	898 – 929
51. Stepanos II. Rshtuni	929 – 930
52. Têodoros I. Rshtuni	930 – 941
53. Yeghishê Rshtuni	941 – 946
54. Anania I. z Moksu	946 – 968
55. Vahan Syunik	968 – 969
56. Stepanos III. ze Sevanu	969 – 972
57. Khachig I. Arsharuni	973 – 992
58. Sargis I. ze Sevanu	992 – 1019
59. Petros Getadardz	1019 – 1058
<i>Dioskoros [anti-katolikos]</i>	1036 – 1038
60. Khachig II. z Ani [koadjutor od 1049]	1058 – 1065
61. Krikor II. Martyrofil Vkayasêr	1066 – 1105
<i>Gêorg [koadjutor]</i>	1067 – 1072
<i>Sargis [anti-katolikos]</i>	1076 – 1077
<i>Têodoros Alakhosik [anti-katolikos]</i>	1077 – 1090
<i>Poghos [anti-katolikos]</i>	1086 – 1087
62. Barsegh z Ani [koadjutor 1081]	1105 – 1113
63. Krikor III. Pahlavuni	1113 – 1166
<i>Davit Thornikian [anti-katolikos]</i>	1114 –
64. Nersês IV. Shnorhali	1166 – 1173
65. Krikor IV. Mladší Tgha	1173 – 1193
66. Krikor V. Karavêzh	1193 – 1194
67. Krikor VI. Apirat	1194 – 1203
<i>Barsegh [anti-katolikos]</i>	1195 – 1206?

68. Hovhannês VI. Medzabaro	1203 – 1221
<i>Anania [anti-katolikos]</i>	1204 – 1208?
<i>Davit [koadjutor]</i>	1204 – 1207
69. Kostandin I. z Partzerpertu	1221 – 1267
70. Hakob I. Gitnakan	1268 – 1286
71. Kostandin II. Pronagortz	1286 – 1289
72. Stepanos IV. z Hromkly	1290 – 1293
73. Krikor VII. z Anavarzy	1293 – 1307
74. Kostandin III. z Cézarei	1307 – 1322
75. Kostandin IV. z Lambronu	1323 – 1326
76. Hakob II. z Tarsu	1327 – 1341
77. Mkhitar z Grneru	1341 – 1355
<i>Hakob II. z Tarsu (podruhé)</i>	1355 – 1359
78. Mesrop I. z Artazu	1359 – 1372
79. Kostandin V. ze Sisu	1372 – 1374
80. Poghos I. ze Sisu	1374 – 1382
81. Teodoros II. z Kilíkie	1382 – 1392
82. Garabed I. Bobik	1392 – 1404
83. Hakob III. ze Sisu	1404 – 1411
84. Krikor VIII. Khandzoghat	1411 – 1418
85. Poghos II. z Garni	1418 – 1430
86. Kostandin VI. z Vakhly	1430 – 1439
<i>Hovsêp [anti-katolikos]</i>	1430?
87. Krikor IX. Mousabêgian	1439 – 1441
88. Kirakos I. z Virapu	1441 – 1443
89. Gêorg III. Djelalbêgian	1443 – 1465
<i>Garabed [anti-katolikos]</i>	1446 –
<i>Zakaria [anti-katolikos]</i>	1461 – 1462
90. Aristakês II. Athorakal [koadjutor od 1448]	1465 – 1469
91. Sargis II. Achatar [koadjutor od 1462]	1469 – 1474
92. Hovhannês VII. Achakir [koadjutor od 1470]	1474 – 1484
93. Sargis III. Mussail [koadjutor od 1474]	1484 – 1515
<i>Aristakês [koadjutor]</i>	1484 – 1499
<i>Thadêos [koadjutor]</i>	1499 – 1504
<i>Yeghishê II. [koadjutor]</i>	1504 – 1505
<i>Hovhannês VIII. [koadjutor]</i>	1505 – 1506
<i>Nersês V. [koadjutor]</i>	1506 – 1507
94. Zakaria II. z Vagharšapatu [koadjutor od 1507]	1515 – 1520
95. Sargis IV. z Gruzie [koadjutor od 1515]	1520 – 1536
96. Krikor X. z Byzance	1536 – 1545
97. Stepanos V. ze Salmastu	1545 – 1567
<i>Barsegh [koadjutor]</i>	1549 – 1552
<i>Aristakês IV. [koadjutor]</i>	1555 –
98. Mikhaiêl ze Sebaste [koadjutor od 1545]	1567 – 1576

<i>Stepanos [koadjutor]</i>	1567 –
99. Krikor XI. z Vagharšapatu [koadjutor od 1552]	1576 – 1590
<i>Thadêos [koadjutor]</i>	1577 –
<i>Arakel [koadjutor]</i>	1577 –
100. Davit III. z Vagharšapatu [koadjutor od 1579]	1590 – 1629
<i>Melkhisedek z Garni [koadjutor]</i>	1593 – 1603
<i>Krikor XIII. Serapion [koadjutor]</i>	1603 – 1624
<i>Sahak IV. z Garni [koadjutor]</i>	1624 – 1629?
101. Movsês III. z Tatevu	1629 – 1632
102. Philippos z Aghbaku	1632 – 1655
103. Hakob IV. z Julfy	1655 – 1680
<i>Eghiazar I. z Aintabu [anti-katolikos]</i>	1663 – 1682
104. Eghiazar I. z Aintabu	1682 – 1691
105. Nahapet z Edesy	1691 – 1705
106. Agheksandr I. z Julfy	1706 – 1714
107. Asdvadzadur z Hamadanu	1715 – 1725
108. Garabed II. ze Zeytounu	1726 – 1729
109. Abraham II. z Khochabu	1730 – 1734
110. Abraham III. z Kréty	1734 – 1737
111. Ghazar z Djahuku	1737 – 1748
<i>Hovhannês z Agulis [anti-katolikos]</i>	1740 –
<i>Petros II. Kutur [locum tenens]</i>	1748
<i>Ghazar z Djahuku (podruhé)</i>	1748 – 1751
112. Minas I. z Aghinu	1751 – 1753
113. Agheksandr II. Karakashian z Konstantinopole	1753 – 1755
<i>Sahak (V.) Ahakin z Keghi [nevysvěcený]</i>	1755 – 1760
<i>Hakob (V.) ze Chamakhi [locum tenens]</i>	1755 – 1759
114. Hakob V. ze Chamakhi	1759 – 1763
115. Simêon z Jerevanu	1763 – 1780
116. Ghukas z Erzurum	1780 – 1799
<i>Hovsêp Arghutian [nevysvěcený]</i>	1800 – 1801
117. Davit V. Gorghanian [uzurpátor]	1801 – 1807
118. Daniel ze Surmari [zvolený 1801]	1807 – 1808
119. Ephrem ze Dzorageghu	1809 – 1830
120. Hovhannês VIII. z Karbi	1831 – 1842
121. Nersês V. z Ashtaraku	1843 – 1857
122. Matthêos I. Shukhadjian	1858 – 1865
123. Gêorg IV. Kêrêstêdjian	1866 – 1882
<i>interregnum</i>	
<i>Nersês Varjapetian [nevysvěcený]</i>	1884
124. Mahar Ter-Petrossian z Teghutu	1885 – 1891
125. Mkrtych Khirmian	1892 – 1907
126. Matthêos II. Izmirlian	1908 – 1910
<i>Gêorg V. Surênian [locum tenens]</i>	1910 – 1911

127. Gêorg V. Surênian	1911 – 1930
<i>Khorên Muradbêgian [locum tenens]</i>	1930 – 1932
128. Khorên Muradbêgian	1932 – 1938
<i>interregnum</i>	
<i>Gêorg VI. Tchêôrêkdjian [locum tenens]</i>	1938 – 1945
129. Gêorg VI. Tchêôrêkdjian	1945 – 1954
<i>Vahan Kostanian [locum tenens]</i>	1954
<i>Yeghishê Derderian [locum tenens]</i>	1954 – 1955
130. Vazgên Palchian	1955 – 1994
<i>Thorgom Manugian [locum tenens]</i>	1994 – 1995
131. Garegin I. Sargisian	1995 – 1999
<i>Nersês Pozapalian [locum tenens]</i>	1999
132. Garegin II. Nersêsian	1999 –

3.2 Arménská katolícká cirk'ev

arménsky: Հայ Կաթողիկէ Եկեղեցի (*Hay Kat'ogikē Ekeğec'i*)⁷⁰

status: cirk'ev sui iuris

hlava: katolikos-patriarcha Krikor Bedros XX Ghabroyan (nar. 1934, zvolen 2015)

sídlo: rue de l'Hôpital Orthodoxe, Jeitaoui, 2078, 5605 Bejrút, Libanon

hlavní katedrála: katedrála sv. Eliáše a sv. Řehoře Illuminátora, Surp Krikor yev Surp Yeghia, BCD Colony, Libanon

počet členů: 740 000

web: www.armeniancatholic.org

církevní jurisdikce:

patriarchát Kilíkie (Bejrút, Libanon), katolikos-patriarcha Krikor Bedros XX Ghabroyan

patriarchální exarchát Damašek (Damašek, Sýrie), biskup Joseph Arnaouti

patriarchální exarchát Jeruzalém a Ammán (Jeruzalém, Izrael), biskup Krikor-Okosdinos Coussa

metropolie-arcieparchie Bejrút (Bejrút, Libanon), vacant

eparchie Alexandrie (Káhira, Egypt), biskup Kricor-Okosdinos Coussa

eparchie Isfahán (Teherán, Írán), biskup Sarkis Davidian

eparchie Kámišlí (Kámišlí, Sýrie), vacant

arcieparchie Aleppo (Aleppo, Sýrie), arcibiskup Boutros Marayati

arcieparchie Bagdád (Bagdád, Irák), arcibiskup Emmanuel Dabbaghian

arcieparchie Istanbul (Istanbul, Turecko), arcibiskup Levon Boghos Zekiyan

arcieparchie Lvov (Lvov, Ukrajina), vacant

eparchie Naše Paní z Naregu Glendale (Glendale, Kalifornie, USA), biskup Mikaël Antoine Mouradian

⁷⁰ www.armeniancatholic.org ke dni 5. 9. 2016.

eparchie Svatý Kříž Paříž (Paříž, Francie), biskup *Jean Teyrouz*
eparchie Svatý Řehoř z Naregu Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina),
 biskup *Vartan Waldir Boghossian*

apoštolský exarchát Latinská Amerika a Mexiko (São Paulo, Brazílie),
 biskup *Vartán Waldir Boghossian*

apoštolský ordinariát Rumunsko (Gherla, Rumunsko), *vacant*

apoštolský ordinariát Řecko (Atény, Řecko), *vacant*

apoštolský ordinariát Východní Evropa (Gjumri, Arménie), arcibiskup
Raphaël François Minassian

Dosavadní katolikosí arménské katolické církve:

- | | |
|--|-------------|
| 1. Abraham Bedros I. Ardzivian | 1737 – 1749 |
| 2. Hagop Bedros II. Hovsepián | 1749 – 1753 |
| 3. Mikael Bedros III. Kasparian | 1753 – 1780 |
| 4. Parseg Bedros IV. Avkadian | 1780 – 1788 |
| 5. Krikor Bedros V. Kupelian | 1788 – 1812 |
| 6. Krikor Bedros VI. Djeranian | 1815 – 1841 |
| 7. Hagop Bedros VII. Holassian | 1841 – 1843 |
| 8. Krikor Bedros VIII. Derasdvazadourian | 1844 – 1866 |
| 9. Andon Bedros IX. Hassoun | 1866 – 1881 |
| <i>Hagop Pahtiarian [anti-katolikos]</i> | 1871 |
| 10. Stepan Bedros X. Azarian | 1881 – 1899 |
| 11. Poghos Bedros XI. Emmanuelian | 1899 – 1904 |
| 12. Poghos Bedros XII. Sabbaghian | 1904 – 1910 |
| 13. Poghos Bedros XIII. Terzian | 1910 – 1931 |
| 14. Avedis Bedros XIV. Arpiarian | 1931 – 1937 |
| 15. Krikor Bedros XV. Agagianian | 1937 – 1962 |
| 16. Iknadios Bedros XVI. Batanian | 1962 – 1976 |
| 17. Hemaiağ Bedros XVII. Ghedighian | 1976 – 1982 |
| 18. Hovhannes Bedros XVIII. Kasparian | 1982 – 1999 |
| 19. Nerses Bedros XIX. Tarmouni | 1999 – 2015 |
| 20. Krikor Bedros XX. Ghabroyan | 2015 – |

BIBLIOGRAFIA

ASS III (1867)

ASS VII (1874)

BURGESS, Michael. *The Eastern Orthodox Churches*. North Carolina: McFarland & Company Jefferson, 2011

DÉDÉYAN, Gérard: *Les Arméniens, histoire d'une chrétienté*, Toulouse: Édition Privat, 1990

FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím: Refugium, 2008

FORTESCUE, E. F. K.: *The Armenian Church founded by St. Gregory the Illuminator*. Londýn: J. T. Hayes, 1872

ISSAVERDENS, James: *Armenia and the Armenians*. Benátky: Armenian Monastery of St. Lazarro, 1875

IVAN, Jozef. *Prijatie nekatolíkov do Katolíckej cirkvi*. Michalovce: Misionár, 2012

- KRIKORIAN, Mesrob: *Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978
- MATFUNIAN, Vartan Gerges: *Die Lateinische Mission in Gross-Armenien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. In: HEYER, Friedrich: *Die Kirche Armeniens*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978
- MÉCÉRIAN, Jean: *Histoire et institutions de l'Eglise Arménienne*. Bejrút: Imprimerie Catholique, 1965
- MUTAFIAN, Claude: *Roma – Armenia*, Vatikán: Biblioteca Apostolica, 1999
- NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco: Ignatius Press, 2010
- Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*. Řím: Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962
- ORMANIAN, Malachia: *The Church of Armenia*. Londýn: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1955
- PANE, Riccardo: *La Chiesa armena, storia, spiritualità, istituzioni*. Bologna: ESD, 2011
- POSPISHIL, Victor J.: *Eastern Catholic Church Low*. Brooklyn: Saint Maron Publication, 1996
- ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán: Pontificio Istituto Orientale, 1999
- SETIAN, Nerses: *Eine Rechtfertigung der Katholisch-unierten Armenischen Kirche aus der Geschichte*. In: HEYER, Griedrich: *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978
- Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito orientale*. Vatikán: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, 1932
- VACCARO Luciano, ZEKIYAN, Boghos Levon: *Storia religiosa dell'Armenia*. Milán: Centro Ambrosiano, 2010
- YEVADIAN, Maxime K.: *Christianisation de l'Arménie*. Lyon: Édition Retour aux sources, 2007
- ZAKRZEWSKA-DUBASOWA, Mirosława: *Historia Armenii*. Vratislav-Varšava-Krakov: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990
- ZEKIYAN, Boghos Levon: *Gli Armeni cattolici nella Chiesa armena e nella comunione di Roma*. In: *Fede e martirio*, Vatikán: Libreria Editrice, 2003

www.armenianchurch.org

www.armeniancatholic.org

Protektorské tendencie Katolíckej cirkvi a Iberských monarchov pri záchrane latinskoamerických indiánov

KAROL DUČÁK

Abstract: This paper focuses on analysis of the positive and negative consequences of the age of colonialism after Columbus' voyage to America in 1492. Emphasis is on the historical irreversibility of this historical event and highlights its final positive contribution on human development and the development of the Catholic Church itself. The roots of the process of globalization are found in the analysis of this period. It also highlights the extraordinary merits of the Catholic Church and the Spanish Crown in mitigating the negative effects of conquests on the original inhabitants of the American continent. It does note a number of significant negative events from the periods of colonialism in the influence and decision-making of Catholic dignitaries as well as Spanish monarchs.

Key words: Process of globalization. Genocide of Native Americans. Protectorship of Iberian monarchs. Human tendencies of the Church. Overall evaluation conquest.

Úvod

Katolícka cirkev je vystavená častým atakom zo strany laickej i odbornej verejnosti z nekatolíckeho prostredia, no často musí čeliť aj viac či menej objektívnej kritike zo strany katolíckych teológov alebo laikov. Argumenty tejto kritiky majú mnohokrát rôznorodý charakter alebo pôvod. Korene niektorých z nich siahajú až k pohnutým obdobiam v histórii Katolíckej cirkvi, v ktorých dochádzalo k deformáciám v jej vývoji na hypotetickom alebo reálnom základe, ako to bude podrobne rozvedené v ďalšom texte článku. Jedným z významných predmetov kritiky Katolíckej cirkvi je koloniálne obdobie predovšetkým po dobytí amerického kontinentu španielskymi dobyvateľmi koncom 15. storočia. Zmienené obdobie je poznamenané genocídou pôvodného obyvateľstva tohto kontinentu – Indiánov. Značná časť zodpovednosti za vykonané bezprávie sa pripisuje práve Katolíckej cirkvi. Kritika však prichádza nielen z nekatolíckeho prostredia ale aj zo strany mnohých predstaviteľov Katolíckej cirkvi či veriacich. Jeden z významných predstaviteľov teológie oslobodenia, brazílsky teológ oslobodenia Frei Betto¹, aj v súvislosti s predmetným obdobím uvádza:

*Odmietam rovnakého boha, ktorého odmietajú... marxisti-leninisti: boha kapitálu, boha vykorisťovania, boha, v ktorého mene španielski a portugalskí misionári prišli do Latinskej Ameriky a vyvražďovali Indiánov...*²

¹ Vlastným menom Carlos Alberto Libânio Christo.

² Betto, F. *Na strane chudých*, s. 32.

Podobné tvrdenia nachádzame aj v diele iného významného predstaviteľa teológie oslobodenia, Leonarda Boffa, ktorý okrem iného napísal, že „v Latinskej Amerike sa päťsto rokov páchal sociálny, historický a štrukturálny hriech s pomocou našich vládncích tried a do istej miery aj cirkvi.“³

Je evidentné, že uvedené citácie príliš pripomínajú marxistickú rétoriku, preto súv tomto kontexte ťažko akceptovateľné. Okrem toho – a to je najdôležitejšie – tieto tvrdenia teológov oslobodenia sú v značnom rozpore s faktami zásadného významu podloženými aj historickými dokumentmi, ktoré predkladá pripojená štúdia.

Na jednej strane je potrebné v záujme zachovania objektivity priznať, že viaceré objavené historické dokumenty poukazujú na nemálo omylov v histórii Katolíckej cirkvi, ktoré boli sprevádzané nesprávnymi rozhodnutiami a následným konaním cirkevných predstaviteľov. Takto vnímaná objektívna a konštruktívna kritika preto môže byť pre Katolícku cirkev veľmi prospešná. Na druhej strane však predkladanie fiktívnych informácií o misionároch, ktorí sú údajne zodpovední za genocídu Indiánov na americkom kontinente v období kolonializmu, odporuje reálnym historickým faktom. Na základe podrobnejšieho skúmania historického vývoja dobývania amerického kontinentu nachádzame dôkazy o tom, že *conquistadores* (dobývatelia), ktorí sú zodpovední za genocídu pôvodného obyvateľstva v Južnej Amerike, boli civilné osoby, nie misionári, patriaci ku katolíckemu kléru. Preto úsilie pripísať genocídu pôvodného obyvateľstva práve Katolíckej cirkvi možno hodnotiť ako určitý spôsob manipulácie s reálnymi historickými dôkazmi zo strany niektorej zo skupín kritikov Katolíckej cirkvi. Skúmanie mnohých historických dokumentov v tejto súvislosti taktiež dokazuje skutočnosť, že po dobytí amerického kontinentu boli práve predstavitelia Katolíckej cirkvi jednými z najaktívnejších zástancov práv pôvodného obyvateľstva.

V období kolonializmu boli v Južnej Amerike realizované zábery rôznych záujmových skupín. Iné zábery s týmto územím a pôvodným obyvateľstvom mali predstavitelia španielskej a portugalskej koruny, iné dobrodruhov, ktorí realizovali koloniálnu politiku iberských korún a iné ciele presadzovala Katolícka cirkev. Zábery každej zo zmienovaných záujmových skupín boli diametrálne odlišné, preto je veľmi dôležité ich precízne diferencovanie. Pre tento účel je vhodné v stručnosti si pripomenúť genézu dobytia amerického kontinentu.

Okolnosti veľkého objavu

Kolumbov objav amerického kontinentu bol v podstate omylom, ktorý je možné pokladať za jeden mnohých v histórii. Samotný Kolumbus dlhé obdobie kategoricky odmietal predstavu, že zem, ktorú objavil, je vlastne novým, neznámym kontinentom. Preto sa pre označenie americkej pevniny ešte pomerne dlhý čas používal termín Západná India a americké pôvodné obyvateľstvo dostalo aj z tohto dôvodu pomenovanie Indiáni. Kolumbovo kategorické odmietanie objavu nového kontinentu taktiež spôsobilo, že nový svetadiel nebol pomenovaný po ňom, ale po florentskom lodivodovi a kartografovi Amerigovi Vespuccim, ktorý neomylné rozpoznal novoobjavené oblasti ako *Mundus Novus* (Nový svet). *Mundus Novus* bol názov

³ Boff, L. *Kolumbus v reťaziach. Krištof Kolumbus a františkánska utópia v Latinskej Amerike*, s. 24.

Vespucciho diela, ktoré bolo postupne preložené do viacerých jazykov a stalo sa obľúbeným čítaním v mnohých krajinách. Vďaka týmto pútavým opisom pevniny dostal napokon nový kontinent Amerigovo meno. Pričinil sa o to nemecký kozmograf Martin Waldseemüller, ktorý v roku 1507 vo svojom diele *Cosmographiae Introductio* pomenoval novoobjavený kontinent Amerika.⁴

Pokračovala teda nevyčerpatelná séria omylov, ktoré sprevádzali dobývanie Ameriky od samého začiatku. Kolumbus sa plavil do Ázie západným smerom, pretože sa mylne domnieval, že západná cesta do Indie bude omnoho kratšia, než aká v skutočnosti bola. Pritom omylom objavil nový kontinent, no keďže si sám nebol vedomý svojho omylu, nový kontinent dostal meno nie po ňom, ale po Florentňanovi Vespuccim. A tak „zemou Indiánov, ktorí vlastne nie sú ‚Indiánmi‘, je Amerika, ktorá by vlastne nemala byť ‚Amerikou‘.“⁵

Je však nutné konštatovať, že napriek všetkým omylom muselo k objaveniu, správnejšie povedané k znovuobjaveniu Ameriky, skôr či neskôr dôjsť. Historicky zapadá táto udalosť do obdobia konca 15. storočia, spojeného s procesom počiatkov globalizácie. Tento proces podmienila geopolitická situácia vtedajšieho sveta.

Keď v roku 1453 dobyli otomanskí Turci Carihrad, začal obchod medzi Európou a Ďalekým Východom stagnovať kvôli vysokým clám a poplatkom, ktoré naňho Turci uvalili. Európania pocítili nedostatok zlata, navyše tento obchod oslaboval aj pozície španielskych katolíckych veličenstiev priamo vo vlastnej krajine. Turci totiž na clách získavali zlato, ktoré posielali moslimom v Španielsku, aby im pomohli pri obrane nimi ovládaného španielskeho juhu proti náporu Španielov.⁶

Paradoxne teda obchod Španielska s Ďalekým Východom cez turecké teritórium začal poškodzovať španielske záujmy hneď niekoľkonásobne. Nielenže bol predražený, ale navyše podporoval nepriateľov španielskej koruny. Okolnosti nútili Španielov hľadať nové námorné obchodné cesty do Ázie, ktoré by veľkou okľukou obišli maloázijských Turkov. Táto naliehavá potreba napokon pomohla neodbytnému Kolumbovi presvedčiť španielske katolícke veličenstvá o opodstatnenosti jeho vízie doplaviť sa do krajín Ďalekého Východu západnou cestou. Mal vlastne šťastie, pretože doboví kartografovia výrazne podceňovali skutočnú veľkosť našej planéty a tak Kolumbovi uľahčili uskutočnenie jeho vízie. Behaimov glóbus ako aj vtedajšie mapy vôbec nezobrazovali dovtedy neznámu americkú pevninu, ani nesmierne rozľahlý Tichý oceán, o existencii ktorého zatiaľ v Európe nikto nevedel. Ak by boli Európania čo len tušili, aká dlhá je v skutočnosti západná cesta do Indie, sotva by Kolumbus mohol uskutočniť svoj životný sen. Takto vlastne omyl, či skôr neznalosť pomerov dopomohli Kolumbovi naveky sa zapísať do dejín ľudstva. No bola tu ešte jedna pre Kolumba priaznivá okolnosť. Španielsko sa potrebovalo zviditeľniť. V spomínanom období boli totiž Portugalčania omnoho aktívnejší moreplavci, než Španieli. Tento nevelký národ dokázal na svetových moriach ozajstné divy. Pritom Portugalsko malo ešte v polovici 15. storočia iba okolo 0,9 milióna obyvateľov.⁷

⁴ Porov. Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 228.

⁵ Stingl, M. *Indiáni bez tomahavků*, s. 146.

⁶ Porov. Chalupa, J. *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*, s. 23 – 24.

⁷ Porov. Klíma, J. *Dějiny Portugalska*, s. 115.

Portugalsko pretromflo svojho omnoho väčšieho iberského suseda v mnohých ohľadoch.

Kým Portugalčania porazili moslimov na svojom území v roku 1249, španielska *reconquista* (dobytie vlastného územia po jeho strate) skončila dobytím Granadského emirátu až začiatkom roku 1492, teda o 2 a pol storočia neskôr. Už v roku 1140 prehlásila šľachta v Portugalsku svojho suveréna za kráľa a založila jednotný štát. Po dobytí moslimského juhu krajina už nebola zaťažovaná vedením vojen a mohla sa nehatene venovať zámorskému obchodu. Portugalská obchodná a koloniálna expanzia do zámoria začala po zabratí arabskej Ceuty v auguste 1415. Moreplavci sústavne skvalitňovali navigačné techniky a dospeli k poznaniu, že zámorský obchod napriek vysokým nákladom na lode i posádky prináša v konečnom dôsledku väčší prospech ako napríklad domáce poľnohospodárstvo. Portugalčania ovládli transsaharský obchod a po niekoľkých desaťročiach rekognoskácie západnej Afriky sa zmocnili námorných ciest okolo Afriky, hnaní úsilím dostať sa oboplávaním afrického kontinentu k vysneným orientálnym trhom a oblúkom sa tak vyhnúť dovtedy používaným cestám, ktoré zablokovali moslimovia vo východnom Stredomorí.⁸

Susedné Španielsko v niektorých ohľadoch zaostávalo za svojím územne menším susedom o celé stáročia. Až v druhej polovici 15. storočia, teda o niekoľko storočí neskôr ako v Portugalsku, bolo možné skončiť s feudálnou rozdrobenosťou Španielska a vytvoriť veľké, jednotné kráľovstvo. Dynastickým zjednotením kastílskej a aragónskej koruny vytvorili španielske katolícke veličenstvá Ferdinand a Izabela veľkú krajinu, ktorá dobytím Granadského emirátu odstránila poslednú moslimskú baštu na Pyrenejskom polostrove. Písal sa rok 1492 a ambiciózná monarchia sa konečne mohla naplno venovať zámorským výbojom. Keďže však cesta do Indie východným smerom, okolo Afriky, bola dlhodobo doménou Portugalčanov, vystavila pred Španielmi potreba hľadať alternatívne cesty do Indie, ktoré by sa nekrížovali s cestami konkurenčného Portugalska. Preto prišla španielskym monarchom mimoriadne vhod idea Krištofa Kolumba dobyť Indiu západným smerom.

Paradoxne však Kolumbus ponúkol svoje služby najprv portugalskej korune. Podobne ako mnohí iní významní moreplavci tej doby, aj on získal cenné skúsenosti s plavbou po moriach práve v Portugalsku. Preto predložil svoje plány na plavbu do Indie západným smerom najprv na lisabonskom panovníckom dvore. Mal však smolu. Prioritou Portugalčanov bola v tej dobe cesta do Indie východným smerom po oboplávaní Afriky. Vďaka tomu zmapovali Portugalčania takmer celé pobrežie Afriky, ale kvôli tomu sa oneskorilo portugalské dobývanie Ameriky. Radcovia portugalského kráľa Jána II. odmietli Kolumbov návrh doplniť sa do Indie západným smerom ako nezmysel a tak sa tvrdohlavý moreplavec obrátil na španielsky dvor. Práve v tej dobe dozrela veľká krajina pre veľké podujatia. Španielske katolícke veličenstvá Ferdinand a Izabela práve skoncovali s feudálnou rozdrobenosťou krajiny a vytvorili veľký štát, ktorý zaberal väčšinu Pyrenejského polostrova. Novej mocnosti však chýbal lesk a sláva. Jej západný sused bol na tom omnoho lepšie. Kým napríklad začiatkom 16. storočia žil v Portugalsku len 1 milión obyvateľov, Španielsko malo

⁸ Porov. Klíma, J. *Dějiny Brazílie*, s. 28.

približne 8 miliónov obyvateľov.⁹ Medzinárodné postavenie Španielska však nezodpovedalo veľkosti krajiny. Preto sa španielske katolícke veličenstvá pokúšali situáciu zmeniť a usilovali sa zvýšiť vplyv španielskej koruny za hranicami vzťahujúcej sa krajiny. *Corona de España* (španielska koruna) zveľaďovala námornú flotilu, ktorá jej mala otvoriť cestu do sveta. No keďže krajina nemala toľko skúsených moreplavcov, ako susedné Portugalsko, ochotne využívala služby cudzincov. Preto dosiahli také významné úspechy v službách španielskej korune skúsení moreplavci z Portugalska, či talianskych miest.

Kolumbov nápad doplaviť sa do Indie západnou cestou bol síce riskantný, ale zároveň poskytoval španielskym katolíckym veličenstvám šancu zvýšiť lesk španielskej koruny v prípade úspechu podujatia. Po zdĺhavých a komplikovaných jednaniach sa napokon Ich Kráľovské Výsosti prostredníctvom zmluvy zo Santa Fé ujali grandiózneho podniku.¹⁰

Zmluva zo Santa Fé bola uzavretá 3. apríla 1492 a vďaka tomu Kolumbus ešte v tom istom roku dosiahol brehy Ameriky. Takto sa Španielsko „ujalo úlohy uviesť európsku renesančnú kultúru, predchnutú skutočným misijným duchom, do zemí Nového sveta. Tým boli položené základy španielskej svetovej nadvlády.“¹¹

Španielske zámorské objavy však od začiatku narážali na veľké problémy. V tomto období sa totiž medzi koloniálnymi mocnosťami, Španielskom a Portugalskom, rozpútal boj o ovládnutie čo najrozsiahlejších koloniálnych území mimo Európy. Táto rivalita postupom času nadobudla militantné formy a neskôr neblaho poznačila históriu jezuitského štátu v Paraguaji, ba v konečnom dôsledku aj existenciu samotnej Spoločnosti Ježišovej. Hoci sa Kolumbus plavil pod španielskou vlajkou, nároky na novoobjavený kontinent si robili aj Portugalčania. Keď sa slávny moreplavec v roku 1493 vrátil z prvej zámorskej výpravy späť do Európy a navštívil Lisabon, portugalský panovník prijal nedôverčivo správu o tom, že sa talianskemu objaviteľovi v španielskych službách skutočne podarilo dostať sa západnou cestou do Ázie. Panovník navyše poprel španielske právo vlastníctva a presviedčal Kolumba, že na novoobjavené krajiny má beztak nárok Portugalsko. Odvolával sa pritom na zmluvu z Alcáçovasu a na iné skutočnosti, ktoré spochybňovali španielske vlastníctvo novoobjavených teritórií. Zmluva z Alcáçovasu, uzavretá v roku 1479, rozdelila Atlantik na španielsky sever a portugalský juh. Deliacou čiarou bola rovnobežka vedená južne od Kanárskych ostrovov. Územia severne od rovnobežky s výnimkou Azor a Madeiry dostali Španieli a južne položené územia získali Portugalčania. Podľa tejto zmluvy sa Kolumbom objavené územia nachádzali práve v portugalskej sfére vplyvu a táto skutočnosť výrazne spochybňovala španielske nároky na novoobjavené územia. Portugalský panovník sa navyše mohol oprieť aj o poznatky, ktoré pri plavbách po západnom Atlantiku získali João Fernandes Labrador (Lavrador), João Vaz de Corte Real a jeho syn Gaspar Corte Real.¹²

⁹ Porov. Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 201.

¹⁰ Porov. Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 227.

¹¹ Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 220.

¹² Porov. Klíma, J. *Dějiny Portugalska*, s. 129.

Španielsko-portugalský spor v atlantickom priestore nebolo jednoduché vyriešiť a aby si španielski vládcovia Ferdinand a Izabela zabezpečili Kolumbom objavené územia, požiadali o pomoc pápeža. Pápež Alexander VI. (1492-1503) akceptoval ich požiadavky a bulou *Inter Caetera divinae majestatis* oddelil sféry vplyvu oboch štátov demarkačnou čiarou od pólu k pólu po poludníku, vzdialenom sto míľ západne od Azor alebo od Zeleného mysu.¹³

Bula tak rozdelila planétu Zem na dve hemisféry, pričom všetky novobjavené krajiny na hemisfére, ležiacej západne od demarkačnej čiary, vedenej Atlantikom, mali automaticky pripadnúť Španielsku, kým novoobjavené krajiny na druhej hemisfére mali pripadnúť Portugalsku. Bula však neuspokojila Portugalčanov a nevyriešila definitívne španielsko-portugalský zápas. Nasledovali zložité a zdĺhavé rokovania, na ktorých zástupcovia oboch štátov presadzovali svoje požiadavky. Napokon v júni 1494 bola prijatá v západošpanielskom meste Tordesillas nová zmluva, ktorá potvrdila rozdelenie sveta na dve pologule – východnú portugalskú a západnú španielsku. Podľa tejto zmluvy však bola demarkačná línia posunutá na západ, aby sa tak vyšlo v ústrety Portugalčanom. Podľa tordesillaskej zmluvy bola demarkačná línia presunutá na poludník, vedený 370 míľ západne od Kapverdských ostrovov. Portugalský kráľ Ján II. chcel mať Španielov v bezpečnejšej vzdialenosti od brehov Afriky, ktoré mali pre Portugalčanov strategický význam, a navyše zrejme už vtedy tušil, že tento presun demarkačnej línie by mohol priniesť krajine územný zisk v dnešnej Brazílii.¹⁴

Zmluva bola jednoznačne víťazstvom portugalskej diplomacie. Portugalsko získalo objaviteľské a obchodné práva na východ od demarkačnej línie, kým územia na západ od nej pripadli Španielsku. No aj keď Portugalčania tušili, že najvýchodnejšia časť americkej pevniny by mohla pripadnúť im, boli priveľmi zamestnávaní snahou objaviť východnú cestu do Indie, takže sa ich vstup na americkú pôdu oneskoril o niekoľko rokov. Potom, čo v roku 1498 Vasco de Gama oboplával Afriku a doplavil sa do Indie, sa otvorili dokorán dvere pre lukratívny obchod s Východom, lenže Portugalčania sa zo strategických a prestížnych dôvodov aj naďalej zaujímalí o možné prínosy ich tordesillaského diplomatického víťazstva, a to znamenalo preskúmanie a ovládnutie územia, ležiaceho v západnom Atlantiku východne od tordesillaského poludníka.¹⁵

Avšak až o 8 rokov po Kolumbovi, v roku 1500, portugalská noha vkročila na americký kontinent. Zásahu na tom mala portugalská flotila, ktorej *capitão-mor* (vrchný veliteľ) Pedro Álvares Cabral objavil a pre Portugalsko zaistil Brazíliu. *Escrivão-mor* (vrchný pisár) Pero Vaz de Caminha písal v správe o objave v tento deň, 22. apríla 1500, takto: „V tento deň, v hodine večier, sme zbadali zem!“¹⁶

Demarkačná čiara preťala juhoamerický subkontinent v oblasti dnešnej Brazílie a pridela tak Portugalsku najvýchodnejší segment územia Južnej Ameriky. Už čoskoro však obe strany zistili, že nebude možné pri súdobom stave techniky presne vymedziť hranice vlastníctva na americkom kontinente na základe zmluvy z Torde-

¹³ Porov. Bula Alexandra VI. zo 4. mája 1493: *Inter caetera divinae majestatis*.

¹⁴ Porov. Chalupa, J. *Dějiny Argentiny, Uruguaje, Chile*, s. 24

¹⁵ Porov. Klíma, J. *Dějiny Brazílie*, s. 28.

¹⁶ citované podľa: Faber, G. *Von der Kolonie zur Republik*, s. 97.

sillas. Preto „v roku 1495 uzavreli Ján II. s Ferdinandom a Izabelou dohodu, že výprava odborníkov, ktorí mali vytýčiť demarkačnú líniu, bude odložená na neurčito.“¹⁷

Dnes je už všeobecne známe, že Kolumbus nebol prvý moreplavec, ktorý sa doplavil do Ameriky po mori. Dokázateľne ho predbehli Feničania, Egypťania, Židia, ale aj príslušníci iných národov sveta, ktorí sa na svojich lodiach dostali na americký kontinent dávno pred Kolumbom. Boli medzi nimi aj Európania, predovšetkým Gréci a Vikingovia.

Význam Kolumbovej plavby nie je v tom, žeby bol v pravom slova zmysle objaviteľom Ameriky, či šíriteľom pokroku, ale v niečom úplne inom. Ako už bolo uvedené, príslušníci mnohých národov sveta objavili Ameriku, avšak navzájom o sebe nevedeli. Kým pred Kolumbovou výpravou upadali objavné plavby do Ameriky do zabudnutia a ponechávali tak americký kontinent v izolácii, Kolumbus definitívne ukončil izoláciu amerického kontinentu a zapojil Ameriku do zjednocujúceho sa celosvetového priestoru. Tento zjednocujúci sa celosvetový priestor tvorila pred Kolumbovou plavbou Európa spolu s Áziou a Afrikou. Chýbal v ňom štvrtý významný kontinent, Amerika. Aj keď Kolumbus nebol prvý človek, ktorý vkročil na americký kontinent, pre ľudstvo 15. storočia, ktoré sa s Európou na čele začalo zjednocovať do globálneho celku, bol objaviteľom Ameriky práve on. V tom spočíva najväčší význam jeho výpravy. Po celé dlhé veky bolo ľudstvo rozptýlené v rôznych končinách sveta, pričom vznikali mnohé izolované vyspelé civilizácie, ktorých obyvatelia o sebe často vôbec nevedeli. A práve Španielsko a Portugalsko iniciovali v 15. storočí mohutný proces postupného spájania rozptýlených kultúrnych stredísk vo svete a vytvárania zjednocujúceho sa celosvetového hospodárskeho, kultúrneho a politického priestoru. Ako uvádza Bučko, práve do obdobia objavenia a dobytia Ameriky, čiže do epochy kolonizácie, siahajú korene globalizácie.¹⁸ A k prapriekopníkom procesu globalizácie sa zaradil Krištof Kolumbus.¹⁹

Bolestné aspekty objavenia Nového sveta

Dá sa povedať, že dobývanie Ameriky bolo nevyhnutným a neodvratným dejinným procesom, ktorý mal pochopiteľne svoje pozitíva aj negatíva. Obe strany, dobyvatelia aj dobývaní, zaň zaplatili sčasti nutnú, ale až priveľmi často aj zbytočne vysokú a krutú daň. Násilne umierali tak dobyvatelia, ako aj dobývaní. Boli obeť, ktorým nebolo možné zabrániť. Mali ich na svedomí choroby (hlavne kiahne), ktoré so sebou priniesli do Ameriky dobyvatelia. Indiáni nemali obranné látky proti nim a tak masové epidémie opakovane kosili Indiánov vo veľkom množstve.²⁰

Bolo však aj mnoho zbytočných obetí, ktoré spôsobilo zámerné zabíjanie Indiánov, ich zotročovanie a nehumánne zaobchádzanie s nimi. Práve Indiáni zaplatili za ovládnutie Nového sveta obzvlášť vysokú cenu. Ako neskôr napísal Muratori, spôsoby prvých Španielov v Amerike boli: násilie, kord, puška. Títo krutí dobyva-

¹⁷ Klíma, J. *Dějiny Portugalska*, s. 130.

¹⁸ Porov. Bučko, L. *Misijná a charitatívna činnosť*, s. 146.

¹⁹ Porov. Dučák, K. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja. Jezuitský štát 1609 – 1768*, s. 34.

²⁰ Porov. Kašpar, O. – Mánková, E. *Dějiny Mexika*, s. 99.

telia poslali milióny pôvodných obyvateľov Ameriky na onen svet, zvyšných uvrhli do otroctva, trýznili ich ťažkou prácou a neľudským zaobchádzaním.²¹

Aj keď musíme pripustiť, že niektoré, zvlášť protišpanielsky orientované pramene a zdroje, zámerne zveličovali skutočné počty vykynozených Indiánov, je isté, že príchodom Španielov do Ameriky došlo k obrovskému úbytku domorodého obyvateľstva. Najmarkantnejšie to bolo na území Mexika, už tradične najľudnatejšej oblasti celého amerického kontinentu. Ak sa počet domorodých obyvateľov stredného Mexika pred španielskym vpádom odhadoval približne na 25-27,65 milióna osôb, medzi rokmi 1519 až 1568 poklesol počet tamjšieho obyvateľstva na menej než tri milióny.²² Podobný trend bol zaznamenaný aj v iných častiach amerického kontinentu, avšak v absolútnych číslach išlo o nižšie počty, pretože tieto oblasti neboli tak husto osídlené ako Mexiko.

Európski dobyvatelia spôsobili pôvodnému obyvateľstvu amerického kontinentu veľa utrpenia a bolesti. Celé dejiny novodobej Ameriky od príchodu Európanov sú dejinami poníženia domáceho obyvateľstva a plienenia bohatstva novoobjaveného kontinentu. Nálezy bohatých ložísk striebra a zlata v Strednej, no predovšetkým Južnej Amerike sa stali základom hospodárskeho rozvoja Európy a neskôr aj Severnej Ameriky. Ako výstižne konštatujú Galeano a Niggstich, Amerika bola de facto európskym biznisom. Kovy, dovážané z nových kolónií, umožnili a dlhodobo podporovali hospodársky rozvoj Európy.²³ Práve bohatstvo Latinskej Ameriky sa stalo predpokladom rozvoja ranokapitalisticko-merkantilistického hospodárstva v Európe.²⁴

No nielen striebro a zlato, ale neskôr aj čílsky liadok, kaučukové lesy Amazónie, argentínske kebračové lesy, či venezuelská ropa, výrazne prispeli k obohateniu sa európskych a neskôr aj severoamerických korisťníkov. Paradoxne však Južná Amerika, ktorá bola hnacím motorom hospodárskeho rozvoja iných regiónov, sa sama stala chudobnou otrokyňou zvyšku sveta. Zaplatila za svetový hospodársky rozmach tú najkrutejšiu daň. Len v šachtách Potosí zahynulo pri dolovaní striebra pre Európanov osem miliónov úbohých *Indios*. Rozsah tohto drancovania Ameriky bol enormný. Do Španielska sa v období rokov 1503 až 1660 vyviezlo 185 ton zlata a 16 tisíc ton striebra.²⁵

Rabovali však aj Portugalčania v Brazílii. V počiatočnom období bolo predmetom ich záujmu „vzácné drevo, zvané pre svoju ružovkastú farbu... (*brasa*) pau-brasil.“²⁶ Neskôr vytvorili z Brazílie produkčnú kolóniu, z ktorej vyvážali do materskej krajiny poľnohospodárske produkty, predovšetkým cukor. Po objavení bohatých nálezísk zlata a diamantov sa Portugalčania vrhli na drancovanie tohto prírodného bohatstva Brazílie.

²¹ Porov. Muratori, L. A. *Il cristianesimo...*, I, s. 50.

²² Porov. Kašpar, O. – Máňková, E. *Dějiny Mexika*, s. 99.

²³ Porov. Galeano, E. – Niggstich, K. *Was Europa Lateinamerika nahm und verdankt*, s.148.

²⁴ Porov. Galeano, E. – Niggstich, K. *Was Europa Lateinamerika nahm und verdankt*, s.146.

²⁵ Porov. Galeano, E. – Niggstich, K. *Was Europa Lateinamerika nahm und verdankt*, s. 147.

²⁶ Klíma, J. *Dějiny Brazílie*, s. 32.

Rozpor proklamovaných ideálov a odlišnej koloniálnej praxe

Španielska koloniálna politika je typickým príkladom fenoménu, spočívajúceho v rozpore proklamovaných humánnych ideálov a úplne inej koloniálnej praxe.

Ak konštatujeme, že príchod Európanov na americký kontinent spôsobil domorodému obyvateľstvu Ameriky nesmierne príkorie, musíme jedným dychom dodať, že okrem predstaviteľov Katolíckej cirkvi nebolo horlivejších zástancov práv Indiánov, ako boli španielski a neskôr aj portugalskí králi. Už nasledujúci rok po Kolumbovej plavbe, teda v roku 1493, pápež Alexander VI. vyhlásil v španielskych kráľov za Kristových vikárov pre novoobjavené krajiny.²⁷

V zmysle tohto úradu deklarovali Izabela Kastílska a Ferdinand Aragonský, ako aj všetci ich nasledovníci, evanjelizáciu domorodcov v Amerike ako svoj hlavný cieľ. Ku cti iberských monarchov je potrebné povedať, že ich zásluhou Katolícka cirkev v Novom svete utešene prekvitala. Predovšetkým v španielskych kolóniách Katolícka cirkev už pomerne krátko po príchode Európanov začala utešene prekvitať. Prvým kňazom na americkom kontinente bol lodný kaplán Pedro de Arenas, sprevádzajúci Krištofa Kolumba na jeho pionierskej plavbe do Ameriky v roku 1492. Za prvého misionára Ameriky sa však pokladá Katalánec Bernard Boil, ktorý sa zúčastnil na druhej Kolumbovej výprave. Na tejto výprave bolo celkovo 12 misionárov. Počet misionárov na americkom kontinente rýchle rástol.²⁸

Celé toto obdobie charakterizoval búrlivý rozvoj náboženského života na juhoamerickom subkontinente. Budovali sa úchvatné katedrály a barokové kostoly, kláštory, farnosti, školy, či duchovné semináre. Boli zriadené prvé univerzity v Santo Domingu, Mexiku, Lime a Bogote. V roku 1590 mala univerzita v peruánskej Lime 20 katediér a 180 profesorov. Okolo roku 1600 tu bolo 10 nemocníc a 24 kláštorov, z toho 8 ženských. Jezuiti zriadili v Lime viacero škôl. Z toho bola jedna vyššia škola určená výslovne pre indiánsku mládež. Úctyhodné dielo Katolíckej cirkvi vzbudilo patričnú úctu a rešpekt aj u nekatolíkov. Nemecký protestantský historik Leopold von Ranke (1795-1886) takto opisuje katolícke misijné dielo: „Na začiatku 17. storočia vidíme týčiť sa hrdú budovu Katolíckej cirkvi v Južnej Amerike. Je to 5 arcibiskupstiev, 27 biskupstiev, 400 kláštorov a veľké množstvo farností a doktrín. Týčia sa tu nádherne katedrály... Jezuiti učia gramatiku a slobodné umenia... Na univerzitách v Mexiku a Lime prednášajú všetky teologické disciplíny.“²⁹

Horlivé španielske katolícke veličenstvá neochvejne striehli na dodržiavanie dôstojného zaobchádzania s Indiánmi. Už v roku 1512 vyhlásila španielska koruna tzv. Zákony z Burgosu, prvý pokus o právnu ochranu pôvodných obyvateľov Ameriky.³⁰

Bohužiaľ, priveľká vzdialenosť kolónií od Madridu spôsobila, že teória a prax sa veľmi často nezhodovali. Mnohé zákony na ochranu Indiánov zostali len prázdnyimi formulami, ktoré sa nikdy nepresadili v praktickom živote.

²⁷ Porov. Bula Alexandra VI. zo 4. mája 1493: *Inter caetera divinae majestatis*.

²⁸ Porov. Dučák, K. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja. Jezuitský štát 1609 – 1768*, s. 36.

²⁹ Ranke, L. von. *Die römischen Päpste*, II, s. 484.

³⁰ Porov. Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 230.

Podobná situácia, ako v španielskej Amerike, bola aj v portugalskej kolónii Brazília. Aj portugalskí monarchovia podporovali evanjelizačné snahy Katolíckej cirkvi na území Južnej Ameriky. Už v objaviteľskej výprave k brehom Ameriky, ktorú viedol *capitão-mor* Pedro Álvares Cabral, bol františkán Henrique de Coimbra, ktorý v nedeľu 26. apríla roku 1500 odslúžil na území Brazílie prvú svätú omšu. Čoskoro nato nechal Cabral na pobreží dnešného štátu Bahia postaviť veľký drevený kríž. Začiatky Katolíckej cirkvi v portugalskej Brazílii boli veľmi ťažké. Keď bolo v brazílskom São Salvador v roku 1551 zriadené biskupstvo, Indiáni zajali a zjedli prvého biskupa.³¹ Postupom času však aj v Brazílii nastalo pre Katolícku cirkev obdobie úspešného rozvoja.

Ak bolo konštatované, že španielski králi boli energickými zástancami Indiánov, rovnaké tvrdenie platí aj o kráľoch Portugalska. Keď sa dostali trpké žaloby na výčiny portugalských lovcov otrokov v Brazílii k portugalským panovníkom, títo sa energicky snažili zabezpečiť, aby brazílski miestokráli vydali nekompromisné edikty proti nehumánnym praktikám týchto ľudí.³²

Márne však portugalskí králi vydávali jeden zákaz zotročovania domorodých obyvateľov za druhým, aj v tomto prípade platilo, že Lisabon bol od Brazílie priveľmi vzdialený a tak si boli miestokráli vo vzdialenej kolónii vedomí svojej takmer neobmedzenej moci. A tak králi boli často v roli bezmocných štatistov, ktorí len komentovali udalosti bez možnosti operatívne ich riešiť. Nemožno pochybovať o úprimnej snahe portugalských monarchov odstraňovať krivdy, ktoré napáchali na domorodom obyvateľstve portugalskí kolonisti. Dosvedčuje to aj páter Dobrizhoffer, ktorý okrem iného píše: „Dokonca aj kráľ v Portugalsku, Josep I., výslovne priznáva v edikte zo 6. júla 1755... že mnoho miliónov Indiánov zahynulo a dnes v celej Brazílii zostalo len málo osád, a v tých osadách len málo Indiánov. Príčinou toho je, že sa s nimi zaobchádza ako s nevoľníkmi v rozpore so zákonmi Portugalska. Preto prehlasuje Indiánov za slobodných a prikazuje znovu oslobodiť zajatých Indiánov. Aj iní ľudomilní králi Španielska a Portugalska už dávno predtým opakovanými nariadeniami a pod hrozbou najostrejších trestov zakazovali Indiánov unášať, predávať ich, alebo ich akýmkoľvek spôsobom prenasledovať.“³³

Iberskí králi boli takí mocní! A predsa aj títo monarchovia, pred ktorými sa korili milióny poddaných, boli takí bezmocní pri správe svojich kolónií. V záujme objektívneho hodnotenia historických udalostí by však nebolo správne idealizovať iberských monarchov. Neboli to nijakí altruisti. Hnacím motorom ich snáh bola v prvom rade vidina zisku a túžba po bohatstve Nového sveta. Ku cti im však slúži, že sa v rámci svojich možností snažili skĺbiť rolu vládcov aj evanjelizátorov nových území, hoci skutočnosť často nezodpovedala ich predstavám.

Nemožno idealizovať ani pôsobenie Katolíckej cirkvi v amerických misiách. Mnohí misionári boli v novom prostredí vedení skôr zištnými záujmami, ako úprimnou zbožnosťou.

³¹ Porov. Bučko, L. *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*, s. 351.

³² Porov. Muratori, L. A. *Il cristianesimo...*, I, s. 67.

³³ Dobrizhoffer, M. *Geschichte der Abiponer...*, I, s. 208.

Neraz vstupovali do nového prostredia bez predchádzajúcej prípravy. Nechá-pali zmýšľanie domorodcov a zbytočne tvrdo ničili rituálne predmety pohanských Indiánov bez toho, aby sa snažili porozumieť ich náboženským predstavám.

Ani počínanie najvyšších predstaviteľov Katolíckej cirkvi sa nezaobišlo bez chýb. Ako uvádza Kumor, pre takzvané koloniálne obdobie latinskoamerických misií bol charakteristický ďalekosiahly cézaropapizmus, ktorý vyplýval z práv patro-nátu Španielska a Portugalska.³⁴

Otruba rozvádza tento problém nasledovne: „Conquista‘ sa tým stala súčasne politickým aj náboženským dobývaním pre Boha a kráľa krížom a mečom. Kráľ sa usiloval o vybudovanie cirkevnej hierarchie vo svojich kolóniách, zriaďoval biskup-stvá s kostolmi a farnosťami, ktoré štedro dotoval; chránil a financoval misionárov a misie. Vyhradzoval si ale pre seba právo vyberať misionárov, vysielaných do jeho kolónií podľa vlastných, väčšinou politických kritérií, navrhovať ustanovovanie bis-kupov a opäť podľa svojej mienky, poverovať ich politickými správnymi úlohami, ako aj poberať desiatky a patronátne príjmy.“³⁵

Je však nespochybniteľný mimoriadne veľký prínos Katolíckej cirkvi pre nápravu krívd, ktorých sa na amerických domorodcoch dopúšťali španielski kolonisti. Pápeži rozhodne odsudzovali tvrdenia kolonizátorov, že Indiáni sú menejcenná rasa, aký-si medzistupeň, nachádzajúci sa medzi civilizovanými Európanmi a predstaviteľmi zvieracej ríše. Už Alexander VI., ktorého pontifikát začal len 8 dní po začiatku prvej Kolumbovej výpravy do Ameriky a skončil v roku 1503, zakázal poškodzovať Indiánov pod hrozbou exkomunikácie.³⁶ Pápeži Pavol III., Urban VIII. a Benedikt XIV. dokonca uvalili exkomunikáciu na všetkých ľuďoch, ktorí zotročili Indiánov, obchodo-vali s nimi, pripravili ich o slobodu, majetok, domov, o ich rodiny, ba čo viac, exko-munikácia sa vzťahovala aj na tých, ktorí takéto zločiny napomáhali radou, činom, spoluprácou, alebo len takéto zločiny schvaľovali a otvorene obhajovali.³⁷ A Pius V., ktorého pontifikát trval od roku 1566 do roku 1572, dokonca zdôrazňoval, že Indiáni majú právo na česť a úradu.³⁸

No nielen najvyšší predstavitelia Katolíckej cirkvi, ale aj mnohí misionári pria-mo v kolóniách odmietali koloniálne praktiky a verejne sa zastávali zúbožených domorodcov. Priekopníkom úsilia o zlepšenie postavenia amerických Indiánov bol dominikánsky páter Antonio de Montesinos, ktorý mal veľkú zásluhu na tom, že španielska koruna v roku 1512 prijala Zákony z Burgosu s cieľom poskytnúť Indiánom právnu ochranu.³⁹

Ďalším neohrozeným bojovníkom za práva Indiánov bol páter Bartolomé de Las Casas (1484-1566), známy ako „apoštol Indiánov“. V Novom svete strávil veľkú časť svojho života a osobne poznal aj Krištofa Kolumba. Spolu so svojím otcom sa totiž zúčastnil na druhej Kolumbovej výprave do Ameriky. Najprv pôsobil na Hai-

³⁴ Porov. Kumor, B. *CIRKEVNÉ DEJINY. NOVOVEK*, s. 242 – 243.

³⁵ Otruba, G. *Der Jesuitenstaat in Paraguay*, s. 91.

³⁶ Porov. Hartmann, P. C. *Der Jesuitenstaat in Südamerika*, s. 12.

³⁷ Porov. Dobrizhoffer, M. *Geschichte der Abiponer...*, I, s. 209.

³⁸ Porov. Hartmann, P. C. *Der Jesuitenstaat in Südamerika*, s. 12.

³⁹ Porov. Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*, s. 230.

ti, kde bol vysvätený za kňaza a v meste Santo Domingo mal v roku 1511 aj primície. Neskôr sa vo Venezuele pokúsil vytvoriť komúnu, avšak tento pokus stroskotal a skončil hrozným krviprelieváním. Na vlastné oči videl beštiálne zaobchádzanie španielskych kolonistov s Indiánmi a neohrozene sa ich zastával. No neobmedzoval sa len na kritiku pomerov, ale obracal sa s konkrétnymi podnetmi priamo na kráľa a najvyšších predstaviteľov Katolíckej cirkvi v Španielsku. Takto sa mu podarilo dosiahnuť aspoň čiastočné zlepšenie postavenia pôvodných obyvateľov Ameriky. Okrem iného sa výrazne pričínal o to, že v roku 1542 boli prijaté *Nuevas Leyes de Indias* (Nové indické zákony), ktoré boli významným medzníkom v boji za zlepšenie postavenia domorodých obyvateľov Ameriky. Tento dokument, vydaný španielskou korunou, zakotvuje starostlivosť o blaho Indiánov na americkom kontinente. Zákon Indiánom zaručoval – podobne, ako už za čias kráľovnej Izabely – slobodu práve tak, ako aj Španielom. Domorodí obyvatelia Ameriky mali síce z obavy pred možnými revoltami zakázané nosiť zbrane a jazdiť na koni, ale na druhej strane ako osoby zníženej právnej spôsobilosti užívali rôzne privilégia. Okrem platby tribútu korune neplatili žiadne iné dane, pri svojich právnych úkonoch požívali ochranu protektora, ktorý im bol pridelený, a navyše sa na nich nevzťahovala inkvizičná súdna právomoc.⁴⁰

Ani tento dokument nepriniesol radikálnu zmenu, znamenal však čiastočné zlepšenie neutešených pomerov v amerických kolóniách. Las Casas sa však neuspokojil s čiastkovými úspechmi, ale aj naďalej neohrozene obhajoval práva Indiánov na slušnú existenciu. Vydal tlačou cyklus spisov, v ktorých pranieruje neľudské metódy mučenia a vraždenia Indiánov v amerických kolóniách. Jeho opisy sú plné desivej pravdy. Vari najznámejším jeho dielom sa stal v roku 1552 vydaný spis *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, pranierujúci neľudské metódy svojich krajanov pri zaobchádzaní s Indiánmi, ktorých osobným svedkom sa stal. Český preklad spisu bol vydaný v Prahe v roku 1954. Las Casas píše o Španieloch okrem iného: „... mali Indiánov v takom opovrhnutí (pravdivo hovorím o veciach, ktoré som videl), že s nimi zaobchádzali nie ako so zvieratami (a keď by sa Bohu páčilo, aby s nimi jednali aspoň ako so zvieratami a aby si ich cenili ako zvieratá!), ale nakladali s nimi ako s odporným hnojom a blatom.“⁴¹

A o niečo ďalej pokračuje autor v hrôzostrašných svedectvách o barbarstve Španielov, páchanom na pôvodnom obyvateľstve kolónií. Doslova píše: „Na tomto ostrove, pri ktorom... Španieli pristáli najprv, začalo krvavé vraždenie a nešťastie ľudí; brali totiž Indiánom násilím ženy a deti, aby im slúžili a zneužívali ich, skutkom telesným s nimi násilne hrešiace... Dieťatka trhali za nohy od prs matiek, a ich nevinné hlavičky triestili o skaly; iné zase, nie bez žartovných poznámok, vrhali pospiatky do riek a vydávali svedectvá svojej ukrutnosti a neľudskosti posmešným volaním, ktorým vyzývali padajúce telá, aby tancovali; iné dietky zas zároveň s matkami vydali napospas hrotom svojich neľudských mečov. Budovali dubové šibenice, široké, ale také nízke, aby sa nohy zavesených takmer dotýkali zeme. Každá jedna z týchto šibeníc bola určená trinástim osobám na počesť, ako to oni hovorili, nášho

⁴⁰ Porov. Otruba, G. *Der Jesuitenstaat in Paraguay...*, s. 96.

⁴¹ Casas, B. de L. *O zemi indijských pustošení*, s. 22.

Spasiteľa a jeho apoštolov. A priložiac oheň k zaveseným, zaživa ich pálili na popol.“⁴² V opakovaných vydaniach spisov Las Casasa a ich početných prekladoch do cudzích jazykov sú medirytiny, na ktorých sú otrasné výjavy obesenia a upálenia Indiánov na šibeniciach po 13 domorodcoch, ale aj iné desivé výjavy neľudských metód španielskych dobyvateľov.

Vo svojich spisoch Las Casas zastával právo Indiánov na pokojnú a slobodnú existenciu, ba dokonca tvrdil, že pôvodní obyvatelia Ameriky, hoci nie sú kresťania, v mravnom ohľade prevyšujú dobyvateľov. S tým sa však neuspokojil. Žiadal obnovu procesu s Atahualpom, predstaviteľom Inkov, zavraždeným Španielmi, a navyše v diele *De thesauris* (O pokladoch) žiadal, „aby Peruáncom boli vrátené poklady, a činí všetkých zúčastnených Španielov, *conquistadorov*, dodávateľov zbraní, priekupníkov lupu, i kňazov, ktorí snád' od niektorého z *conquistadorov* prijali akékoľvek peniaze, zodpovednými ,in solidum', spoločne a nerozdielne; a ,in solidum' im ukladá povinnosť náhrady škody, rátając v to vyplatenie miezd otrokom.“⁴³

V úsilí Las Casasa pokračovali ďalší katolícki misionári, ktorí neohrozene bojovali za práva Indiánov. Najväčší úspech v tomto zápase dosiahli misionári Spoločnosti Ježišovej, ktorí v Paraguaji vybudovali svoje redukcie, úchvatné a prosperujúce oázy pokoja a harmonického rozvoja pôvodného indiánskeho obyvateľstva. Jezuitský štát v Paraguaji (1609 – 1768) bol nádejou a inšpiráciou nielen pre národy Južnej Ameriky, ale pre celé ľudstvo. Na jeho adresu sa zniesli mnohé obdivné slová tak zo strany katolíkov, ako aj zo strany nezmieriteľných nepriateľov Katolíckej cirkvi. Aj keď nepriatelia Spoločnosti Ježišovej násilnou likvidáciou jezuitského štátu v Paraguaji v roku 1768 do značnej miery oslabili ušľachtilé zámery jezuitov v amerických misiách, nepodarilo sa im úplne zničiť ich dielo v Paraguaji. Zásluhou 160-ročnej existencie jezuitského štátu v Paraguaji sú Guaraníovia vari jediným indiánskym národom, ktorý nielenže si udržal svoj jazyk a kultúru, ale dokonca do značnej miery asimiloval bielych osadníkov a ich potomkom všteplil svoju kultúru. Guaranísky jazyk, ktorí jezuiti zdokonalili, je v paraguajskej spoločnosti postavený na úroveň úradnej španielčiny. Vyučuje sa aj v školách a existuje v ňom bohatá literatúra. Vychádzajú dokonca aj guaranícke noviny. Ešte dnes sa volá peňažná mena štátu Paraguaj guarani. Vzdelaní Guaraníovia v Paraguaji často zastávajú vysoké úrady. Guaranískych predkov z matkinej strany mal aj diktátor generál Alfredo Strössner. Mestici v Paraguaji tvoria dnes približne 90 % populácie a súčasné obyvateľstvo krajiny je z vyše 80 % katolícke.⁴⁴

Predstavitelia Katolíckej cirkvi často ťahali za kratší koniec v úsilí o zlepšenie životných podmienok pôvodných obyvateľov Ameriky, no predsa len dosiahli mnohé čiastkové úspechy a ich neúnavné úsilie do značnej miery vyvažovalo krvavú bilanciu pôsobenia belochov na americkom kontinente.

⁴² Casas, B. de L. *O zemí indijských pustošení*, s. 24 – 25.

⁴³ Gel, F. *Kniha-doba-muž*, in: CASAS, Bartolome de Las. *O zemí indijských pustošení*, s. 232.

⁴⁴ Porov. Dučák, K. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja. Jezuitský štát 1609 – 1768*, s. 408.

Plusy a mínusy dobytia Ameriky

V celkovom hodnotení pôsobenia Katolíckej cirkvi v Amerike výrazne prevážujú pozitíva nad negatívami a je možné konštatovať, že evanjelizácia amerického kontinentu patrí k najúspešnejším kapitolám evanjelizačného úsilia Katolíckej cirkvi vôbec. Nemožno spochybniť výrazne pozitívny prínos Katolíckej cirkvi pre dejiny Ameriky. Nebyť jej nezištného úsilia o všeobecné povznesenie domorodého obyvateľstva Ameriky by bola iberská *conquista* omnoho temnejšia a krvavejšia. Práve Katolícka cirkev do značnej miery vyvažovala krvavú bilanciu počínania bieleho človeka v Amerike. Nielen jej najvyšší predstavitelia, ale aj mnohí misionári priamo v kolóniách odmietali koloniálne praktiky a verejne sa zastávali zúbožených domorodcov. Vďaka tomu nebolo domorodé obyvateľstvo natoľko zdecimované ako v Severnej Amerike. Hoci v praxi situácia juhoamerických Indiánov až na výnimky bola veľmi ťažká, predsa len milióny juhoamerických Indiánov napriek vykorisťovaniu, útlaku, zotročeniu a genocíde prežili krutovládu belochov a premiešali sa s nimi.

Dobytie Ameriky výrazne obohatilo obyvateľov oboch kontinentov. Ak bolo v predchádzajúcom texte konštatované, že Európa Novému svetu veľa vzala, musíme jedným dychom dodať, že mu aj veľa dala. *Conquista* nesmierne obohatila nielen Európanov, ale aj pôvodných obyvateľov Ameriky. Európania ťažili nesmierne prírodné bohatstvo Nového sveta, ale spoznali aj pre nich nové živočíšne druhy (moriaka, morské prasiatko) a mimoriadne cenné poľnohospodárske plodiny (kukuricu, vanilku, kakao, zemiaky, paradajky, tabak). Indiáni zase získali mnohé európske vymoženosti – pluh, koleso, voz a predovšetkým železo. Výrazným obohatením pre nich boli aj európske sorty obilia a zdomácnené ťažné zvieratá (kone a kravy), ako aj ovce, kozy, prasce a sliepky.⁴⁵

Nemenej cenným prínosom pre Indiánov bola európska veda, kultúra a školstvo, ktorým Európania obohatili Nový svet. Predovšetkým však získalo indiánske obyvateľstvo Ameriky dar nevyčísľiteľnej hodnoty – poznanie jediného pravého Boha, ktoré zásadným spôsobom zmenilo tak dejiny Ameriky, ako aj dejiny samotnej Katolíckej cirkvi. Skončil sa eurocentrizmus katolicizmu.

Ako uvádza Hertling, americký katolicizmus svojím upevnením na kontinente a úspešným vývojom priniesol nielen misijný úspech dočasného významu, ale zároveň otvoril cestu k celkovej zemepisnej premene Cirkvi. Skončila jej obmedzenosť na Európu a nastúpil trend svetovosti Cirkvi. Aj v lone samotnej Cirkvi vznikla istá rovnováha medzi národmi. Od raného stredoveku hral prím vždy jeden národ alebo štát. Sprvu Nemecko, po ňom Francúzsko, potom Španielsko a zase Francúzsko. Vznik početného katolíckeho obyvateľstva na americkom kontinente však ukončil supremáciu jednotlivých európskych národov. Vystriedala ju istá vzájomná rovnosť všetkých. V súčasnej dobe už približne polovica celkového počtu katolíkov žije v oboch častiach amerického kontinentu, nemožno však hovoriť, že by to spôsobilo prenesenie ťažiska Cirkvi do Ameriky. Na rozdiel od situácie v stredoveku, súčasná Cirkev už nie je viazaná na jedno geografické centrum.⁴⁶

⁴⁵ Porov. Faber, G. *Pizarro und die Folgen*, s. 50.

⁴⁶ Porov. Hertling, L. *Dejiny katolíckej Cirkvi*, s. 340 – 341.

Katolícke misie v Amerike výrazne posilnili aj vlastnú Cirkev. Vďaka americkým misiám bezmála polovica z takmer 1,3 miliardy katolíkov sveta žije v súčasnosti v Amerike, z toho najviac, vyše 400 miliónov, v Latinskej Amerike. Toto patrí k nespochybniteľným pozitívam iberského dobývania Ameriky.

Záver

Predkladaný článok je súčasťou systematickej obhajoby misijného pôsobenia Katolíckej cirkvi v Južnej Amerike, skúmaním ktorého sa autor článku dlhodobo zaoberá. Zámerom článku preto bolo oddeliť pravdivé historické fakty od fiktívnych na základe štúdia historických prameňov, predovšetkým svedectiev očitých svedkov, ktorými boli misionári, pôsobiaci priamo medzi Indiánmi. Autor v článku analyzuje predovšetkým tieto okruhy otázok:

- *kritiku historicky nepodložených obvinení zo strany predstaviteľov teológie oslobodenia na adresu misionárov Katolíckej cirkvi v Latinskej Amerike;*
- *ozrejenie historických súvislostí, ktoré iniciovali zámorské objavy iberských korún;*
- *analýzu rozporu proklamovaných ideálov a odlišnej koloniálnej praxe španielskej a portugalskej koruny;*
- *protektorské tendencie španielskych a portugalských kráľov a Katolíckej cirkvi vo vzťahu k domorodému obyvateľstvu Latinskej Ameriky;*
- *rozbor príčin, kvôli ktorým sa nepodarilo v praxi realizovať ušľachtilé zábery iberských monarchov a Katolíckej cirkvi pri ochrane Indiánov pred nehumánnym zaobchádzaním zo strany európskych dobyvateľov;*
- *porovnanie pozitív a negatív dobytia Ameriky.*

Z predloženej analýzy vyplýva, že obvinenia na adresu misionárov v čase dobytia Ameriky zo strany predstaviteľov teológie oslobodenia sú nekorektné a neobjektívne. Po podrobnejšom

skúmaní historických prameňov zistíme, že dobyvatelia, zodpovední za genocídu pôvodného obyvateľstva Južnej Ameriky, boli civilné osoby, nie misionári, patriaci ku katolíckemu kléru. Preto snahy pripísať genocídu pôvodného obyvateľstva Katolíckej cirkvi sú istým spôsobom manipulácie s reálnymi historickými dôkazmi. Nemožno síce ignorovať isté chyby, ktorých sa predstavitelia Katolíckej cirkvi v tomto období dopustili, v žiadnom prípade však nemožno pripísať Cirkvi cielený zámer zdecimovať domorodé obyvateľstvo Latinskej Ameriky.

Vinu za genocídu nemožno však pripísať ani španielskej a portugalskej korune. Popri všetkých nedostatkoch španielskej a portugalskej koloniálnej politiky je neodškrípateľným faktom, že iberskí monarchovia sa v rámci svojich možností snažili sklbiť rolu vládcov aj evanjelizátorov nových území, hoci skutočnosť často nezodpovedala ich predstavám. V zmysle historických faktov je však nutné konštatovať, že nebolo v Latinskej Amerike horlivejších zástancov práv Indiánov, ako boli iberskí monarchovia a predstavitelia Katolíckej cirkvi. Vydali mnoho zákonov a nariadení na ochranu Indiánov, avšak tie boli v praxi nedôsledne dodržiavané kvôli nedisciplinovanosti španielskych a portugalských dobyvateľov priamo v kolóniách, ako aj

veľkej vzdialenosti kolónií od Madridu a Lisabonu, ktorá znemožňovala dochvilnú kontrolu aplikácie týchto zákonov v koloniálnej praxi.

Závery niekoľkoročného bádania autora v oblasti misijnej praxe evanjelizátorov v Latinskej Amerike v čase zámorských objavov otvárajú priestor pre ďalšie relevantné skúmania, či konkrétne teoretické a empirické výstupy. V prípade predkladaného článku z týchto záverov vyplývajú následné odporúčania aplikovateľné pre prax:

- je nevyhnutné podrobovať systematickej objektívnej kritike všetky odborné práce, venované dobytíu Ameriky po Kolumbovej plavbe;
- dôsledne pranierovať všetky jednostranné a skreslené výklady dejín *conquisty*;
- cielene pestovať apológiu misijného pôsobenia Katolíckej cirkvi v Latinskej Amerike s poukazom na pozitíva a negatíva;
- vyvodzovať poučenia z chýb, ku ktorým došlo v časoch *conquisty* pri korigovaní stratégie misijnej činnosti Katolíckej cirkvi v súčasnosti i budúcnosti;
- poukazovať na všestranné obohatenie celej ľudskej civilizácie vďaka dobytíu Ameriky.

Vzhľadom na predložené odporúčania predmetný článok obsahuje aj návrh zdôrazňovať vyvážené hodnotenie dejín dobytia Ameriky. Vo svetle všetkých uvedených faktov môžeme konštatovať, že dobytie Ameriky bolo nesporne správnym a pozitívnym počínom, napriek všetkým negatívam, ktoré boli s týmto činom spojené. Vysoké ocenenie si nesporne zaslúžia aj predstavitelia Katolíckej cirkvi a iberiskí monarchovia, ktorí napriek všetkým nedostatkom poľudšťili dobývanie Ameriky a jeho negatíva vyvážili pozitívami nevyčísliteľnej hodnoty.

BIBLIOGRAFIA

- Arteta, A. U. – Campistol, J. R. – Zamora, J. M. J. – Serrano, C. S. *Dějiny Španělska*. Praha: Lidové noviny, 1995. 911 s. ISBN 80-7106-117-4.
- Betto, F. *Na straně chudých*. Praha: Výbor církevních a náboženských činitelů v Československu, 1989. 99 s.
- Boff, L. *Kolumbus v reľaziach. Krištof Kolumbus a františkánska utópia v Latinskej Amerike*. Bratislava: Serafin, 2006. 98 s. ISBN 80-8081-046-X.
- Bučko, L. *Misijná a charitatívna činnosť*. Bratislava: VŠZSP sv. Alžbety, 2009. 248 s. ISBN 978-80-89271-37-5.
- Bučko, L. *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2003. 549 s. ISBN 80-85223-34-1.
- Bula Alexandra VI. zo 4. mája 1493: *Inter caetera divinae majestatis*, dostupné na internete: <<http://geocities.ws/calebix/documents/intercaetera.html>>
- Casas, B. de L. *O zemí indijských pustošení a vyliďňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie, 1954. 1. vydání originálu: 1552. 256 s.
- Dobrizhoffer, M. *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay. Bereichert mit einer Menge Beobachtungen über die wilden Völkerschaften, Städte, Flüsse, vierfüßigen Thiere, Amphibien, Insekten, merkwürdigsten Schlangen, Fische, Vögel, Bäume, Pflanzen und andere Eigenschaften dieser Provinz. Verfaßt von Herrn Abbé Martin Dobrizhoffer, achtzehn Jahre lang gewesenem Missionär in Paraguay. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil. I.-III. Theil*. Wien: Joseph Edlen von Kurzbeke, 1783-1784.
- Dučák, K. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja. Jezuitský štát 1609 – 1768*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2012. 470 s. ISBN 978-80-85223-93-4.

- Faber, G. Pizarro und die Folgen, in: MERIAN Inkastaaten: Peru, Ecuador, Bolivien, das Monatsheft der Städte und Landschaften im Hoffmann und Campe Verlag Hamburg, 1977, 30. Jahrgang, Heft 12, s. 49 – 51.
- Faber, G. Von der Kolonie zur Republik, in: MERIAN Brasilien, das Monatsheft der Städte und Landschaften im Hoffmann und Campe Verlag Hamburg, 1975, 28. Jahrgang, Heft 11, s. 97 – 102.
- Galeano, E. – Niggestich, K. Was Europa Lateinamerika nahm und verdankt, in: MERIAN Inkastaaten: Peru, Ecuador, Bolivien, das Monatsheft der Städte und Landschaften im Hoffmann und Campe Verlag Hamburg, 1977, 30. Jahrgang, Heft 12, s. 145 – 149.
- Hartmann, P. C. *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609 – 1768*. Weissenhorn: Konrad, 1994. 174 s. ISBN 3-87437-349-5.
- Hertling, L. *Dejiny katolickej Cirkvi*. Cambridge: Dobrá kniha, 1983. 483 s. ISBN 0-920150-98-5.
- Chalupa, J. *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*. Praha: NLN, 1999. 575 s. ISBN 80-7106-323-1.
- Kašpar, O. – Mánková, E. *Dějiny Mexika*. Praha: Lidové noviny, 2000. 385 s. ISBN 80-7106-269-3.
- Klíma, J. *Dějiny Brazílie*. Praha: NLN, 1998. 458 s. ISBN 80-7106-261-8.
- Klíma, J. *Dějiny Portugalska*. Druhé rozšířené a doplněné vydání. Praha: NLN, 2007. 672 s. ISBN 978-80-7106-903-4.
- Kumor, B. CIRKEVNÉ DEJINY. NOVOVEK –ROZKOL V ZÁPADNOM KREŠTANSTVE. Levoča: Polypress, 2002. 390 s.
- Muratori, L. A. *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai. 2 Parti*. Venezia: Presso Giambatista Pasquali, 1752. 323+300 s.
- Otruba, G. *Der Jesuitenstaat in Paraguay. IDEE UND WIRKLICHKEIT*. Wien: Bergland, 1962. 192 s.
- Ranke, L. von. *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert*. II. Vierte Auflage. Berlin: Duncker und Humblot, 1856. 575 s.
- Stingl, M. *Indiáni bez tomahavků*. Třetí přepracované vydání. Praha: Orbis 1976. 357 s., 74 s. obr. příl.

Pražský arcibiskup Antonín Petr Příchovský a osvícenská reforma teologického studia

JANA HOŠKOVÁ

Jihočeská univerzita, České Budějovice
Teologická fakulta

Abstract: *The Church of the 18th century had to confront the years old phenomenon of Protestantism, Jansenism, Febronianism, Galicalism... The crisis that affected the Church due to the impact of Enlightenment gradually shaped the activity of the Church itself. The period between the Council of Trent and the Second Vatican Council was the time of reforms and searching of direction. The Enlightened Absolutism of Joseph II, called "Josephinism", had an effect on the whole society. The Emperor wanted to improve the life conditions of the Austrian-Hungarian Empire population but he failed in the field of the Church reforms. An example can be unsuccessful project of general seminars. The Prague archbishop Antonín Petr, Count of Příchovský, opposed the Emperor's interventions into the Church. The conflict between the Metropolitan and the Rector of the general seminar, Augustin Zippe, whether to permit the alumni to participate in the theophoric procession is very known. This conflict can illustrate also the current situation showing how difficult it is to distinguish in the Spirit and in the Truth.*

Key words: *Theophoric procession. Alumnus. General seminar. Jansenism. Febronianism. Galicalism.*

Úvod

Cílem tohoto článku je zmapovat postoj pražského arcibiskupa Antonína Petra hraběte Příchovského z Příchovic k reformám vysokého školství a ke změnám, ke kterým došlo v oblasti formace budoucích kněží.¹

Otázkou edukace kněží v době josefinismu i otázkou fenoménu generálních seminářů se podrobněji zabývali v poslední době ve svých studiích Ondřej Bastl² a Miroslav Novotný.³ Podnětnou reflexi k otázce generálního semináře lze najít také v monografii o druhém českobudějovickém biskupovi Arnoštovi Konstantinovi Růžičkovi od Rudolfa Svobody.⁴ Osobou pražského arcibiskupa Antonína Petra hraběte Příchovského z Příchovic, který svůj úřad zastával v letech 1763-1793, se prozatím nikdo komplexněji nezabýval.

¹ Článek je výstupem specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.

² BASTL, O.: Formování josefinských kněží a otázka generálních seminářů. In: *Historie – Otázky – Problémy – od barokní piety k interiorizaci víry? Problémy katolického osvěcenství v českých zemích, 2/2009*. Praha: Univerzita, FF UK, 2009, s. 109 – 118.

³ NOVOTNÝ, M.: Výchova a vzdělávání kněží v diecézních seminářích v Čechách ve druhé polovině 18. století a v první polovině 19. století. In: *HOP 2/2009*. Praha: FF UK, 2009, s. 119 – 127.

⁴ SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička – josefinista na českobudějovickém biskupském stolci*. České Budějovice: JIH, 2011, 242 s.

Reformy teologického studia

Osvětský absolutismus se projevoval mj. snahou postavit oblast školství pod státní dohled i správu. Marie Terezie ustavila roku 1757 tzv. Školskou komisi, kterou zpočátku vedl vídeňský kardinál Christoph Migazzi a později Gerhard van Swieten. Tato komise byla o několik let později nahrazena Dvorskou studijní komisí, která si vzala za cíl reorganizaci školství. Na univerzitách již od roku 1749 platilo nařízení panovnice, která jmenovala studijní direktory a profesory.⁵ Státní reforma teologických studií se komplikovala monopolem Tovaryšstva Ježíšova. I do něj Marie Terezie zasáhla mj. dekretem z dubna 1761, kdy zrušila přísahu pedagogů na Neposkvrněné početí Panny Marie⁶ a jmenovala dva nečleny jezuitského řádu profesory. Zákazem činnosti Societas Jesu v habsburských zemích v roce 1773 se pak otevřela cesta k reformám nejen teologického studia.

Školské reformy na teologických fakultách se týkaly především studijních plánů, personálního obsazení a strukturálních změn. V tzv. josefinských reformách se angažovali mnozí osvícenští kněží a pedagogové, především břevnovsko-broumovský opat František Štěpán Rautenstrauch⁷, dále Ferdinand Kindermann a Augustin Zippe. Rautenstrauchův návrh školské reformy *Ertwurf zur Errichtung der theologischen schulen in den kaiserlich-königlichen Erbladen*.⁸ doporučil roku 1773 panovnici svobodný pan Karel Kressel z Qualtenbergu, který se ve Vídni ujal školských reforem po van Swietenovi. Rautenstrauch se stal roku 1773 ředitelem vídeňské teologické fakulty a zodpovídal za vzdělávání duchovních v celé habsburské monarchii. Kromě výše zmíněného studijního řádu vydal tento prelát roku 1778 studijní plán *Institutum facultatis theologiae Vindobonae*. Kromě vzdělání měl na starosti také cenzuru náboženské literatury. Rautenstrauchovo snažení v oblasti cenzury bylo završeno zákonem o cenzuře z 1. května 1781, který ustanovil, že cenzura od tohoto data spadá pod jurisdikci státu, nikoli církve.⁹

Studium na teologických fakultách bylo koncipováno ve dvou hlavních liniích credenda a agenda. Zatímco obsah credenda byl víceméně flexibilní, obsah agendy byl zaměřen na morální a pastorační praxi. Nově byly ustanoveny katedry pastorační teologie a semitských jazyků, důraz se kladl na studium Písma. Nově se pohlíželo i na církevní dějiny a právo. V roce 1776 předložil opat Rautenstrauch ve Vídni metodickou pomůcku *Neue allerhöchste Instrukcion für alle theologischen Fakultäten in den kaiserlich-königlichen Erbladen*, která měla urychlit transformaci teologického studia. Na teologické fakulty nastupovali mladí muži s ukončeným tříletým studiem

⁵ Pro teologickou a filosofickou fakultu platilo nařízení od června 1752.

⁶ Tato přísaha byla skládána, přestože nauka byla dogmatizována až z roku 1854.

⁷ Petr Chládek, poslední rektor arcibiskupského semináře, charakterizoval opata Rautenstraucha těmito slovy: Věděti máme, že tento veliký prelát a na Vys. Škol. Vídeňské a Pražské císař. a král. Preses a Direktor Theologie náš milostivý, první také byl, jenž u nás Čechů dříve z práv církevních, potom jsa pro svou vznešenou učenost do Vídně povolán, z veškeré Theologie staré kvasy, a zastaralé předsudky vyčistil, a tak umění Theologickému všemu starou, a počáteční krásu navrátil, nové nám zase světlo rozsvítil, což k nesmrtelné slávě jeho sloužití bude. Viz KŘÍŠŤAN, A.: *Počátky pastorační teologie v Čechách*. Praha: Triton, 2005, 136 s.

⁸ Tento návrh byl aktualizován v roce 1783.

⁹ TROJAN, J.: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: Oikymenh, 2002, 256 s.

filosofie, čekalo je dalších pět let studia a rok formace v kněžských domech. Od roku 1781 probíhala výuka v německém jazyce.

Personální reformy na teologických fakultách – i na té pražské – proběhly vcelku klidně. Akademická obec byla díky odchodu jezuitů svobodnější, i když univerzita přišla odchodem členů jezuitského řádu o mnohé vědecké kapacity. Ty se později rekrutovaly z teologických učilišť, státní protekcionismus také nebyl výjimkou. V roce 1782 byl zrušen úřad státem dosazených direktorů fakult na univerzitách, jejich kompetence převzali volení děkani.

Významnou osobností dané doby byl Karel Jindřich Seibt, jenž svými názory ovlivnil velkou část osvícenců, kterým nechyběly schopnosti ani ambice. Seibt byl jmenován profesorem krásného umění na vídeňské univerzitě, přešel do Prahy, kde vyučoval matematiku, dějiny, klasickou literaturu a estetiku. Za Josefa II. mu byl udělen ordinát z teoretické a praktické filosofie. Svobodný pan baron Kressel, předseda Dvorské duchovní komise ve Vídni, doporučoval do nejvyšších postů právě osvěcené muže, jako byl Seibt, který byl mj. v letech 1783 – 1784 rektorem Karlo-Ferdinandovy univerzity, kde právě v této době probíhaly důležité strukturální změny, kvůli kterým začala přicházet o svou právní a hospodářskou autonomii.

Reforma formace budoucích kněží

Ve zřízení generálních seminářů viděl Josef II. *methodos*, jak prosadit své osvěcené myšlenky rychle do praxe. Císařským dekretem z 30. března 1783 bylo ustanoveno osm seminářů hlavních a čtyři vedlejší, mezi které patřil i pražský seminář. Generální seminář v Praze nahradil seminář arcibiskupský, všechna řádová učiliště¹⁰ i semináře biskupské. Studijní pobyt na Collegiu Germanicu byl Josefem II. zakázán.

Generální semináře se měly stát moderní státní institucí pro unifikovanou formaci kněžského dorostu. Systém státních zkoušek a přísah měl být tomuto cíli nápomocen. Politické ambice Josefa II. reformovat katolickou církev v duchu státního utilitarismu byly formulovány systémem zákonů a dekretů, kterým se obyvatelé habsburského soustátí museli podrobit. Roku 1784 byl vydán dekret, který stanovil, že studium budoucích kněží přebírají výhradně generální semináře, což v praxi znamenalo, že žádný muž nezíská dignitu duchovního, pokud zdárně neukončí generální seminář. Paradoxem byl fakt, že toto nařízení se týkalo také řádových kněží, kteří museli absolvovat studium v generálním semináři, přičemž veškeré finanční náklady hradil řád. Tito řádoví alumni mohli alespoň dokončit formaci ve svých klášterních společenstvích, ne v kněžských domech.

Opat Rautenstrauch sepsal jako reformátor teologických studií spis *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k.k. Erblanden*, ve kterém byl předložen závazný rozvrh zdejších alumnů. Obhajoba zřízení generálních seminářů v tomto díle byla zároveň obhajobou tohoto císařova projektu před veřejností, i když prelát

¹⁰ Klášterní studia zrušil Josef II. 10. září 1782 na návrh dvorního rady Heinkeho. Srov. SVOBODA, R. Arnošt Konstantin Růžička – josefinista na českobudějovickém biskupském stolci, s. 64.

Rautenstrauch ani baron Kressel nesdíleli pedagogický optimismus Josefa II. ve věci zřízení státem dotovaných i řízených seminářů.¹¹

Prvním rektorem pražského generálního semináře byl jmenován kamenický děkan a kanovník u Všech svatých na Pražském hradě Augustin Zippe. Zippe se v mnohém inspiroval v Opstraetově díle *Pastor bonus* a svoji představu budoucího josefinského kněze popsal v rozsáhlé předmluvě své knihy *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*. Právě zde bylo patrné, že rektor Zippe vycházel z jansenistické etiky ctností a reformních názorů Ludovica Muratoriho.

Po odchodu rektora Zippeho do Vídně roku 1785, kde nahradil ve funkci ředitele teologických studií zesnulého Františka Štěpána Rautenstraucha, byl jmenován druhým rektorem pražského generálního semináře Josef František Hurdálek, děkan z Nového Města nad Metují. Tento spolupracovník královéhradeckého biskupa Haje vedl umírněnou rekatolizaci ve východních Čechách a své pedagogické zkušenosti získal v Therezianu a v biskupském semináři v Hradci Králové.

Generální seminář neměl většinovou podporu církve a mnohé kandidáty od studia odradila státní subordinace. Populární nebyl ani přísný seminární řád a velmi skromné životní podmínky.¹² To mělo za následek, že nenastoupil požadovaný počet alumnů a klesal počet novokněží. Císař na tento stav, který byl typický nejen pro pražský generální seminář, reagoval návrhem na zavedení tzv. kaplanského kurzu, ve kterém se měla razantně zkrátit doba studia. Josefův návrh překvapivě negovala Dvorská duchovní komise. V akademickém roce 1786 však byla zkrácena doba přípravy na kněžství z šesti na pět let a zároveň byl budoucím kněžím zkrácen pobyt v kněžských domech.

Projekt generálních seminářů skončil s nástupem Leopolda II. Biskupové se mohli k otázce existence generálních seminářů vyjádřit. Většina žádala jejich zrušení, a proto císař roku 1790 po poradě s Dvorskou duchovní komisí generální semináře zavřel. Znovu byly uvedeny do provozu semináře arcibiskupské, biskupské a řádová učiliště. Státní dozor nad těmito církevními institucemi byl realizován výběrem vyučujících, daným studijním plánem a používáním státem schválených učebnic.

Arcibiskup Příchovský a reforma teologického studia

Arcibiskup Antonín Petr hrabě Příchovský z Příhovic byl protektorem Karlo-Ferdinandovy univerzity od nástupu do své funkce roku 1763. Hrabě Příchovský studoval na gymnáziu v Klatovech, které vedli členové Societas Jesu. Po jeho ukončení nastoupil na papežsko-císařský konvikt sv. Bartoloměje do Prahy, jezuitská kolej mu poskytla zázemí pro zdárné ukončení filosofické a teologické fakulty. V roce 1731 byl vysvěcen na kněze a poté pobyl na stáži v římském Collegiu Germanicu. Po obhajobě své disertační práce *Sacramentum Poenitentiae Juxta mentem praepreimis Con-*

¹¹ HANZAL, J. Osobnost Štěpána Rautenstraucha. In: *Břevnov v českých dějinách – sborník z konference pořádáné ve dnech 14. – 15. září 1993*. Praha: Filosofická fakulta UK, 1997, s. 64 – 68.

¹² RAUTENSTRAUCH, F. Š.: *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden*. Vídeň 1784, 350 s. SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička – josefinista na českobudějovickém biskupském stolci*, s. 65 – 66.

cilii Tridentini, ac Trium Pontificum videlicet Alexandi VII., Innocentii XI., Alexandri VIII. získal roku 1735 na pražské teologické fakultě doktorát. Kariérní postup byl pro mladého kněze Příchovského poměrně rychlý. Již v roce 1753 byl jmenován koadjutorem pražského arcibiskupa Jana Mořice Gustava Manderscheida s právem nástupnictví. V letech 1753 – 1763 byl Marií Terezií jmenován biskupem v Hradci Králové a od roku 1763 pražským arcibiskupem. Tento úřad zastával až do své smrti roku 1793.¹³

Známé jsou vzájemné antipatie pražského arcibiskupa Příchovského s opatem Rautenstrauchem, profesorem K. J. Seibtem i dalšími intelektuály osvícenské doby. Primas Antonín Petr zastávající na Karlo-Ferdinandově univerzitě funkci *Cancelaria ac Studiorum Protectore* byl osvícenci považován za zpátečníka a zastávce pseudo-barokní zbožnosti.

Když byl zmíněný Karel Jindřich Seibt jako představitel německého osvícenského proudu jmenován ve Vídni profesorem tzv. krásného umění, nejdříve přednášel za velkého zájmu josefinistů ve Vídni a později byl poslán na filosofickou fakultu do Prahy. V Praze se však jeho přednášky nesetkaly s takovým ohlasem. Byl nařčen arcibiskupem Příchovským z šíření podvrtných myšlenek. Spor musela řešit sama panovnice, která neshledala v Seibtově učení žádné pochybení. Naopak Seibta vyznamenala a darovala mu prsten s diamantem.¹⁴ Shodou okolností mu jej musel oficiálně předat arcibiskup Příchovský.

V roce 1779 sepsal Seibt v duchu německého osvícenství novou *Katolickou naučnou modlitební knihu*. Pražský arcibiskup Antonín Petr veřejně zpochybnil jak její katolicitu, tak skutečnost, že by modlitební knihu mohl sepsat laik. Napjatá situace byla mezi oběma muži i v době, byl Seibt v letech 1783–1784 rektorem pražské Alma mater. Příchovský zde v těchto letech zde působil jako promotor – tj. jeho pravomoci vzhledem k univerzitě byly víceméně formální.

Arcibiskup byl také ve sporu s ředitelem teologických studií Rautenstrauchem, kterého kritizoval za jeho učebnici církevního práva, která byla napsána v duchu febronianismu. Učebnice *Synopsi Juris Ecclesiastici publici et privati*¹⁵ byla od roku 1776 povinná nejen pro frekventanty teologického studia na Karlo-Ferdinandově univerzitě, ale také pro studenty v řádových učilištích a arcibiskupském semináři.¹⁶ Vzdělávání podle Rautenstrauchovy učebnice i následnou povinnou zkoušku z církevního práva nařídil stát¹⁷ dekretem 5. října 1776.

¹³ BARTUNĚK, V. – KOP, F. – NOVOTNÝ, A.: *Praha Šest set let církevní metropolí*. Praha : Č.A.T., 1944, 172 s. ZELENKA, A.: *Die Wappen der böhmischen und mährischen Bischöfe*. Regensburg : Beheyem Verlag, 1979, 592 s. BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha : Logis, 2000, 424 s. GATZ, E. (ed.): *Die Bischöfe der deutschsprachigen Ländern 1785/1803*. Berlin : Duncker & Humboldt, 2002, 442 s.

¹⁴ WINTER, E.: *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740 – 1848*. Praha: Nakladatelství Jelinek, 1945, 383 s.

¹⁵ Tato učebnice byla souhrem dvou učebnic vydaných roku 1769 pro benediktinské řádové učiliště v Praze: *Prolegomena in ius ecclesiasticum* a *Institutiones juris ecclesiastici*.

¹⁶ KRYŠTUFEK, F. X.: *Dějiny církve katolické ve státech Rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české II*. Praha : nakladatelství Kotrba, 1898, 1053 s.

¹⁷ Ne bez vlivu ředitele teologických studií a hlavního cenzora F. Š. Rautenstraucha.

Pražský arcibiskup požadoval už od roku 1769, aby byl břevnovsko-broumovský opat sesazen z místa vyučujícího na řádovém učilišti a jeho učebnice zakázány.¹⁸ Spor měla vyřešit Dvorská komise. Arcibiskup učinil učiteli církevního práva Rautenstrauchovi i jeho učebnici nezamýšlenou reklamu. Vídeňští osvícenci doporučili opata Rautenstraucha odměnit zlatou medailí Marie Terezie. V duchu disciplinace vysokého kléru toto ocenění musel předat opět arcibiskup Příchovský.¹⁹ Známý je i názorový konflikt s profesorem církevních dějin a děkanem teologické fakulty Kašparem Roykem, který v díle *Hystorye Velikého Sněmu Kostnického* obhajuje myšlenky konciliarismu.²⁰ Arcibiskup Antonín Petr Příchovský díky těmto sporům nebyl mezi vídeňskými osvícenci právě populární, což je část historiků komentuje slovy, že nebyl dobře zapsán u dvora.²¹

Arcibiskup Příchovský a generální seminář

Krátce po zrušení Societas Jesu pražský arcibiskup Příchovský požadoval zkonfiskovanou budovu Klementina pro arcibiskupský seminář.²² Roku 1774 pražské arcibiskupství postoupilo budovu Králova dvora u Prašné brány ve prospěch c. k. vojenských úřadů a nově přesídlený arcibiskupský seminář sv. Václava našel v budově Univerzity a bývalé jezuitské koleje to nejlepší možné zázemí. Mohlo zde studovat až 600 seminaristů, ale tohoto počtu studentů nedosáhl ani seminář arcibiskupský ani budoucí seminář generální.²³

Panovnice si přála, aby zkonfiskovaná budova pražského Klementina připadla církvi, ale o devět let později si stát budovu Klementina de facto i de jure vzal pod svou správu. Na základě císařského výnosu o zřízení generálních seminářů v rakousko-uherské monarchii z 30. března 1783 zde císař ustanovil generální seminář. Normativním základem této ideje je Rautenstrauchův *Entwurf*. Stanovy pro pražský generální seminář vypracoval jeho představený Augustin Zippe.

Královéhradecký biskup Leopold Hay, který byl pro své osvícenecké názory u dvora dobře zapsán, prosadil, že seminaristé poslední rok svého studia mohou strávit v tzv. kněžských domech. Zde po pěti letech studia na generálním semináři měli absolvovat duchovní formaci pod vedením svého diecézního biskupa. Biskup Hay se totiž vcelku pochopitelně nedokázal smířit s myšlenkou, že by na budoucí kněze své diecéze neměl mít žádný vliv. Roční pobyt alumnů v kněžských domech

¹⁸ HANZAL, J.: *Břevnov v českých dějinách*, s. 65. WINTER, E.: *Josefinismus*, s. 171.

¹⁹ GAŽI, M.: Osvícenský praktik nebo prelát tmář? Zlatokorunský opat Bohumír Bilanský v intelektuálním panoramatu druhé poloviny 18. století. In: *Post tenebras spero lucem, Historie – Otázky – Problémy 1/2008*. Praha FF UK, s. 271 – 278. HANZAL, J.: *Břevnov v českých dějinách*, s. 65.

²⁰ BARTUNĚK, V. – KOP, F. – NOVOTNÝ, A.: *Praha šest set let církevní metropolí*, s. 176 – 177.

²¹ KRYŠTUFEK, F. X.: *Dějiny církve katolické II.*, s. 534, BĚLINA – KAŠE – KUČERA: *Velké dějiny zemí koruny české X*. Litomyšl : Paseka, 2001, 768 s. WINTER, E.: *Josefinismus*, s. 71, MELMUKOVÁ, E.: *Patent zvaný toleranční*. Praha : Mladá fronta, 1999, 304 s. BARTUNĚK, V. – KOP, F. – NOVOTNÝ, A.: *Praha šest set let církevní metropolí*, s. 124.

²² Arcibiskupovi Příchovskému se podařilo zachránit budovu Klementina. Viz: BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 268. GATZ, E.: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen 1648 bis 1803: Ein biographischen Lexikon*. Berlin : Duncker-Humblot, 1990, s. 64.

²³ SOLDÁT, A.: *Představenstvo generálního semináře Pražského*. ČKD, roč. 1894, č. 7 s. 389. SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička*, s. 69.

nelze jednoznačně hodnotit jako dobrou vůli císaře, spíše jako kompromis, o který se zasloužil hlas osvícence na královéhradeckém biskupském stolci. V Praze se jednalo o kněžský dům u kostela sv. Jiří na Hradě a za formaci budoucích kněží zodpovídal arcibiskup hrabě Příchovský. Stále platilo pravidlo, že budoucí kněz měl před nástupem do generálního semináře vyjednaný příslib budoucího kněžského svěcení, který se přikládal k žádosti o vstup do generálního semináře.²⁴

Biskupové ztratili právo dohledu nad alumny v generálních seminářích. Císař zrušením biskupského cathedralica oprostil jednotlivá biskupství z povinnosti financovat budoucí kněze. Budoucí kněze financovali díky alumnaticu faráři a kaplani,²⁵ velká finanční dotace plynula z různých fondů, které stát spravoval a jejichž obsah přerozděloval. Formace v kněžském domě byla nyní hrazena z Náboženského fondu. Tato finanční transakce, jakkoli byla pro církev výhodná, v praxi potvrdila státní monopol.

Jak již bylo výše zmíněno, byl prvním rektorem generálního semináře jmenován Augustin Zippe.²⁶ Zippe se osvědčil v duchovní správě, patřil mezi Seibtovy oblíbence. Do funkce rektora pražského generálního semináře byl kanovník Zippe navržen dvěma českými biskupy, královéhradeckým Leopoldem Hayem a litoměřickým Emanuelem Valdsteinem. Za kamenického děkana Zippeho se u Dvora přimluvil i František Štěpán Rautenstrauch. Zippeho kandidatura však nebyla schválena arcibiskupem Příchovským²⁷ a již tehdy mezi oběma kanovníky od Všech svatých vzniklo negativní klima. Metropolita Příchovský navrhoval do funkce rektora generálního semináře konsistorního tajemníka Košťála. Augustin Zippe byl přesto Vídní rektorem jmenován. Měl ku pomoci dva vícerektory – Leopolda Felixe Luňáčka a Františka Wenzla. Vypomáhali i jmenovaní prefekti z řad nejlepších studentů.²⁸

Jedním z pilířů reformy teologické edukace měla být změna morálky budoucích kněží tak, jak ji osvětenští reformátoři s Josefem II. naplánovali. Novou teorii morálky aktuálně rozpracoval ve svých dílech právě Augustin Zippe. Píše o formaci budoucích kněží ve trojím ohledu: vzhledem k náboženství, ke státu a k lidské společnosti. Kněží, kteří v budoucnu opustí generální seminář, mají být v první řadě učitelé náboženství a ctností, vůdcové a učitelé lidu tzv. *Seelsorger*.²⁹

Augustin Zippe šel svým seminaristům vzorem *virtute et exemplo* a jistě na proces jejich formace svědomitě dohlížel. Bylo především zásluhou rektorů Zippeho

²⁴ NA, České gubernium – Duchovní komise, inventární číslo 19, signatura D 12,1, kartony 33 – 36. Dopisy a dokumenty o zřízení semináře, nadace, přijímání studentů v letech 1783 – 1785.

²⁵ NA, APA I, i.č. 3844, sign. C 158/3, k. 2296.

²⁶ Augustin Zippe (1747 – 1816): rodák ze severních Čech, pracoval jako vychovatel v rodině hrabat z Waldecku, od roku 1778 zastával funkci děkana při kostele sv. Jakuba v České Kamenici. Věnoval se zejména sociálně-pedagogické činnosti, mj. založil chlapeckou a dívčí školu a chudobinec. Byl papežem jmenován kanovníkem u Všech svatých na Pražském hradě. V letech 1783 – 1785 zastával funkci rektora generálního semináře v Praze. Nahrazuje F. Š. Rautenstraucha ve funkci ředitele teologických studií ve Vídni. Za své zásluhy je císařem jmenován dvorním radou. Poslední léta života prožil v pastorační službě na vídeňském předměstí.

²⁷ BASTL, O.: *Formování josefinských kněží*, s. 116. SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička*, s. 68.

²⁸ V letech 1783 – 1785 byl prefektem budoucí českobudějovický biskup Arnošt Konstantin Růžička.

²⁹ LORMAN, J.: *Láska k Bohu je počátek vši pravdivé ctnosti – ověření konceptu autonomní morálky v morálně-teologickém díle Augustina Zippeho*. Rigorózní práce. Praha : KTF 2008, 117 s.

a jeho nástupce Hurdálka, že visitace z Vídně dopadla v pražském generálním semináři velmi dobře. Baron Kressel mohl vídeňskému dvoru předložit roku 1787 pozitivní reference.

Sám arcibiskup Příchovský protestoval proti zřízení generálního semináře, kam nemohl jako představený pražské arcidiecéze docházet. Situace se relativně zlepšila na přelomu let 1787/1788, kdy byl rektorem generálního semináře Josef Hurdálek. Arcibiskup a další diecézní biskupové mohli navštívit přednášky i být přísedícími u zkoušek.

V prvních dvou letech existence generálního semináře měl veškeré pravomoci rektor Zippe, který Guberniu každý měsíc zasílal dopis, v němž podrobně informoval o stavu svého semináře. Je zajímavé, že ve svých hlášeních zmiňuje jak seminář generální, tak seminář sv. Václava. V praxi generální seminář plně absorboval bývalý seminář arcibiskupský, ale v písemném styku s Guberniem jej rektor Zippe stále akceptuje.³⁰

Otevřený střet rektora Zippeho a arcibiskupa Příchovského se dal předpokládat. Nastal půl roku po otevření generálního semináře na jaře roku 1784. Arcibiskup Příchovský požádal rektora Zippeho o uvolnění seminaristů na průvod Božího těla. Rektor odpověděl, že *biskupové nemají alumny v pravomoci*³¹ a žádosti arcibiskupa nevyhověl. Augustin Zippe touto odpovědí jasně vymezil aktuální pravomoci své i pražského arcibiskupa.³²

Arcibiskupova žádost o uvolnění alumnů vycházela jednak z barokní tradice, jednak z požadavků Tridentského koncilu, konkrétně z Dekretu o svátosti nejsvětější eucharistie.³³

Kamenický děkan Zippe jistě o této instrukci koncilu věděl. Znal i aktuální nařízení Josefa II., že jsou všechna procesí během roku císařským dekretem³⁴ zrušena. Panovníkovu výjimku mělo jen teofanické procesí právě na slavnost Božího těla.³⁵

³⁰ NA, ČG-DK, i.č. 19, sign. D 12,1, k. 33. Dopis A. Zippeho Guberniu.

³¹ NA, ČG-DK, i.č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis A. Zippeho Guberniu.

³² Žádost arcibiskupa Antonína Petra Příchovského zasláná rektorovi generálního semináře Augustinovi Zippemu: Velmi ctihodný a nám v Kristu milovaný, až dosud bylo zbožným a chvályhodným zvykem, že v slavnostním theofanickém procesí, které se v samotný svátek Těla Kristova ubírá ze svatého metropolitního kostela, se společně objevuje nejen klérus tohoto Čtyřměstí pražského, tak i klérus speciální. A proto velmi ctihodná paternita nebude váhat ohledně konání budoucího slavnostního procesí a svátku Nejsvětějšího těla Kristova, ráno v osm hodin, s nasměrováním alumnů svěřených své péči do svatého metropolitního kostela. V Praze, v arcibiskupské kanceláři, 3. června 1784. NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 37. Dopis Antonína Petra Příchovského rektorovi A. Zippemu.

³³ Svatá synoda mimo to prohlašuje, že v Boží církvi se ujal svatý a velmi zbožný zvyk, že se každoročně zvláštním a slavnostním dnem uctívá a důstojně slaví tato přeslavná a velebená svátost a že se v průvodech a s poctami nosí po ulicích a veřejných místech. Je totiž zcela spravedlivé, aby byly stanoveny určité posvátné dny, během nichž by všichni křesťané zvláštním a mimořádným způsobem vyjádřili svou vděčnou vzpomínku na společného Pána a Vykupitele za tak nevýslovné a vskutku božské dobrodiní, jímž se zpřítomňuje jeho vítězství a triumf nad smrtí... 13. zasedání Tridentského koncilu z 11. října 1551, Dekret o svátosti nejsvětější eucharistie, hl. 5. Dokumenty Tridentského koncilu. Praha: Krystal, 2015, 335 s.

³⁴ Dekret upravující procesí a bohoslužbu z 21. 4. 1783. V roce 1785 následovaly další tři dekrety.

³⁵ Císař Ferdinand II. v rámci rekatolizačních snah předepsal povinnou účast na teofanickém procesí na slavnost Božího těla.

Pražský arcibiskup byl horlivým ctitelem eucharistie³⁶ a jistě považoval průvod s eucharistií za možnost veřejného svědectví katolické víry. Příchovský chtěl k této reprezentativní události pozvat i budoucí kněze pražské arcidiecéze. K tomu ovšem rektor generálního semináře nakloněn nebyl. Arcibiskup napsal obratem stížnost na rektora Zippého zemskému guberniu ve věci neuvolnění alumnů do slavnostního průvodu, který metropolita v Praze připravoval. Je pravděpodobné, že v minulém roce či letech se alumni průvodu zúčastňovali, protože žádost arcibiskupa Antonína Petra je poměrně stručná. Bez zajímavosti jistě není, že arcibiskup napsal Zippemu žádost latinsky, kdežto rektor generálního semináře psal vždy německy.

Již 5. června je odeslán z arcibiskupské kanceláře dopis, ve kterém arcibiskup Příchovský mj. píše, že *naše svatá církev trvá na uctívání Boha*.³⁷ Arcibiskup v rozsáhlém textu uvedl, že k uvolnění alumnů do průvodu Božího těla vyjádřila podporu i šlechta a univerzita. Metropolita vznesl zemskému guberniu smělý dotaz, jak je vedena v generálním semináři výchova mládeže k *poznání poslušnosti*.³⁸

Gubernium postupovalo podle svých obvyklých postupů a zaslalo obratem arcibiskupovu stížnost Augustinu Zippemu s žádostí, aby se k ní vyjádřil. Rektor generálního semináře Guberniu mj. odpověděl, že nechtěl vyhovět *náboru* ze strany arcibiskupa ohledně účasti v procesí. Dále se v odpovědi Guberniu podivil, že právě nyní si arcibiskup alumny vyžádal. Skutečnost, že alumni minulý rok studovali ještě v arcibiskupském semináři, rektor Zippe opomněl. Ve své odpovědi zemskému guberniu rektor generálního semináře dodává, že uvolnění alumnů do průvodu Božího těla by mohlo v příštích letech vyvolat problém, jak alumny v semináři před touto slavností udržet. Rektor Zippe svoji obhajobu uzavírá prosbou k vysoce urozeným pánům v guberniu, aby problém s uvolněním alumnů posuzovali jako *krádež*.³⁹

Rektor generálního semináře užil pojmu *nová doba*, který v sobě nese konotace nových pokrokových a reformních idejí nejen v římskokatolické církvi.⁴⁰ Podezřelé a nemoderní bylo vše spojené s mnišstvím, papežstvím a s představami barokní zbožnosti. Průvod s úctou k Nejsvětější svátosti oltářní patřil podle osvícence Zippého do doby *staré*.

Po této roztržce arcibiskupa Příchovského s rektorem generálního semináře nereagoval Zippe na dopisy z arcibiskupství a vrátil se zpět neotevřený.⁴¹

Spor rektora semináře a pražského arcibiskupa demonstroval napětí, které mezi preláty narůstalo. Nedošlo ke konsensu, který by byl v tomto případě možný. Nedostatek dobré vůle lze vystopovat především v přístupu rektora Zippého. Následná stížnost Antonína Petra Příchovského zemskému guberniu k uklidnění situace také nepřispěla.

³⁶ Roku 1773 založil Bratrstvo ustavičného klanění Nejsvětější svátosti oltářní.

³⁷ NA, ČG-DK, i.č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis Antonína Petra Příchovského Guberniu.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ NA, ČG-DK, i.č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis Augustina Zippého Guberniu.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ NA, ČG-DK, i.č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Neotevřený dopis od Antonína Petra Příchovského rektorovi Augustinu Zippemu.

Spor pražského arcibiskupa Příchovského a osvícence Zippého ohledně uvolnění alumnů do teofanického procesí byla spíše otázkou poslušnosti budoucího kléru církvi respektive státu. Na arcibiskupovu stranu se překvapivě přiklonila šlechta a univerzita, i jim státní monopol výrazně zasahoval do tradičních pravomocí. Biskup královéhradecký a litoměřický stáli v opozici vůči arcibiskupovi a obhajovali existenci generálního semináře ještě po nástupu Leopolda II. Nový císař po poradě s Dvorskou duchovní komisí, jejímiž členy byli převážně osvícenci, roku 1790 tzv. *Seminarium generale* zrušil.

Několik slov závěrem

Závěrem lze konstatovat, že žádná z Josefových reforem se tak neminula účinkem jako projekt generálních seminářů. Sám Josef II. v průběhu let tento svůj ideál edukovat kněze jako loajálního státního úředníka několikrát korigoval.

Reforma teologického studia a zřízení generálních seminářů však nijak nevybočovala z celkové společenské transformace, kterou osvěcenští panovníci v habsburském soustátí zahájili. Bylo výrazně narušeno spojení trůnu a oltáře ve prospěch subordinace církve státu.

Lidé žijící v monarchii byli primárně považováni za obyvatele státu se svými právy a povinnostmi a vše, týkající se náboženství, se začínalo přesouvat do privátní sféry. Za nemoderní se považovalo cokoli, co souviselo s papežstvím, mnišstvím či s prvky barokní zbožnosti. Nová osvěcenská doba se vyznačovala racionalitou a utilitarismem ve prospěch všeobecného blaha.

Edukace kněží řízená státem byla fenoménem, proti kterému pražský arcibiskup Příchovský protestoval. Římsko-katolická církev reformu potřebovala, zůstává však otázkou, do jaké míry se na ní má podílet státní instituce. Je s podivem, jak výstižný byl výrok dvorního rady Sonnenfelsta, že *školství jest a zůstane politikum*.⁴²

BIBLIOGRAFIE

Archivní dokumenty

Národní archiv (NA), České gubernium – Duchovní komise, inventární číslo 19, signatura D 12,1, karto-ny 33 – 36. Dopisy a dokumenty o zřízení semináře, nadace, přijímání studentů v letech 1783 – 1785.

NA, APA I, i. č. 3844, sign. C 158/3, k. 2296.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 33. Dopis A. Zippého Guberniu.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis A. Zippého Guberniu.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 37. Dopis Antonína Petra Příchovského rektorovi A. Zippemu.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis Antonína Petra Příchovského Guberniu.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Dopis Augustina Zippého Guberniu.

NA, ČG-DK, i. č. 19, sign. D 12,1, k. 36. Neotevřený dopis od Antonína Petra Příchovského rektorovi Augustinu Zippemu.

BARTUNĚK, V. – KOP, F. – NOVOTNÝ, A.: *Praha Šest set let církevní metropolí*. Praha: Č.A.T, 1944, 172 s.

BASTL, O.: Formování josefinských kněží a otázka generálních seminářů. In: *Historie – Otázky – Problémy – od barokní piety k interiorizaci víry? Problémy katolického osvěcenství v českých zemích*, 2/2009. Praha: Univerzita, FF UK, 2009, s. 109 – 118.

BĚLINA – KAŠE – KUČERA: *Velké dějiny země koruny české X*. Litomyšl: Paseka, 2001, 768 s.

BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha: Logic, 2000, 424 s.

⁴² KRYŠTUFEK, F. X.: *Dějiny církve katolické II.*, s. 619.

- Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha: Krystal, 2015, 335 s.
- GATZ, E. (ed.): *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2002, 442 s.
- GAŽI, M.: Osvícenský praktik nebo prelát tmář? Zlatokorunský opat Bohumír Bilanský v intelektuálním panoramatu druhé poloviny 18. století. In: *Post tenebras spero lucem, Historie – Otázky – Problémy* 1/2008. Praha FF UK, s. 271 – 278.
- GATZ, E.: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen 1648 bis 1803: Ein biographischen Lexikon*. Berlin: Duncker-Humblot, 1990, s. 64.
- HANZAL, J.: Osobnost Štěpána Rautenstraucha. In: *Břevnov v českých dějinách – sborník z konference pořádané ve dnech 14. – 15. září 1993*. Praha: Filosofická fakulta UK, 1997, s. 64 – 68.
- KŘÍŠTAN, A.: *Počátky pastorální teologie v Čechách*. Praha: Triton, 2005, 136 s.
- KRYŠTUFEK, F. X.: *Dějiny církve katolické ve státech Rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české II*. Praha: nakladatelství Kotrba, 1898, 1053 s.
- LORMAN, J.: *Láska k Bohu je počátek vši pravdivé ctnosti – ověření konceptu autonomní morálky v morálně-teologickém díle Augustina Zippeho*. Rigorózní práce. Praha : KTF 2008, 117 s.
- MELMUKOVÁ, E.: *Patent zvaný toleranční*. Praha : Mladá fronta, 1999, 304 s.
- NOVOTNÝ, M.: Výchova a vzdělávání kněží v diecézních seminářích v Čechách ve druhé polovině 18. století a v první polovině 19. století. In: *HOP* 2/2009. Praha: FF UK, 2009, s. 119 – 127.
- RAUTENSTRAUCH, F. Š.: *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden*. Vídeň 1784, 350 s.
- SOLDÁT, A.: *Představenstvo generálního semináře Pražského*. ČKD, roč. 1894, č. 7 s. 389.
- SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička – josefinista na českobudějovickém biskupském stolci*. České Budějovice: JIH, 2011, 242 s.
- TROJAN, J.: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: Oikoymenh, 2002, 256 s.
- WINTER, E.: *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740 – 1848*. Praha: Nakladatelství Jelinek, 1945, 383 s.
- ZELENKA, A.: *Die Wappen der böhmischen und mährischen Bischöfe*. Regensburg: Beheyim Verlag, 1979, 592 s.

Sonda do života a díla Karla Františka Průchy, jmenovaného českobudějovického biskupa ve světle odborné literatury a archivních pramenů

MARTIN WEIS

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: A probe into the life and work of Karel František Průcha, an appointed bishop of České Budějovice, in the light of specialised literature and archival sources. By researching literature and archival sources, this study intends to show the figure and work of Karel František Průcha, an almost forgotten Prague consecrator and a designated bishop of České Budějovice. We are doing so because next year we shall commemorate the 200th anniversary of his birth. This study shall not only provide the basic facts of his life journey but shall also look at his theological work and provide information about the tragic end of his life. To correctly understand this matter, it is necessary to also characterise the era and the major events connected with bishop Průcha's life and work. Since bishop Průcha's life was purposefully hushed up in the past, the study is based not only on literature but also on archival sources.

Key words: Roman Catholic Church. 19th century. First Vatican Council. Austro-Catholicism bishops of České Budějovice.

Úvodem

Studie je publikována v rámci projektu, který si klade za cíl přiblížit postavu a dílo českobudějovického biskupa Jana valeriána Jirsíka. Tato studie svým obsahem bude příspěvkem k zmapování událostí, které se odehrávaly po jeho smrti.¹

Českobudějovická diecéze ve svých nepříliš dlouhých dějinách² měla celkem dvanáct diecézních biskupů, dva světící (pomocné) biskupy z nichž jeden měl práva biskupa koadjutora. Také ale měla dva téměř neznámé biskupy, kteří byli sice

¹ Studie vznikla s laskavou podporou Grantové agentury České republiky jako dílčí výstup projektu číslo 15-09797S „Jan Valerián Jirsík: život a teologické dílo“.

² Dějiny českobudějovické diecéze jsou poměrně krátké, neboť biskupství se sídlem v Českých Budějovicích vzniklo vlastně jako plod reformy církevní správy v zemích rakouské monarchie za vlády císaře Josefa II. v druhé polovině 18. století. Josef II. dvorním dekretem z 5. prosince 1783 rozhodl o zřízení biskupství českobudějovického a zároveň prvním biskupem jmenoval olomouckého kanovníka Jana Prokopa hraběte Schaaffgotscheho, který byl císařem vybičnán, aby si vyžádal od papežského stolce potvrzení a souhlas k biskupskému svěcení. Papež Pius VI. bulou „Cunctis ubique“ z 20. září 1785 založil českobudějovické biskupství a potvrdil J. P. Schaaffgotscheho biskupem. K vzniku českobudějovické diecéze srov. podrobněji monografii SVOBODA, Rudolf. *Počátky českobudějovické diecéze*. Praha: Vyšehrad, 2014 a SVOBODA, Rudolf. *Johann Prokop Schaffgotsch: das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.

na biskupský stolec do Českých Budějovic jmenování, ale neujali se svého úřadu. Jedním z nich byl pražský světící biskup Dr. Antonín Eltschkner, který byl v době Druhé světové války jmenován Svatým stolcem na uprázdněné místo českobudějovického biskupa, avšak dříve než bylo toto jmenování oficiálně zveřejněno, německá vláda projevila se jmenováním svůj nesouhlas. Po dlouhém jednání bylo nakonec zveřejnění jmenování „odloženo“ a biskup Eltschkner do Českých Budějovic již nikdy nenastoupil.³

Druhým biskupem, který byl jmenován na biskupský stolec do Českých Budějovic, byl též pražský světící biskup, a to Dr. František Karel Průcha, kterému je věnována tato studie, neboť si budeme příštího roku připomínat jeho dvousetleté výročí narození. Tato studie hodlá nejenom přiblížit základní fakta z jeho životní pouti, nýbrž pohlédne i na jeho teologické dílo. Pro správné uchopení celé problematiky bude nejdříve ve studii nutno přiblížit i charakteristiku doby a významných událostí spojených s životem a působením biskupa Průchy. Jelikož o vlastní postavě biskupa Průchy bylo v minulosti zachováno v důsledku jeho tragické smrti téměř programové mlčení, studie tak bude činit nejenom na základě odborné literatury, nýbrž i na základě archivních pramenů.⁴

Základní charakteristika doby

Jak již bylo výše konstatováno, nejdříve v této studii pro správné porozumění všech souvislostí, musíme přiblížit základní charakteristiku doby a alespoň v základních rysech postavu panovníka Františka Josefa I., jehož sté výročí úmrtí jsme si připomenuli loňského roku 21. listopadu. Tento náš předposlední monarcha vládl 68 let a délkou své vlády může být srovnáván jen s věhlasnou panovnicí – anglickou královnou Viktorií. Jaký se vlastně uchoval jeho obraz v naší národní paměti, když

³ K této problematice podrobněji studie WEIS Martin, *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*, in *Studia theologica*, 1 ročník 1999, Olomouc, s. 63 – 70 a WEIS Martin, *Těžká jednání. Sonda do diplomacie Svatého stolce*, *Verba theologica* 9/ ročník IV (2005), číslo 2, Košice, s. 78 – 82.

⁴ K postavě biskupa Karla Františka Průchy nalezneme pouze jeden popularizačně laděný krátký článek v rozsahu necelých třech stran Sassman, Alois, *Českobudějovický „mezibiskup“ ThDr Karel František Průcha*, in: *Staré Budějovice, sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*, České Budějovice 2005, s. 195 – 198. Dále se jedná o kratičké medailony v encyklopediích Buben Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000 a Buben Milan M. – Pokorný, Pavel, R., *Encyklopedie českých a moravských pomocných (světících) biskupů se supplementem sídelních biskupů*, Libri: Praha 2014. Několik stran věnoval problematice biskupa Průchy, hlavně se zaměřením na jeho zdravotní stav, který vedl k sebevraždě, německý historik HUBER Kurt Augustin v pojednání *Bischofsernennungen für Budweis 1851 – 1885*, in: Huber, Kurt Augustin (ed.): *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien VII. Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785-1985. Königstein im Taunus 1985*, s. 89 – 110. Velmi stručné zmínky o biskupu Průchovi v podobě odstavce obsahují i monografie KADLEC Jaroslav, *Jan Valerián Jirsík*, České Budějovice: Setkání, 1993, POLC Jaroslav V., *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*; KTF UK: Praha 1995 a heslo *biskupství* od autorů Miroslava Novotného a Jaroslava Kadlece in: *Encyklopedie Českých Budějovic* dostupné na webových stránkách: <http://encyklopedie.c-budejovice.cz/clanek/biskupstvi>, citováno 1. 6. 2017. V souvislosti s kněžskou hrobkou v Praze na Olšanských hřbitovech letmo zmínil i postavu biskupa Karla Františka Průchy pražský duchovní P. Miloš Szabo ve svém článku uveřejněném na stránkách časopisu *Zpravodaj pražské arcidiecéze* v čísle 9, ročník 22 z listopadu 2014, s. 9.

už všechny jeho sochy a obrazy byly v minulých dobách z našeho veřejného prostoru velmi přepečlivě odstraněny? A jak byla naše národní paměť v této problematice formována? V podvědomí některých našich předků – dědů a pradědů, byl František Josef I. zapsán spíše negativně. Nelze se tomu divit, protože tito naši předkové byli vystaveni hrůzám tzv. velké války, za kterou nesl František Josef I. svůj díl odpovědnosti. Období vzniku republiky bylo pak prožito ve znamení neustále opakovaného a zdůrazňovaného tvrzení o „třistaleté porobě národa“ a ničení symbolů nenáviděné monarchie. Nacistický režim Habsburky nenáviděl a pronásledoval mimo jiné pro jejich údajnou „pro slovanskou“ politiku. A komunistický režim nezaújal k habsburskému, respektive habsbursko-lotrinskému, rodu o nic méně negativní stanovisko, jen jeho představitele spíše uváděl jako tvrdé germanizátory a „zdegenerované hlupáky“. Léta po roce 1989 pak sebou přinesla do určité míry zájem odborné i laické veřejnosti o postavy posledních příslušníků rodu Habsburků a snad trochu nostalgický a někdy i nekritický obdiv starého mocnářství. Jaký ale ve skutečnosti František Josef byl a jaká byla míra jeho odpovědnosti za události jeho doby? Historici čtenáři někdy představují Františka Josefa I. jen jako úředníka, který byl zabrán pouze do vyřizování úředních spisů a udělování velkého počtu audiencí a to již od časných jitřních hodin. Proto snad údajně nebyl schopen ani lidských pohnutek, jako soucitu či radosti. Jako příklad uvádí, že po tragické smrti jeho syna Rudolfa, druhý den „šel do práce, jako by se nic nestalo“. Nutno ale zdůraznit, že u Františka Josefa I. jednalo o vědomé potlačení osobnosti vzhledem k funkci císaře. Pro něj, jako pro hluboce věřícího člověka, byla funkce císaře nesena především odpovědností vůči Bohu Stvořiteli a že proto může být vykonávána jen v jediném smyslu, a sice v tom, jenž odpovídá příkazům křesťanské morálky a svědomí. Proto také během celého panovníckého života dodržoval přímo úzkostlivě a téměř až s pedantskou důsledností osmdesátihodinový pracovní týden a nikdy nedával osobním záležitostem přednost před povinnostmi. Na okraj musíme poznamenat, že noc po smrti korunního prince Rudolfa strávil panovník čas až do rána v kapli na modlitbách, a že do rána mu vlasy zbělely a od té doby se tak de facto stal oním známým „staříčkým mocnářem“. František Josef I., zemřel 21. listopadu 1916 na zápal plic. Ještě v den smrti, když uléhal na lůžko, v téměř čtyřicetistupňové horečce, žádal komorníka, aby jej vzbudil druhého dne, jako obvykle o půl čtvrté. Zemřel ale pět minut po deváté hodině. Dne 30. listopadu 1916 po bohoslužbách v katedrálním chrámu sv. Štěpána, byly jeho ostatky uloženy v kapucínské hrobce, tradičním pohřebišti Habsburků.⁵

Nyní ve stručném přehledu připomeňme ty nejvýznamnější události, které ovlivnily vztah státu a církve v zemích habsbursko – lotrinské monarchie a tudíž i životní dráhu Karla Františka Průchy, zejména jako děkana pražské metropolitní kapituly, pražského světícího biskupa a kandidáta na několik diecézních stolců v Čechách. Nejdříve uvedeme ve stručném přehledu politické dění údobí, které s trochou nad-

⁵ K postavě a vládě císaře a krále Františka Josefa I. srov. monografie BLED, Jean-Paul. *Franz Joseph: der letzte Monarch der alten Schule*, Wien: Böhlau, 1988; HERRE, Franz. *Císař František Josef I.: jeho život – jeho doba*. 1. vyd. Přeložil Ingeborg Churaňová. Praha: Ikar, 1998; VAN DER KISTE, John. *Císař František Josef: život, pád a zánik habsburské říše*. Vyd. 1. Praha: Práh, 2008.

sázky lze nazvat jako období vzestupu a pádu Bachova absolutismu.⁶ Režim Bachova absolutismu byl oficiálně ustanoven tzv. silvestrovskými dekrety z prosince 1851, které zrušily dosavadní ústavu a zavedly zásady organického řízení, což vlastně byl návrat k panovnickému absolutismu. Svobody dosažené v roce 1848 byly omezeny a to včetně svobod místní samosprávy. V tomto období byl uzavřen konkordát mezi Svatým stolicí a monarchií, který osvobodil církev z područí státní moci praktikované doposud dle zásad tzv. josefinismu⁷ a zbavil ji do určité míry státního dozoru. V důsledku prohrané války s Itálií v roce 1859 byl propuštěn ze svého úřadu Alexander Bach a dne 20. října 1860 byl rozšířenou říšskou radou vydán Říjnový diplom a v únoru 1861 byla vyhlášena tzv. únorová ústava, která omezovala moc panovníka a podle níž zákonodárná moc patřila říšské radě. Pád Bachova absolutismu znamenal ve svém důsledku i výrazné posílení českého kulturního života a rozvoj českého politického života. V šedesátých letech 19. století se politická scéna v Čechách a na Moravě diferencovala na liberálně konzervativní staročechy a radikálně demokratické mladočechy. Mezi těmito oběma politickými proudy byla vedena náruživá polemika, která vyústila v ideu federalizované monarchie, tak jak to vyjádřil Palacký ve svém díle *Idea státu rakouského*.⁸

Po porážce habsbursko – lotrinské monarchie ve válce s Pruskem ztratilo císařství mocenský vliv v německých a severoitalských državách. Zároveň se stalo otázkou dne, jak liberalizovat centralizované uspořádání státu. Po delších jednáních byly přijaty maďarské požadavky a roku 1867 došlo k tzv. rakousko – uherskému vyrovnání, což znamenalo rozdělení zemí monarchie na dva celky – Předlitavsko tj. země na říšské radě zastoupené a Zalitavsko. Tyto dva celky získaly širokou autonomii a obě části monarchie pak spojovala vlastně pouze postava panovníka, společná měna, společné ministerstvo války, financí a zahraničních věcí.

Roku 1867 byl potvrzen charakter monarchie jako parlamentního státu a po svolání říšské rady vešla v platnost prosincová ústava, která vytvořila z Rakouska – Uherska moderní stát konstituční monarchie s parlamentní demokracií.⁹

⁶ Alexander Bach byl pouze jedním z tvůrců politického systému, který nesl jeho jméno. Ale je třeba poznamenat, že vedle něj se na jeho vzniku podílel kníže F. Schwarzenberg, K. F. Kübeck, J. F. Kempen a v neposlední řadě i samotný císař František Josef I., který osobně předsedal ministerské radě. Srov. Victor CONZEMIUS, *Österreich (1830-1860)*, in kol.aut. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Band XI.: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansions Europas (1830-1914)*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 327 – 335.

⁷ K problematice katolické církve a josefinismu – viz jednotlivé příspěvky ve sborníku Rudolf SVOBODA, Martin WEIS, Peter ZUBKO eds. *Osvícenství a katolická církev*, České Budějovice 2005.

⁸ Toto dílo bylo vydáno v roce 1865 a hájilo teorii federalizované monarchie, která se bude skládat z autonomních celků. Srov. Victor CONZEMIUS, *Österreich (1830-1860)*, in kol.aut. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Band XI.: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansions Europas (1830-1914)*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 327 – 335 a Jerzy KLOCZOWSKI, *Tschechen und Slowenen in Cisleithanien* in kol.aut. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Band XI.: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansions Europas (1830-1914)*, Freiburg im Breisgau 1997 s. 707 – 709.

⁹ Srov. Victor CONZEMIUS, *Österreich (1860-1914)*, in kol.aut. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Band XI.: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansions Europas (1830-1914)*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 682 – 686. K problematice politického katolicismu srov. monografii

Po církevní stránce vztah habsbursko – lotrinské monarchie a katolické církve nejvíce ovlivnil První vatikánský koncil s dogmatem o neomylnosti papeže.¹⁰ Pod neslýchanou záminkou, že došlo ke změně jedné ze smluvních stran, byl vypovězen konkordát z roku 1855 a katolická církev se tzv. květnovými zákony z roku 1874 dostala pod přísný státní dozor. K největšímu porušení konkordátu ale došlo, když vláda ministra Beusta již roku 1868 prosadila školský zákon s odvoláním na prosincovou ústavu r. 1867, který výrazně omezil v tehdejší Rakousko-Uhersku vliv církve ve školách a stanovil povinnou výuku náboženství na pouhé dvě hodiny týdně. Je nutno zmínit, že se ale ozvaly z řad vysokého kléru i hlasy nesouhlasu. Tak například linecký biskup Josef Rudigier byl kvůli protestnímu pastýřskému listu zatčen, avšak na přímý zákrok císaře Františka Josefa I. bylo upuštěno od jeho dalšího stíhání.¹¹ I tehdejší českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík měl kvůli svému nesouhlasnému a značně kritickému postoji značné problémy se státní mocí.

Připomeňme si též ve zkratce život a působení dvou velkých papežů ve sledovaném období.¹² Je to papež Pius IX.¹³, který bývá označován za velmi vtipného, s hlubokou fantazií a náboženským cítěním. Prvá rozhodnutí papeže Pia IX. svědčila o jeho domnělém příklonu k liberalismu. Vždyť po svém nástupu na papežský stolec udělal mnohé obdivuhodné kroky ve správě církevního státu jako například vyhlásil amnestii či zmírnil zákon o cenzuře. Tím se stal velmi populárním v očích mnoha Italů. Ale když v konfliktu s Rakouskem se nepostavil za osvobozující boj Itálie, stal se téměř vzápětí nejpopovrhanější osobou tehdejší doby. Po dobytí Říma 20. září 1870 exkomunikoval všechny účastníky dobytí Říma a poté, co v červnu 1871 byl Řím prohlášen za hlavní město Itálie se prohlásil za vatikánského zajatce. Ale již v únoru 1868 zakázal italským katolíkům účast na politickém životě země. Po církevní stránce je nutno připomenout z období jeho pontifikátu vyhlášení dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie a konání Prvního vatikánského koncilu, který ve svém důsledku upevnil duchovní moc papežství. Dogma o neomylnosti papeže více než více posílilo prestiž papežského úřadu a stalo se ve svém důsledku jedinečnou náhradou za ztracené světské panství papežů.¹⁴

Nástupce papeže Pia IX. na papežském stolci se stal Lev XIII.¹⁵ Jeho pontifikát se vyznačuje snahou o přiblížení aktuálním potřebám tehdejšího světa. Během svého pontifikátu vydal šestačtyřicet encyklik, které se týkaly nejrůznějších problémů.

FIALA, Petr. *Český politický katolicismus 1848-2005*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

¹⁰ Srov. SVOBODA, Rudolf. *Velký koncil na malém městě: první vatikánský koncil, Jan Valerián Jirsík a České Budějovice v letech 1869-1870*. V Praze: Vyšehrad, 2016.

¹¹ Srov. Karl Bühlmeier, *Die Kirchengeschichte III*, Paderborn 1959, s. 414.

¹² Nejnověji srov. zajímavou monografii: ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014.

¹³ Pius IX. – vlastním jménem Giovanni Maria Mastai – Feretti se narodil 13. května 1792 v Senigalii. papežem byl zvolen 16. června 1846 a zemřel po jednom z nejdelších pontifikátů v dějinách papežství 7. února 1878. Srov. Josef GELMI, *Papežové*, Praha 1994, s. 239 – 247.

¹⁴ Josef GELMI, *Papežové*, Praha 1994, s. 239 – 247.

¹⁵ Lev XIII. – vlastním jménem Vincenzo Gioacchino Pecci se narodil 2. března 1810 v Carpinetu u Anagni. Zvolen byl 20. února 1878 a zemřel 20. července 1903. Srov. Josef GELMI, *Papežové*, Praha 1994, s. 247 – 251.

Za nejdůležitější z nich lze bezesporu označit encykliku *Rerum novarum* z 15. května 1891. V této encyklice se zabíral dělnickou otázkou a zdůrazňoval povinnost států při řešení sociálních problémů. Za to si vysloužil přezdívku „dělnický papež“.¹⁶

První etapa životní dráhy Karla Františka Průchy

A nyní již přejdeme k vlastní postavě Karla Františka Průchy. Karel František Průcha se narodil v dobře situované úřednické rodině 6. září roku 1818 v Nových Hradech¹⁷ a to přesto, že jeho rodina měla své kořeny v Praze. Otec Karla Františka byl totiž v té době v Nových Hradech vyšším úředníkem panství hraběte Buquoye.¹⁸ Záhy po narození se Karel František Průcha spolu s rodiči dostal zpět do Prahy, což se ukázalo pro jeho další životní dráhu jako velmi příznivé. V Praze začal konat své první kroky v oblasti vzdělání, nedřívě studoval na škole na Malé Straně. Gymnaziální studia absolvoval postupně na několika místech a zakončil je v Praze na Novém Městě. Již během gymnaziálních studií, nejspíše pod vlivem své zbožné matky, se rozhodl pro kněžský stav, a proto roku 1833 vstoupil do arcibiskupského semináře v Praze. Historik Buben udává, že tato studia na určitý čas opustil, aby se věnoval studiu práv, leč smrt jeho matky jej měla donutit roku 1838 k návratu do arcibiskupského semináře v Praze, kde 26. července 1841 přijal jáhenské svěcení a 5. září 1841 kněžské svěcení. Poté byl v letech 1841 – 1843 ustanoven kaplanem v Praze.

Karel František Průcha byl ale již během svých základních studií shledán jako velice nadaný student a proto mu bylo určeno, aby pokračoval ve studiích na univerzitě v Praze, kde roku 1847 byl promován na doktora teologie. Již během teologických studií byl ustanoven v letech 1843 – 1846 adjunktem pražské teologické fakulty. Po obdržení doktorátu teologie byl jmenován spirituálem v arcibiskupském kněžském semináři, v kteréžto funkci setrval až do roku 1852, poté byl ustanoven rektorem semináře.

Právě tehdy vznikla většina literárních teologických děl Karla Františka Průchy. Již roku 1848 publikoval v tehdy populárním českém teologickém časopise *Časopis pro katolické duchovenstvo* důkladné pojednání, které se věnovalo problematice modliteb breviáře.¹⁹ O rok později v tomtéž časopise se zabíral tematikou církevních misí mezi věřícím lidem na českém venkově²⁰ a též věnoval své pojednání i konání společných kněžských duchovních cvičení. Této tematice se věnoval i v několika dal-

¹⁶ Srov. Jacques GADILLE, Leo XIII, in kol.aut. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Band XI.: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansions Europas (1830-1914)*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 459 – 468 a Josef GELMI, Papežové, Praha 1994, s. 247 – 251.

¹⁷ Bližší údaje viz Kniha narozených Nové Hradky, svazek 1812 – 1842 č. 6, zápis na s. 352. Dostupné na <https://digi.ceskearchivy.cz/DA?menu=3&id=5991>, citováno 15. 6. 2017

¹⁸ Jednalo se o hraběte Jiřího Františka Augusta Buquoye (1781 Brusel – 1851), který je uváděn jako vynikající český zemský vlastenec, vědec, národohospodář, podnikatel a vynálezce. Založil první přírodní rezervace v Čechách – Žofínský prales a prales Hojná Voda. Zmodernizoval výrobu křišťálového skla a dokonce vynalezl český unikát – černé hyalitové sklo. Podrobněji k dějinám rodu srov. monografii KOBLASA Pavel, *Buquoyové. Stručné dějiny rodu* Veduta: České Budějovice 2002.

¹⁹ Průcha, Karel, František, *Nástin historické obrany hodinek církevních*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1848, číslo 3, s. 36 – 62.

²⁰ Průcha, Karel, František, *Potěšitelné zprávy o kněžských Exerciciích a církevních Misiích w Čechách*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1849, číslo 4, s. 166 – 170.

ších článcích v roce 1850 a 1851²¹. Kromě misijní činnosti se zabíral i otázkou obnovení starobylého církevního obyčeje – pořádání diecézních synod, čemuž věnoval článek v *Časopise pro katolické duchovenstvo* roku 1849.²² Ve velice rozsáhlé studii (více než 60 stran) se roku 1851 věnoval problematice zpovědi, ve které vykreslil ideál katolického horlivého a přitom laskavého zpovědníka.²³ Problematice zpovědi se věnoval i ve svých knižních pojednáních, které byly vydány jak česky (prvé 1852), tak i německy (prvé 1852) a byly velice vyhledávanými praktickými příručkami.²⁴ Jejich oblíbenost dokazuje, že s mírnými obměnami se tyto knihy dočkaly mnoha vydání a pochvaly i od proslulého českého pastorálního teologa druhé poloviny 19. století Antonína Skočdopoleho roku 1897 – mnoho let po autorově smrti. Hloubku duchovního života Karla Františka Průchy dokumentuje jeho meditace na slova *Mane, Tekel, Fares* z roku 1852, ve které uvažuje nad okamžiky dnů posledního soudu.²⁵ Karel František Průcha se nevěnoval ve svých pojednáních jen ryze praktické či spirituální teologii, nýbrž jako český vlastenec a pozdější pražský světitel biskup i otázce dostavby pražské katedrály sv. Víta, kteréžto pojednání *Chrám Svato-Vítský a jeho dostavění* vydal vlastním nákladem v Praze roku 1874.²⁶

Druhá etapa životní dráhy Karla Františka Průchy

Po velice plodné činnosti v pražském arcibiskupském kněžském semináři následovala druhá, neméně důležitá, část životní dráhy Karla Františka Průchy a to při dómské kapitule, jejímž členem se stal roku 1859 a kde roku 1873 dosáhl vysokého postu děkana.²⁷ To již ale před necelým rokem byl jmenován generálním vikářem

²¹ Průcha, Karel, František, *Cirkevní Missie v osadách katolických (1.část)*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1850, číslo 3, s. 59 – 114.

Průcha, Karel, František, *Cirkevní Missie v osadách katolických (2.část)*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 1, s. 97 – 142.

Průcha, Karel, František, *Cirkevní Missie v osadách katolických (dokončení)*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 2, s. 14 – 46.

²² Průcha, Karel, František, *Synody a Exercicie*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1849, číslo 4, s. 95 – 109.

²³ Průcha, Karel, František, *Obraz dobrého zpovědníka*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 3, s. 41 – 111.

²⁴ Průcha, Karel František, *Poučení o generální zpovědi, dle zásad a výkladů sw. Karla Boromejského, Františka Saleského, Alphonsa Liguori, blahoslaveného Leonarda a Porto Mauritio, a jiných oswícených duchovních otců*, Praha, vlastním nákladem, 1852; Průcha, Karel František, *Poučení o generální zpovědi, dle zásad a výkladů sw. Karla Boromejského, Františka Saleského, Alphonsa Liguori, blahoslaveného Leonarda a Porto Mauritio, a jiných oswícených duchovních otců*, Praha, 2. doplněné vydání, Nakladatelství Bedřich Stýblo, 1852; Průcha, Karel František, *Unterweisung über die Generalbeichte nach den Grundsätzen und Erklärungen der H.H. Karl Boromäus, Franz von Sales, Alphons Liguori, des gottsel. Leonardus a Porta Mauritio und anderer erleuchteten Seelenführer*, Prag, Fr. Rohlíček, 1852; Průcha, Karel František, *Die Versöhnung mit Gott durch die Generalbeichte : ein Unterrichts – und Exercitienbuch*, Prag, F. A. Credner, 1857.

²⁵ Průcha, Karel, František, *Mane, Thekel, Fares*, Časopis pro katolické duchovenstvo, 1852, číslo 2, s. 94 – 103.

²⁶ Průcha, Karel František, *Chrám Svato-Vítský a jeho dostavění*. Praha, nákladem vlastním, 1874.

²⁷ Srov. základní informace v pojednání pražského světitel biskupa Antonína Podlahy *Series praepositorum decanorum et canonicum S. Metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*, Praha 1912.

pražského arcibiskupa kardinála Bedřicha Schwarzenberga²⁸ a téměř dva roky byl pražským světícím biskupem. Pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg jej na biskupa vysvětil 16. 4. 1871. Svěcení proběhlo v katedrálním chrámu sv. Víta. Spolu světiteli byli českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík a Augustin Pawel Wahala.²⁹ Při svém jmenování 6. 4. 1871 obdržel Karel František Průcha titulární biskupství v Joppe. Velice pozitivně lze hodnotit skutečnost, že nově ustanovený světící biskup pražský Karel František Průcha pamatoval na chudé ve svém rodišti v Nových Hradech částkou 300 zlatých.

Na post světícího biskupa a generálního vikáře byl kardinálem Schwarzenbergem vybrán zejména pro své organizační schopnosti, které osvědčil při uspořádání pražského provinciálního sněmu roku 1860 a diecézní synody roku 1863.³⁰ Jako světící (pomocný) biskup pražský se čtyřikrát účastnil biskupského svěcení v roli spolu

²⁸ Fridrich Johan Joseph Celestin kardinál Schwarzenberg (1889 – 1885) byl arcibiskup v Salzburgu a od roku 1850 v Praze. Pro své velké nadání již záhy studoval filozofii, jeden rok práva ve Vídni a teologii tři roky v Salzburgu a jeden rok ve Vídni. Jelikož byl příliš mladý pro kněžské svěcení, vykonával další studia na doktorát teologie. Ve věku dvaceti šesti let byl zvolen salcburským arcibiskupem 28. června 1835. Kardinálem ho jmenoval papež Řehoř XVI. dne 21. ledna 1842. Po smrti pražského arcibiskupa Schrenka na přání papeže Pia IX. kardinál Schwarzenberg odešel na post arcibiskupa pražského. V Praze založil chlapecký konvikt, v roce 1859 zahájila z jeho popudu činnost Jednota pro dostavění chrámu sv. Víta, roku 1861 založil Jednotu cyrilometodějskou a Dědictví sv. Prokopa na podporu vydávání českých katolických knih. Během Prvního vatikánského koncilu byl proti vyhlášení dogmatu o neomylnosti papeže, protože to považoval za nevhodné vzhledem k panujícím poměrům ve světě. Srov. příslušné pasáže v monografii Zdeňka Hledíková a Jaroslav V. Polc *Pražské arcibiskupství 1344-1994 : sborník statí o jeho působení a významu v české zemi*, Zvon: Praha 1994 a Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

²⁹ Jan Valerián Jirsík – viz kapitola Osudové České Budějovice v této studii. Augustin Pavel Wahala (1866-1877) byl dvanáctý biskup litoměřický. Narodil se 23. ledna 1802 v Palačově u Nového Jičína, na kněze vysvěcen 22. 9. 1827. O pět let později se stal ceremoniářem olomouckých biskupů, pak působil v Mohelnici. Biskupské svěcení přijal 8. dubna 1866 v Olomouci, intronizován 15. dubna 1866. Zúčastnil se zasedání Prvního vatikánského koncilu (1869-1870) na kterém zastával stanovisko hájící dogma o neomylnosti papeže. Zemřel 10. září 1877 v Litoměřicích. K jeho životu a dílu podrobněji viz příslušné pojednání v monografii MACEK Jaroslav, *Biskupství litoměřické*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 2005 a Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

³⁰ Český provinciální sněm v roce 1860 měl celkem 53 členů. Účastnilo se ho kromě pěti provinčních biskupů devět zvolených prokurátorů, generál a velmistr Řádu křižovníků s červenou hvězdou, osm opatů a maltézský převor, sedm provinciálů a tři probošti. Dále se účastnili tři kanonisté, osm teologů a pět děkanů. Na sněmu byl zřízen úřad, jemuž předsedali dva oficiálně pečující o řádné dodržení jednacího řádu. Těm byli podřízeni dva promotři, kteří se starali o včasné provedení formy a obsahu. Zasedání sněmu byla celkem trojího druhu: – partikulární kongregace, které zpracovávaly návrhy. Účastníci zasedání měli předložený návrh vytištěný pouze na půl stránky, aby si mohli dělat poznámky. Ty pak sebrali promotři a je předali ke zpracování redaktorům, voleným zvláště ze sněmovních úředníků. Takto redigovanou předlohu projednávaly tzv. generální kongregace, kterých bylo pět. Předlohu pak schválilo slavnostní zasedání. Vše se odehrávalo tzv. „za zavřenými dveřmi“, protože schválená předloha musela být nejprve přezkoumána Svatým stolicí a až pak směla být veřejně vyhlášena. K tomu musel každý účastník slíbit, že zachová mlčení o obsahu a průběhu jednání. Usnesení bylo rozděleno do pěti částí: O duchovenstvu, O víře a katolickém vyučování, O Boží službě, O svátostech, O stavbách a chrámovém náčiní. Po pražském provinciálním sněmu následovaly v návaznosti diecézní synody roku 1863 v Praze s kardinálem Bedřichem Schwarzenbergem, v Českých Budějovicích, v Hradci Králové a Litoměřicích. Srov. pojednání Miloš

světitele. Poprvé to bylo 25. července 1875 v Českých Budějovicích při udělování svěcení Josefu Janovi Haisovi. Hlavní světitelem byl tehdy českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík a druhým spolu světitelem biskup Augustin Pavel Wahala.³¹ Podruhé byl spolu světitelem 8. června 1879 v Praze v katedrále sv. Víta, kdy bylo udělováno biskupské svěcení Antonínu Ludvíku Frindovi. Hlavním světitelem byl pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg, druhým spolu světitelem Josef Jan Hais.³² Potřetí byl 6. srpna 1882 účasten biskupského svěcení Emanuela Jana Schöbela, O.Cr. v pražské katedrále sv. Víta. Hlavním světitelem byl tehdy pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg a druhý spolu světitel Josef Jan Hais.³³ Počtvrté byl účasten svěcení biskupa Františka Saleského Bauera. Hlavním světitelem byl tehdy olomoucký arcibiskup kardinál Friedrich Egon von Fürstenberg. Druhým spolu světitelem byl Gustav de Belrupt-Tissac. Svěcení proběhlo 15. srpna 1882 v katedrálním chrámu v Olomouci.³⁴

Literatura uvádí, že patřil k předním rádcům arcibiskupa Schwarzenberga, nutno ale mít na paměti, že do okruhu nejbližších teologických poradců kardinála Schwarzenberga (tzv. Schwarzenbergsgroupe) nepatřil a teologické názory kardiná-

Raban *Sněm české katolické církve. Obnova synodality* dostupné na webových stránkách Oficiální stránky Plenárního sněmu Katolické církve v ČR <http://snem.cirkev.cz>, citováno 1. 6. 2017.

³¹ Josef Jan Hais (1829 – 1892) pocházel z českobudějovické diecéze. Narodil se 9. února 1829 v Buděticích, po gymnaziálních studiích se rozhodl pro kněžskou dráhu. Absolvoval kněžský seminář v Českých Budějovicích a dne 2. listopadu 1851 byl biskupem Jirsíkem vysvěcen na kněze. Po krátkém kaplanování v Blovicích odjel na další studia do Vídně, kde dosáhl doktorátu teologie. Poté působil v českobudějovickém semináři jako vyučující a později rektor, též zastával i funkci kanoovníka katedrální kapituly. Dne 27. května 1875 jej císař František Josef I. jmenoval biskupem v Hradci Králové. Zemřel ve věku 63 let 27. října 1892. Srov. příslušné heslo v encyklopedii Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

³² Antonín Ludvík Frind (1823 – 1881), pocházel z České Kamenice u Děčína z rolnické rodiny. Po studiích v litoměřickém gymnáziu odešel studovat filozofii do Prahy, poté absolvoval litoměřický kněžský seminář. Kněžské svěcení přijal 16. července 1847 a po krátkém kaplanování ve Varnsdorfu se vrátil do Litoměřic na gymnázium jako katecheta a profesor dějepisu. V roce 1859 byl jmenován ředitelem gymnázia v Chebu. Litoměřickým biskupem jej jmenoval císař František Josef I. 25. dubna 1879. Zemřel ve věku 58 let 28. října 1881. Srov. příslušné heslo v encyklopedii Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

³³ Emanuel Jan Schöbel, O.Cr. (1824 – 1909) byl nástupcem výše zmíněného litoměřického biskupa Antonína Ludvíka Frinda. Narodil se 12. února 1824 v Radvanicích. Nejdříve studoval gymnázium v Broumově a poté filozofii v Praze. Rozhodl se ale pro duchovenskou dráhu a vstoupil do Řádu křížovníků s červenou hvězdou, kde roku 1848 složil slavné sliby a přijal kněžské svěcení. Roku 1852 dosáhl doktorátu teologie a 23. ledna 1879 byl zvolen velmistrem a generálem řádu. Dne 30. dubna 1882 jej císař František Josef I. jmenoval sídelním litoměřickým biskupem. Zemřel ve věku 85 let 28. listopadu 1909. Srov. příslušné heslo v encyklopedii Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

³⁴ František Saleský Bauer (1841 – 1915) pocházel z mlynářské rodiny v Hrachovci u Valašského Meziříčí, kde se 26. ledna 1841 narodil. Nejdříve vystudoval gymnázium v Kroměříži a poté absolvoval teologická studia v Olomouci. Na kněze byl vysvěcen 19. července 1863 a odešel na kaplanské místo do Vyškova. Dále se ale věnoval studiu teologie v Olomouci a v roce 1869 dosáhl doktorátu teologie. Po několika letech působení v Olomouci odchází do Prahy, kde se stal profesorem, děkanem teologické fakulty a ředitelem kněžského semináře. Dne 30. dubna 1882 jej císař František Josef I. jmenoval diecézním biskupem v Brně. Roku 1904 byl jmenován arcibiskupem Olomouckým po vynucené rezignaci olomouckého arcibiskupa Theodora Kohna. Roku 1911 jej papež Pius X. jmenoval kardinálem. Zemřel ve věku 74 let 25. listopadu 1915. Srov. příslušné heslo v encyklopedii Buben, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000.

la Schwarzenberga na Prvním vatikánském koncilu tudíž nemohl výrazněji ovlivnit. V této souvislosti je třeba si též uvědomit, že jmenování pražským světícím biskupem by nemohl Karel František Průcha obdržet, kdyby se pokorně nesklonil před vůlí koncilu a nepřijal ve všem učení katolické církve. Tuto skutečnost dosvědčuje i církevní vyznamenání a to jmenování prelátem – asistentem papežského trůnu a římským hrabětem.

Několikrát byl Karel František Průcha navržen na post diecézního biskupa – v Litoměřicích a Hradci Králové. Nakonec byl jmenován císařem a králem Františkem Josefem I. za sídelního biskupa do Českých Budějovic po smrti biskupa Jana Valeriána Jirsíka.

Osudové České Budějovice

Jan Valerián Jirsík spatřil světlo světa dne 19. června 1798 v Kácově. Udává se, že jeho jméno do současné používané podoby zkomolil kněz při zápisu do matriky. Původním jménem se jmenoval Jan Viktorin Jiřík, ale omylem kněze bylo jeho druhé křestní jméno i příjmení pozměněno a obojí mu pak již zůstalo. Svátost kněžství přijal 28. prosince 1820 a pak následovala kaplanská místa v Citově u Mělníka, Roudnici, na zámku v Eisenberku u knížete Lobkovice. Roku 1832 se stal farářem v Minicích a od roku 1846 byl kanovníkem metropolitní kapituly u sv. Víta v Praze. Císař a král František Josef I. dne 25. března 1851 jmenoval Jana Valeriána Jirsíka českobudějovickým biskupem. Tento čtvrtý biskup českobudějovický se zapsal do podvědomí diecézanů především jako muž hluboce věřící, tolerantní a zejména jako velký vlastenec. Chceme-li nějak ve stručnosti vystihnout dlouhý a plodný život Jana Valeriána Jirsíka, nejlépe to učiní za nás jeho biskupské heslo „*Bůh – církev – vlast*“. Pokud jej budeme dle jeho hesla charakterizovat, uvědomíme si, že na prvním místě stojí slovo Bůh, které vyjadřuje hlubokou a upřímnou víru Jana Valeriána Jirsíka. Jako českobudějovický biskup se zasloužil o zavedení pravidelných mariánských májových pobožností v diecézi. Též nutno zmínit jeho snahu o prohloubení eucharistické úcty, kde zavedl, aby se v českobudějovické diecézi střídaly všechny farní kostely den po dni ve výstavu Nejsvětější svátosti Oltární a celodenních adorací. Druhé slovo z jeho hesla – církev – plně vyjadřuje i jeho zanícenou lásku, poslušnost a hlubokou oddanost k církvi. Nebyla to ale slepá poslušnost, neboť když byl vázán hlasem svého svědomí, dokázal i na Prvním vatikánském koncilu otevřeně vystoupit proti dogmatu o neomylnosti papeže. Osobně nebyl přesvědčen ve svém svědomí, že v písmu a tradici a církevní praxi jsou nezvratné důkazy pro přijetí tohoto dogmatu. Také se velmi obával, že vyhlášení dogmatu jen prohloubí útoky bezvěrců vůči církvi. Přitom ale svatého otce, tehdejšího papeže Pia IX. miloval hlubokou synovskou láskou. Poslední slovo – vlast – symbolizuje Jirsíkovu nehynoucí lásku k české zemi a českému národu. Tu vyjadřoval nejenom svým politickým životem, když byl členem českého zemského sněmu a poslancem ve Vídni v říšské radě. Tu vyjadřoval i svou péči o české exulanty v zámorí v Americe, kterým se snažil zajistit české kněze a též svými horoucími vlasteneckými promluvami a snahou o oživení úcty k českým svatým patronům zejména sv. Janu Nepomuckému. Z mnoha jeho záslužných skutků je nutno ještě připomenout založení českého gymnasia v Českých Budějovicích, diecézního

ústavu pro hluchoněmé děti a studentského chlapeckého semináře. Ani se nedivíme, že zemřel oplakáván celou diecézí 23. února 1883.³⁵

K Janu Valeriánu Jirsíkovi vázalo Karla Františka Průchu dlouholeté přátelství. S největší pravděpodobností se seznámili roku 1846 v Praze, kde tehdy Karel František Průcha působil v kněžském semináři. Jistě jeho pozornosti neunikla horoucí česká vlastenecká kázání nového svatovítského kanovníka Jirsíka. Jelikož Jan Valerián Jirsík působil i na arcibiskupské konsistoři, setkávali se i při „úředním církevním styku“. Jan Valerián Jirsík byl ale i horlivě činný při sbírkách na stavbu chrámu Cyrila a Metoděje v Karlíně a od roku 1848 působil i v redakci „Časopisu pro katolické duchovenstvo“, kam pravidelně Karel František Průcha přispíval. Když odešel Jan Valerián Jirsík jako sídelní biskup do Českých Budějovic, ani tehdy nebylo j přátelství přerušeno. Vždyť měli možnost se pravidelně setkávat kupříkladu roku 1860 na provinciálním sněmu konaném v Praze, kde Jirsík byl přítomen jako sufragán pražského arcibiskupa a Karel Průcha jako poradce pražského arcibiskupa Schwarzenberga. Když Jan Valerián Jirsík byl účasten Prvého vatikánského koncilu v Římě, tak právě Karel Průcha mu byl průvodcem po Římě, společníkem a snad i „latinským jazykovým poradcem“, který oficiální příspěvky Jirsíka pomáhal formulovat do vybroušeného stylu.³⁶ Poté co Karel František Průcha přijal biskupské svěcení, vypomáhal nejvíce svému příteli Jirsíkovi při náročných úkonech diecézní správy, jako bylo udílení biřmování³⁷ či kněžské svěcení.³⁸

Dne 27. února roku 1883 byl opět v Českých Budějovicích a to při smutečních obřadech, které za zesnulého biskupa Jirsíka vedl metropolita kardinál arcibiskup pražský Schwarzenberg. Po proběhlém administrativním šetření byl biskup Karel František Průcha 21. května 1883 císařem Františkem Josefem I. jmenován na post českobudějovického biskupa. Bohužel, tou dobou již trpěl rozvinutou duševní nemocí – uvádí se, že prvé známky choroby byly pozorovány již v roce 1862, a proto po zhoršení zdravotního stavu 22. července 1883 požádal císaře o zproštění úřadu. Jeho žádosti císař vyhověl 1. 8. 1883 a udělil mu vyznamenání. Jelikož na své jmenování Karel František Průcha rezignoval dříve, než byl papežem v úřadu biskupa

³⁵ Srov. příslušné heslo v encyklopedii BUBEN, Milan M., *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Libri: Praha 2000 a studie Rudolf SVOBODA et al., *The Life And Theological Work of Jan Valerián Jirsík – Actual State of Research Issue*, *Notitiae historiae ecclesasticae* 1/2013, s. 15 – 19, Rudolf SVOBODA, *Reaktion der Nichtkatholiken aus das erste Vatikanische Konzil in Budweis 1869-1870*, *Theologos. Theological Revue*, roč. 15, č. 1/2013, s. 63 – 74, Rudolf Svoboda, *První vatikánský koncil a jeho autorita v jihočeské metropoli*, in: *Verba theologica* 11, roč. 5, č. 2/2006, Košice 2006.

³⁶ Dochovalo se písemné svědectví, ve kterém doslova Jirsík píše Průchovi: *Nejsem latiník, tím ráčte Vy býti, proto prosím snažně, ráčte těch několik slov přeložiti.* Úryvek z korespondence mezi Průchou a Jirsíkem uveřejněný ve článku *K životopisu Jana Valeriána Jirsíka* Antonínem Podlahou v *Časopisu katolického duchovenstva* ročník 1911, číslo 5, s. 453.

³⁷ V nekrologu uveřejněném v *Časopise katolického duchovenstva* č. III z roku 1883 se doslova píše: *„Dokud zdraví sloužilo, bedlivě a rád konával generální visitaci celé diecése své; teprv za posledních let pro neduh dny jej sklízející častěji obracel se s prosbou k věrnému příteli svému, biskupu Dr. karlu Průchovi, kterýž několikráte v úřadě apoštolském šlechtetného kmeta zastupoval, visitaci konaje, svaté biřmování a svěcení kněžstva udíleje.“*

³⁸ Dle zápisu v Kněžské matrice sv. II (léta 1825 – 1908) uděloval v Českých Budějovicích Karel František Průcha kněžské svěcení dne 18. 7. 1880. Podruhé to bylo již po smrti Jirsíka a poté co rezignoval na své jmenování biskupem českobudějovickým 26. srpna 1883.

českobudějovického potvrzen, a tudíž nebyl intronizován a neujal se výkonu funkce diecézního biskupa, není z tohoto důvodu uváděn v oficiálním seznamu sídelních českobudějovických biskupů a bývá označován za jakéhosi „mezibiskupa“.³⁹

Závěrem

Svému zhoršujícímu se zdravotnímu stavu Karel František Průcha podlehl v důsledku duševní nemoci a 24. října 1883 spáchal sebevraždu. S odstupem času lze těžko posoudit, zda k této tragické události došlo pouze pod vlivem duševní nemoci, či zda se svou měrou na biskupu Průchovi „nepodepsaly“ i šovinistické útoky německých nacionalistů na jeho český původ, které zažil zejména při své neúspěšné nominaci na post diecézního biskupa do Hradce Králové. Jen Bůh může nejspravedlivěji zhodnotit všechny okolnosti, které vedly k tomu, že biskup Průcha dobrovolně ukončil svůj život, žádný historik to učinit nemůže. Biskup Karel Průcha byl pohřben v Praze na Olšanech do kněžské hrobky, kterou sám nákladem mnoha tisíců zlatých nechal zbudovat pro pražský klérus.

BIBLIOGRAFIE

- BUBEN, Milan, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha 2000.
- BUBEN, Milan, M. – POKORNÝ, Pavel, R.: *Encyklopedie českých a moravských pomocných (světících) biskupů se supplementem sídelních biskupů*. Praha 2014.
- GRONES, M.: *Čím přispěla teologie kardinála Schwarzenberga na vatikánských koncilech?* Disertační práce obhájená na Teologické fakultě Jihočeské univerzity dne 9. 5. 2014. České Budějovice 2014.
- HUBER, K. A.: *Bischofsernennungen für Budweis 1851 – 1885*. In: HUBER, K. A. (ed.): *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien VII. Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785 – 1985*. Königstein im Taunus 1985, s. 89 – 110.
- PODLAHA, A.: *Series praepositorum decanorum et canonicum S. Metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*. Praha 1912.
- PRŮCHA, K. F.: *Poučení o generální zpovědi, dle zásad a výkladů sv. Karla Boromejského, Františka Saleského, Alphonsa Liguori, blahoslaveného Leonarda a Porto Mauritio, a jiných oswícených duchovních otců*. Praha, vlastním nákladem, 1852.
- PRŮCHA, K. F.: *Poučení o generální zpovědi, dle zásad a výkladů sv. Karla Boromejského, Františka Saleského, Alphonsa Liguori, blahoslaveného Leonarda a Porto Mauritio, a jiných oswícených duchovních otců*. Praha, 2. doplněné vydání, Nakladatelství Bedřich Stýblo, 1852.
- PRŮCHA, K. F.: *Unterweisung über die Generalbeichte nach den Grundsätzen und Erklärungen der H.H. Karl Boromäus, Franz von Sales, Alphons Liguori, des gottsel. Leonardus a Porta Mauritio und anderer erleuchteten Seelenführer*. Prag, Fr. Rohlíček, 1852.
- PRŮCHA, K. F.: *Die Versöhnung mit Gott durch die Generalbeichte : ein Unterrichts – und Exercitienbuch*. Prag. F. A. Credner, 1857.
- PRŮCHA, K. F.: *Chrám Svato-Vitský a jeho dostavění*. Praha, nákladem vlastním, 1874.
- PRŮCHA, K. F.: *Nástin historické obrany hodinek církevních*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1848, číslo 3, s. 36 – 62.

³⁹ Po rezignaci biskupa Průchy na své jmenování diecézním biskupem do Českých Budějovic, jmenoval císař František Josef I. 22. srpna 1883 do Českých Budějovic za diecézního biskupa Františka de Paula hraběte Schönborna, kterého papež Lev XIII. potvrdil. Biskupské svěcení přijal 18. listopadu 1883 v Praze u sv. Salvatora z rukou arcibiskupa Schwarzenberga a intronizován byl v Českých Budějovicích dne 18. listopadu 1883. Na biskupském stolci českobudějovickém dlouho nepobyl, neboť již za necelé dva roky byl jmenován pražským arcibiskupem a měsíc před svou smrtí kardinálem.

- PRŮCHA, K. F.: *Potěšitelné zprávy o kněžských Exerciciích a církevních Misiích w Čechách*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1849, číslo 4, s. 166 – 170.
- PRŮCHA, K. F.: *Synody a Exercicie*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1849, číslo 4, s. 95 – 109.
- PRŮCHA, K. F.: *Církevní Missie v osadách katolických (1. část)*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1850, číslo 3, s. 59 – 114.
- PRŮCHA, K. F.: *Církevní Missie v osadách katolických (2. část)*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 1, s. 97 – 142.
- PRŮCHA, K. F.: *Církevní Missie v osadách katolických (dokončení)*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 2, s. 14 – 46.
- PRŮCHA, K. F.: *Obraz dobrého zpovědníka*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1851, číslo 3, s. 41 – 111.
- PRŮCHA, K. F.: *Mane, Thekel, Fares*. Časopis pro katolické duchovenstvo, 1852, číslo 2, s. 94 – 103.
- SASSMAN, A.: *Českobudějovický „mezibiskup“ ThDr Karel František Průcha*. In: *Staré Budějovice*, sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic. České Budějovice 2005, s. 195 – 198.
- SVOBODA, R.: *Johann Prokop Schaffgotsch: das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- SVOBODA, R.: *Počátky českobudějovické diecéze*. Praha: Vyšehrad, 2014.
- <http://www.catholic-hierarchy.org>

Príchod sestier služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie do Prešova

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK / KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ

Kláštor redemptoristov Stará Ľubovňa / Kláštor sestier služobníc Ľutina

Abstract: Bishop Pavel Peter Gojdič was himself a Basilian monk and because of that he was aware of the need to have religious orders in his eparchy. In his opinion these orders could through their prayers and apostolic deeds bring closer to God the local Greek Catholic church. He had a great respect for the apostolate of the Sisters Servants of Mary Immaculate in Halič, and because of that he entrusted them the eparchial orphanage in Prešov, which in turn became also the monastery for the sisters. A money collection was organized by him throughout his eparchy for this intention. The arrival of the sisters was marked with some difficulties, but finally they arrived and settled in Prešov.

Key words: Sisters Servants of Mary Immaculate. Orphanage in Prešov. Bishop Gojdič. Greek Catholic church in Slovakia. Greek Catholic Eparchy of Prešov.

Úvod

Po zložení večných sľubov bazilián Pavel Peter Gojdič¹, s dovoľením rehoľných predstavených, navštívil baziliánske monastiere vo Ľvove, Dobromile, Kristinopoli, Przemyšli, Krásnom Brode, Lavrove a na Černečej hore pri Mukačeve.² V prvých štyroch spomínaných mestách pôsobili aj sestry služobnice³, ktoré tam mali svoje rehoľné domy a pracovali v materských školách, kňazskom seminári, škole a v Kristinopoli mali noviciát.⁴ Na týchto miestach sa oboznámil s apoštolátom sestier, ktorý

¹ Pavel Peter Gojdič OSBM (1888 – 1960), gréckokatolícky biskup v Prešove, za kňaza vysvätený 27. augusta 1911, v roku 1922 vstúpil k baziliánom, kde 10. marca 1924 zložil rehoľné sľuby. Dňa 14. septembra 1926 bol menovaný za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. Pápež Pius XII. ho 11. apríla 1940 menoval za sídelného prešovského biskupa. Počas druhej svetovej vojny i komunistického režimu bol prenasledovaný. Zomrel 17. júla 1960 v leopoldovskej väznici. Pápež Ján Pavol II. ho dňa 4. novembra 2001 vyhlásil za blahoslaveného. POTAŠ, M.: *Dar lásky : Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : Vydal Rád sv. Bazila Veľkého vo Vydavateľstve USPO Peter Smolík, 1999. (ďalej: POTAŠ, M.: *Dar lásky*).

² ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 48 – 50.

³ Kongregáciu sestier služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie (SSNPM), ľudovo nazývané sestry služobnice, založili v roku 1892 bazilián Jeremiáš Lomnický, eparchiálny kňaz Cyril Selecký a prvá sestra služobnica Jozafáta Michaela Hordaševská v dedine Žužel' na západnej Ukrajine. SLAWUTA, D.G.: *Modlitba a služba. Životopis Božej služobnice Jozafáty Hordaševskej*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2009, s. 11 – 12.

⁴ ВЕЛИКИЙ, А.: *Нарис історії Згромадження СС. Службениць П.Н.Д.М.* Рим : Видавництво Сестер Службениць, 1968, s. 620 – 632. (ďalej: ВЕЛИКИЙ, А.: *Нарис історії*).

ho veľmi oslovil. Keď sa v roku 1927 stal apoštolským administrátorom Prešovskej eparchie, robil všetko preto, aby tieto sestry pôsobili aj v Prešovskej eparchii.⁵

Vladyka Pavel Peter Gojdič pozýva sestry služobnice do Prešova

Dva mesiace po svojej biskupskej vysviacke⁶ vladyka Gojdič napísal list ľvovskému arcibiskupovi a metropolitovi Andrejovi Šeptickému⁷. Prosil ho, aby baziliánka sr. Ambrózia Džudžar⁸ mohla zložiť rehoľné sľuby v Prešove⁹ a kvôli tomu nemusela vycestovať do Poľska, lebo sa obával problémov s vízami pri jej návrate. Tiež ho žiadal o ďalšie sestry, keďže mnohé v Haliči stratili prácu po tom, ako im Poliaci zabrali školy. Obával sa, že viaceré misijné diela sa neuskutočnia kvôli problémom s vybavovaním pasov a víz¹⁰, čo sa neskôr ukázalo ako opodstatnené.

Vladyka Gojdič sa obrátil aj na ďalšie spoločenstvo sestier, a to sestry služobnice. Z korešpondencie¹¹ s generálnou predstavenou¹² Veronikou Gargil¹³ vyplýva, že zisťoval možnosti príchodu sestier na Slovensko do Prešovskej eparchie u vladyku Gregora Chomišina¹⁴ zo Stanislavova.¹⁵ Chcel, aby sestry prišli pracovať do kuchyne

⁵ Provinciálny archív sestier služobníc Prešov (ďalej: PASSP), ZBIHLEJOVÁ, V. M.: *Viceprovincia Sv. Ducha v ČSSR 1928 – 1988*. Petrikovce : 1988, s. 24.

⁶ Biskupská vysviacka sa uskutočnila 25. marca 1927 v Ríme, v bazilike sv. Klimenta.

⁷ Andrej Šeptický (1865 – 1944), gréckokatolícky arcibiskup a metropolita v Ľvove, baziliánsky mních, hlavný predstaviteľ gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine v rokoch 1900 – 1944. Od roku 1958 prebieha proces jeho blahorečenia. КОРОЛЕВСЬКИЙ, К.: *Митрополит Андрей Шептицький*. Видання друге, виправлене. Львів : Видавництво Свічадо, 2015.

⁸ Ambrózia Džudžar, gréckokatolícka sestra baziliánka, pravdepodobne v tom čase pôsobila v Prešove v internáte pre dievčatá.

⁹ Rád sestier sv. Bazila Veľkého, populárne nazývané sestry baziliánky, prišli na Slovensko 19. marca 1922. Do Prešova sestry z Haliče pozval Mikuláš Rusnák, vtedajší generálny vikár Prešovskej eparchie. Dňa 1. novembra 1922 bol otvorený internát pre dievčatá, kde sestry pôsobili. Bližšie k ich dejinám a pôsobeniu na Slovensku pozri: Ako sa dostala naša rehoľa na Slovensko. [online]. [cit. 2017-02-09]. Dostupné na: <<http://www.bazilianky.sk/historia/rad-na-slovensku>>.

¹⁰ Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ďalej: ЦДІАЛ України), Фонд № 358. Шептицький Андрей (Роман-Марія-Александр, 1865-1944), граф, митрополит Галицький греко-католицької Церкви, архієпископ Львівський, єпископ Кам'янець-Подільський, культурний і церковний діяч, меценат, дійсний член НТШ, Опис № 1, Справа № 179. Листування Шептицького А. з Пряшівським греко-католицьким єпископом Гойдічем П. (ďalej: Ф. 358, О. 1, С. 179). List P. Gojdiča A. Šeptickému. Prešov 25. 5. 1927.

¹¹ Arcibiskupský gréckokatolícky archív Prešov (ďalej: AGAP), f. Prezidiálne spisy 1890 – 1950 (ďalej: PS), т. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Gargil' P. Gojdičovi. Ľvov 13. 2. 1928.

¹² V tom období bola oslovená ako staršia (hlavná) sestra.

¹³ Veronika Gargil' (1884 – 1956), gréckokatolícka sestra služobnica, do kongregácie vstúpila 23. júna 1899. V roku 1907 sa stala sociou a o rok neskôr magistrou noviciátu v Kristinopoli. Neskôr pôsobila v materskej škole a bola predstavená rehoľných domov vo Ľvove a Ternopole. Krátky čas pôsobila aj ako sekretárka generálnej predstavenej. V roku 1927 sa stala generálnou predstavenou kongregácie, tento úrad zastávala až do svojej smrti. Zomrela 26. marca 1956. Archivio generale della Congregazione delle Suore Ancelle di Maria Immacolata, Roma, f. 130. Amministrazione. 130.2A. Superiora generale 1934 – 1956, zložka č. 20. Veronica Maria Gargil.

¹⁴ Gregor Chomišin (1867 – 1945), gréckokatolícky biskup v Stanislavove v rokoch 1904 – 1945. Väzný komunistickým režimom a obvinený z protištátnej činnosti. Zomrel 28. decembra 1945 mučeníckou smrťou vo väzení. Dňa 27. júna 2001 bol vyhlásený za blahoslaveného.

¹⁵ Stanislavov bol v roku 1962 premenovaný na Ivano-Frankivsk.

v seminári v Prešove. Generálna predstavená na jeho požiadavku odpovedala kladne. O svojich plánoch informoval aj svojho spolubrata Jozafáta Skruteňa¹⁶, ktorému písal, že sestry by mali variť pre 40 až 50 osôb a medzi nimi mala byť aj jedna, ktorá v budúcnosti bude schopná magistra novíciek. Prosil ho, ak je to v jeho silách, o pomoc:

- „1. aby dobré sestry: sväté a vychované prišli;
2. aby čím skôr mohli prísť – teraz je neobsadená kuchyňa – dočasne sa zastupuje;
3. aby za pasy nebolo nutné platiť 500 korún atď., takže nám pomôž, alebo ma usmerni, na koho sa mám obrátiť.“¹⁷

Vladyka pozval sestry na návštevu do Prešova, aby sa prišli pozrieť na podmienky a bol ochotný zaplatiť im aj výdavky na cestu. Po ich odchode sa obával výsledku návštevy, lebo sa dlho neozývali a nevedel, či si vybavujú víza a plánujú prísť na Slovensko.¹⁸ V ďalších listoch generálna predstavená informovala vladyku o prípravách príchodu sestier na Slovensko. Vladyka kúpil pozemok a pripravoval ubytovanie pre sestry, za čo mu bola vďačná, ale nemohla mu finančne prispieť. Odporúčala ho však na vladyku Chomišina, lebo z jeho slov pochopila, že je ochotný mu pomôcť.¹⁹ Vladyka Gojdič napísal vladykovi Chomišinovi, ktorý mu v odpovedi sľúbil finančnú pomoc, ale neskôr, keďže sám má finančné problémy.²⁰

Problémy s vízami

Sestra Veronika Gargil písala 2. júla 1928 vladykovi Gojdičovi, že tri sestry už majú cestovný pas a štvrtá ho zakrátko získa, takže do Prešova by mohli pricestovať už koncom júla alebo začiatkom augusta.²¹ Lenže skorý príchod skomplikovalo získanie víz.

Vo štvrtok 26. júla 1928 sestra Veronika písala vladykovi, že sestry boli na konzuláte, kde ich konzul usmernil, že sa musí podať žiadosť na ministerstvo o povolenie na príchod do Československa, preto aj hneď poslali telegram. V prípade, že by prišla negatívna odpoveď, obrátila by sa priamo na neho, aby v ich veci intervenoval. Ak by mali potrebné povolenie, do Prešova by pricestovali okolo 10. alebo 11. augusta. Sestra

¹⁶ Jozafát Ján Skruteň (1894 – 1951), gréckokatolícky bazilián, cirkevný historik, teológ, filozof a novínar.

¹⁷ ЦДІАЛ України, Фонд № 376. Скрутець Йосафат (1894-1951), священник ЧСВВ, історик церкви, колекціонер, Опис № 1, Справа № 49. Скрутець Йосафат – священник. Листи Гойдича Павла. (ďalej: Ф. 376, О. 1, С. 49). List P. Gojdiča J. Skruteňovi. Prešov 25. 1. 1928.

¹⁸ ЦДІАЛ України, Ф. 376, О. 1, С. 49. List P. Gojdiča J. Skruteňovi. Prešov 21. 3. 1928.

¹⁹ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Gargil P. Gojdičovi. Lvov 11. 6. 1928 a List V. Gargil P. Gojdičovi. Lvov 2. 7. 1928.

²⁰ ЦДІАЛ України, Ф. 376, О. 1, С. 49. Pohládica P. Gojdiča J. Skruteňovi. Prešov 7. 2. 1928 a AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List G. Chomišina P. Gojdičovi. Stanislavov 11. 8. 1928.

²¹ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Gargil P. Gojdičovi. Lvov 2. 7. 1928.

Eudokima Vološin²² mala byť predstavená a komunitu mali tvoriť sestry Teónia Blizňuk²³, Mitrofana Michalecká²⁴ a Kriskentia Hodovanská²⁵.²⁶

Ľvovský konzul František Štilip²⁷ teda 26. júla poslal telegram na Ministerstvo zahraničných vecí v Prahe (Zamini), v ktorom oznamoval, že sestry Blizňuk, Gargil', Hodovanská, Michalecká a Vološin prosia o vydanie víz, lebo idú k vladykovi Gojdičovi. Gargil' sa vráti do Poľska, ale ďalšie štyri sestry chcú zostať na území Československa. Zamini prijalo telegram ešte v ten istý deň. Na jeho zadnej strane je ceruzkou dopísaná poznámka: „Zamini Lwov. Ad 4315 dejte měsíční visa. Božinov²⁸“²⁹

Podľa podpisu na obale spisu sa zdá, že vecou sa zaoberal Hubert Masařík³⁰. Zo zachovaného konspektu vieme, že Zamini sa obrátilo na Ministerstvo vnútra v Prahe. Stalo sa tak po telefonickom rozhovore Masaříka s Novákom³¹. Zamini žiadalo

²² Eudokima Helena Vološin (1894 – 1975), gréckokatolícka sestra služobnica, narodila sa 20. septembra 1894, do kongregácie vstúpila 21. decembra 1912, doživotné sľuby zložila 28. augusta 1923. V roku 1932 odišla do Ríma, kde pracovala v Pápežskom kolégiu sv. Jozafáta. Zomrela 15. mája 1975 v Ríme.

²³ Teónia Agafia Blizňuk (1893 – 1980), gréckokatolícka sestra služobnica, narodila sa 17. februára 1893 na západnej Ukrajine, do kongregácie vstúpila 2. októbra 1913 a doživotné sľuby zložila 28. augusta 1923. Po príchode do Prešova pracovala ako kuchárka v kňazskom seminári, biskupskej rezidencii a neskôr v novovybudovanom sirotinci. V roku 1937, po otvorení misie v Michalovciach, pôsobila ako predstavená v kláštore sestier, kde bola umiestnená materská škola a internát pre dievčatá. Po likvidácii kláštorov bola deportovaná do centralizačného kláštora v Kostolnej pri Trenčíne, odtiaľ do Modrej, Jasova a Sládečkoviec (dnešný Močenok), kde 15. júna 1980 zomrela. Jej telesné pozostatky sú uložené na Mestskom cintoríne v Prešove.

²⁴ Mitrofana Júlia Michalecká (1899 – 1975), gréckokatolícka sestra služobnica, narodila sa 7. novembra 1899 v Bučáči v Haliči, obliečku prijala 16. marca 1918, večné sľuby zložila 28. augusta 1926. V Prešove sa venovala výchovnej práci dievčat, učila náboženstvo a po vybudovaní eparchiálneho sirotinca sa starala o siroty. Počas komunizmu pôsobila v nemocnici v Uherskom Hradišti a domove dôchodcov v Kolečoviciach. Zomrela 9. januára 1975 v Kolečoviciach a jej telesné pozostatky sú uložené na Mestskom cintoríne v Prešove. PASSP, f. Nezaradené.

²⁵ Kriskentia Olga Hodovanská (1902 – 1976), gréckokatolícka sestra služobnica, narodila sa 7. mája 1902 vo Veľkých Mostách v Haliči. Do kongregácie vstúpila 8. októbra 1924, kde 2. januára 1927 zložila prvé rehoľné sľuby. V Prešove pracovala v kňazskom seminári, neskôr v biskupskej rezidencii a od roku 1933 v eparchiálnom sirotinci, kde mala na starosti sakristiu. Neskôr sa stala predstavenou v Trebišove. V roku 1949 bola deportovaná do centralizačného kláštora v Kostolnej pri Trenčíne, odtiaľ do Modrej, Jasova a v roku 1955 do Sládečkoviec (dnešný Močenok), kde 6. novembra 1976 zomrela. PASSP, f. Nezaradené.

²⁶ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Gargil' P. Gojdičovi. Ľvov 26. 7. 1928.

²⁷ František Štilip (1886 – 1950), pôvodne učiteľ, od roku 1921 v diplomatických službách, na Československom konzuláte vo Ľvove pôsobil ako konzul od 6. decembra 1921 až do leta 1928. DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II. Biografický slovník československých diplomatů (1918 – 1992). Praha : Academia, s. 239 – 240. (ďalej: DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II.).

²⁸ Miroslav Plesinger-Božinov (1883 – 1963), pôvodne stavebný inžinier, v roku 1919 bol jedným zo sekretárov československej delegácie na Parížskej mierovej konferencii, v rokoch 1927 – 1928 pracoval ako ministerský radca a zástupca prednostu v politickej sekcii MZV. DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II., s. 193.

²⁹ Archiv Ministerstva zahraničních věcí Praha, f. I/2 II. sekce MZV politická. 1. Běžná spisovna (1918 – 1939), kart. 64. (ďalej: A MZV, f. I/2 II sek. MZV pol. 1. BS) Telegram F. Štilipa na Zamini. Ľvov 26. 7. 1928.

³⁰ Hubert Masařík (1896 – 1982), vyštudovaný právnik a diplomat, od roku 1920 v diplomatických službách, pracovník MZV. DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II., s. 154 – 155.

³¹ Novák, vládný radca, pracovník MZV v Prahe.

o rýchle vyšetrenie a podanie správy, „zda a pokud žádosti jmenovaných jeptišek lze vyhověti“. V druhom konspekte sa Zamini obrátilo na konzulát vo Lvove, pretože zaslaný telegram bol „velmi nejasně stylizován a pravděpodobně zkomolen, označuje MZV, že věc byla postoupena min. vnitra se žádostí o urychlené vyšetření, zda není námitek proti udělení vis.“ Zamini priložilo aj text telegramu, ktorý 26. júla došiel z ľvovského konzulátu. Konspekt končí slovami: „MZV žádá by konzulát mu podal urychleně podrobnou zprávu o osobách v telegramu jmenovaných.“ Na konci je ešte dátum 30. júl a podpis Kamila Kroftu³². Ešte v ten deň bol prípis Zamini odoslaný na konzulát do Lvova.³³

Ľvovský konzul Štilip 3. augusta 1928 poslal na Zamini odpoveď, v ktorej špecifikoval, že sestry Blizňuk, Hodovanská, Michalecká a Vološin žiadajú o vízum k trvalému pobytu v Prešove, kde budú vykonávať službu v kňazskom seminári. Sestra Gargil' ich iba privedie k vladykovi Gojdičovi a vráti sa späť do Lvova. Ďalej uviedol osobné údaje sestier. Na konci správy napísal: „Všechny jsou jeptišky – baziliánky. Podepsaný dal pro podobné případy informace p. biskupu Gojdičovi při jeho návštěvě na kongresu řecko-katol. biskupů ve Lvově.“³⁴ Hoci konzul nazýva sestry baziliánkami, je jasné, že v tomto sa mýlil, lebo menované boli sestry služobnice. Nevieme tiež, aké konkrétne inštrukcie vladykovi Gojdičovi mal Štilip na mysli.

Zamini správu Štilipa prijalo 6. augusta. V opise ju poslalo na Ministerstvo vnútra v Prahe s tým, „zda a pokud žádosti shora uvedených jeptišek o visum k trvalému pobytu v ČSR možno vyhověti“. Zároveň malo byť o celej záležitosti informované aj Ministerstvo školstva a národnej osvety v Prahe.³⁵

Po dvanástich dňoch čakania sa sestra Veronika obrátila na vladyku Gojdiča. V stredu 8. augusta 1928 o 9.30 hodine mu poslala telegram informujúc ho, že dvakrát sa obrátili na ministerstvo, ale nedostali žiadnu odpoveď.³⁶

Vladyka ešte v ten istý deň napísal konspekt listu vo veci príchodu sestier do Prešova. Informoval v ňom, že sestry sa obrátili na ministerstvo, ale nedostali žiadnu odpoveď. Žiadal preto o pomoc a intervenciu, aby ministerstvo dalo povolenie a konzul v Lvove vydal štyrom sestrám potrebné víza.³⁷ Konspekt listu bol písaný latinsky a text bol na viacerých miestach prepísaný a preškrtnutý. Nie je preto jasné, ako vyzerala finálna verzia, ktorá bola odoslaná. V konspekte listu chýba aj adresát. Na základe korešpondencie, ktorá sa zachovala v zložke, sa môžeme iba domnievať, že list bol pravdepodobne adresovaný apoštolskému nunciovi Pietrovi Ciriacimu³⁸

³² Kamil Krofta (1876 – 1945), profesor dejín, od roku 1920 v diplomatických službách, v rokoch 1927 – 1936 bol prednostom politickej sekcie MZV. DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II., s. 126 – 128.

³³ A MZV, f. I/2 II sek. MZV pol. 1. BS, kart. 64. Spis číslo 100.393/1928. Praha 27. 7. 1928.

³⁴ A MZV, f. I/2 II sek. MZV pol. 1. BS, kart. 64. Odpoveď F. Štilipa na Zamini. Ľvov 3. 8. 1928.

³⁵ A MZV, f. I/2 II sek. MZV pol. 1. BS, kart. 64. Spis číslo 104.286/1928.

³⁶ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Telegram V. Gargil' P. Gojdičovi. Mikuliczyn 8. 8. 1928.

³⁷ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Konspekt listu P. Gojdiča. Prešov 8. 8. 1928.

³⁸ Pietro Ciriaci (1885 – 1966), apoštolský nuncius v Československu v rokoch 1928 – 1934. ŠMÍD, M.: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950*. Brno : CDK, 2015, s. 71 – 76; 90 – 93; 361 – 373 a 397 – 399.

alebo Klementovi Žůrekovi³⁹. Zdá sa však, že to bol skôr prvý menovaný. Zachoval sa totiž telegram nuncia Ciriaciho z 10. augusta, ktorý je adresovaný vladykovi Gojdičovi. Nuncius v ňom informoval, že vo veci sestier nemôže intervenovať na ministerstve vnútra.⁴⁰ Vladyka Gojdič preto aj naďalej v tejto veci vyvíjal aktivitu.

Zachoval sa aj konspekt listu z 10. augusta 1928, ktorý vladyka adresoval Martinovi Mičurovi⁴¹, poslancovi Národného zhromaždenia v Prahe a prezidentovi súdnej tabule v Košiciach. Vysvetlil svoj zámer s pozvaním sestier do Prešova, ktoré „nášmu štátu nikdy nemôžu poškodiť, len vždy štátu i cirkvi prospešnou prácou sa môžu preukázať“. Žiadal ho o intervenciu, lebo je dosť ženských povolání, ale chýba vhodný kláštor. V konspekte čítame:

„Aby som ich žiadosti vyhovel, založil som v Prešove kláštor – sirotinec, za ktorým účelom som už predbežne všetky kroky vykonal. Policajné riaditeľstvo v Prešove nemalo žiadnych námietok proti tomu, aby sem prišli 4 mnišky – sestry služebnice z Lwowa (Poľska), ktoré by vychovaly z nášho národu dievčat, tomu vznešenému úradu zasvetených.

Teraz ale, keď všetko bolo pripravené, menované mnišky – služebnice – z Poľska nemôžu dostať vízum od českého konzula, vzdor tomu, že konzulát dvakrát vyhľadal telegraficky Ministerstvo v Prahe, ani odpovedi nedostal.“⁴²

Vladyka sa s prosbou o pomoc obrátil aj na premonštráta Clementa Žůreka. Ten 21. augusta 1928 odpovedal, že hneď ako od neho dostal list, napísal Ladislavovi Černockému⁴³. Ďalej vladykovi písal: „Keď Vaša vznešenosť ráči onomu odborovému prednostovi starostlivo písať, do ktorého mesta majú prísť oné sestry, ktorých krstné mená a priezviská, ktoré konzulát žiadal, kedy došli a kedy telegram z konzulátu bol poslaný na ministerstvo. Vtedy nakoniec odborový prednosta mohol by ten dokument v toľkých spisoch na ministerstve pomôcť nájsť a intervenovať.“⁴⁴

Žůrek napísal konspekt listu adresovaný odbornému radcovi Černockému, ktorý priložil k listu vladykovi Gojdičovi. Bolo v ňom vysvetlené, že štyri sestry pozvané do Prešova mali pracovať v kňazskom seminári ako kuchárky a sily vedúce hospodárstvo. Prosil o intervenciu pri získaní víz, lebo napriek dvom oficiálnym žiadostiam neprišla žiadna odpoveď. „Zavedením rádu horemenovaných „Sestier Služebníc“ by úroveň hospodárenia a vysluhy v prešovskej bohosl. akademii sa veľmi pozdvihla, čo bude mať veľký význam. Je to teda aj všeobecný národokultúrny záujem. Zvlášte vypožičanie horemenovaných štyroch sestier nebude nebezpečné pre Republiku z žiadneho ohľadu. Do politiky už aj pre svoje povolanie nemôžu sa miešať.“ Upo-

³⁹ Josef Klement Maria Žůrek (1874 – 1954), premonštrát kanonie v Novej Říši, docent kresťanskej sociológie na univerzite v Brne. Počas 2. svetovej vojny sa zapojil do odbojovej činnosti. Po vojne pôsobil v kláštore v Teplé. Po likvidácii kláštorov v roku 1950 bol internovaný v Broumove a na Králikoch.

⁴⁰ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Telegram P. Ciriaciho P. Gojdičovi. Praha 10. 8. 1928.

⁴¹ Martin Mičura (1883 – 1943), právnik, kresťanský politik a veľkostatkár, v rokoch 1920 – 1922 minister s plnou mocou pre Správu Slovenska v Bratislave.

⁴² AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Konspekt listu P. Gojdiča M. Mičurovi. Prešov 10. 8. 1928.

⁴³ Ladislav Černocký, odborový prednosta na Ministerstve vnútra v Prahe.

⁴⁴ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List K. Žůreka P. Gojdičovi. Bílsko 21. 8. 1928.

zorňoval, že časom tieto sestry z Haliče budú nahradené sestrami, ktoré sú občianky Československej republiky.⁴⁵

Nevieme zatiaľ presne, aké informácie obsahoval list, ktorý vladyka Gojdič poslal Černockému, či to bol presný prepis listu vypracovaného Žůřekom alebo bol pozmenený. Vieme však, že list poslal s dátumom 22. august 1928. Dozvedáme sa o tom z odpovede Černockého vladykovi Gojdičovi zo 4. septembra, v ktorej sa uvádza, že „ministerstvo zahraničních věcí bylo požádáno telefonicky, aby zmocnilo čsl. konsulát ve Lvově k udělení vis právě jmenovaným polským státním příslušnicím“.⁴⁶

A skutočne to bola pravda. V piatok 7. septembra 1928 referent Arnošt Roztočil⁴⁷ prijal telefonát Karla Poláka⁴⁸ z Ministerstva vnútra v Prahe, že ministerstvo nemá námietky proti udeleniu víz menovaným rehoľným sestram. Zamini ešte v ten istý deň poslalo na konzulát do Lvova telegram, ktorý podpísal Krofta: „Dejte visum trvalé Hodovanské, Bližniukové, Vološínové, Michalecké a měsíční Gargilové.“⁴⁹

Vladyka Gojdič o tom však ešte nevedel, preto baziliánovi Skruteňovi písal, že ak by do pondelka 10. septembra 1928 neprišli víza pre sestry, má ho okamžite telefacky informovať, aby mohol podniknúť ďalšie kroky na ich získanie.⁵⁰

Potrebné víza však sestry napokon získali. Pre vyjasnenie je snáď ešte potrebné dodať, že komplikácia so získaním víz mohla nastať aj preto, lebo v lete 1928 skončil svoju službu na konzuláte František Štilip a jeho nástupca Jan Jirásek⁵¹ nastúpil do úradu konzula až v októbri 1928. No a v neposlednom rade to boli letné mesiace, dovolenkový čas.

Informovanie o príchode sestier služobníc a príprava eparchie na ich príchod

Pred príchodom sestier služobníc vladyka Gojdič napísal pastiersky list⁵², ktorý mal byť prečítaný v chrámoch namiesto kázne. Obsahoval obširné vysvetlenie dôvodu príchodu sestier a veriacich mal povzbudiť k radostnému prijatiu tejto myšlienky. Na tento úmysel zorganizoval zbierku, ktorá mala v eparchii prebiehať päť rokov. Malé farnosti mali ročne prispievať po 100 Kč a väčšie po 200 Kč. Vladyka sa takto prihovárал veriacim:

„Svetová vojna priniesla obrovské zmeny nielen na mape, v geografii, ale ešte viac v dušiach. Rozmohli sa a ukázali bezbožníci, služobníci tmy ale nie v menšej

⁴⁵ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Konspekt listu K. Žůřeka P. Gojdičovi, ktorý mal byť zaslaný L. Černockému. Prešov 22. 8. 1928.

⁴⁶ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Odpoveď L. Černockého P. Gojdičovi. Praha 4. 9. 1928.

⁴⁷ Arnošt Roztočil, pracovník MZV, viedol odbor právnej sekcie na MZV, ktorý mal na starosti vzťah československého štátu a cirkvi.

⁴⁸ Karel Polák, ministerský radca na Ministerstve vnútra v Prahe.

⁴⁹ A MZV, f. I/2 II sek. MZV pol. 1. BS, kart. 64. Spis číslo 117.618/1928. Praha 7. 9. 1928.

⁵⁰ ЦДІАЛ України, Ф. 376, О. 1, С. 49. List P. Gojdiča J. Skruteňovi. Praha 7. 9. 1928.

⁵¹ Jan Jirásek (1880 – 1965), vyštudovaný filozof a filológ, od apríla 1920 v diplomatických službách, bol od októbra 1928 do marca 1934 československým konzulom vo Lvove. DEJMEK, J.: *Diplomacie Československa*. Díl II., s. 105 – 106.

⁵² Архипастырское слово къ вѣрникамъ Епархіи Пряшевской. In: *ДУШПАСТЫРЬ*, т. 5, 1928, ч. 6 – 7, s. 152 – 158. Do slovenčiny preložil Marko Durlák.

miere vzrástli aj apoštolské srdcia, oddané Bohu. Čím bláznivejšie zúri nemorálnosť a hedonizmus (rozkošничество), tým oddanejšie si želajú vznešené duše odovzdať sa Bohu, vzdať sa seba, rozkoší, všetkého, čo je svetské a hriešne. Čím je väčšia ľudská zloba, tým štedrejšie sa rozlieva Božia milosť na duše dobrej vôle. „Lebo kde sa rozmnožil hriech, tam sa ešte väčšmi rozhojnila milosť“ (Rim 5, 20).

Vskutku s radosťou môžeme konštatovať, že keď na jednej strane bezbrehý ateizmus dvíha do výšky svoju pekelnú zástavu, na druhej strane sa rozvíja duch zbožnosti ako nikdy predtým. Veriaci, ktorí sa predtým spovedali nie viac ako raz za rok a pristupovali k Eucharistii, teraz každý mesiac alebo každú nedeľu, dokonca i denne pristupujú k sv. oltáru. Kláštory, ktoré kedysi boli prázdne teraz nedokážu prijať všetkých, ktorí sa hlásia. Mnoho našich dievčat vstupuje do latinských kláštorov, lebo u nás nemôžu byť prijaté. Aby sme vytvorili možnosť pre naše dievčatá, žiť v tak krásnom, anjelskom, Bohu zasvätenom živote vo svojom obrade, eparchiálny úrad plánuje v Prešove založiť monastier Sestier služobníc, Prečistej Panny, ktoré v Amerike (Kanada), Brazílii a Haliči veľmi pekne pôsobia a za krátky čas (od r. 1892) založili okolo 70 monastierov, v ktorých sa vyše 450 sestier zasvätilo Bohu pre dobro blížnych. Prirodzenou príčinou tohto skorého rozvoja je:

1. požehnanie Pána Boha,
2. krásny Boží duch, ktorý naplňuje sestry a priťahuje veľké množstvo dievčat,
3. a tiež ich blahodarná charitatívna a kultúrna práca, ktorú sestry vykonávajú podľa pravidiel.“

V ďalšej časti listu vладыка Pavol predstavil prácu sestier prostredníctvom vybraných pravidiel z Konštitúcie⁵³ „O prácach sestier“. Spomínané pravidlá hovoria, že každý rehoľný dom je povinný mať útulok (sirotinec) pre deti a vedenie týchto útulkov sa má považovať za najdôležitejšiu prácu sestier, ktorú majú milovať a úprimne sa jej venovať. Pre túto prácu majú byť sestry vyškolené a majú poznať rôzne spôsoby vedenia útulkov. V nich sestry majú učiť deti modliť sa, katechizmus, biblické príbehy, počítať, detské hry, piesne, básne a kde je možné, aj čítať a písať. Okrem toho majú deti učiť aj prácam, ktoré zodpovedajú ich veku. Ak je možnosť, denne majú chodiť s deťmi na sv. liturgie alebo aspoň na návštevu Najsvätejšej Eucharistie. Sestry majú mať obrazový materiál, pomocou ktorého budú deti učiť rôzne veci, no najmä biblické príbehy a katechizmus. Majú byť k deťom prítulné, ale nemajú ich rozmaznávať a majú sa stať takpovediac detskými, aby ich deti, čo najlepšie chápali a milovali ich. Ak je to možné, sestry majú do svojich domov prijímať sirotu – dievčatá a prebrať zodpovednosť za celú ich výchovu. Je potrebné, aby sa dbalo na oddelenie noviciátu od ubytovania sirôt. Sirotu – chlapcov sestry nemajú prijímať. Nesmú viesť dedinské ani mestské škôlky. V nedele a sviatky majú vyučovať dievčatá katechizmus, bibliu, čítať im životopisy svätých a iné náboženské knihy, spievať náboženské piesne a učiť ich ženským prácam. Starajú sa o ich dočasné a večné dobro. Budú

⁵³ Konštitúcia (pôvodne Ústav) SSNPM bola schválená na Generálnej rade vo Lvove v roku 1907 a platila do roku 1932. Generálnej rade predsedal metropolita A. Šeptický, ktorý Konštitúciu potvrdil a odovzdal na potvrdenie Svätej stolici. Prítomný bol aj bazilián Jeremiáš Lomnický, spoluzakladateľ Kongregácie SSNPM. ВЕЛИКИЙ, А.: *Нарис історії*, s. 154.

medzi ľuďmi rozširovať náboženskú literatúru a budú ich pobádať, aby nečítali knihy, ktoré sú cirkvou zakázané.

V každej komunite sestier musí byť aspoň jedna sestra, ktorá sa bude venovať chorým, bude ich podľa možnosti navštevovať a obsluhovať. Pri chorých nesmú ostávať spať, iba vo vážnych prípadoch s povolením staršej sestry, aby nedošlo k pohoršeniu. Nech povzbudzujú chorých k trpezlivosti a k prijatiu kríža i sviatosti pomazania chorých. S chorými nech zaobchádzajú s čo najväčšou trpezlivosťou, jemnosťou, láskou. Zvlášť sa majú venovať chorým, chudobným a zanedbaným alebo opusteným. Takým ľuďom aj upracú, vyperú bielizeň, zabezpečia jedlo, všetko urobia v duchu pravej kresťanskej lásky. Môžu chorých opatrovať aj v nemocniciach, dokonca menšie nemocnice môžu aj viesť. Chorých majú prijímať aj do svojich domov a nežiadať za to žiadnu odmenu. Ak sa oni budú chcieť odvdáčiť, dar má prijímať predstavená domu, ktorá ho použije na lieky a na chod domu.

Sestry sa s povolením miestneho kňaza starajú aj o krásu Božieho chrámu, upratujú, perú, čistia a šijú bohoslužobné predmety, zabezpečujú výzdobu. Môžu mať gazdovstvo, ale nesmú viesť gazdovstvo iným ľuďom. Už v noviciáte sa majú pripraviť na túto službu, aby po zložení prvých rehoľných sľubov mohli začať pracovať na Božiu slávu.

„A tak, keď sa bližšie zoznámime s touto Kongregáciou sestier Služobníc, nečudujeme sa, že toľko dobrých dievčat chce takou krásnou, Bohu milou, pre ľudí užitočnou prácou naplniť svoj život; nie div, že mnoho ľudí si želá vo svojej obci či meste mať takých anjelov ochrancov, ktorí nielen vychovávajú maličké deti, chorých opatrujú, sirotám otca i mamu nahrádzajú, dievčatám dobré rady poskytujú a učením pekných cirkevných a národných piesní vedia pobaviť, ale svojím svätým životom dávajú všetkým dobrý príklad a Božie požehnanie svojimi modlitbami pre celú obec vyprosujú. Keď vám predstavujem toto dielo, ktoré má pre našu eparchiu epochálny význam, zároveň vás vyzývam, aby ste ho prijali za svoje a každý podľa svojich síl k jeho úspešnej realizácii prispeli.

Rodičia veľkodušne dajte svojim deťom požehnanie, keď sa chcú zasvätiť Bohu, počujúc Boží hlas, ktorý ich volá. Väčšiu milosť od Pána nemôžu dostať, väčšie šťastie nemôžu nájsť, ako stať sa snúbenicami Pána Ježiša. Nie iba pozemské, ale aj nebeské požehnanie si bezpečne zabezpečia. A vy, ktorí milujete svoje deti, odrádzali by ste ich cesty od šťastia, blaženosti a spásy?! A vy, dobré dievčatá, ktoré pociťujete volanie zasvätiť sa nie smrteľnému žobrákovi ale nesmrteľnému Kráľovi, Pánu Ježišovi, ktoré máte ochotu svoj život nie v prázdnych a hriešnych rozkošiach prežiť, ale chcete ho prežiť ako svätý, Bohu milý a blížnym účinky Božieho milosrdenstva sprostredkujúci, nezatvárajte si uši pred hlasom Svätého Ducha, ktorý vás volá.

Nemôže byť prijatá zadlžená, ale „kto pre moje meno opustí domy alebo bratov a sestry alebo otca a matku alebo deti alebo polia, dostane stonásobne viac a bude dedičom večného života“ (Mt 19, 29).

Prijaté môže byť každé dievča zo zákonného manželstva, ktoré je zdravé, má slušné správanie, do práce – ručnej alebo intelektuálnej – spôsobilé, nie mladšie ako 15 rokov a nie staršie ako 25 rokov.

Nemôže byť prijaté dievča, ktoré má dlhy alebo chorých, starých rodičov, o ktorých sa, okrem nej, nemá kto postarať. Každé dievča musí priniesť nejaké veno, ktoré sa jej v prípade odchodu z rehole vráti naspäť.

Obraciam sa na všetkých vdp. otcov farárov, učiteľov a veriacich, aby k tomu veľkému dielu prispeli morálnou aj materiálnou pomocou. Je to záujem a starosť celej eparchie, každej farnosti, lebo z každej môžu byť prijaté kandidátky do noviciátu, siroty na výchovu a budú môcť dostať do svojej obce sestry, ktoré skrze svoju službu stonásobne vám odplatia obety, ktoré teraz prinesiete na vybudovanie ich domu pre novicky.

Ak naši nepriatelia na šírenie svojich bezbožných plánov nemajú problém utrácať tisíce, neľutujeme ani my zopár korunami prispieť k uskutočneniu tejto myšlienky, ktorej poslaním bude zaštepovať predovšetkým do srdc detí lásku k Bohu a blížnemu a šíriť Božie kráľovstvo vo svete.“

Vladyka Gojdič vyzval všetkých kňazov, aby najneskôr do 30. júna 1928 odpovedali na tieto tri otázky:

1. či by sa z nehnuteľností, ktoré majú vo farnosti, nemohlo niečo predať a peniaze poukázať na tento cieľ, ale aby farnosť ani fara neutrpeli veľkú ujmu;
2. akú sumu sú ochotní ročne posilať na tento cieľ (100 – 150 Kč);
3. či sa vo farnosti nachádza primeraný pozemok, na ktorom by sa časom mohla postaviť materská škola.

Finančná zbierka na nový kláštor a sirotinec

Na výzvu vladyku v pastierskom liste zareagovali viacerí kňazi a farnosti, odpovedajúc na tri položené otázky. Z Ujaku (dnešný Údol) 15. júna 1928 prisľúbili, že budú ročne posilať 100 Kč.⁵⁴ Farár z Becherova 20. júna oznámil, že nebude predávať žiadny pozemok, aby sa ľudia nevzbúрили podobne, ako to bolo pri oprave fary, keď chcel odpredať časť farského pozemku. Po porade s miestnym učiteľom dajú sestrám na 30 rokov do užívania pozemok, ktorý im po uplynutí tejto doby darujú. Zároveň každoročne prispievajú ako farnosť s dvoma filiálkami 150 Kč. Farnosť má okrem dvoch pozemkov, kde sa nachádza farský dom so záhradou, ešte jeden, na ktorom by mohol byť postavený kláštor pre sestry. Na predaj bola aj fara po pravoslávnom kňazovi, ktorý zomrel. Na záver farár konštatoval, že cena domu je asi 70.000 Kč a ak by sa našli peniaze, problém by bol vyriešený.⁵⁵

Otec Konštantín Turkiňák⁵⁶ zvolal v Telgárte na 24. júna 1928 schôdzu školskej stolice, aby vysvetlil zámer vladyku Gojdiča. Tá rozhodla, že „pozemok zaistiť na žiadaný miestny dobročinný ústav, a na monastir majúci sa vybudovať v Prešove, cez päť rokov ročite po Kč 1000, cirkevnu obec vdani, na ktorú cieľ zariadi i kolektu, a požiada i miestne inštitúcie o podporu“. V liste z 23. júla Turkiňák informoval o svojom dare a dare veriacich, ktorý spolu činil 350 Kč.⁵⁷

⁵⁴ AGAP, f. Bežná agenda (ďalej: BA), r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/1945.

⁵⁵ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/1983.

⁵⁶ Konštantín Turkiňák (1893 – 1965), gréckokatolícky kňaz v Telgárte v rokoch 1923 – 1951.

⁵⁷ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2059 a sign. 1945/2543.

Farnosť Krajná Bystrá chcela ročne podporiť sestry sumou 100 Kč a prejavila ochotu pomôcť pri prípadnom budovaní materskej školy. Farár z Vyšného Mirošova odpovedal, že budú robiť zbierky, ale „presnú alebo približnú sumu teraz nemôže povedať, lebo ešte nepozná štedrosť svojich veriacich.“⁵⁸

Veriaci v Šumiaci boli o pastierskom liste informovaní 10. júna a dohodli sa, že na kláštor poskytnú pozemok. Farár z Borova 28. júna odpovedal, že nemajú pozemky, ktoré by mohli predat' na tento cieľ. Malý pozemok bol predaný ešte za vladyku Jána Vályiho⁵⁹ za 750 Kč, takže farár dostával každoročne z eparchiálnej kasy 34 Kč. Bol ochotný vzdať sa tejto sumy v prospech kláštora, ak by s tým vladyka Gojdič súhlasil. Našiel by sa aj vhodný pozemok na materskú školu, ale to je tiež cirkevný majetok, o použití ktorého by rozhodli v Prešove. Prisľúbil, že sa bude snažiť prostredníctvom zbierky každoročne vyzbierať 100 Kč, po prípade aj viac.⁶⁰

Farár z Rudlova 29. júna oznámil, že každoročne budú posilať okolo 100 Kč, ale nemajú na predaj žiadnu nehnuteľnosť, ani žiadny vhodný pozemok pre materskú školu. V podobnom duchu odpovedali aj z Hradiska. Farár z Brezničky informoval, že ak by predali časť farského pozemku, mohli by ročne na sestry prispievať okolo 150 – 200 Kč. Tiež mali ešte jeden farský a jeden cirkevný pozemok, na ktorom by bolo možné postaviť materskú školu. Duchovný v Helcmanovciach 2. júla prisľúbil nepravidelný príspevok. Zdôraznil, že veriaci sú banskí robotníci, ktorí žijú z ťažkej ručnej práce. Nemôžu vyrovnáť daň z predchádzajúcich rokov, sú zadlžení, preto v tomto čase nie sú schopní vyzbierať žiadne peniaze. Aj v Hlinnom bola zložitá situácia, ale k pravidelnému finančnému daru 50 Kč na päť rokov sa zaviazal otec Eduard Šmilňák.^{61, 62}

Farníci z Vyšných Čabín prejavili svoju štedrosť, keď poslali 132 Kč a každoročne sa zaviazali posilať 100 Kč. Horliví veriaci z Ruskej Poruby, členovia Spolku Božského Srdca a Ružencového spolku, sľúbili ročne prispieť 200 Kč. Farníci chceli obetovať aj 5000 Kč, ktoré by získali z odpredaja pozemkov. Potešujúce bolo, že 23 ročné dievčatá Mária Fedorková a Justína Tkačinová prejavili záujem vstúpiť do kláštora k sestrám služobniciam.⁶³

Vladyka Gojdič sa určite tešil každému príspevku, lebo boli veľmi ťažké časy a získať potrebné financie nebolo ľahké, preto aj tá najmenšia finančná podpora bola dôležitá. V liste z 2. júla 1928 opätovne vyzýval dekanov, aby „vo svojom dekanáte zabezpečili, aby každý farár do 20. júla 1928 odpovedal na výzvu Riaditeľstva v diele monastiera – noviciátu Sestier služobníc v Prešove“, a to aj v prípade negatívnej odpovede.⁶⁴

V priebehu leta ďalší kňazi posielali odpovede informujúc o možnostiach pomoci pre sestry. Aj napriek tomu 25. septembra biskupský koncipient Michal

⁵⁸ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2096 a sign. 1945/2125.

⁵⁹ Ján Vályi (1837 – 1911), gréckokatolícky biskup v Prešove v rokoch 1882 – 1911.

⁶⁰ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2119 a sign. 1945/2094.

⁶¹ Eduard Šmilňák (1885 – 1960), gréckokatolícky farár v Hlinnom v rokoch 1918 – 1950.

⁶² AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2164, sign. 1945/2202, sign. 1945/2172, sign. 1945/2188 a sign. 1945/2231.

⁶³ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2183 a sign. 1945/2206.

⁶⁴ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2119. Prípis P. Gojdiča dekanom. Prešov 2. 7. 1928.

Kizák⁶⁵ informoval vladyku Gojdiča, že ešte veľa kňazov neodpovedalo na jeho list. Zostavil výkaz darov farností podľa dekanátov a dary jednotlivcov, medzi ktorými vynikali najmä kňazi Alexander Kellö⁶⁶, ktorý daroval 10 000 Kč, Jozef Ďulaj⁶⁷ daroval 2000 Kč a otec Ján⁶⁸ obetoval 1000 Kč.⁶⁹

Z bardejovského dekanátu sa 21. júla ozval iba malcovský farár informujúc, že pre pokoj vo farnosti nebude konať žiadne zbierky, aby sa ľud nebúril.⁷⁰

V bukovskom dekanáte farnosť Bystrá darovala 100 Kč. Duchovný z Bukoviec v liste z 10. júla opísal situáciu vo svojej farnosti a vysvetlil, že momentálne nie sú schopní nič darovať, ale ideu založenia sirotinca podporoval tak on, ako aj veriaci.⁷¹

Zo sabinovského dekanátu na druhú výzvu zareagovali tri farnosti. Duchovný zo Šomy (dnešná Drienica) v liste z 12. júla vyjadril pochybnosti o materiálnej schopnosti eparchie uskutočniť dané dielo, preto navrhol zvýšiť cirkevnú daň a zaviesť poplatky. Z nazbieraných peňazí z farností by sa mohol potom uskutočniť plán so sestrami služobnicami. Ak by mal vzniknúť kláštor sestier v Sabinove, okrem každoročnej pomoci by farnosť Šoma pomohla aj odpredajom cirkevných pozemkov. Farár z Ľutiny 19. júla vyjadril ochotu morálne aj materiálne pomôcť projektu. Farnosť obetovala 1000 Kč a v priebehu piatich rokov mohla posilať po 200 Kč. Z Geraľtova prišla negatívna odpoveď.⁷²

Farár z Kerešteva (dnešná Okružná) z prešovského dekanátu 3. augusta napísal, že v tomto roku pošlú 100 Kč, ale nemôže už teraz za farnosť povedať, koľko prispieja na budúci rok. Duchovný z Klembarku (dnešný Klenov) privítal ideu vladyku Gojdiča. Farnosť na jej realizáciu neprispela, lebo „náš národ Bohužiaľ je ešte nie natolko dospelý, žeby si túto krásnu ideu vedel oceniť“ a „dnešné hmotné pomery celkom vyčerpaly národ, tak že pri najlepšej ochote neni je vstave obetovať na tento vznešený cieľ“. Ani on sám neprispel, lebo bol v zlej finančnej situácii. Z Kráľoviec prišla krátka správa, že budú prispievať ročne 100 – 120 Kč. Z Varhaňoviec prisľúbili päť rokov prispievať po 100 Kč. Nemali žiadny pozemok na predaj, ani na materskú školu. Z farnosti Ruská Nová Ves prišla odpoveď, že pre noviciát sestier služobníc nemajú vo farnosti ani žiadnu nehnuteľnosť, ani pozemky. Ľud sa však na tento účel zaviazal každoročne posilať 200 Kč a najviac to prisľúbili filiálky Abranovce a Ordička (dnešný Lesiček). Vo farnosti boli aj dve dievčatá, ktoré uvažovali o reholnom živote a mohli by vstúpiť k sestram služobniciam. V Abranovciach s oduševnením prijali myšlienku materskej školy, lebo žiadnu nemajú. Pozemok na ňu síce nemali, ale s pomocou členov tretieho rádu svätého Františka, ktorí s nadšením prijali túto

⁶⁵ Michal Kizák (1903 – 1962), gréckokatolícky kňaz, koncipient na eparchiálnom úrade v Prešove.

⁶⁶ Alexander Kellö (1864 – 1929), gréckokatolícky kňaz, vicerektor kňazského seminára v Prešove.

⁶⁷ Jozef Gejza Ďulaj (Gyulai, Djulai), gréckokatolícky kňaz a riaditeľ Alumnea sv. Jána Krstiteľa v Prešove.

⁶⁸ V dokumente nie je uvedené priezvisko kňaza.

⁶⁹ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/1928. List M. Kizáka P. Gojdičovi. Prešov 25. 9. 1928. K listu je priložená príloha: Къ числу: 1945/1928. Выказ приходовъ, жертвующих на Сестер Служ. воздержаніе – / : по деканатамъ : / Епархіи Пряшевской.

⁷⁰ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2614.

⁷¹ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/1928 a sign. 1945/2329.

⁷² AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2360, sign. 1945/2524 a sign. 1945/2650.

myšlienku, sa to mohlo podariť. Tretí rád sa zaviazal každoročne prispieť na kláštor 200 Kč. Veriaci z Fulianky s radosťou prijali správu o založení kláštora sestier služobníc a ročne ich chceli podporiť sumou 150 Kč.⁷³

Z Niklovej (dnešná Mikulášová) v makovickom dekanáte Alexej Mydlík⁷⁴ napísal, že vo farnosti nemajú pozemok pre noviciát sestier. Ak by učiteľské pozemky prepísali na cirkevné, tak 1/8 pozemku ktorého hodnota bola okolo 8000 – 10 000 Kč, by mohla byť využitá na ten cieľ. Farnosť síce nebola schopná každoročne prispievať, ale farár chcel každý rok poslať 50 Kč. A mohli by dať aj vhodný pozemok na materskú školu. Farnosť Cernina poslala dar 200 Kč a farnosť Varadka prisľúbila každoročne 100 – 200 Kč.⁷⁵

V popradskom dekanáte vo farnosti Čirč sa veriaci obávali príchodu sestier. Farár Emil Leukanič⁷⁶ napísal, že samotná myšlienka je veľmi dobrá, ale boli i obavy, že so sestrami z Haliče príde aj nežiaduca ukrajinizácia. Je potrebný kláštor, ale „z dôvodu upevnenia nášho ruského náboženstva a našej ruskej národnosti“. Podľa možnosti ho budú podporovať aj materiálne. Z Jastrabia (dnešné Šarišské Jastrabie) chceli každý rok obetovať 100 Kč. Niektoré dievčatá by aj mali záujem o vstup do kláštora, ale ich rodičia boli proti, nemali odvahu. Orlovská farnosť každoročne chcela prispieť 100 Kč a neskôr aj zbierkami. Duchovný z Vislanky súhlasil s veľkým a dobrým dielom postaviť ženský kláštor v Prešove, kde by sa dievčatá mohli zasvätiť službe Bohu i ľuďom, ale problém videl v získaní potrebných financií. Pripomenul rôzne možnosti získania peňazí vo svojej farnosti, ale otáznym zostalo, či veriaci budú ochotní darovať ich sestrám. Farnosť Matysová každý rok mala poslať 100 Kč. Kyjovskí veriaci boli ochotní každý rok darovať 200 Kč. Mali vhodný pozemok o rozlohe 1200 siah, ktorý by sa mohol prediť alebo by sa na ňom mohla vybudovať materská škola. Malý Lipník chcel každoročne prispieť 100 Kč.⁷⁷

V Poráči v dolnospišskom dekanáte ľudia ťažko pracovali v baniach a mali nízke zárobky. Mali 2 – 3 jutra cirkevnej a 15 jutier farskej pôdy, a tiež 12 jutier lúk, ale veriaci nesúhlasili s ich predajom. Zo Závadky prišla odpoveď, že ročne budú posielať 50 – 100 Kč. Duchovný z Kojšova odpísal, že teraz nemôžu poslať žiadne peniaze, ale pošlú niekedy v zime okolo 200 – 250 Kč. Veriaci zo Sloviniek poslali dar 150 Kč, pozemok na predaj nemali, ale časom by sa mohol zakúpiť pozemok na materskú školu.⁷⁸

Z hornospišského dekanátu z Hodermarku (dnešné Ihľany) poslali zápisnicu zo zasadnutia veriacich, kde sú uvedené odpovede na otázky. Miestny kňaz síce navrhol na predaj jeden farský pozemok, ale veriaci nesúhlasili s jeho predajom, preto dal odpoveď, že nemajú žiadny pozemok na predaj, ani pre materskú školu, a sestry budú podporovať prostredníctvom nedeľných a sviatočných zbierok. Z Kamienky dali vedieť, že by mohli prediť 6 – 8 jutier farského pozemku, čo by farnosť veľ-

⁷³ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2767, sign. 1945/2635, sign. 1945/2637, sign. 1945/2532, sign. 1945/2453 a sign. 1945/2234.

⁷⁴ Alexej Mydlík (1890 – 1965), gréckokatolícky kňaz v Mikulášovej v rokoch 1921 – 1933.

⁷⁵ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2255, sign. 1945/2683 a sign. 1945/2454.

⁷⁶ Emil Leukanič (1877 – 1933 ?), gréckokatolícky farár v Čirči v rokoch 1913 – 1933.

⁷⁷ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2310, sign. 1945/2545, sign. 1945/2610, sign. 1945/2684, sign. 1945/2787, sign. 1945/2471 a sign. 1945/2262.

⁷⁸ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2481, sign. 1945/2483, sign. 1945/2482 a sign. 1945/2636.

mi neochudobnilo. Duchovný z Jarembiny (dnešná Jarabina) odpovedal, že majú veľa farských pozemkov, ktoré sú ďaleko a sú zarastené, ale nemajú ich komu predať. Ľudia majú problém so zabezpečením kňaza, preto pošlú iba 10 Kč, lebo kvôli suchu sa im urodilo málo zrna a tiež úrady im nedovolili ísť na zárobky do Rumunska. Z farnosti Osturňa prišla odpoveď, v ktorej je vysvetlená zložitá situácia farnosti. Z Veľkého Sulína (dnešný Sulín) prišla na výzvu negatívna odpoveď.⁷⁹

Zo svidníckeho dekanátu zareagovali tri farnosti. Veriaci zo Štefurova nijako nepodporili kláštor sestier, keďže nemali žiaden pozemok na predaj, ani na využitie a nechceli robiť žiadne zbierky, lebo národ je veľmi chudobný. Duchovný vyzval aj eparchiálne riaditeľstvo, aby prehodnotili celý projekt, ktorý budovať nie je správne v týchto ťažkých časoch. Dekan zo Soročina (dnešný Stročin) odpovedal, že nemajú k dispozícii vhodný pozemok, ale v neďalekej Mergeške (dnešná Nová Polianka) sa nachádzajú 4/8 kantorského pozemku, kde ešte stojí stará fara, ktorá síce nie je v zlom stave, ale dostupnosť do Mergešky na voze a na saniach je veľmi zlá, v zime je ťažko dostupná aj peši. Pozemok aj starú faru by mohli predať, ale ťažko nájsť niekde kupca. Ročne však budú posielat' 50 – 100 Kč. Duchovný z Vyšného Svidníka (dnešný Svidník) napísal, že farnosť by síce mohla na tento cieľ predať 1 – 2 jutra farskej pôdy, ale keďže farnosť nemá veľa týchto pozemkov, radšej by s predajom ešte počkal. Ročne však môžu prispievať 100 – 150 Kč. Gréckokatolícka národná škola má dva učiteľské byty a dve triedy, z ktorých sa využíva jeden učiteľský byt a jedna učebňa. Vo zvyšných priestoroch by sa mohla zriadiť materská škola. Pre lepšie predstavenie situácie na konci listu nakreslil plán budovy spomínanej školy, ku ktorému pridal aj krátke popisy.⁸⁰

Z gemerského dekanátu okrem Telgártu odpovedala aj farnosť Vernár, kde pôsobil Pavol Spišák⁸¹, ktorý vo farnosti vykonal zbierku s výťažkom 46 Kč. Poslal však 100 Kč, pretože zvyšok on sám doplatil a prosil, aby sa to bralo ako dar celej farnosti. Keďže sú najbiednejšia farnosť, nemôžu nič predať, ale ročne môžu na rehoľný dom obetovať 50 Kč. On sám obetoval aj 10 sv. liturgii. Ak by mu prišla sľúbená kongrua za rok 1927, obetoval by tri mesačné platy a neskôr by ročne prispel 100 Kč.⁸²

V levočskom dekanáte odpovedal iba duchovný z Blažova, ktorý v liste z 19. júla uviedol, že nikto sa neprihlásil do rehole.⁸³

Z lomianskeho dekanátu 27. júla oznámil kňaz z Lomného, že farnosť každý rok pošle na kláštor 200 Kč z farskej kasy.⁸⁴

Vo vranovskom dekanáte vo farnosti Čemerné sa veriaci zaviazali ročne posielat' 100 Kč a z Juskovej Vole 50 Kč. Pozemok na predaj a ani na postavenie materskej školy nemali. Napriek finančným problémom s financovaním školy a stavebným prácam na farských budovách, veriaci z Čičavy ročne prisľúbili poslať 100 Kč a veriaci z Rus-

⁷⁹ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2575, sign. 1945/2540, sign. 1945/2576, sign. 1945/2587 a sign. 1945/2686.

⁸⁰ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2451, sign. 1945/2245 a sign. 1945/2328.

⁸¹ Pavol Spišák (1901 – 1975), gréckokatolícky kňaz vo Vernári v rokoch 1928 – 1935.

⁸² AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2691.

⁸³ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2539.

⁸⁴ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2705.

kého Kazimíra (dnešný Vyšný Kazimír) 100 Kč. Ďalšia farnosť z tohto dekanátu, ktorá odpovedala na výzvu boli Sedliská, ktoré by ročne poslali 100 – 150 Kč, ale pozemok na predaj alebo na vybudovanie materskej školy nemali.⁸⁵

V košickom dekanáte farár z Cestic oznámil, že nikto nechce vstúpiť do rehole. Z Klečenova tiež prišla negatívna odpoveď. Farár zo Zdoby napísal, že vo farnosti majú 2 jutrá pozemkov, z ktorých zisky však potrebujú na udržiavanie cerkvi. Vhodný pozemok na postavenie materskej školy nemali, ale každoročne by mohli prispievať 100 Kč. Zo Slanského Nového Mesta prišla odpoveď, že vhodný pozemok na predaj nemajú, ani pozemok pre materskú školu, ale po dobu piatich rokov môžu ročne posilať 100 – 200 Kč. Farnosť Košice objednala zvony, preto ročne mohli poslať iba 200 Kč. Časom, spoločne s pohrebným spolkom, by však mohli zvýšiť podporu na 500 Kč.⁸⁶

Mikuláš Podhajecký⁸⁷ z Brusnice v stropkovskom dekanáte ponúkol myšlienku, aby sa k predaju pozemkov zaujal jednotný postup, pričom on by mohol podarovať okolo 2000 Kč. Duchovný z Miňoviec odpovedal, že miňovská a vyšnoolšavská farnosť môžu päť rokov posilať každá po 100 Kč, nemajú žiadny pozemok na predaj a do rehole sa neprihlásilo žiadne dievča. Z Rafajoviec sa veriaci zaviazali každý rok posilať 80 – 100 Kč. Farár z Vyšnej Olky, spravoval aj farnosti v Repejove a Pakostove, napísal, že z Olky a Repejova môžu ročne posilať po 100 Kč, z Pakostova len po 50 Kč. V olčanskej farnosti by sa mohol predaj jeden pozemok, ani v jednej farnosti sa však nenachádzal vhodný pozemok pre materskú školu.⁸⁸

Z vilagského dekanátu z Humenského Rokytova (dnešný Rokytov pri Humennom) a Vyšnej Radvani (dnešná Radvan nad Laborcom) poslali negatívne odpovede. Duchovný zo Zbudskej Belej prisľúbil, že ročne budú posilať 100 Kč. Kňaz z Vilagu (dnešné Svetlice) odpovedal, že za celý rok nazbierali do „zvončeka“ iba 230 Kč, z čoho 130 Kč dali cudzí ľudia. Farnosť teda bola biedna, ale farár prisľúbil, že ak sa zlepši jeho situácia, rád pomôže podľa svojich možností.⁸⁹

V laboreckom dekanáte v Medzilaborciach mali vhodný pozemok blízko cerkvi na vybudovanie materskej školy a čo najskôr by privítali príchod sestier služobníc do ich farnosti. Ročne budú posilať aspoň 100 Kč. V Habure nemali pozemok na predaj, ale výnosy z časti farskej pôdy by mohli použiť na podporu sestier, pričom ročne mohli prispievať 50 – 100 Kč. Vo farnosti sa nachádzala nevyužitá budova cirkevnej školy, ktorá mohla byť použitá pre materskú školu. Duchovný z Čertižného napísal, že farnosť má veľké dlhy a tak nemôže robiť žiadne zbierky pre sestry.⁹⁰

Z hostovického dekanátu na list odpovedalo osem farností. Vo Vyšnej Jablonke nemali žiadny pozemok na predaj, ani pre materskú školu, ale boli ochotní každý rok urobiť pre sestry vo farnosti zbierku. Zo Zvaly prišla negatívna odpoveď. Z Čuka-

⁸⁵ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2308, sign. 1945/2406 a sign. 1945/2523.

⁸⁶ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2522, sign. 1945/2468, sign. 1945/2460, sign. 1945/2461 a sign. 1945/2452.

⁸⁷ Mikuláš Podhajecký (1877 – 1945 ?), gréckokatolícky farár v Brusnici v rokoch 1906 – 1945.

⁸⁸ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2602, sign. 1945/2603, sign. 1945/2595 a sign. 1945/2227.

⁸⁹ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2788, sign. 1945/2819, sign. 1945/2466 a sign. 1945/2919.

⁹⁰ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2492, sign. 1945/2309 a sign. 1945/2423.

loviec informoval miestny kňaz, že nemajú nehnuteľnosť na predaj, ale vo filiálnej obci Parihuzovce je pozemok na predaj, avšak nemajú žiadneho kupca. Ak by sa zmenili okolnosti, budú o tom informovať. V Pčolinom sa dohodli, že ročne budú pre sestry obetovať 100 Kč. Stakčín nemal žiadnu cirkevnú pôdu na predaj a veriaci ročne mohli prispievať 100 Kč. Duchovný zo Stariny neodporúčal predávať far-skú pôdu, lebo by sa tým potvrdili plané reči schizmatikov, že gréckokatolícka cirkev je majetkom biskupa, preto na sestry nechcel prispievať žiadnou sumou. Veriaci z Pichní chceli v priebehu 5 rokov poslať 500 Kč.⁹¹

Tieto odpovede duchovných z jednotlivých farností vладыку Gojdiča ubezpečili v tom, že založenie kláštora sestier služobníc a ich činnosť v eparchii je potrebná a bude podľa ich možnosti aj finančne podporovaná. Zároveň sa však presvedčil, že finančné prostriedky, akokoľvek úprimné a štedré, nestačia na realizáciu myšlienky, preto sa 30. júla 1928 obrátil aj na apoštolskú nunciatúru v Prahe, ktorú žiadal o pomoc pre toto dielo. Konštatoval, že v eparchii nie je kláštor a eparchia ani nemá prostriedky na jeho založenie. Zdôraznil, že povolania by boli, ale nieto rehoľného domu. Krátka odpoveď prišla z pražskej nunciatúry už 8. augusta. Stálo v nej, že žiadosť bola prijatá a hneď odoslaná Svätej stolici.⁹²

Ďalšie finančné zdroje na vybudovanie kláštora a zároveň eparchiálneho sirotinca hľadal v Správe jubilejného fondu, ktorú okrem iného informoval, že už kúpil pozemok za 130 000 Kč a teraz koná zbierku po eparchii.⁹³

Medzitým na eparchiálny úrad prichádzali ďalšie odpovede a finančné prostriedky z farností, ktoré mali slúžiť na podporu sestier služobníc a výstavbu sirotinca. Z Malého Lipníka prišlo začiatkom októbra 100 Kč, z Ruskej Novej Vsi a filiálnej obce Abranovce spolu 290 Kč a kňaz z Valaškoviec poslal zbierku 22 Kč. Farnosť Kerešovej (dnešná Okružná) 4. decembra podporila sestry služobnice sumou 100 Kč.⁹⁴

Zbierky pokračovali aj v roku 1929. Farnosť Šoma zaslala 72 Kč a v apríli duchovný poslal list o darovaní pozemku pre sestry, o čom sa ešte mal poradiť s vладыkom Gojdičom. Ďalších 100 Kč poslal opäť farár z Malého Lipníka, ktoré sa vyzbierali na sviatok Povýšenia sv. križa. Kňaz z Valaškoviec poslal 33 Kč z myrovania na sviatok Pokrov a prisľúbil urobiť ešte jednu zbierku, aby dozbieral peniaze do sumy 50 Kč. V decembri poslal ďalších 20 Kč.⁹⁵

⁹¹ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2410, sign. 1945/2356, sign. 1945/2381, sign. 1945/2274, sign. 1945/2218, sign. 1945/2431 a sign. 1945/2430.

⁹² AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/2137. Koncept listu P. Gojdiča Apoštolskej nunciatúre v Prahe. Prešov 29. (30.) 7. 1928 a Odpoveď Apoštolskej nunciatúry v Prahe P. Gojdičovi. Praha 8. 8. 1928.

⁹³ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. Žiadosť P. Gojdiča na jubilejný fond o podporu k založeniu sirotinca. Prešov 6. 8. 1928.

⁹⁴ AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 317, sign. 1945/3697, sign. 3830, sign. 1945/4526 a f. Podací protokol (PP), r. 1928, inv. č. 231, sign. 4271. List bol na eparchiálnom úrade zaevidovaný 21. novembra 1928.

⁹⁵ AGAP, f. BA, r. 1929, inv. č. 318, sign. 88, sign. 3758, sign. 4056 a sign. 4709 a f. PP, r. 1929, inv. č. 232, sign. 1289. List bol na eparchiálnom úrade zaevidovaný 5. apríla 1929.

Príchod sestier služobníc do Prešova

Príchod sestier služobníc do Prešova je v rehoľnej kronike zapísaný takto: „Na prosbu jeho Preosvietenstva Pavla Gojdiča Rádu sv. Bazila Veľkého a s dovoľným ministerstva v Prahe prišla staršia sestra Veronika, hlavná prestavená Sestier služobníc Prečistej Panny Márie Nepoškvrnene počatej z Ľvova do Prešova do kňazského seminára 10. septembra 1928 roku o 22.00 hodine večer. So staršou sestrou pricestovali štyri sestry. Sr. Eudokima prestavená, sr. Teónia zástupkyňa, sr. Mitrofana učiteľka a sr. Kriskentia pre službu chorým.“⁹⁶ Týmto sa začali písať prvé strany histórie pôsobenia sestier služobníc v Prešovskej eparchii na Slovensku.

Sestry hneď po príchode prevzali správu kuchyne a hospodárstva v kňazskom seminári,⁹⁷ kde im vladyka nechal pripraviť miesto na bývanie. Mali k dispozícii štyri izby: kaplnku, pracovňu, spálňu a hovorňu. Okrem toho aj kúpeľňu a šatník. V izbe určenej na kaplnku bol nový oltár bez bohostánku, ktorý rezbár Alojz Nevický⁹⁸ nestihol dokončiť. Nad oltárom bol zavesený veľký obraz Matky Božej s dieťaťom Ježišom na kolenách. Boli tam štyri nové kľakátka a štyri stoličky. Kaplnka bola čerstvo pomaľovaná. V pracovni mali sestry k dispozícii veľký stôl a šijací stroj, bola tu skriňa, dve stoličky a veľký obraz Poslednej večere. Hovorňa bola úplne prázdna. V spálni mali sestry štyri železné postele, umývadlo, dve skrine, jednu na bielizeň a druhú na oblečenie, štyri stoličky, a na stene visel nový obraz Matky ustavičnej pomoci.⁹⁹

Keď sestry prišli večer do Prešova, v kňazskom seminári už všetci spali, okrem vedúcej kuchyne pani Karvátovej a vladykovho sluhy Mikuláša Fedáka s manželkou Helenou, ktorá tiež pracovala v seminári. Keďže vladyka nedostal telegram s informáciou o ich príchode, išiel si pokojne ľahnúť spať.¹⁰⁰ Sluha ich srdečne privítal, postaral sa o večeru a od vicerektora Kellö vypožičal posteľ. Sestry sa po večeri pomodlili a išli okolo 23.00 hodiny spať.¹⁰¹

Na druhý deň išli na sv. liturgiu k sestrám baziliánkam, ktorú slúžil vladyka Gojdič. Sestry baziliánky v tej dobe žili v biskupskej rezidencii, kde bol aj dievčenský internát. Po sv. liturgii sestry baziliánky pozvali sestry služobnice do hovorne na spoločné raňajky. Po raňajkách prišiel nové sestry privítať vladyka, ktorému generálna predstavená Veronika Gargil' predstavila spolusestry aj s ich poslaním. Sestra Eudokima bola určená za predstavenú komunity a pre prácu v materskej škole a na šitie bohoslužobných rúch. Sestra Teónia bola zástupkyňa predstavenej a dostala na starosť správu kuchyne. Sestra Mitrofana mala učiť v škole alebo byť vychovávateľkou v internáte či sirotinci. Sestra Kriskentia sa mala starať o chorých. Vladyka sa veľmi potešil, že prišli sestry, aké si prial. Po prvom stretnutí s vladykom išli sestry do katedrálneho chrámu na spievanú sv. liturgiu. V tento deň bol v Prešovskej epar-

⁹⁶ PASSP, *Історія дому Сестер Служебниць Пресвятої Діви Марії Непор. Зачатої в Пряшеві* (ďalej: PASSP, *Історія дому*), s. 1.

⁹⁷ Новости. Монахини такъ званны Сестры Служебницы. In: РУССКОЕ СЛОВО, т. 5, 1928, 21. 9. 1928, č. 32 (203), s. 4.

⁹⁸ Alojz Nevický, eparchiálny rezbár a reštaurátor.

⁹⁹ PASSP, *Історія дому*, s. 1 – 2.

¹⁰⁰ Vladyka P. Gojdič v tom čase býval v kňazskom seminári.

¹⁰¹ PASSP, *Історія дому*, s. 1 – 2.

chii sviatok Štátia hlavy sv. Jána Krstiteľa. Ľudia v chráme nechceli sestrám uvoľniť miesto. Keď sa o tom neskôr vладыka dozvedel, prosil sestry o odpustenie za správanie svojich veriacich a určil sestrám stále miesto v chráme. Sestry po príchode do Prešova veľmi rýchlo pocítili neprijatie, najmä zo strany kňazov.¹⁰²

Na obed boli pozvané k sestrám baziliánkam a neskôr navštívili rektora kňazského seminára Simeona Smandraya¹⁰³, ktorý ich prijal veľmi chladne a odmerane. Potom si sestry išli po požehnanie k vладыkovi, ktorý ich povzbudzoval k svätosti a prosil ich, aby sa nenechali odradiť krížmi a ťažkosťami, lebo „bez kríža niet svätého života“. Veľmi si priaľ, aby sestry boli veselé, spokojné a šťastné, aj keď prišli do cudzieho kraja. Prisľúbil im, že sa za ne bude modliť. Zároveň ich prosil, aby chodili do katedrály na sv. liturgie, utierne a večierne, a tak dávali dobrý príklad ľuďom. Potom dal sestre Veronike 1000 Kč na potreby sestier a udelil im požehnanie.¹⁰⁴

Už 15. septembra 1928 sa sestra Veronika rozlúčila s vладыkom Gojdičom a odcestovala do Lvova. Cestou sa zastavila v Užhorode, aby sa stretla s kandidátkami, ktoré chceli vstúpiť do Kongregácie sestier služobníc.¹⁰⁵ Dňa 21. septembra 1928 mu poslala ďakovný list, v ktorom ho informovala aj o nových duchovných povolaniach v Užhorode, kde o vstup do kongregácie požiadalo 15 dievčat, z ktorých iba šesť bolo prijatých, lebo ostatné dievčatá nemali v poriadku všetky náležitosti potrebné pre vstup do rehole. Po príchode do Lvova informovala sestry o novej misii v Prešove a o posviacke kaplnky, čo ich natoľko oslovilo, že „všetky sestry teraz chcú ísť do Prešova“.¹⁰⁶

Záver

Vладыka Gojdič veľmi chcel, aby sestry služobnice pôsobili v Prešove, a tento zámer sa mu podarilo aj uskutočniť. Jeho snaha založiť eparchiálny sirotinec, ktorý by bol zároveň aj kláštorom pre sestry služobnice, sa nestretla s jednoznačným porozumením a podporou. Avšak oveľa viac bolo tých, ktorí toto jeho dielo podporovali a videli v ňom Boží zámer. Prejavilo sa to zvlášť vo finančnej pomoci farností a jednotlivcov, o čom bazilián Marián Potáš v životopise Gojdiča napísal:

„V zbierke na sirotinec bola štedrosť darcov, medzi nimi aj našich prostých ľudí, taká veľká, že otec biskup mohol postupom času rozšíriť svoje pôvodne skromné plány a napokon postaviť monumentálny pamätník – najkrajšiu, alebo jednu z najkrajších budov v Prešove s veľkou záhradou, v ktorej bola aj lurdská jaskyňa.“¹⁰⁷

¹⁰² PASSP, *Історія дому*, s. 3 – 4.

¹⁰³ Simeon Smandray (1874 – 1947), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1928 – 1933 rektor kňazského seminára v Prešove.

¹⁰⁴ PASSP, *Історія дому*, s. 5.

¹⁰⁵ PASSP, *Історія дому*, s. 7 – 8.

¹⁰⁶ AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Gargil' P. Gojdičovi. Lvov 21. 9. 1928.

¹⁰⁷ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*, s. 122.

BIBLIOGRAFIA

Arcibiskupský gréckokatolícky archív Prešov

Archiv Ministerstva zahraničních věcí Praha

Archivio generale della Congregazione delle Suore Ancelle di Maria Immacolata, Roma

Центральний державний історичний архів України, м. Львів

Provinciálny archív sestier služobníc Prešov

ДУШПАСТЫРЬ

РУССКОЕ СЛОВО

DEJMEK, Jindřich: *Diplomacie Československa*. Díl II. Biografický slovník československých diplomatů (1918 – 1992). Praha : Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2285-1.

КОРОЛЕВСЬКИЙ, Кирило: *Митрополит Андрей Шептицький*. Видання друге, виправлене. Львів : Видавництво Свічадо, 2015. ISBN 978-966-395-155-3.

POTAŠ, Marián: *Dar lásky : Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : Vydal Rád sv. Bazila Veľkého vo Vydavateľstve USPO Peter Smolík, 1999. ISBN 80-88717-36-1.

SLAWUTA, Dominica Genevieve: *Modlitba a služba. Životopis Božej služobnice Jozafáty Hordaševskej*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2009. ISBN 978-80-88724-35-3

ŠMÍD, Marek: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vzťahoch v letech 1920 – 1950*. Brno : CDK, 2015. ISBN 978-80-7325-362-2.

ŠTURÁK, Peter: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. ISBN 80-7165-085-4.

ВЕЛИКИЙ, Атанасій: *Нарис історії Згромадження СС. Служебниць П.Н.Д.М.* Рим : Видавництво Сестер Служебниць, 1968.

<http://www.bazilianky.sk/historia/rad-na-slovensku> [cit. 2017-02-09]

70. výročie od biskupskej chirotonie Dr. Vasiľa Hopka za pomocného prešovského biskupa

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Along with Bishop Gojdič, ThDr. Vasil' Hopko, an auxiliary bishop of Prešov, ranks among the greatest personalities of the Greek Catholic Church in Slovakia. He was beatified by the Pope John Paul II in 2003. The local Church so received an ardent advocate and a pleader before God. Already during his earthly life Bishop Hopko amazed people by his piety, zeal and his love for the Church. He served as an example of profound faith and humble prayer. Owing to his virtues, he was appointed to the office of auxiliary bishop of Prešov in 1947. This year we commemorate 70th anniversary of his consecration. The presented paper introduces this ceremonial act in the context of the difficult times the local Greek Catholic Church had to face after the end of WWII and before its liquidation by the totalitarian regime. Our Bishop Vasil' Hopko was among the first victims of this regime.

Key words: Greek Catholic Church. Eparchy. Bishop Hopko.

Prešovský arcibiskup a metropolita Mons. Ján Babjak SJ v úvode publikácie *Zostali verní II.* približuje jej cieľ týmito slovami: „Predstavujeme v nej biskupov a kňazov gréckokatolíckej cirkvi, ktorých pevné charaktery sa osvedčili v ohni skúšok a utrpení počas dlhých rokov. Preto sú pre nás veľkými vzormi a nimi zostávajú aj po smrti. Sú povzbudením a príkladom pre všetkých ľudí, ktorí sa snažia žiť charakterne, podľa viery a podľa svojho svedomia.“

Tohto roku si Gréckokatolícka cirkev na Slovensku pripomína viacero významných výročí, medzi nimi aj 70 rokov od biskupskej vysviacky pomocného prešovského biskupa ThDr. Vasiľa Hopka. V jeho osobnosti dostala miesta cirkev v roku 2003 od vtedajšieho Svätého Otca Jána Pavla II. svoj tretí veľký dar. Dňa 14. septembra počas apoštolskej cesty v našej vlasti pri slávnostnej svätej liturgii v Bratislave-Petržalke vyhlásil za blahoslaveného pomocného prešovského biskupa ThDr. Vasiľa Hopka² (spolu s ním aj rehoľnú sestru Zdenku Schelingovú). Vo svojom príhovore

¹ BABJAK, J. SJ.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov II. zväzok (5. – 8. diel)*. Prešov : PETRA, 2011, s. 7.

² Vasil' Hopko sa narodil 21. apríla 1904 v obci Hrabské, neďaleko Bardejova. Základné a stredoškolské vzdelanie získal v Bardejove a v Prešove, kde maturoval na maďarskom evanjelickom gymnáziu. Teologické štúdium ukončil v Prešove v roku 1928. Za kňaza ho vysvätil biskup Gojdič 3. februára 1929. Jeho prvým pôsobiskom až do roku 1936 bola pražská farnosť. V tomto roku ho biskup Gojdič povolal do Prešova, kde sa stal špirituálom kňazského seminára. V roku 1937 už pôsobí ako konzi-

vyzdvihol nových blahoslavených, keď povedal: „*Obaja stoja pred nami ako žiarivé príklady vernosti z čias tvrdého a nemilosrdného náboženského prenasledovania. Biskup Vasil' nikdy nezaprel svoju príslušnosť ku Katolíckej cirkvi a vernosť pápežovi.*“³

V nasledujúcich riadkoch predstavíme samotný slávnostný akt biskupskej vysviacky Dr. Vasiľa Hopka za vôbec prvého pomocného biskupa v dejinách Prešovskej gréckokatolíckej eparchie v kontexte doby, v ktorej sa Gréckokatolícka cirkev v bývalom Československu v danom období v rokoch 1945 – 1950 nachádzala.

Obdobie po skončení druhej svetovej vojny neprinieslo gréckokatolíckej cirkvi mnoho radosti. Skončením vojny Sovietsky zväz „posunul“ svoje hranice do stredu Európy a začal tu budovať svoje európske impérium. Vstup Sovietskeho zväzu do stredoeurópskej oblasti a jej pretvorenie v jeho sféru vplyvu malo za následok, že stredná Európa ako mocensko – politický pojem takmer prestala existovať a jej štáty mali značne oslabenú možnosť určovať svoj zahraničný a vnútropolitický vývin. Z toho dôvodu aj korene príčin povojnovej likvidácie gréckokatolíckych cirkví na Ukrajine (1946 a 1949), v Rumunsku (1948) a v Československu (1950) je potrebné hľadať v „Moskve.“⁴ Situácia po skončení druhej svetovej vojny však začiatu procesu likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu priamo nenasvedčovala. Biskup Gojdič bol napríklad jediným katolíckym biskupom na Slovensku, ktorý zložil sľub vernosti do rúk predsedu československej vlády Klementa Gotwalda. Aj napriek svojej niekoľkokrát preukázanej lojalite sa však biskup Pavol Gojdič postupom času od novej vlády dočkal iba sklamaní.⁵ Azda jedným svetlým okamžikom v tejto turbulentnej dobe bolo vymenovanie Dr. Vasiľa Hopka za pomocného prešovského biskupa. Biskup Pavol Gojdič, OSBM uvedomujúc si totiž mnohosť povinností a úloh vyplývajúcich z novej situácie a zároveň predvídajúc aj negatívne politické zmeny v republike, podal žiadosť Svätej stolici v Ríme o pridelenie pomocného biskupa, ktoré malo umožniť lepšie poučovať a posilňovať národ vo viere. Navrhol piatich kandidátov. V užšom výbere zostali len títo dvaja: Dr. Vasil' Hopko, tajomník biskupa Gojdiča a Dr. Mirón Podhajecký, špirituál kňazského seminára.⁶ Pápež Pius XII. bulou zo dňa 2. januára 1947 prvýkrát v histórii Prešovskej eparchie vymeno-

storiálny konzultor. Gojdič si ho vybral za svojho tajomníka. Po získaní doktorátu z teológie prednášal morálnu a pastorálnu teológiu na Vysokej škole bohosloveckej v Prešove. Dňa 2. januára 1947 bol vymenovaný za pomocného prešovského biskupa a 11. mája v tom istom roku bola jeho biskupská konsekrácia. Po tzv. Prešovskom súbore bol zatknutý, uväznený a následne odsúdený na 15 rokov väzenia. Pre zlý zdravotný stav mu bol v roku 1964 trest prerušený, dočasne bol umiestnený do kláštora v českom Oseku. Definitívne na slobodu bol prepustený v roku 1968. Dňa 2. apríla 1969 ho pápež Pavol VI. vymenoval za svätiaceho biskupa Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Zomrel 23. júla 1976 v Prešove. Jeho telesné pozostatky sú uložené v krypte Katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa. Pápežom Jánom Pavlom II. bol vyhlásený za blahoslaveného počas jeho apoštolskej cesty na Slovensku 14. septembra 2003 v Bratislave.

3 Homília Svätého Otca na beatifikačnej sv. omši v Bratislave – Petržalke. In: *Duchovný pastier*, roč. 84, SSV: Trnava, 2003, s. 419.

4 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, s. 301.

5 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, s. 302.

6 Porov. DANCÁK, F.: *Aby všetci jedno boli*. Prešov : Petra, n.o., 2007, s.19.

val pomocného biskupa v osobe Dr. Vasiľa Hopka, ako titulárneho biskupa midilenského a zároveň za svätiačeho prešovského biskupa.⁷ V bule zo dňa 2. januára 1947 z Ríma sa okrem iného píše:

„Pius biskup, sluha služobníkov božích zasiela obľúbenému synovi Vasilovi Hopkovi, kňazovi obradu byzantsko-slovanského, nášmu vnútornému komorníkovi, profesorovi teologickej akadémie v Prešove, menovanému za titulárneho biskupa Midilenského a za pomocného terajšiemu biskupovi prešovskému, pozdrav a apoštolské požehnanie.

Starajúc sa o úrad najvyššieho apoštolátu, zverený našej poníženosti od Večného náčelníka Pastierov, usilujeme sa, aby cirkevní predstavení, menovite tí, ktorí stoja na čele diecézy čo do rozlohy a čísla veriach prevyšujúcich, mali niekedy z odôvodnených príčin pomocných biskupov, ktorí by im mohli vo vykonávaní pastierskej úlohy výdatnú pomoc poskytnúť. Niektorým biskupom Apoštolská Stolica prideluje niekoho z význačných osobností oných diecéz, ktoré kedysi prekitali v cnostiach a nábožnosti, hoci pre pomerové zmeny a pre krivdy stratili predošlú žiariacu slávu. Tak teda, keďže ctihodný brat Pavol Gojdič, biskup prešovský od tejto Apoštolskej Stolice žiadal, aby obzvlášť v terajších pomeroch k väčšej obozretnosti čo do spravovania jemu zverenej diecézy bol pridelený pomocný biskup, my o dobro duší starajúc sa čo najsvedomitejšie poradiac sa s ctihodným našim bratom, tajomníkom Svätej Kongregácie pre Východnú Cirkev, uznávame za dobré vyhovieť predostretej žiadosti, a Teba z najvyššej našej moci vyhlasujeme za pomocníka hore spomenutého biskupa Pavla a aby si mohol a bol silný vykonávať s jeho povolením pontifikálne úlohy a ostatné pastierske tak v meste, ako aj v celej prešovskej diecéze. K tomu Teba menujeme z tej istej našej moci za titulárneho biskupa Midilénskej diecézy v provincii Numidskej...⁸ Následne ho biskup Pavol Gojdič vymenoval dňa 8. januára za generálneho vikára.⁹ Samotné menovanie za biskupa Dr. Vasiľa Hopka zastihlo v Bardejove, kde si svedomito plnil svoje pastoračné povinnosti. V tom čase totiž zákerná choroba vyradila z dušpastierskej činnosti bardejovského gréckokatolíckeho farára Alojza Kendrovského. Počas choroby, ako aj po jeho smrti, na konci roku 1946 ho v Bardejove zastupoval práve Vasiľ Hopko.¹⁰

Samotnú prípravu takejto veľkej slávnosti a pozývajúce listy a odpovede zainteresovaných na ne môžeme sledovať na základe korešpondencie zachovanej v Archíve Arcibiskupského úradu v Prešove. V liste zo dňa 3. mája 1947 je odpoveď pražského arcibiskupa Josefa Berana, ktorý vyjadril poďakovanie biskupovi Gojdičovi za pozvanie na vysviacku a taktiež podal informáciu o príchode do Prešova a zároveň sa ospravedlnil, že po slávnosti musí odcestovať naspäť do Prahy. Citujem: „...*Děkuji za Váš laskavý dopis i za pozvání a pohostinství. Rád přijedu do Prešova, abych*

⁷ AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1947, inv. č. 463, sign. 611.

⁸ AGAP, bez sign. Bula zo dňa 2. januára 1947 z Ríma o menovaní za titulárneho biskupa Midilenského a za pomocného biskupa prešovského ThDr. Vasiľa Hopku.

⁹ VOROŇÁK, J.: ThDr. Vasiľ Hopko – pomocný prešovský biskup. In: *Blahoslavený biskup Vasiľ Hopko (1904 – 1976)*. Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na GTF PU v Prešove v roku 2004. Prešov : PETRA, 2004, s. 41.

¹⁰ KORBA, E.: Na mnohaja i blahaja ljeta, vладыко! In: *Slovo – časopis Gréckokatolíckej cirkvi*, roč. 6, č. 5, 1972, s. 9.

spolusvätil nového pana sväticiho biskupa. Odletel bych se svým sekretářem z Prahy v sobotu 10. května a přileteli bychom do Košic v 18.30 hodin... Zpět bychom pak zase do Prahy odletěli v pondělí ráno v 6.05 z Košic. Je mi líto, že nebudu moci se zdržeti déle u Vás, jsem však na visitacích a pořádek je již dříve stanoven, takže musím být zase v úterý ráno na Zbraslavském vikariátě na biřmování...“⁴¹ Biskup Pavol Gojdič vo svojej odpovedi zo dňa 6. mája vyjadril radosť z prijatia pozvania a uisťoval arcibiskupa Berana o zabezpečení jeho pobytu v Prešove. Citujem: „...S veľkým potešením sme prijali radostnú zvesť, že ráčite priletieť v sobotu do Košíc. Na letisku Vás bude čakať náš Mons. Dr. Hopko.“⁴² Ako pri každej veľkej slávnosti aj tu sa vyskytli problémy, ktoré bolo potrebné riešiť. Súviseli napríklad s prítomnosťou banskobystrického biskupa Andreja Škrábika. Tento o. biskup najprv listom zo dňa 26. apríla 1947 potvrdil svoju účasť na slávnosti vysviacky a informoval aj o svojom príchode a taktiež o sprievode, ktorý ho bude doprevádzať. Citujem: „Už aj preto, aby sme dokumentovali a utužovali jednotnosť našu, ochotne vyhoviem Tvojej vz. žiadosti a prídem na konsekráciu npd. biskupa Hopku“. Ďalej informoval o sprievode, ktorý s ním docestuje a to menovite: „...Rád by som so sebou vzal môjho dp. ceremonára Jozefa Murára a tak mimo mňa by prišli dvaja kňazi – Andrejkovič, Murár a môj šofér. Nevieť, či toľkí to nerobíme starosť ohľadom ubytovania...“⁴³ Biskup Gojdič vo svojej odpovedi vyjadril radosť z prijatia pozvania a ubezpečil, že všetky náležitosti ohľadne jeho pobytu budú zabezpečené. Situácia sa značne začala meniť, nakoľko v liste zo dňa 7. mája informoval biskupa Gojdiča o svojej chorobe. Citujem: „...Ja som sa s veľkou radosťou chystal vyhovieť Tvojej žiadosti, ale už vyše týždňa som silne prechladnutý, teraz tak zachrípnutý, že nevládzem nahlas hovoriť, tak naráža na ťažkosť moja cesta do Prešova...“⁴⁴ Biskup Gojdič v odpovedi hneď na druhý deň vyjadril najprv zarmútenie z tejto okolnosti a zároveň poprosil biskupa Škrábika, aby predseda do Prešova prišiel a uistil ho o modlitbách za neho. Citujem „Veľmi ma zarmútil Tvoj vznešený dopis..., ďalej o tom už každý vie v Prešove, že prúdeš, a keby si neprišiel ľudia by sa nad tým veľmi zastavili... Do soboty je ešte ďaleko a budeme sa modliť, aby sa Tvoj zdravotný stav zlepšil.“ Taktiež sú podrobne dokumentované pozývajúce listy a odpovede pozvaných hostí zo strany civilných úradov. Pre ilustráciu vyberám iba niektoré. Tak napríklad predseda Slovenskej národnej rady v liste zo dňa 24. apríla informoval biskupa Gojdiča o tom, že: „Predsedníctvo Slovenskej národnej rady Vám ďakuje za upovedomenie, že Sv. Otec Pius XII. ráčil vymenovať Msgr. Dr. Vasíla Hopku za svätiaceho biskupa prešovského, ako aj za láskavé pozvanie na vysviacku menovaného... Rokujúc o tomto pozvaní, Predsedníctvo Slovenskej národnej rady sa uznieslo delegovať v svojom zastúpení pána kanonika Andreja Cvinčeka, podpredsedu

⁴¹ AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. List pražského arcibiskupa Josefa Berana biskupovi Gojdičovi a jeho odpoveď naň.

⁴² AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. List pražského arcibiskupa Josefa Berana biskupovi Gojdičovi a jeho odpoveď naň.

⁴³ AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. List banskobystrického biskupa Andreja Škrábika biskupovi Gojdičovi zo dňa 26. apríla 1947 a odpoveď naň zo dňa 28. apríla t. r.

⁴⁴ AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. List banskobystrického biskupa Andreja Škrábika biskupovi Gojdičovi zo dňa 7. mája 1947 a odpoveď naň z 8. mája t. r.

*Slovenskej národnej rady...*¹⁵ Podobným spôsobom je adresovaný list z Úradu predsedníctva vlády v Prahe, v ktorom sa uvádza, že vládu bude na slávnosti zastupovať minister dopravy Dr. Ivan Pietor.¹⁶

Biskupská konsekrácia sa konala 11. mája 1947 v Katedrálnom chráme svätého Jána Krstiteľa v Prešove. Hlavným svätiteľom bol prešovský biskup Pavol Gojdič.¹⁷ Ďalšími dvomi boli pražský arcibiskup Dr. Josef Beran, ktorý bol bývalým profesorom Vasiľa Hopka na Teologickej fakulte v Prahe, a biskup Jozef Čarský, apoštolský administrátor Košickej diecézy.¹⁸ Arcibiskup Beran prišiel do Prešova ešte v sobotu okolo 8.00 hod. Bol privítaný mnohými veriacimi na čele s biskupom Gojdičom v katedrálnom chráme. Po srdečnom uvítaní nasledovala pobožnosť k Najsvätejšej Eucharistii. Samotný priebeh vysviacky bol publikovaný v časopise *Blahovistník*¹⁹ a podrobne predstavený v *Kalendári Blahovistníka* z roku 1948 nasledujúcim spôsobom. „Na druhý deň v nedeľu ráno okolo pol ôsmej hodiny sa pobralla početná asistencia z katedrálného chrámu k bohosloveckému semináru, kde na nich čakali o. biskupi-svätitelia spolu s menovaným biskupom Vasilom. Medzi tým u slávnostných dverí katedrály veriaci a predstavitelia úradov a Cirkvi privítavali vzácných hostí. Zo strany mesta to bol podpredseda ONV M. Polák a v mene miestnej cirkvi kanonik F. Rojko-
vič. Za niekoľko minút sa od seminára pohol veľký zástup veriacich a kňazov (bolo ich okolo 100) spolu so svätencom o. Vasilom, ktorého po obidvoch stranách doprevádzali biskupi-svätitelia....²⁰ Hlavný ceremoniár, profesor teológie Dr. Miron Podhajecký prečítal menovací dekrét. Následne o. Vasil' predniesol vyznanie viery a kľaknúc si pred Evanjelium a otcov biskupov zložil svoju prísahu tak, ako sa to od neho vyžadovalo v menovacom dekréte. Potom už nasledovala samotná konsekrácia na biskupa. Počas svätej liturgie spieval chór pod vedením prof. Juraja Bobáka. Na záver slávnosti udelil novovysvätený biskup zhromaždenému Božiemu ľudu svoje archijerejské požehnanie a v sprievode s ostatnými biskupmi odišiel do biskupskej rezidencie, v ktorej sa podával slávnostný obed pre cirkevných a štátnych predstaviteľov.

Vo svojej slávnostnej reči pri vysviacke pomocného biskupa Hopka biskup Gojdič okrem iného povedal: „...Prešovská eparchia sa môže pochváliť pomocným biskupom, ktorého sme my dnes konsekrovali, to je skutočnosť aká ešte nebola v 131 ročnej histórii Prešovskej eparchie. Stalo sa to nie bez vážnej príčiny. Naša eparchia ešte nikdy nebola taká veľká – rozprestiera sa od Laborca až po Cheb, od Chlumca až po Orlov. Svätý Otec Pius XII. ako dobrý otec a starostlivý pastier vypočul naše prosby

¹⁵ AGAP. Prez. spisy, č. 5. 132/ I – 1947. Pozvanie Predsedníctva SNR na vysviacku Msgr. Dr. Hopku na sviätie biskupa.

¹⁶ AGAP. Prez. spisy, č. 18. 087 – I – 4114/47. Slávnostní vysvěcení Msgr. prof. Dr. Vasil Hopky na světiteliho biskupa prešovského – delegace.

¹⁷ CORANIČ, J.: *Z dějin Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, s. 304.

¹⁸ AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1947, inv. č. 80, sign. 32.

¹⁹ PETRÍK, L.: Publikačná činnosť blaženého hieromučenika Vasiľa Hopka ako súčasť jeho pastoračného a evanjelizačného pôsobenia. In: *Reflexia jednoty a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegrátneho procesu*. Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na pôde GTF PU 2. decembra 2008. Prešov : GTF PU, 2008, s. 23.

²⁰ Posvjaščenije J.E. Dr. Vasilija Hopko. In: *Kalendar Blahovistníka*, 1948, s. 55 – 58.

a vymenoval láskavo Dr. Vasiľa Hopka za pomocného biskupa prešovského.²¹ Na slávnosti sa zúčastnili najvyšší predstavitelia Cirkvi a štátu, ako o tom svedčí aj meno-slov prítomných hostí: J.E. Dr. Jozef Beran, arcibiskup, J.E. Jozef Čársky, biskup, J.E. Dr. Andrej Škrábik, biskup, Osv. p. Anton Tink, gen. vikár, Slov. p. Dr. Ivan Pietor, minister, Slov. p. Dr. Jozef Šoltes, povereník, Osv. p. Andrej Cvinček, kanoník, podpredseda SNR a mnohí ďalší.²²

Medzi prvé oficiálne vystúpenia pomocného biskupa patrila účasť na oslavách 700. výročia mesta Bardejov. Obaja biskupi sa zúčastnili 6. júla 1947 cyrilometodského odpustu v Michalovciach.²³ V októbri a novembri 1949 zastupoval pomocný biskup ThDr. Vasiľ Hopko sídelného biskupa na biskupských konferenciách. Pretože v rokoch 1929 – 1936 pôsobil v Prahe a poznal tamojšie pomery, je logické, že dostal na starosť farnosti na Morave a v Čechách. V roku 1947 sa zúčastnil na oslavách 950. výročia mučeníckej smrti svätého Vojtecha. Po oslavách navštívil viacero miest a obcí v Čechách a na Morave, kde žilo veľa gréckokatolíckych prisťahovalcov (Boněrov, Horšovský Týn, Chodová Planá, Zelené, Chleb, Žatec, Most, Liberec, Brno, Elm a iné). V októbri 1948 zopakoval cestu ku gréckokatolíkom do Čiech. Navštívil celkovo 23 miest.²⁴ Pokiaľ ide o činnosť v biskupskom úrade, ThDr. Vasiľ Hopko sa aktívne zúčastnil na vysviacke novokňazov v rokoch 1947, 1948 a 1949.²⁵ Pri svojich vizitáciach po farnostiach najviac povzbudzoval veriacich k vernosti a láske.²⁶

Za svoje biskupské heslo si vybral Spasiteľove slová: „*Da vsi jedino budut!*“ – *Aby všetci jedno boli.* (Jn 17, 21). Tieto slová si nevybral ako ozdabu na biskupskom erbe, ale ako záväzok, smer a cieľ svojho arcipastierskeho pôsobenia i celého života. Niektorí autori tvrdia, že samotné heslo, ktoré si Hopko zvolil, bolo aj výrazom situácie rozdelenia miestnej cirkvi v jeho rodisku v Hrabskom. Skutočne často svojich rodákov napomínal, aby sa zmierili a znova zjednotili. Spôsob jeho komunikácie bol pritom zmierlivý a skôr hľadal slová povzbudenie ako výčitiek.²⁷

Bazilián o. Marián Potáš vo svojej knihe venovanej predstaveniu života biskupa Pavla Gojdiča názvom *Dar lásky* podáva krásne svedectvo o pomocnom biskupovi Hopkovi, keď píše tieto slová: „Podriadil sa všetkým nariadeniam sídelného biskupa, na ich splnenie vynaložil všetky svoje sily a duchovné dary, nasledoval ho dôstojne a hrdinsky.“²⁸

²¹ AGAP, bez sign. *Reč biskupa Gojdiča na biskupskej vysviacke Dr. Vasiľa Hopka zo dňa 11. mája 1947.* Prešov.

²² AGAP, bez sign. *Menoslov hostí na biskupskej vysviacke Dr. Vasiľa Hopka.*

²³ POPRIK, J.: *V Metodovej brázde.* Košice : Byzant, 2002, s. 30.

²⁴ HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko.* Trnava : Posol, 2003, s. 18.

²⁵ VORONÁK, J.: ThDr. Vasiľ Hopko – pomocný prešovský biskup. In: *Blahoslavený biskup Vasiľ Hopko (1904 – 1976).* Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na GTF PU v Prešove v roku 2004. Prešov: PETRA, 2004, s. 59 – 60.

²⁶ GAVALA, M.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko.* BYZANT :Košice, s.r.o., Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda Michalovce, 2017, s. 18.

²⁷ ČITBAJ, F.: Kánonicko – náboženská situácia v Hrabskom a okolí v čase mladosti o. biskupa Vasiľa Hopka. In: *Reflexia jednoty a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 –1976) v kontexte eurointegrátneho procesu.* Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na pôde GTF PU 2. decembra 2008. Prešov : GTF PU, 2008, s. 23.

Blahoslavený biskup-mučeník Vasil' sa takto stal pre nás vzorom človeka, ktorý miloval Cirkev a mal jej ducha. Je pre nás príkladom pokory, svätosti, veľkého utrpenia a tiež výzvou, aby sme nielen obdivovali jeho hrdinský kresťanský a kňazský a biskupský život, ale aby sme sa posilnili jeho vierou a láskou. Je potrebné, aby sme sa od neho naučili milovať Boha viac ako všetko ostatné.

BIBLIOGRAFIA

- AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1947, inv. č. 463, sign. 611.
- AGAP, bez sign. *Bula zo dňa 2. januára 1947 z Ríma o menovaní za titulárneho biskupa Midilenského a za pomocného biskupa prešovského ThDr. Vasil'a Hopku.*
- AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. *List pražského arcibiskupa Josefa Berana biskupovi Gojdičovi a jeho odpoveď naň.*
- AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. *List pražského arcibiskupa Josefa Berana biskupovi Gojdičovi a jeho odpoveď naň.*
- AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. *List banskobystrického biskupa Andreja Škrábika biskupovi Gojdičovi zo dňa 26. apríla 1974 a odpoveď naň zo dňa 28. apríla t. r.*
- AGAP, Prez. spisy, n. 32/1947. *List banskobystrického biskupa Andreja Škrábika biskupovi Gojdičovi zo dňa 7. mája 1947 a odpoveď naň z 8. mája t. r.*
- AGAP, Prez. spisy, č. 5. 132/ I – 1947. *Pozvanie Predsedníctva SNR na vysviacku Msgr. Dr. Hopku na sviaticeho biskupa.*
- AGAP, Prez. Spisy, č. 18. 087 – I – 4114/47. *Slávnostní vysvěcení Msgr. prof. Dr. Vasil'a Hopku na světicího biskupa prešovského – delegace.*
- AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1947, inv. č. 80, sign. 32.
- AGAP, bez sign. *Reč biskupa Gojdiča na biskupskej vysviacke Dr. Vasil'a Hopka zo dňa 11. mája 1947. Prešov.*
- AGAP, bez sign. *Menoslov hostí na biskupskej vysviacke Dr. Vasil'a Hopka.*
- BABJAK, J. SJ.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov II. zväzok (5. – 8. diel).* Prešov : PETRA, 2011, 590 s. ISBN 978-80-8099-035-0.
- BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko – prešovský pomocný biskup 1904 –1976.* Prešov : PETRA, 2003, 95 s. ISBN 80-89007-40-6.
- ČITBAJ, F.: *Kánonicko – náboženská situácia v Hrabskom a okolí v čase mladosti o. biskupa Vasil'a Hopka.* In: *Reflexia jednoty a působení blahoslaveného biskupa Vasil'a Hopka (1904 –1976) v kontexte eurointegračního procesu.* Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na pôde GTF PU 2. decembra 2008. Prešov : GTF PU, 2008, s. 23. ISBN 978-80-8068-915-5.
- CORANIČ, J.: *Z dějin Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice : Sdružení sv. Jána Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 415. ISBN 978-80-86074-30-6.
- DANCÁK, F.: *Aby všetci jedno boli.* Prešov : Petra, n.o., 2007, s. 119. ISBN 80-89007-23-6.
- GAVALA, M.: *Blahoslavený Vasil' Hopko.* BYZANT : Košice, s.r.o., Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda Michalovce, 2017, s. 57. ISBN 978-80-8581-74-4.
- HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Vasil' Hopko.* Trnava : Posol, 2003, 58 s. ISBN 80-7141-425-5.
- Kalendar Blahovistnika ,1948. Posvjaščeniye J.E. Dr. Vasilija Hopko, s. 55 – 58.*
- KORBA, E.: *Na mnohaja i blahaja ljeta, vladylko!* In: *Slovo – časopis Gréckokatolíckej cirkvi*, roč. 6, č. 5, 1972, s. 9. ISSN 1335-7492.
- PETRÍK, L.: *Publikačná činnosť blaženého hieromučenika Vasil'a Hopka ako súčasť jeho pastoračného a evanjelizačného pôsobenia.* In: *Reflexia jednoty a působení blahoslaveného biskupa Vasil'a Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračního procesu.* Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na pôde GTF PU 2. decembra 2008. Prešov : GTF PU, 2008, s. 23. ISBN 978-80-8068-915-5.
- POPRIK, J.: *V Metodovej brázde.* Košice: Byzant, 2002, s. 30. ISBN 80-85581-27-2.
- VORONÁK, J.: *ThDr. Vasil' Hopko – pomocný prešovský biskup.* In: *Blahoslavený biskup Vasil' Hopko (1904 –1976).* Zborník prednášok z vedeckej konferencie konanej na GTF PU v Prešove v roku 2004. Prešov : PETRA, 2004, s. 41. ISBN 80-89007-48-1.

The PAX Association and Its Relationships with the Hierarchy of the Catholic Church in Poland in Years 1945-1989

CECYLIA KUTA

The Institute of National Remembrance Kraków, Poland

Abstract: *The PAX Association, a secular Catholic organisation, played an important role in Poland after World War II. However, the milieu was used by the communist authorities and the secret services of the Polish People's Republic to break the unity of the Catholic Church. Examples mentioned in this paper and preserved archives of the former Security Service show that it was also manipulated to introduce conflicts among the Episcopal Conference, and especially with Primate Wyszyński. The relationship of the PAX Association with the hierarchy of the Catholic Church in Poland deteriorated most in the 1960s. The melioration of the relationship of the communist authorities and the church in the mid-70s exerted a positive change also on the rapport of the Polish Episcopal Conference with the PAX Association.*

Key words: *PAX Association. Catholic Church in Poland. Hierarchy of the Catholic Church in Poland. Pro-communist secular Catholic organization. Communist Security Service.*

In the postwar history of Poland a major role was played by organisations of lay Catholics, i.e. groups of people united by their Catholic faith and values based on it, engaging together in social life. As their self-given descriptions and proclaimed ideas suggested, these groups should have acted in accordance with the teachings of the Catholic Church and strive for agreement with its hierarchs. However, certain milieux that professed themselves to be secular Catholic societies would fall into conflicts with the church leaders and pronounced ideas contradictory to the Catholic doctrine. In this way they contributed to the weakening of the church and breaking its unity from within. The PAX Association turned out to be one of these.¹

¹ There is a considerable literature related to the activity of secular Catholic societies in the postwar Poland. E.g. cf. C. Kuta, „Działacze” i „pismaki”: Aparat bezpieczeństwa wobec organizacji katolików świeckich w Krakowie w latach 1957-1989 [Activists and Scribblers: Security Apparatus versus Secular Catholic Organisations in Kraków in Years 1957-1989], Kraków 2009; R. Ptaszyński, T. Sikorski (ed.) *Sensus catholicus: Katolicy świeccy w Polsce Ludowej: Postawy – aktywność – myśl: Studia i szkice* [Lay Catholics in the Polish People's Republic: Their Attitudes – Actions – Thought: Studies and Sketches], Toruń 2014; A. Dudek, *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL* [Studies on the History of the Church and Catholicism in the Polish People's Republic], Kraków 1996; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)* [Communists and the Church in Poland], Kraków 2003; S. Murzański, *Wśród łopotu sztandarów rewolucji. Rzecz o „katolewicy” 1945-1989* [In the Flutter of Revolution Banners: About the Catholic Left], Kraków 1998; J. Zabłocki, *Chrześcijańska Demokracja w kraju i na emigracji 1947-1979* [Christian Democracy in the Country and in Exi-

Although the PAX Association was formally registered in April 1952, its actual formation should be traced to as early as November 1945 when the first issue of *Dziś i jutro* [Today and Tomorrow] was published by a group centred around Bolesław Piasecki. In the interwar period Piasecki had been a leader of the National Radical Camp – Falanga [Phalanx], an extreme right and nationalist political party. During the Nazi occupation he directed the Confederation of the Nation, one of minor Polish resistance organisations. After the war, as a result of negotiations with General Ivan Serov, the main commissar and agent of NKVD for Poland, Piasecki created a group that became the germ of PAX. Despite what his associates and defendants claim, it is likely that he was then recruited by Soviets and became an NKVD agent to spy on Catholic societies.²

le], Lublin 1999; J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważką. Polski Związek Katolicko-Społeczny w latach 1980-1983* [Courage Combined with Prudence: Polish Catholic-Social Union in Years 1980-1983], Lublin 2001; H. Lisicka, *Pluralizm światopoglądowy w koncepcjach politycznych PAX, ChSS, PZKS* [Pluralism in the Political Ideas of PAX, the Christian Social Association, the Polish Catholic-Social Union], Wrocław 1991; A. Micewski, *Współrządzić czy nie kłamać? PAX i ZNAK w Polsce 1945-1976* [To Co-govern or Not to Lie?: PAX and Znak in Poland 1945-1976], Paryż 1978; J. Żakowski, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem* [Three Quarters of a Century: Conversations with Jerzy Turowicz], Kraków 1990; J. Żakowski, *Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych* [Half a Century the Wrong Way, Or the Everyday Life of the Catholic Weekly in the Heroic Times], Kraków 1999; A. Friszke, *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989* [An Oasis for Copernicus: The Club of Catholic Intelligentsia 1956-1989], Warszawa 1997; A. Friszke, *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL 1957-1976* [A Circle of Znak MPs in the Sejm of the Polish People's Republic], Warszawa 2002; R. Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji. O ludziach „Tygodnika Powszechnego”* [Forty Years in Opposition: About People Centred Around the Catholic Weekly], Kraków 1990; M. Jagiełło, *Próba Rozmowy. Szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953, t. 2: „Tygodnik Powszechny” i komunizm 1945-1953* [An Attempt at Conversation: Sketches about Revival Catholicism and the Catholic Weekly 1945-1953, vol. 2: The Catholic Weekly and Communism 1945-1953], Warszawa 2001; M. Łętowski, *Ruch i koło poselskie ZNAK 1957-1976* [Movement and Parliamentary Circle ZNAK 1957-1976], Katowice 1998; S. Bober (ed.), Z. Zieliński (introduction), *Komu służył PAX? Materiały z sympozjum „Od PAX-u do Civitas Christiana” zorganizowanego przez Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana, 30 – 31 stycznia 2008 roku* [Whom Did PAX Serve? Articles from the Symposium From PAX to Civitas Christiana Organised by the Catholic Association Civitas Christiana, January 2008], Warszawa 2008; R. Graczyk, *Cena przetrwania? SB a „Tygodnik Powszechny”* [A Price of Survival? The Security Service versus the Catholic Weekly], Warszawa 2011.

² Bolesław Piasecki (1915-1979) – a politician, lawyer, long-standing leader of the PAX Association. For more details cf. A. Dudek, G. Pytel, *op.cit.*; J. M. Majchrowski, *Geneza politycznych ugrupowań katolickich. Stronnictwo Pracy, grupa „Dziś i jutro”* [The Origin of Catholic Political Groups: Labour Party, Today and Tomorrow Group], Paryż 1984; A. Micewski, *Współrządzić...* [To Co-govern...]; A. Micewski, *Wielki outsider katolicyzmu polskiego* [A Great Outsider of Polish Catholicism], „Zdanie” 1989, no. 4; Z. Przetakiewicz, *Od ONR-u do PAX-u* [From the National Radical Camp to PAX], Warszawa 1994; A. K. Kunert, *Słownik biograficzny konspiracji warszawskiej 1939-1944* [A Biographical Dictionary of the Warsaw Conspiracy], Warszawa 1987, pp. 125-129; J. Engelgard, *Bolesław Piasecki 1939 – 1956*, Warszawa 2015; P. Gontarczyk, *Zagadka agenta „Tatara”* [The Puzzle of Agent ‘Tatar’], „Gazeta Polska” 2006, no. 30; J. Nowak (Zdzisław Jeziorański), *Wojna w eterze wspomnienia*. [War in the Ether of Memories] vol. 1: 1948-1956, Wrocław 1989, pp. 201-210; R. Reiff, *Więzień Piasecki rozmawia z gen. NKWD Iwanem Sierowem* [Inmate Piasecki Talks with NKVD General Ivan Serov] in: R. Reiff, *Archiwum Stowarzyszenia PAX. Publicystyka polityczna. Tom I: Refleksje z pogranicza historii, ideologii i polityki Stowarzyszenia PAX* [The Archives of the PAX Association:

The actions of Piasecki's group were controversial, at times even anticlerical. The milieu described itself as Catholic and simultaneously accepted the Socialist system, proclaimed the ideal of a „radical Catholic believer“ and Catholic association which would be „socially progressive.“ Radical Catholics were meant to become involved in the social-political changes of the communist state. Thanks to such an attitude, Piasecki's group received several concessions from the authorities allowing its development and creating its new institutes throughout the years. In February 1947 the Spółka Wydawnicza PAX [Publishing Co-partnership] was registered, which marked the development of a publishing network. Besides the *Dziś i Jutro* weekly, the *Słowo Powszechne* daily [Catholic Word] was issued, which were followed by several other titles.

Piasecki's group undertook various economic initiatives. It owned two industrial and trade institutions: Inco, which produced various chemical, metal, wooden and glass goods, and Veritas, which traded in devotional articles as well as works of artistic craftsmanship both in the home and foreign markets, and retailed Catholic books and press. Moreover, the „radical Catholics“ milieu owned a school founded in Warsaw in October 1949: St. Augustine High School for boys. That is why PAX was justifiably called a state within a state and the biggest private economic empire east of the Elbe river. Piasecki's group maintained a presence in the Sejm [the lower house of the Polish parliament] and legitimised the actions of the authorities while trying to gain benefits for themselves.

At first, the Polish Episcopate referred positively to Piasecki's group, who sought favour with the church hierarchy. During the meetings with Primate August Hlond³ in October 1945, Piasecki presented his group as the „Praetorian guard for the Catholic Church.“ Before their true aims were revealed, Primate Hlond approved of their initiative. In truth, he declined to authorise them, but he allocated five thousand dollars to support the publication of the first issue of *Dziś i Jutro*.⁴ However, soon after a few encounters with the activists of the milieu in January and March 1946 he declared them as people „not thinking in the church's categories“ and suspected them to be in the pay of secret services. Therefore, he did not enter into any further relations with them.⁵ A similar attitude was adopted by his successor, Primate Stefan Wyszyński.

It was because of the political alliance of the milieu with the authorities opposing the church that the hierarchy changed their attitudes towards the group. When several actions of repression towards the church took place, people centred around

Political Journalism. Vol. 1: Thoughts on the History, Ideology and Policy of the PAX Association], Warszawa 2006, pp. 49-77; J. Engelgard, *op. cit.*, pp. 161 – 163.

³ Cardinal August Hlond (1881-1948) was the Primate of Poland in years 1926-1948.

⁴ D. Zamiatała, *Stowarzyszenie PAX w rzeczywistości PRL* [The PAX Association in the Reality of Polish People's Republic], „Roczniki Teologiczne” 2007, vol. 54, b. 4, p. 157; G. Rolewicz, *Porozumienie Państwo-Kościół z 14 kwietnia 1950 roku w świetle publicystyki „Dziś i Jutro”* [An Agreement between the State and the Church from 14th April 1950 in the journalism of *Today and Tomorrow*] in: *Sensus catholicus...*, *op. cit.*, pp. 182 – 183.

⁵ D. Zamiatała, *op. cit.*, p. 157.

Dziś i Jutro openly participated in the measures taken by the party and security services. An indiscriminate acceptance of the communist authorities' steps led to the isolation of Piasecki's group in Catholic societies. The Primate of Poland, Stefan Wyszyński, criticised Piasecki's writings and called the *Dziś i Jutro* group „social Catholic dissenters.“ Wyszyński forbade the clergy not only to cooperate with this milieu, but also to subscribe to the *Dziś i Jutro* weekly and *Słowo Powszechne* daily.⁶

Nonetheless, Piasecki's group still took part in actions led by the anticlerical authorities. Among others, they actively participated in the authorities' taking over Caritas at the beginning of year 1950. They also supported the institution of „patriotic priests.“⁷ The Main Committee of the Polish Episcopal Conference issued then a resolution in which the Polish bishops dissociated themselves from people centred around *Dziś i Jutro*.⁸

A dramatic situation of the Catholic Church in Poland at the turn of the 40s and 50s forced the religious leaders to turn to Piasecki as a mediator in negotiations with the communist authorities. Piasecki played then the role of an agent of influence. He urged the Primate several times to make concessions to Communists and submit to the authorities' demands.⁹ Piasecki took active part as a mediator in the government's talks with the Episcopal Conference that started in the second half of 1949. A reached agreement that was signed on 14th April, 1950, showed Piasecki's effectiveness on the political arena.¹⁰

In 1951 during the conflict between the government and the Polish bishops that focused on the interim status of the ecclesiastic administration in the Western Territories, the *Dziś i Jutro* group supported the authorities. They attributed the responsibility for the situation to the bishops and demanded the abolition of the interim status of ecclesiastic administration on these territories. Pope Pius XII and Primate Wyszyński were being verbally attacked in the *Słowo Powszechne* daily.¹¹ The bishops cautioned Piasecki's group against interfering with the church's internal decisions and breaking its unity. They admonished priests not to become manipulated to stand against their bishops and forbade them to maintain relations with PAX. In the famous memorial *Non possumus* issued on 8th May, 1953 the Episcopal Conference

⁶ A. Dudek, G. Pytel, *op. cit.*, p. 181; A. Micewski, *Współtrządzić...*, *op. cit.*, p. 35.

⁷ D. Zamiatała, *op. cit.*, p. 132.

⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁹ Cf. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński. Prymas i mąż stanu* [Cardinal Wyszyński: Primate and Statesman], Paris, pp. 89-155. Cf. E. Czackowska, *Kardynał Wyszyński* [Cardinal Wyszyński], Warszawa 2009, p. 140.

¹⁰ A. Dudek, G. Pytel, *op. cit.*, p. 186. For more information about the agreement between the state and the church from 14th April 1950 cf. A. Dudek, *op. cit.*, pp. 18-24.; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)* [A History of the Catholic Church in Poland 1944-1989], Warszawa, pp. 107-111. For the full text of the agreement cf. P. Raina (ed.), *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989. T.1, Lata 1945-59* [The Catholic Church and the State in the Documents 1945-1989, vol. 1: Years 1945-59], Poznań, 1994, pp. 232-235; P. Raina, *Kardynał Wyszyński* [Cardinal Wyszyński]. Vol. 2 *Losy więzienne* [Prison History], Warszawa 1999, pp. 11-14.

¹¹ D. Zamiatała, *op. cit.*, p. 133.

expressed their negative judgment of the PAX Association for its support given to the government's actions against the church.¹²

In year 1953 during his meetings with the Primate, the leader of PAX would attempt to persuade the religious leader to make concessions to the government and he openly approved of the show trials of priests and Bishop Czesław Kaczmarek¹³ that were then being conducted. At the beginning of September 1953, two days after the conclusion of Bishop Kaczmarek's trial and following communists' instructions, Piasecki met the Primate in order to press him to issue a formal condemnation of the bishop and to enter into cooperation with the authorities.¹⁴ A few days later, on 25th September 1953, the Primate was arrested. When Wyszyński was in prison, Piasecki played a double game. On the one hand, through MPs representing the PAX Association he expressed, within the Sejm, his dissatisfaction with the imprisonment of the Primate. And simultaneously with the backstage attempts at releasing the Cardinal, PAX would publicly claim that Wyszyński's arrest was their fault.¹⁵ According to Ewa Czaczkowska, PAX „did nothing to facilitate the Primate's release, and their paper *Słowo Powszechne* went hand in hand with *Trybuna Ludu* [People's Tribune] on that matter.”¹⁶ A few years later leafing through PAX papers published in 1953, Cardinal Wyszyński did not hide his surprise at finding no information whatsoever about his own internment. In his *Prison Notes*, he put down that:

[O]ne could get the impression that for the editors of *Słowo Powszechne* nothing of interest had occurred that called for taking a 'Catholic' stance. [...] They busy themselves with everything, they find fault with the whole world, they condemn Adenauer, German bishops, they speak of factories, of tractors, of corn – however, an attentive reader of *Słowo* will find nothing about their attitude towards the violent removal of one representing the church hierarchy.¹⁷

Poor relations between PAX and the church hierarchy were not improved with the Primate's release in the autumn of 1956. Bishops would continue to dissociate with the Association. In year 1963 Cardinal Wyszyński issued a statement in which he described it as a „camouflaged centre of propaganda that serves to slander the

¹² *Ibid.*, p. 158.

¹³ Bishop Czesław Kaczmarek (1895-1963) was imprisoned in years 1951-1956 on charges of alleged support given in the interwar period to fascist actions, cooperation with the Nazis, spying for the USA and Vatican, introducing fascism into social life and trading in foreign currency. During the show trial organised from 14th to 22nd September 1953 he pleaded guilty to the charges and was sentenced to 12 years' imprisonment. On 10th February 1955 the Chief Military Prosecutor exempted him from part of the sentence (from February 1956) due to ill health. On 30th March 1957 he was partly rehabilitated. Although communists demanded his removal from the post, Vatican did not agree. Cf. M. Grzybowski, *Kaczmarek Czesław* in: *Słownik polskich teologów katolickich*, [A Dictionary of Polish Catholic Theologians] vol. 6, L. Grzebień (ed.), Warszawa 1983, pp. 12-14.

¹⁴ D. Zamiatała, *op. cit.*, p. 133. Cf. E. K. Czaczkowska, *op. cit.*, p. 164.

¹⁵ A. Dudek, G. Pytel, *op. cit.*, p. 210.

¹⁶ E. K. Czaczkowska, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne* [Prison Notes], Warszawa 2001, pp. 206 – 210.

church in Poland“ and „follows the directives of the communist party, secret police and Department of Religious Affairs.“¹⁸

PAX activists would often express their belief that political orientation of Catholics is their private concern, and so they called into question the bishops' political (as they understood it) role in matters related to lay Catholics. Towards the end of year 1965 PAX took part in the action directed by the authorities that was meant to condemn *The Pastoral Letter of the Polish Bishops to their German Brothers* (The Letter of Reconciliation). For Piasecki's group the *Letter* was an example of the church's interference into the matters of the state. One must take note here that the *Letter* was condemned only by the PAX headquarters, while local branches took no action related to this matter.¹⁹

During the Second Vatican Council the authorities ordered PAX activists to organise voivodship conferences with participation of priests and to deprecate the bishops' *Letter*. Other prescribed actions included incitement of dissatisfied believers, publishing of articles related to the matter so that dissident organisations could be formed within the church. Meanwhile, PAX papers related the proceedings of the Council and informed about its documents, favouring the reform wing and criticising the „socio-political conservatism of Polish bishops led by Primate Wyszyński.“²⁰

In year 1966, during the celebrations of the Millennium of Poland, Piasecki attacked again the Episcopal Council, accusing them of political anachronism. He attributed the worsening relationship between the state and the church to the integritism and conservatism of the bishops.²¹

Piasecki attacked bishops in the Parliament once again in December 1967 when he blamed them for adopting a policy divorced from reality and for setting the loyalty to the state against the loyalty to the church. He expressed the opinion that members of the church hierarchy might be an authority for believers on the matters of faith and Christian morality, but they did not have the right to influence people's political opinions.²² In response to this attack, the Episcopal Conference issued a statement in which they presented main damages inflicted by PAX on the church. The bishops wrote:

Never have we heard, not for the two-and-twenty years of the PAX Association's existence, its voice in defence of the freedom and rights of the church. On the contrary, there have been occurring constant attacks on the Episcopal Conference, allegations accusing the bishops of having no consideration for the Polish reason of state, of provoking conflicts with the state authorities.²³

¹⁸ Cf. M. Łaszczczyk, *Stowarzyszenie PAX w powojennej Polsce. Charakterystyka i próba pastoralnej oceny środowiska katolików świeckich współpracujących z systemem politycznym PRL* [The PAX Association in the Postwar Poland: A Characterisation and Attempt at Pastoral Assessment of Lay Catholic Milieux Cooperating with the Political System of Polish People's Republic], „*Studia Wrocławskie*” 2005, no. 8, p. 209.

¹⁹ D. Zamiatła, *op. cit.*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, pp. 140, 156.

²¹ *Ibid.*, p. 141.

²² *Ibid.*, p. 142.

²³ Cf. A. Micewski, *Współrzędzić...*, *op. cit.*, p. 123.

On various occasions the members of the Episcopal Conference expressed their disapproval of actions undertaken by PAX.

An improvement in the relations between the Episcopal Conference and PAX was only brought about by the visit of Cardinal Agostino Casaroli²⁴ in Poland in year 1974. Only then did the Warsaw Curia give permission to publish certain books in the PAX Publishing Institute.²⁵ Since the end of the 1970s there have been no major clashes between the PAX Association and the Episcopal Conference. Nevertheless, Cardinal Wyszyński never changed his negative attitude towards the organisation and never approved of its ideals. As Janusz Zabłocki wrote, the reason for this was the fact that:

[H]e understood well that in his relations [with the Primate] Piasecki was not a disinterested intermediary motivated by the mission to be of good service, but he played his own game. These relations were meant to benefit his group in a concrete way, strengthening, first of all, its position in the eyes of the authorities.²⁶

Having received the news about the death of the PAX leader, the Primate noted down: „One of his major errors was also the fact that he constituted support for all groups of priests recruited by the security police to fight against the Church. [...] B. Piasecki leaves this earth with the opinion of a great Church wrecker.”²⁷ And on the day of Piasecki's funeral, 4th January 1979, Cardinal Wyszyński wrote: „Today [...] the funeral of dec. Bolesław Piasecki, whom I do not stop to pray for. I often repeat that I forgive him for everything that he did to hinder the work of the Church.”²⁸

Presenting the relationship between the PAX Association and the hierarchy of the Catholic Church, one must also mention that even though after year 1956 the Primate adopted a distrustful attitude towards Piasecki, some hierarchs, among others Bishop Michał Klepacz²⁹ of the city of Łódź, maintained proper relations with him.³⁰ And after the murder of Piasecki's son, Bohdan, a considerable part of the hierarchy stood by him, granting him moral support.³¹ One must remember that the Episcopal

²⁴ Cardinal Agostino Casaroli (1914-1998) was Secretary of the Sacred Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs in years 1967-1979, he was the main figure behind Vatican's policy in Eastern Europe during the pontificate of Paul VI, Secretary of State in years 1979-1990. Cf. J. Zabłocki, *Dzienniki* [Journals], vol. 2: 1966 – 1975, Warszawa 2011, p. 1025.

²⁵ D. Zamiatała, *op. cit.*, p. 161.

²⁶ J. Zabłocki, *Prymas Stefan Wyszyński. Opór i zwycięstwo* [Primate Stefan Wyszyński: Resistance and Victory], Warszawa 2002, p. 147.

²⁷ Cf. R. Skwarski, *Za zieloną kurtyną. PAX lat 1975-1982* [Behind the Green Curtain: PAX in years 1975-1982], Londyn 1990, p. 30.

²⁸ Cf. A. Dudek, G. Pytel, *op. cit.*, p. 322.

²⁹ Bishop Michał Klepacz (1893-1967) was the diocesan bishop in Łódź in years 1947-1967. After the arrest of Cardinal Wyszyński at the demand of the communist authorities he led the Polish Episcopal Conference (1953).

³⁰ A. Dudek, G. Pytel, *op. cit.*, p. 272.

³¹ The murder of Bohdan Piasecki most likely took place on 22nd January 1957. Bolesław Piasecki's fifteen-year-old son was abducted in front of his school (St. Augustine Secondary School in Warsaw). The boy's body was only found on 8th December 1958. The case still remains unsolved. For more information cf. P. Raina, *Sprawa zabójstwa Bohdana Piaseckiego* [The Case of the Murder of Bohdan Piasecki], Warszawa 1989; P. Raina, *Mordercy uchodzą bezkarnie. Sprawa Bohdana P.* [Murderers Get Away: The Case of Bohdan P.], Warszawa 2000; *Mord polityczny na Bohdanie*,

Conference would gladly accept the publishing services of PAX except for the break of relations that happened in the mid-50s when in June, 1955, when all PAX papers were put on the list of prohibited reading, which was triggered by the publication of Piasecki's book *Zagadnienia istotne* [Essential Matters]. Another warming of the relationship occurred in the late 70s, when PAX papers started to report on the sessions of the Episcopal Conferences and print documents of the church. Piasecki's successor, Ryszard Reiff paid a visit to and was accepted by Cardinal Wyszyński on 29th March, 1979.³² And a few months later, in June 1979, during the 1st pilgrimage of John Paul II to Poland, following the invitation of the Primate, he took part in the audience of the Holy Father in the Archbishop Palace. According to Ryszard Skwarski, Reiff was to assure the pope: „I promise that from now on only good news about PAX will reach Rome.”³³ Considering the activities of the PAX Association in the following years, one may conclude that, as far as the relationship with the hierarchy of the Catholic Church is concerned, this vow was kept.

Analysing the relationship of the PAX Association with the hierarchy of the Catholic Church in Poland, one reaches a conclusion that it deteriorated most in the 1960s. The milieu was used by the communist authorities and the secret services of the Polish People's Republic to break the unity of the Catholic Church. The above mentioned examples and preserved archives of the former Security Service show that it was also manipulated to introduce conflicts between the Episcopal Conference, especially Primate Wyszyński, and Cardinal Wojtyła. The melioration of the relationship of the communist authorities and the church in the mid-70s exerted a positive change also on the relationship of the Episcopal Conference with the PAX Association.

Despite PAX's collaboration with communists, it constituted a certain protective umbrella for people involved in the war and postwar underground, who had difficulties finding jobs due to their engagement in resistance organisations. They would find employment in local branches of PAX, in the PAX publishing house or companies Inco or Veritas. It is also worth remembering that in Poland governed by communists the PAX publishing house was the only place where one could make available, on a larger scale, books by Catholic writers, religious volumes such as prayer books, breviaries, the Bible and other publications indispensable for religious practices as well as memoirs of people connected to the post-AK [the Home Army] underground. The price paid for this was not only the support given by PAX to the communist authorities, but also a full control that the secret services held over the

synu Bolesława Piaseckiego [A Political Murder of Bohdan, Bolesław Piasecki's son] in: R. Reiff, *op. cit.*, pp. 261-279; P. Pleskot, *Poza granicą pewności: Bohdan Piasecki* [Beyond Certainty: Bohdan Piasecki], w: *Miasto śmierci. Pytania o morderstwa polityczne popełnione w Warszawie (1956 – 1989)* [The City of Death: Questions about Political Murders Committed in Warsaw 1956-1989], pp. 111 – 173; P. Pleskot, *Bohdan Piasecki. Cios w serce (ojca)* [A Blow to the Heart (of the Father)], in: *Zabić. Mordy polityczne w PRL* [To Kill: Political Murders in the Polish People's Republic], Kraków 2016, pp. 407 – 462.

³² R. Skwarski, *op. cit.*, p. 81.

³³ *Ibid.*, p. 84.

Association. But in contrast to other secular Catholic organisations, this was a particular kind of surveillance. The infiltration of PAX was undertaken in order to watch over its political correctness and supervise the realisation of tasks set by the state authorities. Within the operation „Alfa“ directed both at the PAX headquarters and particular branches and activists, the Security Service controlled the milieu, influenced the choice of candidates for the most important posts, and ensured its political correctness.

BIBLIOGRAPHY

- BOBER, S. (ed.). *Komu służył PAX? Materiały z sympozjum „Od PAX-u do Civitas Christiana” zorganizowanego przez Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana, 30 – 31 stycznia 2008 roku* [Whom Did PAX Serve? Articles from the Symposium From PAX to Civitas Christiana Organised by the Catholic Association Civitas Christiana, January 2008], Warszawa 2008.
- DUDEK, A. – GRYZ, R.: *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)* [Communists and the Church in Poland], Kraków 2003.
- DUDEK, A.: *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL* [Studies on the History of the Church and Catholicism in the Polish People's Republic], Kraków 1996.
- ENGELGARD, J.: *Bolesław Piasecki 1939 – 1956*, Warszawa 2015.
- FRISZKE, A.: *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL 1957-1976* [A Circle of Znak MPs in the Sejm of the Polish People's Republic], Warszawa 2002.
- FRISZKE, A.: *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989* [An Oasis for Copernicus: The Club of Catholic Intelligentsia 1956-1989], Warszawa 1997.
- Gontarczyk, P.: *Zagadka agenta „Tatara”* [The Puzzle of Agent „Tatar”], „Gazeta Polska” 2006, no. 30.
- GRACZYK, R.: *Cena przetrwania? SB a „Tygodnik Powszechny”* [A Price of Survival? The Security Service versus the Catholic Weekly], Warszawa 2011.
- GRZYBOWSKI, M.: *Kaczmarek Czesław* in: *Słownik polskich teologów katolickich*, [A Dictionary of Polish Catholic Theologians] vol. 6, L. Grzebień (ed.), Warszawa 1983.
- JAGIEŁŁO, M.: *Próba Rozmowy. Szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953*, t. 2: *„Tygodnik Powszechny” i komunizm 1945-1953* [An Attempt at Conversation: Sketches about Revival Catholicism and the Catholic Weekly 1945-1953, vol. 2: *The Catholic Weekly and Communism 1945-1953*], Warszawa 2001.
- JAROCKI, R.: *Czterdzieści pięć lat w opozycji. O ludziach „Tygodnika Powszechnego”* [Forty Years in Opposition: About People Centred Around the Catholic Weekly], Kraków 1990.
- KUNERT, A. K.: *Słownik biograficzny konspiracji warszawskiej 1939-1944* [A Biographical Dictionary of the Warsaw Conspiracy], Warszawa 1987.
- KUTA, C.: *„Działacze” i „pismaki”: Aparat bezpieczeństwa wobec organizacji katolików świeckich w Krakowie w latach 1957-1989* [Activists and Scribblers: Security Apparatus versus Secular Catholic Organisations in Kraków in Years 1957-1989], Kraków 2009.
- LISICKA, H.: *Pluralizm światopoglądowy w koncepcjach politycznych PAX, ChSS, PZKS* [Pluralism in the Political Ideas of PAX, the Christian Social Association, the Polish Catholic-Social Union], Wrocław 1991.
- ŁASZCZYK, M.: *Stowarzyszenie PAX w powojennej Polsce. Charakterystyka i próba pastoralnej oceny środowiska katolików świeckich współpracujących z systemem politycznym PRL* [The PAX Association in the Postwar Poland: A Characterisation and Attempt at Pastoral Assessment of Lay Catholic Milieux Cooperating with the Political System of Polish People's Republic], „Studia Wrocławskie” 2005, no. 8.
- ŁĘTOWSKI, M.: *Ruch i koło poselskie ZNAK 1957-1976* [Movement and Parliamentary Circle ZNAK 1957-1976], Katowice 1998.
- MAJCHROWSKI, J. M.: *Geneza politycznych ugrupowań katolickich. Stronnictwo Pracy, grupa „Dziś i Jutro”* [The Origin of Catholic Political Groups: Labour Party, Today and Tomorrow Group], Paryż 1984.

- MICEWSKI, A.: *Kardynał Wyszyński. Prymas i mąż stanu* [Cardinal Wyszyński: Primate and Statesman], Paris, pp. 89-155. Cf. E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński* [Cardinal Wyszyński], Warszawa 2009.
- MICEWSKI, A.: *Wielki outsider katolicyzmu polskiego* [A Great Outsider of Polish Catholicism], „Zdanie” 1989, no. 4.
- MICEWSKI, A.: *Współrządzić czy nie kłamać? PAX i ZNAK w Polsce 1945-1976* [To Co-govern or Not to Lie?: PAX and Znak in Poland 1945-1976], Paryż 1978.
- MURZAŃSKI, S.: *Wśród łopotu sztandarów rewolucji. Rzecz o „katolewicy” 1945-1989* [In the Flutter of Revolution Banners: About the Catholic Left], Kraków 1998.
- NOWAK J.: *Wojna w eterze wspomnienia*. [War in the Ether of Memories] vol. 1: 1948-1956, Wrocław 1989.
- PLESKOT, P.: *Bohdan Piasecki. Cios w serce (ojca)* [A Blow to the Heart (of the Father)], in: *Zabić. Mordy polityczne w PRL* [To Kill: Political Murders in the Polish People's Republic], Kraków 2016, pp. 407 – 462.
- PRZETAKIEWICZ, Z.: *Od ONR-u do PAX-u* [From the National Radical Camp to PAX], Warszawa 1994.
- PTASZYŃSKI, R. – SIKORSKI, T. (ed.): *Sensus catholicus: Katolicy świeccy w Polsce Ludowej: Postawy – aktywność – myśl: Studia i szkice* [Lay Catholics in the Polish People's Republic: Their Attitudes – Actions – Thought: Studies and Sketches], Toruń 2014.
- RAINA, P. (ed.): *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989. T.1, Lata 1945-59* [The Catholic Church and the State in the Documents 1945-1989, vol. 1: Years 1945-59], Poznań, 1994.
- RAINA, P.: *Kardynał Wyszyński* [Cardinal Wyszyński]. Vol. 2 *Losy więzienne* [Prison History], Warszawa 1999.
- RAINA, P.: *Mordercy uchodzą bezkarnie. Sprawa Bohdana P.* [Murderers Get Away: The Case of Bohdan P.], Warszawa 2000.
- RAINA, P.: *Sprawa zabójstwa Bohdana Piaseckiego* [The Case of the Murder of Bohdan Piasecki], Warszawa 1989.
- REIFF, R.: *Więzień Piasecki rozmawia z gen. NKWD Iwanem Sierowem* [Inmate Piasecki Talks with NKVD General Ivan Serov] in: R. Reiff, *Archiwum Stowarzyszenia PAX. Publicystyka polityczna. Tom I: Refleksje z pogranicza historii, ideologii i polityki Stowarzyszenia PAX* [The Archives of the PAX Association: Political Journalism. Vol. 1: Thoughts on the History, Ideology and Policy of the PAX Association], Warszawa 2006.
- SKWARSKI, R.: *Za zieloną kurtyną. PAX lat 1975-1982* [Behind the Green Curtain: PAX in years 1975-1982], Londyn 1990.
- WYSZYŃSKI, S.: *Zapiski więzienne* [Prison Notes], Warszawa 2001.
- ZABŁOCKI, J.: *Chrześcijańska Demokracja w kraju i na emigracji 1947-1979* [Christian Democracy in the Country and in Exile], Lublin 1999.
- ZABŁOCKI, J.: *Dzienniki* [Journals], vol. 2: 1966 – 1975, Warszawa 2011.
- ZABŁOCKI, J.: *Odwagę łączyć z rozważą. Polski Związek Katolicko-Społeczny w latach 1980-1983* [Courage Combined with Prudence: Polish Catholic-Social Union in Years 1980-1983], Lublin 2001.
- ZABŁOCKI, J.: *Prymas Stefan Wyszyński. Opór i zwycięstwo* [Primate Stefan Wyszyński: Resistance and Victory], Warszawa 2002.
- ZAMIATAŁA, D.: *Stowarzyszenie PAX w rzeczywistości PRL* [The PAX Association in the Reality of Polish People's Republic], „Roczniki Teologiczne” 2007, vol. 54, b. 4.
- ŻAKOWSKI, J.: *Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych* [Half a Century the Wrong Way, Or the Everyday Life of the Catholic Weekly in the Heroic Times], Kraków 1999.
- ŻAKOWSKI, J.: *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem* [Three Quarters of a Century: Conversations with Jerzy Turowicz], Kraków 1990.
- ŻARYN, J.: *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)* [A History of the Catholic Church in Poland 1944-1989], Warszawa 2003.

L'uomo – homo religiosus Mircea Eliade e le base di una antropologia integrale nella teologia

ALEXANDRU BUZALIC

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Oradea, România

Abstract: *Mircea Eliade created an original comparative method in the area of history of religions and an anthropological model that defines man as homo religiosus. For Eliade literature became an instrument of exploring transcendental reality, which is reflected in a variety of existential experience. Eliade expressed the conviction that man is able to perceive "something" from the spiritual reality, which is also contained in the empirical world through the experience of the sacrum. This experience is an important part of the anthropological concept of man in which homo religiosus is formed through the experience with the sacrum. The same approach is presented in his analytical perspective in the works devoted to philosophy and morphology of religion and the chronological relation of the religious phenomenon in space and time. Thus, Eliade became an author of comparative religion.*

Key words: *Mircea Eliade. Homo religiosus. Sacrum. Comparative religion.*

Mircea Eliade (1907-1986), scrittore e filosofo romeno di fama mondiale, si affermò per la sua visione originale della storia comparata delle religioni e anche per il suo modello antropologico che definisce l'uomo come *homo religiosus*.

Scrittore prolifico, cominciò la sua attività pubblicistica nel periodo del liceo¹, tempo in cui la letteratura diventa per Eliade la maniera d'esprimersi senza i vincoli della metodologia scientifica, rivelando per i suoi saggi letterari ed i romanzi scritti, specialmente la problematica del „vivere il mistero“, i „segni“ di una realtà intima, trascendente, che si manifesta, si rivela in varie esperienze esistenziali liminali. Nei scritti letterari, Eliade esprime le sue convinzioni che l'uomo è capace di percepire „qualcosa“ di una realtà spirituale che involge il mondo empirico per la sperimentazione del sacro, una componente importante nel definire una concezione antropologica in cui l'uomo è *homo religiosus* attraverso l'esperienza del sacro. La stessa visione viene raccontata in una prospettiva analitica anche nelle opere dedicate alla filosofia e alla morfologia della religione, relazione cronologica del fenomeno religioso nello spazio e tempo, trasformando Eliade in un autore consacrato alla storia comparata delle religioni.

¹ „Cum am găsit piatra filosofală” – *Come ho scoperto la pietra filosofale*, nel *Ziarul științelor populare și al călătorilor*, XXV (1921), dicembre 27, nr. 52, p. 588-589.

Vita e opera

Nato a Bucarest, il 13 marzo 1907, come figlio di un capitano d'infanteria dell'Esercito Regale romeno, Mircea Eliade ebbe anche un fratello ed una sorella. Ancor da giovane, Eliade ha mostrato una grande curiosità verso tutti i campi del sapere, soprattutto per le scienze della natura. I primi anni sono vissuti in provincia, nei diversi presidi militari dove il suo padre svolse l'attività, per tornare poi nel 1914 a București a proseguire i studi liceali.

Dopo la conclusione dei suoi studi universitari di filosofia e lettere presso l'Università di București, Eliade andò con una borsa di studio in India, per familiarizzarsi con la filosofia indiana e la lingua sanscrita sotto la guida del professore Surendranath Dasgupta (1887-1952). Allo stesso tempo, India offerse l'opportunità di una esperienza ascetica in un ashram himalayano (Swarga Ashram²), dove apprese le tecniche di yoga seguendo il guru Swami Shivananda, un medico che abbandonò la vita familiare per abbracciare quella ascetica. Proprio lì, Eliade studiò i testi religiosi sanscriti preparando la sua tesi dottorale. Questa esperienza quasi iniziatica lo allontanò dalla visione classica d'interpretazione del fenomeno religioso, fatta seguendo una metodologia ed una ermeneutica occidentale, per avere un'altra apertura verso le religioni arcaiche ossia non-europee, adoperando un nuovo tipo di ermeneutica, intitolata da Eliade come *ermeneutica totale*, che verrà presentata nelle pagine seguenti.

Tornato nel 1933 in Romania, conseguì il titolo dottorale in filosofia con una tesi dedicata alla filosofia e religione indiana, pubblicata poi in francese col titolo *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1936).

A partire dallo stesso anno, Eliade divenne l'assistente del professore Nae Ionescu (1890-1940) alla cattedra di logica e metafisica presso l'Università di București. Nei suoi corsi tenuti in quel periodo Eliade trattò „*Il problema del male nella filosofia Indiana*“ e la storia delle religioni, evenienza in cui riuscì ad esprimere le sue conoscenze del magia, karma, yoga, nirvana, l'orfismo, il giudaismo, l'ermetismo, sull'Krishna, Confucius e Zarathoustra.³ Nel periodo della nascita del nazionalismo in Europa, prima della seconda guerra mondiale, Mircea Eliade conobbe anche le prime contestazioni per alcune opere ed articoli pubblicate nelle riviste nazionaliste, fino al punto di essere anche arrestato per un breve tempo in un campo destinato ai dissidenti politici a causa della sua vicinanza al professore Nae Ionescu, senza mai essere personalmente affiliato ad alcun partito politico. Quest'evento della sua vita fu ideologicamente ripreso dal partito comunista, ostile agli intellettuali della diaspora che si espressero contro il totalitarismo stalinista instaurata in Romania dopo la fine della guerra, accuse che purtroppo toccarono l'immagine di Eliade, ma furono riprese in una maniera acritica anche da alcuni autori contemporanei.

All'inizio dell'anno 1940, Eliade venne riabilitato e lavorò durante la guerra come addetto diplomatico a Londra, Lisbona, ottenendo alla fine l'asilo politico in Francia

² La sua esperienza in questo ashram è descritta nell'opera „*In un monastero himalayano*“, pubblicata nel 1933.

³ Cf. Mircea HANDOCA, *Viata di Mircea Eliade*, Editura Dacia, 2000, p. 67. Sulla attività del professorat d'Eliade cf. Emil CIORAN, *Les débuts d'une amitié*, „ Cahiers de l'Herne „, Parigi, 1978, p. 261.

dopo l'occupazione della Romania da parte dei sovietici. All'invito fatto da Georges Dumézil, cominciando con l'anno 1945, Eliade tenne i corsi a l'Ecole des Hautes Etudes di Parigi, pubblicando una serie di lavori di specialità che lo consacrarono tra i ricercatori nel campo delle scienze religiose, orientalistica e storia comparata delle religioni. Eliade tenne parecchi conferenze internazionali ed ebbe l'occasione d'incontrare anche il psichiatra Carl Gustav Jung (1875-1961), osservandosi la similitudine di alcuni conclusioni ed interpretazioni psicanalitiche con i risultati della ricerca fenomenologico-storica e del metodo d'interpretazione ermeneutica fatta da Mircea Eliade dalla prospettiva del filosofo della religione. Dall'anno 1957 fino alla sua morte, avvenuta nel 1986, Eliade condusse il dipartimento di storia delle religioni presso l'Università di Chicago (Stati Uniti).⁴

Alcune opere letterarie di Mircea Eliade⁵ furono tradotte anche in italiano, come *Passione a Calcutta*, (Roma: La Caravella, 1945), *Il vecchio e il funzionario* (Milano: Jaca Book, 1978/1997), *Andronico e il serpente* (Milano: Jaca Book, 1982), *Nozze in cielo* (Milano: Jaca Book, 1983/1996), *Signorina Christina* (Milano: Jaca Book, 1984), *Notti a Serampore* (Milano: Jaca Book, 1985), il capolavoro della sua narrativa *La foresta proibita* (Milano: Jaca Book, 1986/1995), *Diciannove rose* (Milano: Jaca Book, 1987), *Il segreto del dottor Honigberger/Un uomo grande* (Milano: Jaca Book, 1988), *Maitreyi. Incontro bengalese* (Milano: Jaca Book, 1989/ 1933), *India* (Torino: Bollati Boringhieri, 1991/1973), *Il romanzo dell'adolescente miope* (Milano: Jaca Book, 1992/1924), *Un'altra giovinezza* (Milano: Rizzoli, 2007/1981), *Gaudeamus* (Milano: Jaca Book, 2012), ed *Erotismo mistico indiano* (Roma: Castelveccchi, 2013).

Le opere scientifiche di Mircea Eliade sono⁶: *Il mito dell'eterno ritorno* (Roma: Edizioni Borla, 1966 /1949), *Il sacro e il profano* (Torino: Bollati Boringhieri, 1973/1956), *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1974/1951), *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* (Roma, Casa Editrice Astrolabio, 1975/1970), *La prova del labirinto. Intervista con C. H. Rouchet* (Milano: Jaca Book 1979/2002), *Arti del metallo e alchimia* (Torino: Bollati Boringhieri, 1980/1956), *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso* (Milano: Jaca Book, 1981/2007), *La nascita mistica, riti e simboli d'iniziazione* (Brescia: Morcelliana, 1988/1959), *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli* (Milano: Jaca Book, 1986/1988/1997), *Il mito della reintegrazione* (Milano: Jaca Book: 1989), *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane* (Milano: Jaca Book 1990), *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di Mastro Manole; La Mandragola e i miti della „Nascita miracolosa“; Le erbe sotto la croce* (Milano: Jaca Book, 1990), *Storia delle credenze e delle idee religiose* (2 voll., Firenze: Sansoni, 1990), *Occultismo, stregoneria e mode culturali* (Firenze: Sansoni, 1992), *Cosmologia e alchimia babilonese* (Firenze: Sansoni, 1993), *Oggetto e modalità della credenza religiosa* (1° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 1993), *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie* (2° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 1994), *Lo yoga. Immortalità e liber-*

⁴ Cf. Mircea HANDOCA, *op.cit.*, p. 133.

⁵ Cf. *IL PROFUMO DELLE PAROLE*, A fine WordPress.com site, <https://lemietraduzioni.wordpress.com/15/04/2015>.

⁶ *Ibid.*

tà (Milano: Rizzoli, 1954/1995/1999), *Lo studio delle religioni. Discipline e autori* (5° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 1995), *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1, 1907 – 1937* (Milano: Jaca Book, 1995), *Le messi del solstizio. Memorie 2, 1937 – 1960* (Milano: Jaca Book, 1996), *L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva* (3° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 1996), *Il pensiero: concezione e simboli* (4° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 1997), *Trattato di storia delle religioni* (Torino: Bollati Boringhieri, 1949-64/1999), *L'isola di Euthanasius* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), *Religion del Mediterraneo e del Vicino Oriente antico* (11° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2002), *Ebraismo* (6° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2003), *Islam* (8° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2005), *Induismo* (9° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2006), *Buddhismo* (10° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2006), *Religion dell'Estremo Oriente* (13° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2007), *Tecniche dello Yoga* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007), *Miti, sogni e misteri* (Torino: Lindau, 2007), *Oceanografia* (Milano: Jaca Book 1934/2007), *Fragmentarium* (Milano: Jaca Book, 1939/2008), *Religion dell'Eurasia* (12° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2009), *Religion dell'Africa* (14° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2009), *Diario portoghese* (Milano: Jaca Book, 2009), *Religion delle Americhe* (16° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2010), *Religion dell'Oceania* (15° volume dell'*Enciclopedia delle religioni* diretta da Mircea Eliade, Milano: Jaca Book, 2012).

Ermeneutica totale – l'approccio ermeneutico di Mircea Eliade

L'ermeneutica totale è un metodo di analisi introdotto nello studio delle religioni da Mircea Eliade. Mettendosi contro qualsiasi forma di riduzionismo, Eliade rifiuta la posizione di James George Frazer (1854-1941), che ridusse lo studio delle religioni all'interpretazione letterale dei testi, considerando i miti che fossero una produzione infantile ed oscura, un prodotto di un pensiero pre-logico di fronte al razionamento di tipo occidentale.⁷ L'opposizione pre-logico / logico appare anche nell'opera *Totem und Tabu* (1913) di Sigmund Freud da una prospettiva psicanalitica, essendo sostenuta inizialmente in una espressione filosofica di Lucien Lévy-Bruhl nelle sue opere *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) și *La mentalité primitive* (1922). Successivamente Lévy-Bruhl ammetterà l'esistenza di alcune strutture mentali comune allo spirito umano indifferente dall'epoca storica in cui, come individuo, visse l'uomo. La stessa continuità tra „primitivi“ e „contemporanei“, in ciò che riguarda la logica e la capacità cognitiva, la troviamo anche nella visione di Leo

⁷ Cf. Petru URSACHE, *Hermeneutica totală*, nel Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*. Antologie, Ed. Junimea, Iași, 1992, pp. 21-22.

Viktor Frobenius (1873-1938), Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) e nelle opere del filosofo romeno Lucian Blaga (1895-1961), opere studiate anche da Eliade.⁸

Per Eliade l'ermeneutica è la ricerca del senso e del significato che ebbe lungo il tempo un fenomeno religioso.⁹ In più, l'approccio della storia delle religioni da parte di Eliade diventa una „ermeneutica totale, poiché è chiamata a decifrare ed a chiarire tutti gli incontri dell'uomo con il sacro, dalla preistoria ai nostri giorni“.¹⁰

L'interpretazione dei dati riferiti alla religione ossia ad una manifestazione di ordine spirituale bisogna essere un'analisi completa e complessa. Nella storia della cultura dell'uomo i miti sono creazioni primarie rappresentando una concettualizzazione espressa per le immagini archetipiche ed i simboli, avendo lo stesso valore con i documenti scritti. D'altra parte, i testi religiosi offrono allo specialista riferimenti chairi per qualsiasi analisi. Eliade riconosce il primato del testo nell'approccio analitico, però afferma l'importanza del mito, una creazione arcaica avendo dei significati molto più profondi che scopriamo a prima vista. I miti portano nella loro essenza un significato perenne, incatenando secondo una logica simbolica segni e simboli archetipiche che hanno lo stesso campo semantico, però acquisiscono un'interpretazione e delle forme specifiche lungo la storia. I miti non sono produzioni immaginari, essi riproducono un rito oppure un gesto fondatore trascorso *in illo tempore*, quando furono convalidati i primi gesti ed azioni col specifico umano. Allora, l'umanità ebbe conoscenza del senso dell'esistenza del mondo e diede un nome ad ogni cosa, il linguaggio mitologico materializza da quello che è ormai diventato un bagaglio culturale trasmesso di generazione in generazione, è un *prise de conscience* primordiale descritto nello psicoanalisi e così chiaramente espressa, per esempio, nel libro della Genesi: „... il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: **in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome.** Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche...“¹¹

L'emergenza dei miti, o per meglio dire, del loro contenuto sostiene il processo dell'antropogenesi, detto anche diversamente, come afferma Eliade: „Conoscere i miti significa apprendere il segreto dell'origine delle cose. In altri termini, si apprende non soltanto come le cose sono venute all'esistenza, ma anche come trovarle e farle riapparire quando scompaiono.“¹² Anche: „Il mito narra una storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, ab inizio. Raccontare una storia sacra significa rivelare un mistero, poiché i personaggi dei miti non sono esseri umani: sono dei... Una volta detto, cioè rivelato, il mito diventa verità apodittica: stabilisce la verità assoluta. In quanto il suo contenuto è evento primordiale o cosmico esso è sempre rappresentazione di una creazione, vi si indica come un fatto ha avuto l'essere, è

⁸ Ivi, p. 50.

⁹ Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, p. 147.

¹⁰ Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 124.

¹¹ *Genesi*, 2, 19-20.

¹² Mircea ELIADE, *Mito e realtà*, Milano, Rusconi, 1974, p.19.

*stato creato. Ecco perché il mito si identifica con l'ontologia: parla solo di cose reali, di ciò che è realmente accaduto, di ciò che si è manifestato totalmente.*¹³

In pari tempo Eliade è cosciente che la realtà del sacro non può essere trasposta senza limitazioni in un linguaggio categoriale, perché l'uomo non può esprimere interamente una realtà „*totalmente altra*“ (il *ganz andere*), il linguaggio essendo limitato all'analogia quando esprime qualcosa che supera l'esperienza naturale dell'uomo.¹⁴

Tuttavia, l'ermeneutica del sacro diventa un'esegesi del linguaggio simbolico in cui viene espressa. L'uomo codifica attraverso i principali miti un messaggio riconoscibile dallo spirito umano per un linguaggio simbolico universale: „*Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che scopre di essere uomo, che prende coscienza della propria posizione nell'Universo; queste scoperte primordiali sono legate al suo dramma in modo tanto organico che lo stesso simbolismo determina sia l'attività del suo subcosciente, sia le più nobili espressioni della sua vita spirituale. Insistiamo dunque su queste distinzioni: se il simbolismo e il valore religioso del Cielo non sono dedotti, in modo logico, dall'osservazione calma, obiettiva della volta celeste, non sono tuttavia prodotto esclusivo dell'affabulazione mistica e delle esperienze irrazionali religiose.*“¹⁵

Nello studio delle religioni abbiamo fonti scritte e non scritte, ambedue ugualmente importanti nell'ermeneutica eliadiana, Eliade *În studiul religiilor avem izvoare scrise și nescrise, ambele fiind la fel de importante în hermeneutica eliadiană*, Eliade attirando l'attenzione sulle difficoltà relative alla grande eterogeneità dei documenti religiosi.¹⁶ Di stessa importanza è anche l'aspetto storico che colloca una religione nel suo contesto locale ed universale. Alla fine il ricercatore è chiamato a decifrare il messaggio universale del fenomeno religioso in un linguaggio culturale accessibile all'uomo a cui si rivolge, questo messaggio essendo percepibile anche in una cultura fortemente dissacrata.

Per Eliade, l'analisi delle religioni equivale all'analisi dello spirito umano materializzato mediante la cultura nella storia. L'uomo, come *homo religiosus*, si esprime in tutti gli ambiti della vita senza esistere manifestazioni „puramente“ religiose oppure „strettamente“ non religiose, perciò l'analisi del fenomeno religioso è multiassiale, toccando aspetti storici, psicologici, economici, ecc., tutti gli ambiti connessi direttamente o indirettamente con la religione. A causa della continuità tra „primitivo“ e „moderno“ in dipendenza all'unico uomo – *homo religiosus* – che si manifesta nella storia, l'ermeneutica del fenomeno religioso diventa una psicoanalisi dello spirito umano. Eliade afferma: „*Gia s'intravedono le prospettive che si aprirebbero dinanzi alla storia delle religioni se essa sapesse approfittare di tutte le sue scoperte e di quelle dell'etnologia, della sociologia e della psicologia del profondo. Considerando lo studio dell'uomo non solo come un essere storico, ma anche come simbolo vivente, la storia delle religioni potrebbe diventare, ci sia scusato il termine, una metapsicanalisi. Essa, infatti, condurrebbe a un risveglio e ad una nuova con-*

¹³ Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 63.

¹⁴ *Ivi*, p. 14.

¹⁵ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino: Bollati Boringhieri, 1999, pp. 43-44.

¹⁶ *Ivi*, p. 18.

*sapevolezza dei simboli e degli archetipi arcaici, viventi o fossilizzati, nelle tradizioni religiose dell'umanità intera.*¹⁷

Nell'analisi del fenomeno religioso, Eliade fa la distinzione tra il tempo della trasmissione, dell'interpretazione e della comprensione, in altre parole, „momenti“ di rottura fra il simbolo ed il mito, separazione fra il mito ed i testi scritti, finalmente giunti allo sfaldamento fra i testi e l'ermeneutica. Queste „rotture“ rappresentano salti evolutivi e, allo stesso tempo, momenti „creativi“, perché in questo processo la stessa realtà dell'esperienza del sacro viene espressa su un'altro sfondo storico-culturale, acquistando apparentemente un altro mantello semantico, però in continuità ai significati primari. L'analisi religiologica di un testo scopre la presenza dei simboli, di fronte ad una epoca mitologica d'importanza secondaria, ma proprio questi sono le vere chiavi d'interpretazione che ci aiutano di scoprire il significato concreto, le strutture gramaticali ed il contenuto della narrazione rilevando latentemente il mantello semantico del messaggio archetipico.¹⁸

Eliade constatò che nelle esperienze oniriche sono presenti i stessi segni con valore simbolica che le troviamo anche nella mitologia, una conclusione che somiglia con la visione di simile con la visione Carl Gustav Jung.¹⁹ Questo, invece, non significa che la mitologia è una produzione infantile o fantastica, ma che esisterebbe un depositario universale dei simboli archetipiche, un linguaggio comune all'uomo, indipendentemente dall'ambiente culturale e dal tempo storico in cui vive, un linguaggio con una „funzione unificatrice“ che permette ai frammenti dottrinari isolati ad integrarsi organicamente in un insieme.²⁰

La trasmissione intergenerazionale del contenuto di una religione non è una semplice assunzione statica di alcune dogme, la religione non è una semplice ripetizione di certi riti oppure un'imitazione irrazionale dei vari gesti, ma comporta un rinnovamento ed un attimo creatore malgrado che „l'ermeneutica totale“ decodifica tutti gli incontri tra l'uomo ed il sacro dalla preistoria alla contemporaneità.²¹

Il più importante contributo di Eliade nel definire un'antropologia integrale rimane la sua originale concezione dell'uomo – *homo religiosus*, religione – esperienza del sacro e la dialettica del sacro – *coincidentia oppositorum*.

Fondamenti dell'antropologia eliadiana

La concezione antropologica eliadiana è centrata sull'idea che la religione – percezione del sacro – è vincolata in modo ontologico al fenomeno umano. L'uomo nella definizione di Eliade è *homo religiosus*. Tuttavia ciò che viene definito come religione è legata alla religiosità umana, attuata grazie alla capacità dell'essere umano di percepire e di relazionarsi con una realtà di un'altro ordine, col sacro. Il sacro è una realtà del mondo immanente che „si carica“ con un significato e allo stesso tempo manifesta una realtà di un altro ordine, trascendente, una realtà finale. Il processo

¹⁷ Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 43.

¹⁸ Cf. Petru Ursache, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹ Cf. Carl Gustav Jung, *L'homme à la conquête de son âme*, éditions Albin Michel, p. 257.

²⁰ Cf. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 215

²¹ Cf. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 116.

d'antropogenesi è interpretato da Eliade alla luce degli atti umani specifici e non per la similitudine osteo-anatomica degli ominidi con l'uomo moderno: soltanto la testimonianza della celebrazione di un rito funebre ed il simbolismo degli artefatti che codificano un contenuto dogmatico di una realtà trascendentale e la fede nel proseguimento dell'attività in una post-esistenza in un'altro mondo „al di là“ ci garantisce la presenza dei vestigi umani. Di più, la religione – capacità di percepire il sacro – è il fattore antropogenetico principale.²² L'uomo si umanizza soltanto per la sua abilità di percepire il sacro e di esprimersi coscientemente come un'essere che trascende tutti gli altri esseri biologici: „Il „sacro“ è insomma un elemento nella struttura della coscienza, e non è uno stadio nella storia della coscienza stessa. Ai livelli più arcaici di cultura **vivere da essere umano** è in sé e per sé **un atto religioso**, poiché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – un uomo significa essere „**religioso**.““²³

Recentemente, sulla stessa linea dell'antropologia eliadiana, Julien Riess estese la visione sull'emergenza del *homo religiosus* facendo appello all'interpretazione dei dati dell'antropologia paleontologica. La natura delle esperienze umane nel processo dell'ominizzazione viene seguita ancor dall'apparizione del *homo habilis*, attraverso per le manifestazioni del *homo erectus*, giungendo all'uomo moderno, *homo sapiens*, osservata per l'abilità di costruire attrezzi, per la capacità di percezione della simmetria e d'avere un pensiero astratto manifestato per i rudimenti d'espressione artistica, ed una vita sociale sempre più complessa: un ominido si manifesta al limite della vita biologica ed in vista di una vita spirituale (la specie *homo*) diventando gradualmente *homo habilis*, *symbolicus*, *aestheticus*, *sapiens* ed in fine *religiosus*.²⁴

L'antropologia eliadiana definisce l'uomo nella sua essenza come *homo religiosus* data la sua perspicacia di percepire il sacro, una capacità ontologica vincolata al fenomeno umano dal momento dell'emergenza di *homo sapiens sapiens* che salvaguarderà la continuità fra l'uomo preistorico, storico e contemporaneo. Per Eliade l'*homo religiosus* è l'uomo universale, di tutte le culture e di tutti i tempi. Questo sistema antropologico, sviluppato sotto la forma di un'antropologia integrale, consente di radunare tutti gli aspetti definitori dell'esistenza umana nella sua complessità, partendo da quelli osservati dalle scienze positive fino alle dimensioni filosofiche e religiose dell'uomo come individuo, oppure in dipendenza alle sue manifestazioni sociali o culturali. L'uomo è vincolato al „sacro“, Eliade parlando del sacro ontologico – la capacità di percezione de sacro, il sacro essendo una realtà collegata ad un'altra realtà, del mondo „al di là“, che per mezzo delle ierofanie si manifesta nella storia. Questa esperienza primaria viene trasposta nel linguaggio mitologico seguendo la logica simbolica, e pure mediante questa visione Eliade ha rinnovato lo studio del mito.

²² Cf. Mircea ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, Firenze: Sansoni, 1990, p. 33.

²³ Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 10.

²⁴ Cf. Julien RIES, *L'"homo religiosus", et son expérience du sacre. Introduction a une nouvelle anthropologie religieuse*, CERF, Parigi, pp. 27-34.

Il sacro è la verità ed è realtà. Il sacro è „l'alto pe eccellenza“, trascendente e sorgente dello slancio transpersonale, l'elemento più importante che istituisce una maniera di „essere nel“ mondo ed un comportamneto specifico umano.²⁵

A differenza di Rudolf Otto, che si fermò prima sull'incontro col sacro, Eliade c'introduce nell'universo cognitivo dell'*homo religiosus*, l'Universo rivelandosi sulla basi del dualismo sacro-profano. „*Il sacro ed il profano sono due modi d'essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nella storia.*“²⁶

Per una giusta comprensione del termine „sacro“ nell'opera eliadiana, bisogna far riferimento agli influssi concettuali provenienti dal professore Nae Ionescu, Rudolf Otto, Emile Durkheim e dalla filosofia indiana, quest'ultima ovviamente sotto l'ispirazione del professore Dasgupta, più la propria esperienza religiosa indiana sotto la guida del medico e guru asceta Swami Shivananda.²⁷

Per Eliade, come per il suo maestro Nae Ionescu, il sacro è la „realtà Ultima“ assoluta e trascendentale, „la divinità o ciò che noi chiamiamo Dio“. ²⁸ Sempre sotto l'influenza della metafisica di Nae Ionescu, il sacro si trova nella prospettiva delle religioni *sanctum*, un *ens perfectissimum* in accezione filosofica.²⁹

Rudolf Otto, per il suo lavoro *Das Heilige*, aperse per Eliade la via verso il sacro ontologico vista come una capacità naturale dell'essere umano di percepire il sacro, come anche verso il carattere irrazional-subcosciente dell'esperienza del sacro, ed anche verso il linguaggio e la logica simbolica che governa questa esperienza alla limite del trascendente³⁰ e allo stesso tempo transpersonale, idea che lo avvicina alla visione psicologica di Jung, ugualmente alla psicologia umanistica di Abraham Maslow.

Sulla linea interpretativa di Emile Durkheim, Eliade presenta il sacro in opposizione col profano³¹, però si colloca più vicino alla visione di Nathan Söderblom quando vede nel sacro un caratteristica essenziale del divino in accezione religiosa.³²

Eliade presenta la realtà in dipendenza alla dualità sacro-profano, *per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo*, il sacro aggiunge un più di essere perché *la rivelazione di una realtà assoluta, in opposizione alla non realtà dell'immensa distesa che la circonda, anche la manifestazione del sacro fonda ontologicamente il mondo.*³³ „Il sacro attiene perciò ai fondamenti del reale, alla struttura degli esseri e delle cose, all'Assoluto, fonda la religio.“³⁴ L'esistenza autentica sorge dal sacro, quanto maggiormente è carica del sacro, tanto l'essere è più reale considerata in prospettiva metafisica.

Eliade ci offre anche una visione originale della dialettica del sacro. Per lui, la rivelazione del sacro si chiama *ierofania*. All'inizio, il sacro si manifesta ed è riconosciuto dall'uomo senza difficoltà, però col tempo il significato originale del segno

²⁵ Cf. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 26.

²⁶ Mircea ELIADE, *Sacro e profano*, p. 16.

²⁷ Cf. Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iasi, 1998, p.185.

²⁸ Nae Ionescu, *Prelegeri de Filosofia Religiei*, p.61, nel Wilhelm DANCĂ, *op.cit.*, pp. 185-186.

²⁹ *Ivi*.

³⁰ Cf. Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Petite Bibliothèque Payot, 1995, p. 106.

³¹ Cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.

³² Cf. Wilhelm DANCĂ, *op.cit.*, p. 193.

³³ Mircea ELIADE, *Il sacro e il profano*, p. 19.

³⁴ Julien RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano, Jaca Book, 1982.

in cui si manifesta il sacro diventa sempre più oscura. La propria manifestazione iniziale del sacro nel profano è avvolta nel mistero, mai plenaria o esplicita, invece sottoposta ad un processo dinamico di percepire il significato che lo contiene.³⁵

L'oggetto per cui si manifesta il sacro non si confonderà mai con il sacro proprio. L'oggetto profano diventa un segno sacramentale del sacro come realtà ultima e questo significato si sottopone ad un graduale processo di perdita della ricchezza semantica iniziale, anche se essenzialmente rimane allo stesso modo presente nel tempo. Eliade parla del „*mistero del camuffamento del sacro nel profano*“,³⁶ una sorte di „dimenticanza“ della sua presenza nel mondo, l'uomo soffermandosi soltanto di fronte al profano. Si arriva progressivamente alla *coincidentia oppositorum*, ad un momento in cui il profano occulta il sacro finché quest'ultima non è più riconoscibile. Però, dopo l'occultazione dei significati profondi dei segni archetipici presenti nei sistemi etico-religiosi (Eliade vide la manifestazione massima nella „teologia della morte di Dio“ parafrasando l'espressione di Nietzsche), l'uomo attraversa un processo di riscoperta del sacro: „*L'assoluto non può essere estirpato ma solo degradato*“³⁷, perciò con la coincidenza dei commenti nel momento della massima occultazione ricomincia un nuovo ciclo dialettico della manifestazione del sacro. In essenza, ci sono due aspetti in ciò che riguarda la dialettica del sacro eliadiano: l'uno fondato sull'opposizione del sacro al profano, l'altro appoggiato sul paradosso dell'occultazione e della simultanea rivelazione del sacro nel profano.³⁸

In questo contesto, Mircea Eliade vide nello studio delle regioni e nell'ermeneutica del fenomeno religioso un nuovo umanismo. Dopo il crollo dell'uomo moderno nella secolarizzazione e nell'ateismo, perdendo il proprio senso della sua esistenza, verrà un processo di riscoperta della presenza del sacro, dei valori perenni presenti nel sacro che potranno essere „rilette“ per i loro segni che seguono la ierofania. L'uomo calato nel profano ridiventerà un plenare, si riumanizzerà ridiventando *homo religiosus*. Oggi è possibile riformulare la questione del Sacro, come è anche possibile superare quel „provincialismo culturale“ della secolarizzazione e dell'ateismo per riformulare la specificità dell'esperienza religiosa nella sensibilità moderna che rifiuta la verità dogmatica. Da qui risulta un possibile dialogo tra filosofia e teologia nel quadro della cultura contemporanea postsecolare.

Dalla antropologia eliadiana alla nuova antropologia religiosa fondamentale

Il concetto d'antropologia integrale fu proposto da Papa San Giovanni Paolo secondo in opposizione verso l'antropologia in accezione contemporanea, ridotta spesso all'etnografia, all'antropologia medica oppure all'antropologia della cultura. L'ex sovrano pontefice propose lo studio dell'uomo in tutte le dimensioni della sua persona, dagli aspetti personali individuali e sociali fino ai quelli fisici, culturali e spirituali. In questo senso Giovanni Paolo secondo affermò che una filosofia del-

³⁵ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 35.

³⁶ Cf. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal II (1970-1978)*, p. 222.

³⁷ Mircea ELIADE, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie. Anthologie*, p.228.

³⁸ Cf. Wilhelm Dancă, *op.cit.*, p.220.

la regione secondo il pensiero di Mircea Eliade o del Cardinale Marian Jaworski³⁹ è importantissima per il pensiero contemporaneo perché la loro maniera di trattare le questioni dell'uomo è un ritorno alla metafisica, alla filosofia dell'essere per mezzo dell'antropologia integrale.⁴⁰

Eliade vide nello studio delle religioni un disciplina scientifica di un ruolo importantissimo nel definire un nuovo umanesimo. La riscoperta del fatto che l'uomo contemporaneo si trova nella continuità del fenomeno umano come *homo religiosus* condurrà ad una rivalutazione del ruolo della spiritualità nella sua manifestazione culturale. Secondo Eliade, l'uomo è *homo religiosus* in una dimensione universale, è l'uomo di tutti i tempi e di tutti i continenti.⁴¹

Ancor da 1963, Eliade sottolineò l'importanza d'affermazione di tutte le civiltà nel contesto della globalizzazione, ognuno possiedendo la tendenza di manifestare la propria specificità, la religione restando il più importante elemento identitario per cui si manifesta qualsiasi identità collettiva. Al posto di uno „scontro di civiltà“ teorizzato da Samuel Huntington (1927-2008), Eliade propose uno scenario ottimistico. Huntington parte dall'ipotesi „che la fonte di conflitto fondamentale nel nuovo mondo in cui viviamo non sarà sostanzialmente né ideologia, né economica. Le grandi divisioni dell'umanità sono i fonti di conflitto principale e saranno legati alla cultura. ... Lo scontro di civiltà dominerà la politica mondiale. Le linee di faglia tra le civiltà saranno le linee sulle quali si consumeranno le battaglie del futuro.“⁴²

Secondo Eliade, il confronto fra Europa e l'alterità delle culture del mondo potrebbe essere anche benefica, creativo e fruttuoso, l'antropologia religiosa offrendo questa piattaforma comune su cui si può costruire un reale dialogo che riconosce la diversità e l'unità del pluralismo dei sistemi etici religiosi. L'uomo europeo di un'attuale cultura trovandosi nella continuazione della cultura cristiana, però diluita nella secolarizzazione, può partecipare ad un tale dialogo civilizzazionale secondo la misura in cui riesce a coscientizzare che è *homo religiosus* e che il sacro fa parte del patrimonio dell'intera umanità. L'uomo è un essere religioso, capace di percepire il sacro, l'erede di un linguaggio archetipico e di una logica simbolica vista come una via complementare della conoscenza razionale categoriale della realtà.

Un'antropologia integrale può essere una ponte tra le discipline umanistiche e la teologia, soprattutto con la teologia fondamentale, perché la „ragione essenziale della teologia fondamentale è la riflessione razionale che il teologo, insieme con la Chiesa, partendo dalla fede, fa sulla realtà del cristianesimo come opera di Dio che si è rivelato e si è reso presente nel Cristo, e della Chiesa stessa come istituzione voluta dal Cristo per prolungare la sua opera nel mondo. Essa va quindi concepita come una teologia di dialogo e di frontiera, nella quale – oltre al confronto tra fede e ragione in termini astratti – si entra in contatto con le religioni storiche (induismo, buddismo, islamismo, ecc.); con

³⁹ Marian Jaworski (Leopoli, 21 agosto 1926), cardinale e arcivescovo cattolico polacco.

⁴⁰ Cf. Ioan Paul II, *Entrez dans l'espérance*, p. 13.

⁴¹ Eliade expos cette thèse pour la première fois dans la revue *Antaios*, dans l'article „*Gedanken zu einem neuen Humanismus*“ (Band IV/1963, pp. 113-119), traduit en roumain et publiée dans la revue *Manuscriptum* (nr. 3/1986 pp. 96-99).

⁴² Samuel HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, ed. Rumena, 1996, p. 36.

*le forme riflesse dell'ateismo moderno (specialmente di Marx, Freud e Nietzsche); con le forme vissute dell'indifferenza religiosa in un mondo secolarizzato, caratterizzato dal predominio dei processi tecnologici e industriali e dei valori economici; e, infine, con le esigenze degli stessi credenti che, nel mondo presente, portano in sé nuovi dubbi e difficoltà e pongono alla teologia e alla catechesi cristiana questioni nuove.*⁴³

Lo studio delle religioni sulla base di un'antropologia integrale è specialmente importante in qualsiasi indagine svolta sulla cultura e la spiritualità contemporanea. Anche nelle società secolarizzate l'ateismo assunto dall'uomo come individuo non strapperà la sua capacità di percepire il sacro. Non dimentichiamo che Eliade definisce il sacro ontologico. Il distacco dai sistemi di pensiero etico-religiose tradizionali, il rinuncio ai sistemi religiosi che codificano praticamente una percezione del mondo offrendoci una prima interpretazione metafisica in un linguaggio ed una logica simbolica, tutte queste non lasciano alle spalle un uomo areligioso nel senso di definire la religione come rapporto col sacro, però apporta cambiamenti per l'elevazione la rango di assoluto di alcuni elementi dalla realtà empirica e profana. Di conseguenza, abbiamo un'assolutizzazione di pseudo valori, di mode passeggeri, una radicalizzazione delle idee e delle opinioni che tendono verso l'affermazione universalmente valida in assenza di un punto di riferimento trascendente o di una autorità divina. Le autorità civili negli stati democratici si usano nel tempo anzitutto a causa del relativismo introdotto attraverso la legislazione decisa dal gioco di potere dei politici e della maggioranza parlamentare. Il potere si basa sempre sull'autorità trascendente codificata socialmente per i gesti e testi normativi con una „aura“ religiosa. La società dell'epoca post secolare ha bisogno del ristabilimento dottrinale dei fondamenti del potere su ciò che potrebbe essere accettato come punto di riferimento universalmente valido, sul sacro e sulla sacralità dell'esistenza umana. Una società secolarizzata comincia di normare a livello legislativo il comportamento umano ed anche contro „la legge naturale“, in realtà contro l'essenza dell'uomo nella sua espressione plenaria. Tuttavia, i diritti e le libertà dell'individuo deve corrispondere ad un vero uomo vivente nella storia, nella pienezza delle sue potenze, da qui la necessità di definire o di ridefinire dell'uomo. Soltanto un modello antropologico integrale potrà offrire una base per qualunque definizione dei diritti, della libertà, dignità ed etica. L'uomo integrale, „totale“ nell'espressione eliadiana è l'*homo religiosus*. Nel definire quest'uomo la teologia fondamentale gioca un ruolo importante, i fondamenti filosofici e le discipline umanistiche completandosi avvicenda per offrire un quadro fenomenologico più complesso, lo studio delle religioni, la psicologia della religione e la teologia partendo dalla presenza del sacro ontologico nell'intimità dell'essere umano e da qui nacque la l'obbligatorietà del discorso sulla struttura materiale-spirituale dell'uomo e della sua manifestazione come *homo religiosus* in qualsiasi situazione esistenziale.

Concluzii

In conclusione, il nuovo umanesimo nella visione di Eliade è il risultato della riscoperta dell'uomo religioso universale, di tutti gli ambienti geo-culturali e di tutti

⁴³ Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, II, 109, 3.

i tempi. In un mondo della globalizzazione osserviamo la tendenza delle culture non europee di affermarsi per una modernità costruita in una maniera propria. L'uomo europeo deve essere capace di comprendere l'interlocutore appartenente ad un'altra cultura, di accettare il confronto delle idee provenienti dal pluralismo dei sistemi etico-religiosi a partire da una piattaforma comune. Il discorso identitario dell'Europa secolarizzata deve affrontare prima la cultura dell'islam europeo (generata dalla naturalizzazione dell'emigrazione), una cultura penetrata dai valori religiosi che cristallizzano qualunque motivazione individuale, sociale, culturale e spirituale. La civiltà occidentale, erede di una cultura cristiana diluita però nella secolarizzazione, può trovare un linguaggio comune di fronte all'alterità soltanto nella misura in cui riscopre che l'uomo è *homo religiosus* ed il fatto che il sacro costituisce il patrimonio comune dell'intera umanità.

L'uomo è capace di percepire il sacro, e titolare di un linguaggio dei segni archetipici e della logica simbolica, riesce acquisire una via complementaria di conoscenza della realtà e di costruire un'interpretazione metafisica del mondo attraverso questo linguaggio primario.

La religiosità, come sfera della psiche umana (sotto la forma del sacro ontologico) è costitutiva all'uomo arcaico o moderno, perché essenzialmente l'uomo è *homo religiosus*. Da questo punto sorge anche una possibile apertura del mondo di oggi verso il trascendente, verso il spirituale, dove i valori universalmente codificati nei sistemi etico-religiosi sono l'unica possibilità di curare e di riconciliare l'umanità trovata in un processo di globalizzazione. Eliade disse: „*Se Dio non esiste, tutto è cenere!*“

BIBLIOGRAFIA

- CIORAN, E.: *Les débuts d'une amitié*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1978.
 DANCĂ, W.: *Mircea Eliade, Definitio sacri*, Iași, Ars Longa, 1998.
 DURKHEIM, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968.
 ELIADE, M.: *Il Sacro ed il Profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
 ELIADE, M.: *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard, 1952.
 ELIADE, M.: *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971.
 ELIADE, M.: *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1978.
 ELIADE, M.: *Mito e realtà*, Milano, Rusconi, 1974.
 ELIADE, M.: *Mythes, rêves et mystères*, Paris, N.R.F., 1957.
 ELIADE, M.: *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, Firenze, Sansoni, 1990.
 ELIADE, M.: *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
 HANDOCA, M.: *Viata di Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Dacia, 2000.
 HUNTINGTON, S.: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000.
 IONESCU, N.: *Prelegeri de Filosofia Religiei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof Anul, 1994.
 JUNG, C. G.: *L'homme à la conquête de son âme*, Paris, Albin Michel, 1987.
 OTTO, R.: *Le Sacré*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995.
 RIES, J.: *L'« homo religiosus » et son expérience du sacre. Introduction a une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris, CERF, 2009.
 RIES, J.: *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano, Jaca Book, 1982.
 URSACHE, P.: *Hermeneutica totală*, nel Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*. Iași, Junimea, 1992.

Spór wokół miejsca oraz funkcji religii w społeczeństwach Europy

TADEUSZ BĄK / ABRAHAM COME

Instytut Ekonomii i Zarządzania PWSTE w Jarosławiu /

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstrakt: *European society of today shows several paradoxes regarding religiosity. An increasing demand for spiritual fulfilment and metaphysical expression of life is followed by a lifestyle of uncontrollable consumerism, materialism and hedonism. Values and norms set by religious institutions are deemed obsolete, backward and unsatisfactory for demands of today's world. Globalization brings the prevailing trend of individualism to those sectors of human activities in which, just a few decades ago, it would not stand a chance of surviving. Borders, from geographical to ideational, have been gradually disrupted in their basic structure, giving way to global market, both economic and cultural. On a global scale, we are witness to a reciprocal blending of diverse cultures initiating heterogeneity of cultures and society. In turn this process leads to increased protection of diversity and identity of own individual cultures.*

Key words: *Society. Religion. Social change. Sekularisation. Desecularisation.*

Przemiany religijności w społeczeństwie ponowoczesnym

Głównym celem niniejszej części artykułu jest analiza przemian religijności w rzeczywistości ponowoczesnej. Tematyka przedstawiona w niniejszym rozdziale jest aktualna we współczesnym świecie. Coraz więcej jest osób, które osobiście doświadczyły zagrożeń związanych z sektami. Oczywiście wydają się, że w takiej sytuacji wzrasta zapotrzebowanie na informacje o naturze sekt i sposobach obrony przed nimi. Nowe ruchy religijne powstają coraz częściej. Wykorzystują wszelkie możliwe metody, aby przyciągnąć do siebie nowych członków i czerpać z nich korzyści. Problem nowych ruchów religijnych stał się w ostatnim czasie zagadnieniem masowo poruszonym przez media. Pojawiło się także wiele literatury dotyczącej tego problemu. Artykuły, książki, badania, konferencje przybliżają współczesnemu człowiekowi zjawisko nowych ruchów religijnych. Ukazują w jaki sposób działają dane grupy, „werbują członków” oraz jakimi metodami się posługują, aby utrzymać swoją grupę wyznaniową. Nie zawsze uratuje to człowieka przed wstąpieniem do takiej grupy, ale czasami pomaga mu zrozumieć, że jego zgrupowanie można zaliczyć do sekty.

Pojawia się także wiele ośrodków, stron internetowych, które informują o nowych ruchach religijnych, oferują swoją pomoc w wyjściu z nich oraz w zaczęciu nowego życia. Najczęściej takimi ośrodkami kierują braci, siostry zakonne lub księża, którzy mieli do czynienia z nowymi ruchami religijnymi i wiedzą jak pomóc

ich członkom Pojawiło się wiele książek, które opisują to zjawisko, mówią o „praniu mózgu“, „perswazji podprogowej“, ingerencji szatana w umysł i serce członków grupy. Można spotkać kilka pozycji zawierających wiedzę na temat nowych ruchów religijnych, wartościowe wskazówki na temat postępowania z członkami grupy.

Ponowoczesna kultura zmierza do zadowolenia się także w płaszczyźnie życia religijnego. Nie odrzuca religii, ale szuka nowych jej treści i form, takich, które zaspokoją potrzeby ponowoczesnego człowieka. Do poszukiwania jakiejś religii skłania rodzący się z postmodernistycznej ideologii zanik życiowych drogowskazów, wzrost niepewności, lęków i wątplenia. Socjologowie już w latach siedemdziesiątych zaobserwowali zjawisko swoistego przebudzenia religijnego, i to nie tylko w krajach zachodnich.

Typowe dla postmodernizmu negowanie instytucji wyraża się w sferze religijnej rozluźnianiem więzi z instytucjami religijnymi. Badania wykazały, że w uprzemysłowionych krajach Europy Zachodniej, wraz z postępem nowej cywilizacji, dokonywał się proces odchodzenia od kościelnego modelu religijności. Owo odchodzenie zazwyczaj nie prowadzi do ateizmu, lecz w kierunku religii pozainstytucjonalnej, pozakościelnej, prywatnej. Dokonuje się zatem proces indywidualizacji i prywatyzacji religii.

W pierwszej fazie indywidualizacja wyraziła się w postawach selektywnych, wybiórczych wobec logos i etos Kościoła, czyli akceptowaniem niektórych dogmatów wiary i norm moralnych, a odrzucaniem innych, wypełnianiem pewnych obowiązków katolika, a zaniedbywanie innych. Postawa wybiórcza obejmuje bardzo szerokie kręgi zachodnich społeczeństw. Spotykamy się z nią, chociaż w mniejszym zasięgu, także w Polsce i innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej.¹

Indywidualizacja religijności wyraża się również w powstawaniu nowych ruchów religijnych. W połowie lat siedemdziesiątych XX w Ameryce Północnej takich ruchów, o różnej proveniencji i charakterze, działało ok. 8 tysięcy, zaś w Niemczech na początku lat dziewięćdziesiątych ich liczbę szacowano na 4-5 tysięcy.² Niektóre z ruchów mają charakter fundamentalistyczny. Fundamentalizm jest reakcją na chaos aksjologiczny postmodernistycznej kultury. Ruchy fundamentalistyczne dążą do zredukowania niepewności przez radykalne upraszczanie rzeczywistości, tj. udzielanie uproszczonych odpowiedzi na podstawowe problemy życiowe. W krajach pozaeuropejskich fundamentalizm jest także formą obrony zagrożonego poczucia tożsamości kulturowej i religijnej wspólnot narodowych.³

Postmodernizm stwarza też podatny grunt dla rozwoju sekt. Niektóre z nich przybierają totalny charakter, izolując się zupełnie od reszty świata i życia społecznego. Rozwój sekt świadczy o gorączkowym poszukiwaniu małych wspólnot w celu przezwyciężenia izolacji i samotności oraz oparcia się na mocnym autorytecie

¹ ZULEHNER, P.M. DENZ, H.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Tabellenband*. Wien, 1993, s. 154.

² MARIANŃSKI, J.: *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków, 1997, s. 165.

³ MROZEK-DUMANOWSKA: *U źródeł fundamentalizmu*. In: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*. Warszawa, 1995, s. 12.

przywódcy (guru). Sekty są znakiem niezaspokojenia nowych potrzeb religijnych w ramach wielkich Kościołów i ich wspólnot, np. Parafii.⁴

Indywidualizacja religii przybiera niekiedy radykalną postać według tzw. zasady majsterkowania (franc. *bricolage*), czyli konstruowania swojej religijności z dowolnie dobieranych elementów z różnych religii, a także z pseudoreligii, na przykład na podobieństwo New Age. Ów synkretyzm religijny nie jest produktem zbiorowości, lecz rezultatem indywidualnych, jednostkowych wyborów. Często jest realizowany przy zachowaniu luźnego związku z Kościołem. W konsekwencji wiara w niektórych środowiskach stała się koktajlem przyrządzonym według gustu: Kazanie na Górze, chrześcijański ojcowski Bóg, reinkarnacja, gwiazdy i rodzaj pogańskiego panteizmu (duchowy supermarket). Tradycje chrześcijańskie występują tam równolegle z pogaństwem, astrologią, chiromancją, terapiami typu New Age, medytacjami transcendentnymi. Badania wykazały, że czarną magię uprawia w Stanach Zjednoczonych 10 milionów osób, w Niemczech 100 tysięcy, w Anglii – 50 tysięcy.⁵ We Włoszech w kontakt ze światem magii i okultyzmu wchodzi 9-10 milionów osób.⁶

Ścisłe zdefiniowanie religijności postmodernistycznej jest dziś niemożliwe. Znajduje się ona na etapie tworzenia się. W świetle badań socjologicznych religijność postmodernistyczna to obszar nie powiązanych, nieustannie zmieniających się elementów, całość podlegająca nieustannym zmianom bez określonej linii rozwojowej.⁷ Socjologowie, opisując religijność postmodernistyczną, przestrzegają przed jej przekentowaniem. Jest ona zjawiskiem mniejszościowym i nie prowadzi do zaniku religijności kościelnej, zinstytucjonalizowanej.⁸

Należy zauważyć, że zmiany religijności nie zmierzają jedynie do osłabienia związku z Kościołem. Badania wykazały również, że pewna część wiernych w ponowoczesności pogłębiła swoją kościelną religijność, co się wyraziło wzrostem świadomości religijnej, bardziej konsekwentnym postępowaniem i większym zaangażowaniem w życie wspólnot kościelnych, zwłaszcza parafii. Powstało wiele nowych ruchów religijnych katolickich. W Polsce np. Rada Ruchów Katolickich zrzeszała w 1994 r. 44 różne ruchy i stowarzyszenia, a w 1998 r. już 67 ruchów i stowarzyszeń.⁹ Zasięg osób o pogłębionej religijności w Polsce ocenia się na 15%-20%.¹⁰

Przedstawione wyżej fakty: z jednej strony pogłębianie instytucjonalnej religijności, a z drugiej wzrost znaczenia różnych form religijności pozakościelnej, potwierdza tezę, że religia jest stałą wartością społeczną. Świadomość religijna może ulegać

4 SEKRETARIAT ds. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN: *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. L'Osservatore Romano, wyd. pol. 1986, nr 5, s. 3 – 6.

5 SANTAGADA, O.: *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*. Warszawa, 1994, s. 173.

6 Internauta. Niedziela, 2002, nr 7, s. 21.

7 MARIANŃSKI, J.: *Religia i Kościół*, s. 314 – 315.

8 POLLACK, D.: *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*. In: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie Und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Ed. K. Gabriel. Gütersloh, 1996, s. 83 – 85.

9 OSTROWSKI, M.: *Duchowe i religijne ruchy*. In: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Ed. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa, 2000, s. 144.

10 PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 261.

zmianie, lecz ludzkość w swej głównej masie nie odrzuca religii. Religijność jawi się jako jedna z najgłębszych właściwości człowieka, choć przejawia się w różnych kształtach i formach. Dlatego podtrzymywana przez socjologów jeszcze w latach 50. i 60. XX wieku teza sekularyzacyjna, podbudowana sekularyzmem, straciła na znaczeniu. Wedle tej tezy religia w miarę rozwoju cywilizacyjnego miała zmniejszać swoje znaczenie, także w życiu prywatnym, aż do zupełnego zaniku. Obecnie już nie traktuje się sekularyzacji jako procesu nieodwracalnego. Natomiast coraz częściej teorię sekularyzacji zastępuje się teorią indywidualizacji i prywatyzacji.

Z przeprowadzonych badań okazało się także, że alternatywne formy religijności rozwijają się wprost proporcjonalnie do rozwoju kultury postmodernistycznej: na Zachodzie mają znacznie szerszy zasięg niż w Europie Środkowej czy Wschodniej. Fakt ten świadczy o znaczącym wpływie postmodernizmu na religijność.

Ponowoczesność, jak wyżej wykazano, niesie z sobą wiele zagrożeń dla religii chrześcijańskiej, ale zawiera także pewne szanse. Zaakcentowanie indywidualności i wolności otwiera drogę do pełniejszego przeżywania wiary chrześcijańskiej w sposób wolny i dojrzały. Zarówno zagrożenia jak i szanse stanowią wyzwanie dla Kościoła.

Odpowiedź Kościoła na te wyzwania jest jedna, mianowicie nowa ewangelizacja, w tym zwłaszcza tworzenie małych wspólnot kościelnych w parafiach. Wspólnoty takie tworzą środowisko zdolne zaspokoić wiele potrzeb ponowoczesnego człowieka, a w konsekwencji skutecznie przeciwdziałać odchodzeniu do sekt i pseudoreligii.

Dechrystianizacja kultury europejskiej jako wezwanie dla nowej ewangelizacji w świetle nauczania Jana Pawła II.

Jednym z istotnych wymiarów życia współczesnego świata jest tzw. *globalizacja*, gdzie „granice zanikają, odległości maleją, skutki różnych wydarzeń są odczuwalne nawet w najodleglejszych zakątkach¹¹”, a „każde doniosłe wydarzenie, dokonujące się w określonym miejscu na ziemi, zazwyczaj odbija się echem na całej planecie, przez co wzrasta poczucie wspólnego przeznaczenia wszystkich narodów. Nowe pokolenia utwierdzają się w przekonaniu, że ziemia stała się już „globalną wioską”¹². Globalizacja, która z początku odnosiła się do sfery ekonomii, aktualnie stała się zjawiskiem obejmującym także inne sfery życia. Stąd oprócz globalizacji ekonomii, zauważamy globalizację kultury, religii, polityki.¹³ Procesy globalizacyjne niewątpliwie mają swoje zalety, ale niosą z sobą także różne problemy i zagrożenia.

Jednym z nich jest niebezpieczny proces odchodzenia od wiary i zasad moralnych w życiu osobistym i społecznym. Proces ten można obserwować w cywilizacji euroatlantyckiej – zwłaszcza w cywilizacji europejskiej. Proces ten nazywamy laicyzacją, sekularyzacją, desakralizacją lub dechrystianizacją. Wybieramy ten ostatni, gdyż w kontekście kultury europejskiej wyrosłej z chrześcijańskich inspiracji, wydaje

¹¹ JAN PAWEŁ II: *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Migranta 2001 r.*, n. 2, L'Osservatore Romano 22(2001), nr 3, s. 8.

¹² JAN PAWEŁ II: *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Migranta 2000 r.*, n. 3, L'Osservatore Romano 21(2000), nr 3, s. 7.

¹³ BEŁCH, K.: *Wyzwania globalizacji w świetle Nauki Społecznej Kościoła*. Przemysł, 2007, s. 63 – 247.

się on być najbardziej adekwatny do opisania zachodzących procesów, zresztą obecnych w kulturze europejskiej już od czasów Oświecenia.¹⁴

Proces dechrystianizacji w Europie przybiera w obecnych czasach wymiar rzeczywistości globalny. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* zauważył, iż współczesny „człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze „bożki“. Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot“.¹⁵

W obecnym opracowaniu nie szukamy przyczyn tego stanu rzeczy, skupiamy się jedynie samej fakcie dechrystianizacji. Posługując się metodą *widzieć – ocenić – działać*, spróbujemy przedstawić problem i wynikające zeń implikacje. Uczynimy to w oparciu o nauczanie bł. Jana Pawła II.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Missio*, będącą doskonałą charakterystyką sytuacji świata współczesnego w dobie globalizacji, zwrócił uwagę na niektóre charakterystyczne zjawiska, wśród których oprócz: urbanizacji, masowych migracji, mnożenia się sekt i mesjanizmów, wymienił również proces dechrystianizacji krajów od dawna chrześcijańskich.¹⁶

Czym jest *dechrystianizacja*? Wedle brzmienia słownikowego to: utrata przez coś cech chrześcijańskich lub pozbawienie tego znamion chrześcijaństwa¹⁷. W. Piwowarski definiuje dechrystianizację jako „proces odchodzenia grup społecznych lub jednostek od chrześcijaństwa na skutek odzwyczajania się od praktyk religijnych bądź oddziaływania przeciwstawnych ideologii“.¹⁸ Gdyby chcieć scharakteryzować współczesność europejską, to nie trudno zauważyć, że jest ona zdominowana „kulturą chwili (instant), której motorem jest mentalność konsumpcyjna. Ewidentny prymat mieć przed być. Miernikiem wszystkiego staje się zysk a jedyną zasadą regulującą – rynek. W ten sposób o wszystkim zaczynają decydować wielkie korporacje. Oficjalne (polityczne) oblicze Europy, to z kolei dość prosty zestaw kilku charakterystycznych cech:

- Zasada naczelna: zabezpieczenie socjalne i wolność osobista jednostki;
- Miarę wszelkich praw stanowi osoba pojęta jako byt poza kulturowy i poza obyczajowy;
- Prymat uczucia nad intelektem;
- Dechrystianizacja kultury, zepchnięcie religii w sferę prywatności, wyparcie kontekstów religijnych z obyczajowości;

¹⁴ WÓJTOWICZ, A.: *Dechrystianizacja*. In: Leksykon socjologii religii. Ed. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariński. Warszawa, 2004, s. 65.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, n. 4, OR 9(1988), nr 12, s. 10.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, n. 32, OR 12(1991), nr 1, s. 15.

¹⁷ TOKARSKI, J.: *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa, 1980, s. 134.

¹⁸ PIWOWARSKI, W.: *Dechrystianizacja*. In: Encyklopedia Katolicka KUL, t. 3. Lublin, 1985, kol. 1077.

- Kierowanie się myślą laicką z odrzuceniem wszelkiego sacrum¹⁹

Widzimy więc, że szczególnym polem dechrystianizacji i jej szerzenia stała się kultura. Czym ona jest? Pojęcie *kultura* wywodzimy od łac.: *colo, colere, colui, cultum*, obejmującego bardzo szerokie pole semantyczne, na czoło którego wychodzą trzy elementy: czynienie zabiegów o wzrost i rozwój czegoś, akcja kształcenia i wychowania, postawa czci i adoracji. Wg ks. prof. Bartnika kultura to personalizacja człowieka i świata, czyli transformacja natury ludzkiej w osobę, we wspólnotę osób i kształtowanie otaczającego świata na korzyść człowieka. Transformacja ta rozciąga się na całość rzeczywistości pozostającej w relacji do osoby ludzkiej. Biorąc najszerzej kultura jest to całość doznań, stanów, sposobów bycia, życia, działań człowieka oraz jego wytworów materialnych i duchowych tak w sferze zewnętrznej i wewnętrznej. Kultura jest istotnym atrybutem ludzkiej osoby. Wielowymiarowość bytu ludzkiego powoduje różnorodność form kultury. Człowiek potrzebuje do życia wartości biologiczno-witalnych, materialno-ekonomicznych i umysłowo duchowych, które obejmują wartości:

1. prawdy, które zaspokaja nauka;
2. dobra, które zaspokaja moralność;
3. piękna, które zaspokaja sztuka;
4. świętości, które zaspokaja religia.

Wszystkie powyższe dziedziny kultury stają się coraz bardziej odchrystusowane. Zdaniem J. Ratzingera (jeszcze jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary): „Na ścieżce racjonalizmu Europa rozwinęła kulturę, która w nieznany dotąd dla ludzkości sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości, zarówno negując go zupełnie, jak też uznając jego istnienie za niemożliwe do udowodnienia, niepewne, a więc należące do zakresu subiektywnych wyborów, zatem jako mało ważne dla publicznego życia”,²⁰ a nawet „jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości”.²¹

Jan Paweł II o niebezpieczeństwie dechrystianizacji pisał w *Veritatis splendor* następującymi słowami: „Dechrystianizacja, dotycząca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego: do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego”.²²

Życie w czasach, w których często w sposób otwarty wykreśla się Boga z życia społecznego, gdzie wiarę chce się zredukować do sfery czysto prywatnej, a w postę-

¹⁹ BOLKOVAC, S.: Nowa ewangelizacja w Europie. In: http://www.sws.salezjanie.pl/dokumenty/kongres_zagrzeb.pdf. 21.02.2017.

²⁰ RATZINGER, J.: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa, 2005, s. 47.

²¹ Tamtęż, s. 48.

²² JAN PAWEŁ II: *Veritatis splendor*, n. 106, OR 14(1993), nr 10, s. 42.

powanie moralne oprzeć o szkodliwy relatywizm, rodzi pilną potrzebę *re-ewangelizacji*,²³ lub też *nowej ewangelizacji*,²⁴ czyli głoszenia ewangelicznego orędzia z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu.²⁵ Wedle bł. Jana Pawła II *Nowa ewangelizacja jest pilną potrzebą chwili*,²⁶ jest ona *bezzwłocznie konieczna* wśród narodów, które dawno przyjęły wiarę chrześcijańską, gdzie staje się wręcz *pierwszą ewangelizacją*.²⁷

Szczególnie potrzebna jest ewangelizacja kultury, która „znalazła się w stanie kryzysu i zachwiania w sferze najbardziej podstawowych wartości”,²⁸ zwłaszcza „wartości ludzkich, humanistycznych i moralnych”.²⁹ Rozwój kultury odznaczającej się oderwaniem nie tylko od wiary chrześcijańskiej, ale wręcz od wartości ludzkich, każe Kościołowi zwrócić szczególną uwagę na tę istotną dziedzinę życia ludzkiego. Stąd ewangelizacja kultury, zwłaszcza w kontekście nasilających się ataków na wartości chrześcijańskie, które stanowią korzenie europejskiej kultury, stanowi, jak podkreśla Papież, jedno z ważnych zadań ewangelizacyjnych Kościoła: „Chodzi o to, aby treścią i wartościami Ewangelii przepojone zostały kategorie myślenia, kryteria ocen i normy działania człowieka. Należy dążyć do tego, aby cała kultura przeniknięta została duchem chrześcijańskim”.³⁰ Należy z pełnym zaangażowaniem „stawić czoło konsekwencjom wysiłków, które zwłaszcza w ostatnich stuleciach były podejmowane w różnych miejscach i na różnych szczeblach po to, by z duszy Europejczyków usunąć przekonania chrześcijańskie, a nawet samą wrażliwość religijną. Ateizm rozpowszechnił się w Europie w sposób zastraszający, przyjmując przede wszystkim dwie formy — ateizmu naukowego i ateizmu humanistycznego, obu powołujących się na autorytet ludzkiego rozumu i w wypadku ateizmu naukowego na autorytet rozumu oświecanego przez coraz nowsze odkrycia naukowe. Właściwe podejście do tego zjawiska, które przybrało tak wielkie rozmiary i w zbliżonej formie występuje w wielu krajach naszego kontynentu, będzie możliwe jedynie wtedy, gdy wszystkie Kościoły partykularne skoordynują swoje energie w planie wspólnego działania. Chodzi tu o nową ewangelizację kultury, w którą trzeba raz jeszcze rzucić owo „ziarno” chrześcijaństwa, które już niegdyś wydało tak bujne kwiaty i owoce”.³¹

²³ JAN PAWEŁ II: *Redemptoris missio*, n. 33, s. 15.

²⁴ JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 4, s. 10; *Misja i misje*. 3 maja [1995 – aud. gen.], n. 4, OR 16 (1995), nr 7, s. 54.

²⁵ JAN PAWEŁ II: *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, 9 marca 1983. In: *Nauczanie Papieskie*, t. VI, 1, Poznań, 1998, s. 334.

²⁶ JAN PAWEŁ II: *W służbie Chrystusa i Kościoła. Orędzie papieskie do osób konsekrowanych* [Jasna Góra – 4 VI 1997 r.], n. 3, OR 18 (1997), nr 7, s. 42.

²⁷ JAN PAWEŁ II: *Działalność misyjna w naszych czasach*. 17 maja [1995 – aud. gen.], n. 1, OR 16 (1995), nr 8–9, s. 51.

²⁸ JAN PAWEŁ II: *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*. 15 I [1993] – *Przemówienie Papieża do II grupy Biskupów*, n. 4, OR 14 (1993), nr 2, s. 20.

²⁹ JAN PAWEŁ II: *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień*. 14 II [1998] – *Przemówienie Ojca Świętego do III grupy Biskupów*, n. 3, OR 19 (1998), nr 3, s. 45.

³⁰ JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 44, s. 19.

³¹ JAN PAWEŁ II: *Jedność i współpraca*. *List do Konferencji Episkopatów Europy* [2 stycznia 1986 r.], n. 4, OR 7 (1986), nr 1, s. 14.

Kultura, stanowiąca niezbędne środowisko życia i rozwoju człowieka oraz całych społeczeństw i narodów, pozostaje dzisiaj w oderwaniu nie tylko od wiary chrześcijańskiej, ale swymi wytworami często występuje przeciwko samemu człowiekowi. Stąd jawi się pilna potrzeba obecności Kościoła, z Jego misją ewangelizacyjną, w tej tak ważnej sferze ludzkiej działalności.³² Ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* podkreślili znaczenie kultury dla pełnego rozwoju człowieka.³³ Uwzględniając soborową naukę Jan Paweł II pisał w *Liście z okazji powołania Papieskiej Rady ds. Kultury*: „Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary... Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”.³⁴ Nawiązując do tej treści prawie dwadzieścia lat później papież przypomniał, że „kultury nie można sprowadzić do poziomu utylitarne. W jej centrum jest i powinien pozostać człowiek, z jego godnością i otwartością na Absolut. Delikatne i niełatwe dzieło „ewangelizacji kultury” oraz „inkulturacji wiary” idzie dalej niż zwykłe przystosowanie, albowiem domaga się dogłębnego przemyślenia i twórczego wykorzystania narzędzi metodologicznych, które Kościół [...] wypracował w ostatnim czasie. Chodzi tu mianowicie o „projekt kulturowy o orientacji chrześcijańskiej”.³⁵ Tworzenie takiej kultury i jej przekazywanie jest służbą na rzecz osoby i ludzkiego społeczeństwa, stanowi zarazem „jedno z najpoważniejszych zadań ludzkiego współżycia i społecznego rozwoju”.³⁶

W 1976 r. papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* nauczał: „Kościół nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma osiągać i burzyć kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym. To wszystko można tak wyrazić: należy ewangelizować i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia—czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka”.³⁷

W dziedzinie tej szczególną, niezastąpioną rolę mają do spełnienia wierni świeccy. Polega ona na tworzeniu i przekazywaniu kultury, które stanowią jedno z najważniejszych zadań ludzkiego współżycia i społecznego rozwoju.³⁸ Stąd Jan Paweł II zachęcał: „świeckich, by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej reflek-

³² BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*. Bielsko-Biała, 1996, s. 234.

³³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, n. 53-62.

³⁴ JAN PAWEŁ II: *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarz Stanu*, OR 3(1982), nr 5, s. 26 – 27.

³⁵ JAN PAWEŁ II: *Waszym zadaniem jest służba prawdzie. Przesłanie papieskie do uczestników VI Krajowego Zjazdu Włoskich Katolickich Nauczycieli Akademickich [4 października 2001 r.]*, n. 6, OR, 23(2002), nr 3, s. 7.

³⁶ JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 44, s. 19.

³⁷ PAWEŁ VI: *Evangelii nuntiandi*, n. 18-20. In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html

³⁸ BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*, s. 234.

sji. Celem tej obecności jest nie tylko uznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie ocenianych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej³⁹.

Wedle Tadeusza Borutki, wybitnego specjalisty katolickiej nauki społecznej zawartej w myśli Jana Pawła II, chodzi tutaj nie tylko o uznanie i ewentualne prostowanie mylnych sądów i ocen panujących w owych ośrodkach, ale „ubogacenie wszelkich przejawów kultury bogactwem Ewangelii i elementami chrześcijaństwa, którym tak wiele zawdzięcza cywilizacja, nie tylko europejska. [...] Świeccy, obecni w różnych dziedzinach wiedzy, twórczości artystycznej, myśli filozoficznej, badań historycznych itd., wnoszą w nie inspirację wypływającą z wiary⁴⁰. Aktywna obecność chrześcijan w uprzywilejowanych miejscach kultury, winna być okazją do przepowiadania i proponowania ewangelicznej moralności. Ma się to dokonywać „nie tylko przez dar słowa *głoszonego*, ale także przez dar słowa *przeżywanego*, to znaczy przez świadectwo życia⁴¹”.

Mówiąc o ewangelizacji kultury, nie można pominąć znaczenia i zadań szkół i uczelni katolickich, w tym seminariów duchownych. „Są to wszystko niezwykle ważne ogniska twórcze kultury chrześcijańskiej, których światła tak bardzo potrzebuje nie tylko Kościół [...]. Ich służba Najwyższej Prawdzie jest zarazem służbą wobec Narodu, w tym co dla niego najbardziej zasadnicze⁴². Katolickie uczelnie poprzez swych nauczycieli akademickich winny stać się miejscami praktykowania *miłości intelektualnej*, w której Boski Logos spotyka się z ludzkim *logosem*, stając się dialogiem (*dialogos*), prowadzącym do głębokiej przemiany świata kultury⁴³”.

Ważnym czynnikiem rozwoju kultury jest wykształcenie⁴⁴, które zdobywa się w procesie edukacji, będącym zjawiskiem typowo ludzkim, poprzez które człowiek indywidualizuje się, czyli staje się coraz bardziej skończonym *Ja – osobą*. W tej tak ważnej dziedzinie również nie może zabraknąć twórczej obecności chrześcijan, którzy będą uobecniać wartości chrześcijańskie w danym środowisku. Zakładanie szkół katolickich jest prawem i obowiązkiem katolików⁴⁵.

Kolejnym szczególnym miejscem tworzenia i przekazywania kultury są *środki społecznego przekazu*. Zdaniem Jana Pawła II świat środków społecznej komunikacji obejmujących swoim zasięgiem cały świat, docierających wszędzie, kształtujących mentalność i obyczaje, modelujących świat, wyznacza nowe granice misji członków Kościoła. Muszą być oni obecni „na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii⁴⁶”. Środki masowego przekazu stanowią szczegól-

³⁹ JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 44, s. 19.

⁴⁰ BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*, s. 234 – 235.

⁴¹ JAN PAWEŁ II: *Veritatis splendor*, n. 106, s. 42.

⁴² JAN PAWEŁ II: *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań. 15 I [1993] – Przemówienie Papieża do II grupy Biskupów*, n. 4, s. 20.

⁴³ JAN PAWEŁ II: *Waszym zadaniem jest służba prawdzie...*, n. 6.

⁴⁴ BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*, s. 235.

⁴⁵ Tamże, s. 235 – 236.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 44, s. 19.

ne pole apostolatu katolików świeckich, których działalność winna być wspomagana poprzez środki materialne, intelektualne i duszpasterskie.⁴⁷

Środki społecznej komunikacji stanowią dzisiaj jedną z wielkich sił kształtowania świadomości. Dobrze użyte oddają ludzkości wielką przysługę. Źle użyte przynoszą wielką szkodę dobru rodzajowi ludzkiemu. Stąd też ci, którzy zawiadują środkami społecznego przekazu, „ponoszą wielką odpowiedzialność moralną za prawdziwość rozpowszechnianych wiadomości, za potrzeby i reakcje jakie wywołują i za wartości, które proponują”.⁴⁸

Kościół winien ciągle uświadamiać sobie, że jest to narzędzie ewangelizacji o fundamentalnym znaczeniu, stąd powinien korzystać zeń (do czego zresztą ma prawo),⁴⁹ jednocześnie wychowując społeczeństwo, a zwłaszcza młode pokolenie do właściwego odbioru tego wszystkiego, co jest owocem kultury,⁵⁰ zwłaszcza do umiejętnego i dojrzałego korzystania ze środków przekazu, tak aby nikt nie był biernym i bezkrytycznym odbiorcą otrzymywanych treści i informacji. Należy ostrzegać przed niebezpieczeństwami – zarówno dla wiary i moralności, jak i dla ogólnego ludzkiego rozwoju – jakie mogą zagrażać ze strony niektórych czasopism, książek, filmów i programów radiowych czy telewizyjnych. Nie można zamykać oczu na fakt, że środki społecznego przekazu są nie tylko olbrzymim instrumentem informowania, ale w jakimś sensie usiłują kreować swój świat. Niezbędne jest tu wspólne i skoordynowane działanie Kościoła, szkoły, rodziny i samych środków przekazu, które mogą w procesie wychowania stanowić wielką pomoc.⁵¹

Kultura europejska jest ściśle powiązana z chrześcijaństwem, które inspirowało (i nadal winno inspirować) ją poprzez swoją filozofię i teologię. W czasach współczesnych obserwujemy niebezpieczną tendencję dechrystianizacji tejże kultury, która znalazła się w stanie kryzysu i zachwiania w sferze najbardziej podstawowych wartości ludzkich, humanistycznych i moralnych. Ewangelizacja kultury, zwłaszcza w kontekście nasilających się ataków na wartości chrześcijańskie, z których wyrosła kultura europejska, stanowi jedno z ważniejszych zadań ewangelizacyjnych Kościoła. Kierunek podstawowy działań ewangelizacyjnych to zaangażowanie Kościoła, zwłaszcza ludzi świeckich w tworzeniu i przekazywaniu kultury, poprzez: aktywną obecność z ewangelicznym orędem i wartościami chrześcijańskimi w uprzywilejowanych ośrodkach kultury, szczególnie na uniwersytetach; zakładanie szkół katolickich; inicjowanie i promocję chrześcijańskich środków społecznego przekazu; wychowanie społeczeństwa do właściwego odbioru wytworów kultury, zwłaszcza dojrzałego korzystania ze środków społecznej komunikacji.

Na koniec przywołajmy jakże znamienne słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w Krakowie 16 sierpnia 1991 r. w czasie przemówienia na zakończenie papieskiej wizyty w Polsce: „Przybliżając się do roku 2000 po Chrystusie, zdajemy sobie sprawę

⁴⁷ BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*, s. 236.

⁴⁸ Tamteż.

⁴⁹ Tamteż, s. 237.

⁵⁰ JAN PAWEŁ II: *Odnova człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień*, n. 5, s. 46 – 47.

⁵¹ Tamteż, s. 53.

z uniwersalnego zasięgu Ewangelii. Zdajemy sobie szczególnie sprawę, że w niej — w Ewangelii — tkwią korzenie Europy i „europejskości”. Po nad wyraz bolesnych doświadczeniach naszego stulecia, po upadku ideologii, które zaowocowały całym okrucieństwem systemów totalitarnych, nieodzowne jest sięgnięcie do chrześcijańskich korzeni Europy. Na tym właśnie polega sama istota nowej ewangelizacji naszego kontynentu, a na tym kontynencie także naszego narodu i społeczeństwa. [...] Nie wystarczy bowiem tylko przypomnieć historyczną prawdę początków Europy. Tu chodzi o korzenie — a korzenie sprawiają, że drzewo trwa i rośnie. Trzeba się wciąż przekonywać, czy nasze europejskie [...] bytowanie nie zostało w rzeczywistości oderwane od tych korzeni. Przecież bardzo pracowano i pracuje się nad tym, ażeby Europę przy zachowaniu chrześcijańskiej tożsamości jej korzeni wyzuc z tego, co istotnie chrześcijańskie”.⁵²

BIBLIOGRAFIA

- BEECH, K.: *Wyzwania globalizacji w świetle Nauki Społecznej Kościoła*. Przemysł, 2007.
- BOLKOVAC, S.: *Nowa ewangelizacja w Europie*. In: http://www.sws.salezjanie.pl/dokumenty/kongres_zagrzeb.pdf. 21.02.2017.
- BORUTKA, T.: *Zadania społeczne laikatu*. Bielsko-Biała, 1996.
- JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, n. 4, OR 9(1988), nr 12.
- JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, n. 32, OR 12(1991), nr 1.
- JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 4, s. 10; *Misja i misje*. 3 maja [1995 – aud. gen.], n. 4, OR 16 (1995), nr 7.
- JAN PAWEŁ II: *Christifideles laici*, n. 44.
- JAN PAWEŁ II: *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła*. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Migranta 2001 r., n. 2, L'Osservatore Romano 22(2001), nr 3.
- JAN PAWEŁ II: *Działalność misyjna w naszych czasach*. 17 maja [1995 – aud. gen.], n. 1, OR 16 (1995), nr 8-9.
- JAN PAWEŁ II: *Jedność i współpraca*. List do Konferencji Episkopatów Europy [2 stycznia 1986 r.], n. 4, OR 7(1986), nr 1.
- JAN PAWEŁ II: *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*. 15 I [1993] – Przemówienie Papieża do II grupy Biskupów, n. 4, OR 14(1993), nr 2.
- JAN PAWEŁ II: *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia*. Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Migranta 2000 r., n. 3, L'Osservatore Romano 21(2000), nr 3.
- JAN PAWEŁ II: *Odnova człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień*. 14 II [1998] – Przemówienie Ojca Świętego do III grupy Biskupów, n. 3, OR 19(1998), nr 3.
- JAN PAWEŁ II: *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury*. List do Kardynała Sekretarza Stanu, OR 3(1982), nr 5.
- JAN PAWEŁ II: *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, 9 marca 1983. In: *Nauczanie Papieskie*, t. VI, 1, Poznań, 1998.
- JAN PAWEŁ II: *Redemptoris missio*, n. 33.
- JAN PAWEŁ II: *W służbie Chrystusa i Kościoła*. Orędzie papieskie do osób konsekrowanych [Jasna Góra – 4 VI 1997 r.], n. 3, OR 18 (1997), nr 7.
- MARIAŃSKI, J.: *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*. Studium socjologiczne. Kraków, 1997.
- MROZEK-DUMANOWSKA: *U źródeł fundamentalizmu*. In: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary*. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich. Warszawa, 1995.
- OSTROWSKI, M.: *Duchowe i religijne ruchy*. In: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Ed. W. Zdaniec, T. Zembruski. Warszawa, 2000.

⁵² Jan Paweł II.: *Apel Jasnogórski streszcza program nowej ewangelizacji*. Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach [16 sierpnia 1991], n. 4-5. OR 12(1991) nr 8, s. 41 – 42.

- PIWOWARSKI, W.: *Dechrystianizacja*. In: Encyklopedia Katolicka KUL, t. 3. Lublin, 1985, kol. 1077.
- PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996.
- POLLACK, D.: *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*. In: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie Und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Ed. K. Gabriel. Gütersloh, 1996.
- RATZINGER, J.: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa, 2005.
- SANTAGADA, O.: *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*. Warszawa, 1994.
- SEKRETARIAT ds. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN: *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpaster-skie*. L'Osservatore Romano, wyd. pol. 1986, nr 5, s. 3 – 6.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, n. 53-62.
- TOKARSKI, J.: *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa, 1980.
- WÓJTOWICZ, A.: *Dechrystianizacja*. In: *Leksykon socjologii religii*. Ed. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa, 2004.
- ZULEHNER, P.M. DENZ, H.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Tabellenband*. Wien, 1993.

Religia Romów, życie i wierzenia

STANISLAW SORYS

Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Marketingu w Chrzanowie

Abstract: *Romani are dispersed, with their concentrated populations in Europe – especially Central, Eastern and Southern Europe. Then Europe, around 1,000 years ago, either separating or, at least, having a similar history, the ancestors of both the Romani and the Dom left North India sometime between the sixth and eleventh century. In February 2016, during the International Roma Conference, the Indian Minister of External Affairs stated that the people of the Roma community were children of India. The conference ended with a recommendation to the Government of India to recognize the Roma community spread across 30 countries as a part of the Indian diaspora.*

Key words: *Romani. Central Europe. Gypsy. Religion. Life.*

Introdukcja

Tradycja romska posiada swoją specyfikę. Została ukształtowana na przestrzeni wieków w wyniku historycznego rozwoju tej grupy etnicznej, także w uzależnieniu od obszaru, na którym funkcjonowali Cyganie. Kultura romska nie jest dobrze rozpoznana z uwagi na występowanie w niej, obok pewnych jednolitych ram, wielu odmian i modyfikacji. Związane jest to z zazębianiem się tradycji wielu szczepów romskich i wyborem przez nich tych elementów, które wpisywały się w życie danej grupy oraz najbardziej przystawały do jej oczekiwań i stylu życia.

Tradycyjna kultura Romów opiera się na niepisanym i uświęconym tradycją romskim prawie. Stanowi ono centralną część romskiego życia kulturalnego i duchowego społeczności romskiej. Jest istotnym źródłem wiedzy o pochodzeniu tego ludu, obyczajach, wierzeniach, przekonaniach. Tradycja integruje społeczność romską, wyznacza podstawowe zasady zachowania w grupie, jak i stosowania się do ogólnie przyjętych norm obowiązujących w tej społeczności. Tradycja jest wyznacznikiem życia Cyganów, zwłaszcza ich myślenia i działania. Podkreśla ich odrębność i niezależność, a nawet wyższość etniczną. Zaświadcza o ich tożsamości, kulturze, świadomości etnicznej. Fenomenem jest to, iż przetrwała i trwa nadal w prawie niezmiennym kształcie, pomimo burzliwych i zarazem tragicznych losów romskich.

Religia i wierzenia

Społeczność romska, pomimo podziału na wiele grup różniących się tradycją, historią, stylem życia czy religią – wyznaje nadrzędność prawa zwyczajowego, patriarchalizm oraz wielki autorytet ludzi starszych. Są to elementy wspólne dla wszystkich grup romskich, niezależnie od szerokości geograficznej, którą zamieszkują.

W tradycyjnej zbiorowości romskiej zawsze obowiązuje patriarchat. Głową rodziny jest mężczyzna – ojciec, podlegający z kolei przywódcy całego rodu i starszyźnie. Najważniejszym zadaniem głowy rodziny, rodu i starszyzny jest czuwanie nad przestrzeganiem zasad *romanipen*. *Romanipen* to obowiązujący bezwzględnie każdego z Romów kodeks postępowania, określający zasady współżycia, normy i wartości oraz obyczaje. Jego zawartość obejmuje także zbiór reguł, określających między innymi role społeczne i sankcje. Istotna w społeczności romskiej jest rola starszyzny. Starszyzna posiada znaczący udział w sprawowaniu władzy, jak i w procesie decyzyjnym grupy. Pełni także rolę sądu. W szczególności jej zadaniem jest dbałość o zachowanie tradycji i obyczajów. Starszyzna jest organem regulującym spistość grupy i decydującym o jej trwałości. Cieszy się ogólnym szacunkiem i zaufaniem w tej społeczności.¹

Według tradycji romskiej najważniejszą wartością jest romskość, czyli wszystko to, co łączy się z „bycia Romem“. Romskość przejawia się w posługiwaniu się językiem *romani* w swoim środowisku i w kontaktach z innymi Romami. Ponadto nakazuje solidarność współplemienną, świadczenie sobie pomocy, przestrzeganie obrzędów i rytuałów. Romskość traktowana jest jako powinność sumienia, obowiązek wobec grupy, rodu i przodków. Jest elementem określającym tożsamość, budzącym dumę i poczucie wyższości z racji przynależności do społeczności romskiej.

Kultura Romów obejmuje wierzenia i religię. Religijność Cyganów, wierzenia i mity to obszar, który stanowi dziedzinę niezbyt rozpoznaną pod względem naukowym z uwagi na małą obiektywność, uprzedzenia i emocjonalne podejście oraz stereotypy narosłe wokół spraw duchowych Cyganów. Krytyczne spojrzenia i w tym samym tonie formułowane opinie były i są nadal krzywdzące, stawiające w nieprawdziwym świetle ich podejście do wierzeń, a niejednokrotnie praktyk magicznych.

Na temat religijności Cyganów wypowiadali się w już I połowie XIX wieku Tadeusz Czacki, Ignacy Daniłowicz, Teodor Narbutt, którzy zgodnie podkreślali w swych rozprawach, iż Cyganie nie są skłonni wierzyć głęboko oraz, że zmieniają wyznanie w zależności od okoliczności życiowych. Zaznaczali, iż ich dusza jest „dzika i nieokrzesana“, niezdolna do przeżywania wyższych uczuć. Pogląd ten podważyli autorzy zaliczani dziś do klasyków cyganologii oraz współcześni badacze. Wszyscy podkreślili indyferentyzm religijny, łatwość przechodzenia od religii do religii, powierzchowność praktyk bądź nie uczestniczenie w nich w ogóle, ale żaden z nich nie odważył się do formułowania tak surowego i fałszywego sądu, jak Czacki, Daniłowicz, czy Narbutt.²

Stosunek Romów do religii, wiary i Kościoła stanowi widoczny rys ich kultury. Brak przywiązania się do jednej religii, jak i podejście do uznawanego wyznania, jest na ogół dość swobodny. Rozproszeni po całym świecie, pośród ludności różnych kultur, Romowie przyjmują wyznanie dominujące na danym terenie, ze względów pragmatycznych. W niektórych okresach przyjęcie religii otoczenia było gwarantem bezpieczeństwa własnego i swej rodziny. Podobnie jak granice, tak i wyznanie, jest dla Romów czymś sztucznym, narzuconym. Formalnie Romowie są wyznawcami

¹ Stowarzyszenie Romów w Polsce: *Aktualności*. <http://www.stowarzyszenie.romowie.net>

² Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 130 – 131.

religii obowiązującej na danym obszarze, ale ich stosunek do religii z jednej strony ma charakter na ogół bierny, z drugiej zaś demonstracyjny. Ten ostatni wiąże się z zamiłowaniem Romów do widowiskowej formy obrzędów religijnych, przywiązania do barwnych rekwizytów. Na ogół stosunek Romów do religii bywa niechętny, zdecydowanie okazjonalny. Nawet zamiłowanie Romów – katolików do intensywnego gromadzenia w mieszkaniach i samochodach dewocjonaliów (obrazków, figurek, krzyży, różańców), jest wynikiem traktowania tych przedmiotów bardziej jw. kategorii amuletów, a nie jako oznak wiary. Stosunek Romów do praktyk religijnych kształtuje się różnie, w zależności od tego, w jakim środowisku przebywają. Czasem zależy od lokalizacji skupisk romskich, bliskości lub oddalenia osad od kościoła, lub od życia w rozproszeniu, pojedynczymi rodzinami. Ci ostatni częściej uczęszczają do kościoła, a ich dzieci uczestniczą w lekcje religii i przyjmują sakramenty święte. Presja obyczajowa środowiska wiejskiego w kwestii religijności jest większa niż miejskiego. Małe, wiejskie środowiska z racji bliskich, codziennych kontaktów obligują Cyganów do nie wyróżniania się z danej społeczności. Inaczej sytuacja przedstawia się w osadach położonych z dala od niecygańskich sąsiadów i w dużych skupiskach miejskich. Tutaj kontroli i presji społecznej ulegają dzieci cygańskie, które uczęszczają do szkół i wraz z innymi dziećmi pobierają naukę religii. Edukacja religijna kończy się najczęściej na szkole podstawowej.³

Współczesny duszpasterz Romów, Andrzej Lewkowicz, dobrze znający środowisko Romów, gdyż sam jest Cyganem, przedstawia ich charakterystykę z punktu spraw wyznania. Zaznacza, iż Cyganie nie są ateistami, ale ludźmi religijnymi, pomimo luźnych związków z Kościołem. Mają pojęcie Absolutu, znają pojęcie Dobra i Zła, winy moralnej, a także pojęcie antydobra – szatana. Przyjmują wiarę obowiązującą na danym terenie, żeby „nie robić sobie kłopotu”. Dwa momenty najsilniej łączą Cygana z Kościołem – początek (chrzest) i koniec życia (obrzędy pogrzebowe). Chrztu nie traktują jednak jako sakramentu, ale bardziej w kategorii magicznego obrzędu, który ma za zadanie chronić dzieci przed chorobą, nieszczęściem. Co zaś do zawierania związku małżeńskiego, zawieranego „naturalnie” spełnia on wszystkie wymogi uznawanego przez Kościół sakramentu.⁴

Istotną kwestię podnoszoną przez badaczy w odniesieniu do kultury duchowej Romów jest zupełny brak wątków religijnych, śladów kultur i mitów wiążących się z Indiami i Iranem. Zdaniem Lecha Mroza jest to wynik przebywania Romów w obszarze dominującej kultury chrześcijańskiej, po opuszczeniu terytorium Indii między IX a XI wiekiem. Jego zdaniem chrześcijaństwo ukształtowało religię i świadomość Romów z racji tego, iż przebywali oni przez długi czas na obszarze Europy, przemieszczając się z państwa do państwa.⁵

Na związek Cyganów z kulturą Indii, zwłaszcza z wedyjską odmianą hinduizmu, która ukształtowała specyficzną ich religijność wskazuje inny badacz – Aleksiej Giessler. Podaje on, że Cyganie należeli do niedotykalnych (z racji kastowości),

³ Bartosz A.: *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994. s. 94.

⁴ Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 132 – 133.

⁵ Mróz A.: *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992. s. 209 – 213.

mieli zakaz wstępu do świątyni, byli analfabetami, jest też prawdopodobne, iż mogli praktykować hinduizm. Dla przodków Cyganów religia miała symboliczne znaczenie. Z religii wedyjskiej Cyganie przejęli skłonność do ubóstwiania sił przyrody, co znalazło odzwierciedlenie w późniejszym folklorze cygańskim we wszystkich etnogrupoach. W czasie swej wielowiekowej wędrówki po świecie Cyganie spotykali się z różnymi wyznaniem, stąd ich życie pełne było sprzeczności. Z jednej strony zmuszenie byli separować się z powodu dyskryminacji i prześladowań, z drugiej z racji nieustannej wędrówki zmuszeni byli przebywać w kontakcie z okoliczną ludnością. Tę antynomię mogli rozwiązać tylko wówczas, gdy przyjęli religię, która wyznawali ci, wśród których przyszło im żyć. W krajach Wschodu byli muzułmanami, w Europie chrześcijanami różnych wyznań. W Rosji Cyganie przyjęli prawosławie. Symbole prawosławia stały się dla nich ważniejszymi od tej religii, która pomimo iż przez nich przyjęta, nie odzwierciedlała ich świadomości i wartości moralnych.⁶

Tak więc Romowie z Europy Środkowej i części Europy Zachodniej są katolikami, w krajach protestanckich są protestantami, a w Rumunii, Bułgarii i na terenie państw byłego ZSRR wyznają prawosławie część Romów, najczęściej mieszkańców dawnych republik radzieckich stała się bezwyznaniowa. Z kolei Romowie z terenu Albanii, Bośni, Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki wyznają islam.⁷

Na religię Romów istotny wpływ mają pozostałości wierzeń indyjskich i pogańskich, m.in. rosyjscy Romowie zachowali legendy o bóstwach hinduistycznych: Brahmie, Indra, Vishnu, Agni, Lakshmi, Prithvi. Ostatnie bóstwo nazywają Matta (matka). Romowie w Macedonii zwą ją Mautia. Bóg Brahma jest stwórcą, Vishnu – ciągłością, Siva zabija niegodziwość i diabła. Pierwotnie Romowie wierzyli w istotę dobra – Dewel (*Dewel*) i istotę zła – Beng, co wskazywało na ich związek z Indiami, wypływający z języka *romani*.⁸

W języku *romani*, gdzie jedynym słowem odnoszącym się do religii jest słowo *Dewel* – Bóg, określające i oznaczające istotę najwyższą i antropomorficzną, której atrybuty nie są określone i pozostają pod wpływem chrześcijaństwa. Cygańska wizja Boga jest monoteistyczna, a pojęcie Boga łączy się z niebieską solarnością, czyli ideą światła i transcendencji. Wiąże się to z pierwotnym i zachowanym w wierzeniach Romów sensem słowa. Bóg jest wszechwiedzący, identyfikowany bywa ze światłem, prawdą, posiadający moc karania, której doświadczają jedynie ludzie w życiu doczesnym.⁹

W opozycji do Boga – *Dewela*, w wierzeniach Cyganów pojawia się *Beng*, który jest istotą niesprecyzowaną, a jej znaczenie zostało zatarte przez chrześcijańskiego szatana, diabła. *Beng* jest ogólną nazwą dla duchów pojawiających się w różnych postaciach i posiadających różne cechy. Wyobrażenia Cyganów o diabelskiej jego istocie ukształtowane zostały przez wpływy katolicyzmu lub prawosławia. *Beng* nie jest jednak szatanem-kusicielem lecz wyrazicielem zła, postacią demoniczną.¹⁰

⁶ Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 133.

⁷ Stowarzyszenie Romów w Polsce: *Aktualności*. <http://www.stowarzyszenie.romowie.net>

⁸ Stowarzyszenie Romów w Polsce: *Aktualności*. <http://www.stowarzyszenie.romowie.net>

⁹ Mirga A. – Mróz L.: *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*, Warszawa 1994. s. 218 – 218.

¹⁰ Mróz A.: *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992. s. 211

Pozostałością po indyjskich przodkach jest krzyż, który Cyganie nazywają *truśul* – oznaczający w sanskrycie trójkąb, który jest atrybutem boskości Sziwy. Interesujące jest to, iż w kulturze cygańskiej nastąpiło przeniesienie tego terminu na inny, równie znaczący znak religii, choć odległy w przestrzeni historycznej.¹¹

Cyganów cechowała szczególna wrażliwość na piękno i odczuwanie przyrody. Ważne miejsce w ich życiu zajmowały przesady związane z wróżbami i wierzeniami powiązanymi z naturą. Były to czarodziejskie istoty: leśne duszki, rusalki. Każdy Cygan wierzył w istnienie „liesowika“, leśnego gospodarza przedstawianego w roli gospodarza z siwą brodą, niewielkiego wzrostu, ubranego w siermiężne ubranie przepasane sznurkiem. Dla Cyganów był on uosobieniem prawdziwego człowieka: silnego, odważnego, z zasadami, zajmującego się pilnowaniem lasu. Cyganie wierzyli w jego bezgraniczną władzę nad lasem. Uważali go za istotę opiekuńczą, sprzyjającą Cyganom, pomagającą im w trudach życia.¹²

Cyganie węgierscy, serbscy i rumuńscy przejęli wątki wielu wierzeń słowiańskich. Wierzenia ludowe Słowian południowych oraz innych grup etnicznych tej części Europy zostały potem przeniesione do innych krajów. Stanowiły one swoisty synkretyzm, który obejmował ludowe praktyki magiczne przemieszane z elementami religii, wielość wątków, różnorodność i symboli, wpływających na wyobrażenia tamtejszych Cyganów. Na kształt wierzeń Cyganów oddziaływały silnie kultury ludowe: wołoska, węgierska i bałkańsko-słowiańska. Wszystkie mityczne, legendowe i baśniowe wątki kulturowe są głęboko zakorzenione w świadomości Cyganów. Przekształciły się do kultury romskiej, jedne w wyniku zabiegów ewangelizacyjnych, inne przetrwały z minionych wieków. Wszystkie też mają jednoznacznie charakter chrześcijański i rodowód ludowo-bałkański. Cyganie zazwyczaj adoptowali religie tych grup, z którymi wchodzili w kontakt. Religie uzupełniane były w wiarę w siły nadprzyrodzone, omen i klątwy, co znalazło wyraz w stosowaniu przez Cyganów różnego rodzaju zaklęć, rytuałów leczniczych i przepowiadania przyszłości wyłącznie nie – Cyganom. Wśród Cyganów popularne były amulety i talizmany, traktowane jako środki apotropaiczne, jak i wykorzystywane w celach leczniczych. Zgodnie z wierzeniami Cyganie starali się zabezpieczać przed „złym“, który nosił imię *mulo* i jest duszą lub duchem pochodzących z „tamtego świata“¹³

Wśród Cyganów żywa jest wiara w złe duchy i demony. Wierzą oni, że zmarła osoba może podlegać reinkarnacji przybierając postać innego człowieka lub zwierzęcia. „Zły“ może powrócić jako *muló* („żywy zmarły“) po to, by szukać zemsty na każdym, kto skrzywdził w poprzednim życiu (www.stowarzyszenie.cyganie.net). Według wierzeń Cyganów *mulo* mógł także przybierać kształt mgły lub przeistaczać się w dźwięk. Kontakt seksualny kobiety z *mulo* powodował bezpłodność, zaś zetknięcie się z nim mężczyzny lub kobiety prowadził do samobójstwa. Osoba uznana za *mulo*, czyli niedoszły samobójca, bezpłodna kobieta, człowiek szalony, skażeni

¹¹ Bartosz A.: *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994. s. 105

¹² Machowska M., Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 133.

¹³ Tamteż, s. 135.

naznaczeni zostali piętnem śmierci, uznawani byli za skażonych, kalających tych, z którymi się stykali. Byli to zwykle ludzie separowani do grupy.¹⁴

W wierzeniach Cyganów istotną rolę odgrywał obłęd, jako pochodna działania *mulo*. Obłęd miał moc kalającą Cygana, a ponadto stanowił zagrożenie z jego strony dla innych ze względu na swą „nieczystość”. Spowodowane było to dotknięciem sfery śmierci, której uosobieniem był *mulo*. Zabezpieczeniem sprzed wpływem *mulo* było dokonywanie określonych zabiegów magicznych, m.in. to rozpalanie ognia spryskiwanie siebie i swego otoczenia wodą święconą, trzymanie w miejscu, do którego może zbliżyć się *mulo* (cmentarz, las, góry, rzeka) czosnku lub świeżych jajek, otaczanie grobu zmarłego kamieniami lub kolczastymi gałęziami, przywdziewanie na czas pogrzebu czegoś czerwonego (bluzki, spódnicy), udekorowanie karawanu lub nagrobka czerwienią, czy umowne okaleczanie się kobiet ciężarnych wchodzących na cmentarz (wkładanie kciuka za pasek spódnicy), co miało kojarzyć się z nieatrakcyjnością i kalectwem i miało zmylić *mulo*. Przed *mulo* miało chronić m.in. noszenie rzeczy zmarłego, unikanie kontaktu z uznanymi za *mulo* lub tymi, którzy potencjalnie mogą stać się *mulo*, np. przez nierozwiązane zatargi ze zmarłym. Jednymi ze środków zapobiegawczych były m.in. podkova i chleb chroniące przed pechem i *mulo*. W kulturze polskiej i słowiańskiej chleb oraz przedmioty używane do wypieku ciasta miały właściwości odpędzające złe moc. Podkova natomiast miała właściwości oczyszczające, chroniące i przynosiła szczęście. Cyganie przejęli te wierzenia ludowe, uznając je za swoje. Uznawali też lecznicze właściwości drzewa podczas praktyk magicznych, np. stosowali potrząsanie młodym drzewkiem „na odpędzenie” gorączki trapiącej chorego. Niezwykle żywe wśród Cyganów są wierzenia demoniczne Cyganów nie tworzą spójnego systemu. Część z nich jest modyfikacją ich słowiańskiego pierwowzoru, inne zaś stanowią watki zapożyczone. Dotyczą m.in. słownictwa, nazewnictwa, poszczególnych funkcji czy sfer. Obok postaci demonicznych będących personifikacją przyrody, pojawiają się postacie demonów, które wpływają na świadomość i wolę działania ludzi. Obok nich występują demony natury, stanowiące personifikację śmierci, choroby, istoty decydujące o losie człowieka, demony opiekuńcze. Niektóre z nich znane są nie tylko w kulturze cygańskiej.¹⁵

Do znanych przez ogół Cyganów postaci demonicznych należy *cochano* i *cochai*. *Cochano* to duch zmarłego Cygana powracający na ziemię, niepokojący żywych. *Cochai* jest czymś w rodzaju polskiej zmary. Cyganie z Kełderaszów oraz z innych szczepów wierzą, że nocami zmora ta trapi konie i ludzi. Dręcząc konie nie daje im jeść, nie pozwala spać, zaplata w ich grzywach warkoczyki. Cyganie wierzą także w złowróżbne i dobrowróżbne znaki, zjawiska chociaż w ostatnim czasie zaczyna to zanikać wraz z przejawami folkloru cygańskiego. Do znaków tych zalicza się m.in.: pohukiwanie sowy przynoszące nieszczęście, choroby, śmierć, podobnie jak wycie psa. Niektóre zjawiska bywają odmiennie interpretowane przez w różnych szczepach Cyganów pol-

¹⁴ Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, ury... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 135 – 136.

¹⁵ Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, ury... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 137 – 138, 140.

skich. Pojawienie się sroki jest uważane było przez Cyganów nizinnych za dobry znak, a przez Kelderaszów za zwiastun nieszczęścia (wkroczenie milicji do obozu, wydanie złodzieja w ręce prawa). Pokolenie powojenne nie zna wielu wierzeń przestrzeganych i wyznawanych przez ojców, które wiązały się z życiem taborowym.¹⁶

Cyganie wierzą w układ gwiazd, gdyż w ich konstelacji upatrują swe szczęście. Szczególne znaczenie mają dla nich Plejady określane jako „kura z kurczętami” i Wielka Niedźwiedzica zwana „cygańskim wozem”. Kiedy „kura z kurczętami” jest wysoko na niebie, Cyganom szczęście nie sprzyja. Kiedy jedna z gwiazd zginie, Cyganów spotykają nieszczęścia. Kiedy także spadnie jedna z trzech gwiazd „z dyszka cygańskiego wozu” to będzie koniec Cyganów. Niektórzy twierdzą, że dodatkowe gwiazdy na dyszlu to zły prognostyk dla Cyganów. Wierzenia te występują u Cyganów nizinnych, nieznane są natomiast Kelderaszom.¹⁷

Mówiąc o kulturze Cyganów zaznaczyć należy, iż w ich życiu szczególne miejsce zajmują praktyki magiczne. Cyganie znani byli z upodobań do stosowania przysiąg, zaklęć, przy współudziale przedmiotów kultu, co nie przeszkadza im równocześnie przywoływać imienia Boga. Bóg był dla nich realizatorem szczęścia, powodzenia. Zaznaczyć należy, iż Cyganie przywoływali imię Boga w różnych sytuacjach, codziennych i uroczystych. Wśród nich, zwłaszcza w grupie Kelderaszów, funkcjonowało wiele zwrotów religijnych używanych najczęściej w takcie powitania i pożegnania, przy odmowie zaproszenia na ucztę lub podczas uczty w charakterze okazywania szacunku współbiesiadnikom, a także podczas zagrożenia niebezpieczeństwem itp. motyw Boga występował w pieśniach religijnych, co odnotowano u Cyganów z grupy Bergitka Roma i w poezji Papuszy. Wynikało to z niezachwianej wiary Cyganów w istnienie Boga, o solidaryzowaniu się Boga z nimi i Jego czuwaniu nad konkretnymi ich działaniami, nawet przy dokonywanej kradzieży. To z kolei łączy się z przekonaniem Cyganów o przyzwoleniu Boga na kradzież, co wynikało z licznych mitów. Najbardziej znany jest ten, który mówi, iż pozwolenie to otrzymali Cyganie dzięki Cygance, która zabrała jeden z czterech gwoździ przygotowanych na ukrzyżowanie Chrystusa. W twórczości Papuszy Bóg występuje jako Pan Stworzenia, Stwórca świata, obrońca, pocieszyciel i sprawiedliwy Sędzia, Opatrzność i Wszechwiedzący.¹⁸

Cyganie czczą Matkę Bożą, m.in. poprzez odbywanie pielgrzymek religijnych do miejsc jej kultu. Co roku w miesiącu maju tysiące Romów z całej Europy udaje się na pielgrzymkę do Les Saintes Maries de la Mer we Francji celem uczestniczenia w adoracji „świętej Sary”.¹⁹ Kult św. Sary jest rozpowszechniony wśród Cyganów we Francji, w Hiszpanii i we Włoszech. Cyganie odwiedzają także Grotę w Lourdes od 1957 roku podczas corocznej, międzynarodowej pielgrzymki 3 września. Cyganie z całej Europy przyjeżdżają wozami kempingowymi i autami, koczują na polach. Procesję poprzedza barwna orkiestra. Cyganie podążają ulicami miasta za prowadzącymi ich księżmi Cyganie podążają również do Romaiville, gdzie znajduje się

¹⁶ Ficowski J.: *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985. s. 284 – 288.

¹⁷ Ficowski J.: *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985. s. 286.

¹⁸ Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 138 – 139.

¹⁹ www.stowarszyszenie.romowie.net

drewniana figurka Matki Boskiej przedstawiająca kobietę o wyraźnie cygańskich rysach. Figurka ta jest znana jako Matka Boska Cygańska i przyciąga rzesze Cyganów nie tylko z Francji. Czarna Madonna na Jasnej Górze jest także szeroko znana wśród Cyganów europejskich. Od czasu II wojny światowej pielgrzymują do Częstochowy Cyganie z Europy Zachodniej.²⁰ Od 1986 roku odbywa się Ogólnopolska Pielgrzymka Romów do Sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej, do której zwykle dołączają także Romowie ze Słowacji.²¹

Praktyki magiczne przejęte z różnych kultur ludowych oraz w specyficznym (własnym) ujęciu wiara w Boga są wciąż obecne w kulturze cygańskiej. Wskazują nie tylko na ciągłość kultury tej grupy etnicznej, ale i na funkcjonowanie tej społeczności ze środowiskiem i kultura większości niecygańskiej. Cyganie wypracowali sobie określoną formę religii, mającą ścisły związek z działaniami adaptacyjnymi do krajów, w których przebywali. Z czasem część wierzeń i praktyk magiczno-religijnych została wyparta przez nowe, zapożyczone wątki, które społeczność cygańska odpowiednio przekształcała dopasowując je do własnej kultury.²²

Z wiarą Cyganów związane są przesady odnośnie niektórych zwierząt. Znalezienie martwego nietoperza (uschniętego, a nie w stanie rozkładu) i schowanie go do sakiewki ma zapewnić bogactwo, a łapki nietoperza traktowane jako talizman mający przynieść pomyślność w wędrowce i sprzyjać koniom ciągnącym cygański wóz. Jaszczurka z kolei była uznawana jako zwierzę życzliwe Cyganom, ostrzegające ich przed nieszczęściem, dlatego była chroniona. Obawiano się natomiast spotkania z węzami, które zwiastowały nieszczęście. Węże rzekomo miały wysysać karmiącym matkom pokarm aż do krwi, mogły też ukąsić. Zasadniczą cechą wyznawanej przez Romów religii jest jej synkretyzm – łączenie tradycji katolickiej, protestanckiej lub islamistycznej z elementami pogaństwa, hinduizmu i własnej tradycji. Znajduje to wyraz w obrzędowości, np. Romowie – muzułmanie w Serbii obchodzą część świąt prawosławnych i część muzułmańskich. Duże znaczenie odgrywa wspomniana wiara w magię i siły nadprzyrodzone. Romowie posiadają silną wiarę w moc uroków, amuletów i talizmanów, wpływających na pomyślność życiową, zachowanie zdrowia i sił, sprzyjających szczęściu jak również odpędzających złe moce. Wierzą również w moc klątw i uzdrawiających rytuałów.²³

Istotnym elementem kultury cygańskiej jest język. Stanowi on odzwierciedlenie trasy migracji i nasilenia wpływów zewnętrznych. Dla laików język *romani* wykazuje podobieństwo do języka rumuńskiego, czy węgierskiego. Wywodzi się jednak z indo-aryjskiej grupy języków nowoindyjskich. Przodkowie Cyganów prawdopodobnie posługiwali się w swej pierwotnej ojczyźnie narzeczem lub narzeczaniami bardzo pokrewnymi. Język cygański wyrósł z sanskrytu, który dał podstawę takim językom, jak: bengalski, hindi, urdu, nepalski i inne języki indyjskie współczesne. Grupa *praromani* oderwała się od jego przekształceń w wersji ludowej na drodze ewo-

²⁰ Bartosz A.: *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994. s. 99 – 100.

²¹ Stowarzyszenie Romów w Polsce: *Aktualności*. <http://www.stowarzyszenie.romowie.net>

²² Machowska M.: Dewel, Beng, Mulo, keszale, urny... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011. s. 139.

²³ Ficowski J.: *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985. s. 280, 282-284.

lucji przyczyniającej się do jego formowania się. Język ten, począwszy od V wieku n.e. nie mając formy ponaddialektalnej kształtował się w formie dialektów i proces ten trwa do dziś. Pod wpływem języków, z którymi stykali się Cyganie na trasach swych wędrówek, ich język ulegał zmianie, przyjmując słownictwo i nawet składnię słownictwo z innych języków gubiąc przy tym swe elementy pierwotne. Pomimo tego po dziś dzień zachowuje niektóre elementy pierwotne.²⁴

Większość Cyganów na świecie używa języka *romani*, choć w wielu odmianach dialektalnych. To powoduje, iż Cyganie z odległych krajów porozumiewają się z trudnością. Posługiwanie się językiem cygańskim występuje obok posługiwania się językiem kraju, w którym przebywają na stałe. Język romski zmienia się z pokolenia na pokolenie. Zmienia się w sposób zdecydowanie szybszy niż inne języki, ponieważ przez długi czas nie posiadał formy pisemnej. Kształtowany był o autorytety starszych, czy prawo zwyczajowe w tej kwestii. Forma ustna nie pozwalała na określenie autorytatywnego standardu, ani też nie służyła badaniom naukowym w kontekście analiz, porównań. Odkąd Cyganie nauczyli się czytać i pisać, ich język został zapisany. Zasadą tej pisowni jest to, że litera może oznaczać w różnych dialektach różne dźwięki, które wymawia się różnie w zależności od miejsca pochodzenia. Alfabet Romów opracowano dla wszystkich dialektów. Niezależnie od procesu standaryzacji języka *romani* rozwija się literatura tworzona w tym języku i zapisywana dowolnie, czego przykładem jest chociażby twórczość cygańskiej poetyki – Papuszy (Bronisławy Wais). Własny język Cyganów nobilituje ich, wyróżnia ze społeczności, w której przebywają. Jednoczy także samych Cyganów. Daje im poczucie swobody, niezależności, zaświadcza o tożsamości kulturowej. Bywa, że używany jest do celów konspiracyjnych, zazwyczaj kiedy Cyganie rozmawiają przy obcych o swoich sprawach. Jest językiem potocznym, zwyczajowym, wpisanym w tradycję romską i w ich codzienne życie. Tradycja i wierzenia Cyganów mają na wskroś oryginalny, niepowtarzalny charakter. Oparte są w dużej mierze na folklorze, przekonaniach, zwyczajowych zasadach myślenia i postępowania regulujących relacje wewnątrz tej grupy etnicznej i przesądających o jej odrębności. W konkluzji zaznaczyć należy, iż „cała kultura Cyganów to mozaika elementów kultur, z którymi Cyganie spotykali się na trasie swej wielowiekowej wędrówki. Tym bardziej wyraziste i utrwalone, im dłużej poprzednie pokolenia z jakimś terenem czy narodem pozostawały w związku”²⁵

BIBLIOGRAFIA

- BARTOSZ A., O nauczaniu Romów historii romskiej, [w:] P. Borek (red.), *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Kraków 2009.
- BARTOSZ A.: *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994.
- FICOWSKI J., Cyganie na polskich drogach, Kraków 1985.
- MRÓZ A., *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992.
- MIRGA A., Mróz L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.
- SLIVKA, D.: *Hermeneutika univerzálna*. Prešov : GTF PU, 2013.

²⁴ Bartosz A.: O nauczaniu Romów historii romskiej, [w:] P. Borek (red.), *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Kraków 2009. s. 81 – 82.

²⁵ Bartosz A.: *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994. s. 90.

Idol czy autorytet – bohaterem współczesnej telewizji

WIESŁAW PIEJA

Publiczna Szkoła Podstawowa im. Jana Goetza Okocimskiego w Okocimiu

Abstract: TV due to their nature, impact, operates authorities and human idols. Culture media indicates that the media used by both the authority and even to a greater extent idol. Idol becomes a star of music, sports, film, theater. Hence, a new Areopagus, where, meet authority and idol. One and the other has an impact on the behavior and education of the people. Theories personalistyczne and ethical emphasize the positive impact on the education authority, behavior and public opinion, while idols sometimes become part of the manipulation.

Key words: Authority. Idol. Television. Media. Culture media. The new Areopagu. The public.

W filozofii autorytet jest rozumiany jako właściwość osobowa. Zawsze jest związany z faktem, że dana osoba „wciela w siebie” i „uobecnia sobą” jakieś ideały i wartości – przede wszystkim prawdy, dobra i piękna.²⁶ Z personalistycznego punktu widzenia autorytet odnosi się do osobowego poznania oraz wizji świata ukształtowanej zależnie od relacji międzyosobowych. Osoba będąca autorytetem wpływa swoimi cechami (dostarcza „gotowych” wzorców zachowań, podpowiada je, sugeruje itp.) na zachowania osoby autorytaryzowanej.

1 Zamiast wychowania – operacje

Telewizja, ze względu na swój charakter oddziaływania na ludzi, jeśli tak można powiedzieć – „operuje” zarówno autorytetami ludzkimi, jak i w jeszcze większym stopniu idolami. Można zatem powiedzieć, że owe „operacje” są jakimś nowym rodzajem *oddziaływania*. To *oddziaływanie* medialne dziś staje się w większym lub mniejszym stopniu albo dobrym, albo złym wychowaniem.²⁷

Telewizja – ze względu na swą strukturę i sposoby oddziaływania – wielorako *operuje* dziś zarówno ludźmi – twórcami i odbiorcami, jak i coraz doskonalszym sprzętem. *Operuje* też zróżnicowanym światem wartości i antywartości. Wszystko to służy różnym *operacjom*, czyli informacjom, manipulacjom, reklamie, walce politycznej, presjom ekonomicznym itp. Wszystko to odbywa się przeważnie w obszarach pomiędzy prawidłami fascynacji i uprzedmiotowienia.²⁸ Często jest to złożone oddziaływanie depersonalizujące, a więc ze swej natury antywychowawcze.

²⁶ Y. R. Simon.: *General Theory of Authority*, Notre Dame 1962, s. 4nn.

²⁷ M. Drożdż.: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Biblos, Tarnów 2005, s. 82.

²⁸ Por.: I. Mroczkowski. *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem*, w: *Ethos* 11 (1998) nr 3, s. 189 – 202.

Wiemy z personalistycznych teorii wychowania, że wychowanie jest czymś z gruntu osobowym. Ze względu na zróżnicowany świat wartości, jakie „sobą prezentuje” osoba, możemy mówić o autorytecie rodzicielskim (ze względu na godne macierzyństwo i ojcostwo), o autorytecie zawodowym (ze względu na profesjonalizm i znanstwo danego zawodu), autorytecie religijnym (ze względu na świętość osobistą i pełnione funkcje religijne), autorytecie wychowawczym (ze względu na siłę oddziaływania wychowawczego), autorytecie społecznym (z tego względu, że dana osoba cieszy się zasłużonym prestiżem społecznym) itp.²⁹ Dziś – po wielu specjalistycznych badaniach medialnych widomo, że telewizje nie są zainteresowane kreowaniem prawdziwych autorytetów wychowawczych. Są zatem szeroko zainteresowane kreowaniem idoli i celebrytów.³⁰

O idolach mówi się przeważnie w naukach pedagogicznych. Słowo to wskazuje jakiś „wzór” zachowania – przeważnie w określonej dziedzinie ludzkiego życia (np. w modzie muzycznej, w kulturze masowej, w subkulturach młodzieżowych itp.). Najszersze jest znaczenie potoczne jakie nosi w sobie idol. Jest utożsamiany z całokształtem poglądów na świat, na życie, a przede wszystkim na „modę” zachowań i wzorców artystycznych. Przeważnie „idol” jest reprezentantem jakiejś – często niewyjawianej otwarcie – jakiejś ideologii.³¹

Trzeba powiedzieć za Karlem Popperem, że media, a zwłaszcza telewizja – wypycha miliony ludzi w obszar „pomiędzy optymizmem a pesymizmem”.³² Chodzi o to, że telewizja dziś uczy nas postaw ambiwalentnych oraz totalnej relatywizacji życia. Popper pisze między innymi tak: „Przemożnym nakazem naszych inteligentów stało się pomstowanie na tak zwany przemysł kulturalny, na kicz i wulgarność. Pesymista dostrzega jedynie upadek i brak smaku, zwłaszcza w tym, co przemysł ten oferuje jako kulturę tak zwanym „masom”. Optymista dostrzega także drugą stronę: miliony kupionych płyt z najpiękniejszymi dziełami Bacha, Mozarta, Beethovena, Schuberta — a więc największych z największych; a liczba ludzi, którzy nauczyli się kochać i uwielbiać tych wielkich kompozytorów i ich cudowną muzykę, stała się niezmierzona.”³³

Nieco dalej Popper wyjaśnia, że musi się „zgodzić się z pesymistami, gdy zwracają uwagę na to, że przedstawiając w filmach i telewizji brutalność i przemoc uczymy

²⁹ W znaczeniu ścisłym a. jest osoba, która – dzięki zespołowi cech psychicznych lub szczególnych kompetencji w danym zakresie – wpływa na kształtowanie się sądów, postaw czy zachowań innej osoby lub grupy społecznej; osoba ta stanowi główny człon relacji autorytarialnej. Oprócz tej relacji (1) oraz osoby występującej jako autorytet; (2) – wziętej wraz z zespołem jej własności relatywnych; (3), w pełną strukturę sytuacji autorytarialnej wchodzi nadto: osoba uznająca autorytet, czyli autorytaryzowana (4) – łącznie z zespołem własnych cech relatywnych, jak zaufanie, respekt; (5), środowisko społeczne (6); powoływanie się autorytaryzowanego na osobę autorytaryzującą, czyli tzw. argumentacja z autorytetu; (7) oraz zespół uwarunkowań autorytetotwórczych, np. zależność zawodowa. Por.: J. Herbut. S. Majdański.: *Autorytet*, w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej*, Lublin 1997, s. 68 – 70.

³⁰

³¹ J. Herbut.: *Ideologia*, w: tenże (red), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 288 – 289.a

³² K. Popper.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 62.

³³ K. Popper.: *W poszukiwaniu lepszego świata*, dz. cyt. s. 262.

nasze dzieci brutalności i przemocy. Ten sam zarzut, niestety, dotyczy także współczesnej literatury. Jako optymista uważam jednak, że mimo naszego propagowania przemocy istnieje jeszcze wielu dobrych i gotowych spieszyć z pomocą ludzi. I mimo niekiedy dość przekonywającej propagandy pesymistów kulturalnych, jest jeszcze wielu ludzi, których życie cieszy. Pesymiści zwracają uwagę na polityczną demoralizację, na lekceważenie praw człowieka, które wszyscy uważamy już za zagwarantowane. Słusznie“.³⁴

2 Ambiwalencja wobec autorytetów?

Nie jest tajemnicą, że to telewizja ostatnich dwudziestu lat nauczyła ludzi postaw ambiwalentnych. Nauczyła także zachowań ambiwalentnych wobec autorytetów. Z jednej strony współczesny człowiek autorytety gwałtownie odrzuca i atakuje, a z drugiej autorytetów pilnie poszukuje. Z jednej strony człowiek ten bardzo potrzebuje i szuka autorytetu, kiedy wyraża uznanie dla kompetencji wszelkiego rodzaju „ekspertów“, kiedy domaga się silnych osobowości, będących większym dlań magnesem, niż programy rzeczowe. Z drugiej strony zajmuje on wobec autorytetu postawę nieufną i obronną. Obawia się, by autorytet nie wkroczył natarczywie w sferę jego osobowej prywatnej egzystencji. Postawa ta jest rezultatem gorzkich doświadczeń z przeszłości, kiedy „tak zwane autorytety“ dokonywały nadużyć, przekraczając granice swoich kompetencji. Poza tym rozwój w społeczeństwach informatycznych stwarza okazję do działań manipulacyjnych wobec człowieka. Człowiek współczesny obawia się zagrożenia swej osobowej wolności.³⁵ Nie kwestionuje on zasady całkowitej wierności sumieniu, ale wielokrotnie dokonuje w niej „sytuacyjnych wyłomów“.

Już potoczna obserwacja kultury medialnej wskazuje nam fakt, że media „posługują“ się w swym funkcjonowaniu zarówno autorytetami, jak i w jeszcze większym stopniu „idolami“. Można nawet mówić o zjawisku „idologizacji“ mediów. W tym wypadku „idol“ to osoba, – jak się to mówi – „wykreowana“ przez media, popularna, przedstawiana tak, żeby była powszechnie lubiana, aprobowana, i konsekwentnie – naśladowana w jakiejś dziedzinie życia i ze względu na swą popularność w kulturze masowej. Z tego powodu mówi się, że „idol“ nie jest niczym innym jak „gwiazdą“ pop-kultury, muzyki, sportu, filmów, teatru, przekazów informacyjnych, itp.. „Idol-gwiazda“ jest zatem „kimś“ koło którego nie można przejść obojętnie: wzbudza kontrowersje, gorszy, wzywa do naśladowania w stroju i w zachowaniach, budzi sympatię, wywołuje masowy entuzjazm itp. Z tego też powodu możemy się zająć krótkim naszkicowaniem różnic pomiędzy osobami z autorytetem, a idolami w mediach, przede wszystkim w telewizji.

3 Nowy areopag i pilna potrzeba nowej opinii publicznej

Świat mediów stanowi dziś swoisty „areopag“ w którym spotykają się zarówno godne naśladowanie „autorytety“, jak i ludzie bardzo popularni, ale żyjący życiem w stylu „idola“. Nie ulega wątpliwości, że zarówno jedni, jak i drudzy mają swój

³⁴ K. Popper.: *W poszukiwaniu lepszego świata*, dz. cyt. s. 262.

³⁵ S. Rosik.: *Związek autorytetu i wolności sumienia*, w: tenże, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 213.

wpływ na ludzi – odbiorców, tak w znaczeniu dobrych oddziaływań, jak i oddziaływań złych, wymanipulowanych, gorszących.

Encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II zdaje się streszczać długą dyskusję na temat nowych „areopagów” dzisiejszego świata. Dokument ten mówi: „Pierwszym „areopagiem” współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę”. Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wzrastają w świecie uwarunkowanym przez mass-media. „Areopag” ten został, być może, nieco zaniedbany (...). Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi. Mój Poprzednik Paweł VI mówił, że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”, i dziedzina środków przekazu potwierdza w pełni ten osąd”.³⁶

Mając na myśli znaczenie „areopagów” i „starcia” w nich autorytetów i idoli, w orędziu skierowanym do młodzieży w 1997 roku Jan Paweł II stawia pytanie: „Pytam was — czy lepiej zgodzić się na życie pozbawione ideałów, na świat zbudowany wyłącznie na obraz i podobieństwo człowieka, czy ofiarnie szukać prawdy, dobra, sprawiedliwości, pracować dla świata, który będzie odbiciem piękna Bożego, nawet za cenę ciężkich prób, którym trzeba stawiać czoło?”³⁷

Pytanie o znaczenie autorytetów i sztucznie „wykreowanych idoli” jest głównie pytaniem antropologicznym i etycznym, a dopiero wtórnie medialnym. Podkreśla to Jan Paweł II na przykład w orędziu pt. *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży* w 1985 roku, kiedy pisze: „Zawsze losy człowieka decydowały się na polu prawdy, wyboru, jakiego on sam, mocą wolności pozostawionej mu przez Stwórcę, dokonuje pomiędzy dobrem a złem, światłem a ciemnością. Dziś jednak stajemy wobec przejmującego i bolesnego zjawiska: coraz większa jest ilość ludzi, którzy tego wyboru nie mogą swobodnie dokonać, ponieważ żyją w jarzmie ustrojów autokratycznych, są przytłoczeni systemami ideologicznymi, manipulowani przez totalizującą naukę i technikę, uzależnieni od mechanizmów rządzących społeczeństwem prowokującym zachowania coraz bardziej bezosobowe.”³⁸

Należy podkreślić, że owa totalizująca siła różnego rodzaju idoli staje się źródłem deformacji doświadczenia wolności. Idolizacja proponowana przez telewizję prowadzi do pytań, jakie postawił także Jan Paweł II: „Czy mass-media rzeczywiście odpowiadają pokładanym w nich oczekiwaniom, czy są czynnikami, które sprzyjają realizowaniu się człowieka w jego „odpowiedzialnej wolności”? Jak wyrażają się środ-

³⁶ ReMis 37.

³⁷ Jan Paweł II, *: Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie a zobaczcie!*, nr 3.

³⁸ Jan Paweł II: *Orędzia – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr 3.

ki przekazu lub jak są stosowane dla realizacji człowieka w wolności i jak rozwijają wolność? W istocie przedstawiają się one jako rzeczywistość „siły wyrazu“, a często — pod pewnym względem — jako „narzucenie“, skoro dzisiejszy człowiek nie może stworzyć wokół siebie pustki, ani ukryć się w izolacji, co równałoby się pozbawieniu kontaktów, bez których człowiek nie może się obyć“.³⁹

Często mass-media są wyrazem władzy, która staje się ciemniznicą, szczególnie tam, gdzie nie dopuszcza się istnienia pluralizmu. Może to nastąpić nie tylko tam, gdzie w wyniku dyktatury, spod jakiegokolwiek znaku, wolność faktycznie nie istnieje, ale tam również, gdzie mimo jakiegoś zachowania wolności towarzyszy jej bez przerwy rozwinięte na wielką skalę szukanie korzyści oraz jawne lub ukryte naciski. Odnosi się to szczególnie do pogwałcenia praw wolności religijnej, ale również dotyczy innych sytuacji ucisku, które z różnych powodów bazują w rzeczywistości na instrumentalizacji człowieka.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1995 Jan Paweł II przestrzega: „Problem ten jest tak poważny w naszym społeczeństwie, które zbyt często wydaje się czerpać negatywne wzorce z obrazów proponowanych codziennie przez kino, podobnie zresztą jak przez telewizję i prasę, że odczuwam potrzebę zwrócenia się raz jeszcze z gorącym apelem zarówno do ludzi odpowiedzialnych za tę dziedzinę, aby w swojej pracy kierowali się kryteriami profesjonalizmu i odpowiedzialności, jak i do odbiorców, aby przyjmowali postawę krytyczną wobec coraz bardziej agresywnych propozycji mass-mediów, w tym także kina, i umieli odróżnić treści, które mogą ich wzbogacić, od innych, potencjalnie szkodliwych.“⁴⁰

Z aksjologicznego punktu widzenia prawdziwe autorytety osobowe są wpisane w zdrową opinię publiczną, natomiast idole są integralnym elementem każdej manipulacji. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1986 roku Jan Paweł II w areopagu medialnym stawia także opinie publiczną: „Opinia publiczna“ polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej, w określonym miejscu i czasie. Odzwierciedla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie. Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna ilość ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią pewne osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym. Widać więc, jak poważna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy ze względu na swe wykształcenie i prestiż kształtują opinię publiczną lub w jakimś stopniu zgodny z tym, co prawdziwe i słuszne, od tego bowiem, co myślą i odczuwają, zależy ich postawa moralna. Jest ona prawidłowa wtedy, gdy sposób myślenia jest zgodny z prawdą.“⁴¹

Trzeba tu podkreślić, że opinia publiczna wywiera wielki wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania tych osób, które — czy to ze względu na młody wiek, czy to z powodu niedostatecznej kultury — nie są zdolne do sformułowania samodzielnych osądów krytycznych. Istnieje zatem wielu ludzi, którzy myślą

³⁹ Jan Paweł II.: *Orędzia – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr 3.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Orędzia – „Kino nośnikiem kultury i wartości*, nr 1.

⁴¹ Jan Paweł II.: *Orędzia – Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2.

i postępują według powszechnie panującej opinii, gdyż nie stać ich na krytyczny osąd.⁴²

4 Tak zwany kryzys autorytetów

W naukach pedagogicznych, także w pedagogice mediów, dosyć szeroko mówi się dziś o kryzysie autorytetów.⁴³ W rzeczywistości jest to kryzys człowieka jako człowieka oraz związany z nim kryzys aksjologiczny. Wystarczy pobieżnie zapoznać z emitowanymi przez telewizję obrazami, przeanalizować komentarze i lansowane opinie, przestudiować zachowania poszczególnych bohaterów filmowych, wypowiedzi publiczne spikerów, dziennikarzy – to z łatwością zapoznamy się z ich preferencjami politycznymi, a jeszcze głębiej – z ich opiniodawczym światopoglądem. Kryzys widoczny jest gołym okiem nie tylko w tym, co ludzie ci głoszą, ale jeszcze bardziej w tym, komu służą i jakie wartości – a nawet wprost – antywartości preferują.

Powstaje zatem poważny problem, a mianowicie to, na bazie czego rodzą się owe preferencje telewizyjne? Szczegółowa analiza zachowań ludzi mediów prowadzi do jednoznacznej odpowiedzi.⁴⁴ Jest to zjawisko medialnej akceptacji wszelkiego pluralizmu w imię błędnie rozumianej wolności. Ów kryzys związany jest najpierw z koniunkturalnym traktowaniem człowieczeństwa – swojego i innych ludzi poddawanych nieustannej manipulacji, pod pozorami szczerości i autentyzmu. Konsekwencją tego jest szeroki świat etyk sytuacyjnych i wynikających z nich zachowań relatywistycznych i permissywnych.

U podstaw dzisiejszego kryzysu w codziennych przekazach telewizyjnych – przy zachowaniu świadomości, że telewizja jest potężnym medium oddziałującym na ludzi – jest lansowanie konwencjonalizmu moralnego. Na zjawisko to obecne w naszej kulturze zwrócił uwagę już dawno temu znany moralista i fenomenolog Dietrich von Hildebrand. Kryzys ten określił mianem „herezji etosu”. Jego zdaniem spotyka się ją u przeciętnych chrześcijan. Nie jest to herezja we właściwym sensie. Ludzie ci, którzy w nią popadli, często są obojętni religijnie. Całe ich odniesienie do nadprzyrodzonej sfery posiada charakter konwencjonalny. Także ich posłuszeństwo wobec Kościoła nie różni się w swej jakości od lojalności wobec władzy świeckiej. Ich stosunek do Bożych przykazań nie jest praktycznie inny niż stosunek do reguł społecznej konwencji, dotyczącej dobrych manier, chociażby teoretycznie tego rodzaju różnicę uznawali. Brakuje im w pełni zmysłu nadprzyrodzonego; nie mają też żywego stosunku do natchnień Pisma św., do liturgii i do Kościoła. W kodeksie moralnym, jaki rządzi ich życiem, zawarte są normy czysto światowe. Wobec wielkości doczesnych okazują czołobitność, a powodzenie wywiera na nich wpływ magiczny. Swoją postawą absolutnie nie różnią się od ludzi areligijnych. Świadomość ich i nastawienie w pełni odbiegło od słów Chrystusa, skierowanych do autentycznych Jego wyznawców: „Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co

⁴² Jan Paweł II.: *Orędzia – Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2

⁴³ Porov. S. Babolin.: *Produzione di senso*, Roma 1998, s. 34nn.

⁴⁴ Porov. A. Drożdż.: *Permissywizm moralny*, Kielce 2005, s. 48nn.

jego jest, ale skoro nie jesteście ze świata, ale ja was ze świata wybrałem, dlatego znienawidził was świat“.⁴⁵

S. Rosik uważa, że omówione powyżej zjawiska stanowią wystarczającą rację moralnego zagubienia dzisiejszego człowieka, czyli są oznakami prawdziwego kryzysu. Straciwszy jasne rozpoznanie obiektywnego kryterium dobra, wyciszając w sobie ostre poczucie winy i zła moralnego, ustawiając się czysto konwencjonalnie do reguł postępowania moralnego – człowiek kultury telewizyjnej zdany jest wyłącznie na autonomiczne i samowolne rozstrzygnięcie swego życiowego losu i kierowanie się przy tym splotem otaczających go okoliczności i sytuacyjnych warunków. To one urastają w jego życiu do rangi decydującej normy, one narzucają kierunek i zobowiązanie, decydują o moralnych rozstrzygnięciach, dalekich od obiektywnych wymagań porządku moralnego.⁴⁶ Powstaje zatem pytanie: jakie rodzą się stąd konsekwencje praktyczne?

Pierwszą konsekwencją jest relatywizm etyczny⁴⁷. Kto nie uwzględnia faktu, iż człowiek w każdej sytuacji i we wszelkich możliwych okolicznościach życiowych – jest rozumną osobą, zasadniczą podstawą normatywną swych działań, ten musi swój etyczny indywidualizm podnieść na piedestał decydującej normy i zrelatywizować swoje czyny i swoje cele. Wówczas sytuacja stanowić będzie pewnego rodzaju „cenę ulgową“ dla jego zamiarów, motyw, by pójść w życiu po linii najmniejszego oporu, usprawiedliwienie uchylenia się od ofiary i heroizmu. W ostatecznych konsekwencjach postawa taka prowadzi do anarchii, bo parawan sytuacyjnych, subiektywnych decyzji uwalnia *de facto* od przyjęcia prawa moralnego i obowiązku poddania się jego obiektywnemu imperatywowi.

Po drugie – programy telewizyjne, w imię komercyjnych – finansowych korzyści i dla „przypodobania się ludziom (a badania preferencji moralnych odbiorców są prowadzone systematycznie, ale głośno i nich się nie mówi) – generalnie pozostawiają odbiorców w świecie subiektywistycznych ocen. Szkodliwość moralna takiego nastawienia jest prawie oczywista. Subiektywizm ocen i przekonań usprawiedliwia najbardziej laksystyczne i utylitarne rozwiązania. Jeżeli człowiek nie może odnaleźć stałej podstawy normatywnej lub podstawą tą jest jego indywidualistyczny aprioryzm, z wielką łatwością może sobie później wytłumaczyć kłamstwo, zdradę małżeńską, odejście od wiary, eutanazję, przerwanie ciąży, zagarnięcie mienia społecznego itp. Ów oportunizm w stosunku do okoliczności, to subiektywne mniemanie, iż dobrem jest to, co mnie *hic et nunc* odpowiada, jest egoistycznym utylitaryzmem, nieprzyswajalnym w ramach życia społecznego i właściwie pojętego stosunku do Boga. Taka filozofia życia wiąże się również z ateistycznym egzystencjalizmem. Już pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku J. Kunić pisał: „Widać więc, jak groźna i głęboko w psychikę ludzką sięgająca jest owa dezorientacja moralnej świadomości. Równa się ona zachwianiu całego porządku moralne-

⁴⁵ D. von HiIdebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Diisseldorf 1957 s. 11n.

⁴⁶ S. Rosik: *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 16.

⁴⁷ Porov. A. Drożdż.: *Permisywizm moralny*, dz. cyt. s. 8inn.

go i w pewnym sensie jakimś moralnemu sieroctwu zagubionego współczesnego człowieka⁴⁸

Renata Galcewa, znana myślicielka rosyjska, pisze dosyć szeroko o praktycznych konsekwencjach takiego kryzysu moralnego. Mówi między innymi tak: „W ciągu ostatnich dwóch wieków – według Maurice’a Clavela, „dwóch wieków z Lucyferem” – kultura, jak mi się wydaje, przeszła rzeczywiście drogę od Lucyfera do Arimana (jeśli użyć klasyfikacji duchów zła, zaproponowanej przez mojego rodaka Wiaczesława Iwanowa). Mamy przed sobą drogę, którą przeszło bogocześnictwo od aroganckiej próby zrównania się z Bogiem do upojenia upadkiem, od współzawodnictwa ze Stwórcą do bezpośredniej destrukcji człowieka. Przy czym początkowa nieśmiała niewiara, kiedy dusza, utraciwszy wiarę, tęskni jeszcze za świętością, została zastąpiona złośliwym triumfem niewiary i nienawiści wobec sacrum.”⁴⁹

Nieco dalej, mając na myśli oddziaływanie współczesnej telewizji, pisze: „Proszę zwrócić uwagę, jaki to typ bohatera buszuje po stronicach współczesnych utworów literackich, patrzy na nas z ekranu, prezentuje się na scenie teatralnej. A na estradach? Nieludzkie, małe konwulsje, rytmiczny grzmot, który godzi w biologiczną naturę ludzkiego organizmu, siarczane kłęby dymu wokół „artysty” i wreszcie szaleńcza psychoza wielotysięcznych tłumów. Jest to prawdziwy świat piekielny, sabat (sami uczestnicy tych rozrywek tak właśnie nazywają swoje schadзки)”⁵⁰

Nie ulega wątpliwości – zdaniem Galcewej – że wdrażany do świadomości przez współczesną kulturę bohater naszych czasów jest istotą o zwierzęcych instynktach i wypaczonej, „cielesnej” duszy. Inaczej mówiąc, jest skrajnym przeciwieństwem bohatera tradycyjnego. „Przesłanie tego nowego agresora w naszym świecie – ciągnie Galcewa – sprowadza się do drwiny ze wszystkich dziesięciu przykazań (ich obrona stała się dzisiaj czymś niezręcznym, nieprzystojnym). Nie kłam, nie zabijaj, nie pożądaj cudzej własności, czcij ojca i matkę, miłuj Boga, kochaj bliźniego, nie czyn sobie bożków itd. – wszystkie przykazania zostały zastąpione swymi przeciwieństwami. Wysztytła się błogosławieństwa z Kazania na Górze i praktykuje „cnoty” opozycyjne wobec czterech głównych cnót kardynalnych: roztropności, wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, męstwa. Współczesny bohater kultury to chodząca instrukcja z zakresu bezbożnej antropologii. Jego filozofią jest *carpe diem*, ale kult przyjemności, który także jest kultem mistycznym, nie daje mu zadowolenia. Człowiek zajęty pościgiem za przyjemnościami staje się w końcu ponurym sadystą. Taki jest ostateczny warinat bohatera współczesnej telewizji”⁵¹

BIBLIOGRAFIA

- BABOLIN S.: *Produzione di senso*, Roma 1998, s. 34nn.
 BOSCO G.: *Scritti pedagogici e spirituali*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1987, s. 294.
 CHUDY W.: *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Ethos* 75(2005), s. 53 – 54
 GALCEWA R.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla kościoła*, w: „Znaki Czasu” 25(1992), s. 33.
 HERBUT J.: *Ideologia*, w red.: *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 288 – 289.

⁴⁸ Porov. J. Kunić: „*Ethicae situationis*” multiplex error. „*Divus Thomas*” 60 (1957), s. 309.

⁴⁹ R. Galcewa.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła*, w: „Znaki Czasu” 25 (1992), s. 33.

⁵⁰ R. Galcewa.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła*, art. cyt. s. 33.

⁵¹ R. Galcewa.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła*, art. cyt. s. 33 – 34.

- DROŽDŽ A.: *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, s. 48nn, ISBN 83-7442-307-3
- DROŽDŽ M.: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Biblos, Tarnow 2005, s. 82, ISBN 8373322558, 9788373322554.
- HILDEBRAND D.: *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957, s. 111.
- KUNIĆ J.: *Ethicae situationis multiple error*, „Divus Thomas”, 60(1957), s. 309.
- MROCKOWSKI I.: *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem*, w: *Ethos* 11(1989) nr 3, s. 189 – 202
- JAN PAWEŁ II.: *Orędzie – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr.3
- JAN PAWEŁ II.: *Nauczycielu gdzie mieszkasz? Chodźcie a zobaczycie*, nr 3.
- JAN PAWEŁ II.: *Orędzie-“Kino nosnikiem kultury i wartości*, nr 1.
- JAN PAWEŁ II.: *Orędzie-Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2.
- JAN PAWEŁ II.: *Familiaris Consortio*, 76.
- JAN PAWEŁ II.: *Veritatis Splendor*, 57-64.
- POPPER K.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 62
- Rosik S.: *Związek autorytetu i wolności sumienia*, w: *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 213, ISBN 83-7015-023-3
- STYCZEŃ T.: *Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia*, w: *ZN KUL* 20(1977), nr 3-4, s. 75, ISBN 978-83-89762-10-8

Sakrálné symboly v literárnej interpretácii Milana Rúfusa (Krajina s kostolíkom, Zvonička)

MARTINA PETRÍKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Abstract: In this paper we interpret the (sacral) symbols, we reflect the use of Christian symbols and themes in poems of Milan Rúfus (Landscape with small church, Small belfry). The literal meaning of selected poems, following the symbolical potential of literary motives of growing philosophical and ethical correlated message. Through the analytical and the interpretative processes of poetry we emphasize that one of the largest gain from decoding the meaning of literary motives and Christian symbology is more adequate readership responding, the new way of being in the world.

Key words: Poem. Symbol. Church theme. Belfry theme. Christian symbolism. Spiritual and aesthetic value.

Literárne interpretácie vybraných kresťanských motívov či kresťanských symbolov, ktoré sú zviazané s náboženským (duchovným) kontextom, nadobúdajú rôznorodé podoby, medzi nimi aj podobu básnického textu. Výnimočnou osobnosťou, ktorej sa spirituálnu duchovnú hodnotu podarilo pretaviť do esteticky účinnej podoby, je slovenský básnik Milan Rúfus – *poeta sacer*. Jeho básnické zbierky obsahujú texty, ktoré reagujú na duchovnú (náboženskú) tradíciu, sakrálnu (kresťanskú) hodnotu a na ne naviazané motívy.

Literárnovednej reflexii podrobili autorskú dielňu Milana Rúfusa viacerí literárni vedci, aby upozornili, že Rúfus je *poetom sacer*¹, ktorý je svätý i prekliaty, vznešený aj úbohý a spája nebo i zem; aby konštatovali, že jeho vysoké chápanie poézie „vyúsťuje do jej sakralizácie“ (Zambor)². Ak interpretáciu v súlade s mysléním P. Ricoeura (1997) chápeme ako pohyb od chápania k vysvetleniu a od vysvetlenia k porozumeniu, potom musíme dopovedať, že to, čo máme pochopiť, poukazuje na možný svet a možný spôsob, ako sa v ňom orientovať.

Sakrálny symbol – kostol/kostolík

Slovo sakrálny má viacero významov, sprostredkúva ich KSSJ (<http://slovníky.juls.savba.sk>): posvätný, náboženský, kultový. Kostol je sakrálnou stavbou. Podľa

¹ Nandrásky, K. *Milan Rúfus – poeta sacer*. Bratislava: Vydavateľstvo Qm, 2002. 215 s. ISBN 80-88894-07-7.

² Vaško, M. *Milan Rúfus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2010. 128 s. ISBN 978-80-220-1522-6.

Beckerovho³ Slovníka symbolov je stavba určená pre kresťanské bohoslužby, ktorých vývoj určujú kultúrno-historické momenty. Od dôb raného kresťanstva išlo o dlhú stavbu, ktorá bola väčšinou orientovaná na východ (rozšírená symbolika: oltár = nebo = východ).

V symbolickom zmysle slova je teda stavbou, ktorá súvisí s cirkvou a s Kristovým telom ako Božím chrámom. Kostoly sú viditeľnými znakmi neviditeľnej skutočnosti, sú symbolmi cirkvi, duchovného chrámu, tela vzkrieseného Krista. Umelecké a architektonické stvárnenie kostola sa v dejinách vyvíjalo. Základ obraznosti a symboliky kostola tkvie vo vtelení Božieho Slova, ktoré sa stalo viditeľným v Človeku. Boh už nie je neviditeľný. Kresťanstvo je obrazné, pretože Boh sa stal viditeľným vo svojom Synovi Ježišovi Kristovi. Čo znamená, že zobrazovanie v kresťanskom umení má svoj základ v Kristovi a je zobrazovaním Krista⁴.

Príkladom sakrálneho symbolu, zobrazeného vo výtvarnom umení, je Kompánkova Krajina s kostolíkom. Umelec, maliar, sochár a rezbár, tvoril drevené maľované sochy ako znaky či „ochranné božstvá“ domova, ktoré strážili jeho duchovnú existenciu. Aj v maľbe čerpal z archetypov slovenskej kultúry, jej znakov, symbolov, ktoré stvárňoval moderným spôsobom.

Kostol, ktorý je integrálnou súčasťou slovenskej krajiny ako symbol duchovnej kultúry, užšie náboženstva a nábožnosti ľudí, sa stáva objektom Kompánkovho záujmu. Meditatívna téma krajinomaľby vychádza z centrálného objektu, ktorý je stvárnený abstraktnejšie (plocha, tvar, farebnosť, viditeľná jemná štruktúra maľby kostola a vnútorné vyžarovanie; meditatívnosť, rozprávkovosť ako následok „dialógu“ tvarov a farieb dvoch objektov – kostola s krížom na veži a mesiaca). Plocha je rozčlenená na popredie krajiny s kostolíkom červenej farby a čierne pozadie s bledým mesiacom, čím sa zacieľuje pozornosť recipienta na centrálny objekt prechádzajúci do úzkej línie kríža. Signálna červená farba, ktorá je v symbolickom zmysle farbou života, lásky a tepla, chráni pred negatívnymi vplyvmi a symbolizuje začiatok i nový život⁵, je farbou Kompánkovho kostolíka. A teda symbolicky vyjadruje Kristovu prítomnosť vo svete ako výraz nového duchovného života. Čierna farba môže vyjadrovať plnosť života aj jeho nedostatok, temnotu i smrť⁶. Čierna farba na pozadí krajiny s kostolíkom je farbou noci, ale aj farbou plnosti či úplnosti krajiny, keďže jej súčasťou je kostolík, ktorý na čiernom pozadí signalizuje svojou červenou farbou nový život.

Rúfusova básnická zbierka s názvom *Po čom to chodíme* (2001) bola inšpirovaná Kompánkovými obrazmi, a tak sa spojili umenia obrazu a slova, aby vypovedali o zemi, ktorá je v Rúfusovom, ale aj v Kompánkovom chápaní Božou zemou, Božím dielom, nad ktorým možno žasnúť, pýtajúc sa a odpovedajúc vedno s Milanom Rúfussom: „Čím bol môj život?/ Trvalým/ úžasom z Božej dielne.“⁷ (Post scriptum).

³ Becker, U. *Slovník symbolů*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2002, s. 124. ISBN 978-80-7178-612-8.

⁴ Hanus, L. *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995. 383 s. ISBN 978-80-7114-141-9.

⁵ Becker, U. *Slovník symbolů*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2002, s. 42 – 43. ISBN 978-80-7178-612-8.

⁶ Becker, U. *Slovník symbolů*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2002, s. 42. ISBN 978-80-7178-612-8.

⁷ Rúfus, M. *Ako stopy v snehu*. Ilustroval Ivan Pavle. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2008, s. 61. ISBN 978-80-220-1477-9.

„Človek je pre maliara i básnika „animal symbolicum“, kultúra ako životná sféra ľudí sa konštituuje z diferencovaných procesov symbolizácie. Krajina je pre nich predovšetkým systém znakov, ktoré nesú stopy ľudských významov ukotvených v kultúrnej tradícii, kolektívnej pamäti, vytvárajú siete komunikácie medzi ľuďmi, ktoré do veľkej miery zostávajú skryté a treba ich objavovať. Patria k formujúcim silám ľudského domova, jeho tajomstva.

Ak krajinu, o ktorej hovorí maliar a básnik, chápeme ako vzťah, reláciu, ako niečo neprenosné, ale aj vznášajúce sa ako sen, krajina ich pamäti, vízie je predovšetkým reálny kút sveta a ich vzťah k nemu ľahko identifikujeme. Miesto má reálnu topografiu, nie je iba poetická utópia. Slovensko nie je pre nich nepopísaný list, ale predovšetkým palimpsest, ktorý čítajú, ktorého znaky dešifrujú a vykladajú. Básnik číta spolu s maliarom v krajine, v „ríši (jej) znakov“, zo znakov jeho diela si vyberá témy a motívy, a to z ich obidvoch určujúcich polarít profánnej i sakrálnej ikonografie, ktoré sa prekrývajú, tak ako to zodpovedá reálnej krajine i krajine videnej prizmou pamäti.“⁸

Jedným z motívov, ktoré sa zväzujú so slovenskou krajinou, a z obrazov, ktoré inšpirovali literárne dielo básnika Rúfusa a jeho báseň s názvom *Krajina s kostolíkom*, je Kompánkova krajinomaľba:

*„Býval jej súčasťou.
Tak od vekov, že bez neho
nebola by to ona.
Deň dňom by nebol, nocou noc,
bez hlasu jeho zvona.*

*Potrebovala ho
jak lačný svoju sýtosť.
Vediac, že človek je
nie živočích, lež bytosť.*

*Neodmysliteľný
stál v nej a prestál mnohé.
A jeho vežička písala po oblohe
jak svetlý Boží prst.*

*Blíženci večného.
On v nej a ona v ňom,
jej šifrovaná správa.*

*O tom, že bez neho
bola by ako dom
bez okien.
V duši tmavá.“⁹*

⁸ Šabík, V. In: Kompánek, V. – Rúfus, M. *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001, s. 75 – 76. ISBN 80-85327-85-6.

⁹ Rúfus, M. *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001, s. 38. ISBN 80-85327-85-6.

Básnik využíva neklasickú básnickú formu s jednou 5-veršovou strofou, tromi 4-veršovými strofami, pričom poslednú z nich predchádza 3-veršová strofa. V dvadsiatich veršoch kreuje lyrickú výpoveď o téme krajiny a znaku, o probléme krajiny-maľby so symbolom kostolíka a jeho kultúrnej → duchovnej → náboženskej → kresťanskej → (nepriamo) architektonickej → estetickej hodnoty pre krajinu. Problém a význam maľby sa literárne realizuje vo svojej variácii v básnickom texte. Subjekt rieši problém potenciálnej neprítomnosti kostola/kostolíka v priestore krajiny ako signálu duchovnej kultúry národa, pričom využíva metaforu, užšie, prirovnanie, krajiny a jej národa ako *domu bez okien*.

Zmyslové zakúšanie skutočnosti, vnem (tvaru, plochy, farby, svetla, tmy a pod.) domu bez okien môžeme chápať ako zdrojovú doménu, ktorá je konkrétnejšia a umožňuje chápanie abstraktnejších objektov, cieľových domén, v našom prípade krajiny ako priestoru pre umiestnenie sakrálneho symbolu, kostolíka. Tie sa snažíme pochopiť práve metaforickým myslením¹⁰:

Krajina bez neho/ bola by ako dom/ bez okien – vo vybranom prípade možno za zdrojovú doménu označiť *dom bez okien*, keďže umožňuje pochopiť závažnosť potenciálnej neprítomnosti kostola v krajine a bezvýznamnosť či nezmyselnosť krajiny bez kostolíka.

Básnická reflexia tradície budovania a prítomnosti kostola v slovenskom prostredí, v jeho krajine využíva druh metafor, personifikáciu, ba antropomorfizáciu, ktorými tradičný (náboženská hodnota), ba aj estetický objekt literárne stvára v poľudštenej podobe. Celostnosť krajiny s kostolíkom ako kultúrnym → duchovným → náboženským → kresťanským i estetickým dedičstvom sa prezentuje ako duchovná a estetická hodnota, ktorá ovplyvňuje aj prírodný či vesmírny poriadok: „*Deň dňom by nebol, nocou noc,/ bez hlasu jeho zvona.*“

Vzájomná spätosť, ba existenčná závislosť medzi krajinou a kostolom sa vyjadri básnickým spôsobom. Prirovnanie zásadnej požiadavky krajiny k ľudskej nevyhnutnosti naplniť potrebu hladu – „*Potrebovala ho/ jak lačný svoju sýtosť.*“ – smeruje od konkrétneho k abstraktnému, od fyzického k duchovnému, aby sa v nadväznosti na duchovnú tradíciu a poznanie naznačil duchovný vývin/rast človeka: „*Vediac, že človek je/ nie živočích, lež bytosť.*“

Básnický subjekt kreuje obraz kostola ako trvalej súčasti krajiny i duchovnej hodnoty, výsledku ľudského vnímania i myslenia. Obraz kostola sa konkretizuje v jeho architektonickom, umeleckom stvárnení, aj v stvárnení časti za celok (veža za kostol), pričom personifikácia ako druh metafor (vežička písala po oblohe) imaginatívne manifestuje v podobe „osoby“ dialóg s transcendentnom. Prirovnanie *jak svetlý Boží prst* potom ťaží z princípu farebnosti, ale aj z tvarovej podobnosti (lína križa a prsta) a z evidencie duchovnej príbuznosti či hodnoty objektu/sakrálneho symbolu, ktorý odkazuje na transcendentno/Boha: „*Neodmysliteľný/ stál v nej a prestál mnohé./ A jeho vežička písala po oblohe/ jak svetlý Boží prst.*“

¹⁰ Lakoff, G. – Johnson, M. *Metafory, ktorými žijeme*. 2. vydanie. Brno: Host, 2014. 284 s. ISBN 978-80-7491-152-1.

Zrovnoprávňovanie priestoru krajiny a jeho integrálnej súčasti, objektu kostolíka ako symbolu večnosti sa literárne realizuje prostredníctvom metafory, aby sa zároveň potvrdila básnická reflexia objektu ako šifry či symbolu: „*Blíženci večného./ On v nej a ona v ňom,/ jej šifrovaná správa.*“

Ako sme naznačili, problém potenciálnej neprítomnosti kostola v krajine sa rieši lyrickým spôsobom, odreagúva sa v lyrickej výpovedi, ktorá prostredníctvom metafor štrukturuje naše vnímanie, myslenie i konanie, napovedá o bytostnej závislosti či duchovnom vzťahu toposu a objektu kostolíka ako symbolu, ale vlastne o ľudskom vnímaní a myslení či konaní v jemu vlastnom priestore signovanom sakrálnymi znakmi: „*O tom, že bez neho/ bola by ako dom/ bez okien./ V duši tmavá.*“

Sakrálny symbol – zvonica/zvonička

Zvon je symbolom spojenia neba a zeme, jeho zvuk volá k modlitbe a pripomína poslušnosť voči Božím zákonom, ba dokonca bol považovaný za „hlas Boha“¹¹.

Aj v básni *Zvonička* Rúfus reflektuje básnickým spôsobom Kompánkovo sochárske dielo a motív i symbol zvonice:

„Nie veže veľchrámov.

Zvonička.

To sme my.

Takí sme stáročia
chodili po zemi.

A takí chodíme
ešte vždy.

Deti takých.

Zvonička.

Bližšie k nám
ako tam, pod oblaky.

Veď, Bože, Ty si Zem,
čo vzišla z Tvojej hlavy.

Buď teda na nej.

Prečo Ťa
vyháňať do výšavy?

Zvonička.

Takí sme, Otče náš,
takí žili.

Povedz nám aspoň to:
Bývali sme Ti milí?“¹²

¹¹ Becker, U. *Slovník symbolů*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2002, s. 345. ISBN 978-80-7178-612-8.

¹² Rúfus, M. *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001, s. 29. ISBN 80-85327-85-6.

Kompánkova Zvonička je sochárskym dielom z moreného dreva, ktoré reaguje na archetyp, na vídené v dedinskom domovskom prostredí a potom na zakúsené inými zmyslami, teda na prvky ľudovej architektúry (zvonica, kostol, kaplnka a pod.). Tieto prvky sa stávajú aj motívmi jeho výtvarného diela, obrazov a sôch, pričom evokujú znaky človeka či ľudskej figúry. Vo Zvoničke sa teda prestupujú znaky architektonického objektu zvonice (vertikálne komponovaná stavba, symetrická kompozícia, zvon, kríž, horizontálne a vertikálne orientované línie, elementárne tvary trojuholníka, oválu) a ľudského či figurálneho prvku (evokácia tela ženy, matky).

Rúfusov básnický text v neklasickej žánrovej forme piatich strof s rôznym počtom veršov (5 + 6 + 5 + 3 + 2) rieši problém, ktorý sa odreagúva len v perspektíve a s vedomím o prítomnosti Boha a jeho reflexie nášho ľudského bytia vo svete: „Povedz nám aspoň to:/ Bývali sme Ti milí?“

Básnický subjekt postupuje od negácie obrazu veží veľchrámov, synekdochy vyjadrujúcej monumentálnosť veľkolepých sakrálnych stavieb, k obrazu jednoduchej vežovitej stavby, v ktorej sú zavesené zvony a ktorá je príznačná pre slovenské dedinské prostredie. Oproti monumentalite sa teda presadzuje hodnota jednoduchosti a vidieckeho života, pričom citový príznak je vyjadrený zdobením objektu zvonice. Zároveň sa k architektonickému aspektu či prvku priradzuje ľudský aspekt, ktorý v prúde času zjednocuje ľudí v slovenskom topose: „Nie veže veľchrámov./ Zvonička./ To sme my./ Takí sme stáročia/ chodili po zemi.“

Reflexia duchovnej kontinuity, vyjadrenej väzbou medzi minulým a prítomným stavom, ako aj vzťahnutím sa k spoločenstvu, ktoré žilo vo vymedzenom priestore s prítomným objektom a symbolom zvonice prechádza k reflexii vzťahu medzi zemou a nebom. Zvonica je chápaná ako objekt so symbolickou platnosťou, ktorá je situovaná v ľudskom priestore, a práve preto symbolizuje bližší vzťah k transcendentnu, k Bohu: „A takí chodíme/ ešte vždy./ Deti takých./ Zvonička./ Bližšie k nám/ ako tam, pod oblaky.“

Ľudský rozmer Božieho či božského sa navodzuje i posilňuje v procese stotožňovania Boha so Zemou, ľudským prianím trvalej Božej prítomnosti na Zemi. Zvonica je teda tým objektom, ktorý svojou primeranejšou výškou situuje Božie do pozemských súvislostí, bližšie k človeku, nie do výšav katedrál: „Veď, Bože, Ty si Zem,/ čo vzišla z Tvojej hlavy./ Buď teda na nej./ Prečo Ťa/ vyháňať do výšavy?“ Stotožňovanie Boha so Zemou je výrazom viery v Božiu vôľu pri stvorení Zeme pre ľudí.

Básnické vyjadrenie kontinuity rodu sa realizuje vo forme oslovenia Boha, ale aj evokáciou formuly známej z elementárnej modlitby, ako aj väzbou na príznačný dedinský sakrálny objekt: „Zvonička./ Takí sme, Otče náš,/ takí žili.“

Záverečné verše kreujú pointu básne a „len“ potenciálne riešenie problému v perspektíve, keďže básnický subjekt očakáva dialogické správanie sa Boha, jeho odpoveď o povahe ľudského prebývania vo svete pod kuratelou duchovnej „šifry“, zvonice.

Básnik Milan Rúfus a maliar i sochár Vladimír Kompánek interpretovali, každý svojím spôsobom, niektoré zo sakrálnych symbolov, šifier, ktoré sú príznačné pre slovenskú krajinu a jej duchovnú kultúru. V príspevku sme sa venovali recepcii

dvoch básnických textov, ktoré vznikli ako reakcia na výtvarné prototexty, Krajina s kostolíkom a Zvonička. Kompánek reflektoval výtvarným spôsobom tie zo znakov, ktoré sú príznačné pre slovenskú dedinu, Rúfus si vybral z jeho diel tie témy a motívy (motív a symbol kostolíka, zvoničky), ktoré sám považoval za zásadné vo väzbe na duchovnú tradíciu svojej krajiny. Za jeden zo ziskov z dekodovania významu vybraných literárnych motívov a symbolov považujeme adekvátnejšiu čitateľskú reakciu, nový/duchovnejší spôsob bytia vo svete.

BIBLIOGRAFIA

- BECKER, U. *Slovník symbolů*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2002. 352 s. ISBN 978-80-7178-612-8.
- HANUS, L. *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995. 383 s. ISBN 978-80-7114-141-9.
- KOMPÁNEK, V. – RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. Bratislava: BELIMEX, 2001. 80 s. ISBN 80-85327-85-6.
- LAKOFF, G. – Johnson, M. *Metafory, kterými žijeme*. 2. vydanie. Brno: Host, 2014. 284 s. ISBN 978-80-7491-152-1.
- LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.
- NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – poeta sacer*. Bratislava: Vydavateľstvo Q111, 2002. 215 s. ISBN 80-88894-07-7.
- RICOEUR, P. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997. 136 s. ISBN 80-7115-101-7.
- RÚFUS, M. *Ako stopy v snehu*. Ilustroval Ivan Pavle. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2008. 64 s. ISBN 978-80-220-1477-9.
- VAŠKO, M. *Milan Rúfus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2010. 128 s. ISBN 978-80-220-1522-6.

LUPČO, M.:

**Z dejín katolíckeho školstva v Ružomberku II.
Pamätnica k 25. výročiu založenia
Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku.
Martin : Fork, 2017, 204 s. ISBN 978-80-972687-3-2.**

MAREK ĎURČO
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave

Vydavateľskému a odbornému dielu historika Martina Lupča v oblasti slovenskej historiografie, ktorá sa dotýka fungovania primárneho a sekundárneho katolíckeho školstva v Ružomberku, patrí bezpochyby uznanie. Vo svojom úsilí objektívne zmapovať dvadsaťpäť rokov fungovania a existencie katolíckeho Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku autor vo svojej práci siahol k archívnym zdrojom a preštudoval množstvo odbornej historickej literatúry, ktorá sa zameriava na školstvo na Slovensku vo všeobecnom merítku, príp. nápomocnými mu boli i vedecké štúdie a publikácie rekognoskujúce školstvo v regióne Liptova i v samotnom Ružomberku v jeho jednotlivých vývinových etapách. Toto knižné dielo historika M. Lupča bezprostredne nadväzuje na jeho odbornú prácu, ktorá bola prezentovaná v uplynulom kalendárnom roku 2016, kde sa zamerail na dvadsaťpäť rokov premien Základnej školy sv. Vincenta v Ružomberku a v nej heuristickým výskumom archívnych prameňov a literatúry poukázal na bohatosť a širokospektrálnosť tejto katolíckej vzdelávacej a výchovnej ustanovizne. Obe školy – Základná škola sv. Vincenta i Gymnázium sv. Andreja v Ružomberku – si pripomínajú 25 rokov. Tento vzácny publikačný počin autora M. Lupča je toho dôkazom.

Je to jedna z príležitostí, ako vnútornou sebareflexiou priviesť naše srdcia i mysle nahliadnuť do minulosti, z ktorej treba hľadať novú životodarnú inšpiráciu tak do prítomnosti, ale aj do budúcnosti, aby katolícke základné, stredné i vysoké školstvo v Ružomberku prinášalo nový kvas evanjeliovej Pravdy nielen cez svojich pedagógov a vychovávateľov, ale aj cez ich absolventov. Je mylné tvrdenie, že len vzdelaný mladý človek je nádejou spoločnosti a sveta, skôr môžeme povedať, že len morálny a vzdelaný človek je na osoh a na všeobecné dobro spoločnosti na Slovensku, v európskom priestore i v globalizujúcom sa svete. Len sama vzdelanosť bez nadčasových právd Desatora a katolíckej morálky nestačí a vedie do slepej uličky, ale vzdelanosť spolu s morálnymi princípmi kresťanstva dáva vyrásť človeku, ktorý seba chápe ako plnohodnotnú bytosť stvorenú Trojjediným Bohom na Boží obraz. Práve

motto Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku: „*V pravde, vernosti a svätosti privádzame bližšie ku Kristovi*,” ako aj deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) o kresťanskej výchove *Gravissimum educationis* boli jedným z hybných momentov, prečo toto gymnázium začiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia vzniklo a snažilo sa nadviazať na staršie korene a tradície cirkevného školstva v Ružomberku. Tieto tradície a duch kresťanskej morálky a vzdelanosti bol násilím prerušený najmä v čase komunistickej perzekúcie (1948 – 1989), teda v období násilnej ateizácie a hrubého materializmu. O týchto skutočnostiach, ako aj o premenách staršieho cirkevného katolíckeho školstva v Ružomberku je aj táto predkladaná knižná publikácia historika M. Lupča.

Knihu o existencii Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku autor rozdelil na niekoľko častí. V úvodných stranách je príhovor spišského diecézneho biskupa Mons. Štefana Sečku, PhD., v ktorých vyslovil úprimnú gratuláciu ku štvrtstoročnici tejto významnej školskej ustanovizni v Ružomberku. Potom nasleduje príhovor riaditeľa školy PaedDr. Kamila Nemčíka. V kapitolke *Svätý Andrej – patrón nášho gymnázia* (s. 13 – 16) je vhodným spôsobom vysvetlené, prečo sv. Andrej sa stal patrónom tejto školy. Bol to práve on, ktorý ako prvý priviedol sv. Petra, svojho brata, ku Ježišovi Kristovi. V tejto symbolike nachádzame obraz, že aj spoločnosť na Slovensku si má všímať hodnoty kresťanstva a na nich stavať všetky ostatné oblasti mravného, politického, hospodárskeho i kultúrno-spoločenského života. V prvej kapitole sa autor zameria na vývoj cirkevného školstva v Ružomberku v hlavných etapách (s. 16 a n.). V druhej kapitole zameria svoju pozornosť na vzdelávacie inštitúcie na poli elementárneho školstva ešte pred vznikom Gymnázia sv. Andreja (s. 46 a n.). V tejto kapitole sumarizujúcim spôsobom analyzoval Rímskokatolícku farskú školu, ako aj vývoj a vnútorne nasmerovanie Rímskokatolíckej chlapčenskej ľudovej školy v období rokov 1872 – 1945, kedy všetky cirkevné školy na Slovensku boli poštátnené a ich majetky boli štátom skonfiškované. V tejto kapitole na základe dôsledného štúdia archívnych dokumentov vypracoval životopisné medailóny viacerých pedagogických osobností: Róbert Dúbravec (1898 – 1934), Vojtech Holdoš (1890 – 1954), Jozef Jakubík (1872 – 1962), Ján Kňazovický (1876 – 1934), Ján Labaj (1856 – 1934) a Gizela Almäšiová (1895 – 1976).

Historik M. Lupčo vo svojom prezentovanom diele poukazuje, že Gymnázium sv. Andreja v Ružomberku nevyrástol takpovediac na zelenej lúke. Nadväzovalo na kontinuálnu históriu cirkevného školstva v Ružomberku. Je správne, že autor načrtol historický vývoj staršieho katolíckeho školstva v tomto meste. Farská škola v Ružomberku jestvovala už krátko po vybudovaní prvého Kostola sv. Ladislava, pravdepodobne v druhej polovici 13. storočia (porov. s. 16 a n.). Prvopočiatky vzdelanosti a výchovy na našom území kladie do 9. storočia a spája ju s christianizačnou činnosťou solúnskych bratov: svätých Konštantína – Cyrila a Metoda. Predovšetkým v období novoveku v 16. až 18. storočí školstvo v Ružomberku bolo poznačené nielen stavovskými povstaniami, ale aj náboženskými rozpormi a napätím či už na strane reformácie alebo rekatolizácie. V tomto pomerne nepokojnom období charakter škôl v Ružomberku bol determinovaný najmä zemepanskou vrchnosťou a vyznaním, ku

ktorému sa aktuálne hlásili. Podobne aj v Ružomberku, ako aj v iných častiach vtedajšieho Uhorského kráľovstva sa uplatňoval úzus: „*Cuius regio, eius religio*.“ Tento princíp vo významnej miere ovplyvňoval aj charakter školstva v Ružomberku, ako aj výber učiteľov a kantorov. Nemožno zabudnúť aj na existenciu katolíckej školy, ktorú viedli piaristi od prvej tretiny 18. storočia. V rámci rekatolizačných procesov a každodenného života Ružomberčanov táto škola zohrala významnú úlohu. Historik M. Lupčo vo svojom historickom exkurze cez výskum pôvodných dokumentov z viacerých archívov deskribuje vývoj školstva v Ružomberku od čias Márie Terézie a jej školských reforiem, cez obdobie 19. storočia a všima si, ako silnejúca maďarizácia na prelome 19. a 20. storočia poznačila konkrétne osudy a život školstva v Ružomberku (porov. s. 25 – 32). Vznik Československej republiky po skončení prvej svetovej vojny (1918) na troskách Rakúsko-Uhorska bol istým svetlom na konci tunela, kedy sa mohlo aj slovenské školstvo nadýchnuť a mohlo byť organizované novou formujúcou sa generáciou slovenských učiteľov. Podobne aj katolícke školstvo v Ružomberku v období rokov 1939 – 1945 malo svoje zaujímavé historické momenty, na ktoré autor poukazuje (s. 37 – 39).

Po obnovení Československej republiky a po skončení druhej svetovej vojny (1945) nastali zásadné zmeny vo vnútornom fungovaní, ako aj v organizácii školského systému na úrovni základného, stredného i vysokého školstva. Charakter tzv. marxisticko-leninského svetonázoru formou lživého vedeckého ateizmu prenikol všetky oblasti spoločnosti v strednej a východnej Európe a dotkol sa aj edukačných inštitúcií na niekoľko desaťročí. Vychovať človeka bez Boha a ponúknuť mu istú klamlivú predstavu budovaného „raja na zemi“ sa priamo odrazil aj v premenách základného školstva v Ružomberku v druhej polovici 20. storočia.

Prvé roky po novembri 1989, kedy sme zaznamenali výrazné zmeny v politickom i spoločensko-hospodárskom živote, v Ružomberku silneli hlasy i úsilie podporiť vznik katolíckeho školstva. V júli 1991 bola založená Základná škola sv. Vincenta a o necelý rok neskôr začalo písať svoju novodobú históriu aj cirkevné stredné školstvo. V júni 1992 sa konštituovali aj ďalšie dve katolícke školy v meste: Gymnázium sv. Andreja a Stredná zdravotnícka škola Márie Terézie Schererovej. Zriaďovateľom gymnázia sa stal Rímskokatolícky biskupský úrad v Spišskom Podhradí – Spišská Kapitula (porov. s. 92 a n.). Možno konštatovať, že vznik katolíckeho školstva v Ružomberku i v ostatných regiónoch Slovenska bol podmienený „duchovným hladom“ ľudí po Bohu s dôrazom, že poslaním Katolíckej cirkvi je právo zriaďovať a organizovať školy všetkých stupňov a druhov. Táto skutočnosť bola aj vizitkou toho, že skompromitovaný komunistický režim sa usiloval vytrieť z ľudských sŕdc každú stopu po Bohu a devalvovať človeka len na matériu, kde ľudská myseľ a ľudské vedomie je istou formou vyššie organizovanej hmoty. Autor knihy M. Lupčo si okrem všeobecnej charakteristiky školy a jej zamerania všima aj priestorové a materiálno-technické vybavenie (s. 106 a n.). Čo treba osobitne vyzdvihnúť, je prehľad zamestnancov pedagogického i nepedagogického zamerania Gymnázia sv. Andreja (s. 111 a n.) v rozmedzí rokov 1992 až 2017. Oceňujeme aj to, že autor skompletizoval prehľad absolventov tejto školy od jej vzniku až do roku 2017 (s. 118 a n.). Táto kapitola určite zaujme každého, kto počas 25-ročnej existencie gymnázia bol jeho frekventantom. Autor

vhodným spôsobom vytvoril priestor, aby pedagógovia, absolventi i žiaci Gymnázia sv. Andreja vyjadrili svoj vzťah ku škole v mozaike spomienok (s. 139 a n.). Vhodným doplnkom prezentovanej jubilujúcej publikácie je aj kapitola o významných úspechoch školy, ktoré autor spracoval prehľadným spôsobom (porov. s. 160 a n.). Na ďalších stranách autor načrtol víziu školy v novom treťom tisícročí, kde sumarizujúcim pohľadom ukázal na jej silné a slabšie stránky. V závere autor poukazuje na kontinuitu katolíckeho školstva na dolnom Liptove až do súčasných dní s výnimkou obdobia rokov 1948 – 1989, kedy došlo k jeho násilnému poštátneniu. Pozitívnym vkladom tejto knihy je záver – zhrnutie preložené do angličtiny, nemčiny a francúzštiny.

Historik M. Lupčo hodnotu svojej práce zvýšil aj kritickým poznámkovým aparátom, menným registrom a zoznamom použitých prameňov a literatúry. Výsledkom jeho pedantnosti je dielo, v ktorom sa snúbi popularizácia skúmanej problematiky a vedecký prístup k pertraktovanej téme, ktorou je 25-ročné jubileum Gymnázia sv. Andreja v Ružomberku. Knižnú publikáciu považujeme za veľmi prínosnú a obohacujúcu školské dejiny Ružomberka. Je naozaj výbornou propagáciou pedagógov a Katolíckej cirkvi na úseku vzdelávania a výchovy mladej generácie v kresťanskom duchu. Do budúcnosti by sa táto kniha mohla stať výzvou pre kolektív historikov a archivárov, aby sa pripravila komplexná monografia školských dejín mesta Ružomberok od najstarších čias do súčasnosti, pretože Ružomberok je aj sídlom Katolíckej univerzity. Práve metódou *ad fontes* takto pripravená knižná monografia o školských dejinách Ružomberka by bola skvelým prínosom pre toto mesto, ktoré je centrom vzdelanosti nielen na regionálnej, ale aj celoslovenskej úrovni.

TIRPÁK, P. – ILKO, M.:

Podávanie Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste.

Petra n. o., 2017, 56 s. ISBN 978-80-8099-124-1

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita

Gréckokatolícka teologická fakulta,

V mnohých východných cirkvách, či už katolíckych alebo nekatolíckych, sa zachovala starobylá prax podávania sviatosti Eucharistie deťom, ktoré ešte neužívajú v plnosti rozum. V dnešných časoch sa možno stretnúť aj s tým, že tie východné cirkvi, ktoré sa v minulosti od tejto praxe odklonili, sa pod vplyvom učenia Druhého vatikánskeho koncilu (porov. OE2) k podávaniu sviatosti Eucharistie deťom vracajú. Tu je potrebné poznamenať, že nejde len o starobylú prax východných cirkví, ktorá bola v určitom čase cirkevnou hierarchiou zavedená, ale ide o prax, ktorá priamo vyplýva zo zmyslu samotnej sviatosti Eucharistie, a ktorá bola preto pôvodne vlastná aj latinskej cirkvi.

K tejto praxi sa od 1.septembra 2017 vrátila aj Gréckokatolícka metropolitná cirkev *sui iuris* na Slovensku. V súvislosti so znovuzavedením tejto praxe bola vydaná publikácia *Podávanie Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste*, ktorej autormi sú doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. a ThDr. Miroslav Ilko, PhD.

Publikácia začína pastierskym listom prešovského arcibiskupa a metropolitu Mons. Jána Babjaka SJ, ktorým je prax podávania Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste uvádzaná do praxe. Nasleduje zdôvodnenie uvedenia tejto praxe z historického i teologického hľadiska. V súvislosti s tým sa publikácia odvoláva na dokumenty Cirkvi, ktoré vysvetľujú dôležitosť tejto praxe. Veľkým pozitívom je zvýraznenie úlohy rodiny pri odovzdávaní viery, ktoré nevyhnutne musí sprevádzať prax podávania Eucharistie deťom.

Po týchto textoch sa autori publikácie venovali praktickým usmerneniam, ktoré sú v stručných a výstižných bodoch vyjadrené osobitne v smerniciach pre kňazov, v smerniciach pre rodičov a napokon v smerniciach pre katechéto. Ide o vykreslenie situácií, ktoré nevyhnutne v praxi nastávajú pri podávaní Eucharistie deťom, ktoré nevyhnutne treba riešiť. Vďaka týmto smerniciam možno pohodlne predísť rozličným komplikáciám, ktoré by mohli nastať či už zo strany kňazov, alebo rodičov a ich detí pri podávaní a prijímaní tejto sviatosti. Usmernenia sa venujú nie len bezprostrednej praxi podania Eucharistie dieťaťu, ale taktiež príprave a morálnej možnosti či nemožnosti podania tejto sviatosti. Tu je potrebné veľmi pozitívne zhodno-

tiť, že autori sa neupínajú na umelo stanovený vek dieťaťa, kedy už je potrebné prestať s podávaním Eucharistie deťom a začať prípravu na sviatosť zmierenia a pokánia, ale vychádzajú z podstaty týchto sviatostí a zo zmyslu, ktorý im dal samotný Kristus. Preto za jediný okamih, kedy je potrebné prestať podávať Eucharistiu dieťaťu je uznaný len okamih spáchania ťažkého hriechu. Je zdôraznené, že tento okamih majú rozoznať rodičia dieťaťa, čím je opäť zdôraznená nezastupiteľná úloha rodičov pri výchove ku kresťanstvu, ku ktorej sa rodičia dieťaťa pri krste pred Cirkvou zaviazali. Zároveň sú to opäť rodičia, ktorí rozoznávajú ťažký hriech u svojho dieťaťa sú povinní hneď začať v spolupráci s miestnym kňazom s prípravou na sviatosť zmierenia a pokánia, aby dieťa nezotrvalo zbytočne v stave bez posväcujúcej milosti.

Napokon autori vypracovali sedem katechéz, ktoré majú objasniť otázky kresťanskej iniciácie a podávania Eucharistie deťom a publikáciu zakončuje pomôcka pre spytovanie svedomia pre deti.

Publikácia je veľmi dobrou príručkou pre uvedenie praxe podávania Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste. Je praktická ako pre kňazov, tak i rodičov a katechetov. Vďaka tejto publikácii možno bez väčších problémov a s dostatočným porozumením viesť deti do praxe prijímania Eucharistie pri slávení Božskej liturgii, či sa autentickejšie vyjadrí znak príslušnosti detí ku Kristovmu Tajomnému telu. Zároveň sa v deťoch od malička utvrdzuje fakt, že prijímať Eucharistiu a tak byť účastní na Kristovom živote je pre kresťana niečo samozrejmé a normálne, a naopak, život v hriechu a nemožnosť prijímať Eucharistiu je vytrhnutie z normálneho kresťanského života.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk
Państwowa Wyższa Szkoła
Techniczno-Ekonomiczna
ul. Czarnieckiego 16, 37-500 Jarosław
tedbak@wp.pl

dr Jakub Bogacki
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Pr. conf. univ. dr. Alexandru Buzalic
Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Departamentul Oradea
Parcul Traian nr. 20
410464 Oradea, România
alexandrubuzalic@yahoo.com

Mgr. Abraham Come
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

PhLic. Imrich Degro
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
imrich.degro@ku.sk

Karol Dučák
ducak.karol@centrum.sk

dr hab. Małgorzata Duda, prof. UPJPII
Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove
Fakulta sociálnych vied – Inštitút sociálnej práce
ul. Bernardyńska 3/60, 31 – 069
malgorzata.duda@upjp2.edu.pl

PhDr. Marek Ďurčo, PhD.
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce
sv. Alžbety v Bratislave
Palackého 36/1, 811 02 Bratislava
marek.durco@trstena.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

Mgr. Jana Hošková
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01, České Budějovice. ČR
janahoskova@volny.cz

Cecylia Kuta PhD
The Institute of National Remembrance
Oddziałowe Biuro Badań Historycznych IPN
w Krakowie
ul. Juliana Dunajewskiego 8 (IV piętro)
31-133 Kraków
k.cecylia@interia.pl

SEOLic. Daniel Atanáz Mandzák CSsR.
Kláštór redemptoristov
Mierova 34, 064 01 Stará Ľubovňa
daatma@gmail.com

sr. Katarína Faustína Minčíčová SNPM
Kláštór sestier služobníc
Lutina 131, 082 57
katarina.mincicova@gmail.com

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Kevin Mongrain
Associate Professor
Duquesne University
600 Forbes Avenue
Pittsburgh, PA 15282
mongraink@duq.edu

dr Mariusz Ostaszewski
Diecezja Elbląska
Wydział Duszpasterstwa Rodzin
ul. Świętego Ducha 11, 82-300 ELBLĄG
mariuszostaszewski@interia.pl

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.palocko@unipo.sk

doc. ThDr. Ľubomír Petrik, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

PaedDr. Martina Petriková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov 080 01
mpetrikova9@gmail.com

Wiesław Pieja
Publiczna Szkoła Podstawowa
im. Jana Goetza Okocimskiego w Okocimiu
Goetzów Okocimskich 102
32-800 Okocim
pieja@wp.pl

Ks. dr hab. Henryk Sławiński, prof. UPJPII
Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove
Teologická fakulta
ul. Bernardyńska 3/60, 31 – 069
henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

Dr hab. Stanisław Sorys
Wyższa Szkoła
Przedsiębiorczości i Marketingu w Chrzanowie
ul. Janiny Woynarowskiej 1
32-500 Chrzanów, Polska

ICLic. Mgr. et Mgr. Miloš Szabo, Th.D.
Karlova univerzita v Prahe
Katolická teologická fakulta,
Thákurova 676/3, 16000 Praha 6
milos.szabo@ktf.cuni.cz

ks. dr hab. Leszek Szewczyk
Wydział Teologiczny Uniwersytetu
Śląskiego w Katowicach
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
leszek.szewczyk@us.edu.pl

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

PhDr. Nikol Volková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
nikol.volkova@smail.unipo.sk

Prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Centrum církevních dějin a dějin teologie
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

REDAKCIA

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (výkonný redaktor);
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.;
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

RECENZENTI

prof. Dr Hab. Artur J. Katolo; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD;
prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčič, PhD.;
doc. ThDr. Martin Uhál, PhD.; doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D.;
ThDr. ICLic. PaedDr. Jozef Mareta, PhD.; PhDr. Imrich Degro, 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. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.;
doc. ThDr. Peter Borza, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.; ThDr. Iveta Strenková, PhD.;
ThLic. Emília Halagová, PhD.

KONTAKT

THEOLOGOS, Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 773 25 67; E-mail: theologos@unipo.sk
Web: <http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA

ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

TLAČ

Alfaprint, spol. s r. o., Martin

Svetlo trojich dní



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		