



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

2/2024
ročník XXVI.

Theologos is a scientific, peer-reviewed journal publishing contributions from theology, philosophy, history, religious studies, religious pedagogy and related areas and promoting high-level interdisciplinary research. The journal was accepted for indexing by the renowned ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences) database in 2016.

EDITORIAL BOARD

Chairman of the Board and Editor-in-Chief:

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Executive editor:

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.

Associate Editor:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Honorary Members of the Editorial Board:

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop Emeritus of Prešov, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Dr. h. c. Stanisław Dziwisz, Cardinal and Archbishop Emeritus of Kraków, Poland

Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., Apostolic Exarch of Prague, Czech Republic

Mons. Péter Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog and Metropolitan, Hungary

Mons. Fr. Teodor Matsapula, I.V.E., Bishop of Mukachevo, Ukraine

Mons. ThDr. Jonáš Maxim, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, Archbishop of Przemyśl-Warsaw and Metropolitan, Poland

Mons. Mgr. Peter Rusnák, Bishop of Bratislava, Slovakia

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., Archbishop and Bishop of Košice, Slovakia

Mons. Ihor Voznyak CSsR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Members of the Editorial Board:

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poland

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Dr. h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

assoc. prof. Nguyen Tai Dong, PhD., Vietnam Academy of Social Sciences, Hanoi, Vietnam

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD., editor-in-chief of SLOVO, the magazine of the Greek-Catholic Church in Slovakia

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

doc. ThDr. Mária Kardinis, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

dr Zdzisław Klafka CSsR., prof. AKSiM, AKSiM in Torun, Poland

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., University of Presov in Presov, Faculty of Arts, Slovakia

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

prof. ThDr. Paedr. Ing. Gabriel Paľa, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Fr. Bohdan Prach, Ph.D., Catholic University in Lviv, Ukraine

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, University of Silesia in Katowice, Poland

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Ethiopia

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D., MBA, University of Pardubice, Czech Republic

prof. dr hab. Henryk Sławiński, Pontifical University of John Paul II in Kraków, Poland

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., University of Ottawa, Canada

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., University of South Bohemia in České Budějovice, Czech Republic

prof. dr hab. Leszek Szewczyk, University of Silesia in Katowice, Poland

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW in Warsaw, Poland

dr. Tamás Végheő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

Approved by the following ecclesiastical authority: Mons. ThDr. Jonáš Maxim, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia, Act No.: 1429/2024.

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15, 080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

Volume: XXVI; Periodicity: Two issues per year (April and October).

Print version: ISSN 1335-5570; Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

Online version: ISSN 2644-5700; Ministry of Culture registration No.: EV 180/23/EPP

CONTENTS

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

DUONG THI NHAN

Catholic Humanistic Education in Vietnam: Significance and Prospects 7

ADRIENN TENGELY

*The Introduction of Ceremonial First Holy Communion
in Hungary in the 1840s* 20

ARTUR KATOLO

The Messapian Pantheon, Theonyms and Priests 35

ŠTEFAN LENČIŠ

Pope Benedict XV and His Apostolic Letter Maximum Illud 44

JURAJ FENÍK

Mothers in Pauline Letters 59

ANDREJ MÁRIA ČAJA

*Culture-Shaping Impact of Marian Doctrine and Veneration
with Special Reference to the Field of Modern Literature* 68

IVAN ONDRÁŠIK

*Authenticity and Inauthenticity of Man in the Existential Analysis
of Martin Heidegger* 83

ŠTEFAN PALOČKO

Justifying Effect of the Eucharist 101

LUBOMÍR PETRÍK

*Alexander Duchnovič's Sermon on the Parable of the Sower
A Word about the Thorns of Poverty* 110

TOMASZ BIERZYŃSKI

*The Synagogue as a Space for Family and Social Integration:
The Example of the New Town Synagogue in Rzeszów* 127

LUBOŠ PAVLIŠINOVIČ

Etymological and Semantic Relation between תפח and διαπίπτω 135

REVIEW ESSAYS

KURT CARDINALE KOCH

Is Sacramental Unity between Catholics and Orthodox Possible? 143

DIMITRIOS SALACHAS

*The Ecclesiological, Canonical and Ecumenical Relevance
of the Concelebration of the Divine Liturgy in the Byzantine Rite Presided
over by Pope Francis in Prešov, Slovakia (14 September 2021)* 154

REVIEWS

PAVOL DANCÁK

*ŠKÁRA, M.: O možných svetoch a možných súcnoch podľa Leibniza, Košice:
Equilinia 2023. 124 s. ISBN 9788097474928.* 169

MARTINA JURIČKOVÁ

*HOŠEK, P.: Sloužím tajnému ohni: Duchovní zdroje literární tvorby
J. R. R. Tolkiena, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022. 192 s.
ISBN 978-80-7325-544-2.* 172

DARIUSZ CHEŁSTOWSKI

*СЛОМСКИ, В. С.: Гуманистическое и антропологическое измерение
богословских споров с исихастами, Warszawa: Oficyna Wydawnicza
ASPRA 2023. 307 s. ISBN 978-83-8209-252-3.* 177

ADDRESSES OF AUTHORS 180

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

DUONG THI NHAN

Catholic Humanistic Education in Vietnam: Significance and Prospects 7

ADRIENN TENGELY

*The Introduction of Ceremonial First Holy Communion
in Hungary in the 1840s* 20

ARTUR KATOLO

Messapijski Panteon, teonimy i kapłani 35

ŠTEFAN LENČIŠ

Pápež Benedikt XV. a jeho apoštolský list Maximum illud 44

JURAJ FENÍK

Matky v Pavlových listoch 59

ANDREJ MÁRIA ČAJA

*Kultúrotvorný prínos mariánskej náuky a úcty
s osobitným prihliadnutím na oblasť modernej literatúry* 68

IVAN ONDRÁŠIK

*Autenticita a neautenticita človeka
v existenciálnej analytike Martina Heideggera* 83

ŠTEFAN PALOČKO

Ospravidlivujúci účinok eucharistie 101

LUBOMÍR PETRÍK

*Kázeň Alexandra Duchnoviča na podobenstvo
o rozsievачovi Slovo o trňoch chudoby* 110

TOMASZ BIERZYŃSKI

*Synagoga jako przestrzeń integracji rodzinnej i społecznej
na przykładzie Synagogi Nowomiejskiej w Rzeszowie* 127

LUBOŠ PAVLIŠINOVIČ

Etymological and Semantic Relation between תפח and διαπίπτω 135

PREHLADOVÉ ŠTÚDIE

KURT CARDINALE KOCH

È possibile un'unità sacramentale tra Cattolici e Ortodossi? 143

DIMITRIOS SALACHAS

La rilevanza ecclesiologica, canonica ed ecumenica della concelebrazione della Divina liturgia in rito bizantino presieduta dal papa Francesco a Prešov in Slovacchia (14 settembre 2021) 154

RECENZIE

PAVOL DANCÁK

ŠKÁRA, M.: O možných svetoch a možných súcnač podľa Leibniza, Košice: Equilinia 2023. 124 s. ISBN 9788097474928. 169

MARTINA JURIČKOVÁ

HOŠEK, P.: Sloužím tajnému ohni: Duchovní zdroje literární tvorby J. R. R. Tolkiena, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022. 192 s. ISBN 978-80-7325-544-2. 172

DARIUSZ CHEŁSTOWSKI

СЛОМСКИ, В. С.: Гуманистическое и антропологическое измерение богословских споров с исихастами, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA 2023. 307 s. ISBN 978-83-8209-252-3. 177

ADRESÁR AUTOROV 180

Catholic Humanistic Education in Vietnam: Significance and Prospects

DUONG THI NHAN

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0830-9014>

Hanoi Metropolitan University, Vietnam

Abstract: *In Vietnam, the Catholic Church has been an active participant in educational work, with a particular focus on humanistic education that aims to form individuals according to Catholic ideals while respecting Vietnamese cultural traditions. This paper examines how Catholic humanistic education directs people toward perfecting their human dignity through the cultivation of conscience and practice of virtues, where theological virtues provide the foundation and benevolent virtues guide interactions with others. Through analysis of historical documents, Church teachings, and contemporary practices, we explore how this educational approach manifests throughout the life of believers, with special emphasis on adolescence and pre-marriage periods. The study reveals that Catholic humanistic education has produced positive effects in developing human personality and shows promising prospects for future educational development in Vietnam. This educational approach offers valuable insights for modern character formation and moral development, as it integrates traditional Vietnamese values with Catholic teachings.*

Keywords: *Vietnamese Catholics. Catholicism. Humanized Education. Moral Development. Personal Development. Cultural Integration.*

Introduction

The process of globalization and internationalization has brought significant improvements to the material and spiritual life of Vietnamese people. However, this development has also introduced challenges, particularly in terms of moral and ethical values. Recent years have witnessed increasingly serious manifestations of moral degradation affecting families, schools, and society.¹ Young people are particularly vulnerable to these changes, as they readily access new ideas but may lack established worldviews and life perspectives, making them susceptible to influences that deviate from traditional moral standards.

In Vietnam, the development of well-rounded individuals, including their moral perfection, has long been a priority. As President Ho Chi Minh emphasized: “The State pays special attention to educating young people in Moral Education, Intellectual Education, and Physical Education”². While morality, intelligence, physical education, and aesthetics each play distinct roles in human development, they maintain a dialectical relationship where each element influences the others, with morality serving as the fundamental foundation. The 13th National Congress of the Communist Party of Vietnam reaffirmed this commitment by emphasizing the importance of “Building a comprehensively developed Vietnamese person, with health, capacity, qualifications, awareness, and high responsibility for himself, his family, society, and

¹ NGÔ, Đ. T.: *Tín ngưỡng trong sinh hoạt văn hóa dân gian* [Beliefs in Folk Cultural Activities]. Hà Nội : NXB Thời đại, 2012.

² HO CHI MINH.: *Complete Works*, Volume 12. Hanoi : National Political Publishing House, 2011, p. 377.

the country”³. The Congress specifically highlighted the need to develop individuals who are “compassionate, tolerant, sincere, trustworthy, morally upright, diligent, hard-working, thrifty, creative, and modern”⁴. The current state of moral decline calls for more decisive and positive measures. While family, school, and society all share responsibility for moral education, religion plays a particularly significant role in forming, consolidating, and developing moral character. As Nguyen Quang Hung (2016)⁵ notes, the current decline in social morality in Vietnam has led to increased interest in religious moral teachings as a potential source of ethical guidance.

The Catholic Church’s approach to moral education is distinctive in its emphasis on the relationship between humans and God as the foundation for all human thoughts and actions. Catholics consider their actions in light of divine teachings, creating a comprehensive system of moral theology that guides believers toward both pleasing God and serving others. While some beliefs protect God’s supreme authority, most focus on helping people perfect themselves according to divine ideals. Catholic education provides a unique environment for seeking truth about the world, humanity, and God while facilitating dialogue between the Church and various cultures.⁶ This educational approach aims to develop intelligence while promoting human dignity, combining faith education with humanistic development to create communities that excel in both personality and intellect. In contemporary Vietnamese society, Catholic humanistic education plays a vital role in developing young people who are both morally grounded and intellectually capable.

This study examines the significance and prospects of Catholic humanistic education in Vietnam through historical and contemporary perspectives. Drawing on Church documents, Vietnamese cultural traditions, and modern educational theory, we analyze how this educational approach contributes to personal development while preserving cultural identity. Our methodology combines documentary analysis with examination of current practices, focusing particularly on the integration of Catholic teachings with Vietnamese values.⁷ The paper is organized into several sections that explore the theoretical foundations of Catholic humanistic education, its implementation in Vietnam, and its significance for contemporary society. We begin by examining the Church’s perspective on humanistic education, followed by anal-

³ COMMUNIST PARTY OF VIETNAM.: *Documents of the 13th National Congress of Delegates*, Volume 1. Hanoi : National Political Publishing House, 2021, p. 231.

⁴ COMMUNIST PARTY OF VIETNAM.: *Documents of the 13th National Congress of Delegates*, Volume 1. Hanoi : National Political Publishing House, 2021, p. 263.

⁵ NGUYEN, Q. H.: *Religion and Culture. Basic theory and orientation of solutions to exploit cultural-religious values to serve the development of Vietnamese society today*. Hanoi : Tri Thuc Publishing House, 2016, p. 10-12.

⁶ NGUYỄN, M. C. P.: Lòng đạo đức bình dân hội nhập văn hóa để rao giảng tin mừng [Popular Devotion Integrating Culture for the Proclamation of the Gospel]. [online]. Hanoi, 2014. <https://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/TaiLoanBaoTinMung/32DaoDucBinhDan.htm> (accessed on August 23, 2024).

⁷ We are inspired by a recent study on this topic by: PHẠM, H. T.: Ảnh hưởng qua lại giữa đạo Công giáo và văn hóa Việt Nam [The Mutual Influence Between Catholicism and Vietnamese Culture]. Hà Nội : NXB Tôn giáo, 2020.

ysis of its content and methods. The study then considers its impact on individual development and community life before discussing future prospects and challenges.

Theoretical Framework

Catholic humanistic education rests on the fundamental principle that education must aim at the complete formation of the person while being oriented towards both ultimate spiritual ends and the common good of society. As articulated in Article 795 of Canon Law, education should develop individuals' "physical, moral and intellectual talents" while helping them "acquire a more perfect sense of responsibility and the right use of their freedom"⁸. This holistic approach recognizes the interconnected nature of physical, intellectual, and moral development. The Gravissimum Educationis affirms education's "extremely important role in human life and its increasingly profound influence on the development of modern society"⁹. This educational philosophy emphasizes harmonious development across multiple dimensions - physical, moral, and spiritual - while preparing individuals to integrate into their communities and engage in constructive dialogue with others.

The Vietnamese cultural context provides a unique framework for implementing Catholic humanistic education. Traditional Vietnamese values emphasize the importance of moral character development, as evidenced in the ancient saying "Tiên học lễ, hậu học văn" (First learn proper conduct, then learn knowledge). This aligns with Catholic educational principles while adding distinctive cultural dimensions. Research by Nguyen Hong Duong reveals that Vietnamese Catholics maintain strong connections to their cultural roots while practicing their faith. They "share in the joys and sorrows of their community, celebrating together in times of happiness and providing support during times of grief, regardless of religious differences"¹⁰. This cultural integration creates a unique synthesis where Catholic educational principles enhance rather than replace traditional Vietnamese values.¹¹

Psychological Foundations and Character Formation

The psychological aspects of Catholic humanistic education in Vietnam reflect a deep understanding of character formation. As documented in research on Vietnamese Catholic psychological traits, believers exhibit distinct characteristics in

⁸ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: *Code of Canon Law (1983)*. Hanoi : Religion Publishing House, 2017, p. 275.

⁹ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: *Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019)*. Vatican Council II. Hanoi : Religion Publishing House, 2019, p. 717.

¹⁰ NGUYỄN, H. D.: *Nếp sống đạo của người Việt Nam*. Hà Nội : NXB Từ điển bách khoa, 2010, p. 23.

¹¹ A good example is the practice of ancestors' veneration. For a treatment of this sensitive topic, see: HỘI ĐỒNG GIÁM MỤC VIỆT NAM. Thông cáo của Hội đồng Hội Đồng Giám Mục Việt Nam về việc tôn kính tổ tiên [Statement from the Council of Bishops of Vietnam on the Veneration of Ancestors]. [online]. 1965. <https://www.simonhoadalat.com/hochoi/giaoluat/honnhangiadinh/Phuluc1.htm>. (accessed on January 20, 2024); and: NGUYEN, T. L. and VU, H. V.: Ancestor worshipping beliefs in the beliefs and religion life of Vietnamese people: nature, values, and changes of it in the current period. In: *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 2020, vol. 17, no. 3, p. 370-388.

their approach to moral development and community integration. They maintain a strong desire to remain integrated with their national and cultural community while developing their faith, creating a balanced approach to personal development.

This psychological foundation aligns with Wang Yangming's educational philosophy, which emphasizes the importance of conscience development and moral cultivation. Wang's concept that "knowledge and action must go hand in hand" (知行合一) finds parallel expression in Catholic education's emphasis on integrating faith with daily life. His emphasis on cultivating "liangzhi" (良知, innate moral knowledge)¹² resonates with Catholic teaching about forming conscience and moral character. Modern educational theory supports many aspects of Catholic humanistic education. The emphasis on holistic development aligns with contemporary understanding of multiple intelligences and social-emotional learning. Catholic education's focus on conscience formation and moral development corresponds with current research on character education and moral psychology. The integration of faith-based education with cultural values also reflects contemporary pedagogical approaches that recognize the importance of cultural context in learning. This approach acknowledges that effective education must consider the learner's cultural background and social context, a principle supported by modern educational research.

Theoretical Synthesis

Hence we propose that Catholic humanistic education in Vietnam represents a unique synthesis of religious principles, cultural values, and modern educational theory. This synthesis is characterized by:

1. Integration of spiritual and moral development with intellectual and physical growth
2. Preservation and enhancement of cultural identity alongside religious faith
3. Recognition of the interconnected nature of individual and community development
4. Emphasis on practical application of moral principles in daily life
5. Attention to psychological aspects of character formation

This theoretical framework provides the foundation for understanding how Catholic humanistic education operates in practice and its significance for contemporary Vietnamese society. It recognizes that effective moral education must balance universal principles with local cultural contexts while remaining responsive to modern educational insights and societal needs. The framework also acknowledges the dynamic nature of education in a rapidly changing society. As noted by the Vietnamese Episcopal Council, "Education today shapes society and the Church tomorrow"¹³.

¹² HUANG, Y.: Knowing-that, knowing-how, or knowing-to? Wang Yangming's conception of moral knowledge (liangzhi). In: *Journal of Philosophical Research*, 2017, vol. 42, no. 1, p. 65-94.

¹³ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2007: Education today, society and the Church tomorrow. [online]. Hanoi, 2007. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2007-cua-hoi-ong-giam-muc-viet-nam-ve-giao-duc-kito-giao-giao-duc-hom-nay-xa-hoi-va-giao-hoi-ngay-mai-17878> (accessed on January 20, 2024).

This perspective emphasizes the need for educational approaches that can preserve essential values while adapting to contemporary challenges.

Methodology

This study examines Catholic humanistic education in Vietnam through a qualitative research approach that combines documentary analysis with historical-comparative methods. Our investigation seeks to understand both the historical development and contemporary practice of Catholic education while considering the unique Vietnamese cultural context in which it operates. The research draws primarily on documentary sources, including fundamental Church documents such as Vatican Council II texts and Vietnamese Episcopal Council statements. These primary sources are supplemented by historical records documenting the development of Catholic education in Vietnam, contemporary educational policies and guidelines, and relevant academic literature on religious education and cultural integration. This documentary foundation allows us to trace the evolution of Catholic humanistic education and its adaptation to Vietnamese cultural conditions.

Our historical-comparative analysis examines how Catholic education in Vietnam has developed from its introduction to the present day. By comparing traditional Vietnamese educational values with Catholic educational principles, we can better understand how these two traditions have influenced and enriched each other. This analysis reveals how Catholic education has adapted to social changes while maintaining its essential principles and contributing to Vietnamese society's educational development.

The cultural-contextual dimension of our analysis focuses on understanding how Catholic teachings integrate with Vietnamese cultural traditions. This includes examining the psychological and social aspects of Catholic education in the Vietnamese context, as well as analyzing how educational practices have been adapted to meet contemporary needs while preserving traditional values. This approach allows us to understand the unique characteristics of Catholic humanistic education in Vietnam and its role in modern society.

Our analytical framework examines three key dimensions of Catholic humanistic education: educational content, implementation methods, and outcomes. We investigate the principles and objectives that guide this educational approach, including how it integrates Vietnamese cultural values with Catholic teachings. The analysis extends to teaching and learning practices, considering the crucial roles of family and community in educational success. Finally, we examine the impact of this educational approach on individual development and community life, while considering future directions and challenges.

We acknowledge certain limitations in our methodology. The study relies primarily on formal Catholic educational documents and published materials, with limited access to direct observational data. However, the rich documentary evidence and historical record provide a solid foundation for analyzing the significance and prospects of Catholic humanistic education in Vietnam's contemporary context. This methodological approach allows us to examine how Catholic humanistic edu-

cation has evolved in response to changing social conditions while maintaining its core principles and contributing to the development of Vietnamese society.

Catholic Humanistic Education

The Catholic Church has consistently emphasized education's vital role in human development and societal progress. The *Gravissimum Educationis* affirms that education holds "an extremely important role in human life, and its increasingly profound influence on the development of modern society"¹⁴. This vision encompasses harmonious physical, moral, and spiritual development, preparing individuals not only for personal growth but also for meaningful participation in their communities. The Church envisions education as a transformative process that imbues lives with Christian spirit while promoting the complete development of the human person. As stated in the *Sacrosanctum Concilium*, "The Church, like a mother, is determined to carry out an education that will help the lives of her children to be imbued with the spirit of Christ, and at the same time cooperate with all peoples to promote the complete perfection of the human person, to serve the good of earthly society and to build a more human world"¹⁵.

Historical Development in Vietnam

Since its introduction to Vietnam, the Catholic Church has actively participated in education alongside its missionary work. The early Catholic educators recognized the importance of integrating their teaching with Vietnamese cultural values, creating a unique synthesis that respected both religious principles and cultural traditions. As documented in historical records, by the 1950s, the Catholic Church had established a comprehensive educational system throughout Vietnam, demonstrating its commitment to both spiritual and intellectual development.

The evolution of Catholic education in Vietnam reflects a deep understanding of local cultural contexts. This adaptability mirrors the psychological characteristics observed in Vietnamese Catholics, who maintain strong connections to their cultural roots while practicing their faith. Research by Nguyen Hong Duong reveals that Catholics actively participate in community life while preserving their religious identity, creating a harmonious balance between faith and culture.

Contemporary Approach to Humanistic Education

Today's Catholic humanistic education in Vietnam emphasizes the development of complete persons who are mature in both faith and human qualities. This approach aligns with Wang Yangming's educational philosophy, which emphasizes

¹⁴ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019). Vatican Council II. Hanoi: Religion Publishing House, 2019, p. 717.

¹⁵ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019). Vatican Council II. Hanoi: Religion Publishing House, 2019, p. 724-725.

the unity of knowledge and action (知行合一).¹⁶ Just as Wang stressed the importance of practical wisdom and moral cultivation, Catholic education in Vietnam focuses on developing both spiritual understanding and practical virtue. The General Letter of the Catholic Bishops' Conference of Vietnam (2007) articulated a crucial insight: "Education today, society and the Church tomorrow. The letter highlighted contemporary challenges, noting that "It seems that people are only interested in meeting the needs of economic development and neglecting the dimension of human dignity. Students go to school thinking more about dealing with exams than learning to be human"¹⁷. This observation led to renewed emphasis on education that promotes human dignity and moral development alongside academic achievement.

Vietnamese Catholic education demonstrates remarkable success in integrating religious faith with cultural heritage. This integration is evident in the way Catholic educators approach traditional practices such as ancestral veneration, showing respect for cultural traditions while maintaining Catholic theological principles. The Church's guidance helps believers navigate these cultural practices in a way that enriches both their faith and cultural identity.¹⁸

The educational process emphasizes solidarity and mutual responsibility, helping individuals realize their dignity while contributing to society's common good. Central to this approach is the formation of conscience, which the Church sees as fundamental to building a just and peaceful society. As the Second Vatican Council explains, "In the depths of their conscience, people discover a law that they do not impose on themselves but which they must obey, and the voice of the law of conscience always calls people to live in love and do good and to avoid evil"¹⁹. This integration of faith and culture in education reflects a deep understanding of human development that encompasses both spiritual and cultural dimensions. It recognizes that effective education must address the whole person while respecting their cultural context and promoting their full participation in society. Such an approach creates individuals who are both faithful Catholics and culturally grounded Vietnamese citizens, capable of contributing positively to their communities while maintaining their distinct identity.

¹⁶ HUANG, Y.: Knowing-that, knowing-how, or knowing-to? Wang Yangming's conception of moral knowledge (liangzhi). In: *Journal of Philosophical Research*, 2017, vol. 42, no. 1, p. 72.

¹⁷ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. General Letter 2007: Education today, society and the Church tomorrow. [online]. Hanoi, 2007. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2007-cua-hoi-ong-giam-muc-viet-nam-ve-giao-duc-kito-giao-giao-duc-hom-nay-xa-hoi-va-giao-hoi-ngay-mai-17878> (accessed on January 20, 2024).

¹⁸ HỘI ĐỒNG GIÁM MỤC VIỆT NAM. Thông cáo của Hội đồng Hội Đồng Giám Mục Việt Nam về việc tôn kính tổ tiên [Statement from the Council of Bishops of Vietnam on the Veneration of Ancestors]. [online]. 1965. <https://www.simonhoadalat.com/hochoi/giaoluat/honnhangiadinh/Phuluci.htm>. (accessed on January 20, 2024).

¹⁹ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019). Vatican Council II. Hanoi: Religion Publishing House, 2019, p. 235

Content and Implementation of Catholic Humanistic Education

Core Educational Content

The content of Catholic humanistic education in Vietnam centers on preserving and developing human dignity. This dignity originates from the belief that humans are created in God's image, endowed with a spiritual, immortal soul, reason, and free will. As emphasized in Vietnamese Catholic education, the foundation of human dignity is divine in origin, creating a responsibility to protect and promote this transcendent dignity bestowed by God. To perfect dignity, Catholic education emphasizes maintaining a clean conscience. The Second Vatican Council explains this foundational concept: "In the depths of their conscience, people discover a law that they do not impose on themselves but which they must obey, and the voice of the law of conscience always calls people to live in love and do good and to avoid evil"²⁰. This emphasis on conscience formation helps unite individuals in seeking truth and addressing moral challenges in both personal and social contexts.

The educational content encompasses two types of virtues: theological and humanistic. Theological virtues - faith, hope, and charity - form the foundation for spiritual development. These are complemented by humanistic virtues that guide behavior toward others, including wisdom, temperance, forbearance, and justice. As noted in the document "Christian Humanism", the key humanistic virtues are "charity, wisdom, justice, courage, temperance"²¹. This dual focus creates a comprehensive approach to character development that addresses both spiritual and social dimensions of human growth.

Implementation Methods

Catholic humanistic education in Vietnam focuses particularly on two crucial developmental stages: adolescence and pre-marriage preparation. For adolescents, education combines catechism with humanistic formation, following the principle that "Before being a good believer, one must be a good citizen, a mature person in humanist."²² This approach integrates religious instruction with practical guidance on proper behavior in daily life.

The implementation method for adolescents includes systematic instruction in:

- Proper conduct in daily interactions
- Respectful communication with family and community members
- Appropriate behavior in various social contexts
- Personal responsibility and self-discipline
- Cultural awareness and appreciation

²⁰ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019). Vatican Council II. Hanoi: Religion Publishing House, 2019, p. 235

²¹ JM. LAM THY, D. V. D.: Christian Humanism. [online]. Hanoi : Thanhlinh.net portal, 2022. <https://www.thanhlinh.net/node/11167> (accessed on February 23, 2024).

²² VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2010: Announcing the Holy Year. [online]. Hanoi, 2010. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2010-cong-bo-nam-thanh-17952> (accessed on January 20, 2024).

Pre-marriage education represents another crucial implementation phase. As specified in canon law, “By preaching, by appropriate catechesis for children, young people and adults, and also by using the means of social communication, Christians are taught about the meaning of Christian marriage and about the role of spouses and Christian parents”²³. This preparation typically spans three to six months, combining spiritual formation with practical guidance for family life.

Role of Family and Community and Contemporary Adaptations

The family plays a central role in implementing Catholic humanistic education. Drawing insight from Wang Yangming’s educational philosophy, which emphasizes the importance of practical wisdom in daily life, Vietnamese Catholic families are encouraged to create environments where virtues can be practiced and refined. This aligns with research showing that Vietnamese Catholics maintain strong family bonds while integrating religious practice with cultural traditions.

The parish community supports family educational efforts through:

- Regular catechism classes that combine faith formation with humanistic education
- Community activities that promote social responsibility and cultural awareness
- Charitable works that provide practical opportunities for moral development
- Ongoing guidance from priests and religious leaders

Modern implementation of Catholic humanistic education in Vietnam demonstrates remarkable adaptability while maintaining core principles. Educational programs increasingly address contemporary challenges such as digital technology use, environmental responsibility, and social justice issues. This adaptation reflects the Vietnamese Catholic community’s ability to maintain religious and cultural identity while engaging with modern society.

The educational approach has evolved to include:

- Integration of modern pedagogical methods with traditional teaching
- Attention to contemporary social and ethical challenges
- Use of technology while preserving human interaction and community bonds
- Balance between individual development and community responsibility

These implementation strategies reflect the psychological characteristics identified in Vietnamese Catholics, who show a strong desire to remain integrated with their national and cultural community while developing their faith. The result is an educational approach that successfully combines religious formation with cultural preservation and modern development.

²³ VIETNAM BISHOPS’ COUNCIL. Code of Canon Law (1983). Hanoi: Religion Publishing House, 2017, p. 347.

Conclusion: Significance and Prospects

Individual and Social Impact

Catholic humanistic education in Vietnam has demonstrated significant impact on both individual development and social harmony. The educational approach contributes to perfecting human personality while fostering a healthy and positive lifestyle in practice. Research by Nguyen Hong Duong reveals that Catholics consistently maintain cordial relations with people of other faiths, sharing “in the joys and sorrows of their community, celebrating together in times of happiness and providing support during times of grief, regardless of religious differences”²⁴.

The significance of this educational approach extends beyond individual moral development to influence family stability and social cohesion. Studies have shown that in areas with significant Catholic populations, social order and security tend to be more stable.²⁵ Catholics demonstrate active and positive engagement in various aspects of economic and social life, adapting quickly to market mechanisms while maintaining strong ethical principles. As noted by Ngo Quoc Dong, they “voluntarily fulfill the obligations of citizens to the state” while actively contributing to community development²⁶.

Cultural Integration and Preservation

A particularly significant achievement of Catholic humanistic education in Vietnam has been its successful integration of religious principles with traditional cultural values. This integration preserves important cultural practices while infusing them with religious meaning. For example, the practice of ancestral veneration has been maintained and transformed within a Catholic context, demonstrating the possibility of harmonious coexistence between faith and culture. As we have pointed out before, this cultural integration reflects what Wang Yangming termed the unity of knowledge and action (知行合一), where theoretical understanding leads to practical wisdom. In the Vietnamese Catholic context, this manifests as the ability to maintain religious identity while embracing cultural heritage, creating a unique synthesis that enriches both traditions.

Current Challenges and Opportunities

The Vietnamese Catholic Church faces both challenges and opportunities in its educational mission. In 2010, the re-establishment of the Catholic Education Commission marked a renewed commitment to educational development. The Commission's orientation emphasizes:

- Training human personality
- Promoting Vietnamese cultural traditions

²⁴ NGUYỄN, H. D.: Catholic values in Vietnam at different levels: individual, family, and society. In: *Journal of Religious Studies*, 2016, vol. 158, no. 9 & 10, p. 77-114, p. 77-114; see also: NGUYỄN, H. D.: *Nếp sống đạo của người Việt Nam*. Hà Nội: NXB Từ điển bách khoa, 2010.

²⁵ ĐẶNG, N. V. (ed.): *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay* [On the Current State of Religion and Belief in Vietnam]. Hà Nội : NXB Khoa học xã hội, 1996.

²⁶ NGÔ, Q. Đ.: Catholic values of truth and morality and its role in stabilizing the community. In: *Journal of Religious Studies*, 2016, vol. 155, no. 5, p. 46-80.

- Building solidarity
- Training conscience

As stated by the Commission, “The purpose of Christian education is not only to train human personality to be useful to oneself, family and society, but also to help people live worthy of being children of God”²⁷. This dual focus on practical and spiritual development creates opportunities for expanding educational impact while addressing contemporary challenges.

Future Prospects

The future of Catholic humanistic education in Vietnam shows promising potential for development. The 2016 Law on Belief and Religion, particularly Article 55,²⁸ provides legal framework for religions to participate in educational activities. This opening creates new opportunities for the Church to contribute more broadly to Vietnamese education while maintaining its distinctive approach to human development.

Several factors suggest positive prospects for future development:

First, the Church’s educational philosophy aligns well with contemporary educational needs. Its emphasis on comprehensive human development, including moral, intellectual, and social dimensions, addresses current concerns about moral degradation and social challenges in modern society.

Second, the successful integration of faith and culture demonstrated by Vietnamese Catholics provides a model for maintaining cultural identity while embracing modern development. This balance becomes increasingly valuable as Vietnam continues to modernize and engage with global influences.

Third, the Church’s experience in combining traditional values with modern educational methods positions it well to address contemporary challenges while preserving essential cultural and moral foundations.

The future development of Catholic humanistic education in Vietnam will likely involve:

1. Expanded implementation of educational programs within existing legal frameworks
2. Continued adaptation of educational methods to address contemporary challenges
3. Deeper integration of traditional values with modern educational approaches
4. Enhanced focus on developing ethical leadership for modern society

²⁷ For the work of Catholic Education Commission Orientation, see: VIETNAM BISHOPS’ COUNCIL. General Letter 2010: Announcing the Holy Year. [online]. Hanoi, 2010. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2010-cong-bo-nam-thanh-17952> (accessed on January 20, 2024); see also: THE CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS. “Directory on Popular Piety and The Liturgy: Principles and Guidelines.” [online]. Vatican, 2024. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html. (accessed February 23, 2024).

²⁸ NATIONAL ASSEMBLY OF THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIETNAM. Law No. 02/2016/QH14, Law on Belief and Religion. Hanoi, 2016.

As affirmed in the 2010 General Letter of the Vietnamese Bishops' Council, "The Church's primary mission is to proclaim the Gospel of Christ, and it is precisely by fulfilling the mission of proclaiming the Gospel that the Church contributes to human development, not only in human and spiritual aspects, but also in social aspects"²⁹. This mission provides a foundation for future development while maintaining connection to core principles.

BIBLIOGRAPHY:

- COMMUNIST PARTY OF VIETNAM.: *Documents of the 13th National Congress of Delegates, Volume 1*. Hanoi : National Political Publishing House, 2021.
- ĐẶNG, N. V. (ed.): *Về tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam hiện nay* [On the Current State of Religion and Belief in Vietnam]. Hà Nội : NXB Khoa học xã hội, 1996.
- HO CHI MINH.: *Complete Works, Volume 12*. Hanoi: National Political Publishing House, 2011.
- HỘI ĐỒNG GIÁM MỤC VIỆT NAM.: Thông cáo của Hội đồng Hội Đồng Giám Mục Việt Nam về việc tôn kính tổ tiên [Statement from the Council of Bishops of Vietnam on the Veneration of Ancestors]. [online]. 1965. <https://www.simonhoadalat.com/hochoi/giaoluat/honnhangiadinh/Phuluci.htm>. (accessed on January 20, 2024).
- HUANG, Y.: Knowing-that, knowing-how, or knowing-to? Wang Yangming's conception of moral knowledge (liangzhi). In: *Journal of Philosophical Research*, 2017, vol. 42, no. 1, p. 65-94.
- JM. LAM THY, D. V. D.: Christian Humanism. [online]. Hanoi: Thanhlinh.net Portal, 2022. <https://www.thanhlinh.net/node/11167> (accessed on February 23, 2024).
- NATIONAL ASSEMBLY OF THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIETNAM.: *Law No. 02/2016/QH14, Law on Belief and Religion*. Hanoi, 2016.
- NGÔ, Đ. T.: *Tín ngưỡng trong sinh hoạt văn hóa dân gian* [Beliefs in Folk Cultural Activities]. Hà Nội : NXB Thời đại, 2012.
- NGÔ, Q. Đ.: Catholic values of truth and morality and its role in stabilizing the community. In: *Journal of Religious Studies*, 2016, vol. 155, no. 5, p. 46-80.
- NGUYỄN, H. D.: *Nếp sống đạo của người Việt Nam*. Hà Nội: NXB Từ điển bách khoa, 2010.
- NGUYỄN, H. D.: Catholic values in Vietnam at different levels: individual, family, and society. In: *Journal of Religious Studies*, 2016, vol. 158, no. 9 & 10, p. 77-114.
- NGUYỄN, M. C. P.: Lòng đạo đức bình dân hội nhập văn hóa để rao giảng tin mừng [Popular Devotion Integrating Culture for the Proclamation of the Gospel]. [online]. Hanoi, 2014. <https://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/TaiLoanBaoTinMung/32DaoDucBinhDan.htm> (accessed on August 23, 2024).
- NGUYEN, Q. H.: *Religion and Culture. Basic theory and orientation of solutions to exploit cultural-religious values to serve the development of Vietnamese society today*. Hanoi : Tri Thuc Publishing House, 2016.
- NGUYEN, T. L. and VU, H. V.: Ancestor worshiping beliefs in the beliefs and religion life of Vietnamese people: nature, values, and changes of it in the current period. In: *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 2020, vol. 17, no. 3, p. 370-388.
- PHẠM, H. T.: *Ảnh hưởng qua lại giữa đạo Công giáo và văn hóa Việt Nam* [The Mutual Influence Between Catholicism and Vietnamese Culture]. Hà Nội : NXB Tôn giáo, 2020.
- THE CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS.: *Directory on Popular Piety and The Liturgy: Principles and Guidelines*. [online]. Vatican, 2024. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html. (accessed February 23, 2024).
- VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2007: Education today, society and the Church tomorrow. [online]. Hanoi, 2007. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2007-cua-hoi-ong-gi>

²⁹ VIETNAM BISHOPS' COUNCIL. General Letter 2010: Announcing the Holy Year. [online]. Hanoi, 2010. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2010-cong-bo-nam-thanh-17952> (accessed on January 20, 2024).

am-muc-viet-nam-ve-giao-duc-kito-giao-giao-duc-hom-nay-xa-hoi-va-giao-hoi-ngay-mai-17878 (accessed on January 20, 2024).

VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: General Letter 2010: Announcing the Holy Year. [online]. Hanoi, 2010. <https://hdgmvietnam.com/chi-tiet/thu-chung-2010-cong-bo-nam-thanh-17952> (accessed on January 20, 2024).

VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: *Code of Canon Law (1983)*. Hanoi: Religion Publishing House, 2017.
VIETNAM BISHOPS' COUNCIL.: Translation of the Commission for the Doctrine of the Faith under the Vietnam Bishops' Council (2019). *Vatican Council II*. Hanoi: Religion Publishing House, 2019.

The Introduction of Ceremonial First Holy Communion in Hungary in the 1840s

ADRIENN TENGELY

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2236-8503>

Eszterházy Károly Catholic University Eger

Abstract: *The First Holy Communion is a milestone in the religious life of a Catholic believer, so preparing for it and doing it well is a cornerstone of religious education. In France, in the first half of the 19th century, the custom of celebrating First Holy Communion in an emotional and detailed way developed. In the 1840s, the desire for a solemn First Communion also appeared in Hungary, where it was believed to be a useful means of winning over young people in an increasingly unchurched society by raising the devotion of the child's soul. But the ceremonial order of First Communion in Hungary had not yet been worked out, and was therefore one of the points of the national synod of 1848. Proposals for this were made both in the Catholic press and in the district and diocesan councils. These were the basis for the ceremonial order we know today. The subject of this study is entirely new basic research.*

Keywords: *Holy Communion. Catholic religious life. Children. National synod. 19th century.*

Introduction

First Holy Communion is a milestone in the religious life of a Catholic believer. As regards the timing, it has been generally accepted since the Middle Ages that a child can receive it when he or she has the intellect to understand the meaning and significance of receiving the consecrated wafer and to distinguish it from ordinary food.² Today, it is taken for granted that this takes place in churches in a solemn atmosphere: little girls in white dresses with wreaths and veils on their heads, little boys in suits, or, more recently, members of both sexes in the uniform white dress of the early Christian era, stand before the altar and wait for the sacramental Jesus Christ, in a mass in which the sermon, the verses, the songs and all the other trappings are linked to their Holy Communion. It is also a common custom that afterwards the children are treated to a small love feast by the parish - the origins of this

¹ The study was supported by the János Bolyai Research Fellowship of the Hungarian Academy of Sciences.

² In 1215, the Council of Lateran IV declared that all believers who had „attained the use of their reason” were obliged to confess and be blessed once a year at Easter, i.e. children could be admitted to Holy Communion for the first time from this stage of development. The Council of Trent adopted the same rules. However, there was a difference of opinion as to the age at which this should be done, as will be discussed below. SZILASY, J.: *A lelkipásztorság tudománya* III. Buda : Kir. Magy. Egyetem, 1842. pp. 260 – 261.; RÁTZ, A.: *Liturgika, vagy a római keresztény katolika anyaszentegyház szertársásainak magyarázattya* I. Esztergom : Beimel József, 1823. pp. 288 – 299.; ZIMMERMANN, J.: *A vallási szokások és szertartások magyarázata*. Pest : Emich Gusztáv, 1847. p. 66.; MIHÁLYFI, Á.: *Az emberek megszentelése*. Budapest : Szent István Társulat, 1926. pp. 110 – 113.

custom date back to the pre-1950s, when they had to fast all day before Communion³ - and a small souvenir card.

The emergence of solemn First Communion in Hungary

The custom of celebrating First Communion in this solemn form in Hungary dates back to the 1840s. In the early 19th century, it was not much different from any other Sunday mass: if the priest judged that certain children were worthy of Communion, he would confess and bless them.⁴ However, ahead of its time, the diocesan synod of 1821 in Rožňava decreed that it should be solemnly celebrated on the first Sunday after Easter, i.e. White Sunday, and the method was defined, which was observed by the diocesan clergy in the following decades.⁵ The resolutions of the National Synod of 1822, however, did not call for the solemnisation of First Communion, but merely considered it important that pastors should prepare children for it by means of adequate and thorough instruction in the faith.⁶ Even at the end of the 1830s, some zealous priests were still only suggesting that pastors should give a short instructional talk to children taking their First Communion at the beginning of Mass or immediately before Communion.⁷

However, in the first half of the 19th century, in the context of the emerging new type of individualistic spirituality, the so-called Catholic Romanticism, France developed the custom of celebrating the First Communion in an emotional and detailed way, which could provide children with a religious experience that would later shape their whole worldview.⁸ Napoleon, for example, was often quoted as saying that the day of his First Holy Communion was the happiest day of his life.⁹

The custom soon spread throughout Europe, and mainly following French and German examples,¹⁰ the solemn First Communion was also required in Hungary in

³ In 1957, Pope Pius XII, in his *Sacram Communionem* motu proprio, relaxed the fast from midnight to three hours before Communion for solid food and alcoholic beverages, and to one hour for non-alcoholic beverages. *Papal Encyclicals Online*. <https://translate.google.com/translate?hl=hu&sl=en&u=https://www.papalencyclicals.net/pius12/p12fast.htm&prev=search> (accessed 9 March 2020); *Magyar Katolikus Lexikon* Szentégyi bört article <http://lexikon.katolikus.hu/S/szent-s%C3%A9gi%20b%C3%B6jt.html> (accessed 9 March 2020)

⁴ SZILASY, J.: *A lelkipásztorság tudománya* III. p. 261.

⁵ *Acta, et Statuta Synodi Dioecessanae, sub illustrissimo ac reuenedissimo Domono Ladislaus e comitibus Eszterházy de Galantha Episcopo Rosnaviensi*. Rosnaviae: Josephi Mayer, 1822; Rožňava Diocese Archives, Episcopal Office filed documents (hereinafter: RDA) 505/1848, 531/1848 Opinions of Upper-Gemer, Plešivec, Filákov, Matra, Malohont, Lučenec, Jasov, Rimavská Seč and Turňa deanery districts.

⁶ FEJÉRDY, A.: *Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat története*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2018. p. 153, 558.

⁷ NÉMETH, J.: A buzgó lelki pásztor, az oltári szentség kiosztásában. In: *Egyházi Tár*, vol. 8, 1839. p. 132.

⁸ MIHÁLYFI, Á.: *Az igehirdetés*. Budapest: Szent István Társulat, 1921. p. 293.

⁹ Legszebb nap. In: *Religio és Nevelés*, vol. 3, 1843/2. p. 220.; NAGY, I.: *Katolikus hitélet* LXXIII. In: *Katolikus Néplap*, vol. 4, 1852/1. p. 214.

¹⁰ A nagyváradi i. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.; Eger Archidieceze Archives, Archivum Novum (hereinafter: EAA AN) Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of

the 1840s, which was believed to be a useful means of attracting youth in an increasingly secular society by raising the devotion of the child's soul, and the sincere faith of children expressed in the ceremony would also set a good example for adults.¹¹ The infiltration of the custom is also shown by the publication in 1839 in Trnava of a translation of a small work by a German parish priest, which contained heartfelt exhortations especially for first-baptism children.¹²

In the mid-1840s, First Communion was held in a truly solemn form in some places, for example in 1844 in Hédevár, thanks to the kindness of Countess Károlyné Viczay¹³ or on 20 April 1845 in the cathedral of Satu Mare. The latter celebration was truly impressive: sixty-five children marched in a solemn line with a wreath on their heads to the church, where Bishop János Hám addressed them, where they renewed their baptismal vows with a candle in their hands and then received Holy Communion from the bishop's hands. Afterwards, they had a love breakfast in the Bishop's Palace and Bishop Ham presented them with a rosary and holy pictures to commemorate the great day. Bishop Ham also ordered that on the fourth Sunday after Easter it should be celebrated in the same way every year in the churches of his diocese,¹⁴ and published a small book with the process and prayers of the service.¹⁵

The Hungarian liturgical works of the time, however, do not mention this,¹⁶ only to the extent of the level of development at which children can be admitted to Holy Communion.¹⁷ The exception is János Szilasy's monumental work of 1842, *The Science of Pastoral Care*, in which he already briefly elaborates a form for solemnising the event. In it, he first describes, in accordance with current church regulations, the ages at which children may be admitted to Holy Communion, and then explains in detail how the pastor should prepare the children for Holy Confession and First Holy Communion. He recommends, following St. Charles Borromeo, that children should

the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10–11.; ZAKAR, P.: *Zsinatok a Csanádi egyházmegyében a 19–20. században*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016. p. 163.

¹¹ Az első szent áldozás. In: *Religio és Nevelés*, vol. 2, 1842/1. pp. 430 – 431. ; „Sz.”: Az Oltári-szent-ség kiszolgáltatásának ünnepélyesbbé tevéséről. In: *Religio és Nevelés*, vol. 4, 1844/1. pp. 161 – 162.; PROKOPOVSZKY, D.: Első áldozás és jótékonyosság. In: *Religio és Nevelés*, vol. 4, 1844/2. p. 302.

¹² Maradandó emlék a szent áldozásban először részesült gyermekeknek. Német nyelven egy Kolonia megyebeli plébánustól. Nagyszombat : Wachter Bódog, 1839; brief description of this book: *Egyházi Literaturai Lap*, vol. 4, 1844/2. p. 44.

¹³ PROKOPOVSZKY, D.: Első áldozás és jótékonyosság. In: *Religio és Nevelés*, vol. 4, 1844/2. pp. 302 – 303.

¹⁴ „Z”: Szatmár-németiből, ápril. 20-dikán. In: *Religio és Nevelés*, vol. 5, 1845/1. p. 302.

¹⁵ A nagymihályi egyházmegyei kerület gyűlése. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 408. (Michalovce district is wrongly mentioned in the title of the article, but in fact it describes the decisions of the Malčice deanery district assembly.); Kerületi gyűlés. Sziget, sept. hó 14-én. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. pp. 399 – 400.; According to the source, the title of the book is “A gyermekek első áldozásának ünnepélye” but unfortunately it has not been possible to find an original copy so far.

¹⁶ SZANISZLÓ, J.: *A romai katolika anyaszentegyház ünnepeinek szertartásai*. Szombathely : Bertalanffy Imre, 1847; GOFFINE, L.: *Katholikus oktató és épületes könyve*. Pest : Müller Emil, 1852; LONOVICS, J.: *Népszerű egyház archeológia* I. Bécs : Sommer Lipót, 1857.

¹⁷ RÁTZ, A.: *Liturgika* I. pp. 288 – 299.; ZIMMERMANN, J.: *A vallási szokások és szertartások magyarázata*, p. 66.

confess two or three times before so that they can truly purify their souls from sins in a meaningful way for the day of First Communion, since, in his opinion, “it is usually the case that the first Confession of little children is defective, either because of lack of substance or because of ignorance and fear or because of modesty, and is not sufficient for Holy Communion.” He does not go into too much detail about the ceremony itself. He recommends that the children should confess the day before and then attend Mass together the next day, with their parents present and as many believers as possible. The Mass should be accompanied by prayers and hymns related to the event, which will help to awaken in the children’s souls the three “divine virtues” of faith, hope, love and repentance. He suggests that the pastor should also give a special talk to the children, encouraging them to keep their hearts pure and calling on adults to always set a good example. He recommends that if the method he has devised wins the approval of the Hungarian clergy, it should be introduced everywhere.¹⁸

The question of First Communion in the diocesan assemblies in 1848

However, the detailed Hungarian ritual of First Communion was still to be worked out, although positive examples from abroad and from sporadic Hungarian examples provided much guidance. In the spring of 1848, the revolutionary changes led to the planning of a national synod for 24 September, the themes of which were drawn up by the high clergy and sent out throughout the country for consideration at district meetings of deans and then diocesan councils.¹⁹ The question of First Communion was also included in this synod, perhaps at the suggestion of John Ham: “Point 3.²⁰ This, together with other matters, was also discussed by the clergy of the country. This was the issue on which, in addition to the introduction of the end-of-year thanksgiving, there was unanimous approval. Many stressed that the importance of First Communion was not sufficiently emphasised, even though it is a defining experience for the child’s soul, which has an impact on later life,²¹ as the diocesan council of Oradea poetically put it: There is no moment in the life of a Christian man that is more and more closely connected with memories, no moment that can have a more decisive influence on the course of a whole human

¹⁸ SZILASY, J.: *Lelkipásztorkodástan* III. pp. 260 – 262.

¹⁹ TAMÁSI, ZS.: Az 1848-as nemzeti zsinati tematika előkészítése és követése. In: *Keresztény Szó*, vol. 25, 2014, Nr. 11, pp. 22 – 25.; TAMÁSI, ZS.: Az 1848-as magyarországi zsinat előmunkálatai. In: MARTON, J. – DIÓSI, D.: *Megmenekültem az oroszlán torkából. Az erdélyi katolikus egyház a megpróbáltatások idején: 1848, 1948*. Budapest – Kolozsvár : Szent István Társulat – Verbum Kiadó, 2015. pp. 35 – 88.

²⁰ EAA AN Synodus 3129 Sorozata azon tárgyaknak...; In print: LAKATOS, A. – SARNYAI, Cs. M.: *1848/49 és ami utána következett... Válogatott dokumentumok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848–1851 közötti anyagából*. Kalocsa : Kalocsai Főszékesegyházi Könyvtár és a Kalocsai Érseki és Főkáptalani Levéltár, 2001. p. 51.

²¹ LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai a 19-20. században*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017. pp. 171 – 172.; Szepesmegyei zsinat. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 316.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848, minutes of Apátfalva district assembly on 18th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848; EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.

life than the moment when a child first comes to the altar to partake of the bread of angels. The child's heart is as molten as the wax that takes on a heart-grabbing shape in the hands of an artist; as molten as the flower that opens its fragrant bosom to the rays of the rising sun; and as good, fertile soil that repays the labour of the cultivator with a hundredfold interest; but it withers or overflows when care and cultivation deprive it of its care."²² In the 1840s, as we have seen, it was still up to the local pastors to decide whether to perform First Communion in a simple or ceremonial way, and it was therefore agreed both in the diocesan districts and in the diocesan councils that it was time to put an end to this and to introduce a uniform regulation for the whole diocese, or even better, the whole country.²³ This also reflected the national unification tendencies of the time, which were also evident in the area of religion, for example in the case of *Rituales*.²⁴

Everyone also agreed that this should definitely be held in a more solemn setting.²⁵ There was a general consensus that First Communion should be held on a Sunday or on one of the feast days,²⁶ but there were differences of opinion as to which day would be the most appropriate: most people suggested White Sunday,²⁷ but other days were also mentioned, such as Maundy Thursday,²⁸ Pentecost²⁹ or the

²² A nagyvárad i. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.

²³ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.; Szepesmegyei zsinat. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 316.; Rosnyói megyei tanácskormány. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 294.; Megyei közlés. Az erdődi kerületi tudósítás vége. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 229.; KELEMEN, D. Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat győri egyházmegyei előkészítése. In: *Egyháztörténeti Szemle*, vol. 16, 2015, Nr. 2, pp. 33 – 34.; RDA 505/1848, 531/1848. Opinion of Rožňava deanery district.

²⁴ TENGELY, A.: Az anyanyelvű rituale kérdése 1848-ban. In: Szádóczki, V.: *Fordítás a lelkiségi irodalomban*. Budapest : ELKH-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2023. pp. 221 – 246.

²⁵ In the Archdiocese of Eger, for example, only the clergy of the Szolnok-Heves district did not see the need for the change, although the pastoral sermon addressed to children was also customary there. EAA AN Synodus 3129 Minutes of Szolnok-Heves district assembly on 18th July 1848.

²⁶ LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171 – 172.; Jegyzőkönyve a győri püspök-megyei clerus 1848-dik évi augusztus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Kisvárdai district assembly on 18th July 1848.

²⁷ GÁRDONYI, M.: *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprémben*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016. p. 68, 79.; A nagyvárad i. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.; Jegyzőkönyve a győri püspök-megyei clerus 1848-dik évi augusztus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.; EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.; TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*. Budapest : Gondolat, 2013. p. 113.; As we saw above, this day was also determined in the Diocese of Rožňava in 1821.

²⁸ KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Apátfalva district assembly on 18th July 1848.

²⁹ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.; TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, 113.

Feast of the Holy Week, which is linked to children.³⁰ Some people wanted to combine it with the Rose Festival³¹ which was spreading in France at the time.³² Quite unusual in the Transylvanian diocese was the suggestion of the clergy of the Marosi district: it was considered that, to enhance the solemnity, the bishop should bless the children in each parish, so that no fixed date was set accordingly, but it would always vary according to his current schedule.³³ The diocesan assembly of Eger also considered it conceivable that if the number of children in a parish was too large, the ceremony could be held twice a year.³⁴ It was recommended that as many people as possible, parents and relatives, and possibly even the mayors of the parish, should attend the ceremony, firstly to give the children a greater sense of the importance of the event, secondly because it was felt that the devotion of the children would also increase the fervour of the adults, and thirdly so that the ceremony would become a celebration for the whole community. It was therefore considered important that the priest proclaim the event from the pulpit on the Sunday before.³⁵

As for the process of the ceremony, in several diocesan districts no details were given, but simply the wish to give a solemn framework to the first Holy Communion of the children.³⁶ But there were some who expressed their views. In general, only certain elements of the First Communion were highlighted in the district meetings, which were considered important, and which basically go back to the articles

³⁰ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.; In the later decades the feast was mostly observed on White Sunday, but in the 1920s it was more commonly celebrated on Holy Thursday, but this was a problem in the countryside because if Easter was late, it fell at the beginning of the great summer works. RADÓ, P.: Milyen napon legyen az első szentáldozás? In: *Evangelium*, 1925, Nr. 4 – 6, pp. 298 – 299.

³¹ A custom from the French village of Salency, the idea is to reward the strongest girl in the village. In Hungary, some zealous pastors tried to introduce it in the early 1840s. A rózsaszünnap. In: *Religio és Nevelés*, vol. 2, 1842/2. pp. 172 – 174.; BLAHÓ, J.: Rózsaszünnap. In: *Religio és Nevelés*, vol. 5, 1845/2. pp. 363 – 364.

³² EAA AN Synodus 3129 Minutes of Apátfalva district assembly on 18th July 1848.

³³ TAMÁSI, ZS.: Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat, pp. 113 – 114.

³⁴ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.

³⁵ CSAJÁGHY, S.: A kalocsai érsekségei folyóévi aug. 30-, 31-és sept. 1-sején tartott köztanácskozmány eredményének fővonásai. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 343.; A nagyvárad i. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augustus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.; Jegyzőkönyve a győri püspök-megyebeli clerus 1848-dik évi augustus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848, minutes of Kisvárd district assembly on 18th July 1848, minutes of Apátfalva district assembly on 18th July 1848, minutes of Polgár district assembly on 18th July 1848, minutes of Mezőkövesd district assembly on 20th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848; RDA 505/1848, 531/1848 Opinion of Rožňava deanery district; LÉNÁR, A. A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai, pp. 171 – 172.; KELEMEN, D.: Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat... pp. 33 – 34.; TAMÁSI, ZS.: Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat, p. 114.

³⁶ Megyei közlés. Az erdődi kerületi tudósítás vége. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 229.; A mohácsi alesperesi kerületnek összes lelkészei f. é. július hó 24-én gyűlést tartván... In: *Nemzeti*, vol. 42, 1848, 319–320.; ZAKAR, P.: Zsinatok a Csanádi egyházmegyében, pp. 171, 179, 183; RDA 505/1848, 531/1848 Opinion of Hron deanery district; G. I. szabolcsi plébános: A külső lelképásztörök húsvéti gyónása és áldozása. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 588.

in Religio és Nevelés described above, especially the description of the celebration in 1845 in Satu Mare.³⁷ Many of them considered it important that the pastor should give a special exhortation to the children before or after the Communion, or perhaps before and after, and that prayers should be written especially for this special occasion, perhaps led by the teacher, and that they should be published in a small book. It was also thought useful for the children to renew their baptismal vows together.³⁸ In the diocese of Rožňava, the one from Spiš Hill emphasised that it is very important for the pastor to give a heartfelt talk at the first Confession of the children.³⁹ In the Kiszvárd district of the diocese of Egri, the time of the Mass was also suggested: early in the morning, because of the sacramental fasting, so that the children “do not get tired of the long fasting”.⁴⁰ The request for children to dress for the feast was also raised in many places,⁴¹ but the white dress, which is nowadays unavoidable, was only suggested by the clergy of the Jászberény district and the diocese of Oradea.⁴² The clergy of the Miskolc district, referring to the Bavarian example, recommended that children should wear a wreath of flowers at Mass, as has already been done in several places in the country.⁴³ In many places, there was also a wish to give children a small memento after Mass, such as a prayer book, a holy picture or a rosary⁴⁴ to remind them of the big day for the rest of their lives, similar to the First Communion cards that are still used today.⁴⁵ However, the morning of love practised by Bishop

³⁷ In some cases, the examined minutes also refer directly to the articles of Religio és Nevelés, for example, the clergy of the Miskolc district wanted to ask the opinion of Bishop Hám on the basis of the above-mentioned report of the newspaper from 1845 in Satu Mare. EAA AN Synodus 3129 Minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848.

³⁸ TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, pp. 113 – 114.; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Eger district assembly on 11st July 1848, minutes of Felső-Pata district assembly on 17th July 1848, minutes of Kiszvárd district assembly on 18th July 1848, minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848, minutes of Polgár district assembly on 18th July 1848, minutes of Mezőkövesd district assembly on 20th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848.

³⁹ RDA 505/1848, 531/1848 Opinion of Novohrad Mountain deanery district.

⁴⁰ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Kiszvárd district assembly on 18th July 1848.

⁴¹ TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, p. 114.; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848, minutes of Apátfalva district assembly on 18th July 1848, minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848.

⁴² EAA AN Synodus 3129 Minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848; A nagyváradi I. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.

⁴³ For example at the First Communion in Satu Mare and Hédervár mentioned above.

⁴⁴ It was customary in those days to present children with such small religious souvenirs during school exams. E.g. RAPAWY, I.: Egyház-kerületi gyűlések. In: *Religio és Nevelés*, vol. 5, 1845/2. p. 36.; „Sz.”: *Az Oltári-szentség kiszolgáltatásának ünnepélyesebbé tevéséről*. In: *Religio és Nevelés*, vol. 4, 1844/1. p. 162.

⁴⁵ TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, p. 114.; EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Eger district assembly on 11st July 1848, minutes of Polgár district assembly on 18th July 1848; LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171 – 172.; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.

Ham and now commonplace was not yet among the suggestions we explored, perhaps for financial reasons.

In the diocesan meetings, however, the issue was generally dealt with in a more comprehensive way, and proposals were made accordingly. Although there are counter-examples: the diocesan meetings of Veszprém and Kalocsa, and the Esztergom vicars' district meeting only stated that they wanted a solemn framework.⁴⁶ The resolutions of the dioceses of Győr and Vác briefly listed the main elements they considered important to include in the ceremony, basically following the pattern of Satu Mare: the involvement of parents and relatives, the dressing of children in festive clothes and possibly the decoration of the church, the pastor's special sermon to the children and special prayers and songs appropriate to the occasion, but did not regulate the issue in more detail.⁴⁷

Some dioceses wanted to adopt and introduce the ritual order already developed elsewhere. In the diocese of Spiš, they wanted to import the Satu Mare rite,⁴⁸ and the Transylvanian clergy proposed to establish the rite not on the basis of domestic but on German examples, referring to two well-known German works,⁴⁹ although the clergy of the district of Gheorghe preferred to recommend the draft of János Szilasy described above.⁵⁰

The diocesan councils of Eger and Oradea dealt with the issue in more detail, and in both places they developed separate drafts of the First Communion, in which they also imagined the celebration roughly according to the Satu Mare "scenario". In the Eger draft, children dressed in festive costume - girls in white - and accompanied by their parents or godparents, march to the church on the big day,⁵¹ where adults take their seats behind their children. The priest first greets the children and then, together with them, invokes the Holy Spirit in front of the altar with the prayer "Come Holy Spirit". Then a chosen child comes forward and, with a formula he has memorised, asks the pastor to administer the sacrament of penance and Holy Communion. The priest then gives them a short but "anointed" homily, warning them of the

⁴⁶ GÁRDONYI, M.: *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprémében*, p. 68., 79.; CSAJÁGHY, S.: A kalocsai érsekségei folyóévi aug. 30-, 31-és sept. 1-sején tartott köztanácskozmány eredményének fővonásai. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 343.; Az esztergomi helynökterületi tanácskozmány. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 279.

⁴⁷ Jegyzőkönyve a győri püspök-megyebeli clerus 1848-dik évi augusztus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.; LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171-172.; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 - 34.

⁴⁸ Szepesmegyei zsinat. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 316.

⁴⁹ WESSENBERG, I. H.: *Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche*. Stuttgart und Tübingen : Cotta, 1833; STAUDENMAYER, F. A.: *Der Geist des Christenthums dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst*. Mainz : Kupferberg, 1843.

⁵⁰ A Kolosvárt 1840-dik évi Szent-Mihály hava 1-ső napján, nm. Kovács Miklós erdélyi püspök ur elnöklete alatt kezdődött, és ugyanazon hó 4-dik napján végződött erdélymegyei zsinat jegyzőkönyvének kivonata. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. pp. 366 - 367.; TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, pp. 112 - 113.

⁵¹ The Eger decision does not mention the floral decorations - wreaths and bushes - which are often part of the children's First Communion attire.

great importance of receiving these sacraments and the spiritual requisites necessary for this, and then confesses them. If there were a very large number of people, it was suggested that several priests should be called or that Confession should be made the day before, obviously to avoid a long delay. After the Confession, the priest would briefly remind them of the great graces they had received, then recite the Apostles' Creed and have them renew their baptismal vows in a question-and-answer format. He then blesses them and prepares them for Mass, while the children sing hymns appropriate to the occasion - songs of thanksgiving and pledges of faith. During the Mass, after the Gospel, the priest turns his attention back to the children, to whom he reads the 13th chapter of Mark 10⁵² and then gives a short, instructive homily. One by one, the children then approach the altar, where they kiss the crucifix and receive a lighted candle, which the priest presents to them with appropriate words. With this in their hands, they march in pairs to the altar - while a hymn written for the occasion is sung - where they kneel down and the priest, turning to them, recites the prayer of penance, absolves them and blesses them. After the blessing, the priest, kneeling at the altar, says a short prayer of supplication for the occasion before the children. At the end of the Mass, the priest reminds the children and their relatives of the great graces they have received and exhorts them to continue to live a fervent religious life in the future. It was also considered appropriate to distribute small mementos - prayer books, rosaries, holy pictures - to the children. The draft was referred to the national synod and it was proposed that the Rituale Committee of the synod should be responsible for drawing up a uniform ritual for the whole country and the texts of the accompanying occasional hymns and prayers.⁵³ The Oradea draft was similar.⁵⁴

But in those dioceses where this was already the custom, there was little desire to change it. The clergy of the diocese of Rožňava were almost unanimous in sticking to the local regulations that had been in force since the Synod of 1821, considering them to be sufficiently edifying.⁵⁵ Interestingly, only the clergy of the district of Rožňava, going against the opinion of the other districts of their diocese, did not recommend the diocese's own ritual, which already had a history of almost three decades, but recommended the use of a work⁵⁶ translated from the German original, entitled Remembrance of the children who received Holy Communion for the first time.⁵⁷ However, it is certain that the efforts to unify the religious beliefs of the time

⁵² „Little children were brought to him to touch them. But the disciples refused them. When Jesus noticed, he disapproved. 'Let them,' he said, 'let the little ones come to me, do not hinder them, for such is the kingdom of God. Verily I say unto you, whosoever shall not receive the kingdom of God as a little child shall not enter therein.' Then he embraced them and laid his hands on them and blessed them." Mark 10:13-16.

⁵³ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 - 11.

⁵⁴ A nagyváradi l. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.

⁵⁵ RDA 505/1848, 531/1848 Opinions of Upper-Gemer, Plešivec, Filákovo, Matra, Malohont, Lučenec, Jasov, Rimavská Seč and Turňa deanery districts.

⁵⁶ *Maradandó emlék a szent áldozásban először részesült gyermekeknek. Német nyelven egy Kolonia megyebeli plébánustól*. Nagyszombat : Wachter Bódog, 1839.

⁵⁷ RDA 505/1848, 531/1848 Opinion of Rožňava deanery district.

led to a decision at the diocesan meeting in Rožňava on 5 September 1848 to relax the rigid blockade and to keep the local regulations in force until a suitable national ritual was developed.⁵⁸ Similarly, the clergy of the Satu Mare diocese wanted to keep their own well-established ritual⁵⁹ and, as it became known throughout the country through the coverage of *Religio és Nevelés*, many of them wanted to introduce it in other dioceses.⁶⁰

In addition to the date and the order of the ceremony, other questions have also been raised about the First Communion. First of all, the age of the children who could be admitted to Communion, although this was determined by general church regulations,⁶¹ so the opinion of the Hungarian clergy did not really matter much. For example, in the diocese of Eger, some districts would allow children to be commanded at the age of 7-8, preferably after a year of schooling⁶², while others would allow children to be commanded at 8-9,⁶³ or only 10,⁶⁴ but the majority did not link this to age or literacy, but to intellectual development as defined by the Church.⁶⁵ Finally, the diocesan decision set the ideal age at 8-9 years, but it was considered that Confession⁶⁶ should be allowed earlier, according to the customs of the time.⁶⁷ The diocesan

⁵⁸ Rosnyói megyei tanácskormány. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 294.

⁵⁹ Szathmár-egyházmegyei tanácskormány jegyzőkönyvének kivonata. In: *Religio és Nevelés*, vol. 9, 1849/1. p. 166.

⁶⁰ Kerületi gyűlés. Sziget, sept. hó 14-én. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. pp. 399-400.; A nagymihályi egyházmegyei kerület gyűlése. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 408. Michalovce district is wrongly mentioned in the title of the article, but in fact it describes the decisions of the Malčice deanery district assembly!

⁶¹ According to the regulations of the time, children could be admitted to the First Communion from the time they had reached an intellectual level that allowed them to distinguish the consecrated wafer from the food of the public (see note 2). However, this led to different interpretations of the number of years of age in some places, and Pope Pius X finally ordered a standardisation in 1910. According to this, children could be admitted to Confession and Communion around the age of seven, but the Hungarian episcopate added that a basic knowledge of theology was necessary, so that in general the date for the first Confession and Communion was set at the third or possibly second grade (EAA Circular Letters 1300/1911 and Annex). In Hungary, the 1938 World Eucharistic Congress in Budapest had a particularly strong impact on the subject, with the earlier Communion of children being encouraged. PETRÓ, J.: *A gyermekek korai szentáldozása*. Budapest : Szent István Társulat, 1937; PETRÓ, J.: *Eucharisztikus gyermeknevelés*. Budapest, 1937; MIHALOVICS, ZS.: *Az I. osztályú gyermekek áldoztatása*. Budapest : Szent István Társulat, 1944.

⁶² EAA AN Synodus 3129 Minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848.

⁶³ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Felső-Heves district assembly on 26th July 1848; RDA 505/1848, 531/1848. Opinion of Rožňava deanery district.

⁶⁴ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Polgár district assembly on 18th July 1848, opinion of Eger Franciscans without date.

⁶⁵ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Felső-Pata district assembly on 17th July 1848, minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848, minutes of Nagykálló district assembly on 18th July 1848. Similarly, the clergy of the Széklak district in the Diocese of Győr considered intellectual development to be the standard: KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.

⁶⁶ SZILASY, J.: *A lelkipásztorság tudománya* III. p. 262.; MIHÁLYFI, Á.: *Az emberek megszentelése*, p. 113.

⁶⁷ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.

decision of Győr set the minimum age at seven years, but made it a basic condition that only those found by the local pastors to be of sufficient intellectual development and sufficiently trained in religious knowledge should be allowed to receive it.⁶⁸ This latter condition was also stressed in Oradea and in Vác.⁶⁹ In any case, everyone agreed that, in accordance with Church regulations, it is the fundamental duty of the clergy to provide children with a thorough and conscientious instruction in the faith before their First Communion, and the clergy of Gyergyó specifically recommended the above-mentioned work by János Szilasy.⁷⁰ In several places, however, it was also stressed that it is important for children not only to learn but also to understand the basic religious doctrines⁷¹ and the clergy of the Diocese of Vác also emphasised that the pastor must not only impart religious knowledge, but also, and more importantly, to awaken in children the desire for Holy Communion.⁷² What was new, however, was that several districts of the diocese of Eger would have children undergo a religious examination before Communion in the presence of a church and school committee, parents and local magistrates, which was eventually included in the diocesan decisions.⁷³ Interestingly, in the diocese of Győr it was stressed that children should be prepared and confessed by their own pastor, and that no foreign priest should be involved,⁷⁴ while in the diocese of Eger, on the contrary, it was explicitly suggested - as we have seen above - that if the number of children was too large, a guest priest should be invited to assist in Confession.⁷⁵

There was also a question of how the new ceremony would be implemented, as opinions differed on who exactly would be responsible for this. Some wanted the details of the ceremony to be worked out by a national synod,⁷⁶ while others saw it

⁶⁸ Jegyzőkönyve a győri püspök-megyei clerus 1848-dik évi augusztus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.

⁶⁹ A nagyvárad i. sz. egyházmegyei, 1848-dik évi augusztus 30- és 31-kén a püspöki lakban tartott zsinat jegyzőkönyve. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 407.; LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171 – 172.

⁷⁰ LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171 – 172.; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Eger district assembly on 11st July 1848, minutes of Jászberény district assembly on 15th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848; TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, p. 113.; Szilasy dealt exhaustively with the methods of teaching children to believe, and also specifically discusses the preparation before the First Holy Communion. SZILASY, J.: *A lelkipázsztorság tudománya* II. pp. 1-74., III. pp. 260 – 262.

⁷¹ TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*, p. 113; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.

⁷² LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai*, pp. 171 – 172.

⁷³ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Eger district assembly on 11st July 1848, minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848, minutes of Polgár district assembly on 18th July 1848, minutes of Harsány district assembly on 22nd July 1848; EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.

⁷⁴ Jegyzőkönyve a győri püspök-megyei clerus 1848-dik évi augusztus hó 22-, 23- és 24-dik napjain tartott tanácskozmányának. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. p. 333.; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat...* pp. 33 – 34.

⁷⁵ EAA AN Publico-ecclesiastica 1848/1032. Minutes of the meeting of the Archdiocese of Eger on 2nd August 1848, 10 – 11.

⁷⁶ RDA 505/1848, 531/1848. Opinion of Rožňava deanery district; EAA AN Synodus 3129 Minutes of Alsó-Pata district assembly on 17th July 1848; KELEMEN, D.: *Az 1848-as római katolikus nemzeti*

as the task of diocesan assemblies,⁷⁷ the archpastors⁷⁸ or the Catholicum Institutum, whose role was much talked about in 1848 but rather vague.⁷⁹ There were those who considered it worthwhile only after a planned revision of the *Rituales*.⁸⁰ Interesting is the suggestion of the clergy of Miskolc, who recommended that the opinion of Bishop Ham, a pioneer in the matter of First Communion in our country, should be sought on this.⁸¹

It also made some people wonder how the spiritual fruits of the First Communion could be preserved as long as possible for children. It was therefore suggested that children should subsequently confess and receive Holy Communion at least four times a year - for example, at the beginning and end of the school year, before Easter and at Pentecost - as should students in higher education, unless they are members of a religious community whose rules provide otherwise.⁸²

The ceremony of the First Communion in the ecclesiastic press

The inclusion of the issue of solemn First Communion in the synodal theme also drew the attention of the wider clerical public to the subject. Accordingly, in the autumn of 1848, the issue was dealt with in detail in the columns of *Religio és Nevelés*. The Benedictine monk Ferenc Kászón Fojtényi, a teacher at the Bratislava Academy, drew up a very detailed ritual for the great day, which he published in the paper. The order of events was broadly the same as before, but he also went into great detail on matters of detail that had not been covered to this extent in previous drafts, such as recommending that Mass should begin no later than 8 o'clock, so that children would not be restless because of hunger due to sacramental fasting. What was new was that he wanted to make not only the First Communion but also the first Confession of the children the day before more solemn, almost with a special ceremony and lengthy prayers, and that he wanted parents to play an even greater role than before, not only as participants in the celebration of the Mass, but also to take part in the Confession the day before and to talk to the children about the subject at home, so that they could be as prepared as possible. He considered Easter or Christmas to be the most appropriate time for the celebration and, depending on the discretion of the pastor, he also considered it possible for boys and girls to receive First Holy Communion on different days, so that there would be effectively two of the same feast days in the same year. He wanted to place great emphasis on the festive decorations: the children should arrive at church washed, clean, with floral arrangements - a rosary on the boys' left arm and a wreath on the girls' head - and also richly decorated with candles and flowers, "that the outward pomp may reflect and sym-

zsinat... 33 - 34.

⁷⁷ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Eger district assembly on 11st July 1848.

⁷⁸ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Nagykálló district assembly on 18th July 1848.

⁷⁹ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Alsó-Heves district assembly on 20th July 1848.

⁸⁰ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Közép-Heves district assembly on 18th July 1848; On the revision of *Rituales*: TENGELY, A.: *Az anyanyelvű rituale kérdése 1848-ban*, pp. 221 - 246.

⁸¹ EAA AN Synodus 3129 Minutes of Miskolc district assembly on 18th July 1848.

⁸² EAA AN Synodus 3129 Minutes of Harsány district assembly on 22th July 1848, opinion of Eger Franciscans without date.

bolize the grandeur and joyfulness of the spiritual wedding feast to which Jesus, in his overflowing love, commended the true Christian souls, when he wished to unite them in the Sacrament of the Altar to be worshipped.” It is, therefore, emphasized below that “we wish to keep in mind for ever in the celebration of this solemnity that it should not be a mere show of gaudiness and vain pomp, but that the divine world and the gentle warmth of living faith should pervade the sacred solemnity.” Contrary to Fojtényi’s preliminary suggestion, this ruled out the Christmas period for the celebration, since flowers were obviously not available in winter in the villages, and in the cities only from greenhouses at a high price. He also suggested that the holiday should be remembered in the afternoon service and that afterwards the children, their parents and perhaps the more respectable parishioners should be invited by the pastor to a small agape where they could talk, play and have a little memory. He also recommended that on the anniversary of the First Communion, the children growing up should always remember it with Confession and Communion.⁸³

Fojtényi’s draft was well received and a few weeks later Kristóf Beke, parish priest of Vörösberény, gave his opinion. In principle he considered the plan to be a good one, but he made some suggestions for additions and improvements on some practical issues. For example, he suggested that children should not only be taught in general the necessary knowledge for First Communion, but that the pastor should only teach the subject of Communion a few days before, in order to awaken the desire for it in the hearts of the children. He also gives practical examples. He suggested that the girls and boys should go to Confession on separate days, so that the long wait would not be a burden on their zeal, and he did not think it advisable to schedule the children beforehand, believing that it was better for them to go in the order they felt best. Furthermore, he recommended, contrary to Fojtényi’s suggestion, that the children should not have to kiss the hands of the priest who confesses and commends, but should instead kiss a picture of Christ, “for the kissing of my hand never awakens in the heart of the little child the emotion which the said holy picture can awaken.” Nor did he think it a good idea to use wreaths and lighted candles, as he believed that this would distract from the point, but he allowed that there could be a celebration on the afternoon of the feast, for example, in connection with the afternoon service, where these “spectacular elements” could be introduced. Instead of the prayers and hymns suggested by Fojtényi, he recommended even more texts appropriate to the feast. He suggested a public reprimand of parents who do not attend the celebration, although the editor of the paper tactfully noted that this would be better done not in front of the children but in private or at another time.⁸⁴

Soon a small publication about it was published by József Rendeck, a teacher at the teacher training institute in Esztergom, in which he described the order of ceremonies he considered appropriate.⁸⁵

⁸³ FOLYTÉNYI, K. F.: A gyermekek első-áldozati szertartásáról. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. pp. 378 – 380, 385 – 387.

⁸⁴ BEKE, K.: Szerény észrevételek a Gyermekek első áldozati szertartásáról írt cikkk némelly pontjaira. In: *Religio és Nevelés*, vol. 8, 1848/2. pp. 473 – 476.

⁸⁵ RENDEK, J.: *A gyermekek első áldozásakor ünnepélyes szertartás*. Pest : Müller Adolf, 1849.

Summary and outlook

The clergy of the time, after all, imagined the celebration of the First Communion according to the “scenario” of the Satu Mare. The main elements of this were: the involvement of parents and relatives, making the ceremony a celebration for the whole community; the dressing of the children in festive clothes, although the burning candles and floral decorations were not universally approved of, as they could distract the children from the main event; the pastor’s special sermon to the children and the special prayers and hymns appropriate to the occasion. It was also considered important to give the children a small memento - a holy picture, a prayer book or a rosary - to remember the big day, obviously to both increase their joy and to remind them of it for the rest of their lives. It was only on the smaller details that opinions differed.

The effort was not in vain: over the next two decades, the custom of solemn First Communion became widespread throughout the country and was incorporated into church regulations.⁸⁶ But for all its advantages, it soon had its drawbacks: by the 1870s, some priests were complaining that the various external attractions - especially the festive clothes, wreaths and bouquets - distracted children rather than encouraging them to experience the meaning of the feast more deeply.⁸⁷

BIBLIOGRAPHY:

- Acta, et statuta Synodi Dioecesanæ, sub illustrissimo ac reuerendissimo Domono Ladislaus e comitibus Eszterházy de Galantha Episcopo Rosnaviensi.* Rosnaviæ : Josephi Mayer, 1822.
- BAKÓ, B.: *A Szombathelyi egyházmegye zsinatai.* Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017.
- DAMÁSDI, Z.: *Az 1936. évi pécsi egyházmegyei zsinat.* Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017.

⁸⁶ For example, the description of the First Communion in Győr in 1852: NAGY, I.: *Katholikus hitélet LXXIII.* In: *Katholikus Néplap*, vol. 4, 1852/1. pp. 213 – 214.; Béla Tárkányi also dealt briefly with the First Holy Communion ceremony in his youth prayer book *Lelki manna* (Spiritual Manna), published in 1853 and later published in dozens of editions: TÁRKÁNYI, B. J.: *Lelki Manna. Imádságos és énekeskönyv a ker. kath. ifjúság számára.* Eger : Szent István Társulat, 1898. pp. 54 – 57.; NÉMETHY, L.: *A római kath. egyházi szertartások régészeti és magyarázati kézikönyve.* Budapest : Lampel Róbert, 1890. p. 87; KOVÁCH, Z.: *A ma hitoktatása és templomi katekézise.* In: *Vigilia*, vol. 22, 1957, Nr. 6, pp. 326 – 327.; BAKÓ, B.: *A Szombathelyi egyházmegye zsinatai.* Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017. p. 201; DAMÁSDI, Z.: *Az 1936. évi pécsi egyházmegyei zsinat.* Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017. p. 176; GÁRDONYI, M.: *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprém-ben*, p. 166; TENGELY, A.: *Az 1931. és 1942. évi egri egyházmegyei zsinatok.* Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016. pp. 194, 237, 345, 363 – 364.

⁸⁷ *Gyermekeink első áldozásáról.* In: *Egri Egyházmegyei Közlöny*, vol. 7, 1875, Nr. 5, p. 36.; Similarly, Ákos Mihályfi condemns the excessive externals associated with the feast: MIHÁLYFI, Á.: *Az ige hirdetés*, p. 293.; On the contrary, other authors considered it particularly useful to use them to make the event have as great an impact as possible on the souls of children: NÉMETHY, L.: *A római kath. egyházi szertartások...* p. 87.; KOVÁCH, Z. *A ma hitoktatása és templomi katekézise*, p. 327.

- FEJÉRDY, A.: *Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat története*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2018.
- GÁRDONYI, M.: *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprémben*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016.
- GOFFINE, L.: *Katholikus oktató és épületes könyve*. Pest : Müller Emil, 1852.
- KELEMEN, D. Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat győri egyházmegyei előkészítése. In: *Egyháztörténeti Szemle*, vol. 16, 2015, Nr. 2, pp. 27 – 53.
- KOVÁCH, Z.: A ma hitoktatása és templomi katekézise. In: *Vigilia*, vol. 22, 1957, Nr. 6, pp. 326 – 327.
- LAKATOS, A. – SARNYAI, Cs. M.: *1848/49 és ami utána következett... Válogatott dokumentumok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848 – 1851 közötti anyagából*. Kalocsa : Kalocsai Főszékesegyházi Könyvtár és a Kalocsai Érseki és Főkapitányi Levéltár, 2001.
- LÉNÁR, A.: *A Váci egyházmegye zsinatai és papi tanácskozásai a 19 – 20. században*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017.
- LONOVICS, J.: *Népszerű egyház archeológia I*. Bécs : Sommer Lipót, 1857.
- Magyar Katolikus Lexikon „Szentségi böjt” article <http://lexikon.katolikus.hu/S/szents%C3%A9gi%20b%C3%B6jt.html> (accessed 9 March 2020)
- Maradandó emlék a szent áldozásban először részesült gyermekeknek. Német nyelven egy Kolonia megyebeli plébánustól. Nagyszombat : Wachter Bódog, 1839.
- MIHALOVICS, ZS.: *Az I. osztályú gyermekek áldoztatása*. Budapest : Szent István Társulat, 1944.
- MIHÁLYFI, Á.: *Az emberek megszentelése*. Budapest : Szent István Társulat, 1926.
- MIHÁLYFI, Á.: *Az igehirdetés*. Budapest : Szent István Társulat, 1921.
- NÉMETHY, L.: *A római kath. egyházi szertartások régészeti és magyarázati kézikönyve*. Budapest : Lampel Róbert, 1890.
- Papal Encyclicals Online. <https://translate.google.com/translate?hl=hu&sl=en&u=https://www.papalencyclicals.net/pius12/pi2fast.htm&prev=search> (accessed 9 March 2020)
- PETRÓ, J.: *A gyermekek korai szentáldozása*. Budapest : Szent István Társulat, 1937.
- PETRÓ, J.: *Eucharisztikus gyermeknevelés*. Budapest, 1937.
- RADÓ, P.: Milyen napon legyen az első szentáldozás? In: *Evangelium*, 1925, Nr. 4 – 6, pp. 298 – 299.
- RÁTZ, A.: *Liturgika, vagy a római keresztény katolika anyaszentegyház szertárságainak magyarázattya I*. Esztergom : Beimel József, 1823.
- RENDEK, J.: *A gyermekek első áldozásakor ünnepélyes szertartás*. Pest : Müller Adolf, 1849.
- STAUDENMAYER, F. A.: *Der Geist des Christenthums dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst*. Mainz : Kupferberg, 1843.
- SZANISZLÓ, J.: *A romai katolika anyaszentegyház ünnepeinek szertartásai*. Szombathely : Bertalanffy Imre, 1847.
- SZILASY, J.: *A lelkipásztorság tudománya III*. Buda : Kir. Magy. Egyetem, 1842.
- TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as erdélyi római katolikus egyházmegyei zsinat*. Budapest : Gondolat, 2013.
- TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as magyarországi zsinat előmunkálatai*. In: MARTON, J. – DIÓSI, D.: *Megmenekültem az oroszok torkából. Az erdélyi katolikus egyház a megpróbáltatások idején: 1848, 1948*. Budapest – Kolozsvár : Szent István Társulat – Verbum Kiadó, 2015. pp. 35 – 88.
- TAMÁSI, ZS.: *Az 1848-as nemzeti zsinati tematika előkészítése és követése*. In: *Keresztény Szó*, vol. 25, 2014, Nr. 11, pp. 22 – 25.
- TÁRKÁNYI, B. J.: *Leiki Manna. Imádságos és énekeskönyv a ker. kath. ifjúság számára*. Eger : Szent István Társulat, 1898.
- TENGELY, A.: *Az 1931. és 1942. évi egri egyházmegyei zsinatok*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016.
- TENGELY, A.: *Az anyanyelvű rituale kérdése 1848-ban*. In: Szádoczki, V.: *Fordítás a lelkeségi irodalomban*. Budapest : ELKH-PPKE Barokk Irodalom és Lelekiség Kutatócsoport, 2023. pp. 221 – 246.
- WESSENBERG, I. H.: *Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche*. Stuttgart und Tübingen : Cotta, 1833.
- ZAKAR, P.: *Zsinatok a Csanádi egyházmegyében a 19 – 20. században*. Budapest : MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016.
- ZIMMERMANN, J.: *A vallási szokások és szertartások magyarázata*. Pest : Emich Gusztáv, 1847.

Messapijski Panteon, teonimy i kapłani The Messapian Pantheon, Theonyms and Priests

ARTUR KATOŁO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2105-365X>

Prof. em. Pontificia Facolta' Teologica dell'Italia Meridionale – ISSR i ITCS w Rende (CS)
Europejska Uczelnia w Warszawie – Neofilologia

Abstract: *The Messapians were a group of Italians who occupied the modern region of Apulia's central and southern areas as early as the Iron Age. Little is known about the Messapian religion, at least as far as its earliest period is concerned. In the second half of the 8th century BC, religion came under Greek influence; therefore, the Messapian pantheon, in many respects, came to mirror that of the Greeks. The main Messapian deities were: Taotor, Zis, Menzanas, Venas, Psotor, Iddis, Psana, Artamis, Aprodita, Damatra / Damatira / Damatura. An important testimony to the religious life of the Messapians was the existence of the priestly hierarchy and the titles associated with it: prespolis, tabara / tabaras, hazzavoa / hazzavoaas, grahis.*

Keywords: *Pre-Roman Italy. Messapic language. Religion. Priests.*

Status quaestionis

Niewiele wiadomo o religii Messapian, przynajmniej jeśli chodzi o jej najwcześniejszy okres. Nie znana pozostaje ich doktryna wiary w odniesieniu do soteriologii oraz eschatologii. Z całą pewnością można stwierdzić, że chociaż będąc wyznawcami politeizmu, posiadali również ideę bóstwa najwyższego; wierzyli także w życie pozagrobowe. W drugiej połowie VIII w. przed Chr. religia, jak i inne aspekty szeroko rozumianej kultury, dostała się pod wpływ grecki; dlatego panteon messapijski, pod wieloma względami, zaczął odzwierciedlać panteon Greków. O religijności omawianego ludu można dowiedzieć się na podstawie wykopalisk archeologicznych prowadzonych w sanktuariach, szczególnie w Orra (dzisiaj: Oria; Sanktuarium Monte Papalucio) i Leuca (dzisiaj: Santa Maria di Leuca) - freski, inskrypcje, pozostałości po składanych ofiarach. Dodatkowym źródłem informacji są wota, monety i ceramika. Szczególnie cennym źródłem wiedzy, w odniesieniu do religii Messapian, są imiona bóstw (teonimy) i tytuły kapłanów¹. W niniejszym artykule została dokonana transliteracja łacińska alfabetu greckiego, którym posługiwali się Messapianie; w przytoczonych inskrypcjach messapisjskich zachowano oryginalny zwyczaj zapisu bez podziału na poszczególne słowa.

Messapianie

Messapianie byli grupą Italików, którzy w epoce żelaza zajmowali centralne i południowe obszary współczesnego regionu Apulii. Od północy sąsiedowali z Peu-

¹ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 63 – 66.

cetami, a od zachodu z Japygami. Przed dominacją rzymską znaczna część ich terytorium na „pięcie” Włoch nazywana była Kalabrią. Messapianie i Peuceci byli prawdopodobnie pochodzenia iliryskiego. Obie grupy były „podgałęziami” Japygów, o których sądzono, że wyemigrowali na Półwysep Apeniński z wybrzeża iliryskiego. Przypuszcza się, że migracja ta miała miejsce między XI a X w. przed Chr., kiedy Messapianie osiedlili się w środkowo-południowej części Apulii, między greckimi osadami Tarentum (Taranto) i Brandusium (Brindisi). Nie są do końca znane motywy tegoż osadnictwa. Jedni twierdzą, że byli to uciekinierzy przed najazdami wrogich ludów, inni utrzymują, że powodem były sprzyjające warunki do życia, jeszcze inni uważają, że osadnikami stali się messapijscy wojskowi najemnicy². Termin *Messapia* [„środek”] wskazuje na obszar między Morzem Adriatyckim a Morzem Jońskim, który można zidentyfikować z Półwyspem Salento³.

Według Dionizosa z Halikarnasu Messapianie i ich kuzyni Japygowie mieli być osadnikami z Arkadii. Zdaniem Herodota byli pochodzenia minojskiego, który twierdził, że byli emigrantami po śmierci króla Minosa. Ten ostatni pisał o Messapianach: „Mówi się, że Minos, który przybył do Sykanii (dziś zwanej Sycylią) w poszukiwaniu Dedala, zginął tam gwałtowną śmiercią. Po niedługim czasie wszyscy Kreteńczycy, za namową boga, masowo, z wyjątkiem tych z Polikeny i Presusy, którzy przybyli do Sykanii z wielką flotą, przez pięć lat oblegali miasto Camico, które pod koniec, za moich czasów, zamieszkiwali Agrygentyńczycy. W końcu jednak, nie mogąc go zdobyć, ani pozostać dłużej by walczyć z głodem, opuszczali pole. Gdy żeglując, zbliżali się do wybrzeży Japygów, zaskoczyła ich gwałtowna burza, która wyrzuciła okręty na ląd, rozbijając je. Nie było już możliwości powrotu na Kretę. Miasto Hyria zostało założone w tym miejscu i nazwali się *Japygi-Messapi*, aby odróżnić się od Kreteńczyków, którymi byli wcześniej. Z miasta Hyrii mieli założyć inne miasta, które w znacznie późniejszym czasie próbowali zburzyć Tarentyjczycy; ale ponieśli przy tym wielką klęskę, tak że była to największa rzeź wśród Hellenów ze wszystkich, jakie znamy, zarówno samych Tarentyjczyków, jak i mieszkańców Reggio. Wszyscy bowiem obywatele Reggio, którzy zmuszeni przez Mikytosa syna Chojrosa, przybyli na pomoc Tarentyjczykom, zginęli w liczbie 3 tysięcy, a liczba samych Tarentyjczyków nie jest znana” (Herodot, VII, 170)⁴.

Natomiast Marek Terencjusz Warron (116-27 r. przed Chr.) pisząc o pochodzeniu Messapian, stwierdził: „Mówi się, że naród Salento wywodzi się z trzech miejsc: Krety, Ilirii i Italii. Idomeneusz, wygnany z miasta Blanda za bunt podczas wojny z Magnezjanami, przybył z dużą armią do Ilirii, do króla Divitio. Otrzymał od niego inną armię i połączył się na morzu [...] z dużą grupą uciekinierów z Locri. Zawarłszy z nimi pakt przyjaźni, udał się do Locri. Zajął opuszczone wcześniej miasto [...] i założył kilka innych ośrodków, w tym Urię i słynne Castrum Minervae. Podzielił

² Porów. LOMBARDO, M.: I Messapi: aspetti della problematica storica. In: I Messapi. Atti del XXX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto : Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1990, s. 48.

³ Porów. RIBEZZO, F.: *La lingua degli antichi Messapii*. Galatina : Congedo Editore. 1994, s. 3 – 4.

⁴ Porów. oraz cytat za: LOMBARDO, M.: I Messapi: aspetti della problematica storica. In: I Messapi. Atti del XXX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1990, s. 35 – 37, 61 – 67.

armię na trzy części i na dwanaście ludów. Nazwano ich *Salentini*, ponieważ zaprzyjaźnili się na morzu”⁵.

W mitologii greckiej o Messapianach wspomina się jako o bezbożnych pasterzach, którzy zostali ukarani przez nimfy. Mit *Pasterz* opowiada, że nimfy, towarzyski Pana (bóstwo dzikiej przyrody, pasterzy i stad), zostały przestraszone przez pasterza. Tenże zaczął następnie z nich kpić, naśladując ich taniec chaotycznymi skokami, z towarzyszeniem prymitywnych okrzyków i obelg. Rozgniewane nimfy zamieniły go w dzikie drzewo oliwne, które do dziś rodzi gorzkie owoce.

Kolejny mit, pod tytułem *Grupa pasterzy*, głosi, iż niektórzy pasterze messapijscy twierdzili, że są lepszymi tancerzami niż nimfy Maliady (nimfy opiekujące się stadami); nie zdawali sobie sprawy z faktu, kim one są. Zuchwalcy zaprosili je do konkursu. Pasterze tańczyli w sposób pozbawiony artyzmu, podczas gdy taniec nimf był pełen wdzięku i piękna. Kiedy nimfy wygrały, powiedziały pasterzom kim są. Za karę zostali zamienieni w drzewa, które lamentują i jęczą do dziś⁶.

Messapianie nie byli ludem areligijnym, jak by to mogło wynikać z przytoczonych powyżej mitów greckich. Świadectwem ich religijności są sanktuaria, a szczególnie w Oria, Vaste i Santa Maria di Leuca. Nie byli także „dzikusami” [*barbaroi*], jak to Grecy mieli w zwyczaju określać ludy i narody, które nie posługiwały się językiem greckim. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają, iż Messapianie rozwinęli lub założyli następujące miasta: Alytia (Alezio), Ozan (Ugento), Brention/Brentesion (Brindisi), Hyretum/Veretum (Patù), Hodrum/Ildruntum (Otranto), Kailia (Ceglie Messapica) – które było stolicą wojskową, Mandyrion (Manduria), Neriton (Nardò), Orra (Oria) – które było stolicą polityczną, Cavallino (nie ma pewnych wiadomości o starożytnej nazwie), Valesium (Valesio), Muro Tenente (pomiędzy Latiano i Mesagne, identyfikowane z łac. Scamnum), Bastae (Vaste), Mios (Muro Leccese), Gnathia (Egnazia), Karpene/Carbina/Carbinia (Carovigno), Sturnium (Ostuni) i Soletum (Soletto). Powolny proces urbanizacji utrwalił się między VII a III w. przed Chr. Stare społeczności tubylcze zaakceptowały przejście od stanu plemiennego pierwszych grup prehistorycznych do sytuacji „protomiejskiej” a następnie do bardziej stabilnych warunków życia, chronionych przez mury miejskie⁷.

Panteon i teonimia

Jak to już zostało zaznaczone na początku, panteon messapijski pod wieloma względami odzwierciedlał panteon Greków. W tej części będzie mowa o następujących bóstwach panteonu messapiskiego: *T(H)AOTOR*, *ZIS*, *MENZANAS*, *VENA*, *PSOTOR*, *IDDIS*, *PSANA*, *ARTAMIS*, *APRODITA*, *DAMATRA* / *DAMATIRA* / *DAMATURA*.

T(H)AOTOR. *T(H)AOTOR* to bóg rządzący światem podziemnym. W Grotta della Poesia (Melendugno) znajduje się inskrypcja: *KLAUHI-ZIS-DEKIAS-*

⁵ Porów. więcej i cytata za: LARVA, L.: *Messapia, terra tra i due mari*. Galatina : Paolo Pagliaro Editore, 2010.

⁶ Porów. ANTONIUS LIBERALIS: *Metamorphoses*. <https://topostext.org/work/216>. (10.02.2023).

⁷ Porów. więcej na ten temat: LOMBARDO, M.: *I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie greche e latine*. Galatina : Congedo Editore, 1992.

ARTHASIS-THAUTORI-ANDIRAHHO-DAUS-APISTATHI-VINAIHI, czyli: „Słuchaj ZISA [Zeusa], Dekias [syn] Artahiasa, który idzie do boga podziemia THAOTORA [...]”. C. De Simone wyjaśnia, że czasownik KLAOHI (podobnie jak KLOHI w innych inskrypcjach) oznacza „słuchaj!”, ZIS jest messapijskim odpowiednikiem Zeusa; DEKIAS to imię (łac. Decjusz); ARTAHIAS to dopełniacz patronimiczny z sufiksem -AS; THAUTOR to bóg podziemia, o czym świadczy połączenie imienia z przymiotnikiem ANDIRAHHO - „podziemny, niższy”⁸. Jest to świadectwo wiary Messapian w życie po śmierci, chociaż eschatologia i związana z nią soteriologia, pozostają bliżej nieznanne.

ZIS - utożsamiany z greckim Zeusem, to bóg światła, najważniejsze bóstwo. Wiele inskrypcji, pochodzących z różnych miejsc, zaświadcza o wierze w niego. Na przykład inskrypcje z: Carovigno: KLAOHI-ZIS-VENAS; Brindisi - KLAOHI-ZIS; Galatina - KLAOHI-ZIS; Vaste - KLOHI-ZIS. KLAOHI. Cechy charakterystyczne tego bóstwa to dobroć i honor - utożsamiane w greckiej mitologii z Pistis, zaś w rzymskiej z Fides. Czasownik KLAOHI („słuchaj!”) w odniesieniu do boga ZIS miał wyrażać wiarę w dobroć i honor. Formuła KLAOHI-ZIS („słuchaj Zeusa!”) była preambułą messapijskich aktów prawnych, administracyjnych i handlowych. Można powiedzieć, iż ZIS to „państwowe” bóstwo Messapów⁹.

MENZANAS. Bóstwo ZIS, podobnie jak Zeus w wierzeniach greckich, może posiadać różne hipostazy. Taką hipostazą jest MENZANAS. Pompejusz Festus opisując rzymski doroczny zwyczaj składania konia w ofierze (przez wrzucenie go żywcem do ognia) ku czci *Iupiter Menzana*, zauważa, iż tego rodzaju rytuał był praktykowany przez Messapian¹⁰.

Łacińskie *menzana* wywodzi się z messapijskiego MENZANAS, którego protoformą było MANDIONOS. Messapijskie MEND/MAND oznacza „koń”, zaś sufix -NA- (pochodny od -NO-) oznacza „relacja” z kimś lub czymś, „przynależność” do kogoś lub czegoś, „panowanie” nad kimś lub nad czymś. Teonim MENZANAS można przetłumaczyć jako „Pan Konia”, co byłoby spokrewnione z greckim *Zeus Hippios*¹¹.

Wykopiska archeologiczne z Canosa, Siponto, Lucera i Brindisi potwierdzają, iż wśród Messapian rozpowszechniony był kult konia, co wynikało z faktu, iż byli oni wyśmienitymi hodowcami tych zwierząt. Stąd Publiusz Wergiliusz Maro napisał: „*Messapus domitor equum*” [Messapianin poskramiacz konia]¹².

VENAS. Imię to pojawia się w napisach z Carovigno [Karpene/Carbina/Carbinia] i Vaste [Bastae]. Inskrypcja z Carovigno głosi: [K]LAOHI-ZIS-VENAS. [K]

⁸ Porów. DE SIMONE, C.: Gli studi recenti sulla lingua messapica. In: PUGLIESE CARRATELLI, G. (a cura di): Italia. Omnium terrarum parens. Milano : Libri Scheiwiller, 1989, s. 657.

⁹ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 66 – 68.

¹⁰ Porów. PROSDOCIMI, A., L.: La religione messapica. In: Storia delle religioni. Torino : UTET, 1971, Vol. 2, s. 715.

¹¹ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 68; SANTORO, C.: Toponomastica messapica. In: Lingua e Storia in Puglia, 1984, n. 23, s. 97; PROSDOCIMI, A., L.: La religione messapica. In: Storia delle religioni. Torino : UTET, 1971, Vol. 2, s. 715.

¹² Porów. GIANELLI, G.: *Culti e miti della Magna Grecia*. Locri : FPE, 2005, s. 53 – 59.

LAOHI jest optatiwem (3 os. singularis), czyli zdanie stanowi epiklezę, która można przetłumaczyć jako „Niech słucha *ZISA* [Zeusa] *VENASA*”. Nie zostało rozstrzygnięte, czy chodzi o dwa różne bóstwa, czy też o jakiś przydomek w inwokacji tekstu¹³.

Inskrypcja z Vaste: *ALAII-VENAS-MA*. *ALAII* jest rzeczownikiem w liczbie mnogiej i pełni funkcję podmiotu; *MA* to skrót od czasownika w czasie przeszłym [verbo preterito] od *MABERAN* [3 os. pluralis]; *VENAS* to rzeczownik odnoszący się do czasownika *MA* i wskazuje na odniesienie do jakiegoś bóstwa. Zdanie można więc przetłumaczyć jako: „Alaii przynieśli [ofiarowali] *VENASOWI*”¹⁴. Bóstwo *VENAS* do dziś okrywa mgła tajemnicy, i właściwie nie można go scharakteryzować: czy jest to oddzielne bóstwo, czy też jeden z przydomków *ZIS-a* [Zeusa]?

PSOTOR, *IDDIS*, *PSANA*. Imiona tych trzech bóstw pojawiają się wspólnie na ołtarzu z Rudiae: *PSOTORI-IDDIS-PSANA*. Imiona te stoją w dopełniaczu: „*PSOTOROWI, IDDIS, PSANIE*”. Na tym samym ołtarzu znajduje się także imię bóstwa podziemi - *T(H)AOTOR*.

PSOTOR. Na wazie wotywniej z Vaste znajduje się teonim (w dopełniaczu) *PSA-OTORI* (mianownik – *PSAOTOR*) i *PSAOLE* (dopełniacz; mianownik – *PSAOLIS*). *PSOTOR* musiał być jakimś ważnym bóstwem, gdyż na ścianach Grotta della Poesia można znaleźć liczne napisy ku jego czci. Po procesie hellenizacji bóstwo to zaczęto łączyć raz z Zeusem, a raz z Posejdonem¹⁵. W tym ostatnim przypadku miałyby się więc do czynienia z bóstwem-władcą mórz.

IDDIS. Imię tegoż bóstwa można znaleźć w napisach z Ceglie Messapico (III-II w. przed Chr.) oraz Rudiae (z tegoż samego okresu co poprzedni); stoi ono w dopełniaczu jako *IDDIS*. W napisach z Valesio (IV-III w. przed Chr.) i Leuca (IV w. przed Chr.) oddane zostało jako *IDI* (dopełniacz). Niestety, brak jest bliższych danych w odniesieniu do kultu boga (bogini?) *IDDIS*¹⁶.

PSANA. Imię to, oprócz Rudiae, odnaleźć można w Oria, Porto Cesareo i Scilla di Furno. Najczęściej umieszczane było na wazach wotywnych, jak również na ołtarzach domowych. Inskrypcje te pochodzą z VII i VI w. przed Chr. Wykopalska archeologiczne ukazały, że bogini składano ofiary całopalne z dzikich zwierząt, poświęcano jej liczne statuetki wotywne, przedmioty wykonane z brązu oraz ceramiki. Te dane archeologiczne pozwoliły na przybliżoną identyfikację messapijskiej *PSANA* z grecką Artemis; pomimo tej identyfikacji, atrybuty messapijskiej bogini pozostają do dziś nieznanne¹⁷.

¹³ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 72.

¹⁴ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 70 – 71.

¹⁵ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 72 – 74, a szczególnie przypis nr 52.

¹⁶ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 75.

¹⁷ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica, In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 75 – 77; PAGLIARA, C.: Prime note per una storia dei culti nel Salento arcaico. In: Atti dell’VIII Convegno dei comuni messapici, peuceti e dauni (Alezio, 14 - 15 novembre 1981). Bari : Grafica Bigiemme, 1983, s. 147.

ARTAMIS. Imię to pojawia się na frontonie steli z Vaste (VI/V w. przed Chr.): *MOOKLIOOS-ARTAMI-HIP*¹⁸. *MOOKLIOOS* to rzeczownik rodzaju męskiego w mianowniku liczby pojedynczej – czyli jest to imię jakiegoś człowieka, który dedykuje stelę bogini *ARTAMIS* (*ARTAMI* - dopełniacz). *HIP* jest skrótem od czasownika *HIPADES* - „ofiarował”, „umieścił”. W przekładzie na język polski dedykacja brzmi: „Muklius *ARTAMIS* ofiarował [umieścił]”¹⁹.

Messapijski teonim *ARTAMIS* jest prawdopodobnie pochodzenia grecko-tarentyńskiego. Spotkać się z nim można w dokumentach pochodzących z miast Wielkiej Grecji, a datowanych na VI-V w. przed Chr. Często imieniu *ARTAMIS* towarzyszył epitet *AGRATERA*²⁰.

APRODITA. Messapijskie imię tej bogini wywodzi się od greckiej Afrodyty. Greckie *fero* [„nosić”] odpowiada messapijskiemu *BERAIN*; stąd w greckim - Afrodyta, a w messapijskim - *APRODITA*. Kult bogini wśród Messapian pojawił się relatywnie późno, i był kultem zapożyczonym, co nie oznacza, że nie był popularny. Wręcz przeciwnie, ten teonim pojawia się w inskrypcjach z Oria, Ceglie Messapico, Galatina, Muro Leccese²¹.

Najstarszym świadectwem jest inskrypcja z Muro Lecce (V w. przed Chr.): *HANQUORIUAS-ANAN-APRODITAN-MA* - „Hankorius Afrodycie Królowej przyniósł [ofiarował]”²². W Ceglie Messapico odkryto trzy dedykacje dla tej bogini (prawdopodobnie z IV/III w. przed Chr.). W jednej z nich (Grotta di Montevicoli) teonim został połączony ze słowami *ANA* i *LAHONA*: *ANA-APRODITA-LAHONA*. *ANA* oznacza „babcia”, „matka” lub w sensie sakralnym - „królowa”. Natomiast w odniesieniu do słowa *LAHONA* nie ma zgody co do jego znaczenia. Zdaniem jednych oznacza ono tyle co „opiekunka rodzących”, zdaniem innych – jest to imię jakiejś kobiety²³. Ogólnie mówiąc, i mając na uwadze wpływy helleńskie, messapijska *APRODITA* była, tak jak w Grecji Afrodyta, boginią miłości, płodności, pożądania i piękna.

DAMATRA / *DAMATIRA* / *DAMATURA*. Teonim *DAMATRA* wywodzi się z greckiego Demeter (bogini płodności ziemi, urodzaju, zbóż). W inskrypcji z Gnathia można znaleźć: *TABARA-DAMATRAS* - „kapłanka Demetry”. Także w innych miejscowościach messapijskich można spotkać się z podobnymi napisami: w Vale-

¹⁸ Porów. więcej: PAGLIARA, C.: *Materiali epigrafici di Vaste e Muro*. In: *Studi di antichità*. Galatina : Congedo Editore, 1981. Vol. 2, s. 208 – 214.

¹⁹ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 77 – 78.

²⁰ Porów. LO PORTO, F., G.: *L'attività archeologica in Puglia*. In: *Economia e società nella Magna Grecia*. Atti del XII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 10-14 ottobre 1972). Napoli : Arte Tipografica, 1973, s. 375.

²¹ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 79 – 80.

²² Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 80.

²³ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 80 – 83.

sio, Mesagne, Rudiae. Oznacza to, że kult tej bogini był rozpowszechniony wśród Messapian, i że istniały kapłanki zajmujące się kultem ku jej czci²⁴.

Inne imiona tejże samej bogini - *DAMATIRA* / *DAMATURA* – są pochodzenia iliryskiego; można się z nimi spotkać w inskrypcjach z Peucezia i Vieste. Iliryskie *DAMATIRA* / *DAMATURA* są starsze od wywodzącego się z języka greckiego *DAMATRA*²⁵.

Messapijscy kapłani

Interesującym świadectwem o życiu religijnym Messapian są tytuły kapłańskie: *PRESPOLIS*, *TABARA* / *TABARAS*, *HAZZAVOA* / *HAZZAVOAS*, *GRAHIS*.

PRESPOLIS. Tytuł ten pojawia się w napisie z Valesio: *DAMATRAS-PRESPOLIS*. *DAMATRAS* stoi w dopełniaczu (*nominativus* – *DAMATRA*), zaś *PRESPOLIS* to *nominativus* (mianownik) rodzaju męskiego lub żeńskiego. Zdaniem V. Pisaniego *PRESPOLIS* oznacza „naczelný kapłan / naczelną kapłankę”. Tytuł ten wyprowadza z dwóch elementów: *PRES-* i *-POLIS*. Pierwszy z nich (*PRES-*) jest zgodny z *puras-* w sanskrycie (*puras-hitas* – „naczelný kapłan”). Drugi z nich (*-POLIS-* i jego wariant *-POLI-*) w sanskrycie *poti-*, w języku łacińskim *potis* oznacza „który jest w stanie”, „jest zdolny do”. Wobec powyższego, napis można przetłumaczyć jako: „Naczelný kapłan / naczelną kapłankę Demeter”²⁶. W kulcie religijnym Messapijczyków istniała więc funkcja naczelnego kapłana.

TABARA / *TABARAS*. *TABARA* (*nominativus*), oraz *TABAROAS* lub *TABAROVAS* (*genetivus*) jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego i oznacza odpowiednio „kapłanka”, „kapłanki”. Pojawia się także w rodzaju męskim: w *nominativus* – *TABARAS* („kapłan”), *genetivus* – *TABARAIHI* lub *TABARAIHE* (dopełniacz: „kapłana”). W inskrypcjach z Gnathia, Mesagne i Valesio można przeczytać: *TABARA-DAMATRAS*, *TABARA-DAMATRIA* – „kapłanka Demeter”, *TABAROAS-DAMATRIVAS* – „kapłanki Demeter” (dopełniacz)²⁷.

Tytuł *TABARA* odnosił się nie tylko do kapłanki bogini *DAMATRA* [Demeter], ale również do kapłanki bogini *APRODITA* [Afrodyty]. Na przykład w inskrypcji z Oria można przeczytać: *TABARA-APRODITIA-MAKROPPAS* – „kapłanka Afrodyty córka Makroppy”. W inskrypcji z Carovigno: *TABAROVAS-APRODITOVAS* – „kapłanki Afrodyty” (dopełniacz)²⁸.

Można stwierdzić, że *TABARA* to „kapłanka”, zaś *TABARAS* to „kapłan”, a dosłownie, odpowiednio: „ta która przynosi; ta, która daje” i „ten, który przynosi; ten, który daje”. W innej inskrypcji z Mesagne można przeczytać: *TABARAS-TAOTORRES* (*genetivus*: *TABARAIHE-TAOTORRIHE*). W przekładzie na język polski oznacza

²⁴ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 83 – 84.

²⁵ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 84 – 85.

²⁶ Porów. PISANI, V.: *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1964, s. 73.

²⁷ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 89 – 90.

²⁸ Porów. SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: Archivio Storico Pugliese, 1988, n. 41, s. 90.

tylę, co „kapłan opiekuńczy / zwierzchni” (dopełniacz: „kapłana opiekuńczego / zwierzchniego”)²⁹. W hierarchii kapłańskiej mamy więc do czynienia z kapłanem/kapłanką przynoszącym/przynoszącą dar/dary w imieniu ofiarodawcy.

HAZZAVOA / HAZZAVOAS. Czy jest to kolejny tytuł kapłana lub kapłanki w języku messapijskim. Na jaką funkcję/rolę w kulcie może on wskazywać? Rzeczownik *HAZZAV-* pojawia się w inskrypcjach z Mesagne (*HAZZAVOAS-LEOHER-ROAS-TABARA*), oraz w inskrypcji z Oria (*TABARA-HAZZAVOA-DIVANA*). Zdaniem C. Santoro inskrypcje to odnoszą się do kapłanki (*TABARA*), której zadaniem było wrzucanie/wlewanie ofiar (*HAZZAVOA*) w czasie ceremonii religijnych. Rzeczownik *DIVANA* oznacza boginię/boga, której służyła kapłanka³⁰.

GRAHIS. Rzeczownik ten dwukrotnie pojawia się w inskrypcjach z Oria (*DOIMATA-GRAHIS*; *GRAHIS-DAMATRIA*) oraz jednokrotnie w inskrypcji z Rudiae (*GRAHEOS-DAMATRIOVAS*). Termin ten powstał na pograniczu kultury helleńskiej i iliryskiej; odnosi się, prawdopodobnie, do kultu bogini Gai. Dokładne znaczenie słowa *GRAHIS* pozostaje do dziś nieznane - jedna z hipotez zakłada, że jest to „stara kapłanka”³¹. Funkcje tej kapłanki spowija mgła tajemnicy...

Zakończenie

Ze szczegółowych źródeł, które pozostają w dyspozycji, wynika, że Messapijczycy byli ludem religijnym. Istniał panteon bóstw (często już pozostający pod wpływami kultury helleńskiej), jak również swoista hierarchia kapłanów. Niestety, brak większej ilości źródeł, jak i fakt, iż język messapisjski nie został do końca odczytany, zmusza do przyjęcia pokornej postawy, jak również do zaakceptowania faktu, że nie wszystko co byśmy chcieli wiedzieć, jest możliwym do osiągnięcia.

BIBLIOGRAPHY:

- ANTONIUS LIBERALIS: *Metamorphoses*. <https://topostext.org/work/216>. (10.02.2023).
 DE SIMONE, C.: *Gli studi recenti sulla lingua messapica*. In: PUGLIESE CARATELLI, G. (a cura di): *Italia. Omnium terrarum parens*. Milano : Libri Scheiwiller, 1989. s. 369 – 440. EAN 2570120172201.
 GIANELLI, G.: *Culti e miti della Magna Grecia*. Locri : FPE, 2005. 367 s. EAN 9788864560601.
 LARVA, L.: *Messapia, terra tra i due mari*. Galatina: Paolo Pagliaro Editore, 2010. 336 s. EAN L00002480.
 LO PORTO, F., G.: *L'attività archeologica in Puglia*. In: *Economia e società nella Magna Grecia*. Atti del XII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 10-14 ottobre 1972). Napoli : Arte Tipografica, 1973. s. 363 – 376. OCLC ocm0221876.
 LOMBARDO, M.: *I Messapi: aspetti della problematica storica*. In: *I Messapi*. Atti del XXX Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto : Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1990. s. 35 – 109. IT\ICCU\UFI\0168125.
 LOMBARDO, M.: *I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie greche e latine*. Galatina : Congedo Editore, 1992. 290 s. ISBN 8877865598.

²⁹ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 91 – 93.

³⁰ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 97 – 98. Porów. także: SANTORO, C.: *Il problema messapico: 1960-1984*. In: BOLOGNESI, G. - PISANI, V. (a cura di): *Linguistica e filologia: atti del VII Convegno internazionale di linguisti tenuto a Milano nei giorni 12-14 settembre 1984*. Brescia : Paideia, 1987, s. 503.

³¹ Porów. SANTORO, C.: *Il lessico del „divino” e della religione messapica*. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 99 – 103.

- PAGLIARA, C.: Materiali epigrafici di Vaste e Muro. In: Studi di antichità. Galatina : Congedo Editore, 1981. Vol. 2, s. 208 – 214. ISBN 8877862122.
- PAGLIARA, C.: Prime note per una storia dei culti nel Salento arcaico. In: Atti dell'VIII Convegno dei comuni messapici, peuceti e dauni (Alezio, 14 – 15 novembre 1981). Bari : Grafica Bigiemme, 1983, s. 143 – 151. [Brak ISBN].
- PISANI, V.: *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*. Torino : Rosenberg & Sellier, 1964. 378 s. EAN 2565726484834.
- PROSDOCINI, A., L.: La religione messapica. In: Storia delle religioni. Torino : UTET, 1971. Vol. 2, s. 713 – 755. IT\CCU\FER\0025070.
- RIBEZZO, F.: *La lingua degli antichi Messapii*. Galatina : Congedo Editore. 1994. 212 s. ISBN 8880860690 [Ristampa].
- SANTORO, C.: Toponomastica messapica. In: *Lingua e Storia in Puglia*, 1984, n. 23, s. 71 – 115. ISSN 0392-7377.
- SANTORO, C.: Il problema messapico: 1960-1984. In: BOLOGNESI, G. - PISANI, V. (a cura di): *Linguistica e filologia: atti del VII Convegno internazionale di linguisti tenuto a Milano nei giorni 12-14 settembre 1984*. Brescia : Paideia, 1987. s. 487 – 505. ISBN 8839403922.
- SANTORO, C.: Il lessico del „divino” e della religione messapica. In: *Archivio Storico Pugliese*, 1988, n. 41, s. 63 – 104. BIB 068901200.

Pápež Benedikt XV. a jeho apoštolský list *Maximum illud* Pope Benedict XV and His Apostolic Letter *Maximum Illud*

ŠTEFAN LENČIŠ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3852-4788>

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: Apostolic letter *Maximum illud* of Pope Benedict XV. (1914 – 1922) at the beginning of the 20th century, after the end of the First World War, was a revolutionary and inspiring documentary about missions. He represented a new spring in missionary work for the Catholic Church. New, downright prophetic visions document the ideas of this document: the involvement of the laity themselves in the missionary activity, the need for the holiness of the missionaries, the learning of indigenous languages, the awakening of priestly and religious vocations among the local believers who would later become the own missionaries of their people, the invaluable missionary service of women, prohibition of politics, to combine evangelization together with charitable activity and greater involvement of believers through missionary works.

Keywords: Apostolic letter. Bishop. Lay people. Missionary. Religious. The Pope.

Úvod

V tomto roku, 30. novembra 2024, si pripomenieme 105-te výročie od promulgácie apoštolského listu¹ pápeža Benedikta XV. s názvom *Maximum illud*. Tézy obsiahnuté v tomto dokumente z neho robia prvú modernú „misijnú encykliku“ a predstavujú medzník v chápaní a rozvoji misijnej myšlienky.² Dokument pre svoj dôležitý obsah dostal napríklad aj označenie „matka všetkých misijných encyklik“.³

Apoštolský list *Maximum illud* bol napísaný na konci 1. svetovej vojny. Len poznanie dejinných okolností a celej misijnej problematiky môže pomôcť správne pochopiť obsah tohto dokumentu a po odstupe času je možné aj sledovať jeho usku- točňovanie v misijnom prostredí.⁴

¹ Apoštolský list je druh cirkevného dokumentu, ktorý cirkevná autorita adresuje vo forme listu veriacim. Podľa právneho rozdelenia sa pápežské dokumenty rozdeľujú na:

1. Apoštolskú konštitúciu (lat. *Constitutio Apostolica*)
2. Encykliku (lat. *Epistola Encyclica*)
3. Apoštolská exhortácia (lat. *Exhortatio Apostolica*)
4. Apoštolský list (lat. *Epistola Apostolica*)
5. List (lat. *Epistola*)
6. Posolstvo (lat. *Nuntius*).

² ADAMIAK, G.: Ewolucja idei misyjnej w nauczaniu magisterium Kościoła od *Maximum illud* do Vaticanum II. In: *Studia Włocławskie* 23 (2021), s. 193.

³ MONDIN, B.: *Maximum Illud. Encyclica missionaria di Benedetto XV*. In: *Dizionario storico e teologico delle missioni*. Urbaniana University Press, Rome, 2001, s. 311.

⁴ IHEANACH, V.: *Maximum Illud and the African Church: Yesterday and Tomorrow*. In: *Mission, witnessing adn Africa*. Abuja journal of philosophy and theology. Gwagwalada – Abuja – Nigeria, vol. 10, 2020, s. 26 – 27.

V príspevku sú použité metódy historického prehľadu, interpretácie vybraných textov a komparácie teologických textov v predmetnej oblasti. Najdôležitejším prameňom v ňom bude Apoštolský list Maximum illud od pápeža Benedikta XV.

Cieľom tohto príspevku je predstaviť čitateľovi vtedajšiu politickú situáciu, osobnosť pápeža Benedikta XV., jeho videnie reálnej misijnej situácie na začiatku 20. storočia, stanovenie nových foriem apoštolátu, ako aj jeho neskoršiu realizáciu vo svetových misiách.

Politická situácia

Prvý celosvetový vojnový konflikt na začiatku 20. storočia znamenal historický prelom v politických, vojenských, diplomatických, zemepisných, spoločenských, hodnotových, morálnych, kultúrnych aj náboženských ohľadoch.

Politická situácia na začiatku 20. storočia bola veľmi ťažká. Navyše smrť pápeža Pia X. (†20. august 1914) celú situáciu len sťažila. Počas jeho pontifikátu sa politická situácia postupne zhoršovala. Do centra pozornosti sa dostávala priemyselná revolúcia, viera v rozum a technický pokrok odvádzal ľudí od náboženstva. Navyše práva cirkvi sa v niektorých štátoch začali obmedzovať. Francúzsko si uzákonilo oddelenie cirkvi od štátu, vypovedalo z krajiny mníšske rady a zabavilo cirkevný majetok, čo viedlo k prerušeniu diplomatických stykov medzi Parížom a Vatikánom. Svätá stolica mala komplikované vzťahy napríklad aj s Talianskom, Portugalskom, Španielskom a s niektorými štátmi Južnej Ameriky.⁵

Začiatkom augusta začala invázia Nemecka do Belgicka, následne 9. augusta Francúzsko obsadilo Alsasko, 20. augusta Rusko vtrhlo do Východného Pruska, 28. augusta anglická flotila obsadil nemecký ostrov Helgolan v Severnom mori a 26. – 31. augusta nemecká armáda dosiahla prvé víťazstvo nad Ruskom v Mazursku. Pre Apoštolský stolec vznikla veľmi komplikovaná situácia, a preto aj jej postoj k bojujúcim stranám musel byť neutrálny.

Po smrti Pia X. konkláve 3. septembra 1914 zvolilo za nového pápeža bolonského arcibiskupa Giacoma della Chiesa, ktorý prijal meno Benedikt XV. Bolo zrejmé, že jeho pontifikát sa bude dotýkať vojny a bude sa od neho vyžadovať, okrem iného, aj veľké diplomatické úsilie.⁶

Kardinál Giacomo markíz della Chiesa

Nový pápež sa narodil 21. novembra 1854 v Pegli. Pochádzal z aristokratickej rodiny. Jeho otec bol bankár markíz Giuseppe della Chiesa. Vyštudoval právo v Janove, neskôr teológiu v Ríme na Gregoriánskej univerzite, a potom bol vysvätený za kňaza. Po jej skončení študoval na Akadémii šľachtických kňazov pripravujúcej diplomatov Svätej stolice. Pracoval na štátnom sekretariáte. V roku 1907 ho pápež Pius X. vymenoval za arcibiskupa metropolitu Bolone. Neskôr, 25. mája 1914, sa stal

⁵ PAVLŮ, V.: Co vedlo Benedikta XV. k napsání apoštolského listu Maximum illud? In: *Misijní zpráva PMD* 26/2019, Hradec Králové, s. 8.

⁶ POLLARD, J.: Papal Diplomacy and The Great War. In: *New Blackfriars*. vol. 96, issue 1062, 2015, p. 147 – 148. ISSN 0028-4289, eISSN 1741-2005; KUMOR, B. – DLUGOŠ, F.: *Cirkevné dejiny. Súčasné obdobie 1914 – 2000*. MTM Levoča: Levoča 2004, s. 23 – 24.

kardinálom. O jeho osobe historici konštatujú, že bol nízkej postavy, nenápadný, ale veľmi vzdelaný a rozvážny. Nakoniec v tom istom roku, 3. septembra, bol zvolený v poradí za 258. pápeža. Benedikt XV. zomrel 22. januára 1922 na následky zápalu pľúc vo veku 67 rokov.⁷

Misijná situácia na začiatku 20. storočia

Už na začiatku vzniku 1. svetovej vojny pre misijnú činnosť nastali dva hlavné misijné problémy.

Prvý problém: Až desaťtisíce pracovníkov z misijných pôsobísk bolo odvolaných do armád štátov, z ktorých pochádzali. Najcitelnejšie sa to dotklo Francúzska. Katolícke misie boli až do začiatku prvej svetovej vojny prevažne francúzskou záležitosťou, pretože až dve tretiny všetkých európskych kňazov a rehoľníkov pracujúcich v katolíckych misiách boli Francúzi. Z celkového počtu tých, ktorí pracovali v katolíckych misiách, bolo až dve tretiny všetkých európskych kňazov a rehoľníkov práve z Francúzska. Podľa štatistických údajov do roku 1900 pôsobilo v zahraničí viac ako 50 000 francúzskych náboženských pracovníkov. Vypuknutím vojny sa viac ako 25 000 francúzskych kňazov, rehoľných bratov a seminaristov dostalo na front, čo sa veľmi negatívne prejavilo na samotnej misijnej práci.⁸

Vznik vojny sa dotkol aj bohosloveckých seminárov. Počty študentov pred vojnou sa už nedali porovnať s tými počas vojny – klesli na desiatky. Spočiatku tieto straty čiastočne dorovnávalo Taliansko, ale keď aj ono vstúpilo medzi bojujúce štáty, začali pociťovať ničivé účinky vojny aj talianske misionárske inštitúcie. Nedostatok povolání sa postupne dotklo aj ďalších krajín ako Belgicka, Holandska a Nemecka. Pre rímskokatolícke misie znamenalo toto obdobie pomerne ťažkú krízu.⁹

Druhý problém: Ďalší problém sa objavil po Versaillskej mierovej konferencii, a to z dôvodu odvetnej politiky Francúzska a Británie voči porazenému Nemecku. Nemeckí misijní pracovníci zaplatili rovnako ťažký trest ako samotná krajina vyslania. Na základe mierových dohôd bola nekompromisne obmedzovaná všetka nemecká sféra vplyvu, a to v prospech Francúzska a Británie. Prejavilo sa to tým, že misionári nemeckého pôvodu, ktorí pôsobili pred vojnou napríklad v Keni či Rwande, sa tam po vojne už nemohli vrátiť. Zákaz vrátenia sa na pôvodné miesta misijnej práce pre nemeckých misionárov neplatil len na bývalé nemecké kolónie v Afrike, ale tiež aj na ich pôsobenie v Číne, Oceánii a Austrálii. Túto veľmi ťažkú a komplikovanú situáciu sa usilovala riešiť Svätá stolica diplomatickými jednami, aby aspoň čiastočne zachránila katolícke misie pod správou nemeckých misionárov. Postoj Francúzska a Británie, ktoré sťažovali Vatikánu osídliť misie pracovníkov z porazených centrálnych mocností, vytvorili novú myšlienku – hľadať riešenie prípravou domorodých povolání.

Francúzi v misijných aktivitách mali prvé miesto, nakoľko francúzska cirkev na ich pôsobenie vynakladala značné množstvo peňazí a zároveň im vďaka fran-

⁷ DLUGOŠ, F.: *Pápeži 20. a 21. storočia I.*. MTM Levoča : Levoča 2013, s. 87 – 99.

⁸ Porov. WALKUSZ, J.: Misijný program Benedykta XV i jeho realizacja. In: *Roczniki teologiczne*. Tom LXV, zeszyt 4, 2018, s. 74 – 75.

⁹ Porov. PAVLŮ, V.: *Co vedlo Benedikta XV. k napsání apoštolského listu*, s. 8.

cúzskej vláde mohla poskytovať aj politickú podporu. Na konci 19. storočia to bolo najviac vidieť v Číne, kde sa Francúzi prejavili najvýraznejšie ako jediný ochrancovia katolíckych misií a od začiatku blokovali nadviazanie diplomatických vzťahov medzi Pekingom a Vatikánom. Ani po skončení vojny sa situácia nezmenila, aj keď sa Svätá stolica usilovala jednať s Francúzskom, aby v Číne umožnilo zriadenie apoštolskej nunciatúry.

K uvedeným vonkajším problémom treba ešte spomenúť aj vnútorné problémy, ktoré vznikali medzi misijnými pracovníkmi. Bolo to predovšetkým súperenie medzi kongregáciami a ich neochota pripraviť domorodý klérus tak, aby bol schopný prevziať zodpovednosť za svoju miestnu cirkev. K tomuto problému sa ešte pridal aj nacionalizmus, ktorý sa prejavoval tendenciami spravovať určité územia výhradne misionármi jednej národnosti.¹⁰

Maximum illud

V úvodnej časti tohto apoštolského listu, ktorý sa skladá z piatich častí, pápež pripomenul veľmi vznešené povolanie, ktoré dal Ježiš Kristus svojim apoštolom: „*Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu.*“ (Mk 16, 15) Apoštolí a ich nasledovníci zostali verní Ježišovmu poslaniu, čo dosvedčujú bohaté dejiny Cirkvi a mnohé misijné osobnosti.¹¹

Následne pápež predstavil krátky historický exkurz misijnej činnosti, keď začal prvými troma storočiami prenasledovania kresťanov, pripomenul slobodu Cirkvi (r. 313), potom uviedol významné misijné postavy, medzi ktorými spomenul aj Cyrila a Metoda ako misionárov medzi Slovanmi. Spomenul misie v Číne, v Amerike, Austrálii a Afrike. Tento historický pohľad uzavrel evanjeliovým konštatovaním – *Mensis multa, oprearii autem pauci.*¹²

Napriek veľkým úspechom v misijnom apoštoláte, predsa ešte zostávajú mnohé krajiny a oblasti, ktoré „*sedia v tmách a v tieni smrti*“. Predpokladá sa, že ešte jedna miliarda ľudí nepozná evanjelium. Túžbou pápeža bolo, aby tento list podnietil ešte väčší zápal pre misijný apoštolát, a preto aj pripomenul: „...*tento okružný list, pred jeho vydaním v dlhých modlitbách prosili sme o svetlo a pomoc z hora*“.¹³

¹⁰ Porov. PAVLŮ, V.: *Co vedlo Benedikta XV. k napsání apoštolského listu*, s. 9 – 10.

¹¹ Albano Da Costa považuje za zaujímavé, že Maximum illud začína príkazom alebo poverením misie po vzkriesení z Markovho evanjelia. Konštatuje, že „hoci v roku 1919 neexistovalo súčasné všeobecne uznávané chápanie Marka ako prvého z evanjelií, pasáž, ktorou Maximum illud začína, sa dnes zdá byť požehnanou voľbou, keď si kladíme otázku, ako môžeme byť dobrou správou pre celé stvorenie – teda pre našu krehkú zem, jej ľudí a vlastne pre celý vesmír, ktorý je v našej sfére vplyvu“. – DA COSTA, A.: *A Century (and More) of Hope and Transformation: 'A Missionary Impulse Capable of Transforming Everything'*. In: *Australasian Catholic Record* 100/4 (2023), s. 433. K tejto problematike pozri napr.: AROWOSOG, J. P.: *The Model Missionary and the Missionary Commissioning: A Study of Luke 10:1 from the Perspective of Maximum Illud*. In: *Mission, witnessing adn Africa*. Abuja journal of philosophy and theology. Gwagwalada – Abuja – Nigeria, vol. 10, 2020, p. 89 – 102

¹² „Žatva je veľká, ale robotníkov málo“. – Lk 10,2.

¹³ ACTA APOSTOLICA SEDIS. Romae. Typis Polyglottis Vaticanis MCMXIX, Annus XI - Volumen XI, pagina 440 – 442. Ďalej len: AAS 1919, an. 19, vol. 11.

Predstaveným misijnej hierarchie

Pápež sa obracia na všetkých predstavených v misijnom diele. Teší sa a ďakuje im za ich obetavosť a horlivosť. Zároveň im pripomína, že misijná činnosť závisí vo veľkej miere od nich ako zodpovedných autorít, ktoré ju riadia. Misionár sa má s veľkou láskou venovať tým, ktorí už spoznali evanjelium, ale nech nezabúda aj na to, aby pomohol aj ostatným ľuďom spoznať Ježiša Krista, ktorých počet je ešte stále veľký. Svojou horlivosťou nech zriaďujú nové misijné stanice a nech sa vhodne rozdelia misijné územia.

Horlivý misionár nech je otvorený pre spoluprácu aj s inými rehoľami, či misionármi iných národov. Nech je otvorený pre spoluprácu so všetkými ľuďmi, ktorí sú ochotní spolupracovať na misijnom diele. Osobitne nech je otvorený pre spoluprácu s rehoľníkmi, ktoré predovšetkým svojou prácou v nemocniciach, sirotincoch a rôznych iných charitatívnych zariadeniach dopĺňajú misijné poslanie Cirkvi.

Predstavení jednotlivých misijných staníc nech sú otvorení pre spoluprácu aj so susednými misijnými stanicami. Vzájomná spolupráca misionárov pomáha ľahšie riešiť mnohé spoločné problémy a slúži tiež k vzájomnému povzbudeniu.

Dôležitou úlohou misionárov nech je výchova a organizácia domorodého kňazstva. Domorodý kňaz vo svojom vlastnom prostredí je najvhodnejším evanjelizátorom; pozná danú kultúru, zvyky a tradície. Treba dať dôraz na dôkladnú prípravu domorodých kňazov po každej stránke, pretože oni sa nemajú stať len pomocníkmi cudzích misionárov, ale práve oni majú po získaných potrebných skúsenosti prevziať správu a vedenie misijných staníc. Potom budú môcť cudzí misionári odísť, aby tak mohli vznikáť samostatné miestne cirkvi so svojimi vlastnými biskupmi a kňazmi. Pápež dáva zároveň pokyn pre Kongregáciu pre šírenie viery, aby zintenzívnila ešte viac svoju starostlivosť o kňazské semináre a podľa potreby aj o zakladanie nových, čo by zabezpečilo ešte väčšiu a kvalitnejšiu prípravu nových kňazských povolani.¹⁴

Kňazom a misionárom

Pápež sa obracia na všetkých misionárov, aby „*nestrácali z očí vznešenosť a veľkosť tohto ideálu, pre ktorý pracujú zo všetkých svojich síl*“. Pripomína im: „*Majte na pamäti, že máte rozširovať kráľovstvo Kristovo, a nie kráľovstvo ľudské, a že máte rozmnožiť počet občanov nebeských, nie občanov pozemských.*“

Misionár nech sa vyhýba tomu, aby v misijnom prostredí rozširoval akékoľvek záujmy svojej domovskej krajiny. Misionár má prinášať evanjelium, ktoré nerozdeľuje a netriedi ľudí podľa žiadnych kritérií, pretože podľa sv. apoštola Pavla už niet ani pohana, ani Žida, ani otroka..., ale Kristus je vo všetkom a vo všetkých. (Porov. Kol. 3,11)

Pápež pripomenul, že misijné časopisy neraz svojim obsahom viac zdôrazňujú politické rozširovanie krajín, „*ako rozšírenie Božieho kráľovstva*“. Týmto spôsobom sa „*diskredituje naše náboženstvo pred očami pohanov*“. Misionár si má pripomínať, že nemôže prichádzať ako občan svojej vlasti, ale ako ten, ktorého posielal Kristus.

Nech misionár nehľadá žiadne hmotné (zlato, nerasty a pod.) či iné výhody, ale spása a dobro duší nech je pre neho jedinou úlohou v misijnej práci. Má si uvedomo-

¹⁴ AAS 1919, an. 19, vol. 11., s. 442 – 445.

vať slová sv. apoštola Pavla, ktorý povedal: „*Uspokojíme sa s tým, že máme čo jesť a čo si obliecť.*“ (1. Tim 6,8). A navyše pripomínal pápež, že sv. Pavol si privyrábal na svoje živobytie prácou svojich rúk.¹⁵

Výchova misionárov

Aby misionár dosiahol v svojej práci úspech, je potrebná dôkladná intelektuálna príprava, aj napriek tomu, že sa najčastejšie stretáva s ľuďmi, ktorým chýba najzkladanejšie vzdelanie. Dôkladná intelektuálna príprava bude pre misionára veľmi potrebná, pretože len tak môže dobre pochopiť danú kultúru, zvyky a miestne zákony. Obhajoba kresťanskej viery v rôznych situáciách si vyžaduje vzdelaného misionára a navyše misijné a charitatívne aktivity si vyžadujú vzdelanie v širokom rozmere. Pre naplnenie tejto požiadavky pápež nariadil, aby na *Pápežskom Urbanovom kolégiu* bola zriadená špeciálna katedra pre disciplíny vzťahujúce sa na misie.

Pre úspešnosť misijnej práce je veľmi dôležité, aby misionár dobre ovládal úradný jazyk danej krajiny ako aj samotný domorodý jazyk. Znalosťou reči sa môže veľmi priblížiť k domorodcom, a tým im prejaviť aj úctu k ich kultúre a jazyku. Vyučovanie katechizmu má byť vlastnou úlohou každého misionára a jeho pochopenie sa najlepšie uskutoční v domorodom jazyku poslucháčov.¹⁶

Misionár má dbať o dôkladnú prípravu na misijnú prácu. Avšak jeho najdôležitejšou úlohou je, aby sa usilovať rásť vo svätosti života, bez ktorej aj s tými najlepšimi intelektuálnymi vlohami by jeho misijná práca nemala úspech. Misionár má dávať príklad pokory, poslušnosti, čistoty a najmä zbožnosti. Nech si verne vykonáva denné rozjímanie a nech žije v stálom spojení s Bohom.

Úspech v misijnej práci je možné dosiahnuť len vtedy, ak misionár celú svoju prácu vykonáva v dôvere v Božiu pomoc. Len s Božím požehnaním môže misionár dosiahnuť úspech, pretože je to Božie dielo.¹⁷

Misijná rehoľná sestra

Pápež veľmi vyzdvihuje prácu rehoľných sestier, ktoré v misijnom prostredí vo veľkej miere pracujú v oblasti výchovy mládeže a v charitatívnej činnosti v sirotin-

¹⁵ AAS 1919, an. 19, vol. II., s. 445 – 448.

¹⁶ AAS 1919, an. 19, vol. II., s. 448 – 449. – „Medzi tie vedomosti, čo si má misionár dôkladne získať a ovládať, na prvom mieste patrí znalosť jazyka toho kraja, kde mieni hlásať evanjelium. Nech sa neuspokojuje s povrchnou znalosťou tejto reči, ale nech ju natoľko ovláda, aby mohol ňou plynule a správne rozprávať. Má sa totiž venovať všetkým, jednoduchým i vzdelaným, a preto nemôže mu uniknúť, aké sympatie si môže získať tým, že dobre ovláda ich reč. Horlivý misionár nemá zveriť vyučovanie katechizmu laickým katechetom, ale má túto úlohu, patriacu medzi najdôležitejšie jeho povinnosti, vybavovať sám; veď Boh posíla jeho hlásať evanjelium. Stane sa mu niekedy i to, že ho ako hlásateľa a vysvetľovateľa svätého náboženstva prijímajú aj vysokopostavení ľudia v tomto kraji, prípadne ho pozývajú do spoločnosti učencov. Nuž akože sa môže v takýchto okolnostiach chovať dôstojne svojmu postaveniu, keď by sa nevedel správne vyjadriť? Tieto veci sme mali na mysli, keď sme nedávno založili v Ríme zvláštne centrum pre štúdiá, aby sa tam tí, čo sa venujú povolaniu hlásať a šíriť katolicizmus na Východe, oboznámili s východnými jazykmi, mravmi a nadobudli si i iné potrebné znalosti. Zdá sa nám, že tento inštitút je veľmi vhodnou ustanovizňou. Preto i teraz žiadame predstavených rehoľ, ktoré majú na starosti misie na Východe, aby naň posielali študovať tých svojich podriadených, ktorých určujú pre východné misie.“

¹⁷ AAS 1919, an. 19, vol. II., s. 448 – 451.

coch, nemocniciach a iných podobných zariadeniach. Pápež svojim ocenením chcel, aby „*sa zväčšila ich odvaha a zápal v službe Cirkvi.*“ Rehoľnice majú byť presvedčené, že ich činnosť bude tým užitočnejšia, čím budú viac dbať o svoju vlastnú vnútornú dokonalosť.¹⁸

Výzva k tým, ktorí sú v Kristovom ovčinci

Pápež sa obracia na všetkých veriacich a pripomína im, aby sa každý podľa svojich schopností a možností zapojil do pomoci misijného diela. Táto úloha vychádza z evanjelia a veriaci sa majú primerane podieľať na evanjelizácii sveta. Pápež vyzdvihuje tri hlavné úlohy ako môže veriaci človek pomáhať misijnému dielu:

- modlitba za požehnanie misijnej činnosti,
- ochota stať sa misionárom,
- darovanie peňažných prostriedkov.¹⁹

Aby sa pomoc misiám stala konkrétnou a výraznou, pápež pripomína vznik misijných diel v každej diecéze. Poukazuje na tieto diela:

- Dielo šírenia viery – členstvo dospelých veriacich,
- Dielo Detinstva Ježišovho – členstvo detí od narodenia do 12. veku,
- Dielo Svätého Petra – pomoc pre výchovu domorodých kňazov (všetci veriaci),
- Dielo Misijná jednota duchovenstva – členstvo zvlášť kňazov a rehoľníkov.

Pápež v závere svojho misijného dokumentu vyprosuje od Boha požehnanie pre celú misijnú aktivitu a dáva ju pod ochranu Panny Márie, Kráľovnej apoštolov a prosí ju o dary Ducha Svätého pre hlásateľov evanjelia. Celý text apoštolského listu bol ukončený pápežským požehnaním.

Encyklika bola vydaná v Ríme, dňa 30. novembra 1919, pápežom Benediktom XV. v šiestom roku jeho pontifikátu.²⁰

¹⁸ AAS 1919, an. 19, vol. 11., s. 451. – „A tuná nemožno nám mlčky obísť ženy, ktoré od počiatku kresťanstva preukázali vnikajúce služby hlásateľom evanjelia. A keď treba niektoré spomenúť so zvláštnou chválou, tak sú to tie panny Bohu zasvätené, ktoré často stretávame v misijnom apoštoláte, ako pracujú či už pri výchove mládeže, alebo v rôznych náboženských a dobročinných dielach. Touto pripomienkou ich zásluh chceme docieľiť to, aby sa zväčšila ich odvaha a zápal v službe Cirkvi. Nech sú presvedčené, že ich činnosť bude tým užitočnejšia, čím viac budú dbať o svoju vlastnú vnútornú dokonalosť.“

¹⁹ AAS 1919, an. 19, vol. 11., s. 451 – 453. – „Napokon obraciame sa na všetkých tých, ktorých láska a starostlivosť Božia obohatila nesmiernym darom pravej viery a ktorí sú účastní nespočetných dobrodier, ktoré z toho vyplývajú. Ponajprv majú si veriaci upovedomiť tú svätú povinnosť, čo im pripadá, aby pomáhali pohanským misiám. Lebo Boh prikázal každému, *aby sa staral o svojho blížneho.* A táto povinnosť je tým naliehavejšia, čím vo väčšej potrebe sa blízny nachádza. Nuž a či sú ľudia, čo sú viac odkázaní na lásku svojich blížnych ako pohani, ktorí nepoznajú Boha oddávajú sa slepým a bezuzdným vášňam a sú sputnaní najhroznejším otroctvom diabla? Všetci veriaci, ktorí podľa svojich možností najmä podporovaním misií prispievajú k tomu, aby títo nešťastníci boli osvietení svetlom pravdy, vyplnia takto jednu zo svojich najdôležitejších povinností sa prejaví voči Bohu najmilšie vďaka za dar viery.“

²⁰ AAS 1919, an. 19, vol. 11., s. 451 – 455.

Benedikt XV. a jeho pontifikát (1914 – 1922)

V celom kontexte Apoštolského listu *Maximum illud* je treba vidieť viaceré aktivity pápeža Benedikta XV., ktoré súviseli s bohatým obsahom tohto dokumentu. Na prvom mieste je potrebné uviesť, že pápež Benedikt XV. sa od začiatku svojho pontifikátu veľmi usiloval o pokoj a mier pre celý svet, Katolícku cirkev a osobitne pre misijnú činnosť. Jeho výrazný záujem o mier sa prejavil aj v prvej jeho encyklike *Ad Beatissimi Apostolorum* uverejnenej na sviatok Všetkých svätých v novembri 1914. Hneď odo dňa svojho zvolenia vyhlásil neutralitu Svätej stolice vo vojnovom konflikte, ktorý sa začal.²¹ Jeho vyjadrenie bolo strohé a pritom jasné: „Veľmi odsudzujeme akúkoľvek nespravodlivosť na ktorejkoľvek strane, a zapojenie pápežskej autority do sporov špecifických pre bojujúcich by určite nebolo vhodné ani užitočné.“²² Kardinál Pietro Parolin tento jeho postoj vyjadril takto: „Benedikt XV. vyťažil ohromnú morálnu silu zo svojej neutrality: silu, ktorú vlády neuznali, ale chráni ho od zlej povesti, ktorá postihla iných, ako napríklad Socialistickú internacionálu.“²³

Za pontifikátu Benedikta XV. bola kanonizovaná Johanka z Arku v roku 1920, ktorá pomohla obnoviť diplomatické styky s Francúzskom v povojnovom období. Pápež tiež povolil tajné stretnutie talianskeho diktátora Benita Mussoliniho (1883 – 1945) a kardinála Gasparriho (1852 – 1934) v dome grófa Carla Santucciho (1849 – 1932), starého priateľa pápeža, aby sa začal proces regularizácie miesta Svätej stolice v Taliansku (výsledkom boli Lateránske zmluvy z roku 1929).²⁴

Možno tiež uviesť aj skutočnosť, že 28. júna 1917 vyhlásil Benedikt XV. nový kódex Kanonického práva a v tom istom roku vytvoril aj komisiu na jeho výklad.²⁵

O zmierení medzi cirkvami Východu a Západu sníval aj Benedikt XV. a v roku 1920 vyhlásil svätého Efréma, ktorý bol sýrskym exegetom a teológom, za učiteľa Cirkvi. Na druhej strane Turci postavili v Istanbule sochu Benedikta XV., ktorí ho označili za „veľkého pápeža svetovej tragédie, dobrodinca všetkých ľudí bez ohľadu na národnosť či náboženstvo“.²⁶

Kardinál Parolin pripomenul v spojitosti s Benediktom XV. aj jeho nový pohľad na oblasť, ktorú dnes už celkom bežne označujeme ako Blízky východ, predtým sa však chápala v pojme Osmanská ríša. Avšak pápež Benedikt XV. „už viac nehľadel na oblasť východne od Ríma ako na impérium, ale ako na «Blízky východ» s jeho neriešiteľnými problémami, ktoré sa neraz zdajú byť nevyriešenými dokonca i dnes; ako na liaheň veľkých tragédií, ako tá arménska...“. V celom kontexte pontifikátu

²¹ FAYE, A. B.: *Contexte historique, culturel, doctrinal et pastoral de Maximum illud*. In: NURT SVD 2 (2019), s. 234 – 235.

²² FAYE, A. B.: *Contexte historique, culturel*, s. 236.

²³ Kard. Parolin o prínose „neznámeho pápeža“ Benedikta XV. (1914 – 1922). In: [http://www.archivio-radiovaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%Aimeho_p%C3%Aipe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_\(1914-1922\)/sk-1270054](http://www.archivio-radiovaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%Aimeho_p%C3%Aipe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_(1914-1922)/sk-1270054) (28.05.2024). Ten istý kardinál pripomenul, že „už od prvej encykliky *Ad Beatissimi Apostolorum* v novembri 1914 sa Benedikt XV. odmietol zoskupiť s tzv. Dohodou či s Centrálnymi veľmocami a zvolil si cestu neutrality, ktorá by sa len naivným očiam mohla zdať ako pohodlná a bezbolestná voľba.“

²⁴ Porov. DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: A coragem e o profetismo de Bento XV: um necessário resgate histórico. In: *Cuestiones teológicas* 50 (113), s. 10 – 11.

²⁵ Porov. DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: A coragem e o profetismo de Bento XV., s. 11.

²⁶ Porov. DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: A coragem e o profetismo de Bento XV., s. 11.

pápeža Benedikta XV. treba ešte spomenúť, že ma veľkú zásluhu na založení Pápežského východného inštitútu v Ríme v roku 1917.²⁷

O tom, že pápež Benedikt bol silnou osobnosťou, svedčí, okrem iného, aj vyjadrenie Patricka J. Houlihana (2017): „Pápežstvo Benedikta XV. bolo žiarivým príkladom humanitárnej obrany, a to tak nad, ako aj pod známu a nevyhnutnú úroveň vysokej diplomacie. V našej dobe, keď sa politici dožadujú zvukovej správy (alebo tweetu), skutočné vodcovstvo inšpiruje prostredníctvom osobnej pokory a odhodlania slúžiť najhlbším existenčným potrebám iných.“²⁸

Dokonca aj pápež Benedikt XVI. (2005 – 2013, † 31.12.2022), na generálnej audiencii 27. apríla 2005 povedal: „Chcel som sa pozastaviť nad menom, ktoré som si zvolil za pápeža: Benedikt XVI., aby som sa v ideálnom prípade pripojil k ctihodnému Benediktovi XV., ktorý riadil Cirkev v období sužovanom prvou svetovou vojnou. Tento pápež, odvážny a autentický prorok mieru, pracoval s veľkou starostlivosťou, aby sa najskôr vyhol tragédii vojny a neskôr obmedzil jej škodlivé následky.“²⁹

V krátkosti možno charakterizovať pontifikát pápeža Benedikta XV. aj takto: „Z mnohých cností, ktoré mohol Benedikt XV. preukázať Cirkvi a svetu, sú najpozoruhodnejšie jeho odvaha a zároveň jeho prorocký duch v zmysle nebáť sa povedať pravdu. Možno z diplomatického hľadiska to mohol byť veľký problém. Život každého človeka sa však skladá z úspechov a omylov a vo všeobecnosti bola snaha pápeža pokúsiť sa ukončiť vojnu hodnoverná. Snaha pomáhať misionárom vykonávať svoju službu vernejšie sa zároveň vyznačuje odvahou. Akokoľvek sa pápežove varovania zdali samozrejmé, pre Cirkev bola schéma na mieste. Nie je novinkou, že cirkevné prostredie trpí štrukturálnymi zmenami a aspoň v jednej sfére na to vedel poukázať Benedikt XV. Samozrejme, zámerom tu nie je chváliť alebo brániť konkrétneho pápeža alebo pontifikát.“³⁰

V neposlednom rade je zaujímavé sledovať podrobnejšie dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a všimnúť si tam napr. skutočnosť, že v samotných dokumentoch je často citovaný aj pápež Benedikt XV. To si však vyžaduje osobitný výskum.³¹

²⁷ Kard. Parolin o prínose „neznámeho pápeža“ Benedikta XV. (1914-1922). In: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%A1neho_p%C3%A1pe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_\(1914-1922\)/sk-1270054](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%A1neho_p%C3%A1pe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_(1914-1922)/sk-1270054) (28.05.2024). Štátny sekretár Svätej stolice ako zaujímavosť spomenul, že Benedikt XV. bol posledným pápežom, ktorý mal vo svojom dávnom príbuzenstve iných pápežov (Kalixt II. a Inocent VII.), ako aj to, že v historiografii mu niektorí dávajú prívlastok „neznámy pápež“.

²⁸ DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: *A coragem e o profetismo de Bento XV.*, s. 11.

²⁹ DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: *A coragem e o profetismo de Bento XV.*, s. 11. – Medzi historikmi prevláda názor, že dielo Benedikta XV. mohlo byť ešte väčšie, ale zdravotný stav mu to nedovolil, zomrel vo veku 67 rokov. Svet plakal pre jeho veľkú dobročinnosť, široké porozumenie a neobmedzené otčovstvo.

³⁰ DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: *A coragem e o profetismo de Bento XV.*, s. 11 – 12.

³¹ DREUZY, de A.: Benedict XV: A Most Unexpected Architect of Vatican II. In: LATINOVIC, V. – MANNION, G. – WELLE, J. (eds.) *Catholicism Opening to the World and Other Confessions: Vatican II and its Impact*. Palgrave Macmillan 2019, s. 25 – 42.

Pápež František a sté výročie

Pápež František počas modlitby Anjel Pána na Svetový deň misií (Misijnú nedeľu) dňa 22. októbra 2017 verejne oznámil celej Cirkvi svoj zámer osláviť Mimoriadny misijný mesiac október 2019. Jedným z kľúčových aspektov tejto udalosti je osláviť sté výročie Apoštolského listu Maximum illud pápeža Benedikta XV., ktorý dal nový podnet misijnej práci pri hlásaní evanjelia. Pápež František si prial znovu podnietiť vedomie o význame krstu pre Boží ľud vo vzťahu k misiám cirkvi. Pre túto oslavu navrhol tému „Pokrstenie a poslanie: Kristova cirkev na misiách vo svete“.

Iniciátor tejto oslavy bol pápež František. Na pripomenutie 22. októbra 2017 napísal list kardinálovi Fernandovi Filonimu, prefektovi Kongregácie pre evanjelizáciu, okrem iného aj toto: „30. novembra 2019 sa uskutoční sté výročie vyhlásenia Apoštolského listu Maximum illud, ktorým Benedikt XV. chcel dať nový impulz zodpovednosti misionára ohlasovať evanjelium. Tento apoštolský list naliehal s prorockým zmyslom a evanjeliovou istotou, vyjsť za hranice národov, vydať svedectvo o spásenosnej Božej vôli prostredníctvom univerzálneho poslania cirkvi. (...) Bližšie sa sté výročie môže byť stimulom prekonať opakujúce sa pokušenie, ktoré za všetkým skrýva cirkevnú introverziu, akékoľvek sebareferenčné uzavretie sa vo vlastné bezpečnostné limity, všetka sterilná nostalgia za minulosťou, aby sa namiesto toho otvorila k radostnej novosti evanjelia“.³²

Príhovor pri modlitbe Anjel Pána 2019

Pápež František pri modlitbe Anjel Pána v nedeľu 20. októbra 2019, ktorá bola Svetovým dňom misií, povedal prítomným zhromaždeným aj tieto slová: „Svetový deň misií, ktorý dnes slávime, je vhodnou príležitosťou k tomu, aby si každý pokrstený prostredníctvom obnovennej snahy živšie uvedomil nevyhnutnosť spolupracovať na ohlasovaní Slova, ohlasovaní Božieho kráľovstva. Už je to 100 rokov, čo Pápež Benedikt XV. vydal Apoštolský list Maximum illud, aby opätovne podnietil misijnú zodpovednosť celej Cirkvi. Pocítil potrebu evanjelizačne rekvalifikovať misiu vo svete, aby bola očistená od akéhokoľvek koloniálneho povlaku a oslobodená od expanzívnej politiky európskych národov“. V ďalšej časti svojho príhovoru pápež František povedal, že aj v dnešnom pozmenenom kontexte je posolstvo Benedikta XV. stále aktuálne a dáva impulzy prekonávať ku každej sebestačnej uzavretosti, pastoračného pesimizmu. Aj keď je naša doba poznačená globalizáciou, trpí homologizáciou a starými mocenskými konfliktami, ktoré podnecujú vojny a ničia planétu, chcú veriaci opäť znova a znova prinášať radostnú zvesť evanjelia a zvestovať, „že v Ježišovi milosrdenstvo víťazí nad hriechom, nádej nad strachom, bratstvo nad nevráživosťou. Kristus je náš pokoj a v ňom je každé rozdelenie prekonané a len v ňom je spása každého človeka a každého národa“.

V ďalšej časti pápež František pripomenul, že nevyhnutnou podmienkou prežívania misií je modlitba. Má byť vrúcna a nepretržitá podľa Ježišových slov: «ako sa treba neustále modliť a neochabovať» (Lk 18,1). Podľa pápeža je „modlitba prvou podporou Božieho ľudu pre misionárov, plná lásky a vďačnosti za ich náročnú úlohu ohlasovať a darovať svetlo a milosť Evanjelia tým, ktorí ich ešte nedostali“.

³² FAYE, A. B.: *Contexte historique, culturel*, s. 236 – 237.

V závere svojho príhovoru pápež povzbudil prítomných, aby si položili dve otázky, či sa modlia za misionárov a či sa modlia za tých, ktorí bojujú za to, aby prinášali Božie slovo prostredníctvom svedectva. Úplne na záver sa pápež obrátil k Panne Márii so slovami: „*Mária, Matka všetkých národov, nech dennodenne sprevádza a ochraňuje misionárov Evanjelia.*“³³

Posolstvo Svätého Otca Františka na Svetový deň misií 2019

Pápež František na Svetový deň misií 2019 vydal aj Posolstvo, ktoré adresoval všetkým veriacim na celom svete. Ako hlavný dôvod uviedol, že „*prorocká jasnozrivosť (pápeža Benedikta XV.) jeho apoštolskej iniciatívy mi potvrdila, aké je aj dnes dôležité obnoviť misionárske úsilie Cirkvi, dať silnejší evanjeliový dôraz na jej poslanie ohlasovať a prinášať svetú spásu umučeného vzkrieseného Ježiša Krista*“.

Názov tohto pápežského posolstva je rovnaký ako téma misijného októbra – Pokrstení a poslaní: Kristova Cirkv na misiách vo svete.

Pápež zdôraznil, že slávenie tohto mesiaca má nám predovšetkým pomôcť objaviť misijný zmysel nášho spojenia s Ježišom Kristom vo viere, ktorú sme v krste dostali ako nezaslúžený dar. Zo spoločenstva s Bohom – Otcom, Synom a Duchom Svätým – sa rodí nový život, na ktorom máme účasť s mnohými bratmi a sestrami. Boh chce, aby všetci ľudia boli spasení, keď spoznajú pravdu a pocítia jeho milosrdenstvo.

Ďalej pápež povedal: „Cirkv plní svoje misijné poslanie vo svete: viera v Ježiša Krista nám umožňuje hľadiť na svet Božími očami a srdcom, aby sme všetky veci videli v správnej perspektíve; nádej nás otvára večným perspektívam Božieho života, na ktorom sa reálne podieľame; láska, ktorej predchuť zakúšame vo sviatostiach a bratskej láske, nás pobáda ísť až na kraj zeme.“ (porov. Mich 5, 3; Mt 28, 19; Sk 1, 8; Rim 10, 18) Veľmi veľké množstvo mužov a žien nám dosvedčuje, že dokázali odpovedať na Božie volanie v prospech misií. Pritom platí, že „ten, kto hlása Boha, musí byť Božím človekom“.

Pápež ďalej pokračuje: „Toto misijné poslanie sa nás osobne dotýka: ja som vždy misiou, ty si vždy misiou; každý pokrstený a pokrstená je misiou. Kto miluje, je vždy v pohybe; je hnaný von zo seba, je priťahovaný a priťahuje druhých, daruje sa druhému a buduje vzťahy plodiace život. Pokiaľ ide o Božiu lásku, nikto nie je neúčinný či bezvýznamný. Každý z nás je misiou vo svete, pretože každý z nás je plodom Božej lásky.“

V krste dostávame život, ktorý nám zaisťuje vieru v Ježiša Krista a zapája nás do Kristovho tela, ktorým je Cirkv. Ním sa stávame navždy synovia a dcéry v Otcovom dome. Poslanie kresťana je zakorenené v Božom otcovstve a materstve Cirkvi a kresťan je za toto poslanie zodpovedný, aby „bol každý uistený o svojej osobnej dôstojnosti a vnútornej hodnote každého ľudského života od jeho počatia až po prirodzenú smrť“.

Pápež ďalej uviedol, že jeho predchodca Benedikt XV. v apoštolskom liste zdôrazňoval prekonať akúkoľvek nacionalistickú a etnocentrickú uzavretosť, tiež aké-

³³ Porov. Svätý Otec František: Tvoj život je misiou, darom, ktorý treba ponúknuť. <https://tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20191021017> (12.05.2024).

koľvek obmedzovanie hlásania evanjelia koloniálnymi mocnosťami, ich ekonomickými a vojenskými záujmami.

Pápež František ďalej zdôraznil, že „Bohom chcená univerzálnosť poslania Cirkvi si vyžaduje vyjsť z exkluzivistickej príslušnosti k vlastnej krajine alebo vlastnému etniku. Otvorenie kultúry a spoločnosti voči spasnej novosti Ježiša Krista si vyžaduje prekonať každú nenáležitú etnickú a cirkevnú uzavretosť. Aj dnes Cirkev naďalej potrebuje mužov a ženy, ktorí v sile svojho krstu veľkodušne odpovedia na povolanie vyjsť zo svojho domu, svojej rodiny, svojej vlasti, svojho jazyka, svojej miestnej cirkvi“. V závere tejto časti pápež František ešte dodal: „Robia to rešpektujúc osobnú slobodu každého a v dialógu s kultúrami a náboženstvami národov, ku ktorým sú poslaní.“

Pápež tiež povedal: „Prozreteľnosťná zhoda so slávením mimoriadnej synody o cirkvách v Amazónii ma vedie k tomu, aby som zdôraznil, že poslanie, ktoré nám Ježiš zveril spolu s darom jeho Ducha, je aj pre tieto krajiny a ich obyvateľov stále aktuálne a potrebné. Nové Turíce otvárajú brány Cirkvi dokorán, aby nijaká kultúra neostala uzavretá sama v sebe a nijaký národ nebol izolovaný, ale otvoril sa pre univerzálne spoločenstvo viery. Nech nikto neostane uzatvorený vo vlastnom ja, v egocentrizme vlastnej etnickej a náboženskej príslušnosti. Ježišova Veľká noc láme úzke hranice svetov, náboženstiev a kultúr a pozýva ich rásť v rešpekte voči ľudskej dôstojnosti, v čoraz plnšom obrátení sa k pravde vzkrieseného Pána, ktorý dáva pravý život všetkým.“

Pápež František vo svojom posolstve spomenul aj myšlienky svojho predchodcu Benedikta XVI., ktoré povedal na začiatku stretnutia latinskoamerických biskupov v Aparecide v Brazílii v roku 2007. Pápež František súhlasil s myšlienkou pápeža Benedikta XVI., ktorý povedal: „Čo znamenalo prijatie kresťanskej viery pre národy Latinskej Ameriky a Karibiku? Pre ne to znamenalo poznať a prijať Krista, neznámeho Boha, ktorého ich predkovia – bez toho, aby si to uvedomovali – hľadali vo svojich bohatých náboženských tradíciách. Kristus bol Spasiteľ, po ktorom v tichosti túžili. Znamenalo to tiež, že prijali s vodou krstu Boží život, ktorý z nich spravil adoptívne Božie deti; prijali aj Ducha Svätého, ktorý prišiel, aby oplodnil ich kultúru, očistil ju a rozvinul mnohé semená, ktoré do nej vložilo vtelené Slovo, nasmerujúc ich na cesty evanjelia. [...] Božie Slovo, ktoré sa v Ježišovi Kristovi stalo telom, sa stalo aj dejinami a kultúrou. Utopický nápad vrátiť a oživiť predkolumbovské náboženstvá, oddeliac tieto národy od Krista a univerzálnej Cirkvi, by nevedol k pokroku, ale k úpadku. V skutočnosti by to bola regresia do historického obdobia ukotveného v minulosti.“ V závere svojho posolstva pápež František zveril poslanie Cirkvi „Márii, našej Matke“.

Úplne na záver ešte pápež upriamil svoju pozornosť na misijné diela, ktoré boli spomínané aj v apoštolskom liste Benedikta XV. Dielo šírenia viery – pomáha pápežovi pri evanjelizácii miestnych cirkví, Dielo sv. apoštola Petra – pri formácii miestneho kléru, Misijné dielo detí – pri výchove misionárskeho povedomia u detí v celom svete, Pápežská misijná únia a pri misijnom formovaní viery kresťanov. Pápež dodal: „Opätovne zdôrazňujem svoju podporu týmto dielam a želám si, aby mimoriadny misijný mesiac október 2019 prispel k obnove ich misijnej služby pre môj úrad“.

Na záver udelil pápež František, všetkým, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom podieľajú na misijnej činnosti Cirkvi, svoje požehnanie.³⁴

Záver

Maximum illud je revolučný a inšpiratívny dokument o misiách. Je predovšetkým revolučný vo svojom prístupe a jeho metóde. Potom bol inšpiráciou najmä pre neskoršie koncilové dokumenty, napr. Ad Gentes. Prostredníctvom tohto dokumentu môžeme zaznamenať stálosť a skloňovanie v misionárskej stratégii Svätej stolice. Medzi výrazné body tohto dokumentu máme: svätosť života, dôležitosť modlitby, osobnú nezainteresovanosť, učenie sa jazykov, výchovu domorodých duchovných s ohľadom na autonómiu miestnych cirkví, zákaz politiky.

Vznik 1. svetovej vojny priniesol do misijnej činnosti veľké problémy a zároveň aj nové výzvy. Na apoštolský list pápeža Benedikta XV. reagovala aj historička Fauconnet Buzelin, ktorá predniesla počas konferencie pri príležitosti misijného dňa v Paríži svoju prednášku. V nej vyjadrila svoje konštatovanie, že myšlienky pápeža Benedikta XV. v Apoštolskom liste Maximum illud boli prezentované už pred 260 rokmi prostredníctvom Propagandy fide v dokumente *Instructiones ad munera apostolica rite obuenda (sic) per utiles missionibus Chinae, Tunchini* v roku 1659.³⁵ Z uvedeného teda vyplýva, že prezentované pokyny a usmernenia z roku 1659 neboli celkom uplatňované v misijnom prostredí.³⁶

Dokument pápeža Benedikta XV. nebol napr. dobre prijatý mnohými zahraničnými misionármi v Číne. Západní (cudzinci) misionári sa opierali o rôzne privilégiá a osobitné postavenia, ktoré im boli udelené ako Európanom. Zmenu priniesol až pápež Pius XI., keď zriadil 9. augusta 1922 Apoštolskú delegáciu v Číne a do jej čela vymenoval arcibiskupa Celsa Constantiniho (1876 – 1958). Constantini prišiel do Číny v novembri 1923 s cieľom znížiť napätie medzi čínskym duchovenstvom a zahraničnými misionármi. O jeho činnosti sa veľmi pochvalne vyjadril aj významný misionársky biskup Jean-Baptiste de Guebrant (1860 – 1935), keď vyhlásil: „Monseigneur Constantini bol pre katolícku cirkev v rozhodujúcej hodine prozreteľnostným človekom..., zachránil cirkev v Číne.“ Constantini si veľmi dobre uvedomoval nezmyselnosť metód evanjelizácie, ktoré používali zahraniční misionári počas posledných štyroch storočí v Ázii: podarilo sa im založiť zahraničnú cirkev v Ázii, ale nie cirkev Ázie. Kresťanstvo zostalo tak menšinovým náboženstvom.³⁷

³⁴ Porov. Posolstvo Svätého Otca Františka na Svetový deň misií 2019. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-misii-2019> (22.04.2024).

³⁵ Biblioteca di Documentazione. In: <https://lacabalesta.it/biblioteca/Propaganda/Istruzioni/Istruzione1659.html> (13.04.2024).

³⁶ Porov. FAYE, A. B.: *Contexte historique, culturel*, s. 237 – 238.

³⁷ Porov. MONG, A.: Catholic missions in China: failure to form native clergy. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*. Volume 19, Issue 1, 2019, s. 40.
V roku 1922 menoval pápež Pius XI. prvého apoštolského delegáta v Číne mons. Celsa Constantiniho. Ten zotrval na poste 11 rokov a bol veľmi vážený. Vďaka jeho úsiliu pápež Pius XI. vysvätil v roku 1926 šesť čínskych biskupov. V roku 1924 začal Constantini prvý snem čínskej cirkvi v Šanghaji. Založil prvú čínsku katolícku univerzitu Furen, semináre a vyvíjal mnoho ďalších aktivít. Otvoril novú stránku histórie čínskej cirkvi a vzťahov medzi Čínou a Svätou stolicou. V roku 1940 bolo

Aj dnes, stopäť rokov po vydaní *Maximum illud*, sú jeho princípy stále aktuálne. Zostáva ešte jeden bod, ktorým sa tento list nezaoberá. V misii je dnes veľmi dôležitý medzináboženský dialóg.

Apoštolský list *Maximum illud* možno charakterizovať aj takto: „Je to prvý misijný dokument Svätej stolice univerzálneho charakteru, ktorý vypracoval organickú stratégiu pre katolícke misie v prelomovom historickom období 1. svetovej vojny. Takto misie dostali praktický program činností v zmenenej misijnej situácii. Encyklika tiež zavádza posun v teologickom dôraze. *Maximum illud* vyrástlo z hlbokého pochopenia historickej situácie, ktorú možno označiť za uplatnenie princípu historicity pre primerané posúdenie a pochopenie teologického obsahu. Princíp historicity má v tomto prípade hodnotu paradigmy. Citlivosť k historickým reáliám, teda k historickým podmienkam misijného mandátu, poskytuje vhodnú perspektívu na formulovanie odpovede na výzvy doby v diele evanjelizácie.“³⁸

Na záver je treba pripomenúť, že z mnohých cností, ktoré mohol Benedikt XV. preukázať Cirkvi a svetu, sú najpozoruhodnejšie jeho odvaha a zároveň jeho pro-rocký duch v zmysle nebať sa povedať pravdu. Možno z diplomatického hľadiska to mohol byť veľký problém. Vidíme u neho veľké úsilie pomáhať misionárom vykonávať ich službu čo najvernejšie a zároveň sa vyznačuje aj odvahou pri pohľade do vlastných radov.³⁹

BIBLIOGRAPHY:

- ACTA APOSTOLICAE SEDIS. Romae. Typis Polyglotis Vaticanis MCMXIX, Annus XI, Volumen XI, pagina 440 – 442.
- ADAMIAK, G.: Ewolucja idei misyjnej w nauczaniu magisterium Kościoła od *Maximum illud* do Vaticanum II. In: *Studia Włocławskie* 23 (2021), s. 192 – 219.
- AROWOSOGÉ, J. P.: The Model Missionary and the Missionary Commissioning: A Study of Luke 10:1 from the Perspective of *Maximum Illud*. In: *Mission, witnessing adn Africa*. Abuja journal of philosophy and theology. Gwagwalada – Abuja – Nigeria, vol. 10, 2020, s. 89 – 102.
- Biblioteca di Documentazione. In: <https://lacabalesta.it/biblioteca/Propaganda/Istruzioni/Istruzione1659.html> (13.04.2024).
- DA COSTA, A.: A Century (and More) of Hope and Transformation: ‘A Missionary Impulse Capable of Transforming Everything’. In: *Australasian Catholic Record* 100/4 (2023), s. 429 – 444.
- DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: A coragem e o profetismo de Bento XV: um necessário resgate histórico. In: *Cuestiones teológicas* 50 (113), s. 1 – 13.
- DLUGOŠ, F.: *Pápeži 20. a 21. storočia I.*. MTM Levoča : Levoča 2013, 198 s., ISBN 978-80-89187-71-3.
- DREUZY, de A.: Benedict XV: A Most Unexpected Architect of Vatican II. In: LATINOVIC, V. – MAN-NION, G. – WELLE, J. (eds.) *Catholicism Opening to the World and Other Confessions: Vatican II and its Impact*. Palgrave Macmillan 2019, s. 25 – 42.
- FAYE, A. B.: *Contexte historique, culturel, doctrinal et pastoral de Maximum illud*. In: NURT SVD 2 (2019), s. 232 – 248.

v Číne už 33 biskupov. O šesť rokov neskôr 99 vikariátov a 40 apoštolských prefektúr. Pius XII. mení takmer všetky apoštolské vikariáty na diecézy, ktoré sú usporiadané do 20 metropolitných provincií. V troch z nich bol čínsky arcibiskup. – pozri napr. prácu: HA, L.: *Maximum Illud: an Apostolic Letter of Great Impact on Catholic Missionary Work in China*. In: *Maximum Illud and the Impact on Catholic Mission in China*. Tripod, No. 194, Autumn 2019, s. 64 – 71.

³⁸ MIOTK, A. Dynamizm misyjny nauczania papieskiego od Leona XIII do Jana Pawła II. In: *Studia Misjologiczne*, Tom 1, 2008, s. 42.

³⁹ Porov. DE SOUZA, N. – DA SLIVA DIAS, T.: *A coragem e o profetismo de Bento XV.*, s. 11 – 12.

- HA, L.: Maximum Illud: an Apostolic Letter of Great Impact on Catholic Missionary Work in China. In: *Maximum Illud and the Impact on Catholic Mission in China*. Tripod, No. 194, Autumn 2019, s. 64 – 71.
- IHEANACH, V.: Maximum Illud and the African Church: Yesterday and Tomorrow. In: *Mission, witnessing adn Africa*. Abuja journal of philosophy and theology. Gwagwalada – Abuja – Nigeria, vol. 10, 2020, s. 26 – 27.
- Kard. Parolin o prínose „neznámeho pápeža“ Benedikta XV. (1914-1922). In: [http://www.archivioradio-vaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%Aime-ho_p%C3%Aipe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_\(1914-1922\)/sk-1270054](http://www.archivioradio-vaticana.va/storico/2016/11/04/kard_parolin_o_pr%C3%ADnose_%E2%80%99Enezn%C3%Aime-ho_p%C3%Aipe%C5%BEa%E2%80%99C_benedikta_xv_(1914-1922)/sk-1270054) (28.05.2024)
- KUMOR, B. – DLUGOŠ, F.: *Cirkevné dejiny. Súčasné obdobie 1914 – 2000*. MTM Levoča : Levoča 2004, 757 s., ISBN 80-89170-09-9.
- MIOTK, A. Dynamizm misyjny nauczania papieskiego od Leona XIII do Jana Pawła II. In: *Studia Misjologiczne*, Tom 1, 2008, s. 37 – 66, ISBN 978-83-7030-649-6
- MONDIN, B.: *Maximum Illud. Encyclica missionaria di Benedetto XV. In Dizionario storico e teologico delle missioni*. Urbaniana University Press, Rome, 2001, 508 s., ISBN 88-401-5002-1.
- MONG, A.: Catholic missions in China: failure to form native clergy. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*. Volume 19, Issue 1, 2019, s. 30 – 43.
- PAVLŮ, V. Co vedlo Benedikta XV. k napsání apoštolského listu Maximum illud? In: *Misijní zpravodaj PMD* 26/2019, Hradec Králové, 35 s., ISSN 1803-4993.
- POLLARD, John. Papal Diplomacy and The Great War. In: *New Blackfriars*. vol. 96, issue 1062, 2015, p. 147 – 148. ISSN 0028-4289, eISSN 1741-2005.
- Posolstvo Svätého Otca Františka na Svetový deň misií 2019. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-k-svetovemu-dnu-misii-2019> (22.04.2024)
- Svätý Otec František: Tvoj život je misiou, darom, ktorý treba ponúknuť. In: <https://tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20191021017> (12.05.2024)
- WALKUSZ, J. Misyjny program Benedykta XV i jego realizacja. In: *Roczniki teologiczne*. Tom LXV, zeszyt 4, 2018, s. 73 – 82.

Matky v Pavlových listoch¹ Mothers in Pauline Letters

JURAJ FENÍK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5814-1629>

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

Abstract: *In a plethora of family images and feminine figures Paul seldom mentions mothers. Although he employs maternity-related images such as birthpangs or milkfeeding, the word “mother” occurs only seven times in Pauline literature, in both a real and a figurative sense. The aim of this article is to investigate the use of the noun “mother” in Paul and sketch its significance in respective contexts. The essay thus offers a contribution to the debate on family metaphors in Paul.*

Keywords: Birth. Care. Family. Imagery. Metaphor. Mother. Paul.

Úvod

Medzi rodinné metafory Pavlových listov patria ženské obrazy ako napr. dojka kŕmiaca vlastné deti, pomocou ktorej Pavol ilustruje svoju starostlivosť o Solúnčanov (1 Sol 2,7-8), pôrod v bolestiach, ktorým apoštol opisuje svoju snahu formovať Galaťanov (Gal 4,19), alebo označenie „sestra“, ktorým tituluje Fébu v rámci jej odporúčania pre rímskych kresťanov (Rim 16,1). Obrazy z domény rodiny vôbec nie sú u Pavla ojedinelé² a uvedené príklady dokumentujú apoštolovu kreativitu, s ktorou používa aj aspekty ženskosti ako ilustrácie pre teologické výpovede.

V súvislosti s Pavlovou rodinnou dikciou môže byť pozoruhodné všimnúť si, že apoštol zriedka používa substantívum „matka“ (μήτηρ).³ Zatiaľ čo sa tento termín pomerne často objavuje v evanjeliách, a to najmä v reálnom zmysle (napr. Mt 1,18; Mk 6,24; Lk 1,60), u Pavla sa iba ojedinele hovorí o matkách *expressis verbis*.⁴ Tento príspevok má tak zámer preskúmať tie miesta v Pavlovej korešpondencii – tak protopavlovské ako deuteropavlovské listy –, v ktorých Pavol používa slovo μήτηρ. Jeho

¹ Štúdia je výstupom riešenia projektu APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“ a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí“.

² Ako ukážku početných publikácií k Pavlovej rodinnej metaforike možno uviesť už klasické dielo AASGAARD, R.: *My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul*. JSNTSup 265. London: T & T Clark, 2004.

³ Čerstvou monografiou k tematike materstva v NZ je MYERS, A. D.: *Blessed Among Women? Mothers and Motherhood in the New Testament*. Oxford: University press, 2017. Zvláštnosťou knihy je absencia diskusie o termíne „matka“ u Pavla.

⁴ V uvedenom 1 Sol 2,7-8 sa neobjavuje slovo „matka“, ale „dojka, pestúnka“ (τροφός). Aj keď de facto ide o matku – dojku, ktorá kŕmi svoje vlastné deti – Pavol používa expresívnejší výraz „dojka“.

konkrétnom cieľom je predstaviť, o akej matke sa na danom mieste hovorí a aký význam a funkciu v kontexte má zmienka o nej.⁵

Rim 16,13

Záverečná kapitola Listu Rimanom obsahuje súbor pozdravov dvadsiatim ôsmim osobám v Ríme (16,3-15). Niektorých z týchto ľudí Pavol musel osobne poznať, keďže ich mohol stretnúť počas svojich ciest,⁶ o iných iba počul. Viaceré z pozdravov obsahujú pochvalné formulácie, ktorými sa vyzdvihuje charakter danej osoby a zdôrazňuje sa pozitívny vzťah Pavla k nej (napr. o Priske a Akvilovi Pavol vo v. 4 hovorí, že nastavili svoj krk pre jeho život).⁷ Medzi pozdravovanými osobami je deväť žien, čo podľa Stenschkeho predstavuje najsilnejšie ocenenie žien v Pavlových listoch.⁸

Jednou z týchto žien (v. 13) je aj matka istého Rúfusa⁹ (καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ), ktorú Pavol nazýva aj svojou matkou (καὶ ἐμοῦ).¹⁰ V prípade Rúfusa a jeho matky ide o pár, ktorý prišiel do Ríma po tom, čo na neznámom mieste stretol Pavla. Detaily týchto okolností sú však neznáme. Matku Rúfusa Pavol metaforicky označuje za svoju matku, čím vyjadruje, že jej vzťah k nemu má charakteristiky materinského postoja. Uvedenú skutočnosť zachytávajú komentátori rôzne. Cranfield uvádza, že „Rúfusova matka sa [pravdepodobne] pri istej príležitosti spriatelila s Pavlom materinským spôsobom . . .“¹¹ Fitzmyer komentuje takto: „Je možné, že pri istej príležitosti a na nejakom mieste vo východných oblastiach Stredozemného mora mu táto žena preukázala mimoriadne gesto materinskej láskavosti, na ktoré si Pavol teraz spomína.“¹² Pitta hovorí o pohostinnosti a prijatí, ktoré mu jeho duchovná matka preukázala pri príležitostiach, ktoré nie je možné rekonštruovať.¹³ A Wolter píše o intenzívnej podpore zo strany tejto ženy, ktorú Pavol zakúsil.¹⁴ V čomkoľvek konkrétne spočívala „materskosť“ tejto ženy voči Pavlovi – úplne treba vylúčiť možnosť, že by

⁵ Štruktúra príspevku bude reflektovať kánonické usporiadanie listov.

⁶ Napr. Prisku a Akvilu (v. 3) poznal osobne.

⁷ WEIMA, J. A. D.: *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTSup 1. Sheffield : Academic Press, 1994, s. 216.

⁸ STENSCHKE, C.: Paul's References to Women in His Letter to the Romans and Their Function in the Argument of the Letter: A Modest Proposal. In: *Neot.* 2020, roč. 54, č. 1, s. 26.

⁹ Rúfus (Ρούφος) sa v NZ spomína iba tu a u Marka (15,21), kde sa syn Šimona z Cyrény volá týmto menom. Keďže Markovo evanjelium bolo pravdepodobne napísané v Ríme, viacerí pripúšťajú možnosť, že ide o tú istú osobu ako v Rim 16,13. Tak napr. FOCANT, C.: *L'évangile selon Marc*. Commentaire biblique: Nouveau Testament 2. Paris : Cerf, 2004, s. 577. Kriticky však WOLTER, M.: *Der Brief an die Römer (Teilband 2: Röm 9 – 16)*. EKK 6/2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, s. 480.

¹⁰ Slová καὶ ἐμοῦ, ktorými Pavol vyjadruje, že Rúfusova matka je aj jeho matkou, evokujú takmer rovnakú formuláciu z v. 2 (καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ), kde Pavol uvádza, že Féba bola aj jeho podporovateľkou. V oboch prípadoch ide o podčiarknutie skutočnosti, že daná funkcia ženy (sponzorstvo, materstvo) sa dotýka aj Pavla.

¹¹ CRANFIELD, C. E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume II: Commentary on Romans IX – XVI and Essays*. ICC. London : T & T Clark, 1979, s. 794.

¹² FITZMYER, J. A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York : Doubleday, 1993, s. 741.

¹³ PITTA, A.: *Lettera ai Romani: Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici: Nuovo Testamento 6. Milano : Paoline, 2001, s. 522.

¹⁴ WOLTER, *Der Brief an die Römer (Teilband 2: Röm 9 – 16)*, s. 480.

ho nejakým spôsobom „porodila“, teda priviedla k viere – , jej význam je v tom, že si zaslúžila zmienku v pozdravoch, ktoré Pavol posiela do Ríma. O svojej rodnej matke sa Pavol vlastne nikde – okrem Listu Galaťanom – vo svojej korešpondencii nezmieňuje a o to pozoruhodnejší je fakt, že na tomto mieste v Liste Rimanom Pavol spomína svoju „duchovnú“ matku. Týmto metaforickým jazykom označuje jednu zo žien, ktoré mu v apoštoláte pomohli, a lexikálna voľba „matka“ vyjadruje Pavlovu úctu a lásku voči tejto žene.

Gal 1,15

V autobiografickej sekcii Listu Galaťanom (1,13–2,21), konkrétne v časti opisujúcej Pavlovo počínanie pred jeho povolaním a povolanie (1,13–17),¹⁵ sa nachádza zmienka o Pavlovej matke (v. 15). Vo vv. 15–16 Pavol píše o Božom rozhodnutí (εὐδόκησεν) zjaviť (ἀποκαλύψαι) mu (ἐν ἐμοί)¹⁶ svojho Syna (τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Boha, ktorý sa rozhodol zjaviť apoštolovi svojho Syna, charakterizuje Pavol dvoma akciami vyjadrenými aktívnymi participiami ἀφορίσας a καλέσας. V súvislosti s prvou akciou text hovorí o vyvolení od lona matky (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου). Podľa prevládajúcej vedeckej zhody sú opisy povolania prorokov paradigmou pre Pavlovu koncepciu vlastného povolania.¹⁷ Slová „lono“ (κοιλία) a „matka“ (μήτηρ) sú použité v opise Jeremiášovho povolania (1,5), kde sa spomína utvorenie proroka v lone (πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ) a jeho východ z matky (πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας), ako aj v správe o povolaní Deutero-Izaiáša (49,1), kde sa hovorí o povolaní od lona matky (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου). Okrem toho tu máme podobnosť aj s inými biblickými textami, ktoré hovoria o Pánovom pôsobení na vyvolení postavu už od lona matky (Samson v Sdc 16,17; žalmista v Ž 22,11; Ján Krstiteľ v Lk 1,15). V Gal 1,15 je výraz „lono matky“ spojený so slovesom ἀφορίζω („vybrať, vyvoliť, určiť, ustanoviť“), ktoré Pavol používa na opis svojho povolania aj v Rim 1,1 (ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ), a Pavol tak hovorí o svojom vyvolení už od lona matky.

Slovo „matka“ sa teda objavuje v konštrukcii, ktorou Pavol opisuje svoje vyvolenie. Predložkové spojenie ἐκ κοιλίας má podľa Panczovej význam „od narodenia“,¹⁸ no drvivá väčšina biblických verzií uchováva v preklade spojenie „lono matky“ („mother's womb“ [KJV, NAB, NIV]; „le sein de ma mère“ [TOB]; „Mutterleib“ [EIN, ZUR]; „lono matky“ [SEB, SSV]). Predložka ἐκ tu má časový význam („odke-

¹⁵ Nomenklatura „obrátenie“ vs. „povolanie“ je jedným z diskutovaných bodov udalosti, pri ktorej došlo k zmene z Pavla prenasledovateľa na Pavla hlásateľa, ako ju opisuje napr. známa stať Sk 9. Hoci sa v exegetickej dikcii preferuje terminológia povolania, ani rozmer obrátenia sa nedá úplne vylúčiť. Krátku, ale vyváženú diskusiu k danej dileme ponúka BELL, R. H.: *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9 – 11*. WUNT 2/63. Tübingen : Mohr Siebeck, 1994, s. 286 b. 1.

¹⁶ Predložková väzba ἐν ἐμοί (dosl. „vo mne“) je pravdepodobne náhradou jednoduchého datívu ἐμοί („mne“).

¹⁷ Napr. DEIDUN, T. J.: *New Covenant Morality in Paul*. AnBib 89. Rome : Biblical Institute Press, 1981, s. 9 n. 27; PITTA, A.: *Lettera ai Galati: Introduzione, versione e commento*. Scritti delle origini cristiane 9. Bologna : Dehoniane, 1996, s. 94; ECKEY, W.: *Der Galaterbrief: Ein Kommentar*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2010, s. 76.

¹⁸ PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava : Lingea, 2012, s. 726.

dy“) a celou konštrukciou Pavol vyjadruje, že Boh si ho vyvolil už od času, keď bol v lone matky, a začiatky jeho povolania – hoci k nemu došlo až v čase jeho dospelosti – siahajú do jeho prenatálnej fázy. Apoštol chce touto vetou povedať, že Boh ho určil na špeciálnu misiu už v čase, keď bol v matkinom lone. Daná konštrukcia podčiarkuje Božiu absolútnu nadradenosť nad Pavlovým osudom – on sám si povolanie ohlasovateľa nevybral, ale vybral ho naň Boh. Iba na tomto mieste vo svojej korešpondencii Pavol spomína svoju matku. Podobne ako on má aj ona vyslovene pasívnu úlohu – Pavol jej neprisudzuje žiadne konanie ani neuvádza jej meno – no zmienka o nej je súčasťou opisu jeho povolania.

Gal 4,26

Slovo „matka“ sa vyskytuje v Liste Galaťanom po druhý krát v 4,26 a to v perikope, ktorá sa typicky označuje ako apoštolov alegorický midraš vybudovaný na príbehu Agar a Sáro (4,21-31).¹⁹ Ideovou kostrou state je séria antitez medzi dvoma ženami a ich potomstvom. Ako uvádza Longenecker,²⁰ Pavol tu vlastne kreslí dve línie histórie spásy: tú prvú predstavuje Agar, identifikovaná so zmluvou z hory Sinaj rodiacou pre otroctvo a korešpondujúcou s mestom Jeruzalem, ktoré je so svojím potomstvom (Židmi) v otroctve zákonu. Druhú líniu predstavuje Sára s Izákom, s ktorými sa spája prisľub a sloboda, a predstavujú Jeruzalem, ktorý je hore. A ten je podľa Pavla našou matkou (v. 26). Pri aplikácii tohto midrašu Pavol identifikuje adresátov s deťmi prisľubenia v línii Izáka (v. 28) a s deťmi slobodnej (v. 31). Použitím tohto textu chce Pavol vylúčiť akúkoľvek možnosť kompromisu: človek nemôže byť aj synom otrokyne aj synom slobodnej. Viera v Krista a podriadenosť zákonu nie sú kompatibilné. Veriaci v Krista sú podľa Pavla potomstvom Abrahámovej slobodnej ženy Sáro a skutočné deti Jeruzalema, ktorý je „hore.“

Po tom, čo Pavol identifikoval Agar s horou Sinaj, ktorá korešponduje súčasnemu Jeruzalemu (vv. 24-25), kontrastuje (δέ) vo v. 26 terajší Jeruzalem s tým, ktorý je hore (ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ). Tento Jeruzalem je kvalifikovaný dvojako: je slobodný (ἐλευθέρα) a je našou matkou (μήτηρ ἡμῶν). Pavlov jazyk o Jeruzaleme hore je jeho reformuláciou kontrastu medzi terajším a budúcim Jeruzalemom, ktorého stopa sa nachádza napr. vo vízii nového Jeruzalema v Zjv 21. Pavol však nehovorí o budúcom alebo novom Jeruzaleme, ale o Jeruzaleme, ktorý je hore (ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ), pričom adverbium ἄνω evokuje tak nebeskú sféru ako aj udalosť Kristovho zmŕtvychvstania. Je evidentné, že Jeruzalem, ktorý je hore, používa Pavol ako metaforu, ktorej referent nie je bezprostredne jasný. Pravdepodobne má pod ním na mysli prítomnú duchovnú realitu konštituovanú Kristovým vzkriesením. Tá je však úzko prepojená so životom veriacich, pretože ju Pavol označuje ako „našu matku.“ Po sémantickej stránke vyjadruje termín „matka“ plodnosť a to prezrádza, že tento Jeruzalem hore Pavol interpretuje ako osobu, ktorá nás porodila – teda dala nám život. Existenciu veriacich si teda Pavol predstavuje ako pochádzajúcu od našej matky, Jeruzalema, ktorý je hore. Na podporu obrazu mimoriadnej plodnosti matky-Jeruzalema Pavol

¹⁹ Tak napr. PITTA, *Galati*, s. 275.

²⁰ LONGENECKER, R. N.: *Graphic Illustrations of a Believer's New Life in Christ: Galatians 4:21-31*. In: *Rev & Exp*. 1994, roč. 91, č. 2, s. 194.

cituje orákulum Iz 54,1, ktoré sa dikciou prísľubu potomstva neplodnej a nerodiacej žene pôvodne vzťahovalo na mesto Jeruzalem opustené vďaka deportácii obyvateľstva do Babylonského zajatia, ktorému napriek tomu zaznieva prísľub potomstva – návratu obyvateľov zo zajatia. Obraz ženy s početným potomstvom tu zastupuje Jeruzalem, ktorý bude opäť zaľudnený. Tento obraz Pavol aplikuje na Jeruzalem hore, našu matku, ktorá zrodila všetkých veriacich.²¹ Tento druhý výskyt slova „matka“ v Liste Galaťanom je teda metaforický: zatiaľ čo v 1,15 sa Pavol zmienil o svojej matke, v 4,26 má pod matkou na mysli skutočnosť otvorenú Kristovým zmŕtvychvstaním, z ktorej ako deti pochádzajú všetci veriaci.

Ef 5,31

Slovo „matka“ sa ojedinele vyskytuje aj v deuteropavlovských listoch, z toho dvakrát v Liste Efezanom (5,31; 6,2), a to v citátoch SZ textov. Dominantnou témou tohto spisu, ktorý slúži ako sumár Pavlovej teológie a teda ako apoštolovo dedičstvo,²² je ekleziológia, čo sa dá ilustrovať okrem iného pozorovaním, že termín ἐκκλησία tu dostáva sémantický posun: zatiaľ čo v autentických listoch ho Pavol zvyčajne používa na označenie lokálnej cirkvi, v Liste Efezanom (ako aj chronologicky skoršom Kolosanom) sa jeho devätnásobný výskyt stále vzťahuje na to, čo moderným jazykom vyjadrujeme spojením „univerzálna cirkev“ – spoločenstvo všetkých veriacich. Primárnou ukážkou ekleziologického rozmeru Listu Efezanom je stať 5,21-33, kde sa slovo ἐκκλησία objavuje šesť krát. Perikopa má predovšetkým parakletický zámer – nachádza sa v tzv. Haustafel sekcii (5,21-6,9) – a obsahuje príkazy pre správanie manželiek (vv. 22-24) a manželov (vv. 25-33) v kresťanskej domácnosti. Modelom pre manželky a manželov je vzťah Krista a cirkvi a text je tak vybudovaný na dvoch úrovniach: antropologickej a kristologicko-ekleziologickej.

Prekvapivým prvkom je záver perikopy (vv. 31-32), v ktorom sa mení zámer textu v tom zmysle, že zo vzťahu Krista a cirkvi, ktorý doteraz slúžil ako model pre vzťah manžel-manželka, sa stáva predmet pojednania a vzťah manžel-manželka sa zrazu objavuje ako vzor pre Krista a cirkev. Konkrétnym aspektom manželského vzťahu, ktorý je aplikovaný na Krista a cirkev, je telesná jednota medzi manželmi vyjadrená pomocou citátu Gen 2,24. Autor postupuje tak, že najprv bez akejkoľvek úvodnej formuly cituje SZ text (v. 31) a potom (v. 32) jeho hlavnú myšlienku – jednotu manželov – aplikuje na Krista a cirkev (ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν), aby vyjadril, že medzi týmito dvoma existuje intímne spojenie ilustrované práve citovaným opisom manželského zväzku.

Zvláštnosťou citátu Gen 2,24 je jeho kompletnosť: autor necituje len časť o pripútaní sa muža k manželke a ich následnej jednote v jednom tele, ale aj úvodnú vetu o opustení otca a matky (καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα). Ako

²¹ Pre detailnú analýzu Pavlovej recepcie Iz 54,1 v Gal 4, pozri napr. JOBES, K. H.: Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31. In: WTJ. 1993, roč. 55, č. 2, s. 299-320; TRICK, B. R.: *Abrahamic Descent, Testamentary Adoption, and the Law in Galatians: Differentiating Abraham's Sons, Seed, and Children of Promise*. NovTSup 169. Leiden : Brill, 2016, s. 253 – 297.

²² Viď monografia GESE, M.: *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*. WUNT 2/99. Tübingen : Mohr Siebeck, 1997.

uvádzajú viacerí komentátori, autor nevzťahuje každú časť citácie na Krista a cirkev, pretože do argumentu sa mu hodia jedine vety o jednote manželov.²³ Veta o opustení otca a matky sa nedá aplikovať na Krista v zmysle, že by pri inkarnácii zanechal otca, alebo pri ukrižovaní zanechal svoju matku. Stretávame sa tak so zvláštnym fenoménom, že autor Listu Efezanom pri citovaní Gen 2,24 používa aj tú časť verša, ktorú vlastne vôbec pre svoj argument nepotrebuje. Dôvod pre toto rozhodnutie nie je úplne jasný, ale dá sa uvažovať, že jednoducho rešpekt pre kompletnosť biblického citátu ho priviedol k citovaniu celého verša Gen 2,24. Tak sa slovo „matka“ ocitlo v Liste Efezanom, hoci v bezprostrednom kontexte nemá žiadnu funkciu.

Ef 6,2

Po druhý krát sa slovo „matka“ v Liste Efezanom objavuje v 6,2 v časti rodinných pravidiel, ktoré sa dotýkajú vzťahu detí k rodičom (6,1-4). Text sa začína imperatívom ὑπακούετε, čo predstavuje štandardné očakávanie správania detí voči rodičom tak v židovskom ako grécko-rímskom svete, po ktorom nasleduje prvé odôvodnenie pre také správanie (τοῦτο γὰρ ἐστὶν δίκαιον). Ako uvádza Aletti, v uvedenej motivácii nie je nič špeciálne kresťanské, či náboženské, lebo spravodlivosť bola typickým motívom konania aj pre okolité filozofické kruhy.²⁴ Bez akéhokoľvek úvodu či prechodu argument pokračuje citátom SZ prikázania o ctení rodičov (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα), jedného z prikázaní dekalógu (Ex 20,12),²⁵ a to predstavuje druhú motiváciu pre príkaz poslúchať rodičov. Text je jedným z citátov SZ v liste a predstavuje pravidlo, ktoré všetci Židia a kresťania museli naspamäť poznať a zachovávať. Jeho obsahom je úcta k otcovi a matke, pričom spomenutie oboch pohlaví naznačuje ich rovnocennosť – v patriarchálnej spoločnosti akou bola židovská si aj matka zasluhovala rovnakú úctu ako otec. Citát prikázania o úcte voči rodičom je v rámci Listu Efezanom istým vyvážením predošlého citátu z Gen 2,24 o zanechaní rodičov: aj keď je nevyhnutné, aby muž kvôli manželke zanechal otca a matku, úcta voči otcovi a matke je však univerzálne požadovaná.

1 Tim 5,2

Aj pastorálne listy obsahujú slovo „matka“, a to na dvoch miestach (1 Tim 5,2; 2 Tim 1,5).²⁶ Prvé z nich sa nachádza v rámci krátkeho odseku 5,1-2, v ktorom je Timotej ako fiktívny adresát listu vyzvaný napomínať isté skupiny v cirkvi, konkrétne starších a mladších mužov (v. 1) a staršie a mladšie ženy (v. 2). Text je pokračo-

²³ LINCOLN, A. T.: *Ephesians*. WBC 42. Waco : Word, 1990, s. 380; ALETTI, J.-N.: *Saint Paul. Épître aux Éphésiens: Introduction, traduction e commentaire*. EBib 42. Paris : Gabalda, 2001, s. 286. Pre detailné vysvetlenie použitia Gen 2,24 v Ef 5,31, pozri MORITZ, T.: *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NovTSup 85. Leiden : Brill, 1996, s. 117 – 152.

²⁴ ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, s. 295.

²⁵ Dôležitosť prikázania je podčiarknutá tvrdením, že ide o prvé prikázanie, s ktorým sa viaže prislúbenie. To je definované vo v. 3: prosperujúci a dlhý život.

²⁶ Je známe, že práve pastorálne listy sa najviac zaoberajú úlohou žien v ranokresťanských komunitách. Pozri GLASER, T.: *Paulus als Briefroman erzählt: Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*. NTOA 75. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 296 – 304.

vaním inštrukcií Timotejovi v 4,6-16. Hoci sa slovo „starší“ (πρεσβύτερος) na iných miestach pastorálnych listov (1 Tim 5,17.19; Tít 1,5) používa ako označenie cirkevného úradu, tu sa jednoducho vzťahuje na starších mužov, pretože stojí v páre s mladšími mužmi.²⁷ Analogicky hovorí v. 2 o starších a mladších ženách. Timotejovi je zakázané ostro karhať (μὴ ἐπιπλήξῃς) každú z týchto skupín, a namiesto toho ich má iba napomínať alebo povzbudzovať (ἀλλὰ παρακάλει). Pri každej zo skupín je pomocou komparatívnej spojky „ako“ (ὥς) a podstatného mena označujúceho skupinu v rámci rodiny vysvetlené, že Timotej má s jednotlivými skupinami v rámci cirkvi zaobchádzať ako s členmi rodiny.²⁸

Paralelne k zaobchádzaniu so staršími mužmi, ktorých má Timotej povzbudzovať ako vlastného otca, so staršími ženami (πρεσβυτέραις)²⁹ má nakladať ako s vlastnou matkou (ὥς μητέρα). Práve tu sa objavuje slovo „matka“. Text nešpecifikuje, v čom konkrétne spočíva zaobchádzanie so staršími ženami podľa vzoru správania sa k vlastnej matke. Ideovou osou tejto motivácie je pravdepodobne Pavlovo vedomie príkazu ctiť si rodičov pevne zakotveného v židovskej morálnej tradícii (Ex 20,12; Deut 5,16). *Tertium comparationis* je tak úcta, ktorú človek dlží svojim rodičom. Zaobchádzať so staršími ženami ako s vlastnou matkou znamená, že sa to má diať v duchu úcty a rešpektu. Správanie k matke je tak modelom pre postoj k starším členkám cirkvi.³⁰

2 Tim 1,5

Slovo „matka“ sa nakoniec používa v rámci vďakyvzdania Druhého listu Timotejovi (1,3-5) vo v. 5. Vďakyvzdanie je štandardným epistolárnym blokom v Pavlovej korešpondencii, ktorý preberajú aj pastorálne listy (1 Tim 1,12; 2 Tim 1,3). V Druhom liste Timotejovi, ktorý má po literárnej stránke charakter testamentu, Pavol ďakuje Bohu a spomína si na Timoteja (v. 3), na jeho slzy (v. 4) a na jeho vieru (v. 5). Timotejova viera je téma, v rámci ktorej sa následne spomína jeho stará matka a matka.

Na konci vďakyvzdania si Pavol pripomína Timotejovu úprimnú vieru (τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως) ako kvalitu, ktorá vystihuje najdôležitejší aspekt jeho kresťanského charakteru. Timotej je pre Pavla úprimne veriaci človek. Pomocou vzťažnej vety (ἥτις) Pavol zvláštnym jazykom definuje túto vieru ako tú, ktorá prebývala už v jeho starej mame Loide a mame Eunike (τῇ μητρὶ σου Εὐνίκη). Podľa Sk 16,1 Pavol našiel Timoteja v Lystre a jeho mama bola veriacia Židovka. V tom čase už bol Timotej kresťanom. Druhý list Timotejovi 1,5 udáva meno tejto ženy (Eunika) a tým, že nespomína otca, chce naznačiť jeho status neveriaceho. Obraz, ktorý Pavol v tomto texte kreslí, je postupnosť spočívajúca v odovzdávaní viery. Najprv bola veriacou stará mama, potom mama a nakoniec sám Timotej, ktorého viera je dedičstvom

²⁷ KNIGHT III, G. W.: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids : Eerdmans, 1992, s. 214.

²⁸ Tak MARSHALL, I. H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. ICC. London : T & T Clark, 1999, s. 572; COLLINS, R. F.: *I & II Timothy and Titus: A Commentary*. NTL. Louisville : John Knox, 2002, s. 134.

²⁹ Adjektívum ženského rodu πρεσβύτεραι („staršia [žena]“) je hapax v rámci NZ.

³⁰ Absencia spojenia ὥς μητέρα vo zvyšku NZ prezrádza, že iba tu, v Prvom liste Timotejovi, je postoj k matke modelom pre vzťah k inej žene.

po týchto ženách. O presnom spôsobe odovzdania viery alebo kresťanskej formácie nehovorí text nič, ale – ako uvádza Marshall – zdôrazňuje úlohu žien pri Timotejovej kresťanskej formácii.³¹ Timotejova matka je tu predstavená v mimoriadne pozitívnom svetle ako veriaca žena, ktorá odovzdala vieru svojmu synovi.

Záver

V mozaike rodinných termínov a obrazov, ktoré sú roztrúsené v Pavlových listoch, sa slovo „matka“ nevyskytuje často – spomína sa len na siedmich miestach. Pavol hovorí o matkách v reálnom zmysle: v Gal 1,15 spomína svoju matku v rámci opisu svojho povolania; v Ef 5,32 hovorí o matke v citáte Gen 2,24, ktorý spomína zanechanie rodičov, v Ef 6,2 o povinnosti poslúchať otca a matku v rámci inštrukcií deťom; v 1 Tim 5,2 je úcta k vlastnej matke modelom pre zaobchádzanie so staršími ženami a v 2 Tim 1,5 spomína Timotejovu matku ako ženu viery, od ktorej Timotej vieru zdedil. Zvyšné dva výskyty slova „matka“ sú metaforické: v Rim 16,13 Pavol spomína matku istého Rúfusa, ktorú považuje aj za svoju matku, pretože mu niekedy musela preukázať materskú starostlivosť, a v Gal 4,26 je Jeruzalem, ktorý je hore, matkou veriacich. Z povedaného vyplýva, že použitie výrazu „matka“ nie je jednotné a nesleduje jednu tematickú líniu. Zmienky o matkách sú ojedinelé. Snáď je potrebné zdôrazniť, že apoštol považuje dve ženy za svoje matky – svoju vlastnú matku, ktorá ho porodila (Gal 1,15), a matku Rúfusa, ktorá ku Pavlovi nadobudla materský vzťah (Rim 16,13). Posledne menovaný text naznačuje Pavlovo poznanie konceptu duchovného materstva – ženu, ktorá mu preukázala starostlivosť, neváha metaforicky označiť ako svoju „matku“. To je možno najzaujímavejšie konštatovanie ohľadom výrazu „matka“ u Pavla.

BIBLIOGRAPHY:

- AASGAARD, R.: *My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul*. JSNTSup 265. London : T & T Clark, 2004.
- ALETTI, J.-N.: *Saint Paul. Épître aux Éphésiens: Introduction, traduction e commentaire*. EBib 42. Paris : Gabalda, 2001.
- BELL, R. H.: *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9 – 11*. WUNT 2/63. Tübingen : Mohr Siebeck, 1994.
- COLLINS, R. F.: *I & II Timothy and Titus: A Commentary*. NTL. Louisville : John Knox, 2002.
- CRANFIELD, C. E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume II: Commentary on Romans IX–XVI and Essays*. ICC. London : T & T Clark, 1979.
- DEIDUN, T. J.: *New Covenant Morality in Paul*. AnBib 89. Rome : Biblical Institute Press, 1981.
- ECKEY, W.: *Der Galaterbrief: Ein Kommentar*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2010.
- FITZMYER, J. A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York : Doubleday, 1993.
- FOCANT, C.: *L'Évangile selon Marc*. Commentaire biblique: Nouveau Testament 2. Paris : Cerf, 2004.
- GESE, M.: *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*. WUNT 2/99. Tübingen : Mohr Siebeck, 1997.
- GLASER, T.: *Paulus als Briefroman erzählt: Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*. NTOA 75. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- JOBES, K. H.: *Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21–31*. In: WTJ. 1993, roč. 55, č. 2, s. 299 – 320.

³¹ MARSHALL, *Pastoral Epistles*, s. 695.

- KNIGHT III, G. W.: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids : Eerdmans, 1992.
- LINCOLN, A. T.: *Ephesians*. WBC 42. Waco : Word, 1990.
- LONGENECKER, R. N.: Graphic Illustrations of a Believer's New Life in Christ: Galatians 4:21-31. In: *Rev & Exp*. 1994, roč. 91, č. 2, s. 183 – 199.
- MARSHALL, I. H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. ICC. London : T & T Clark, 1999.
- MORITZ, T.: *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NovTSup 85. Leiden : Brill, 1996.
- MYERS, A. D.: *Blessed Among Women? Mothers and Motherhood in the New Testament*. Oxford : University press, 2017.
- PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava : Lingea, 2012.
- PITTA, A.: *Lettera ai Galati: Introduzione, versione e commento*. Scritti delle origini cristiane 9. Bologna : Dehoniane, 1996.
- PITTA, A.: *Lettera ai Romani: Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici: Nuovo Testamento 6. Milano : Paoline, 2001.
- STENSCHKE, C.: Paul's References to Women in His Letter to the Romans and Their Function in the Argument of the Letter: A Modest Proposal. In: *Neot*. 2020, roč. 54, č. 1, s. 1 – 45.
- TRICK, B. R.: *Abrahamic Descent, Testamentary Adoption, and the Law in Galatians: Differentiating Abraham's Sons, Seed, and Children of Promise*. NovTSup 169. Leiden : Brill, 2016.
- WEIMA, J. A.D.: *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTSup 1. Sheffield : Academic Press, 1994.
- WOLTER, M.: *Der Brief an die Römer (Teilband 2: Röm 9 – 16)*. EKK 6/2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Kultúrotrvorný prínos mariánskej náuky a úcty s osobitným prihliadnutím na oblasť modernej literatúry

Culture-Shaping Impact of Marian Doctrine and Veneration with Special Reference to the Field of Modern Literature

ANDREJ MÁRIA ČAJA

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0708-3260>

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Abstract: The current tendency to construct the history of Mariology according to the so-called cultural models necessarily leads to the question whether culture alone accounts for the development of Marian doctrine and veneration, or whether one can also speak of culture-forming effects of Mariology. Although the existence of various cultural images of Mary cannot be denied, this essay also underlines the existence and timelessness of Marian-Mariological values derived from the data of Revelation and the Tradition of the Church. To illustrate this thesis, the essay presents several unique instances of praise, imbued with doctrinal aspects, addressed to the Mother of the Lord from the realm of modern world literature, drawing attention in particular to those authors whose worldview or moral life-style was not always compatible with Christian principles.

Keywords: Mariology. Cultural models. World literature. Category of beauty. Uglification of art.

Komplexný vzťah medzi postavou Matky Pána a kultúrou

Vychádzajúc z predpokladu, že postava Márie z Nazareta je tak súčasťou evanjeliového posolstva, ako aj kresťanskej kultúry, sa v predkladanej eseji chceme zamerať na komplexný vzťah medzi kultúrou a mariánskou náukou a úctou. Jednu z otázok, ktorá z daného vzťahu vyplýva, možno formulovať nasledovne: Je opodstatnené pripisovať meniacim sa kultúrnym kontextom zásluhu na vypracovaní rôznych ideí a obrazov o Márii, alebo je možné tvrdiť, že aj základné mariologické údaje vyplývajúce z biblického Zjavenia a z Tradície Cirkvi majú silu motivačne pôsobiť na oblasť kultúry?

Otázka, či kultúra ovplyvňuje mariológiu, alebo či je mariológia schopná ovplyvňovať kultúru sa javí naliehavá, a to vzhľadom na súčasný trend niektorých bádateľov koncipovať dejiny mariológie podľa tzv. kultúrnych modelov. Predovšetkým taliansky mariológ S. de Fiore († 2012) vo svojich viacerých publikáciách predkladal štúdium „rozličných interpretácií Ježišovej matky v kontexte kultúr“, čo odôvodňoval tým, že, „kultúrne hnutia vysvetľujú rozličné obrazy o Márii, ktoré sa v dejinách o nej vytvárali“. Jednotlivé kultúry totiž ponúkajú špecifické mariánske „paradigmy“

¹ FIORES, S. DE: *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1992, s. 107. Porov. FIORES, S. DE: *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*. Milano: Edizioni San Paolo, 2005, s. 17 – 18, 34 – 36; FIORES, S. DE: *Storia della mariologia*. In: FIORES, S. DE: *Maria. Nuovissimo dizionario*. 2. zväzok, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2006, s. 1614 – 1715.

alebo „modely“, pričom sám autor vypracoval cca 20 odlišných dejinných mariologických modelov (biblický, apokryfný, patristický, ikonografický, monastický, karolínsky, scholastický, protestantský, barokový, iluministicko-kritický, manualistický, koncilový, ako aj odlišné pokoncilové modely). Tento prístup považoval za oprávnený, pretože aj historická postava Panny z Nazareta bola ovplyvnená kultúrnym prostredím antického biblického sveta, formovaná podľa spirituality chudobných Jahveho a vedená k dodržiavaniu nariadení Mojžišovho zákona, sviatkov i hebrejského spôsobu modlitby.

Na jednej strane musíme uznať, že kultúra môže zásadne vplyvať na postoj k nazaretskej Panne, a preto sa niektoré kultúrne prejavy mariánskej úcty v južných krajinách Európy môžu zdať obyvateľom severných krajín nášho kontinentu, ktorí sa vyznačujú skôr zdržanlivosťou a triezvosťou v náboženskom cítení, prinajmenšom bizarné. V tomto zmysle sa ozrejmuje aj legitímnosť poznámky J. H. Newmana († 1890) v jeho spise *A Letter to the Rev. E. B. Pusey*, kde konštatuje: „Uprednostňujem anglické zvyky viery a zbožnosti pred cudzími, z rovnakých dôvodov a rovnakým právom, aké oprávňujú cudzincov, aby uprednostňovali tie svoje. Keď sledujem zvyky svojho národa, ukazujem menej výstrednosti a robím menej rozruchu, než keby som sa vychvaloval tým, čo je neobvyklé a exotické.“²

Na druhej strane však v línii s exhortáciou *Marialis cultus* Pavla VI. treba zdôrazniť, že učenie Cirkvi o Márii a úcta k nej nezávisia primárne od rozličných kultúrnych dôb ani od osobitných antropologických koncepcií, ale od údajov Božieho zjavenia.³ Je dôležité poznamenať, že aj tento prístup vychádza zo základných biblických informácií, ktoré vykresľujú Máriu ako ženu schopnú transcendovať svoje kultúrne prostredie, čo sa ukazuje už počas udalosti Zvestovania, kde je opísaná nie ako pasívna a ustráchaná bytosť, ale ako slobodná, aktívna a zodpovedná osoba pred Bohom, a to už v rovine uvažovania a dialógu, keď premýšľa nad slovami anjela (porov. Lk 1,29). Svojou námietskou: „Ako sa to stane, keď ja muža nepoznám?“ (Lk 1,34), sa evidentne stavia proti prúdu, keď navzdory negatívne mu postojovi voči celoživotnému stavu panenstva v antickej židovskej kultúre naznačuje, že napriek sobášu nemieni vstúpiť do intímneho vzťahu s Jozefom. Epochálnu udalosť predstavujú i záverečné slová jej súhlasu na anjelovo posolstvo: „Nech sa mi stane podľa tvojho slova“ (Lk 1,38), ktoré zarážajúco pripomínajú odpoveď Izraela pri uzatvorení zmluvy s Pánom na Sinaji (porov. Ex 24,4.7), lebo z porovnania sa ukazuje, že v tejto chvíli Boh uzatvára zmluvu – prvýkrát v dejinách spásy – so ženou.⁴ D. Bonhoeffer

² NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1866, s. 22. K tomu porov. ČAJA, A. M.: Via Media ako eklezioologický model a teologická metóda Johna Henryho Newmana (1801 – 1890). In: *Verba Theologica* 21 (2022), s. 59.

³ Porov. PAVOL VI.: *Marialis cultus*. In: AAS 66 (1974), s. 147 – 148. Na historické modely chápané ako prejavy relativizovania skutočnosti ostro poukazuje D. von Hildebrand, keď vysvetľuje, že nebezpečenstvo tohto prístupu spočíva v tom, že večné, metafyzické a nemenné pravdy zamieňa za krátkodobé sociologické idey obsiahnuté v daných epochách. Porov. HILDEBRAND D. VON: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*. Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1968, s. 140.

⁴ Porov. SERRA, A.: L'annunciazione a Maria (Lc 1,26-38). Un formulario di alleanza? In: *Parole di Vita* 25 (1980), s. 6 – 10.

(† 1945) v kázni z roku 1933 nazval Máriin *Magnificat* „najrevolučnejším adventným hymnom“;⁵ keďže ohlasuje zosadenie mocnárov z trónov a povýšenie chudobných. Avšak v akejsi anticipácii všetkých možných budúcich militantných interpretácií tejto piesne, Lukášovo evanjelium upresňuje, že na rozdiel od zástancov revolúcie Mária bude spolupracovať na veľkej premene dejín nie s mečom v ruke, ale s mečom v srdci podľa slov starého Simeona: „A tvoju vlastnú dušu prenikne meč“ (Lk 2,35). Silné prevratné prvky sa zjavne vynárajú pri narodení jej Syna a mesiášskeho Kráľa nie v jeruzalemskom paláci alebo v chráme, ale v chudobnej stajni v Betleheme, pri adorácii jej dieťaťa spoločensky vylúčenou vrstvou pastierov či cudzincami z Východu, ktorí už ohlasujú jeho radostné prijatie pohanmi. Zmienky o jej prítomnosti pri svadbe v Káne, kde aktívne participuje na prvom znamení Krista (porov. Jn 2,1-12), ako aj na Kalvárii, kde kontempluje svojho Syna a trpí s ním (porov. Jn 19,25-27), zasa zvyrazňujú, že na rozdiel od mnohých žien, ktoré sa nepodieľali na skutkoch svojich slávnych synov, bola Mária hlboko vtiahnutá do „hodiny“ vykúpenia, ktorá sa tak stala aj jej hodinou: „hodinou ženy“.⁶ A hoci bádatelia diskutujú o identite známej apokalyptickej ženy v Zjv 12, táto tajomná ženská postava má nepochybne výrazné mariánske črty,⁷ keď je vykreslená ako vyvýšená kráľovná odetá slnkom, ako trpiaca matka Mesiáša a jej duchovného potomstva, ako nepoškvrnená nová Eva v dramatickom konflikte so silami zla, i ako ženský princíp personifikujúci transcendentné a trváce hodnoty, pretože ako stojaca na mesiaci, symbole pominuteľnosti, zostáva vrytá v pamäti národov, ako to prorocky anticipovala vo svojom hymne: „Hľa, od tejto chvíle blahoslaviť ma budú všetky pokolenia“ (Lk 1,48).

Prejavy mariánskej úcty a náuky v modernej literatúre

Vo svetle biblického Zjavenia sa tak ukazuje priam až akási nadčasovosť mariánsko-mariologických hodnôt, ktorá zároveň predstavuje podmienku možnosti pre ich efektívne pôsobenie v dejinách i pre samotný proces inkulturácie, a tým aj pre vytváranie rôznych mariologických modelov. Zostáva historicky overiteľným faktom, že postava Márie fascinuje v každej dobe a že je neraz prítomná aj tam, kde by sme to najmenej očakávali, dokonca i v takých kultúrnych kontextoch, ktoré nie sú *a priori* pozitívne nastavené voči kresťanskému fenoménu. Túto mimoriadnu skutočnosť možno ilustrovať na niekoľkých príkladoch zo svetovej beletrie, pričom sa obmedzíme na oblasť modernej literatúry Nemecka, Anglicka a Francúzska od doby romanticizmu až po avantgardu 20. storočia.

⁵ Dostupné na: http://web.tiscali.it/smomcagliari/meditazioni/magnificat.htm?fbclid=IwARzk-SVLcx6GZD36nhkTe8dMAadhO7oYzleonzFaU7sVctgf09_WzwZ67qU.

⁶ FEUILLET, A.: *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris: Gabalda, 1974, s. 248 – 249.

⁷ Porov. FIORES, S. DE: Bibbia. In: FIORES, S. DE: *Maria. Nuovissimo Dizionario*. 1. zväzok, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2006, s. 314. K problematike sa vyjadril už J. H. Newman, keď o symbolike apokalyptickej ženy napísal: „Samozrejme, nepopieram, že obraz ženy označuje Cirkev, ale tvrdím, že svätý apoštol by nehovoril o Cirkvi pod týmto konkrétnym obrazom, keby nebolo Panny Márie, ktorá bola vyzdvihnutá do neba a stala sa predmetom úcty všetkých veriacich“ (NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1866, s. 62).

Mária v nemeckej literatúre: od Goetheho po Jenssena

V tejto súvislosti si osobitnú zmienku zaslúži už hlavný predstaviteľ nemeckého romantizmu, Johann Wolfgang Goethe († 1832), ktorý sa preslávil ako geniálny básnik, dramatik, humanista, vedec a politik. Zároveň ako mysliteľ sa intenzívne zaoberal metafyzickými a náboženskými otázkami, avšak jeho postoj voči zjavenému náboženstvu a najmä voči dogmám kresťanstva bol veľmi kritický.⁸ Bádateľ Werner Keller zhrnul Goetheho výhrady voči kresťanstvu do troch bodov: „Pre Goetheho bola symbolika križa urážkou, učenie o prvotnom hriechu degradáciou stvorenia, zbožštenie Ježiša v Trojici rúhaním jediného Boha.“⁹ Vo filozofii náboženstva sa prikláňal skôr k panteizmu, pričom svoj antidogmatický postoj vyjadril i tým, že vstúpil k slobodomurárom. V roku 1780 sa stal členom lóže *Amalia zu den drei Rosen* a v roku 1782 bol povýšený do rádu majstra. Následne vstúpil do rádu iluminátov a dostal rádové meno *Abaris*. Službu lóže prejavil napríklad aj poetickou skladbou *Symbolum*, v ktorej zhrnul celú podstatu slobodomurárskej symboliky a duchovného putovania smerom k osvieteniu. Napriek tomu aj v tomto voči kresťanstvu nepriaznivom milie sa objavuje jedinečný záujem o postavu Márie, čo môžeme pozorovať v Goetheho majstrovskom diele *Faust*, kde autor zobrazuje Matku Pána podľa tradičného a katolíckeho kánonu. Prvý mariologický text sa nachádza na konci prvej časti drámy, kde Faustom zvedená a zneuctená Margaréta prináša kvety k obrazu Matky Sedembolestnej vo výklenku múra, aby si vyprosila odpustenie:

Ach, dolu,
ty plná bóľu,
skloň k biede mojej s láskou tvár!

Meč srdce mučí
a s trýzňou v duši
hľadiš na syna svojho zmar.

Za syna vzlykáš,
za seba vzdycháš,
k Otcovi neba dvíhaš tvár.

Kto šípi,
jak sipí
bôľ v kostiach rozbitých?
Čím sa moje srdce morí,
čím sa chveje, čím, ach, horí,
vieš ty sama, iba ty...

⁸ Porov. NISBET, H. B.: Religion and Philosophy. In: SHARPE, L. (ed.): *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 219.

⁹ KELLER, W.: Altersmystik? Der späte Goethe und das Christentum seiner Zeit. Ein Fragment in Skizzenform. In: KELLER, W.: „Wie es auch sei, das Leben...“ *Beiträge zu Goethes Dichten und Denken*. Göttingen: Wallstein, 2009, s. 417.

Pomôž! A odvráť hanbu, zmar!
 Ach, dolu,
 ty plná bóľu,
 skloň k biede mojej s láskou tvár!¹⁰

K mariánskej tematike sa autor vracia na konci druhej časti diela, pričom je pozoruhodné, že Mária zohráva takmer kľúčovú rolu vo vrcholnom momente drámy. Scéna sa odohráva v horských roklinách, kde vystupuje akýsi *Chorus mysticus*: svätci, neviniatka, anjeli, kajúce ženy prosiace Máriu za spásu Margarétinej duše, a nakoniec aj istý *Doctor Marianus* – označujúci buď sv. Bernarda, alebo bl. Jána Dunska Scota –, ktorý intonuje chválospev na Ježišovu matku:

S vencom hviezd v pablesku,
 v nádhernej kráse
 Kráľovnú nebeskú
 Zriem v plnom jase.

V stane svojom belasom
 dovoľ, sveta Pani,
 aby šťastný uzrel som
 taj tvoj uctievaný...

Panna čistá, prečistá,
 Matka velebená,
 Kráľovná ty, ty si tá
 bohom rovnocenná...

Dôverčivo do tých miest,
 kde si, Nedotknutá,
 tie, čo ľahko možno zviest',
 idú zhodiť putá.
 Prúd ich strhol slabých chvíľ...

K zrakom spásy vzhliadnite,
 nežní kajúcnici,
 osud svoj si stvárnite
 s vďačným šťastím v líci.
 Nech ti každý dobrý zná
 s úctou slúžiť k jasú;
 Panna, matka, kráľovná,
 Bohyňa, daj spásu!¹¹

¹⁰ GOETHE, J. W.: *Faust*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 2018, s. 182 – 183.

¹¹ GOETHE, J. W.: *Faust*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 2018, s. 526 – 529.

Aplikovanie titulu „bohyňa“ na Pannu Máriu sa z kresťanského hľadiska javí ako výrazne nevhodné a môže prezrádzať Goetheho záujem tak o klasickú pohanskú antiku, ako aj o predstavu večného ženstva, keďže aj samotné dielo *Faust* sa končí povestnými slovami: „[Č]o večne ženské je, ťahá nás výš“ („Das Ewigweibliche zieht uns hinan“).¹² Dalo by sa však interpretovať aj v ortodoxnom zmysle v prípade, že odkazuje na tradičný koncept zbožtenia človeka, ktorý vypracovali najmä východní cirkevní otcovia. V takomto zmysle ho použil aj taliansky básnik Francesco Petrarca († 1374) v sonete ospevujúcom Pannu Máriu: „Or tu, Donna del ciel, tu nostra dea.“¹³

V reakcii na prehnaný racionalizmus osvietenstva nemeckí romantickí básnici zdôrazňovali význam citu a estetiky, stelesnenej v ženskej kráse, čo sa samozrejme prenieslo aj do oblasti náboženstva, vďaka čomu boli okrem Goetheho aj iní nekatoľickí autori otvorení pre niektoré základné hodnoty mariánskej nauky a úcty.¹⁴ S prejavmi obdivu voči Ježišovej matke sa tak môžeme stretnúť v diele Friedricha Hölderlina († 1843), ktorý bol mimochodom tiež napojený na kruh bavorských iluminátov.¹⁵ V básni, ktorú nie je ľahké interpretovať, oslavuje Máriu ako symbol života, pretože matersky ochraňuje „mladé ratolesti“: „Ale predsa, ó, Nebeská, túžim ťa osláviť a nebojím sa, že môj duch ochabne v tvojej blahodarnej moci... Preto ochraňuj, ó, Nebeská, mladé ratolesti, a keď zafúka severný vietor alebo sa vznáša jedovatý mráz, alebo ak sucho trvá príliš dlho... dopraj, aby sa obnovila úroda.“¹⁶ Novalis († 1801), ktorého tvorba bola silno ovplyvnená filozofiou F. Schleiermachera a B. Spinozu, vo svojich hymnoch dokonca vyjadruje až mystickú túžbu celkom patriť Márii, keď píše: „Panna Mária, Kráľovná, vezmi si moje srdce a môj život. Ty vieš, milovaná Kráľovná, že som celý tvoj.“¹⁷

Z autorov 19.–20. storočia možno spomenúť napríklad nositeľa Nobelovej ceny za literatúru, Hermanna Hesseho († 1962), ktorý napriek intenzívnemu záujmu o východné náboženstvá zložil v roku 1896 dojemný hymnus *Madonna*,¹⁸ ako aj pomerne zabudnutého spisovateľa Christiana Jenssena († 1996). V mladosti svoj literárny talent vložil dal do služieb Hitlerovho národného socializmu, a preto nie je vylúčené, že sa obracia na Matku Pána, aby si u nej vyprosil odpustenie:

Dnes v noci, ó, Mária, som plakal horkými slzami. Keď duša plače, Mária, ty ju utešuješ. Mária, všetko je vo mne mŕtve, nepoznám pieseň ani svetlo. Buď mi milo-

¹² GOETHE, J. W.: *Faust*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 2018, s. 530. K tomu porov. KRUSE, J.: Das Ewig-Weibliche in Goethes „Faust“. In: *North American Goethe Society* 4 (1988), s. 353 – 356.

¹³ PETRARCA, F.: CCCLXVI. In: *Il Canzoniere*. Milano: Ulrico Hoepli, 1918, s. 554.

¹⁴ Porov. LORSON, P.: Notre Dame dans la littérature de langue allemande. In: MANOIR, H. DU (ed.): *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. 2. zväzok, Paris: Beauchesne & ses Fils, 1952, s. 81.

¹⁵ MACOR, L. A.: Friedrich Hölderlin and the Clandestine Society of the Bavarian Illuminati. A Plaidoyer. In: *Philosophica* 88 (2013), s. 103 – 125.

¹⁶ HÖLDERLIN, F.: An die Madonna. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio*. Vol. 8: *Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 386 – 387.

¹⁷ NOVALIS: Hymnen an die Nacht. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio*. Vol. 8: *Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 391.

¹⁸ HESSE, H.: *Madonna*. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio*. Vol. 8: *Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 410 – 411.

srdná, Mária, aby som našiel svetlo... Mária, daj, aby som bol úplne nevinným dieťaťom; Mária, urob ma milým a dobrým ku všetkým ľuďom... Mária, nechaj ma spočinúť v tvojom nežnom lone!¹⁹

Mária v anglickej literatúre: od Wordswortha po Wilda

Po vypuknutí reformácie v Anglicku sa úcta k Matke Pána úplne nestratila. Záujem o mariánske témy ožil osobitne v 19. storočí, najprv u romantikov a následne u viktoriánskych autorov, a to bez ohľadu na ich vieru alebo náboženskú príslušnosť. Dokonca aj tí, čo sa deklarovali za ateistov alebo boli považovaní za neveriacich, venovali Panne Márii poetické diela, v ktorých sa miešajú aspekty hlbokej religiozity, túžba po dobre, kráse a čistote, a nakoniec aj hľadanie odpustenia. Prvým potvrdením tejto tendencie je iniciátor anglického romantizmu William Wordsworth († 1850), ktorého názorová rôznorodosť v otázke náboženského presvedčenia siahala od panteizmu a uctievania prírody, cez ateizmus až po kresťanskú vieru. A predsa do svojej zbierky *Ecclesiastical Sonnets* z roku 1821 vložil báseň *The Virgin*, kde je postava Márie vykreslená podľa katolíckej tradície. Autor ju opisuje ako Nepoškvrnenú, ktorá v úlohe Prostrednice stojí medzi nebom a zemou; ako ženu vyvýšenú nad ostatné stvorenia a zároveň ako patriacu k zemi, vďaka čomu sa javí „ako žena protikladov, pretože, ako to opísal Dante, je „pannou a matkou“, schopnou uzdraviť naše vlastné protiklady prostredníctvom moci spoluvykupiteľstva“.²⁰

Matka, ktorej panenské lono bolo neporušené,
bez najmenšieho tieňa myšlienky na hriech spojené,
Žena, nad všetky ženy oslávená,
osamelá pýcha našej poškvrnenej prirodzenosti.
Čistejšia než pena na oceáne,
jasnejšia než východná obloha za úsvitu posiata rozprávkovými ružami,
než nepoškvrnená luna, predtým než začne slabnúť na modrom pobreží neba;
Tvoj obraz padá na zem.
A predsa, očakávam, že niektorí, nie bez odpustenia,
by mohli pokľaknúť pred viditeľnou silou, v ktorej sa mieša všetko,
čo sa v tebe mieša a zmieruje,
materinská láska s dievčenskou čistotou,
vysoké s nízkym, nebeské s pozemským.²¹

Lord George Gordon Byron († 1824) je považovaný za najvýznamnejšieho anglického romantického básnika 19. storočia, ale aj za symbol bohémneho života, zhýralosti a promiskuity. Jeho škandálne sexuálne vzťahy so ženami a mužmi

¹⁹ JENSSEN, C.: Lasciami riposare suo tuo grembo. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 434.

²⁰ GELLI, L. N.: Letteratura mariana inglese. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 463.

²¹ WORDSWORTH, W.: *The Virgin*. In: SHIPLEY, O. (ed.): *Carmina Mariana*. London: Spottiswoode, 1893, s. 426.

vzbudili také pohoršenie, že v roku 1816 bol nútený navždy opustiť Anglicko. Pri tom je pozoruhodné, že aj tento búrlivý duch neváhal ospievať Máriu sonetom *The Ave Hour*, ktorý zostavil v rokoch 1819 až 1822, a kde píše: „Ave, Mária; nad zemou a morom, Tá najvznešenejšia hodina nebies je hodná teba... Ave, Mária, je hodina modlitby, Ave, Mária, je hodina lásky, Ave, Mária, nech sa náš duch odváži vzhliadnuť k tebe a k tvojmu Synovi.“²²

Jedným z najpopulárnejších a najtalentovanejších autorov viktoriánskeho Anglicka bol nepochybne Oscar Wilde († 1900), pôvodom z Dublinu, ktorého literárna fáma bola tiež dramaticky poškvrnená sexuálnymi škandálmi. Kvôli homosexuálnemu vzťahu s lordom Alfredom Douglasom, mladým anglickým básnikom a aristokratom, sa dostal do väzenia, čo ho spoločensky zruinovalo. Menej známym faktom je, že krátko pred smrťou v jednom parížskom hoteli konvertoval do Katolíckej cirkvi. Okrem toho napísal niekoľko básní o Márii, vrátane kompozície *San Miniato*, ktorú zostavil ešte v rokoch 1875–1876, kde sa vo svojej núdzi obracia na Máriu s prosbou, aby ho ochránila pred hriechom a hanbou:

Hľa, vystúpil som na pahorok
k svätému chrámu Božiemu,
kde na polmesiaci tróni
Panenská biela Kráľovná milosti –
Mária! Keby som mohol vidieť tvoju tvár
tak by ma smrť tak skoro nenavštívila.
Bohom korunovaná trňom a bolesťou!
Matka Kristova! Mystická nevesta!
Moje srdce je unavené týmto životom
a smutné, aby mohlo znova spievať.
Korunovaná Bohom láskou a plameňom!
Korunovaná Kristom, ktorý je svätý!
Ó, vypočuj ma, skôr než slnko
svetu môj hriech a hanbu odhalí.

Mária vo francúzskej literatúre: od Huga po Sartra

Popredné miesto medzi romantickými francúzskymi spisovateľmi patrí Viktorovi Marie Hugovi († 1885), ktorého na celom svete preslávili sociálne zamerané romány *Les Misérables* (1862) či *Notre-Dame de Paris* (1831). Jeho náboženské názory sa v priebehu jeho života radikálne menili. V mladosti sa hlásil ku katolicizmu, no postupne začal presadzovať čoraz silnejšie protikatolícke a antiklerikálne postoje, pričom niektoré dokumenty dostupné v slobodomurárskom fonde Národnej knižnice v Paríži (*Bibliothèque Nationale*) ukazujú, že bol aktívnym členom lóží.²³ Napriek odmietaniu oficiálnej cirkvi však naďalej viedol dialóg s náboženskou a kresťanskou tematikou, ako to vidieť na postave arcibiskupa Myriela v *Les Misérables*, ktorý pred-

²² BYRON, G. G.: *The Ave Hour*. In: SHIPLEY, O. (ed.) *Carmina Mariana*. London: Spottiswoode, 1893, s. 263.

²³ Porov. VILESPY, J. C.: Victor Hugo Freemason? In: *The Masonic Philatelist* 68 (2012), s. 3 – 7.

stavuje vznešený ideál kresťanskej dokonalosti, ako aj v jeho básnickej zbierke *Les Contemplations*, do ktorej zaradil dojímavú kompozíciu o bolestnej Matke:

Stála tam, bolestná Matka... Plakala na Golgote... Matka stála pri šibenici! A ja som si povedal: Hľa, toto je smútok! A podišiel som k nej. Čo máte, povedal som, vo vašich božských rukách? Vtom pri nohách svojho Syna, krvácajúceho od úderu kopijou, zdvihla pravú ruku a mlčky ju pootvorila, A ja som v jej ruke zazrel hviezdru rannú... Je utešená, lebo má lúče slnka vo svojom tieni, a hoci jej utrápené oči sú zakrvavené od plaču, cíti nesmiernu radosť, keď si môže povedať: Môj syn je Boh! Môj syn zachraňuje život sveta!²⁴

V 19. a 20. storočí vzišlo z Francúzska viacero renomovaných spisovateľov, básnikov a umelcov, ktorí napriek tomu, že boli formovaní sekulárnou spoločnosťou a často upadali do excesov najmä v sexuálnom živote, vo svojej literárnej tvorbe dali priestor úvahám o tajomstve Matky Pána. Rozhodne k nim možno zaradiť básnika Charlesa Baudelairea († 1867), ktorý vytvoril termín *modernité* ako označenie prchavej životnej skúsenosti v mestskej metropole. Kvôli nemorálnemu charakteru šesť básni v jeho najznámejšej zbierke *Les fleurs du mal* bolo po jej vydaní cenzurovaných, no je pozoruhodné, že sa v nej nachádza aj báseň *À une Madone*, kde vyzdvihuje Máriu ako Nepoškvrnenú, ako apokalyptickú ženu stojacu na mesiaci, i ako bolestnú Matku prebodnutú siedmimi mečmi, ktoré, ako autor priznáva, jej on sám vtlačá do srdca: „Ja, mučiteľ plný výčitiek, vyrobím sedem dobre naostrených dýk a ako bezcitný žonglér, berúc si za terč vašu najhlbšiu lásku, zasadím ich všetky do vášho chvejúceho sa srdca, do vášho vzlykajúceho srdca, do vášho krvácajúceho srdca.“²⁵ Hlavný predstaviteľ tzv. „prekliatych básnikov“ Paul Verlaine († 1896) je tiež známy svojím búrlivým životom, intímnym vzťahom s básnikom Rimbaudom i pobytom vo väzení za násilie, avšak menej známym faktom je, že zanechal viacero mariánskych textov, kde Ježišovu matku opisuje ako ideál ženskosti, čistoty a ako Matku milosrdenstva, na ktorú sa obracia vo vedomí vlastnej krehkosti:

Už nechcem myslieť na nikoho iného ako na svoju matku Máriu,
Stolicu Múdrosti a zdroj milostí,
Matku Francúzska, od ktorej očakávame
neochvejne česť našej vlasti.
Mária Nepoškvrnená, bytostná láska,
Logika srdečnej a živej viery,
Keď vás milujem, čo dobrého neurobím,
Keď vás milujem jedinou láskou, Brána nebies?²⁶

²⁴ HUGO, V.: *Les Malheureux. A mes enfants (La mère douloureuse)*. In: *Les Contemplations*. Paris: Nelson, 1856, s. 329.

²⁵ BAUDELAIRE, C.: *À une Madone*. In: *Les fleurs du mal*. Paris: Librairie des bibliophiles parisiens, 1917, s. 106.

²⁶ VERLAIN, P.: *Sagesse*. Paris: L. Vanier, 1899, s. 68.

Podobne aj Guillaume Apollinaire († 1918), jeden z hlavných protagonistov francúzskej umeleckej avantgardy, vášnivý podporovateľ kubofuturizmu, predchodca surrealizmu a autor šokujúceho (pornografického) románu *Les Onze Mille Verges*, ktorý bol vo Francúzsku zakázaný do roku 1970, venoval Panne Márii niekoľko veršov. V zbierke *Couleur du temps* z roku 1918 sa nachádza hymnus, ktorý pripomína veľké mariánske žalostné piesne Romana Sladkopevca či Jacoponeho da Todi, kde autor takto uvažuje nad utrpením bolestnej Matky: „Syn môj, vidím ťa na kríži... Synu, už z teba zostal len tento kríž... Ty, ktorého zdroj bol vo mne... spíš v cisárskom purpure krvi, ktorú som ti dala... Všetci sa ťa snažia zahubiť. Ak tak nenávidia moju krv a chcú, aby vyschol jej prameň, prečo nezobrali môj život, Synu, prečo tvoj život a nie môj.“²⁷

Prehľad mariánskych textov moderných francúzskych autorov môžeme uzavrieť jedinečným príkladom z diela Jeana-Paula Sartra († 1980), čo môže určite vzbudiť veľký údiv, nakoľko jeho postava a filozofia predstavujú ikonu odmietania Boha a zmyslu existencie. Podľa svedectva teológa Reného Laurentina strávil tento existencialistický filozof istý čas spolu s niekoľkými katolíckymi kňazmi vo vojnovom tábore v Nemecku, s ktorými tam nadviazal priateľstvo. Pre nich 24. decembra roku 1940 zostavil vianočnú hru, nazvanú *Bariona*, ktorá bola dostupná v manuskriptovej forme až do roku 1962, kde dojímavým tónom opisuje emócie Matky voči svojmu božskému Dieťaťu:

Panna je bledá, ako tak hľadá na dieťa... Kristus je jej Syn, telo z jej tela, krv z jej krvi. Deväť mesiacov ho v lone nosila, ponúka mu svoje prsia a z jej mlieka sa stane krv Božia... Hľadá na neho a pritom si myslí: *Tento Boh je mojím Synom. Toto božské telo je mojím telom. Bol zo mňa vytvorený, má moje oči, ústa, je mi celkom podobný. Je Bohom a predsa je mi podobný.* Žiadna iná žena nemohla Boha takýmto spôsobom vlastniť – Boha-dieťa, ktorého možno vziať do rúk a pokryť bozkami, teplého Boha, ktorý sa smeje a dýcha, Boha, ktorého sa možno dotknúť. Je to jeden z tých momentov, pri ktorých by som namaľoval Máriu, keby som bol maliar.²⁸

Via pulchritudinis

Hoci primárnym cieľom tejto štúdie nie je uvažovať o konkrétnych motívoch, ktoré viedli uvedených autorov k tomu, aby oslavovali Pannu Máriu, nemožno sa aspoň krátko nezamyslieť nad tým, ako mohol napríklad Sartre ako ateista napísať taký krásny text o Ježišovej Matke. Odpovede môžu byť nepochybne rôzne: túžba po odpustení, nostalgia po čistote, či hľadanie materinského súcitu v prežívanom utrpení. Nie je bez zaujímavosti, že F. Castelli daný fenomén interpretuje skôr vo svetle Pascalovho známeho výroku: „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*“ („Srdce má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná“),²⁹ čo sa ukazuje práve

²⁷ APOLLINAIRE, G.: *Couleur du temps*. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 326 – 327.

²⁸ SARTRE, J. P., *Bariona*. In: LAURENTIN, R.: *Court Traité sur la Vierge Marie*. Paris: P. Lethielleux, 1967, s. 136.

²⁹ PASCAL, B.: *Pensieri* (Testo francese a fronte). Milano: Bompiani, 2000, s. 262.

vo vzťahu k Panne z Nazareta, kde „srdce prevažuje nad intelektom“ a „krása Bohorodičky rozptyľuje opar ateizmu“.³⁰

Týmto spôsobom sa tu otvára aj inšpiratívne prepojenie medzi kategóriou krásy a Máriou, estetikou a mariológiou: prepojenie, ktoré predstavuje priam až konštantný prvok mariánskej tradície kresťanského Východu. Napriek tomu, že Nový zákon nikde explicitne necharakterizuje Ježišovu matku ako „krásnu“, už v 2. storočí Meliton zo Sárd († 180) v homílii *O Pasche* označuje Máriu ako „krásnu ovečku“, z ktorej sa narodil baránok, Kristus: „To on je baránok zabitý; to on je baránok, ktorý neotvoril ústa; to on je ten, ktorý bol zrodený z Márie, krásnej ovečky!“³¹ Antifóna *Tota pulchra es Maria* má svoj pôvod zrejme v poetickej skladbe *Carmina Nisibena*, kde sv. Efrém Sýrsky († 373) v údive nad krásou a čistotou Márie a Krista vyhlasuje: „Iba ty a tvoja Matka ste v každom ohľade úplne krásni, lebo v tebe, ó, Pane, nie je žiadna vada, ani v tvojej Matke nie je žiadna poškvrna.“³² Podobne Roman Sladkopevec († po 555) v *kondakion* zostavenom na počesť zavedenia sviatku Zvestovania v Carihrade okolo roku 530 v jednom z chairetizmov píše: „Raduj sa, ó, zbožná! Raduj sa, milá a krásna!“³³ Teologické zdôvodnenie priradenia kategórie krásy Bohorodičke systematicky sformuloval významný byzantský autor Gregor Palamas († 1359) v kázni o nanebovzatí, kde opísal Máriu ako umelecké dielo reflektujúce nadprirodzenú a Božiu krásu: „Boh chcel vytvoriť obraz absolútnej krásy a zjaviť anjelom a ľuďom silu svojho umenia, a tak stvoril Máriu skutočne celú krásnu... stvoril ju ako syntézu všetkých božských anjelských a ľudských dokonalostí, ako zvrchovanú krásu.“³⁴

Je preto pochopiteľné, že tam, kde moderná literatúra a najmä poézia nevyklučuje kategóriu krásy, ale je na ňu bytostne zameraná, tam sa jej privilegovaným objektom stáva i postava Márie, „syntéza každej krásy“, ktorú tak právom možno označiť aj titulom „Matka poézie“.³⁵ Ako už bolo naznačené, spoločným menovateľom mariánskej literárnej produkcie predkladaných autorov a predovšetkým romantických spisovateľov bol práve zmysel pre krásu, ktorú pre nich osobitným spôsobom zosobňovala postava ženy. Iste, vzniklo tým aj riziko neprimeranej idealizácie, keď sa apoteóza ženy stotožnila viac s čistou abstrakciou, než s konkrétnou ženou z mäsa a kostí,³⁶ no tento estetický prístup im zároveň umožnil priblížiť sa k tajomstvu Ježišovej matky a vystihnúť poetickou rečou dokonca základné princípy katolíckej mari-

³⁰ CASTELLI, F.: Introduzione generale. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 28.

³¹ MELITON ZO SÁRD: *O Pasche*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 135.

³² EFRÉM SÝRSKY: *Carmina Nisibena*. In: BICKELL, G. (ed.), *Carmina Nisibena*. Leipzig: Brockhaus, 1866, s. 122 – 123.

³³ ROMAN SLADKOPEVEC, Inno I sull'Annunciazione. In: NOLA, G. DI – GHARIB G. – GAMBERO, L. – TONIOLO, E. M.: *Testi mariani del primo millennio. Vol. 1: Padri e altri autori greci*. Roma: Città Nuova, 1988, s. 697.

³⁴ PALAMAS, G.: *In Dormitionem*. In: PG 151,468.

³⁵ CASTELLI, F.: Introduzione generale. In: CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 22.

³⁶ O tomto riziku idealizácie sa zmienil už P. N. Evdokimov: „Po tom, čo bola žena ‚pekelnou bránou‘ pre askétov, stáva sa ‚nebeskou bránou‘ pre romantikov a ocitá sa v čistom duchovne, stáva sa čistou ideou.“ EVDOKIMOV, P. N.: *La donna e la salvezza dell'uomo*. Milano: Jaca Book, 1989, s. 176.

ánskej náuky, ku ktorým by zrejme nedospeli na čisto logickej a argumentatívnej rovine, vďaka čomu sa tu nastoľuje problematika vzťahu medzi *verum* a *pulchrum*.

V románe *Idiot* F. M. Dostojevskij († 1881) pripisoval kategórii krásy takmer soteriologický rozmer vyhlásením, že „svet spasí krása“,³⁷ čo možno chápať aj v tom zmysle, že „skutočné majstrovské dielo má absolútne neodolateľnú silu presvedčenia, ktorá si nakoniec podmaní aj tie najvzpernejšie srdcia“. ³⁸ Zároveň v súčasnej dobe sa tejto kategórii čoraz viac pripisuje aj epistemologický význam, ako to vo svetle byzantskej spirituality ale i scholastickej filozofie dobre vystihol T. Špidlík († 2010): „Kontemponovať opravdivú krásu skutočnosti znamená preniknúť k jej koreňom; vtedy sa odhalí jej pravda.“³⁹ Z fenomenologického hľadiska sa problematikou vzťahu medzi krásou a pravdou zaoberal nemecký katolícky filozof *Dietrich von Hildebrand* († 1977) v diele *Ästhetik*, kde poukázal na nasledovný princíp: „Pravda je nositeľkou metafyzickej krásy, ktorá sa nazýva *splendor veri* (jas toho, čo je pravdivé). Tak ako všetky hodnoty, aj pravda má špecifickú krásu, ktorá je jasom, vôňou pravdy.“⁴⁰ V rámci teológie sa v 20. storočí o interpretáciu Zjavenia skrze prizmu kategórie krásy podujal najmä H. U. von Balthasar († 1988) v prvej časti svojej trilógie, ktorá nesie príznačný názov: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, kde poukázal na nerozlučnosť troch transcendentálií (krásy, dobra a pravdy) a naznačil i dramatické dôsledky ich rozdelenia:

Krása je posledným slovom, ktoré sa mysliači intelekt môže odvážiť vysloviť, pretože korunuje ako aureola neuchopiteľnej nádhery dvojakú hviezdou pravdy a dobra a ich nerozlučný vzťah... Naša dnešná situácia ukazuje, že krásu vyžaduje prinajmenšom toľko odvahy a rozhodnutia ako pravda a dobro a nedovolí, aby bola odstrčená a oddelená od svojich dvoch sestier bez toho, aby ich nevzala so sebou v akte tajomnej pomsty. Môžeme si byť istí, že kto sa jej vysmieva... sa už nemôže modliť a čoskoro nebude môcť ani milovať.⁴¹

O obnovené zavedenie kategórie krásy do mariológie sa však pričinil predovšetkým pápež Pavol VI., keď vo svojom príhovore na mariologickom kongrese v Ríme

³⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Idiot*. Bratislava: Tatran, 1989, s. 410.

³⁸ FIORES, S. DE: Bellezza. In: FIORES, S. DE: *Maria. Nuovissimo Dizionario*. 1. zväzok, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2006, s. 241. V konečnom dôsledku však môže svet zachrániť iba vykúpená krásu, ako na to upozornil P. N. Evdokimov: „Krása spasí svet: nie akákoľvek krásu, ale krásu Ducha Svätého, krásu Ženy odetej slnkom.“ EVDOKIMOV, P. N.: *La donna e la salvezza dell'uomo*. Milano: Jaca Book, 1989, s. 227.

³⁹ ŠPIDLÍK, T.: *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*. Roma: Lipa, 1995, s. 99.

⁴⁰ HILDEBRAND, D. VON: *Aesthetics*. 1. zväzok, Steubenville: Hildebrand Project, 2016, s. 441.

⁴¹ BALTHASAR, H. U. VON: *Gloria. Una estetica teologica*. Milano: Jaca Book, 1994, s. 10 – 11. Von Balthasar vo svojom diele dal aj širší priestor reflexii nad postavou Márie. Na jednej strane predstavil mariánsku skúsenosť s Božím zjavením v Kristovi ako archetyp viery a percepcie odhaľujúcej sa krásy, na druhej strane vykreslil Máriu ako „prototyp toho, čo *ars Dei* dokáže vytvoriť z ľudskej matérie, ktorá mu neodporuje“, a teda ako zmyslovo vnímateľnú formu objektívneho zjavenia krásy spolu s Kristom. BALTHASAR, H. U. VON: *Gloria. Una estetica teologica*. Milano: Jaca Book, 1994, s. 529.

v roku 1975 vyslovil známe historické slová, v ktorých bádateľom mariológie navrhol dva odlišné prístupy k tajomstvu Matky Pána:

[J]e možné sledovať dve cesty. V prvom rade je to *via veritatis*, teda biblicko-historicko-teologická špekulácia, ktorá sa týka presného vymedzenia miesta Márie v tajomstve Krista a Cirkvi: je to cesta učencov, tá, ktorou sa riadite vy, ktorá je samozrejme nevyhnutná, pretože z nej vychádza mariologická náuka. Okrem toho však existuje aj cesta prístupná všetkým, dokonca aj jednoduchým dušiam: je to *via pulchritudinis*, ku ktorej nás nakoniec vedie tajomná, zázračná a nádherná náuka, ktorá predstavuje tému tohto mariánskeho kongresu: Mária a Duch Svätý. V skutočnosti je Mária stvorenou bytosťou, ktorá je „tota pulchra“, „speculum sine macula“, najvyšším ideálom dokonalosti, ktorú sa umelci v každej dobe snažili stvárniť vo svojich dielach; je „Ženou odetou slnkom“ (Zjv 12,1), v ktorej sa stretávajú najčistejšie lúče ľudskej krásy so zvrchovanými, ale prístupnými lúčmi nadprirodzenej krásy.⁴²

Via veritatis a *via pulchritudinis* sú samozrejme dva komplementárne a od seba vzájomne závislé prístupy, pretože taká estetická interpretácia nazaretskej Panny, ktorá by nebrala do úvahy jej dejinnú konkrétnosť, ako aj veritatívne aspekty spojené s jej postavou by z Márie veľmi ľahko mohla vytvoriť len prázdny symbol či predmet ideológie, ako na to správne poukázal vo svojej kritike J. G. Roten.⁴³ V každom prípade sa nedá poprieť, že postmoderná generácia umelcov, ktorá často nie je formovaná podľa *via veritatis*, neraz vytvára umelecké diela – a to i v kresťanskom náboženskom milieu –, ktoré by predchádzajúce generácie považovali za desivé. V kontexte tohto stále silnejúceho fenoménu vandalizácie a ohyzdzenia umenia (tzv. *uglification of art*)⁴⁴ sa javí aktuálnosť valorizácie kategórie krásy v spojení s pravdou v mariologickej reflexii, ktorej jedinečným príkladom i inšpiráciou môžu byť aj klasické diela svetovej literatúry.

Záver

Z expoé moderných spisovateľov a básnikov v prvom rade vystupuje do popredia fakt, že aj sekulárna literatúra môže konštituovať akési teologické miesto a monument kresťanskej tradície o Márii. Napriek tomu, že viacerí uvedení autori

⁴² PAVOL VI.: Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano. In: AAS 67 (1975), s. 338.

⁴³ Porov. ROTEN, J. G.: Mary and the Way of Beauty. In: *Marian Studies* 49 (1998), s. 120 – 121.

⁴⁴ Porov. SCRUTON, R.: *Beauty and belonging: Against the uglification of the world*. (online). Dostupné na: <https://www.abc.net.au/religion/beauty-and-belonging/10356248>. Uprednostňovanie škaredosti pred krásou ako dôsledok straty pravdy v súčasnej spoločnosti dobre vystihol aj bádateľ Louis Markos: „V našej modernej a post-modernej kultúre sa tieto dva pojmy (krása a pravda) čoraz viac oddeľujú od seba navzájom, ako aj od ich osobitého spojenia s božským zdrojom Krásy a Pravdy: toto oddelenie je azda najzreteľnejšie v dvojitej sfére vzdelávania a umenia. Tak ako sa naše štátne školy čoraz viac vzdávajú od svojho prepojenia s univerzálnym morálnym kódexom, tak svet umenia prijíma estetiku, ktorá uprednostňuje škaredosť pred krásou, nihilizmus pred formou a radikálne sebvýjadrenie pred hľadaním vyššej pravdy.“ MARKOS, L.: *Restoring Beauty: The Good, the True, and the Beautiful in the Writings of C.S. Lewis*. Colorado Springs: Biblica Press, 2010, s. 1.

neboli formovaní v kresťanskej viere, alebo sa jej časom odcudzili, prípadne boli voči nej nepriateľsky nastavení, neváhali ospevovať Matku Pána, a to nie v línii s vlastným *Weltanschauung*, ale podľa biblického a tradičného katolíckeho obrazu, keď ju vykreslili ako Nepoškvrnenú, ako Matku Božiu, ako ustavičnú a neporušenú Pannu, ako Bolestnú Matku pod krížom, či ako apokalyptickú ženu bojujúcu proti mocnostiam zla.

Tým sa zároveň ukazuje, že základné mariánske hodnoty nie sú výsledkom rôznych kultúr, ale reálne transcendujú provizórne kultúrne a antropologické modely, aj keď do kultúry môžu vstupovať a osvetľovať ju. Práve táto špecifická dynamika mariológie je i pre dnešnú dobu priam kľúčová, lebo naznačuje, že aj post-moderný človek, napriek tomu, že je ovplyvnený spoločnosťou, v ktorej žije, nemusí byť jej výplodom a otrokom, ale môže ju prekračovať, ovplyvňovať a pretvárať, ak je aspoň trochu otvorený voči permanentným a transcendentným hodnotám, ktoré sa ponúkajú v postave Ježišovej matky.

BIBLIOGRAPHY:

- BALTHASAR, H. U. VON: *Gloria. Una estetica teologica*. Milano: Jaca Book, 1994. ISBN 88-16-30003-5.
- BAUDELAIRE, C.: *Les fleurs du mal*. Paris: Librairie des bibliophiles parisiens, 1917.
- CASTELLI, F. (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002. ISBN 88-311-9266-3.
- ČAJA, A. M.: Via Media ako ekzeziologický model a teologická metóda Johna Henryho Newmana (1801 – 1890). In: *Verba Theologica* 21 (2022), s. 45 – 64. ISSN 1336-1635.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Idiot*. Bratislava: Tatran, 1989. ISBN 80-222-0084-0.
- EVDOKIMOV, P. N.: *La donna e la salvezza dell'uomo*. Milano: Jaca Book, 1989. ISBN 88-16-30061-2.
- FEUILLET, A.: *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris: Gabalda, 1974.
- FIORES, S. DE: Bibbia. In: FIORES, S. DE: *Maria. Nuovissimo Dizionario*. 1. zväzok, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2006, s. 291 – 321. ISBN 88-18-23106-6.
- FIORES, S. DE: *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1992. ISBN 88-10-50306-6.
- FIORES, S. DE: *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*. Milano: Edizioni San Paolo, 2005. ISBN 88-215-5456-2.
- FIORES, S. DE: Storia della mariologia. In: FIORES, S. DE.: *Maria. Nuovissimo dizionario*. 2. zväzok, Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2006, s. 1613 – 1715. ISBN 88-10-23187-4.
- GELLI, L. N.: Letteratura mariana inglese. In: F. CASTELLI (ed.): *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8: Poesia e prosa letteraria*. Roma: Città Nuova, 2002, s. 437 – 530.
- GOETHE, J. W.: *Faust*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 2018. ISBN 978-80-8161-320-3.
- HILDEBRAND, D. VON.: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1968.
- HILDEBRAND, D. VON: *Aesthetics*. 1. zväzok, Steubenville: Hildebrand Project, 2016, s. 441. ISBN 978-1-939773-04-3.
- HUGO, V.: *Les Contemplations*. Paris: Nelson, 1856.
- KELLER, W.: Altersmystik? Der späte Goethe und das Christentum seiner Zeit. Ein Fragment in Skizzenform. In: KELLER, W.: „Wie es auch sei, das Leben...“. Beiträge zu Goethes Dichten und Denken. Göttingen: Wallstein, 2009, s. 415 – 434. ISBN 3835304526.
- KRUSE, J.: *Das Ewig-Weibliche in Goethes „Faust“*. In: *North American Goethe Society* 4 (1988) s. 353 – 356. ISSN 1940-9087.
- LAURENTIN, R.: *Court Traité sur la Vierge Marie*. Paris: P. Lethiellieux, 1967.
- LORSON, P.: Notre Dame dans la littérature de langue allemande. In: MANOIR, H. DU (ed.): *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. 2. zväzok, Paris: Beauchesne & ses Fils, 1952, s. 67 – 93.

- MACOR, L. A.: Friedrich Hölderlin and the Clandestine Society of the Bavarian Illuminati. A Plaidoyer. In: *Philosophica* 88 (2013), s. 103 – 125. ISSN 0379-8402.
- MARKOS, L.: *Restoring Beauty: The Good, the True, and the Beautiful in the Writings of C.S. Lewis*. Colorado Springs: Biblica Press, 2010. ISBN 978-1-60657-098-2.
- MELITON ZO SÁRD: *O Pasše*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN: 978-80-87378-56-4.
- NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1866.
- NISBET, H. B.: Religion and Philosophy. In: SHARPE, L. (ed.): *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 219 – 231. ISBN 0521665604.
- NOLA, G. DI – GHARIB G. – GAMBERO, L. – TONIOLO, E. M.: *Testi mariani del primo millennio. Vol. 1: Padri e altri autori greci*. Roma: Città Nuova, 1988. ISBN: 88-311-9215-9.
- PASCAL, B.: *Pensieri* (Testo francese a fronte). Milano: Bompiani, 2000. ISBN 88-452-9069-7.
- PAVOL VI., *Marialis cultus*. In: AAS 66 (1974), s. 113 – 168.
- PETRARCA, F.: *Il Canzoniere*, Milano: Ulrico Hoepli, 1918.
- ROTEN, J. G.: Mary and the Way of Beauty. In: *Marian Studies* 49 (1998), s. 109 – 127. ISSN: 0464-9680.
- SCRUTON, R.: *Beauty and belonging: Against the uglification of the world*. Dostupné na: <https://www.abc.net.au/religion/beauty-and-belonging/10356248>.
- SERRA, A., L'annunciazione a Maria (Lc 1,26-38). Un formulario di alleanza? In: *Parole di Vita* 25 (1980), s. 6 – 10.
- SHIPLEY, O. (ed.): *Carmina Mariana*. London: Spottiswoode, 1893.
- ŠPIDLÍK, T.: *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*. Roma: Lipa, 1995. ISBN 88-86517-19-X.
- VERLAIN, P.: *Sagesse*. Paris: L. Vanier, 1899.
- VILESPY, J. C.: Victor Hugo Freemason? In: *The Masonic Philatelist* 68 (2012), s. 3 – 7. ISSN 1069-3580.

Autenticita a neautenticita človeka v existenciálnej analytike Martina Heideggera Authenticity and Inauthenticity of Man in the Existential Analysis of Martin Heidegger

IVAN ONDRÁŠIK

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3015-0372>

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Klinika hematológie a transfuziológie

Abstract: In the article, the author reflects on the issue of authenticity and inauthenticity of man in the existential analysis of the German philosopher Martin Heidegger in the work *Being and Time*. It analyzes in detail the individual existentials thematized by Heidegger: „being in the world”, worry, „being to death”, anxiety, conscience, guilt, temporality, historicity in the context of the existential phenomena of human authenticity and inauthenticity. The author tries to evaluate the results of M. Heidegger's existential analysis in relation to philosophy and partly also to psychiatry, psychology and christian theology.

Keywords: Heidegger. Authenticity. Inauthenticity. Concern. Conscience. Anxiety. Temporality.

Úvod

Martin Heidegger (1889-1976) patrí k najvýznamnejším a najdiskutovanejším filozofom 20. storočia. Jeho hlavným úsilím bola filozofická reflexia vzťahu človeka k bytiu. Svoju filozofiu nazýva aj fundamentálnou ontológiou. Vychádza z hermeneutiky a fenomenológie a vždy mu primárne išlo o filozofickú artikuláciu problematiky bytia. Výslovnú otázku o zmysle bytia si však vždy kladie človek.

Vo svojom hlavnom diele *Bytie a čas*¹ Heidegger filozoficky tematizuje problematiku relácie človeka k sebe samému, k druhým ľuďom a k svetu. Predmetom diela je ontologicko-existenciálne tematizovanie vzťahu človeka k bytiu, centrálnou problematikou je existenciálna analytika človeka. Filozoficky na ontologicko-existenciálnej rovine explikuje vzťah človeka k vlastnému bytiu, k bytiu druhých ľudí a sveta v dvoch základných spôsoboch existencie - v autenticite a neautenticite.

S vedomím parciálnosti nášho pohľadu sa v článku pokúsime explikovať problematiku autenticity a neautenticity v existenciálnej analytike Martina Heideggera v jeho diele *Bytie a čas*. Budeme sa snažiť priblížiť Heideggerom tematizované jednotlivé existenciály, ktoré na ontologicko-existenciálnej rovine bytostne charakterizujú vzťah človeka k sebe samému, k druhým ľuďom a k svetu a bytiu vôbec. Sú to predovšetkým „bytie vo svete“, starosť, neautentické „ono sa“, „bytie k smrti“, svedomie, vina, úzkosť, časovosť a dejnosť človeka. Vo výklade budeme sledovať reflexiu uvedených Heideggerových existenciálov v kontexte problematiky neautenticity

¹ Heidegger svoje hlavné dielo *Bytie a čas* predložil ako inauguračný spis na univerzite vo Freiburgu. Porov. HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1993, s.43.

ty a autenticity. V poslednej podkapitole sa pokúsime o zhodnotenie výsledkov Heideggerovej existenciálnej analytiky človeka, ich originalnosti a limitov. Používame metódy pojmovej analýzy, historického prehľadu, interpretácie vybraných textov a komparácie.

Napriek tomu, že Heideggerovi šlo primárne vždy o problém bytia, v čom spočíva originalita jeho existenciálnej analytiky človeka - pobytu?² Aký je vzťah človeka a sveta? Akým spôsobom sa bytie ukazuje v najpôvodnejších skúsenostiach so svetom? Na základe čoho môžeme my ľudia porozumieť sebe samým a svetu? V článku sa pokúsime overiť nasledovnú hypotézu: Je pre plné pochopenie autenticity človeka dostatočná jej ontologicko-existenciálna interpretácia (v súlade s princípom), ktorú ponúka Heideggerova existenciálna analytika, alebo je pre celostné porozumenie autenticity človeka potrebné ju vnímať i v onticko-existenčnom (v súlade so skutočnosťou), eticko-morálnom, axiologickom, sociálnom a teologickom kontexte?

Človek a starosť

Jednou z hlavných ambícií Heideggerovho filozofického projektu je i vyjasnenie vzťahu človeka k svetu. I napriek zdanlivej zrejmosti tohto vzťahu, ktorým sa zaoberali všetci významní filozofi, zostáva táto relácia temnou a stále problematickou – najmä kvôli najrozmanitejším formám ontologického a gnozeologického dualizmu. Paradigmatickým vyjadrením takéhoto dualistického ponímania vzťahu človeka a sveta je descartovská dichotómia medzi vecou mysliacou (*res cogitans*) a vecou rozpriestranenou (*res extensa*). Túto dichotómiu *ja - svet* sa dokonca napriek enormnej snahe nepodarilo prekonať ani Husserlovi, ktorého neustále obviňovali z toho, že jeho projekt transcendentálnej fenomenológie (ktorá mala byť akousi novou *mathesis universalis* pre všetky ostatné vedecké disciplíny), je do značnej miery solipsistický. Heidegger chce túto dichotómiu prekonať svojím tematizovaním existenciálneho fenoménu „bytie vo svete“, ktorý podstatne súvisí s existenciou človeka. „*Ludský pobyt je súcno, ktoré má svet, inak povedané: spôsob bytia pobytu, existencia, je čo do svojej bytnosti určený „bytím vo svete“*“³.

Človek je vo svojej existencii vo svete permanentne konfrontovaný s údelom bytia, ktorý je naň kladený a s ktorým sa treba zodpovedne vysporiadať, pričom každý to musí uskutočniť sám za seba. „*Bytie, o ktoré tomuto súcnu v jeho bytí ide, je vždy pre každého „moje“... Oslovovanie a vyslovovanie pobytu - v súlade so základným rysom tohto súcna, s rysom „vždy moje“ - musí preto vždy spoluobsahovať osobné zámeno: „(ja) som“, „(ty) si“*“⁴ Na základe tohto podstatného aspektu existencie človeka, že je vždy moja, závisia i rozmanité modalities toho, akým spôsobom môžem byť,

² Pobyt je termín zavedený Janom Patočkom. Je to preklad nemeckého *Dasein* - bytie tu. Pojem *Dasein* pôvodne označoval skutočnosť, realitu, objektivitu, a to hlavne v heglovskej filozofii. Heidegger mu však dáva iný význam - chce ním poukázať na silnú väzbu človeka a bytia. „*Skôr je tu slovom „pobyt“ pomenované to, čo by malo byť zakúsené ako miesto, totiž ako sídlo pravdy bytia, a čo by následne malo byť odpovedajúcim spôsobom myslené.*“ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*. Praha: Oikoymenh, 2021, s. 19.

³ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 28.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 60.

konkrétne existovať. To znamená, že človek sa vo svojom existovaní môže slobodne rozhodnúť pre tú-ktorú možnosť svojej existencie. Avšak podľa Heideggera človek nielenže si môže vyberať jednotlivé možnosti, ale v rámci svojho sebaprojektovania sa existuje v predstihu vo svojich možnostiach. „Pobyt vždy je tou-ktorou svojou možnosťou...a pretože pobyt je bytostne vždy tou-ktorou svojou možnosťou, môže si toto súcno vo svojom bytí seba samé „zvoliť, získať alebo sa môže stratiť, prípadne nikdy sa nezískať alebo sa získať len „zdanlivo“.“⁵ Dva fundamentálne mody existencie človeka vo svete-autentickosť a neautentickosť-sú fundované v „mojskosti“ pobytu existencie, ktorá prislúcha každému človeku zvlášť.

Človek je súcnom, ktoré onticky-existenčne fakticky jestvuje, a ktoré sa na úrovni ontologicko-existenciálnej seba primeraným spôsobom na pojmovej úrovni chápe. K nášmu bytiu sa primárne vzťahujeme tak, že si denno-denne zaobstarávame nejaké súcna, ktoré už pre nás nejestvujú v mode výskytovosti, ale v mode použiteľnosti. Akým spôsobom sa však vzťahujeme k našej vlastnej existencii a k svetu nášho najbližšieho okolia, keďže - podľa Heideggera - je poznávanie modom sekundárnym a derivovaným? Čo je to, čo umožňuje náš vzťah k sebe samým a k svetu v primárnom zmysle?

Podľa Heideggera je to, čo umožňuje náš vzťah k existencii a k svetu primárne naša naladenosť alebo ináč povedané situované rozpoloženie.⁶ „Nálada robí zjavným „ako nám je“, „ako sa máme“. V tomto „ako nám je“ privádza naladenosť naše bytie k jeho „tu“.⁷ V našom zvyčajnom ponímaní identifikujeme našu naladenosť s emocionálnymi stavmi vedomia, napr. cítime sa zle, keď sme smutní, keď prežívame strachy a stresy, keď prežívame úzkosť či nudu alebo pri pocitoch absurdity nášho života. Naopak, cítime sa dobre a hovoríme o povznesenej až euforickej nálade, keď nám niečo spôsobilo radosť, sme potešení, keď sa nám v živote podarilo niečo zmysluplné vykonať alebo nás potešil niekto z nášho blízkeho okolia. Takto chápaná naladenosť (v zmysle rôznych citových rozpoložení nášho vnútorného života) je predmetom skúmania psychológie. Psychopatológia našich rozpoložení je zasa predmetom medicínskeho odboru psychiatrie. V psychiatrii a klinickej psychológii ide predovšetkým o terapeutické preladenie napr. depresívne či neuroticky nastaveného človeka, čo sa realizuje buď terapiou slovom (psychoterapia) alebo medikamentózne (farmakoterapia). Heidegger však pri tematizovaní naladenosti existencie človeka nemá v úmysle analyzovať jej psychologický aspekt. Ide mu predovšetkým o analýzu v ontologickom zmysle pre účely projektu existenciálnej analytiky. Len vďaka tomu, že človek vždy už je v základe svojej existencie naladený, sú možné rozličné modality nálad v psychologickom zmysle (rôzne city a afekty). V naladenosti človeka sa naviac ukazuje, i keď len netematicky, bytie ako celok vo svojej neuchopiteľnosti. „Určité naladenie, t.j. určitá ek-sistentná vystavenosť voči súcnu vcelku, sa dá „prežiť“ a „cítiť“

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s.60.

⁶ Nemecký jazyk disponuje viacerými možnosťami terminologického uchopenia naladeného a situovaného rozpoloženia človeka: 1.Gestimmtheit-naladenosť, 2. Befindlichkeit-vy-nachádzanie-sa, Verfasstheit- rozpoloženosť. Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986,s.134. a tiež Porov. BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Praha: Mladá Fronta 1995, s.200 -203.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 161.

len preto, že „prežívajúci človek“, bez toho, aby tušil bytostné určenie nálady, sa vždy už oddal nejakému naladeniu odkrývajúcemu súcno vcelku“.⁸ Heideggerova ontologická interpretácia štruktúrovania človeka vo svete je apriórna. Možno povedať, že naladenosť je analogická funkcii priestoru a času ako apriórnym formám nazerania transcendentálneho subjektu s tým rozdielom, že ako predreflexívny ontologický determinant človeka je pôvodnejšia ako nazeranie. ⁹Existencia človeka je vždy nastavená a situovaná vo svojej základnej naladenosti, ktorá zabezpečuje náš vzťah k sebe samým, a zároveň nám umožňuje zotrvať v otvorenosti voči svetu a súcnam, ktoré z neho vystupujú a s ktorými prakticky narábame. V našej nálade je nám zjavné i to, že už vždy sme nejakým spôsobom prítomní vo svete.

Nálada nám odkrýva našu vrhnutosť do sveta. Táto vrhnutosť do sveta je našou fakticitou, ktorá však nie je fakticitou výskytového súcna či súcna, ktoré si obstarávame. „*Tento bytostný charakter pobytu, ktorého „odkiaľ a kam” je zastreté, ale ktorý je sám osebe o to nezastrejšie odomknutý, toto „že je” nazývame vrhnutosťou tohto súcna do jeho „tu”, že totiž ako bytie vo svete je týmto „tu”. Výraz vrhnutosť má naznačovať fakticitu onej vydanosti.*“¹⁰

Človek ako súcno rozpoložený v nálade, ktorá mu odkryla fakticitu jeho vrhnutosti do sveta, jestvuje v neustálej otvorenosti voči rozmanitým možnostiam. Vo svojej existencii bytiu rozumie, rozvrhujúc sa v možnostiach. Človek je preto u Heideggera chápaný ako vrhnutý rozvrh. „*Rozvrh je existenciálna štruktúra bytia voľného priestoru pre faktické „môcť byť”. Ako vrhnutý je pobyt vrhnutý do spôsobu bytia, ktorým je rozvrhovanie.*“¹¹ Je zrejmé, že Heideggerovo ponímanie existenciálu rozumenia nemôžeme v nijakom prípade identifikovať s teoretickým poznávaním (ako je napr. vysvetľovanie), pretože táto poznávací štruktúra samotná je v tomto fenoméne fundovaná, a teda je sekundárna. Nemôžeme ho stotožniť ani s tradičným chápaním sebareflexívnej činnosti človeka, ktorá sa odohráva v jeho vnútri, lebo rozumenie je bytostným konštituentom „bytia vo svete”. Príručné súcno je nám prostredníctvom rozumenia sprístupnené v spôsobe použiteľnosti a služobnosti, prípadne sa môže fenomenálne ukazovať vo svojej nepoužiteľnosti či dokonca vo svojej škodlivosti. Vďaka tomu, že človek rozumie významovému celku sveta v sebaaproximovaní a transcendovaní jednotlivých súcien v predstihu pred sebou samým k svojmu „môžem”, je v konečnom dôsledku schopný porozumieť i vlastnej existencii. Rozumenie, rozvrh a rozvrhovanie sa človeka do svojich možností nemožno chápať ako napĺňanie nejakého predestinovaného programu života, lebo človek sa vo svojej existencii vždy už rozvrhol a ako taký sa neustále rozvrhuje v rámci svojho „bytia vo svete”. V tejto súvislosti s rozumením a rozvrhom sa ukazuje i význam slobody. „*Pobyt je možnosť, byť slobodný pre svoje najvlastnejšie „môcť byť”.*“¹²

⁸ HEIDEGGER, M.: *O pravde a bytí*. Praha: Mladá Fronta, 1993, s. 47.

⁹ Samotnej problematike rozpoloženia sú okrem Heideggerom tematizovaných ontologických aspektov inherentné jej gnozeologicko — epistemologické potenciality. Porov. DEMUTH, A.: *Homo- anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava: Iris, 2003, s. 122 – 157.

¹⁰ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 162.

¹¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 172.

¹² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 171. Heidegger pri explikácii slobody v *Bytí a čase* používa viaceré pojmy: sloboda (Freiheit), voľnosť (Frei), uvoľnenosť (Freisein) a oslobode-

Rozumenie, ako i rozvrh človeka však predsa len s výkladom, vysvetľovaním a s našimi predikatívnymi výpoveďami podstatne súvisia. Heideggerovou snahou je tematizovanie štruktúry „pred“, ktorá poukazuje na to, že človek neustále disponuje schopnosťou sebaidentifikácie a sebavýkladu už vo svojom zaobstarávaní si príručného súcna. Výklad, ktorým človek neustále operuje, keď uskutočňuje nejaké praktické činnosti, pozostáva z troch konštitutívnych prvkov, ktorými sú predsavzatie, predvídanie a predstihovanie¹³ Tieto tri konštituenty sú hermeneutickou podmienkou možnosti artikulovania a predikovania vo výpovedi. Predsavzatie referuje na rámec univerzálnej významovej súvislosti, v ktorej sa človek môže realizovať. Podmienkou možnosti zmysluplnej komunikácie a vedenia akéhokoľvek dialógu je preto identifikácia zvukov. Predvídanie poukazuje k istému stupňu konkretizácie, v ktorom lokalizujeme konkrétny typ jazyka a prostredníctvom aktivácie predstihu sme schopní zareagovať na obsahovú stránku toho, o čom sa hovorí.¹⁴ Heidegger takto istým spôsobom manifestuje svoju nedôveru v možnosti vysloveného a písaného slova dostatočným spôsobom vyjadriť to, čo je myslené, ako i to, čo sa nachádza v skutočnosti. Túto nedôveru k jazyku prechovával až do konca svojho života, a to i napriek tomu, že reč a jazyk boli i v neskoršom období jeho filozofickej tvorby v centre jeho analýz.¹⁵ Toto však nič nemení na fakte, že existencia človeka je podstatne charakterizovaná nielen svojou naladenosťou a rozumením, ale i rečou. „Reč je existenciálne rovnako pôvodná, ako rozpoloženie a rozumenie.“¹⁶

Reč je podľa Heideggera pôvodnejšia ako jazyk a samotná je prítomná i vo výklade. V reči, ktorá je existenciálnym konštituentom bytia pobytu sa jednotlivé veci a udalosti pre nás stávajú nielen takými, že im rozumieme na netematickej úrovni, keď s nimi prakticky narábame, ale stávajú sa pre nás aj zrozumiteľnými a artikulovateľnými, čo poukazuje k zmyslu. Reč, ktorá je vyslovená, je jazykom, a v rámci toho sa ukazujú jej rozmanité modalities, ako je počúvanie, mlčanie a odovzdávanie obsahov a významov, ktoré bytostne poukazujú ku komunikácii a k tomu, že človek ako „bytie vo svete“ nie je nejakým izolovaným samostatným súcnom, ale že je bytostne s druhými ľuďmi. Heidegger napriek prechováanej nedôvere potvrdil význam reči a jej vzťah k bytiu a človeku, keď túto prepojenosť vyjadril básnickym vysokým štýlom: „Reč je domovom bytia, pod jeho strechou býva človek.“¹⁷

Postupne sa nám takto ukazujú tri základné ontologicko-existenciálne štruktúrne momenty bytia človeka, ktorými sú v naladenosti odkrytá vrhnutosť pobytu. To znamená, že človek sa nejakým spôsobom vo svete už ocitol bez toho, aby mohol o tom sám rozhodnúť: je teda „bytím vždy už“. Druhým momentom je v rozumení

nie (Freiwerden). Porov. HLAVINKA, P.: Myšlení svobody u Martina Heideggera. In: *Filozofia*, roč. 79, č. 3, 2024, s. 290–302.

¹³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 178.

¹⁴ Porov. NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa, 1995, s. 164.

¹⁵ Porov. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikymen, 1997, s. 133.

¹⁶ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 189.

¹⁷ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 7. Heidegger tematizuje problematiku reči i vo svojom neskoršom období. Porov. HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1993, s. 44. V neskoršom období Heidegger rozoberá i vzťah filozofie a básnictva. Porov. HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikymen, 1993, s. 69.

sprístupnené rozvrhovanie sa človeka vo svojich možnostiach. Teda je to človek vo svojom „môcť byť“. Posledným, tretím, aspektom existenciálno-ontologickej štruktúry je v reči zrozumiteľná a artikulovateľná skúsenosť obstarávajúceho praktického narábania s príručným súcnom – to znamená človek ako „bytie u“ niečoho, s čím sa aktuálne stretáva, čo ho zamestnáva. Jednotu vrhnutosti rozvrhu a reči zabezpečuje existencii človeka fenomén starosti.

Fenomény autenticity a neautenticity tvoria podstatnú súčasť filozofie Martina Heideggera, ktorý síce vníma aj ich antropologicko-axiologický rozmer, teda z jeho pohľadu ontickú rovinu, ale zameriava sa predovšetkým na ich ontologickú dimenziu, pretože jeho mysliteľské úsilie je primárne filozofiou bytia a až sekundárne filozofiou existencie.¹⁸ Heidegger vo svojej filozofii rozlišuje medzi pojmami ontický a existenčný, ktoré odkazujú na konkrétnu faktickú rovinu prežívania života, a medzi pojmami ontologický-existenciálny, ktoré majú svoj význam ako teoretické uchopenie a vymedzenie bytia súcna. V diele *O humanizme* ontologickú pozíciu potvrdzuje: „Primerane tomu neznamenaajú preludujúce použité názvy „autenticita“ a „neautenticita“ morálno-existenciálny, „antropologický“ rozdiel, ale predovšetkým na premyslenie zostávajúcu, ale filozofii doposiaľ skrytú „ekstatickú“ väzbu ľudského bytovania v pravde bytia. Táto väzba však nie je spôsobom, akým je na základe ek-sistencie. Nao-pak, bytnosť ek-sistencie je existenciálne extatická z bytnosti pravdy bytia.“¹⁹

Neurčité a neautentické „ono sa“ u Heideggera

Heidegger usúdil, že v rámci existenciálnej analytiky treba ontologicky vymedziť človeka tak, ako existuje v rámci svojho primárneho vzťahu k bytiu, ktorým je praktické zaobstarávanie si vnútrosvetských súcien a záležitostí vystupujúcich z pozadia významového celku svetskosti sveta. Heidegger chce teda človeka reflektovať aj v spôsobe, v akom sa zdržiava najčastejšie. Týmto proklamovaným spôsobom bytia človeka je jeho každodennosť. Chce priblížiť existenciu pobytu v deficientnom a priemernom vzťahu k bytiu. „Na začiatku analýzy je potrebné pobyt interpretovať práve nie v diferencii nejakého určitého spôsobu existovania, ale odhaliť ho v indiferentnom spôsobe, akým existuje predovšetkým a väčšinou.“²⁰ V povedomom narábaní s vecami sa človek nachádza v situácii sebazabudnutosti na vlastnú existenciu.

Človek sa vo svete svojho okolia nikdy nenachádza osamotený, ale je vždy vo vzťahu s druhými. „Svet pobytu je spolusvet. „Bytie v“ je spolubytie s druhými. Ich vnútrosvetské bytie osebe je spolupobyt.“²¹ Týmto spôsobom môžeme bytie s druhými vidieť ako jednotný fenomén, v rámci ktorého dochádza k modifikáciách vzťa-

¹⁸ Porov. PISKÁČEK, T.: Byť sebou – k Heideggerovmu pojmu autenticity v *Bytí a čase*. In: Tomašovičová, J. et. al. *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica Tyrnaviensis, 2011, s. 186-199.

¹⁹ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 24. Filozofická analýza a variácia opozícií: nepredmetné-predmetné, subjektívne-objektívne, autentické-neautentické sa stala paradigmatickou v dielach všetkých existencialistických filozofov. Porov. PIAČEK, J.: Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu. In: *Filozofia*. roč. 53, č. 7, 1998, s. 435 - 447.

²⁰ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 61.

²¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 144.

hov medzi človekom a druhými ľuďmi Tieto vzťahy sa môžu realizovať v dvoch základných spôsoboch: v autenticite a neautenticite. Autentický (teda pozitívny) vzťah bytia s druhými je taký, v ktorom umožňujem druhému prevziať jeho vlastné možnosti existencie. Tým mu vytváram priestor pre slobodu a samostatnosť. Na druhej strane môžem druhému človeku jeho možnosti odňať, a to tak, že ich prevezmem na seba, zaskočím zaňho pri obstarávaní vnútrosvetového súcna. Medzi týmito autentickým a deficientným modom vzťahu k druhému existuje viacero možných modifikácií.

Radikalizáciou výrazne úpadkového spôsobu správania sa voči druhému je štruktúra existenciálu neurčitého „ono sa“. Vo svojej nenápadnosti, indiferentnosti a priemernosti, prostredníctvom ktorých sa neurčité „ono sa“ prejavuje, si nechávame preberať naše možnosti existencie inými. Naše existenčné možnosti sú rozptýlené a neutralizované v tomto verejnom výklade, a my sami existujeme tak a len tak, ako existujú iní. K vlastnej existencii sa vzťahujeme presne tak ako oni. Na prvý pohľad ide o odľahčenie a spríjemnenie si našej existencie, v skutočnosti však ide o manipulovanie človeka, v ktorom vládne diktatúra neurčitého „ono sa“, ktoré rozhoduje, ako sa má myslieť, konať a dokonca rozhoduje i o tom, ako sa máme cítiť. Každá, i tá najnepatrnejšia snaha o inakosť je drezúrou neurčitého „ono sa“ nemilosrdne potlačená a spätne zasadená do nerušenej stádotivosti.

Vo fenomenálnej rovine sa neurčité „ono sa“ prejavuje v rečiach, ktoré stratili svoj pôvodný zmysel, ktorým bolo vyjadrovanie pravdy o skutočnosti. Reč sa transformuje do priemerného výkladu bytia človeka, a ten sa z neho len veľmi ťažko môže vymaniť. Dokonca sa mu to nemusí ani podariť, pretože je v tomto priemernom výklade pevne zakotvený vo forme tradície. Ďalším aspektom neurčitého „ono sa“ je zvedavosť. Pod zvedavosťou sa tu nemyslí prirodzená zvedavosť, ktorá nemá nepodstatnú zásluhu na našom poznaní sveta. Myslí sa tým zvedavosť, ktorá na túto svoju funkciu dávno zabudla. Človek vedený touto zvedavosťou vo svojej nesústreďenosti striehne po všetkých novinkách, ktoré sa mu permanentne servírujú. Jednotu a súvislosť rečí a zvedavosti dodáva dvojznačnosť človeka. „*Táto dvojznačnosť prihráva zvedavosti vždy to, čo hľadá, a dodáva „rečiam“ zdanie, akoby sa o všetkom rozhodovalo práve v nich.*“²² Je teda celkom zreteľná mnohorakosť spôsobov, ktorými môže byť existencia človeka oklieštená v autentických možnostiach svojho uskutočňovania a ktorými sa udržiava vo svojej neautentickej modalite. V analýze neurčitého „ono sa“ sa ukazuje fenomén sociálnosti na ontologickej rovine. Heidegger sa pri analýze neautentického neurčitého „ono sa“ významne inšpiroval Kierkegaardovým pojmom „verejnosť“.²³

Človek a jeho konečnosť

Heidegger analyzuje existenciu človeka v jej primárnom vzťahu k veciam a záležitostiam sveta najbližšieho okolia, v rámci ktorého sa nachádza v spôsobe obstarávania. Vo svete najbližšieho okolia sa nenachádzajú len príručné súcna, ale človek ho zdieľa spoločne s druhými, teda je to i intersubjektívny svet. Vzťah človeka k príruč-

²² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 203.

²³ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 69.

nému súcnu i k druhým sa realizuje v každodennosti, ktorá je výrazne neautentickou modalitou existencie človeka a svoje vyvrcholenie nachádza v existenciáli neurčitého „ono sa“, v rámci ktorého dochádza k vzájomnému porovnávaniu a vyrovnávaniu sa s inými, pričom relácia k vlastnej existencii sa takýmto spôsobom degraduje alebo sa na ňu jednoducho zabúda v hluku a márnomyseľnosti reči, dvojznačnosti a zvedavosti. Podľa Heideggera za týmto komplexom neautentických prístupov k vlastnej existencii tkvie predsa len niečo podstatné. Tieto prístupy nemôžu byť preto chápané ako niečo samozrejmé a jednoznačné, ako sa na fenomenálnej úrovni samy často prezentujú. Čo je podľa Heideggera tým, čo si neautenticky v každodennosti existujúci človek neustále zastiera, nechce to vnímať a preto si vymýšľa stále nové formy prekrytia tohto fenoménu? Týmto podstatným a netriviálnym fenoménom je naša vlastná smrť. Preto ďalšou z existenciálnych charakteristík človeka je tá, že je vždy „bytím k smrti“, k najvlastnejšej bezvzťažnej a nepredstihnuteľnej možnosti. Vo všetkom inom ma môže druhý zastúpiť pri obstarávaní vnútrosvetského súcna. Alternácia však nie je možná pri vysporiadaní sa človeka s jeho vlastnou smrťou. Nedá sa povedať, že by človek jestvujúci v neurčitom „ono sa“ o smrti nevedel. Vie o nej, ale si tento fakt neustále zľahčuje a nechce si ho pripustiť. *„Každodennosť núti k nutkavému obstarávaniu a zbavuje sa pút mdlého, „neplodného premýšľania o smrti“ . Smrť je s odvolávaním sa na takzvané „všeobecné mienenie“ odsunutá „na neskôr“*²⁴.

Môže sa človek nejakým spôsobom vymaniť z úpadkového vzťahu k vlastnej existencii smerom k autenticite a tak sa zachrániť? Ak je to predsa len možné, ako sa to dá zrealizovať? Čo človeku sníma ružové okuliare ľahostajnosti a nezodpovednosti, cez prizmu ktorých najčastejšie nazerá na vzťah k vlastnej existencii a k svetu najbližšieho okolia a k spoluexistencii? Heidegger cituje slová svojho obľúbeného básnika Hölderlina: *„Tam kde je nebezpečenstvo, vyrastá takisto i záchrana.“*²⁵

Uchopenie existencie človeka v autenticite je podľa Heideggera možné, pretože tá je ontologicky i onticky pôvodnejšia ako neautenticita.²⁶ Prechod od neautenticity k autenticite existencie pobytu je možný vďaka zážitku úzkosti. Úzkosť je v Heideggerovej filozofii identifikovaná s autentickou existenciou a vystupuje v protiklade k neautentickému rozpoloženiu existencie v strachu. Ako Heidegger interpretuje toto význačné rozpoloženie úzkosti? Aby sme predišli nepochopeniu, musíme povedať, že Heideggerom traktovaná úzkosť sa nesmie chápať ako patologický duševný úzkostný stav (ako je napr. panická úzkostná porucha). Úzkosť je u Heideggera chápaná ako existenciálne rozpoloženie majúce prioritu pred ostatnými náladami, ktoré sú v konečnom dôsledku na ňu prevoditeľné a sú teda len jej rozmanitými modifikáciami.²⁷ V rozpoložení úzkosti je existencia človeka sprístupnená ako tiesnivá nehostinnosť, ktorá ju osamocuje v jeho „bytí na svete“. Strach prežívame niekedy intenzívnejšie, inokedy ho pociťujeme menej intenzívne. Vždy však pramení z niečoho

²⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 288.

²⁵ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikymenh, 2004, s.28. Heidegger detailne analyzuje i napätý vzťah človeka a techniky. Porov. TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Výzva techniky len pre Martina Heideggera? In: *Filozofia* .roč 57. č.5, 2002, s. 335 - 341.

²⁶ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 289.

²⁷ Porov. STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka a bytia. In: *Studia philosophica*. roč. 62.č.1, 2015, s. 41-52.

identifikovateľného s vnútrosvetským súcnom, teda s niečím, čo má charakter predmetu. Oproti tomu úzkosť je neurčitá a sú v nej implikované výrazne nepredmetné konotácie.²⁸ Radikálna transcendencia našej vlastnej existencie je najintenzívnejšie prítomná v neprítomnosti či lepšie povedané v suspendovaní významu externých vecí a záležitostí sveta, ktorými sa človek zaoberá v priemernej každodennosti, teda vtedy, keď sa v úzkosti ohlasuje ono všadeprítomné „nič“, ktoré nás chladivo mrazí na chrbte alebo nám zvierá hrdlo. Nemôžeme to chápať tak, akoby svet jednoducho zmizol, skôr je to potrebné ponímať v tom zmysle, že človek si vo svojej existencii v tomto zážitku úzkosti zachováva istú formu odstupu a slobody od zaneprázdnenosti obstarávania vnútrosvetských súcien a čoraz intenzívnejšie sa mu ukazuje jeho celková situácia, teda to, že je vrhnutým rozvrhom a že je nositeľom údely bytia, s ktorým je potrebné sa zodpovedne vyrovnáť. V zážitku úzkosti sa uskutočňuje istá forma návratu človeka k jeho autentickej existencii, od ktorej denno-denne uteká do náručia neurčitého „ono sa“. Úzkosť je teda pozitívnym fenoménom, napriek tomu, že sa prejavuje navonok prostredníctvom ťaživých fyziologických symptómov. „Úzkosť zjavuje pobytu bytie k najvlastnejšiemu „môcť byť“, to znamená zjavuje voľnosť pre slobodu zvoliť a uchopiť seba samého. Úzkosť privádza pobyt pred jeho slobodu k ...autenticite jeho bytia ako pred možnosť, ktorou vždy už je.“²⁹

Človek je súcno, ktorému v jeho bytí ide vždy a predovšetkým o toto bytie samo, pričom najintenzívnejšie je tento fakt prítomný v prežívaní tiesnivej nehostinnosti a zároveň je v tejto naladenosti čoraz naliehavejšie prítomný i hlas svedomia, ktorý vo svojej autentickej forme prehovára k pobytu v mode mlčanlivosti.³⁰ V úzkosti naladený človek je oveľa senzibilnejší k vnímaniu hlasu svedomia, ktorý ho povoláva k odpútanosti sa od modality rozptýlenosti a pohodlnej zabývanosti vo verejnom výklade neurčitého „ono sa“, v ktorej je pre jeho existenciu na úrovni fakticko-ontickej signifikantná jej neseba-stálosť smerom k nahliadnutiu, k odvahe zotrvať a prevziať zodpovednosť za fundamentálnu situáciu svojej existencie vo svete.³¹

Heidegger vo svojej interpretácii svedomia človeka ostro odmieta tento fenomén syntetizovať s akýmikoľvek religióznymi predstavami a poníma ho striktné na úrovni ontologicko - existenciálnej. Hlas svedomia teda nie je hlasom Božím, ale je to volanie starosti pobytu, ktorá zabezpečuje existencii jej ucelenosť (tj. jej fakticitu, existencialitu a upadnutosť). Ten, kto vo svedomí volá, i ten kto je v ňom volaný, je človek sám. „Svedomie sa zjavuje ako volanie starosti: volajúci je pobyt, ktorému je vo vrhnutosti (bytie vždy už v ...) úzko o jeho „môcť byť“. Volaný je ten istý pobyt, burcovaný k svojmu najvlastnejšiemu „môcť byť“ (v predbehu pred sebou...). A burcovaný je pobyt týmto volaním z upadnutosti do neurčitého „ono sa“,“³²

Takýmto spôsobom sa človeku čoraz zreteľnejšie ukazuje, ako to s jeho existenciou vo svete vlastne je. Jeho trojdimenzionálna existencia ujednotená vo fenoméne

²⁸ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh. 1996, s. 376.

²⁹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 216.

³⁰ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 307.

³¹ Porov. MURÁNSKY, M.: Na ceste k veciam samým. (K Heideggerovej interpretácii Husserlovej fenomenológie). In: *Filozofia*. roč. 65, č. 1. 2010, s. 12-26.

³² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996, s. 308.

starosti je v základe svojho bytia paradoxná a navyše je preniknutá trojitou negatívitou. Človek je vo svojej fakticite vždy už vrhnutým bytím, pričom sám nie je autorom svojho vlastného vrhu. Jeho pôvod mu zostáva permanentne zakrytý v nedostihnuteľnosti a v radikálnej neuchopiteľnosti unikajúca. Práve z tohto „že človek vždy už je“, hoci nevie odkiaľ, sa intenzívne pociťuje ťažoba údelu bytia, ktorý je potrebné prevziať a nejako sa s ním vyrovnáť či už autentickým alebo neautentickým spôsobom. S faktickou vrhnutosťou je spojený prvý aspekt existenciálnej negativity. Druhý aspekt tejto negativity je úzko previazaný z existencialitou existencie človeka. V situácii do ktorej je človek vrhnutý, existuje ako kontinuálne rozvrhujúci sa do možností vlastnej existencie. Tieto možnosti však nie sú pred človekom vystavené ako veci v hypermarkete, z ktorých si človek podľa potreby alebo chuti vyberá tú alebo onú, pretože je vždy už rozvrhnutý v nejakej svojej možnosti, pričom ostatné odmieta, vyraduje ich z hry. Tretím záporom, ktorý konštituuje existenciu človeka a dotvára tak komplexnosť jeho fundamentálnej situácie vo svete je neustále prítomné nebezpečenstvo stratenia sa v zaobstarávaní vnútrosvetkých vecí a záležitosti a v následnom opustení sa a odcudzení v sebazabudnutosti odohrávajúcim sa v spôsobe neurčitého „ono sa“. *„Štruktúra vrhnutosti rovnako ako štruktúra rozvrhu je bytostne prestúpená negativitou. Tá je základom pre možnosť negativity neautentického pobytu v upadaní, ktorým pobyt vždy už fakticky je. Starosť sama je vo svojej bytnosti skrz-naskrz prestúpená negativitou.“*³³

Z takéhoto pochopenia svedomia človeka a jeho základnej situácie vyplýva pre Heideggera i špecifické poňatie viny a previnilosti človeka, ktoré je však konštantné s pripustením drobných rozdielov i pre ostatných existencialistických filozofov. Vinu a previnilosť človeka Heidegger interpretuje na úrovni ontologicko-existenciálnej, kde tieto fenomény, ktoré sprístupňuje hlas svedomia, v ktorom sa pre nás stávajú zrozumiteľnými, vyplývajú z fundamentálnej situácie existencie v starosti preladenej trojitou negativitou. Človek je vo svojom najhlbšom jadre charakterizovaný práve touto neodnímateľnou zápornosťou, a teda i nedostatočnosťou a asymetrickosťou svojej existencie, ktorá preňho predstavuje habitualitu sprevádzajúcu jeho život od narodenia až po smrť, pričom nie je možné sa z tejto situácie nejakým spôsobom vymaniť.³⁴ Nemožno ju jednoducho odstrániť ani aplikáciou terapeutického zásahu. Je akýmsi status quo existencie človeka, nanajvýš je možné prekryť ju prostredníctvom rozmanitých techník, ktoré sa produkujú v neautenticite „ono sa“. Základom našej existencie vo svete je teda ontologická ruptúra, ktorá je naliehavo pociťovaná ako nedostatok. Do nej sme vrhnutí. Paralelne s ňou sa vynára i zodpovednosť za vysporiadanie sa s našim údelom bytia. Tomuto vysporiadaniu sa s ťažkým bremenom bytia, ktoré sme povolani v našej existencii niesť, človek porozumel ako istej forme nesplateľného existenciálneho dlhu voči sebe samému i voči druhým. Počas celej našej existencie vo svete sme permanentne vyzývaní k rozvrhovaniu sa

³³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 315. Spomínanú trojitú negativitu existencie pobytu zdôrazňuje vo svojej interpretácii Heideggera i jeho žiak Jan Patočka. Porov. PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenth, 1993, s. 158-159.

³⁴ Porov. MOTÝL, B. Heideggerov koncept myslenia v inom počiatku a výklad základných vzťahov v otvorenom poli. In: *Ostium*, roč.11, č. 4, 2015, s. 254-271.

do vlastných možností, k zaujímaniu postojov k rozmanitým situáciám, avšak vždy sme schopní realizovať len konečné množstvo ponúkajúcich sa potencialít, ostatné zostávajú nevyhnutne mimo nášho dosahu. Existenciálny dlh existencie človeka sa preto primárne vzťahuje k týmto nerealizovaným potencialitám nášho sebauskutočňovania vo svete, a toto je i prameňom ontologickej previnilosti človeka. Vina človeka nie je ničím kontingentným, akcidentálnym, nie je dodatočným atribútom, ale je súčasťou jeho základnej štruktúry a trvá potiaľ, pokiaľ existuje človek. Celý komplex heterogénnych foriem faktického previnenia sa voči sebe a druhým v mode obstarávania je odvodený a možný práve z takto ontologicky pochopenej základnej previnilosti existencie človeka.³⁵

V tiesnivej nehostinnosti naladený človek, počúvajúc hlas svedomia, je vo svojej existencii motivovaný k odhodlanosti prevziať svoje vlastné „môcť byť sebou samým na svete“. Človek uskutočňuje voľbu, existenčné rozhodnutie, ktoré je podmienkou možnosti prijatia autentickej formy existencie, v rámci ktorej dochádza k radikálnej modifikácii relácií človeka k sebe samému, k druhým ľuďom i k vnútrosvetiskému súcnu.³⁶ Jeho existencia ako celok zapustená do interakcií so svetom sa mu i v tejto skúsenosti prelomu ukazuje v podstatne iných súvislostiach, pričom sa prekonáva jeho pasivita, v ktorej bol navyknutý žiť v spôsobe neurčitého „ono sa“ smerom k aktívnej zainteresovanosti o seba samého, i k aktivizácii zodpovednosti za údel bytia, ktorý zdieľa spoločne s druhými.

Človek a časovosť

Samotná štruktúra starosti odkazuje k tomu, že pre existenciu človeka vo svete zohráva veľmi dôležitú, ba rozhodujúcu úlohu jej vzťah k času. Heideggerovu ontológiu človeka by sme mohli preto nazvať i ontochróniou. Dôsledne rozlišuje medzi pôvodným časom, ktorý je univerzálnou podmienkou všetkého čo skutočne jestvuje (čas je horizontom, na pozadí ktorého sa nám zjavuje bytie) a časom vulgárnym, spredmetneným. Takto uskutočňuje nielen ontologickú diferenciu medzi bytím a súcnom, ale i temporálnu diferenciu.³⁷ Analogicky k tomu, ako sa človek v modalitách autenticity a neautenticity vzťahuje k svojmu bytiu, deje sa tak i vo vzťahu k času, ktorému človek prvotne rozumie z obstarávania si vnútrosvetiského príručného súcna a seba samého chápe z perspektívy, že už vždy je bytím v čase. Človek teda čas v každodennosti neustále spredmetňuje a takto sa čas stáva disponibilným. Najčastejšie chápeme čas z hľadiska našich praktických záujmov. Potrebujeme získať čas na vybavenie rôznych záležitostí, alebo hovoríme, že nemáme čas na to a to. Ručička na hodinkách nás informuje o tom, na čo máme ešte čas, stáva sa tak pre nás i zrozumiteľným čo môžeme stihnúť, prípadne sa nám ukazuje čo sme už premeškali. Podobne je to i s dátumom v kalendári, len je to v širších horizontoch. Dokonca si môžeme čas na niečo či niekoho i sami urobiť, bežne hovoríme, že si musíme nájsť čas. Takéto chápanie času, ktoré sa odvíja z nášho praktického a účelového konania je podľa Heideggera odvodené. Obstarávajúci čas je sekundárnym, fenomé-

³⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikoymenth, 1996, s. 316.

³⁶ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikoymenth, 1996, s. 298–299.

³⁷ Porov. HEMPEL, P. H.: *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 34.

nom. Táto obstarávajúca vnútročasovosť, z ktorej pochádzajú naše zabehnuté predstavy o základných temporálnych modalitách: minulosť, prítomnosť, budúcnosť je založená v priemernom porozumení času v základe ktorého ponímame čas ako lineárne kontinuum odohrávajúce sa v sukcesii jednotlivých „teraz“. Človek takýmto spôsobom čas nivelizuje pretože ho identifikuje a chápe len ako vyskytujúce sa súcno. „Každodenný pobyt, ktorý narába zo svojím časom, nachádza ho predovšetkým na vnútrosvetsky vystupujúcom príručnom súcne a výskytovom súcne. Takto „zakúsenému“ času rozumie pobyt v horizonte svojho najbežnejšieho porozumenia bytiu, to znamená, že i jemu rozumie ako nejako sa vyskytujúceho súcnu.“³⁸

Starosť človeka (fakticita, existencialita, upadnutosť) ako jednotný, no vnútorne diferencovaný celok je preto na ontologickej rovine fundovaná a možná len vďaka pôvodnému fenoménu časovosti.³⁹ V naladenosti odkrytá vrhnutosť (bytie vždy už v) je zakorenená v bývalosti. Rozumením založený rozvrh existujúci v rámci kontinuálnej seba projekcie v možnostiach svojho môcť-byť-sebou-samým je v tomto predstihu pred sebou otvorený a určený z budúcnosti a obstarávajúci človek ako bytie je spojený s prítomnosťou. Bývalosť, prítomnosť a budúcnosť sú u Heideggera chápané ako časové extázy, ktoré sú konečné a umožňujú človeku sebanaladenie, sebarozvrhovanie a sebasprítomňovanie jeho existencie vo svete. Tieto tri extatické temporálne modality (minulosť, prítomnosť, budúcnosť) ontologicky fundované vo fenoméne časovosti sú rovnako pôvodné.⁴⁰ V rámci tejto pôvodnosti sa diferencujú podľa svojej špecifickosti. Heidegger pritom neustále akcentuje primárnosť budúcnosti.⁴¹

Človek sa v časovosti, ktorá je konečná, časuje buď autenticky, alebo častejšie neautenticky. Neautentická budúcnosť je charakterizovaná ako neustále „očakávanie“ toho, s čím sa máme nejako vyrovnáť, čo by sme mali prevziať a vysporiadať sa s tým (t.j. nejaká existenčná možnosť). Neodhodlávame sa však k tomu a v pasivite vyčkávame na svoje „môcť byť“, ktorému sme síce otvorení, zahliadame ho, ale zostáva pre nás permanentne uzatvorené v unikaní a nechopiteľnosti. V „predbehu“ ako autentickému budúcnosti sa toto ustarané vyčkávanie transcenduje smerom k sebauskutočňovaniu svojho „môcť byť“. Prítomnosť v neautentickom mode je chápaná ako „sprítomňovanie“ obstarávajúceho súcna, v ktorom sa nám situácia sekvenuje do vzájomne nesúvisiacich prezencií. Autentická prítomnosť je „okamihom“, ktorý nemáme chápať ako bodové „teraz“, ale ako otvorenosť či prizmu, prostredníctvom ktorej sa dostávame do základnej situácie našej existencie vo svete. Túto situáciu akceptujeme ako vždy pre každého „moju“ a pretavujeme ju do zmysluplného konania. Neautentické časovanie bývalosti je „zabudnutosť“ človeka existujúceho v každodennosti na svoju základnú situáciu. Naša základná situácia sa mu však nestratí z obzoru, ak sa človek bude autenticky časovať v bývalosti ako „obnovovanie“. Vďaka tomu, že človek je v základoch svojej existencie časový, stáva sa i dejin-

³⁸ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 1996, s. 438.

³⁹ Porov. MITTERPACH, K.: Prečo sa Heidegger pýtal na bytie. In: *Philosophica Critica*, roč.1, č. 1, 2015, s. 91-101.

⁴⁰ Porov. SUCHAREK, P.: Komentár k schéme časovosti v *Bytí a čase* (§§65-68). In: Tomašovičová, J. et. al. *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Uľany: Schola Philosophica Tyrnaviensis, 2011, s. 164-185.

⁴¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikymen, 1996, s. 361.

ným.⁴² Je zrejme, že Heideggerovo chápanie časovosti človeka je úzko previazané s fenoménom starosti a celá ontologická analýza existencie pobytu smeruje k slobodnému prijatiu faktu svojej konečnosti.⁴³

Pokus o zhodnotenie Heideggerovej existenciálnej analytiky

Heideggerovo tematizovanie problematiky autenticity a neautenticity v jeho existenciálnej analytike je nesporne originálnym prínosom pre filozofiu. Možno povedať, že autenticitu a neautenticitu chápe vo formálno-ontologickom zmysle ako dva fundamentálne spôsoby vzťahovania sa človeka k existencii a k bytiu vôbec. Obidva spôsoby sú v jeho filozofii jasne rozlíšené. Autenticita predstavuje sebastálosť a pevnú zakotvenosť existencie v bytí, neautenticita je chápaná ako nesebastálosť a nezakotvenosť človeka v bytí a predstavuje jeho rozptýlenosť a pohltenosť vnútrosvetským obstarávaným súcnom, ktoré človeku zakrýva prejasnenosť jeho existencie a ukazuje priemerný vzťah k bytiu.

Je však naporúdzi otázka, či Heideggerova koncepcia človeka chápaného ako časujúca sa starosť, ktorú si prostredníctvom rozpoloženia úzkosti a v hlase svedomia a odhodlanosti sprítomňuje ako trojitou negativitou prestúpenú existenciu, nie je nihilistická, lebo človek je zo všetkých strán preniknutý ničotou. Podľa nášho názoru sú akékoľvek nihilistické interpretácie Heideggerovej existenciálnej analytiky pobytu povrchné. Z celku Heideggerovej filozofickej koncepcie je zrejme, že „nič“ je úzko spojené s bytím. V úzkosti sa zjavujúca vyklonenosť našej existencie do „ničoho“ je radikálnou transcendenciou celku jestvujúceho súcna a jeho mnohosti smerom k jedinému základu, a tým je bytie chápané ako nepredmetný horizont. V skúsenosti „ničoho“ sa zjavuje plnosť jednotlivých súcien i našej existencie i plnosť bytia. Taký je podľa nás zmysel Heideggerovho výroku: *„Jedno z bytostných miest, kde sa nedostáva reč, je úzkosť v zmysle hrôzy, do ktorej ľadí človeka priapať „Ničoho“. „Nič“, ako „Iné“, oproti súcnu, je závoj bytia. V bytí sa už každý údel súcna prvotne naplnil.“*⁴⁴ Heideggerom tematizované „nič“ ako iné meno pre bytie chápeme ako mysliteľovu pokoru, v ktorej jeho myslenie presahovalo hranice pochopiteľného. Heideggerova filozofia je tak jednou z vrcholných koncepcií nepredmetných metafyzík. Človek, ak chce svoj život prežívať skutočne autenticky, musí vydržať napätie úzkostného vrhnutia do „ničoho“, aby tak dokázal spriehľadniť svoj vzťah k vlastnej existencii, k druhým i k Bohu. Podobný názor má aj J.B. Lotz, Heideggrov žiak a znalec jeho diela: *„Zatiaľ čo dnes sa mnohí ľudia od úzkosti a „ničoho“ odvracajú a prepadajú tak neautentickosti, ide práve o to, vydobýť autenticnosť v pretrpení „ničoho“ v pohotovosti k úzkosti. Tak dochádza k návratu k bytiu priechodom skrze „nič“.“*⁴⁵

Existenciálna analytika bola pozitívne pretransformovaná i do medicíny v podobe daseinsanalýzy, ktorú rozpracovali a do klinickej praxe zaviedli psychiatri L. Binswanger, M. Boss, G. Condrau a psychologička A. Holzhey-Kunz. Heidegger zastáva názor, že duševná porucha (depresia, neuróza, psychóza) vždy nejako súvisí s neau-

⁴² Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 368–371, 410.

⁴³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*., Praha: Oikoymenh, 1996, s. 296.

⁴⁴ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 2021, s.93.

⁴⁵ LOTZ, J. B.: *Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk-čas-bytí*. Praha: Oikoymenh, 1998, s. 27.

tenticitou človeka a zdravie človeka tkvie v jeho autenticite.⁴⁶ I keď sa bránil antropológickým interpretáciám svojho ontologického uchopenia človeka, sme presvedčení o použiteľnosti výsledkov existenciálnej analytiky i v oblasti filozofickej antropológie. Heidegger výslovne netematizoval problematiku zmyslu života, domnievame sa však, že v jeho ontológii človeka je explicitne prítomná. Jeho tematizovanie autenticity a neautenticity podľa nás podstatne súvisí so zmysluplnejším prežívaním života, prípadne s jeho deformáciami. Domnievame sa, že existenciály, ktoré interpretoval na ontologickej úrovni, je možné prepojiť i s problematikou zmyslu života a je možná aj ich axiologická interpretácia.

Ontologická perspektíva autenticity nám na ontickej úrovni otvára horizont pozitívnych možností, v rámci ktorých môžeme uskutočňovať v rôznych situáciách nášho života také hodnoty, ktoré budú viesť k skvalitňovaniu života, v ktorom sa tak následne prejaví napĺňanie zmyslom. Je však potrebné osvojiť si základnú situáciu a prijať ju prostredníctvom hlasu svedomia. Rovnako si treba osvojiť i zmysel existenciálnej viny, ktorú si v žiadnom prípade nemožno odmyslieť, rovnako ako fakticitu našej konečnosti. Takýmto spôsobom sa môže ľudský život zmeniť na lepší a hodnotnejší, prežívaný s aktívnym postojom človeka k nemu. Skúsenosť strachu a úzkosti, ktoré sú v zážitkovom prúde od seba neoddeliteľné a ktoré prežívame pri rôznych existenciálnych krízach – hraničných situáciách – by sme mali odhodlane pretrpieť, pretože v nich sa nám môže ukázať perspektíva sebatranscendencie smerom k najbližšiemu okoliu. Smrť by pre nás mala byť pozitívnou výzvou k zodpovednejšiemu životu vo svete.

Ontologické dimenzie neautenticity, v ktorých sa ukazuje náš vzťah k sebe samým a k druhým pod nadvládou verejnej anonymity, ako i nebezpečenstvo zapráťavania sa obstarávaným súcnom (ako ich Heidegger prezentoval), by pre nás mali byť akýmsi varovným signálom, ktorý poukazuje na rôzne formy deformácií a rozorvanosti v žitej ontickej rovine, s ktorými sa často stretávame v bežnom živote. Heidegger v neautentickom existenciáli neurčitého „ono sa“ explikoval sociálnosť na ontologickej úrovni.

Heideggerovo ontologické uchopenie fenoménu človeka i jeho celková ontológia nie je statická, ba naopak, je primárne dynamická - dejinná a relačná. Heidegger všetky odkryté existenciálne fenomény myslí z pohľadu vzťahu – či už je to vzťah k vlastnej existencii, ktorý sa zjavuje v dynamike časujúcej sa starosti, alebo vzťah k príručnému súcnu a k druhým ľuďom vo fenoméne „bytia vo svete“. Jeho ontológia je rozpracovaním vzťahu človeka k bytiu. V neposlednom rade sú vzťahové i fenomény autenticity a neautenticity.

Je prirodzené, že výsledky existenciálnej analytiky pobytu boli ocenené i v teológii, napríklad v diele Karla Rahnera.⁴⁷ Z pohľadu Nového zákona neautenticita zna-

⁴⁶ Porov. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zweigesprache-Briefe. Herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, s.63. a G. Condrau. Porov.: CON-DRAU, G.: *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton, 1998, s. 11.

⁴⁷ Karl Rahner hovorí o takzvanom nadprirodzenom existenciáli, ktorý je Božou milosťou. Je to fundamentálny pojem jeho teologickej antropológie: „Túto zameranosť nazývame milosťou. Je to existenciál integrálny ľudskej bytosti, ktorému nemožno uniknúť, a to ani vtedy, keď sa mu človek uza-

mená hriech a autenticita vieru v Boha. V podobných súvislostiach vníma problematiku neautenticity a autenticity i Benedikt XVI. v diele *Ježiš Nazaretský*: „... Martin Heidegger hovorí o upadnutí človeka do anonymnej neosobnosti (*das Man*) a o „neautenticom“ jestvovaní. Inakšie sa tá istá problematika objavuje u Karla Marxa, keď vykresľuje odcudzenie človeka. Filozofia takto v zásade opisuje tú skutočnosť, ktorú viera nazýva „dedičným hriechom“. Tento typ „sveta“ musí zaniknúť. Musí sa premeniť na Boží svet. Práve toto je Ježišovým poslaním, do ktorého zahrnul učeníkov: vyviesť „svet“ z odcudzenosti človeka voči Bohu a voči sebe samému, aby sa znovu stal Božím svetom a aby sa človek opäť stal dokonale samým sebou v zjednotení s Bohom.“⁴⁸

Heideggerovo chápanie autenticity a neautenticity ovplyvnilo i existenciálnu teológiu R. Bultmanna. Bultmann však vníma rozdiel medzi chápaním autenticity a neautenticity v existenciálnej analytike M. Heideggera na ontologicko-existenciálnej úrovni (v súlade s princípom) a ich chápaním ontickým (v súlade so skutočnosťou) a hovorí, že z pohľadu Nového zákona je aj autentická existencia v Heideggerovej existenciálnej analytike ešte stále neautentická, pretože autentická existencia nie je v moci človeka, ale je umožnená až Bohom, Božou milosťou a jeho Slovom.⁴⁹

Heideggerovo riešenie problematiky autenticity v existenciálnej analytike predloženej v *Bytí a čase* je však len na horizontálnej rovine. Sám o tom píše: „Ontologickou interpretáciou pobytu ako „bytia vo svete“ nie je ani pozitívne ani negatívne rozhodnuté o možnom bytí k bohu.“⁵⁰ Zastávame však názor, že problém ľudskej autenticity nebude uspokojivo vyriešený, ak k nemu nepristúpi jeho vertikálna dimenzia, to jest vzťah človeka k Bohu, ako to vo svojich prácach ukazovali S. Kierkegaard, K. Jaspers a G. Marcel.

Heidegger o vzťahu človeka k Bohu po obrate (Kehre) tvrdí: „Až z pravdy bytia je možné myslieť bytnosť svätosti. Až z bytnosti svätosti má byť myslená bytnosť božstva. Až vo svetle bytnosti božstva môže byť myslené a povedané, čo má slovo „boh“ označovať.“⁵¹ Otázkou vzťahu človeka a Boha sa zaoberá i naďalej, čo dokumentuje aj jeho tvrdenie o význame Nietzscheho výroku o „mŕtvom Bohu“: „... pomätenec je ten, kto hľadá Boha tak, že ho volá. To je jednoznačné po prvých vetách aforizmu a ešte jednoznačnejšie - pre toho, kto chce počuť - po posledných vetách. Možno tu myslíaci človek naozaj kričal *de profundis*? A čo ucho našej mysle? Ešte stále ten krik nepočuje? Nebude ho počuť tak dlho, kým nezačne myslieť. Myslieť začne až vtedy, keď pochopí, že po stáročia oslavovaný rozum je najurputnejším protivníkom myslenia.“⁵² V posmrtné vydanom rozhovore Heidegger vníma nebezpečnú situáciu člove-

vrie svojím „nie“, pre ktoré sa slobodne rozhodol.“ RAHNER, K.: *Základy kresťanskej víry*. Svitavy: Trinitas, 2004, s. 107.

⁴⁸ RATZINGER, J.-BENEDIKT XVI. *Ježiš Nazaretský. Od vstupu do Jeruzalema po zmŕtvychvstanie. Druhý diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2011, s. 103-104.

⁴⁹ Porov. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. Storočia*. Prešov: vydavateľstvo Michala Vaška 1999, s. 32. Podobne tento rozdiel medzi Heideggerovou existenciálnou analytikou a existenciálnou teológiou R. Bultmanna interpretuje i K. Nadrásky. Porov. NADRÁSKY, K.: Bultmannova existenciálna interpretácia Novej zmluvy. In: *Filozofia*. roč. 47. č. 8, s. 449-457.

⁵⁰ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 40.

⁵¹ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 40.

⁵² HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtve“*. Praha: Oikoymenh, 2020, s. 54.

ka ohrozeného politickými ideológiami a technikou, preto volá po záchrane človeka k Bohu: „Vidím jedinú možnosť záchrany, totiž myšlením a básnením sa pripravovať na pohotovosť pre to, až sa objaví boh ...“.⁵³ Domnievame sa, že vzťah Heideggerovej filozofie ako celku bol vo vzťahu k Bohu zdržanlivý, ale otvorený. Podobný názor na vzťah človeka k Bohu u Heideggera má i J. B. Lotz.⁵⁴

Heideggerova jednostrannosť je v tom, že chápal každodennosť len ako neautentický modus vzťahu človeka k bytiu, pričom zdôrazňoval len jej inštrumentálny charakter. Domnievame sa naopak, že fenomén každodennosti je fundamentálnym priestorom pre realizáciu autenticity človeka, v ktorom môže slobodne a zodpovedne realizovať hodnoty, ciele a úlohy. Každodennosť má okrem iných i dôležitý aspekt vo vzťahu k spiritualite človeka a jeho vzťahu k Bohu.⁵⁵

Celkový vzťah človeka k sebe samému, k druhým ľuďom a k Bohu, teda jeho autenticitu a neautenticitu, hlbšie premysleli predstavitelia existenciálneho tomizmu: J. Maritain,⁵⁶ E. Gilson⁵⁷ a W.N. Clarke⁵⁸ a transcendentálneho tomizmu: E. Coreth⁵⁹, ktorý ho reflektovali nielen vo vzťahu k sv. Tomášovi Akvinskému, ale i v kritickom a plodnom dialógu s filozofiou M. Heideggera. Títo kresťanskí filozofi pozitívne zhodnotili nielen ontologicko-existenciálny vzťah, ale i ontický, eticko-morálny a axiologický vzťah človeka k vlastnému bytiu, k druhým ľuďom a Bohu v horizontálnom a vertikálnom smere - teda vo vzťahu človeka nielen k jeho času a dejinnosti, ale i vo vzťahu človeka k večnosti a Bohu.⁶⁰ V ich diele cítiť významnú inšpiráciu - i keď v mnohom kritickú - Heideggerovou existenciálnou analytikou človeka.

⁵³ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. In: *Kritika a kontext*, roč.11, č. 1, 1997, s.50 – 70. Heidegger sa v neskoršom období zaoberal i vzťahom filozofie a teológie. Porov. HEIDEGGER, M.: *Fenomenológia a teológia*. In: *Filozofia*, roč. 45, č.3, s. 315-326.

⁵⁴ Porov. LOTZ, J. B.: *Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk-čas-bytí*. Praha: Oikymen, 1998, s.31.

⁵⁵ K. Rahner o dôležitosti každodenného vzťahu človeka k Bohu hovorí nasledovne: „Aj všednodenná skúsenosť poukazuje na túto transcendentálnu skúsenosť Ducha ... Táto poukazujúca intencionalnosť, ktorú so sebou vždy nesie každodenná skutočnosť uchvátená poznávaním a slobodou a v určitých situáciách sa ohlasuje naliehavejšie, môže byť daná už aj samou pozitívitou takej kategoriálnej skutočnosti, v rámci ktorej veľkosť a nádhera, доброта a krása na prežiarenosť našej jednotlivéj skúsenostnej skutočnosti prísľubne poukazujú na večné svetlo a večný život.“ RAHNER, K.: *Skúsenosť Ducha. Turičné meditácie*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s.32. O význame každodennosti pre vzťah človeka k Bohu hovorí i R. Šoltés. Porov. ŠOLTÉS, R.: *Starosť o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021, s. 138-139. Jednotlivé témy filozofie existencie majú vzťah i k spirituálnej teológii. Porov. ALTRICHTER, M.: *Úvody do filozofie existence v kontextu se spirituální teologii (1)*. In: *Studia Aloisiana*, roč. 12, č.2, 2021, s. 5-27.

⁵⁶ Porov. MARITAIN, J.: *Existence and the Existent*. New York: Paulist Press, 2015, s. 67.

⁵⁷ Porov. GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, s. 56.

⁵⁸ Porov. CLARKE, NORRIS, W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 25.

⁵⁹ Porov. CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia, 1961.

⁶⁰ Spomínani kresťanskí filozofi vnímali vzťah človeka k bytiu a Bohu komplexne v súlade s encyklikou sv. Jána Pavla II. Porov. JÁN PAVOL II. : *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998, s. 99.

Záver

Heideggerovu originalitu a prínos jeho existenciálnej analytiky pre filozofickú reflexiu problematiky autenticity a neautenticity života človeka možno reflektovať v tom, že ju tematizoval predovšetkým na ontologicko-existenciálnej rovine. Snažil sa o explikáciu existenciálov, ktoré tkvejú hlboko v implicitnej, netematickej úrovni nášho bytostného vzťahu k sebe samým, k druhým ľuďom, ku kontextom sveta a bytia. V jeho chápaní neautentického „ono sa“ sa ukazuje fenomén sociálnosti na ontologickej úrovni. Pozitívnym aspektom jeho pertraktovania autenticity a neautenticity je i to, že ich reflektoval v dynamickom, časovom a dejinnom vzťahu človeka k bytiu. Heideggerova filozofická reflexia autenticity a neautenticity pozitívne ovplyvnila psychiatriu a psychológiu ako daseinsanalýza. Jeho existenciálnou analytikou sa výrazne inšpirovali i predstavitelia existenciálnej teológie, existenciálneho a transcendentálneho tomizmu.

Slabšou stránkou Heideggerovho chápania autenticity a neautenticity života človeka bolo odmietanie ich interpretácie na rovine onticko-existenčnej, eticko-morálnej a axiologickej, ale aj to, že tieto existenciálne fenomény vnímal len v horizontálnej rovine nášho bytia. Nedospel preto k vzťahu človeka k večnosti a Bohu, hoci v neskoršom období po obrate (Kehre) zostal zdržanlivý, ale otvorený. Podľa nášho názoru M. Heideggera v tomto prekonáva S. Kierkegaard, jeho významný inšpirátor. Zároveň zdôrazňujeme, že Heideggerovo chápanie autenticity a neautenticity človeka sa stalo v mnohom podnetom pre kritický dialóg s existenciálnym a transcendentálnym tomizmom. Domnievame sa, že pre celostné porozumenie autenticite človeka je potrebné vnímať ju nielen v Heideggerom tematizovanom ontologicko-existenciálnom zmysle (v súlade s princípom), ale komplementárne k tomu i v onticko-existenčnom význame (v súlade so skutočnosťou), a napokon aj v morálno-etickom, sociálnom, axiologickom a teologickom kontexte.

BIBLIOGRAPHY:

- ALTRICHTER, M.: Úvody do filozofie existence v kontextu se spirituální teologií (1). In: *Studia Aloisia-na*, roč. 12, č.2, 2021, s. 5-27. ISSN 1338-0508.
- BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995, ISBN 80-204-02
- CLARKE, NORRIS, W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Indiana: University of Notre Dame Press, ISBN 978-0-268-03707-9.
- CONDRAU, G.: *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton, 1998, ISBN 80-85875-74-8.
- CORETH, E.: *Metaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*. Innsbruck-Wien- München: Tyrolia, 1961.
- DEMUTH, A. *Homo anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava: Iris, 2003. ISBN 80-89018-49-1.
- GIBELLINI, R.: *Teológia XX. Storočia*. Prešov: vydavateľstvo Michala Vaška 1999, ISBN 80-7165-7.
- GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, ISBN 978-0-268-00801-7.
- GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-43
- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-8524140-
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 2021. ISBN 978-85241-39-0.
- HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. In: *Filozofia*, roč. 45, č.3, s. 315-326. ISSN0046-385-X.

- HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-124-2.
- HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 808524101.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*. Praha: Oikoymenh, 2020, ISBN 978-88072-983995.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. ISBN 8085996-32-4.
- HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá Fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, ISBN 3-484-70122-6.
- HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1993, ISBN 3-7885-0008-5.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“. In: *Kritika a kontext*, roč.11, č. 1, 1997, s.50 – 70. ISSN 1335-1710.
- HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 807298-083-1.
- HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zweigesprache-Briefe. Herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, ISBN 13 978-3-465-03459-7.
- HEMPEL, P.H.: *Heidegger a zen*. Praha: Mladá Fronta, 2001. ISBN 80-204-0927-0.
- HLAVINKA, P.: Myšlení svobody u Martina Heideggera. In: *Filozofia*, roč. 79, č. 3, 2024, s. 290-302, ISSN 0046-385-X.
- JÁN PAVOL II. : *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998. ISBN 80-88933-06-4.
- KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996, ISBN 80-7198-089-7.
- LOTZ, J.B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: Člověk-čas-bytí*. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-27-5.
- MARITAIN, J.: *Existence and the Existent*. New York: Paulist Press, 2015, ISBN 978-0-8091-4832-5.
- MITTERPACH, K.: Prečo sa Heidegger pýtal na bytie. In: *Philosophica Critica*, roč.1, č. 1, 2015, s. 91-101, ISSN 1339-8970.
- MOTÝL, B. Heideggerov koncept myslenia v inom počiatku a výklad základných vzťahov v otvorenom poli. In: *Ostium*, roč.11, č. 4, 2015, s. 254-271. ISSN 1336-6556.
- MURÁNSKY, M.: Na ceste k veciam samým. (K Heideggerovej interpretácii Husserlovej fenomenológie). In: *Filozofia*. roč. 65, č. 1. 2010, s. 12-26. ISSN 0046-385-X.
- NADRÁSKY, K.: Bultmannova existenciálna interpretácia Novej zmluvy. In: *Filozofia*. roč.47. č. 8, s. 449-457. ISSN 0046-385-X.
- NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa, 1995. ISBN 80-7115093
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-3.
- PIÁČEK, J.: Autentické a neautentické a tematický invariant existencializmu. In: *Filozofia*, Roč.1998, č. 7, s. 435-447. ISSN 0046-385-X.
- PISKÁČEK, T.: Byť sebou – k Heideggerovmu pojmu autenticity v *Bytí a čase*. In: Tomašovičová, J. et. al. *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Uľany: Schola Philosophica Tyrnaviensis, 2011, s. 186-199. ISBN 978-80-89-89488-02-5.
- RAHNER, K.: *Skúsenosť Ducha. Turičné meditácie*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, ISBN 80-7165-175-3.
- RAHNER, K.: *Základy kresťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2004, ISBN 80-86036-99-5.
- RATZINGER, J.-BENEDIKT XVI. *Ježiš Nazaretský. Od vstupu do Jeruzalema po zmŕtvychvstanie. Druhý diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2011, ISBN 978-80-7141-721-7.
- STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka a bytia. In: *Studia philosophica*. roč. 62.č.1, 2015, s. 41-52. ISSN 2336-453X.
- SUCHAREK, P.: Komentár k schéme časovosti v *Bytí a čase* (§§65-68). In: Tomašovičová, J. et. al. *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Uľany: Schola Philosophica Tyrnaviensis, 2011, s. 164-185. ISBN 978-80-89-89488-02-5.
- ŠOLTĚS, R.: *Starosť o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021, ISBN 978-80-555-2693-5.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Výzva techniky len pre Martina Heideggera? In: *Filozofia*. roč.57.2002, č.5, s. 335 – 341. ISSN 0046-385-X.

Ospravedlivujúci účinok eucharistie Justifying Effect of the Eucharist

ŠTEFAN PALOČKO

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9576-4950>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The sacrament of the Eucharist contains an immense number of facts which are dealt with by theology in a wide range of its branches. This article wants to draw attention to the justifying effect of this sacrament, as one of the most important consequences of this mystery for practical life. Man's sinfulness and his inability to get rid of this condition by his own efforts puts the Eucharist in the position of key points in solving this serious issue. At the same time, the most relevant parts of the documents of the Magisterium of the Church are selected as the sources of this article as an authentic interpretation of the Deposit of Faith (Depositum Fidei).*

Keywords: Sin. Eucharist. Baptism. Justification.

Úvod

V dnešnej dobe možno zaznamenať zanedbávanie vzťahu k eucharistii tak v oblasti praktického duchovného života, ako aj v oblasti teológie, ktorej úlohou je zdravý praktický život ovplyvňovať a formovať podľa pravdy. Z toho dôvodu tento článok upriamuje pozornosť na zanedbávané aspekty katolíckej viery, ktoré sú pre zdravý duchovný život nevyhnutné. Článok vo svojej metodológii je verný dokumentom Katolíckej cirkvi, ktoré strážia Apoštolskú tradíciu uzavretú smrťou posledného apoštola. Z týchto dokumentov následne odvádza nevyhnutné závery potrebné pre praktický život.

Hriešnosť človeka ako problém

Boh stvoril človeka preto, aby ho mohol na večné vekyrobiť spokojným a šťastným. Túžba po šťastí a neustále úsilie dosiahnuť ho prezrádza, že práve cieľ dosiahnuť večnú blaženosť je v človeku hlboko zakorenený. Hoci vo svojej nerozumnosti sme schopní žiť tak, ako by naše šťastie záviselo od dostatočného množstva peňazí, od dobrého zdravotného stavu, od toho, aby sme mali okolo seba blízkych ľudí a vôbec od realizácie svojho života podľa našich plánov a životných nárokov, zdravý rozum i nepopierateľná skúsenosť dennodenne dokazujú, že tieto skutočnosti nie sú schopné dať človeku trvalé šťastie. Aj keby toto všetko dosiahol, vždy bude žiť v strachu, že mu to nejaká nepriaznivá životná okolnosť vezme.

Skutočné trvalé šťastie, ktoré sa nezastaví ani pred bránami smrti, je schopné dať jedine Boh, pretože práve On je tým večným šťastím, pre ktoré je človek stvorený.

To On je večným a nevyčerpatelným zdrojom všetkého dobrého.¹ Kedysi, na počiatku histórie ľudstva si ľudia Boha nejaký čas užívali až do chvíle, kedy sa ho vzdali. Vtedy sa rozhodli sa hľadať svoje šťastie nie v Stvoriteľovi, ale v stvorených veciach.² Keď si uvedomili, že stvorené veci sú len dočasné a neisté, pochopili, že jediné správne, čo môžu urobiť, je vrátiť sa naspäť k Bohu. Žiť s Bohom a užívať si vzťah lásky s ním znamená byť s Bohom zajedno, žiť pod jeho vládou, v jeho kráľovstve. No žiť v stave, v ktorom vládne Boh, znamená konať absolútne vo všetkom podľa Božej vôle, teda žiť bez hriechu (Ex 19,5n, Dt 27,26).

Pôvodne ľudia bez hriechu dokázali žiť, pretože žili v spoločenstve s Bohom a boli plní jeho moci.³ Keď sa však Boha vzdali, ostali odkázaní len na svoje sily, a tých je príliš málo na to, aby dokázali žiť úplne dokonale. To je dôvod prečo na jednej strane človek môže byť šťastný jedine keď sa absolútne vzdá svojej hriešnosti, no na druhej strane nie je v silách človeka, aby niečo také dokázal. Ak by bol človek ponechaný len sám na seba, nikdy by sa k Bohu nemohol vrátiť.⁴

Božie záchranné dielo

Preto do tohto sveta vstúpil samotný Boh. Tento Boh sa stal skutočným človekom, aby tu na zemi prežil dokonale poslušný život. Rovnako ako každý človek, aj on prežíval rôzne protivenstvá a prekážky, ktoré sa stavali do cesty jeho spravodlivému životu. Bol pokúšaný diablom (porov. Mt 4,1-11), bol vysmievaný (porov. Mk 10,34; Mk 5,40), prenasledovaný (porov. Jn 5,16; Jn 15,20), nenávidený (porov. Jn 15,24) a napokon umučený až na smrť (porov. Jn 19,1-30). Napriek všetkým pokúšeniam a prekážkam Ježiš neustále podriaďoval svoju vôľu vôli nebeského Otca. Zdôrazňoval, že neprišiel plniť svoju vôľu, ale vôľu toho, ktorý ho poslal (porov. Jn 6,38).

Kristus samozrejme netrpel oslabenou ľudskou vôľou, ako je to u ostatných ľudí.⁵ Mal celé svoje ľudské konanie pod dokonalou kontrolou. Keď sa však kvôli ohlasovaniu zvesti o spásu človeka začal dostávať do problémov a predstavení Izraela plánovali siahnuť na jeho život, apoštol Peter veľmi spontánne Ježišovi radil, aby sa problémom vyhol, a to zjavne tak, že by upustil od svojej činnosti (porov. Mt 16,21-22). Kristus s tým absolútne nesúhlasil napriek tomu, že veľmi dobre vedel, ako sa to s ním skončí. Rozumné je v takej chvíli chrániť si život za každú cenu, pretože život je to najpodstatnejšie a najcennejšie, čo človek má. Napriek tomu Kristus uvažuje inak ako Peter. Súhlasí síce s Petrom, že jeho návrh je v úplnom súlade s ľudským

¹ DE FIDE CATHOLICA, konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom II*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2003, s. 220, DS 800.

² PROSPER Z AKVITÁNIE (ed.): *Indiculus*. In: NEUNER, J. - ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch je Magistéria*, Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 181 - 182, DS 239.

³ DECRETUM SUPER PECCATO ORIGINALI, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 234 - 236, (DS 1511).

⁴ DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 1. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 290. DS 1521.

⁵ Porov. SALIJ, J.: *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza*. In : <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr318/318-15-js.htm> (15.12.2007).

zmýšľaním, no Kristus sa odvoláva na Boží pohľad na vec. Hovorí Petrovi: „Nemáš zmysel pre Božie veci, len pre ľudské“ (Mt 16,23). Peter totiž v Kristovej predpovedi utrpenia nepostrehol jeden podstatný fakt, ktorý sa vymyká schopnostiam človeka. Kristus síce tvrdí, že veľkňazi a zákonníci ho zabijú, ale on tretieho dňa vstane z mŕtvych (porov. Mt 16,21). To je dôvod, prečo si Ježiš z Nazareta môže dovoliť poslúchať nebeského Otca, aj keď ho to napokon privedie na kríž. Nepotrebuje si za každú cenu chrániť svoj pozemský život, lebo vie, že nie smrť porazí jeho, ale on porazí smrť.

Kristus si teda mohol dovoliť byť poslušným navzdory tým najnepriaznivejším okolnostiam, pretože ani samotná smrť ho nemá moc zastaviť. Nemôže nič stratiť, pretože má moc vstať z mŕtvych. A tak po svojom umučení zostúpil síce k zosnulým, no na tretí deň vstal z mŕtvych a štyridsať dní po svojom vzkriesení vystúpil ako človek do neba, aby tam zasadol po pravici nebeského Otca.⁶

Božie slovo dosvedčuje, že Boh robí všetko pre to, aby človeka z hriešnosti vyslobodil. S láskou, trpezlivosťou a zhovievavosťou, v čom je zahrnuté celé Božie spasiteľné dielo, Boh robí všetko pre to, aby z človeka urobil opäť bytosť, ktorá sa po morálnej stránke dokonale podobá jemu (Mt 5,48; Lk 6,36), aby takto obnovený a posvätený človek mohol žiť navždy v súlade s Bohom.⁷ Božie úsilie posvätiť a zdokonaľiť človeka, ktorý sa proti nemu vzbúril hriechom, sa nazýva Božie milosrdenstvo. Toto milosrdenstvo ide až tak ďaleko, že niet hriechu, ktorý by človek mohol spáchať, aby sa Boh odmietol usilovať o jeho návrat k svätosti a zároveň je toto milosrdenstvo tak veľké, že sa nezastaví ani pred utrpením a smrťou na kríži, ak má byť toto cesta k vyslobodeniu človeka z hriešnosti.

Potreba účasti na Kristových schopnostiach

Toto všetko Ježiš Kristus urobil ako Spasiteľ človeka. On prežil dokonalý život, bol poslušný až na smrť, vstal z mŕtvych a vstúpil do neba. Nie je len jednoduchým príkladom morálneho života, pretože vlastnými silami by ho nikto nedokázal napodobniť.

Nie je v schopnostiach človeka žiť tak dokonale poslušný život, aký žil Kristus. Na druhej strane ak si uvedomíme, že život v nebi znamená život v úplnom súlade s Božou vôľou, nezostáva človeku nič iné, ako stav absolútnej morálnej dokonalosti a poslušnosti dosiahnuť. Večné spečatenie stavu, v ktorom sa človek nepodriadiť dokonale Božej vôli, fakticky znamená väčšie alebo menšie odvrátenie sa od Boha, a oddelenie sa od neho, čo je vlastne definíciou pekla. Človek teda potrebuje získať schopnosť a stav dokonalej poslušnosti, čo je úloha nad ľudské sily.

Žiadať z Božej strany odpustenie hriechu v tom zmysle, aby jednoducho a doslovne prehliadol či nezapočítal hriechy ľudí, sa javí ako úplný nezmysel. Hriech, ako historická realita nemôže nijako zmiznúť zo zorného poľa Božej vševedúcnosti a akási nevšímavosť, či ľahostajnosť voči hriešnosti človeka by bola prakticky Božím

⁶ Porov. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002, s. 68. DS 150.

⁷ KAŠNÝ, J.: Spravedlnost v hebrejské Biblii. In : *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 2., s. 8. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/02/01.pdf>. (15.07.2024).

stotožnením sa s jeho stavom, čo by bolo v rozpore s jeho absolútnou spravodlivosťou a bezhriechosťou. Napokon predstava, že by Boh v procese odpustenia prechádzal zo stavu hnevu do stavu priazne voči hriešnikovi, je v rozpore s jeho dokonalosťou a nemeniteľnosťou. Pre správne pochopenie Božieho odpustenia je potrebné si uvedomiť, že problém človeka nespočíva v nejakej nepriaznivej Božej aktivite, ale práve v nedostatku Božieho požehnania, ktoré si človek nemôže užívať, lebo je hriechom od Boha odvrátený. Boh teda v zmysle prehliadania hriešnosti človeka nemá čo a ako odpúšťať. Podobenstvo o márnotrattnom synovi znázorňuje, že problém márnotrattného syna nespočíva v nepriazni jeho otca, ale v tom, že syn pre nezhdy s otcom z jeho domu odišiel, a tak namiesto priazne svojho otca zažíval núdzu u lakomého gazdu. Riešením v tomto prípade nemohla byť prosba márnotrattného syna, aby otec prehliadol, či nezapočítal mu jeho hriech, a tak upustil zo svojho spravodlivého trestu, pretože nešťastie márnotrattného syna nespočívalo v treste otca, ale v jeho pobyte mimo otcovského domu. A tak vyhlásenie zo strany otca, že neplánuje syna nijako potrestať, by v tomto prípade nič neriešilo. Riešením teda nie je utíšenie otcovho hnevu, či zakrytie hriechu pred jeho očami, ale návrat z hriešneho života podľa vlastnej vôle do života podľa otcovej vôle v jeho dome (porov. Lk 15,11-24).

Písmo aj kresťanské modlitby sú samozrejme plné prosieb, aby nám Boh odpustil hriechy, no toto odpustenie musí mať zjavne iný význam, ako jednoduché prehliadnutie, či akési vonkajšie právne nezapočítanie hriechu. Ak človek žiada, aby Boh odpustil hriechy, žiada ho, aby ho uchránil od núdze a nešťastia, ktoré z hriechu plynú. Keď však z hriechu plynie odlúčenie od Boha, odpustenie nemôže byť nič menej, ako prinavrátenie človeka do spoločenstva s Bohom, aby sa mu Boh mohol v plnosti rozdať. Návrat do spoločenstva s Bohom, je život v podriadenosti Božej vôle, či inak povedané, život v ktorom sú človek a Boh zajedno. Takýto život sa však prakticky rovná bezhriechnému stavu a tak by sme mohli uzavrieť, že ak človek prosí Boha o odpustenie hriechov, žiada ho, aby dal človeku schopnosť odvrátiť sa od hriešneho spôsobu života a voviedol ho do stavu dokonalej poslušnosti nebeskému Otcovi.

Z toho vyplýva, že to, čo nás môže zachrániť, je zisk Kristových schopností.⁸ Ak chce človek získať Kristove schopnosti, aby vďaka nim mohol v konečnom dôsledku dorásť k dokonalej morálnej spravodlivosti, nevyhnutne sa musí nejakým spôsobom stať súčasťou Kristovho tajomného tela podobne, ako sa ratolesť po naštepení do vínneho kmeňa stane súčasťou viniča. Vtedy totiž ratolesť môže rodiť hrozno, no nie z vlastných síl, ale mocou viniča, do ktorého bola ratolesť zaštepená. Rovnako i človek dokáže konať dobro a dosiahnuť nakoniec morálnu dokonalosť, ba dokáže napokon aj vstať z mŕtvych a vstúpiť do neba, no nie svojou mocou, ale mocou Krista, do ktorého je človek zaštepený.⁹

⁸ MAREČEK, P.: Recepcie Jakubova listu v dejinách církve. In : *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 4, s. 19. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/04/01.pdf>. 15.07.2024.

⁹ DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 16. kapitola, dekrét Tridentského koncilu, in : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuiti, 2005, s. 308. DS 1546.

Krst – základný predpoklad ospravedlivenia

Toto zaštepnenie do Krista sa deje prostredníctvom krstu. Ak sa človek rozhodne dať sa pokrstiť a chce, aby tento krst priniesol adekvátny duchovný úžitok, je nevyhnutné, aby prešiel prípravou, ktorá ho disponuje na účinné prijatie tohto daru.

Najprv počúva Božie slovo, ktoré ho v prvom rade utvrdzuje v tom, že má konať dobro, no nekoná ho dokonale, kvôli čomu mu po smrti hrozí katastrofa. Zároveň ho utvrdzuje vo vlastnej skúsenosti, že nie je možné na základe vlastných síl dosiahnuť stav spravodlivosti.

Následne prichádza Božie slovo s radostnou zvestou, že Boh sa stal človekom a poradil si so všetkými pokušeniami svojím dokonale poslušným životom až na smrť a napokon porazil smrť svojím prechodom zo smrti do života. Toto všetko Kristus urobil kvôli tomu, aby vytvoril dokonale spravodlivý život, ktorý je mocnejší ako smrť a aby na ňom človeku ponúkol účasť.

Toto poznanie v človeku vyvoláva nutnosť rozhodnúť sa medzi dvoma alternatívami. Môže naďalej pokračovať vo vlastnom živote podľa svojich vlastných plánov, nárokov a predstáv o svojom šťastí. V takom prípade však nemá žiadnu šancu dopracovať sa k úplnej spravodlivosti a nikdy nedosiahne plné a už vôbec nie trvalé šťastie. V konečnom dôsledku takýto život skončí vo večnom odlúčení od Boha. Druhou možnosťou je prijať účasť na Kristovom živote. To však v praxi znamená, že sa človek zriekne svojho doterajšieho života so všetkými svojimi nárokmi na to, ako má vyzeráť a prijme Kristov život s jeho nárokmi a plánmi. Žiť Kristov život znamená byť spokojný s tým, ako si ho Kristus naplánuje. Stať sa rukou Kristovho tajomného tela znamená byť úplne k dispozícii Hlave, aby si so svojou rukou mohla robiť, čo uzná za vhodné. Len tak môže mať ruka plnú účasť na živote Kristovho tela.

Ak sa má človek rozhodnúť úplne sa vzdať svojho života a nechať v sebe žiť Krista, je to absolútne nemožné bez viery v to, čo nám Boh zjavil a prisľúbil a čo odovzdal Cirkvi, aby to ľuďom ohlasovala.¹⁰ Žiť Kristov život totiž znamená úplne sa nechať viesť Kristom a byť rozhodnutý konať spravodlivo za akýchkoľvek okolností. Spravodlivý život sa však vyznačuje v tomto pozemskom svete mnohokrát značnými ťažkosťami, nevýhodami, službou ľuďom, ktorí sa veľa krát neodvďačujú dobrým za dobré. Žiť Kristov život znamená milovať nepriateľov, rozdávať, a nič za to nečakať (porov. Mt 5,40-48) a takýto spôsob života ničí jeho kvalitu, ba dokonca vie zničiť aj samotný život. Rovnako možno na Kristovom živote pozorovať, že jeho spôsob zmýšľania a konania ho privádzal do veľmi neprijemných a bolestných situácií, až napokon skončil na kríži. Bolo by možné povedať, že ak sa človek rozhodne byť Kristovou rukou, môže očakávať, že napokon skončí bolestivo pribitý na kríži. Z tohto hľadiska ponuka žiť Kristov život nevyzerá veľmi výhodne a nezdá sa, že by bolo rozumné ju prijať.

Človek sa môže rozhodnúť úplne sa vzdať svojho spôsobu života a dať sa k dispozícii Kristovi jedine v prípade, že dôjde k poznaniu, že je to výhodné. Toto poznanie môže byť postavené výlučne na viere, že Ježiš Kristus vstal z mŕtvych, že nie nepri-

¹⁰ Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 6. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 294. DS 1526.

jemnosti a smrť zničili jeho, ale on premohol svet (porov. Jn 16,33) a prešiel smrťou do života. Človek teda musí uveriť tomu, že Kristus je skutočne Boh, ktorý sa stal človekom, prežil dokonale poslušný život, premohol smrť a ako človek vstúpil do neba. Len keď verí, že toto všetko je pravda, iba tak zhodnotí, že žiť Kristov život sa oplatí. Žiť spravodlivo ho síce povedie k problémom, ale tie ho nepohltia. Síce zomrie, ale smrťou prejde do života a nech by ho v živote postretlo čokoľvek nepríjemné, bolestné a zlé, nič ho nemôže podstatne ohroziť, pretože ak má účasť na Kristovom živote, má moc prejsť smrťou do života a vstúpiť do neba, kde si navždy bude užívať Boha ako zdroj plného a nekonečného šťastia.¹¹

Viera je teda pre spravodlivý život absolútne nevyhnutná. Zjavne však nie ako niečo, za čo človek od Boha na oplátku dostane účasť na Kristovom živote,¹² ale ako stav človeka, ktorý nebráni Bohu začleniť ho do Kristovho tajomného tela.

Keď je takto človek rozhodnutý a vierou disponovaný vzdať sa svojho života a získať účasť na Kristovom živote, je pripravený prijať krst, ktorý ho do Kristovho tajomného tela začlení.¹³ Pri krste malého dieťaťa toto rozhodnutie za krstenca robia krstní rodičia, ktorí ho neskôr svojou výchovou k tomuto osobnému rozhodnutiu privedú.

Miesto eucharistie v procese ospravodlivenia

No krst je jednorazová záležitosť. Deje sa len jedenkrát v živote a ako to u ľudí býva, to čo sa stalo dávno, v spomienkach postupne bledne. A tak aj pri tomto krsťnom rozhodnutí hrozí nebezpečenstvo, že starosti tohto života postupne udusia odhodlanie žiť Kristov život, ba aj samotné vedomie, že Kristov život máme, a tak nemusíme a ani nemáme bojovať o svoje vlastné nároky, ktoré sú často uskutočniteľné len za cenu hriechu. Aby bolo možné predísť zabudnutiu na Kristov život, ktorý človek v krste dostal, ba dokonca aby vedomie Kristovho života bolo čoraz intenzívnejšie a aby sa čoraz viac prejavovalo v praktickom živote, Boh ustanovil sviatosť, prostredníctvom ktorej je možné znova a znova zažívať, že Kristov život nás naplňuje a na základe neho možno v živote prakticky konať. Tou sviatosťou je sviatosť Eucharistie.

Slávnosť Eucharistie pozostáva z dvoch podstatných častí: z bohoslužby slova a z bohoslužby obety (porov. KKC 1346).

V bohoslužbe slova tvoria podstatnú časť čítania zo Svätého písma a homília, v ktorej biskup, kňaz alebo diakon ohlasuje a vysvetľuje Božie slovo. Počúvanie

¹¹ „Kto nás odlúči od Kristovej lásky? Azda súženie úzkosť alebo prenasledovanie, hlad alebo naha, nebezpečenstvo alebo meč? Ako je napísané: „Pre teba nás usmrcujú deň čo deň, pokladajú nás za ovce na zabitie.“ Ale v tomto všetkom slávne víťazíme skrze 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).

¹² Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 8. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 298. DS 1532.

¹³ DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 6. - 8. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 294 - 298. DS 1526 - 1532.

Božieho slova nepochybne pomáha k čoraz hlbšiemu uvedomovaniu si evanjeliových právd a k ich spontánnejšiemu uplatňovaniu v praktickom živote kresťana. Preto je dôležité, aby kresťan mohol znova a znova počúvať Božie slovo, a to zvlášť pri Eucharistickej slávnosti, kde toto slovo ohlasuje muž obdarený sviatosťou kňazstva, prostredníctvom ktorej má špeciálnu účasť na Kristovom živote, konkrétne na jeho učiteľskom poslaní (porov. Ef 4,4-14).¹⁴

V bohoslužbe obety kresťania vzdávajú vďaka Bohu za všetko, čo pre nás urobil, no najmä za dielo našej spásy. Pri tomto vzdávaní vďaka biskup alebo kňaz vyriekne nad pšeničným chlebom a hroznovým vínom s trochou vody Kristove slová, ktoré vyriekol nad chlebom a vínom pri svojej poslednej večeri so svojimi apoštolmi.¹⁵ Vtedy sa podstata chleba mení na Kristovo telo a podstata vína na Kristovu krv,¹⁶ pričom sa sprítomňuje celý Kristov poslušný a spravodlivý život i jeho smrť a zmŕtvychvstanie.¹⁷ Takto môže veriaci kresťan prostredníctvom znakov, ktoré tvoria slávnosť Eucharistie, byť účastný presne tých udalostí, ktoré sa odohrali pred dvetisíc rokmi v Galilei a Judei.

Aby veriaci človek získal plnosť ovocia, ktoré pramení z Eucharistie, nestačí len jeho účasť na obradoch, ale je nevyhnutné, aby Kristovo telo a krv prijímal. Kristus totiž prežíva dokonale spravodlivý život a víťazí nad smrťou preto, aby presne toto teraz robil s nami. Prijímaním Kristovho tela a krvi dochádza k sprítomneniu toho, čo sa udialo raz pri krste. Človek znova a znova zakusuje, že získava účasť na Kristovom živote, ktorý má všetky schopnosti odolať akýmkoľvek pokušeniam, byť poslušný až na smrť a prejsť smrťou do života. Sviatosť Eucharistie čoraz mocnejšie utvrdzuje človeka vo vedomí, že je naplnený Kristovým životom. Byť účastný na živote Krista, ktorému ani smrť nemôže ublížiť, znamená, že kresťan si môže dovoliť slúžiť Bohu aj keby ho to stálo život. Veď je napojený na Krista, ktorý ho smrťou prevedie do večného života.

Každý, kto krstom nastúpil cestu uzdravovania z hriešnych nedokonalostí a túži neustále rásť v morálnej dokonalosti, má prístup k prijatiu eucharistie. Kristus ako Spasiteľ preto prišiel na tento svet, aby nechal svoj život a svoju moc prúdiť do ľudských duší. Bez jeho moci by nebolo možné zbaviť sa hriechov, do ktorých, kým človek žije na tomto svete, často spontánne a nie s plnou dobrovoľnosťou upadá. Tieto hriechy sa nazývajú všedné a bolo by nerozumné, ak by človek kvôli takýmto hriechom nepristupoval k prijímaniu eucharistie s odôvodnením, že toho nie je hodný.

¹⁴ VERA ET CATHOLICA DOCTRINA DE SACRAMENTO ORDINIS AD CONDEMNANDOS ERRORES NOSTRI TEMPORIS, 7. kánon, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezui, 2005, s. 684 - 686. DS 1777.

¹⁵ BULLA UNIONIS ARMENORUM 16, dokument Florentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom III*. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezui, 2003, s. 514-516. DS 1320-1321.

¹⁶ DECRETUM DE SANCTISSIMO EUCHARISTIAE SACRAMENTO, 4. kapitola, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezui, 2005, s. 448 - 450. DS 1642.

¹⁷ SVĚTÁ BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVĚTÉHO JÁNA ZLATOÚSTEHO. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 53.

Eucharistia totiž nebola daná ako odmena za našu bezhriešnosť, ale práve preto, aby nedokonalých ľudí k bezhriešnosti priviedla.

Situácia sa však podstatne zmení, ak sa človek úmyselne, vedome a dobrovoľne rozhodne vykonať niečo v rozpore s Kristovou vôľou. Nie je možné, aby človek zároveň žil podľa svojej vlastnej vôle nezávisle od toho, ako si ním chce poslúžiť Kristus, a zároveň aby pri tom žil Kristov život, kde je plne k dispozícii Božej vôli. Tieto dva životné postoje sa navzájom vylučujú. Ak sa človek vzoprie Kristovej vôli a úmyselne vykoná alebo čo i len schvaľuje niečo, čo je v rozpore s Kristovým spôsobom života, nemôže zároveň pristúpiť k prijímaniu eucharistie. To by zároveň odmietal Kristov život, no navonok by vyjadroval, že ho prijíma, a že Kristov život doňho prúdi. V takom prípade prijímanie eucharistie by bol podvod, kamufláž a zneuctenie Kristovho tela a krvi. Takéto prijímanie je pohrdaním eucharistiou.

Ak človek úmyselne vykoná niečo v rozpore s Kristovou vôľou, dištancuje sa od Kristovho života, vzdá sa ho, a tak mu zostane len obyčajný ľudský život bez schopnosti dosiahnuť morálnu dokonalosť.¹⁸ Tak sa dostáva do stavu, s ktorým sa nedá dosiahnuť večný život v nebi, kde sa žije úplne bez hriechu. Stratiť Kristov život sa rovná duchovnej smrti, preto takýto plne vedomý a dobrovoľný hriech sa nazýva smrteľným. Ak k takémuto hriechu dôjde, je pre človeka najrozumnejšie čo najskôr vyhľadať sviatosť pokánia a vrátiť sa naspäť do stavu, kedy človek prestane žiť život podľa svojej vôle a je opäť pripravený byť plne k dispozícii Kristovi a jeho vôli. Tak sa môže opäť obnoviť prúdenie Kristovho života do duše človeka prostredníctvom prijímania eucharistie. Žiť v tomto stave je pre človeka životne dôležité. Kristus totiž povedal: „*Ak nebudete jesť telo Syna človeka a piť jeho krv, nebudete mať v sebe život. Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život a ja ho vzkriesim v posledný deň*“ (Jn 6,53-54).

Záver

Aby veriaci človek získal plnosť ovocia, ktoré pramení z Eucharistie, nestačí len jeho účasť na obradoch, ale je nevyhnutné, aby Kristovo telo a krv prijímal. Kristus totiž prežíva dokonale spravodlivý život a víťazí nad smrťou preto, aby presne toto teraz robil s nami. Prijímaním Kristovho tela a krvi dochádza k sprítomneniu toho, čo sa udialo raz pri krste. Človek znova a znova zakusuje, že získava účasť na Kristovom živote, ktorý má všetky schopnosti odolať akýmkoľvek pokušeniam, byť poslušný až na smrť a prejsť smrťou do života. Sviatosť Eucharistie čoraz mocnejšie utvrdzuje človeka vo vedomí, že je naplnený Kristovým životom. Byť účastný na živote Krista, ktorému ani smrť nemôže ublížiť, znamená, že kresťan si môže dovoliť slúžiť Bohu aj keby ho to stálo život. Veď je napojený na Krista, ktorý ho smrťou prevedie do večného života.

¹⁸

DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 14. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005, s. 306. DS 1542 - 1543.

BIBLIOGRAPHY:

- BULLA UNIONIS ARMENORUM, dokument Florentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom III*. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuit, 2003.
- DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005.
- DECRETUM DE SANCTISSIMO EUCHARISTIAE SACRAMENTO, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005.
- DECRETUM SUPER PECCATO ORIGINALI, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005.
- DE FIDE CATHOLICA, konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H.: *Dokumenty soborów powszechnych, tom II*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2003.
- DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Freiburg Br. 1965. (DS)
- KAŠNÝ, J.: Spravedlnost v hebrejské Bibli. In : *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 2. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/02/01.pdf>. (15.07.2024).
- MAREČEK, P.: Recepcie Jakubova listu v dejinách cirkve. In : *Studia Theologica*. 2018, (roč. 20), č. 4. <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/04/01.pdf>. (15.07.2024.)
- PROSPER Z AKVITÁNE (ed.): *Indiculus*. In: NEUNER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch je Magistéria*, Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- SALIJ, J.: *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza*. In : <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr318/318-15-js.htm> (15.1.2007).
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I. In : BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuit, 2002
- SVĚTÁ BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVĚTÉHO JÁNA ZLATOÚŠTEHO. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
- VERA ET CATHOLICA DOCTRINA DE SACRAMENTO ORDINIS AD CONDEMNANDOS ERRORES NOSTRI TEMPORIS, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, 2005.

Kázeň Alexandra Duchnoviča na podobenstvo o rozsievачovi *Slovo o trňoch chudoby*

Alexander Duchnovič's Sermon on the Parable of the Sower A Word about the Thorns of Poverty

ĽUBOMÍR PETRÍK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9763-1228>

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The author in the article Alexander Duchnovič's sermon on the parable of the sower. A word about the thorns of poverty offers the view on Duchnovič's sermon on The 21st Sunday after Pentecost. He presents a preaching, respectively homiletic analysis of this sermon. He also offers the view on the content and formal aspect of the text and presents the text in the Slovak language. In the context of the topic, he deals with homiletics and comparison of the preaching in 19th century and today.

Keywords: Alexander Duchnovič. Sermon. Homily. Preaching. Homiletics. 19th century. Greek Catholic church.

Úvod

Podobenstvo o rozsievачovi z evanjelia podľa Lukáša (8, 5 – 15; zač. 35) je podľa liturgického kalendára Gréckokatolíckej cirkvi proklamované na 21. nedeľu po Päťdesiatnici. Sám autor kázne Alexander Duchnovič píše, že ide o kázeň na túto nedeľu. Na začiatku zápisu kázne uvádza aj jej tému: *Slovo o trňoch chudoby*.

Je to tretia zo štyroch Duchnovičových kázni, ktoré sú nám zatiaľ známe.¹ Minimálne pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku, – ale keďže ide o významnú osobnosť národného buditeľa Rusínov, tak aj presahujúc hranice Slovenska – majú tieto jeho kázne veľký význam. O to skôr, že ide aj o kazateľsko-historický pohľad do 19. storočia, pretože gréckokatolícky kňaz kanonik Alexander Duchnovič, ktorý pôsobil na území Prešovskej eparchie, žil v rokoch 1803 – 1865. Kázne tejto kňazskej osobnosti rozširujú okruh už skúmaných kázni gréckokatolíckych kňazov z 19. storočia.²

¹ Štyri kázne a dva príhovory Alexandra Duchnoviča 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*.

² Kázne gréckokatolíckych kňazov z východného Slovenska z 19. storočia spracované v publikačných výstupoch:

Porov.: FEŇÁK, P.: *Vybrané kázne gréckokatolíckych kňazov 19. storočia na východnom Slovensku*. Diplomová práca. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 74 s.

Porov.: PETRÍK, Ľ.: O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 261 – 270.

Štúdia vychádza z nášho pôvodného výskumu a je súčasťou dlhodobého výskumu kazateľskej činnosti gréckokatolíckych kňazov v 19. storočí, preto niektoré skutočnosti je možné nájsť v iných štúdiách a príspevkoch k tejto téme, ako ich uvádzame v bibliografických odkazoch.

V štúdiu využívame historickú metódu, preklad, komparatívnu metódu, metódu obsahovej analýzy a syntézu. Naším cieľom je poukázať na kňazskú osobnosť Alexandra Duchnoviča prostredníctvom jeho kazateľskej tvorby, ktorej sa venujeme dlhobojšie.³ Takto rozširujeme poznanie tejto osobnosti kultúrneho, rusínskeho a náboženského života. Na základe kázni od viacerých kňazov zo skúmaného obdobia je možné v kontexte cieľa štúdie urobiť aj čiastočnú komparáciu jeho kázni s inými kázňami tej doby a so súčasnou homiletikou.

Aj keď sú známe viaceré štúdie a príspevky o Alexandrovi Duchnovičovi, v ktorých sa ich autori zaoberajú jeho životom a pôsobením v cirkevno-spoločenskej, v rusínskej národnostno-buditeľskej či v literárnej oblasti, nie sú nám známe štúdie iných autorov, v ktorých by bol zakomponovaný Alexander Duchnovič ako kazateľ, teda kazateľsko-homiletický rozbor jeho kázni a kázni gréckokatolíckych kňazov Prešovskej eparchie v 19. storočí. V tom vnímame prínos tejto a predchádzajúcich štúdií. Zároveň v tom, že ponúka rozšírenie poznatkov dôležitých pre študijný program Katolícka teológia, predmet Homiletika. Obzvlášť je dôležitá pre predmet Homiletika I (základná), kde rozširuje poznatky z histórie kazateľstva na našom území a v Gréckokatolíckej cirkvi. Zároveň pre predmet Homiletika II (formálna), pretože poukazuje na rečnícke figúry v Duchnovičovej kázni, ale aj pre Homiletika III (materiálna), pretože zoznamuje s obsahom kázne, čomu sa kazateľ venoval a ako to spracoval.

Na Trnavskej univerzite v Trnave, Katedre slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty, sa v septembri 2005 uskutočnila vedecká konferencia *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia*, ktorá bola súčasťou vedeckého projektu VEGA, č. 1-1412/04 s názvom *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia (tlačená) z jazykovo-kultúrneho, teologického*

Porov.: PETRÍK, L.: Spirituálna hĺbka vybraných diel z bibliotéky Kovacsiana a ich kazateľský potenciál. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevnoslovenskej vzdelanosti*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 139 – 173.

Porov.: PETRÍK, L.: Spirituálne súvislosti v kazateľskom kontexte vo vybraných dielach z bibliotéky Kovacsiana. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 128 – 150.

Porov.: PETRÍK, L.: Komparatívna analýza homiletických a kazateľských príručiek v cirkevnoslovenskom jazyku nachádzajúcich sa v historickej knižnici na GTF PU. In: BOHÁČ, V. – TKÁČ, M.: *Sumár cyrilských historických kníh a rukopisov v bibliotéke Kovacsiana v správe GTF PU*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, s. 38 – 58.

³ 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.

PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J.: Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča na Nedeľu o Tomášovi. In: PETRO, M. (ed.): *Collectanea lectionum theologiarum V*. Warszawa : Wydawnictwo Jedność w różnorodności, 2018, II/2018, s. 70 – 86.

ho a historického hľadiska. Z konferencie bol vydaný recenzovaný zborník príspevkov s rovnomenným názvom.⁴ Práve na tejto konferencii sme mohli prezentovať po prvýkrát nové pramenné informácie z archívu Gréckokatolíckej cirkvi v Prešove.⁵ To bol začiatok nášho výskumu, ktorý pokračuje aj skúmaním Duchnovičovej kazateľskej tvorby.

V tejto štúdii sa najprv venujeme predstaveniu kázne a jej porovnaniu s dobovým kazateľstvom a súčasnou homiletikou, následne jej obsahu, hlavne Duchnovičovmu pohľadu na utrpenie. Všímame si aj prepojenie s podobenstvom o boháčovi a Lazárovi, ako aj skutočnosť, že Božie slovo je v tejto kázni v centre pozornosti. Predstavujeme aj formálnu stránku kázne a venujeme sa aj niektorým sporným miestam v jej texte. V ďalšej časti ponúkame celý preklad tejto kázne, pretože má pre nás veľkú hodnotu kvôli vyššie spomínanému cieľu a kvôli samotnej kňazskej osobnosti autora kázne.

Predstavenie kázne a jej porovnanie s dobovým kazateľstvom a súčasnou homiletikou

V 19. storočí na Slovensku vychádzali tieto homiletické časopisy: *Poklady kazateľského rečníctva* (1848 – 1868), *Slovenský Sion* (1869 – 1871), *Kazateľ* (1874 – 1880) a *Kazateľňa* (1881 – 1908).⁶ Môžeme k nim zaradiť aj časopis *Lístok*. Bol to duchovno-literárny časopis, dvojtyždenník, ktorý vychádzal v Užhorode v rokoch 1885 – 1903.⁷ Spolok sv. Bazila Veľkého začal na konci 19. storočia v roku 1897 vydávať časopis *Náuka*, v ktorom vychádzali aj kázne.⁸ Podľa rokov vychádzania mohol byť Duchnovičovi známy prvý z nich *Poklady kazateľského rečníctva*.

Pre lepšie pochopenie jeho kazateľskej činnosti je dôležité pripomenúť, že počas jeho života bola v roku 1818 ustanovená Prešovská eparchia. Po jej vzniku nová eparchia nemala svoje teologické štúdiá a seminár. Duchnovič študoval v Košiciach a v Užhorode. Prešovský biskup Mikuláš Tóth 12. septembra 1880, teda 15 rokov po smrti Duchnoviča, slávnostne otvoril Bohosloveckú akadémiu s kňazským seminárom v Prešove.

⁴ HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005)*. Zborník. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006.

⁵ Porov.: Predsov. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005)*. Zborník. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 7.

PETRÍK, Ľ.: O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí. In: *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005)*. Zborník. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 261 – 270.

⁶ Porov. ZEMKO, P.: *Základná homiletika*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, s. 33.

⁷ Porov.: KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko*. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 200, 358.

⁸ Porov. ПЕКАР, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття Том II*. Рим : Місіонер, 1997, s. 181.

Na Slovensku bolo obdobie 19. storočia obdobím štúrovcov, z ktorých mnohí boli evanjelickými farármi. Do kontextu kazateľskej praxe Duchnoviča je vhodné uviesť, že s úctou hľadel na kultúrnu a organizačnú prácu slovenského národného hnutia, čerpal z neho skúsenosti a podnety. S jeho predstaviteľmi – Ľudovítom Štúrom a niektorými ostatnými redaktormi Slovenských národných novín – sa spoznal na poslednom uhorskom stavovskom sneme v Prešporku (Bratislave). Bol s nimi v kontakte, najmä na východnom Slovensku, napr. s Jonášom Záborským a Bohumiľom Nosákom. Prispieval aj do slovenskej tlače. Usiloval sa, aby jeho príspevky, ktoré zasielal na publikovanie do slovenského časopisu *Sokol*, prispeli k lepšiemu poznaniu Rusínov Slováckmi. Na znak priateľstva k Slovákom napr. napísal po slovensky báseň *Toast*. O jeho buditeľskej činnosti písal J. M. Hurban, J. Botto a niektorí iní.⁹ Svedčí to o širokom spoločenskom rozhlade a erudovanosti Duchnoviča, čo sa prejavuje nielen v jeho literárnej a cirkevno-spoločenskej, ale aj v kazateľskej tvorbe.

Čo sa týka kazateľskej činnosti, v období 19. storočia na území dnešného Slovenska vynikol v kazateľskej tvorbe napr. Ján Kollár (1793 – 1852), ktorý vydal *Nedělní, sváteční i příležitostné Kázně a Reči* (I. – 1831, II. – 1844), ale aj Jozef Ignác Bajza (1755 – 1836) a viacerí ďalší. Z gréckokatolíckych kňazov to boli popri Alexandrovi Duchnovičovi a Alexandrovi Pavlovičovi aj napr. Eugen Fencik (1844 – 1903),¹⁰ Joannikij Haľatovský (Haľatovský), pravdepodobný autor zbierky kázni bez názvu z roku 1840 alebo pred týmto rokom. Je písaná cyrilikou, má 530 strán a nie sú v nej len kázne, ale aj náuka o kázaní.¹¹ Tiež napr. Joann Artim ml. (1868, ale v knihe sú uvádzané aj roky 1866, 1867), ktorý je autorom knihy kázni *Nauka víry Pravoslavno-Christijanskija v propovidach katechičeskich I. časť a II. časť. Jozefovi Gagancovi prjaš. Episkopu*.¹²

To, že Alexander Duchnovič, autor skúmanej kázne, na začiatku zápisu – písomného vypracovania ponúka jej názov, resp. tému *Slovo o trňoch chudoby*, vnímate pozitívne minimálne z dvoch súčasných pohľadov. Jednak preto, že aj dnes je dôležité, aby mala každá homília svoju tému, pretože čím viac je v nej viditeľná jed-

⁹ Porov. Alexander Duchnovič, básnik, pedagóg, historik. Dostupné na: <http://www.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59350> (10.08.2024).

Porov.: JURČIŠINOVÁ, N.: Rusínsky národný buditeľ Alexander Duchnovič (155 rokov od úmrtia). In: *Dejiny. Internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*. Dostupné na: <http://dejiny.unipo.sk/Blog/620Posts/dejiny-22020.html> (08.11.2024).

¹⁰ Eugen Fencik bol gréckokatolíckym kňazom Mukačevskej eparchie, kultúrnym dejateľom a spisovateľom. Písal poéziu, balady a povesti zo života inteligencie a duchovenstva, historické drámy, liturgickú odbornú literatúru (známa je napr. jeho *Liturgika alebo objasnenie bohosluženia*. Budapešť, 1878), rôzne články, kázne a pod. Vydával časopis *Lístok*, ktorý odoberali aj kňazi Prešovskej eparchie. Porov. KOVAČ, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov. Prešovsko*. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999, s. 358.

¹¹ Porov.: PETRÍK, L.: Spirituálna hĺbka vybraných diel z bibliotéky Kovacsiana a ich kazateľský potenciál. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevnoslovenskej vzdelanosti*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 147 – 148.

¹² Porov.: PETRÍK, L.: Spirituálna hĺbka vybraných diel z bibliotéky Kovacsiana a ich kazateľský potenciál. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevnoslovenskej vzdelanosti*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 164.

na myšlienka, ktorú kazateľ prehlbuje, určitá červená niť, ktorá sa ňou tiahne, tým viac je zrozumiteľná pre poslucháčov.¹³ Ale aj preto, že Benedikt XVI. hovorí o potrebe tematických homílií.¹⁴ Aj v iných skúmaných kázňach gréckokatolíckych kňazov v 19. storočí vidíme podobný postup, že zvyknú uvádzať tému svojej homílie. Napr. Duchnovičova kázeň na Tomášovu nedeľu má názov *Na Nedeľu Tomášovu* s podnadpisom *Nebud' neveriaci, ale veriaci (Jn 20, 27b)*.¹⁵ V kázni pri posviacke nového chrámu je na jej začiatku uvedená prvá časť verša Lk 19, 9: „Dnes prišla spása do tohto domu.“ a na základe toho uvádza tému *Ako sa patrí správať [resp. byť prítomný] v Božom chráme*.¹⁶ Uvádzame aspoň dva príklady aj z kázni iných gréckokatolíckych kňazov 19. storočia. Na začiatku jednej z rukopisných kázni je uvedený verš Mt 18,11: „Syn človeka totiž prišiel zachrániť, čo sa stratilo“.¹⁷ Alebo v inej verš Jn 9,11: „Šiel som teda, umyl som sa a – vidím“¹⁸ a pod. Aj to napovedá, že sa tieto kázne viažu viac menej na jeden verš z Božieho slova alebo na z neho vychádzajúcu myšlienku, ktorý/ktorá tvorí názov, tému kázne.

Aj pri cvičných homíliách sa od študentov požaduje, aby mala každá homíliu svoju tému, aby si na to zvykli aj pri príprave homílií v kňazskej službe.

¹³ Porov.: VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 171.

¹⁴ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

Porov.: Termín *tematická homília* sa vyskytuje v pravoslávnej homiletike z roku 1957: „Homílie tematické, ktoré si vyvolia jednu hlavnú myšlienku z úryvku Písma sv., a upravujú ju podľa vlastnej osnovy, ale pritom sa obmedzujú na obsah prečítanej perikopy.“ Autor ďalej uvádza, že kazateľ sa nemusí obmedziť iba na perikopu z evanjelia alebo z apoštola, ale môže predmet takejto homílie čerpať z ktorejkoľvek knihy Svätého písma, z bohoslužobných kníh – Služebníka, Oktoicha, Triódy, Mineji, Trebníka a pod. Porov. KERNAŠEVIČ, P.: *Homiletika*. Praha : Metropolitná rada pravoslávnej cirkvi v Československu v Ústrednom cirkevnom nakladateľstve v Prahe, 1957, s. 30.

Už v rokoch 1979 – 1984 aj v časopise *Homiletické smernice* (šéfredaktorom bol Mons. Miloslav Klisz) v dvoch trojročných cykloch vychádzali tematické homílie. Katolícka cirkev v Českej republike hneď zareagovala aj na *Sacramentum caritatis* Benedikta XVI. a hneď do praxe uviedla tematické homílie v časopise *Fermentum* (2007 – 2013). Ide o vhodné opakovanie projektu z časopisu *Homiletické smernice* z rokov 1979 – 1984. Porov. ZEMKO, P.: *Tematické homílie – požiadavka Benedikta XVI.* In: PALOČKO, Š. – PETRÍK, L.: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 103, 113 – 114.

Poznámka autora tejto štúdie: Zdá sa však, že v niektorých prípadoch dochádza k voľnej až nesprávnej interpretácii a zamieňaniu termínov: *tematická homília* a *tematická kázeň*.

¹⁵ Porov.: PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J.: Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča na Nedeľu o Tomášovi. In: PETRO, M. (ed.): *Collectanea lectionum theologicarum V*. Warszawa : Wydawnictwo Jedność w różnorodności, 2018, II/2018, s. 75.

¹⁶ Porov.: 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. 148.

¹⁷ AGA v Prešove: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18,11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759-1944, sign. o, Kázne: 1802.

Poznámka k Mt 18,11: „Tento verš je interpolácia z Lk 19,10. Neovulgáta ho vynecháva. V niektorých rukopisoch sa nachádza...“ Nachádza sa aj v cirkevnoslovanských evanjeliároch.

¹⁸ FENCIK, E.: *Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slípom*. In: *Listok. Duchovno-liteárny časopis*. Užhorod: Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9, s. 140.

Predmetná kázeň vychádza z Božieho slova, teda nielen inštrumentálne¹⁹ využíva Božie slovo, ale skutočne z neho vychádza, opiera sa o Božie slovo, vysvetľuje ho, aktualizuje na život poslucháčov a pozýva k jeho uskutočňovaniu. Zároveň dáva odpoveď poslucháčom na ich situáciu, teda bytostne sa zaoberá ich životom a ponúka riešenie. Teda nemôžeme hovoriť len tak jednoducho o tematickej kázni. Má veľa spoločného s homíliou, aj keď je samozrejme „poplatná“ doba, kedy vznikla a bola ohlásená. Jeho kázeň pri posvätení chrámu *Cirkevné slovo vo chvíli posviacky nového chrámu*²⁰ a kázeň *na Nedeľu o Tomášovi*²¹ sa javia viac ako tematické kázne, resp. sermones, v ktorých využíva Božie slovo inštrumentálne.

Podobne ako v dvoch predchádzajúcich skúmaných kázňach Duchnoviča, aj v tejto začína *in medias res*, teda bez nejakého úvodu vo forme dnešnej *antropologickej indukcie*. Podobne aj iné skúmané kázne z 19. storočia nemajú úvody, ktoré používame dnes, že chceme vychádzať zo života človeka, že úvod je viac civilný a až následne sa prechádza ku kerygme. Tá je podobne, ako v iných kázňach zo skúmaného obdobia, viditeľná/počuteľná menej, aj keď práve v tejto kázni je vnímateľná viac.

Je nutné konštatovať, že „ohlasovanie radostnej zvesti, ktoré je Cirkvi vlastné, prechádzalo zmenami, vzhľadom na adresáta a obdobie, v ktorom prežíval svoj život.“²²

V období 19. storočia boli na Slovensku, v rôznych kazateľských časopisoch, známe viacbodové kázne, niektoré boli dvojbodové, niektoré trojbodové, štvorbodové, päťbodové, ale aj 22 bodové. Každý bod v kázni bol ešte rozčlenený do ďalších bodov, niekedy aj na päť podbodov, kde bolo vysvetľovanie, dokazovanie, vyvrátenie námietok, motivácia a aplikácia na konci každého bodu.²³ Pozitívnym zistením z pohľadu dnešnej homiletiky je, že v tejto kázni Alexandra Duchnoviča sa s deľením kázne na viac bodov nestretávame. Naopak, vidíme prehlbovanie jednej témy. Avšak jeho kázeň na posviacke nového chrámu *Cirkevné slovo vo chvíli posviacky nového chrámu* je rozdelená na tri body, resp. časti, ako sme to uviedli v štúdiu k nej. Rozdelenie je síce logické – vždy jeden z troch bodov kázne sa týka jednotlivých skutočností vymenovaných v jej úvode i v závere – avšak dnes sa v homiletike nepoužíva

¹⁹ Porov.: VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiálna*. Trnava : SSV, 2001, s. 32.

²⁰ Porov.: 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.

²¹ PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J.: Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča na Nedeľu o Tomášovi. In: PETRO, M. (ed.): *Collectanea lectionum theologiarum V*. Warszawa : Wydawnictwo Jedność w różnorodności, 2018, II/2018, s. 70 – 86.

²² TIRPÁK, P.: Katechéza v patristickej dobe a vývoj katechumenátu. In: *Historia Ecclesiastica [print] : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. Prešov : Prešovská univerzita, 2020, roč. XI, č. 1, s. 13. Dostupné na: https://www.unipo.sk/public/media/37632/historia_ecclesiastica_01_2020_vnutro.pdf.

²³ Porov.: SLANINKA, A.: Porovnanie stavby katolíckych kázni 19. storočia s dnešnou kazateľskou tvorbou. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005)*. Zborník. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 271.

takáto trojičná (resp. trojbodová alebo viacbodová) skladba homílie, ale sa zdôrazňuje potreba prehľbovať iba jednu kerygmatickú myšlienku. Pozitívne je však to, že každý z troch bodov nie je ešte podelený na vysvetľovanie, dokazovanie atď., ako bolo uvedené vyššie. Kázeň skúmaná v tejto štúdii nie je delená na body.

Klasický model kompozície kázne mal koncom 18. a začiatkom 19. storočia tri časti: úvod (exordium), rozvinutie – rozprava (disputatio, tractatio) a záver (epilog).²⁴ Bol dlho bezkonkurenčný. „Až v polovici päťdesiatych rokov 20. stor. nasleduje ďalšia obnova kazateľstva.“²⁵ Niekde sa uvádza v 19. storočí podobný kompozičný model: exordium (začiatok), narácia a konklúzia.²⁶

Kázeň nemá stavbu homílie, na akú sme väčšinou zvyknutí v našich podmienkach v súčasnosti, ale kázeň homíliou nerobí stavba, štruktúra (minimálne nie na prvom mieste), ale predovšetkým jej postavenie na Božom slove a kerygmatická výpoveď²⁷ aktualizovaná na život poslucháča.²⁸ Stačí napr. porovnať stavbu a štruktúru súčasnej homílie v iných krajinách.²⁹ Avšak nemožno kompozícii tejto kázne uprieť jej dynamický ráz. Kerygma³⁰ v nej síce nie je viditeľná na prvý pohľad, ale v skutočnosti v nej rozhodne je prítomná, pretože pozdvihuje biedneho človeka k Bohu a požíva ho k láske k Bohu a ohlasuje mu Božiu lásku. Poslucháčov svojej kázne posilňuje vo viere, v znášaní životných problémov a povzbudzuje ich vo vydávaní každodenného svedectva.³¹ Ponúka svetlo do tmy utrpenia, aby sa pod jeho ťarchou človek nevzdaľoval od Boha a nerobil mu výčitky, ale aby ho ťažká situácia priblížila k Bohu, teda aby vedel správne prečítať fakty svojho života, aby si kládol otázku, čo mi chce povedať toto slovo. V minulosti aj v súčasnosti bolo a je úlohou kazateľa pozývať veriacich, aby uvažovali nad svojím životom. V tomto zmysle má byť ohlasovanie verné Bohu aj človeku.³²

²⁴ Porov.: STANČEK, L.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005). Zborník*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 206.

²⁵ ŠURÁB, M.: *Aby nás radi počúvali*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2004, s. 44 – 45.

²⁶ Porov.: PETRÍK, Ľ.: Spirituálna hĺbka vybraných diel z bibliotéky Kovacsiana a ich kazateľský potenciál. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevnoslovenskej vzdelanosti*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 151.

²⁷ Porov.: ŠTURÁK, P. *Vybrané kapitoly z kresťanského staroveku*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, s. 57.

²⁸ Porov.: KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 83 – 84.

²⁹ Porov.: SZEWCZYK, L.: *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*. Katowice : Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 238 – 239.

³⁰ Porov.: PALA, G.: The theological view of social work a contribution to the social science vs. religion debate. In: *European journal of science and theology*, 2017, Vol. 13, no. 3, s. 41. Dostupné na: <http://www.ejst.tuiasi.ro/>.

³¹ Porov.: ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenia pápeža Františka kazateľom*. Nitra : Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, s. 53.

³² Porov.: ŚLAWIŃSKI, H.: „Dziś spełnił się słowa Pisma...“. Włocławek : ANCILLA VERBI, 2002, s. 16 – 18.

Podrobnejší rozbor Duchnovičovho kazateľského pohľadu na utrpenie

Duchnovič si všima postavenie chudobných a poukazuje na skutočnosť, že vo svetle Božej lásky sa aj táto ich situácia môže stať spásonosná. Vystríha ich pred násilím, revolúciou. Preto možno mať z tejto kázne prvý dojem, akoby kazateľ schvaľoval starú spoločenskú štruktúru poddanstva. Nie je to však tak. Jeho kázeň je konkrétne slovo v konkrétnej chvíli a situácii počas konkrétnej nedele. Prípadným opakom tohto slova by bolo podnecovanie k vzbure, k revolúcii, ale to by už nebolo ohlasovanie Božieho slova pri liturgickom slávení. Počína si podobne ako sv. Pavol, ktorý píše o otroctve: „*Otroci, poslúchajte pozemských pánov s bážňou a chvením z úprimného srdca ako Krista. Neslúžte iba naoko, ako tí, čo sa chcú páčiť ľuďom, ale ako Kristovi služobníci, ktorí z tej duše plnia Božiu vôľu. A slúžte ochotne, ako Pánovi, a nie ako ľuďom. Ved' viete, že každý, aj otrok, aj slobodný, dostane od Pána odmenu, ak urobí niečo dobré. A vy, páni, správajte sa k nim takisto a prestaňte sa vyhrážať, ved' viete, že aj ich, aj váš Pán, je v nebi a on nenadrža nikomu*“ (Ef 6, 5 – 9). To však neznamená, že sv. Pavol schvaľoval otroctvo, ale ohlasoval Božie slovo konkrétnym ľuďom v ich konkrétnej situácii. Ved' nakoniec aj Pavlove slová a kresťanstvo ako také prispelo k pádu otrokárstva, stalo sa rozbuškou do starého systému, ktorý sa pod mocou ohlasovania Božej lásky rozpadol. Tak aj Duchnovič nerieši vo svojej nedeľnej kázni spoločenský systém, ale ohlasuje slovo do života v konkrétnom spoločenskom systéme. Homília nie je snívanie, ani projektovanie vzdušných zámkov a už vonkoncom nie podnecovanie k násiliu. Je to ohlásenie pravdy a lásky, Božie slovo aplikované do konkrétneho života človeka tu a teraz.

Aj dnes kazateľ pomôže človeku skôr vtedy, ak mu v situácii jeho kríža ohlási Božiu lásku, s ktorou môže kríž niesť, akoby mu ukázal cestu vzdoru a nepriatia kríža. Duchnovič na jednom mieste hovorí/píše: „Vysvetlím to širšie, ale zostanem iba pri trní, ktoré sa týka biednych.“ Lebo takýchto poslucháčov má pred sebou. Keby kázal v paláci pred bohatými a vplyvnými, pravdepodobne by im ohlásil slovo, ktoré by bolo aktuálne pre nich v pozícii pánov, aby nezneužívali svoje postavenie, ale v každom svojom podriadenom spoznávali samého Krista, čo na niektorých miestach v kázni a hlavne na jej konci, hovoriac o boháčovi, naznačuje. Napr.: „Mnoho imania a sloboda, biednemu zas bieda a nedostatky môžu byť príležitosťami k zlému; šťastného jeho rozkoše, trpiaceho utrpenie môže oddialiť od Boha.“ Alebo: „Jedným slovom, žil si ako jeden boh na zemi a tie rozkoše sa mu stali trními a zadusili v ňom semeno Božieho slova.“ Alebo: „Ale zomrie aj boháč a pochovajú ho, hovorí Písmo – je pochovaný, ale kde? Do večnej priepasti, do nekonečného ohňa, do nešťastného pekla. Už teda povedzte, trnie ktorého je príjemnejšie? Boháč nemohol využiť svoje imanie tak užitočne, ako úbohý svoje trnie.“

Celá kázeň by sa dala zhrnúť slovami sv. Pavla, ktoré v nej autor cituje: „*Vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré*.“ (Rim 8, 28)

O Alexandrovi Duchnovičovi je však dostatočne známe, ako sa zastával biedneho rusínskeho obyvateľstva pred úradmi, ako sa angažoval za ich dôstojný život, za ich vzdelanie, kultúru a povznesenie v každom ohľade, ako zastupoval obyvateľstvo Prešovskej eparchie na uhorskom stavovskom sneme. Nerobí to však počas kázne, teda nezneužil liturgické slávenie, čo mu je skutočne na česť.

Prepojenie s podobenstvom o boháčovi a Lazárovi

Veľmi zaujímavé je to, že kazateľ vychádza z textu evanjelia o rozsievачovi (Lk 8, 5 – 15; zač. 35, konkrétne z jedného verša Lk 8, 14), ktoré je proklamované na 21. nedeľu po Päťdesiatnici, ale ku koncu kázne ho prepája s evanjeliom o boháčovi a Lazárovi (Lk 16, 19 – 31; zač. 83) z nasledujúcej 22. nedele po Päťdesiatnici. Prepojenie je excelentné, pretože od počiatku hovorí o tŕňoch³³ chudoby a okrajovo aj o tŕňoch bohatstva, teda o Lazárovi a boháčovi z podobenstva proklamovaného na nasledujúcu nedeľu. Excelentné v tom zmysle, že kazateľ našiel tento súvis medzi podobenstvom o rozsievачovi a podobenstvom o boháčovi a Lazárovi, ktorý nie je viditeľný na prvý pohľad. Teda podobenstvo o boháčovi a Lazárovi (Lk 16, 19 – 31) je použité až v poslednej časti kázne ako príklad, ktorý potvrdzuje slovo ohlásené počas celej kázne. A istým spôsobom je akoby „upútavkou“ na nasledujúcu nedeľu.

Božie slovo v centre pozornosti

Vráťme sa ešte k veršu Lk 8, 14: „Ktoré padlo do tŕnia, to sú tí, čo počúvajú, ale starosti, bohatstvo a rozkoše života ho postupne udusia a oni neprinesú úrodu.“ Tento verš je uvedený aj na začiatku zápisu textu kázne. Nemožno prehliadnuť, že sa kazateľ venuje jednej myšlienke vychádzajúcej z evanjelia a prehlbuje ju, keď postupne hovorí nové skutočnosti, čo všetko je tŕnie v živote Božieho ľudu, ktorému ohlasuje Božie slovo, a k čomu ho môže toto tŕnie privádzať. Ak by išiel do šírky, čo by nebolo správne ani z pohľadu súčasnej homiletiky, skôr by v kontexte predloženej kázne hovoril napr. o ďalších veršoch (kraj cesty, skala, tŕnie, dobrá pôda...) alebo by kopil na seba nové a nové skutočnosti nesúvisiace s evanjeliom, resp. s ohláseným veršom.

A ešte jedna skutočnosť nás môže povzbudiť. Text kázne evidentne poukazuje na to, že bola ohlásená po proklamácii evanjelia.

Pri rozbere kázne konštatujeme, že kazateľ výborne poznal Božie slovo, ktoré vhodné a pomerne často požíva. Vezmime do úvahy skutočnosť, že nemal k dispozícii rôzne súčasné internetové vyhľadávače, teda musel byť v Božom slove skutočne zbehlý, čo poukazuje na to, že čítal Sväté písmo a modlil sa s Božím slovom.

Sporné miesta – z pohľadu dnešnej homiletiky

V skúmanej kázni Alexandra Duchnoviča na 21. nedeľu sú častejšie použité slová, ktoré by dnes v homílii veľmi neobstáli, napr. že Boh tých, ktorých miluje, tresce. Aj keď kazateľ vychádza z Božieho slova Hebr 12, 6, predsa by to kazateľ v súčasnosti povedal iným spôsobom. Vtedy použil slovo *наказыем*, ktoré mohlo znieť ušiam vtedajšieho poslucháča trochu ináč, ako slovo *trestať* dnešnému poslucháčovi. Teda čo uchu dnešného poslucháča znie nevhodne, nemuselo takto vyznievať v čase ohlásenia tejto kázne, teda pred približne viac ako 160, ba možno až 180 rokmi, keďže nám nie je známy presný rok ohlásenia kázne. Spomína v nej však už ako minulosť rok 1831,³⁴ ktorý je poslucháčom známy.

³³ Lk 8, 14: „Ktoré padlo do tŕnia, to sú tí, čo počúvajú, ale starosti, bohatstvo a rozkoše života ho postupne udusia a oni neprinesú úrodu.“

³⁴ Pravdepodobne sa odvoláva na Východoslovenské roľnícke povstanie z leta 1831, ktoré bolo najväčším povstaním poddaných na východnom Slovensku. Ako kazateľ, pastier Božieho ľudu, si však

V niektorých častiach môže kázeň pôsobiť moralisticky, ale ide zaiste aj o spôsob vyjadrovania sa v tej dobe. Moralisticky napr. aj v tom zmysle, že iba v dvoch prípadoch zahrnie kazateľ do textu aj seba, napr. „už sa s nami narodila tá hrdosť plniť iba našu vôľu“. Ináč stále používa osobné základné zámená v druhej osobe množného čísla, napr. „Vy nie ste na svete pánmi. Druhým môžete rozkazovať len málo alebo nič.“ Dnes sa skôr preferuje, aby kazateľ hovoril väčšinou v prvej osobe množného čísla, teda – My nie sme na svete pánmi. Aby poslucháči cítili, že nie iba im niečo káže, nakazuje, ale aj im aj sebe ohlasuje evanjelium.

Moralisticky aj v tom zmysle, že v niektorých momentoch sú vety formulované tak, že najprv sa zdôrazňuje imperatív morálneho konania a až následne indikatív spásy, pričom to má byť opačne. Nemožno najprv hovoriť o našej láske k Bohu, ktorý nás potom bude milovať. Napr.: „Ak Boha milujete, uznajte, ako On vtedy miluje vás, ako vám vtedy dáva svoju lásku, keď vás tresce (karhá?).“ Alebo vyjadrenie, ktoré sa dá aj ľahko zneužiť: „Takže, keď vás Boh tresce, je to neklamný znak, že vás miluje a že vás chce prijať do svojho domu.“

Formálna stránka kázne

Kázeň je naratívna, amplifikovaná, využíva rôzne rečnícke figúry, ktoré ju robia pútavou a z ktorých niektoré sú odporúčané aj súčasným kazateľom. Reč kázne tak mohla vtiahnuť jej poslucháčov do pozorného počúvania a určitej vnútornej interakcie (dnes povieme: do virtuálneho dialógu). Napr. vetou: „Bol istý bohatý človek. Počúvajte, prosím vás, nie je to rozprávka alebo báseň (poézia), ale pravda, ktorú vyrozprával sám Spasiteľ.“

Napr. prolepsis: „Avšak viem, že mnohí z vás si myslíte: Dnešné slovo o rozkošiach, o bohatstvách sa nás netýka. My namiesto radostí máme iba žiaľ, namiesto veselosti iba každodenné vzdychy biedy, smútku, a namiesto bohatstva zakúšame smutnú chudobu, nezarmucujeme sa pre imanie alebo pre nedostatok. Boríme sa s biedou, a preto semeno Božieho slova sa v nás neudúša, ale s úspechom rastie. Ó, neklamte sa aj vy biedni, každý jeden.“

Alebo zvolania, napr. „Ó, rozpamätajte sa na rok 1831...“, „Ech, to bolo trnie!“, „Ó, toto bolestné trnie istotne pichalo, istotne ranilo.“, „Hľa, trnie, bolestné trnie, ktoré udúša úspech semena Božieho slova!“

Alebo kontrapozícia: „Tu vidíte, ako ľahko to trnie môžete premeniť na prostriedok spásy. Čo si myslíte, že je trápenie, je cestou k sláve.“

Alebo rečnícke otázky: „Či nie?“, „No koho trnie bolo užitočnejšie? Boháča alebo tohto žobráka? Ktorý z nich využil svoje trnie ako prostriedok spásy? A ktoré by sa vám vďačnejšie páčilo?“

Oslovenie je: „Milovní!“, „Milovní kresťania!“ S takýmto oslovením sme sa stretli aj v niektorých iných skúmaných kázňach z 19. storočia na našom území. Ale v tejto konkrétnej aj: „Drahí trpiaci!“

Predtým, ako uvedieme samotnú kázeň, chceme zdôrazniť, že pre skvalitňovanie homiletickej činnosti kňazov v súčasnosti je okrem iného nutné poznať kazateľskú činnosť kňazov v minulosti. Pri národnom buditeľovi Alexandrovi Duchno-

vičovi je veľmi vzácné poznanie, že jeho kázeň má duchovný ráz, vychádza z Božieho slova a odvoláva sa naň, je evidentne slovom duchovného otca svojim veriacim. Veľmi viditeľná je skutočnosť, že kazateľ si nedeľnú kázeň starostlivo pripravil. Neprehliadnuteľná je jeho znalosť Božieho slova, ale aj života tých, ktorým ohlasuje radostnú zvesť. Jeho kazateľská osobnosť a samotná analyzovaná nedeľná kázeň ponúkajú veľa podnetov na zamyslenie a inšpiráciu pre kazateľov súčasnosti. Samozrejme, na druhej strane je nutné rozlišovanie, predovšetkým v súvislosti s rozvojom homiletiky po Druhom vatikánskom koncile. *Historia magistra vitae* – aj kazateľská činnosť kňazov v minulosti môže byť učiteľkou pre súčasnú homiletickú činnosť, pretože nám ukazuje vážnosť a serióznosť ohlasovania dávno pred nami. O čo skôr je potrebná zodpovednosť pri ohlasovaní dnes.

Kázeň na 21. nedeľu po Päťdesiatnici

21. nedeľa³⁵

Slovo o trňoch (trní) chudoby

„Ktoré padlo do trnia, to sú tí, čo počúvajú, ale starosti, bohatstvo a rozkoše života ho postupne udusia a oni neprinesú úrodu.“ (Lk 8, 14)

Počuli ste, aké sú trne, ktoré ničia vzrast semena Božieho slova a spôsobujú to, aby neprinieslo úrodu. Počuli ste slovo samého Spasiteľa, že trne sú smútok bohatstva a slasti tohto sveta. Smútok, ktorým sú ľudia obťažaní, utekajú od sladkého pokoja, odťahuje ich od Boha, odmietajú dielo spásy človeka. Bohatstvo spôsobuje smútok a vedie k mnohým zločinom; slasti – rozkoše – ničia život človeka, od Boha, od zbožnosti odsudzujú (odďaľujú). Kto svoju radosť hľadá v starostiach, bohatstvách, rozkošiach (sladkom živote) alebo od toho všetkého ju očakáva, on už nechce žiť v Bohu a v jeho milosti, ale vyhľadáva niečo nižšie (prízemnejšie?), z toho dôvodu u takých sú všetky nízke (prízemné?) myšlienky, stráca sa náchylnosť k (túžba po?) nábožnosti, rýchlo vyhasne pravý duch, počuté alebo prečítané Božie slovo sa udusi trními nenásytných žiadostí, nebude mať vzrast, nedosiahne zrelosť, a tak život semena sa skončí ešte v plienkach (v zárodku?). Avšak viem, že mnohí z vás si myslíte: Dnešné slovo o rozkošiach, o bohatstvách sa nás netýka. My namiesto radosti máme iba žiaľ, namiesto veselosti iba každodenné vzdychy biedy, smútku a namiesto bohatstva zakúšame smutnú chudobu, nezarmucujeme sa pre imanie alebo pre nedostatok. Boríme sa s biedou, a preto semeno Božieho slova sa v nás neudúša, ale s úspechom rastie.

Ó, neklamte sa aj vy biedni, každý jeden. Dôstojnosť môže mať trne, to znamená prekážky na ceste spásy. No tieto prekážky sa môžu obrátiť na spasiteľné prostriedky. Čo (ktorí) ste pod mocou iných, čo (ktorí) ste biedni, žobráci, čo (ktorí) máte starosti, čo (ktorí) ste v biede, to je tiež trnie, ktoré môže byť pre kráčajúcich po ceste spásy prekážkou, môže udusiť semeno Božieho slova, môže byť príležitosť

³⁵ 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.

ťou k hriechu. Hovorím, že iba môže. No a na to chcem ďalej poukázať (zjaviť to?). Že samé trnie bez prekážky, to jest chudoba, poddanstvo, nedostatky, protivenstvá, môžete využiť, aby vám na ceste spásy nezavádzali, ale boli (stali sa) ešte dokonca pre vás zmiernym prostriedkom. A toto vám chcem vysvetliť pre vašu útechu a poučenie. Počúvajte ma.

Niet na zemi žiadnej dôstojnosti, ktorá by bola bez trnia, to jest, v ktorej by sa nenachádzali mnohoraké prekážky, ťažkosti, ktoré človeka vzdľujú od čnosti, vábia ku konaniu zla, a tak môžu udusiť vzrast dobrého semena. Predstavenému jeho predstavenstvo a hodnosť. Poddanému jeho poddanstvo a pokora sú iba hranice (limity?), prekážky na ceste spásy. Mnoho imania a sloboda, biednemu zas bieda a nedostatky môžu byť príležitosťami k zlému; šťastného jeho rozkoše, trpiaceho utrpenie môže oddialiť od Boha.

Existuje trnie, ktoré sa nachádza všade a udúša vzrast semena Božieho slova. Avšak nie zo svojej prirodzenosti, ale iba pre jeho zlé využitie. Také je každé trnie (Také sú všetky trne). Ale kde je Božie požehnanie (Božia milosť?), kde je láska veľkého Boha zachovávaná, tam je prekážka užitočná, obráti sa na spásny prostriedok. To znamená, kto Boha miluje, ten veci príjemné i bolestné, protivné bude využívať a prijímať tak, že mu na ceste k čnostiam, na ceste k mravnosti nebudú prekážať, ale mnoho pomáhať. Tak učí sv. apoštol Pavol: „Vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré.“ (Rim 8, 28) Vysvetlím to širšie, ale zostanem iba pri trní, ktoré sa týka biednych.

Vy nie ste na svete pánmi. Druhým môžete rozkazovať len málo alebo nič. Ale druhým ste vy sami povinní, ste poddaní vašej vrchnosti. Ste povinní ich poslúchať, správať sa podľa ich vôle. A toto môže byť vašim trní, môže vám to dávať príležitosť k hriechu. Alebo sa môže stať, že vašu vrchnosť, vašich predstavených si ctíte viac ako Boha. Ich sa viac bojíte ako spravodlivého nebeského Sudcu. Možno niekto z vás pre nejaký jeden úžitok, preto, aby si naklonil lásku vrchnosti, alebo kvôli nejakej nádeji koná proti svojmu svedomiu, môže uraziť Boha, pred vrchnosťou ponížiť svojho blížneho, ohovárať ho, zapredať, zradiť. Na druhej strane možno padnúť do hriechu, keď svojim predstaveným vzdáte menšiu česť, menšie podriadenie ako im patrí. A ešte ďalej, už sa s nami narodila tá hrdosť plniť iba našu vôľu, nie sa podriaďovať inému. Táto hrdosť vám môže váš stav ukazovať ako ťažký. V tejto hrdosti si môžete myslieť, že aj vy rozumiete tomu, čomu aj vaši predstavení, a preto im môžete vypovedať poslušnosť a tak ľahko padnúť do hriechu. Ich rozkazy (nariadenia), poriadky potupíte, alebo ich osoby súdite, zároveň aj druhých ľahkomyselných môžete navádzať proti nim, alebo môžete dať druhým, mladším príklad na vypovedanie poslušnosti. Ó, rozpomätajte sa na rok 1831, nešťastný rok, rozpomätajte sa na tú ľahkomyselnosť, kedy mnoho nešťastných bojovníkov (revolucionárov?) vypovedalo poslušnosť vrchnosti a ako sami seba a iných priviedli do nešťastia. To je trnie, ktoré vám prekáža, ktoré vo vás potláča vzrast Božieho semena. Ale milujte Boha a toto všetko vám nebude trní, ale pomocou a prostriedkom k spásu. Lebo keď milujete Boha, budete rozmyšľať takto: Ak som povinný dodržiavať príkazy jedného mne podobného človeka, s akou usilovnosťou, s akou bážňou som povinný dodržiavať príkazy môjho Boha, ktorý je Kráľ kráľov. Keď milujete Boha, ste poddaní a poslušní pre jeho dobro – a to preto, lebo uzná-

vate, že je to vôľa veľkého Boha, ktorý vás tu postavil, v ktorom ste povinní byť poslušní vašej vrchnosti. Takto nám prikazuje aj sv. apoštol Peter: „*Kvôli Pánovi sa podriaďujte každej ľudskej ustanovizni: či už kráľovi ako najvyššiemu, alebo miestodržiteľom ako tým, ktorých on posielal trestať zločincov a chváliť dobrých. Lebo to je Božia vôľa.*“ (1 Pt 2, 13 – 15) Podobne učí sv. Pavol: „*Poslúchajte pozemských pánov s bážňou a chvením z úprimného srdca ako Krista.*“ (Ef 6, 5) Nepozerajte na osoby vašej vrchnosti, ale poslúchajte ich tak, akoby ste slúžili samému Bohu, samému Kristovi – a tak nieže môžete, ale skutočne obsiahnete odplatu od Boha, od Krista. Budete sa radovať preto, lebo budete môcť byť podobní samému Bohu, Kristovi Spasiteľovi, ktorý sám seba ponížil, veľmi ponížil, bol poslušný, a to nielen na krátky čas, nie v ľahkej záležitosti, ale až na smrť. (porov. Fil 2, 8) Ó, pamätajte často na slová Spasiteľa: „*Kto sa ponízuje, bude povýšený.*“ (Mt 23, 12) Tu vidíte, ako ľahko to trnie môžete premeniť na prostriedok spásy. Čo si myslíte, že je trápenie? Je cestou k sláve. Len milujte Boha a každá vec (skutočnosť, situácia) vám bude pomáhať.

Ešte iné trápenie vám spôsobuje trnie pochádzajúce z vašej chudoby (slabosti?). Aj keď sa môžete cítiť bohatými, pretože máte každodenný chlieb, ale mnoho ráz nemáte nič a mnoho ráz vám mnoho chýba. To je už trnie! Chudoba je matkou smútku, zármutku, starostí a toto všetko udúša semená Božieho slova. Môže vás vzdialiť od Boha, od mravov, od duchovných myšlienok. Chudoba robí človeka nepokojným, z chudoby pochádza závisť voči šťastnejšiemu blížnemu a závisť, ako je vám známe, koľkokrát plodí hriechy. Kam už chudoba mnohých priviedla! Niektorí sa rozhodli pomáhať si nespravodlivým spôsobom, malými neprávosťami prehlušili, potlačili svoje svedomie a pomaly proti svojim návykom upadli do zlodejstva, lúpežníctva, zabitia človeka (vraždy?). To je vaše trnie, úbohí, okruh možností (spôsobov?) k hriechu, ktorý spôsobuje nešťastná chudoba. Ale milujte dobrotou bohatého Boha, ó, chudáčikovia (žobráci?). A vaša chudoba vám bude užitočným prostriedkom k spáse. Ak budete milovať Boha, už nie ste chudobní, lebo skutočne milovať Boha znamená, že Boh človeku udelil svoju vyššiu premúďrosť. Takýto človek sa môže tešiť z toho, že nekonečne dobrý a múdry Boh najlepšie pozná jeho potreby a iba to sa mu z Božej láskavosti páči a k spáse ako užitočné vidí. Bude tak oslavovať Božiu dobrotu, že sa nestal bohatým, lebo takí majú mnoho prekážok na ceste spásy, že sám Spasiteľ povedal: „*Lahšie je ťave prejsť cez ucho ihly, ako boháčovi vojsť do Božieho kráľovstva.*“ (Lk 18, 25) Bieda dvíha k Bohu, ak ho milujete. Vo vašej chudobe ľahšie vášho ducha, vašu myseľ pozdvihnute k nemu, rýchlejšie, záväznejšie a vrúcnejšie môžete hľadať Boha, radšej, než by ste žili v imaní a hojnosti. Tobiaš vo svojej chudobe takto utešuje svojho syna: „*Neboj sa, syn môj, že sme schudobneli. Budeš mať veľké bohatstvo, ak sa budeš báť len Boha, chrániť sa akéhokoľvek hriechu a robiť dobre pred Pánom, svojim Bohom.*“ (Tob 4, 21) Ak milujete Boha, vzdávate mu vďaky, budete sa radovať, že ste podobní samému Ježišovi Kristovi, ktorý hoci bol bohatý, stal sa pre vás chudobným, aby ste sa vy jeho chudobou obohatili. (porov. 2Kor 8, 9) Ak niečo také existuje, je to kvôli Božej vôli, a budete to trpezlivo znášať, budete mu, samému Ježišovi Kristovi podobní ako tu, tak aj v nebeskom bohatstve (kráľovstve?).

Ešte je tu iné trnie, vaša každodenná bieda, váš, ako hovoríte, kríž. Túžba človeka na zemi, aby bol oslobodený od bied a smútku. Ale aj tak bieda a smútok vďačnej-

šie prebýva v chudobných chrámoch, v nízkych chalúpkach, než v palácoch a vysokých hradoch. Neprestajne máte súženie, vždy vidíte potupu, počujete časté sváry, zvady, zakúšate zármatok od svojich, od susedov. Všetky utrpenia, starosti, úzkosti, všetky choroby, neznesiteľné jedlo, slovom máte váš každodenný ten istý kríž, ktorý vás môže vzdialiť (odvrhnúť?) od Boha a zbaviť vás tak potrebnej spásy.

Ak Boh človeku vždy ukazuje (to, čo je) veselé a príjemné, môže s radosťou Boha chváliť a spievať s Dávidom: „*Aký dobrý je Boh*“ (Ž 73(72), 1). Ale keď neustále bije, trestá, rýchlo sa môže teplé (mäkké?) telesné srdce od neho odvrátiť, môže nakoniec upadnúť do netrpezlivosti, sťažovania sa, reptania, môže hľadať pomoc v nespravodlivých prostriedkoch. A keď ju nenájde, ľahko sa takýto dotknutý človek vrhne do pádu, a tak naveky môže zahynúť. Hľa, trnie, bolestné trnie, ktoré udúša úspech semena Božieho slova! Ale drahí trpiaci! Milujte Boha a všetky vaše úzkosti sa vám stanú prostriedkom k spáse. Ak Boha milujete opravdivo, nemôžete zle myslieť, ale buďte uistení, že On je dobrý a láskavý Otec, ktorý chce len dobro. Ak Boha milujete, uznajte, ako On vtedy miluje vás, ako vám vtedy dáva svoju lásku, keď vás tresce (karhá?). Lebo keby Boh človeka nemiloval, keby ho chcel zatradiť, nechal by ho spať v hriechoch. Ale nie, on človeka miluje, aby ho zobudil zo sna, trestá (karhá?) ho podľa slova sv. apoštola Pavla: „*Lebo koho Pán miluje, toho tresce, a sľahá každého, koho prijíma za syna.*“ (Hebr 12, 6) Takže, keď vás Boh tresce, je to neklamný znak, že vás miluje a že vás chce prijať do svojho domu. Na základe učenia apoštolov: „*Do Božieho kráľovstva máme vojsť cez mnohé súženia.*“ (Sk 14, 22b) Ak Boha milujete, budete sa tešiť v smútku, lebo budete uistení o tom, že ste vyvolení byť synmi, dedičmi Kristovho kráľovstva, ktoré Boh Otec predurčil. Takto hovorí apoštol Pavol: *Lebo ktorých predpoznal*, – že budú kralovať s Kristom, *tých aj predurčil cez smútok*, – že sa stanú podobnými obrazu jeho Syna, ktorý sa sám narodil v chudobe, v biede, žil v bolestiach, smútku, a zomrel v potupe. (porov. Rim 8, 29) Bratia, s apoštolom Jakubom vám poviem, majte radosť, keď upadnete do pokušenia (keď podstúpíte všelijaké skúšky). (porov. Jak 1, 2) Ešte aj sám Spasiteľ vás rôzne utešuje, hovoriac: „*Radujte sa a jasajte, lebo máte hojnú odmenu v nebi.*“ (Mt 5, 12a)

Milovaní! Bodá vás mnoho ostrého trnia, z ktorého mnohé je vám príležitosťou k hriechu. Ako mnoho je vecí, ktoré vás od Boha, od duševného pokoja odvracajú. Ale milujte Boha a všetky protivenstvá, všetko sa vám obráti na spasiteľné prostriedky, ktoré vám budú slúžiť a pomáhať.

Bol istý bohatý človek. Počúvajte, prosím vás, nie je to rozprávka alebo báseň (poézia), ale pravda, ktorú vyrozprával sám Spasiteľ. (porov. Lk 16, 19 – 31) Bol istý bohatý muž, ktorý sa vždy obliekal do drahocenných odevov a na stôl mu predkladali výborné jedlá. Bol pánom, plával (topil sa?) v rozkošiach, ešte aj jeho myšlienky mu rýchlo vyplnili množstvo sluhov, čokoľvek si žiadalo jeho srdce, po čom iba zatúžilo, už sa mu splnilo. Jedným slovom, žil si ako jeden boh na zemi a tie rozkoše sa mu stali trnami a zadusili v ňom semeno Božieho slova. Či nie? Len počúvajte ďalej. V tom istom meste žil aj jeden úbohý – kalika – žobrák menom Lazár. Bol pokrytý vredmi, veľkými bolestivými ranami. Pri bráne boháča čakal, či sa nad ním niekto nezmiluje a podaruje mu hladnému a smädnému aspoň omrvinku chleba a vodu. Ech, to bolo trnie! A pichľavé trnie! Opustený svetom, nikto si ho nevážil, chudob-

ný, hladný, chorý, nútený zbierať padajúce omrvinky! Ó, toto bolestné trnie istotne pichalo, istotne ranilo. No koho trnie bolo užitočnejšie? Boháča alebo tohto žobráka? Ktorý z nich využil svoje trnie ako prostriedok spásy? A ktoré by sa vám vďačnejšie páčilo? Počúvajte ďalej a podľa toho súďte (sa rozhodnite?). Zomrel žobrák, hovorí Spasiteľ, a anjeli ho zanesli a položili – kde? – do lona samého Boha. Ó, veľká premena. On, opustený, chudobný, otrhaný, nešťastný žobrák je teraz v osvetlenom (preslávnom?) Božom paláci! Ó trnie, bodajúce, bolestné. Toto trnie ho tu vložilo. Ale zomrie aj boháč a pochovávajú ho, hovorí Písmo – je pochovaný, ale kde? Do večnej priepasti, do nekonečného ohňa, do nešťastného pekla.

Už teda povedzte, trnie ktorého je príjemnejšie?

Boháč nemohol využiť svoje imanie tak užitočne, ako úbohý svoje trnie. Milovaní kresťania! Netúžte po inom postavení, nežiadajte si iné šťastie, ale buďte spokojní s tým, čo máte, kde vás prozreteľnosť veľkého Boha postavila. Využite, len využite vaše okolnosti pre váš spravodlivý koniec. Buďte poslušní vašim nadriadeným, pretože aj Kristus bol poslušný. V chudobe milujte Boha, odovzdajte sa (podriaďte sa?) Najvyššiemu, lebo aj Kristus – hoci nikde na svete nemal ani toľko miesta ako biedne vtáča – predsa v Bohu a s Bohom bol trpezlivý. Vo všetkých úzkostiach poddajte sa (oddajte sa?) podľa vôle bohatého Boha ako sa Spasiteľ odovzdal v najhlbších úzkostiach: „*Otče, nie moja, ale tvoja vôľa nech sa stane!*“ (porov. Lk 22, 42) Slovom: milujte Boha a všetko vám bude pomáhať (nápomocné?). Pamätajte na tohto boháča a Lazára. Žite bohabojne, a tak uzriete Boha s Lazárom, kde bude koniec všetkému trniu (všetkým trňom?).

Takto sa kázeň končí. Minimálne v zápise. Nevieme, či na konci zaznelo aj slovo Amen alebo napr. pozdrav Slava Isusu Christu!

Záver

Podobne ako kázne iných gréckokatolíckych kňazov z východného Slovenska z 19. storočia (bibliografické odkazy uvedené v druhej poznámke pod čiarou) a v predchádzajúcich Duchnovičových kázňach (bibliografické odkazy uvedené v tretej poznámke pod čiarou), aj táto Duchnovičova kázeň nás môže naplniť vďačnosťou a radosťou, pretože väčšinou ohlasovali, síce formou zaužívanou vtedy, Božie slovo.

Oproti niektorým rukopisným kázňam neznámych gréckokatolíckych kňazov, ktoré sú veľmi rozvláčne a príliš ľudové, je táto Duchnovičova kázeň oveľa brilantnejšia a precíznejšie spracovaná. Ukazuje sa v nej kňazská a zároveň kazateľská osobnosť tohto známeho kňaza.

Oproti publikáciám katechetických kázní z bibliotéky Kovacsiana v správe GTF PU (Haľatovský, Artim), ktoré sú tiež brilantne prepracované, sú kázne Duchnoviča, aj kázeň z tejto štúdie, viac blízke homiletickej forme ohlasovania, aj keď aj medzi kázňami, hlavne Haľatovského, sa také nachádzajú (napr. na 8. nedeľu po Päťdesiatnici).

Čo sa týka všeobecnejšieho pohľadu na kazateľskú tvorbu 19. storočia (aj mimo Gréckokatolíckej cirkvi), môžeme konštatovať, že kanonik Alexander Duchnovič kázal na svoju dobu veľmi hodnotne. Napríklad dve svoje kázne, vrátane tejto,

nerozdeľoval na body. Z nám známych jeho kázni nemôžeme povedať, že by nevychádzal z Božieho slova. Nevenuje sa rôznym agitačným a osvetovým témam, ako to bolo v 19. storočí bežné. Sú to pozitívne zistenia aj z pohľadu súčasnej homiletiky.

Predovšetkým však konštatujeme, že sa z tejto a ostatných kázni javí ako dobrý duchovný pastier, „ktorému záleží na ovciach“. Ponuka tejto skúmanej kázne a jej analýza dopĺňa o ďalšie pohľady mozaiku nielen jeho kazateľskej činnosti, ale aj mozaiku z histórie kazateľskej činnosti v Gréckokatolíckej cirkvi na našom území. Je tak obohatením pre homiletiku v študijnom odbore Katolícka teológia. V tomto výskume chceme pokračovať ďalej, a to aj v archíve Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove, s úmyslom nájsť a spracovávať ďalšie kázne z 19. storočia aj od autorov, ktorých kázne sa nám zatiaľ nepodarilo nájsť (napr. ďalšie Duchnovičove kázne, kázne Alexandra Pavloviča, gréckokatolíckych biskupov toho obdobia).

BIBLIOGRAPHY:

- Alexander Duchnovič, básnik, pedagóg, historik. Dostupné na: <http://www.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59350> (10.08.2024).
- ARCHÍV GRÉCKOKATOLÍCKEHO ARCIBISKUPSTVA (ďalej AGA) Prešov: *Prišol Syn Človeka, aby spasil to, što zahynulo. Kázeň na Mt 18, 11 (rukopis)*. Varia, Inv. č. 1276, Rok: 1759 – 1944, sign. o, Kázne: 1802.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- FENCÍK, E.: Cerkovnyja propovidi. Slovo v nedilju V. po paschi, o slipom. In: *Listok. Duchovno-literárny časopis*. Užhorod : Tlačiareň Jozefa Fejšiša st., 1887, roč. 3., č. 9.
- FENÁK, P.: *Výbrané kázne gréckokatolíckych kňazov 19. storočia na východnom Slovensku*. Diplomová práca. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 74 s.
- JURČIŠINOVÁ, N.: Rusínsky národný buditeľ Alexander Duchnovič (155 rokov od úmrtia). In: *Dejiny. Internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*. Dostupné na: <http://dejiny.unipo.sk/Blog%20Posts/dejiny-22020.html> (08.11.2024).
- KOVAC, F.: *Vlastivedný slovník Rusínov-Ukrajincov*. Prešovsko. Prešov : Zväz Rusínov-Ukrajincov Slovenskej republiky, 1999.
- HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005)*. Zborník. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- KERNAŠEVIČ, P.: *Homiletika*. Praha : Metropolitná rada pravoslávnej cirkvi v Československu v Ústrednom cirkevnom nakladateľstve v Prahe, 1957, 47 s.
- KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, 229 s. ISBN 80-7141-036-5.
- PALA, G.: The theological view of social work a contribution to the social science vs. religion debate. In: *European journal of science and theology*. Vol. 13, no. 3 (2017), s. [35]-45. ISSN: 1841-0464.
- ПЕКАР, А.: *Напуки історії церкви Закарпаття Том II*. Рим : Місіонер, 1997, 492 s. ISBN 966-7086-26-7.
- PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J.: Časť kázne gréckokatolíckeho kňaza Alexandra Duchnoviča na Nedeľu o Tomášovi. In: PETRO, M. (ed.): *Collectanea lectionum theologicarum V*. Warszawa : Wydawnictwo Jedność w różnorodności, 2018, II/2018, s. 70 – 86, 161 s. ISBN 978-83-947394-8-5.
- 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.

- PETRÍK, Ľ.: O gréckokatolíckej kazateľskej tvorbe na východnom Slovensku v 19. storočí. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005). Zborník*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 261 – 270, 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- PETRÍK, Ľ.: Spirituálna hĺbka vybraných diel z bibliotéky Kovacsiana a ich kazateľský potenciál. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevno-slovanskej vzdelanosti*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 139 – 173, 218 s. ISBN 978-80-555-1662-2.
- PETRÍK, Ľ.: Spirituálne súvislosti v kazateľskom kontexte vo vybraných dielach z bibliotéky Kovacsiana. In: BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): *Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2016, s. 128 – 150, s. 176. ISBN 978-80-555-1647-9.
- PETRÍK, Ľ.: Komparatívna analýza homiletických a kazateľských príručiek v cirkevno-slovanskom jazyku nachádzajúcich sa v historickej knižnici na GTF PU. In: BOHÁČ, V. – TKÁČ, M.: *Sumár cyrilských historických kníh a rukopisov v bibliotéke Kovacsiana v správe GTF PU*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, s. 38 – 58, s. 111. ISBN 978-80-555-1417-8.
- RUDLOVČÁKOVÁ, H. – SAK, J.: Alexander Duchnovič. Spisy v štyroch zväzkoch. Zväzok IV. Prešov : rukopis. In: *Osobný archív doc. H. Rudlovčákovej*.
- SLANINKA, A.: Porovnanie stavby katolíckych kázní 19. storočia s dnešnou kazateľskou tvorbou. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005). Zborník*. Trnava : SSV v spolupráci s Katedrou slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity, 2006, s. 271 – 272, 356 s. ISBN 978-80-7162-638-1.
- SŁAWIŃSKI, H.: „Dziś spełnili się słowa Pisma...“. Włocławek : ANCILLA VERBI, 2002, ISBN 83-88877-01-1.
- STANČEK, Ľ.: Jozef Ignác Bajza – kazateľ. In: HLADKÝ, J. – KRASNOVSKÁ, E. (eds.): *Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Materiály z vedeckej konferencie (Trnava 12. – 14. septembra 2005). Zborník*. 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.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : SSV, 1998, 2618 s. ISBN 80-7162-236-2.
- SZEWCZYK, L.: *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*. Katowice : Księgarnia św. Jacka, 2009, 392 s. ISBN 97-83-7030-670-0. ISSN 1643-0131.
- ŠTURÁK, P.: *Vybrané kapitoly z kresťanského staroveku*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2015, 99 s. ISBN 978-80-555-1367-6.
- ŠURÁB, M.: *Aby nás radi počúvali*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2004, 150 s. ISBN 80-88741-50-5.
- ŠURÁB, M.: *Radosť z homílie – Homiliae gaudium. Povzbudenie pápeža Františka kazateľom*. Nitra : Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, 286 s. ISBN 978-80-89481-44-6.
- TIRPÁK, P.: Katechéza v patristickej dobe a vývoj katechumenátu. In: *Historia Ecclesiastica [print] : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. Prešov : Prešovská univerzita, 2020, roč. 11, č. 1, s. 13. ISSN: 1338-4341. Dostupné na: https://www.unipo.sk/public/media/37632/historia_ecclesiastica_01_2020_vnutro.pdf.
- VRABLEC, J.: *Homiletika. Homiletika základná a materiál*. Trnava : SSV v CN Bratislava, 1987, 212 s.
- VRABLEC, J. – FABIAN, A.: *Homiletika I. – II. základná a materiál*. Trnava : SSV, 2001, 433 s. ISBN 80-7162-339-3.
- ZEMKO, P.: Tematické homílie – požiadavka Benedikta XVI. In: PALOČKO, Š. – PETRÍK, Ľ.: *Kazateľská činnosť ako integrálna súčasť novej evanjelizácie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, 113 – 114. 288 s. ISBN 978-80-555-0779-8.
- ZEMKO, P.: *Základná homiletika*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, 142 s.

Synagoga jako przestrzeń integracji rodzinnej i społecznej na przykładzie Synagogi Nowomiejskiej w Rzeszowie

The Synagogue as a Space for Family and Social Integration: The Example of the New Town Synagogue in Rzeszów

TOMASZ BIERZYŃSKI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8153-0833>

Pontifical University of John Paul II in Kraków
Faculty of Communication Sciences

Abstract: *The aim of the article is to analyze the role of the New Town Synagogue in Rzeszów as a space for family and social integration in the context of the Slovak-Polish border. The article presents the history of the synagogue from its construction at the turn of the 17th and 18th centuries, through destruction during World War II, to the present day, when the Office of Artistic Exhibitions is located inside it. The Large Synagogue was a key place for shaping the socio-cultural identity and cultivating family ties of the Jews of Rzeszów. It should be noted that the New Town Synagogue is still a place that integrates and shapes the community of the capital of Podkarpacie. This building transforms the values and traditions of past generations of Jews from Rzeszów into contemporary realities.*

Keywords: *Synagogue. Family integration. Social integration. Cultural heritage. Rzeszów.*

Wstęp

Synagogi są ośrodkami nie tylko życia religijnego, ale i społeczno-rodzinnego dla społeczności żydowskiej na całym świecie. W szczególności na pograniczu słowacko-polskim, bożnice żydowskie od wieków stanowiły centra, gdzie umacniano więzi rodzinne i społeczne. Celem artykułu jest przedstawienie roli Synagogi Nowomiejskiej w Rzeszowie jako przestrzeni integracji rodzinnej i społecznej. Autor zamierza postawiony cel zrealizować poprzez analizę kontekstów historycznego i współczesnego. W związku z tym należy poddać rozważaniom sposób w jaki synagoga nie tylko jako budynek, ale przede wszystkim jako instytucja, wpływa na więzi międzyludzkie, relacje rodzinne i społeczne, z uwzględnieniem kontekstu pogranicza słowacko-polskiego.

Zastosowano multispektralne podejście badawcze łączące analizę literatury naukowej, badań terenowych oraz dokumentacji fotograficznej. Celem przyjętej metodologii było ukazanie szerokiego wachlarza funkcji Synagogi Nowomiejskiej w Rzeszowie w kontekście jej roli jako przestrzeni integracji rodzinnej i społecznej. Analiza literatury naukowej objęła opracowania historyczne, prace dotyczące architektury sakralnej oraz funkcji społecznych synagog w Europie Środkowej. W artykule poddano analizie publikacje monograficzne oraz artykuły z czasopism naukowych, takich jak *Architectus* czy *Journal of Biblical Literature*. Skutkiem tego możliwe było

umieszczenie Synagogi Nowomiejskiej w szerszym kontekście historycznym, kulturowym i społecznym.

Badania terenowe pozwoliły na analizę współczesnej roli Synagogi. Dokonano wizualnej inspekcji budynku oraz jego najbliższego otoczenia. Badania terenowe przeprowadzono 13 września 2024 roku, a ich celem było zapoznanie się z aktualnym stanem technicznym Synagogi oraz jej adaptacji do nowych funkcji. Rozpoznano zanik funkcji konfesyjnej synagogi na rzecz wykorzystania budynku jako przestrzeni kultury – Biura Wystaw Artystycznych. W trakcie badań terenowych wykonano serię fotografii. Następnie wybrano najbardziej reprezentatywne zdjęcia, które posłużyły do analizy oraz jako ilustracje w artykule, i które znajdują się w aneksie (zdjęcie nr 1, zdjęcie nr 2).

Procedura badawcza rozpoczęła się od gromadzenia i analizy dostępnej literatury. Następnie przeprowadzono badania terenowe, podczas których opracowano dokumentację fotograficzną. Konsekwentnie pozwoliło to na weryfikację niektórych danych zawartych w literaturze. Kolejnym etapem było dokonanie syntezy zebranych danych. W wyniku przyjętych założeń synteza koncentrowała się na aspektach familiologicznym i społecznym. Końcowym etapem było opracowanie wniosków uwzględniających znaczenie historyczne Synagogi i znaczenie aktualne dla lokalnej społeczności.

Przyjęta metodologia pozwoliła na wieloaspektowe ujęcie tematu i dostarczyła materiału do rozważań nad przeszłością Synagogi oraz jej współczesnym znaczeniem jako przestrzeni integracyjnej. Połączenie analizy literatury przedmiotu z badaniami terenowymi oraz z dokumentacją fotograficzną zapewniło pełniejszy obraz funkcji, jakie Nowa Synagoga pełniła w przeszłości i jakie pełni obecnie.

Artykuł jest podzielony na kilka części. Najpierw przedstawiono wymiar społeczno-familiologiczny synagogi uwzględniając optykę pogranicza słowacko-polskiego. Wynikiem rozważań pierwszej części artykułu jest wniosek, że bożnica żydowska w wymiarze instytucjonalnym jest integratorem lokalnej społeczności. W drugiej części artykułu rozważono historię Synagogi Nowomiejskiej w Rzeszowie. Jej historia rozpoczyna się na przełomie wieków XVII i XVIII, następnie przeżywa lata świetności, aż po zniszczenia dokonane przez Niemców podczas II Wojny Światowej. W trzeciej części omówiono aktualną rolę synagogi w wymiarze kulturalnym i społecznym miasta Rzeszowa. Zakończeniem artykułu są wnioski, które podkreślają wielowymiarowe dziedzictwo synagogi w kontekście integracji rodzinnej i społecznej.

Synagoga jako przestrzeń rodzinna i społeczna

W tradycji żydowskiej synagoga (gr. *synagōgē* – zebranie, zgromadzenie) pełni wielorakie funkcje. Jest domem modlitwy (hebr. בית תפילה – *beit tefila*)¹. Pełni zadania szkoły, która jest szczególnym miejscem nauki Tory i Talmudu (hebr. בית מדרש – *beit midrasz*)². Jest ośrodkiem wspólnototwórczym czyli domem zgromadzenia

¹ LEVINE, I. L.: *The ancient synagogue: the first thousand years*, In: *Journal of Biblical Literature*, V. 121, I. 2, 2002, s. 361-364, doi.org/10.2307/3268370.

² GRZESIAK, K.: *Co wiemy o żydowskich domach modlitwy na przykładzie Krakowa*, In: *Krakowskie Studia Małopolskie*, 4/2000, s. 25-39.

בית – כנסת)³. W związku z tym należy stwierdzić, że synagoga to instytucja, która w społeczności żydowskiej odgrywa wielopoziomą rolę – zarówno religijną, jak i społeczną.

W kontekście rodziny, synagoga jest miejscem, gdzie gromadzą się różne pokolenia – dzieci, rodzice, dziadkowie. Jednym z celów zgromadzeń synagogałnych jest wspólna modlitwa i uczestnictwo w uroczystościach związanych z cyklem życia, takich jak bar micwa czy śluby⁴. Konsekwentnie należy stwierdzić, że synagoga jest nośnikiem wartości, tradycji i kultury względem młodszych pokoleń, co sprzyja umacnianiu więzi rodzinnych.

Ponadto, synagogi były często przestrzenią dla organizowania spotkań, których celem było rozważanie ważnych spraw społecznych czy gospodarczych. Miało to znaczenie na terenach pogranicza słowacko-polskiego, gdzie w pewnych okolicznościach społeczności żydowskie ze względów politycznych znajdowały się w niełatwych warunkach bytowych⁵. W tym kontekście synagoga służyła nie tylko jako miejsce wyznawania religii, ale również jako centrum integracyjno-socjalne, wokół którego organizowano pomoc.

Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie – rys historyczny

Synagoga Nowomiejska, znana również jako Duża lub Nowa Szkoła, ma swoją siedzibę w Rzeszowie przy ulicy Jana Sobieskiego 17. Znaczący twierdzą, że jest to jeden z ważniejszych zabytków żydowskich w regionie⁶. Historia tej bożnicy sięga przełomu XVII i XVIII wieku. Budynek powstał na mocy zezwolenia Hieronima Andrzeja Lubomirskiego, wydanego w 1686 roku. Projektantem i budowniczym synagogi był włoski architekt Jan Chrzyciel Belotti, który w latach 1705–1712 pełnił funkcję nadzorca budowlanego i kontrolował zgodność prac z projektem.

Dla rzeszowskiej społeczności żydowskiej Synagoga Nowomiejska stanowiła ważny element życia religijno-społecznego⁷. Nazwa tej bożnicy została utworzona od nazwy dzielnicy, w której została zbudowana, leżącej na północ od Starego Rynku w kierunku Nowego Rynku. Synagoga Nowa w porównaniu do Synagogi Starej wyróżniała się znacznie większym rozmiarem. W tym porównaniu kryje się uzasadnienie dla nazwania Synagogi Nowomiejskiej Dużą Szkołą.

³ MICHALSKI, M.: *Architektura judaizmu na przykładach XVII i XVIII-wiecznych synagog na obszarze Polski*, In: *Architectus*, 3 (43) 2015, s. 47–62, DOI: 10.5277/arch50305.

⁴ NOBLE, A. – ROM, M. – NEWSOME-WICKS, M. – ENGELHARDT, K. – WOŁOSKI-WRUBLE, A.: *Jewish Laws, Customs, and Practice in Labor, Delivery, and Postpartum Care*, In: *Journal of Transcultural Nursing*, V. 20, I. 3, 2009, s. 323–333, doi.org/10.1177/1043659609334930.

⁵ HOLLY, G.: *Gminy żydowskie na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim*, In: Grażyna Holly (ed.), *Monografie bieszczadzkie*, T. XV, Ustrzyki Dolne 2014, s. 168–178.

⁶ MICHALSKI, M.: *Bożnice Stara oraz Nowomiejska w Rzeszowie – architektura żydowska XVII i XVIII w. na wschodnich terenach Rzeczypospolitej*, In: K. Morta (ed.), *Lokalna społeczność żydowska*, Ostrów Wielkopolski – Wrocław 2015, s. 54–84.

⁷ WIRTUALNY SZTETL: *Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie*, <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/r/179-rzeszow/112-synagogi-domy-modlitwy-mykwy/88390-synagoga-nowomiejska-w-rzeszowie-ul-sobieskiego-17>, (20.09.2024).

XVIII i XIX wiek dla omawianej synagogi był czasem licznych remontów⁸. Celem działań renowacyjnych było zachowanie jej zabytkowego charakteru. Na początku XX wieku bożnica była już pod stałą opieką konserwatorską. Działania te podkreślają jej wartość historyczną, społeczną i kulturową.

Rola Synagogi Nowomiejskiej w życiu rodzinnym i społecznym

Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie pełniła funkcję kotwiczącą życie społeczne i religijne Żydów rzeszowskich. Modlitwy przeżywane razem, święta związane z wiarą w Jedyne Boga oraz nauczanie prawd wiary judaizmu były kluczowe dla przetrwania tej społeczności jako wspólnoty żydowskiej⁹. Jak w przypadku większości synagog, również tutaj dokonywały się najważniejsze wydarzenia, przyporządkowane do cyklu życia ludzkiego, które rozdzielają periodycznie główne okresy w życiu człowieka – od narodzin, przez świadectwa ukończenia edukacji religijnej, ślub aż po śmierć.

Dla rzeszowskich rodzin żydowskich Synagoga Nowomiejska była miejscem, w którym kształtowała się tożsamość społeczna, religijna i kulturowa. Uczestnictwo w ceremoniach religijnych tworzyło i pielęgnowało poczucie wspólnoty oraz wzajemnego wsparcia¹⁰. W związku z tym należy stwierdzić, że Synagoga Nowa była przestrzenią przekazu kultury i wartości religijnych kolejnym pokoleniom oraz pełniła funkcję wzmacniającą więzi rodzinne.

W tym kontekście omawiana bożnica stanowiła również pas transmisyjny dla jakościowego życia społecznego ze względu na bycie miejscem wymiany poglądów różnych grup społecznych¹¹. Pełniła ona nie tylko funkcję ściśle religijną, ale również służyła jako punkt zborny dla spotkań, debat oraz dyskusji związanych z życiem społeczno-politycznym wspólnoty Żydów Rzeszowa i okolicy. Ostatecznie należy zaakcentować, że Synagoga Nowomiejska rozpatrywana jako instytucja stanowiła przestrzeń scalającą we wspólnotę nie tylko rodziny, ale całą społeczność. Rzeszowska Synagoga Nowomiejska pełniła zatem rolę wspólnototwórczą, opartą na tradycji, wierze i wzajemnej trosce.

Zniszczenie i odbudowa synagogi oraz przeznaczenie jej na ośrodek życia społecznego i kulturalnego

Historia Synagogi Nowomiejskiej, jak wielu innych dzieł kultury materialnej Żydów Polskich, została naznaczona wydarzeniami II wojny światowej i tragedią

⁸ HENNING W.: *Synagoga Nowmiejska – Serwis Informacyjny Urzędu Miasta Rzeszowa*, <https://www.erzeszow.pl/516-historia/7350-architektura-sakralna/13239-synagoga-nowomiejska.html>, (20.09.2024).

⁹ WŁODARCZYK, S.: *Rola rodziny, synagogi i szkoły w wychowaniu i nauczaniu dzieci w świetle Biblii*, In: *Częstochowskie Studia Teologiczne*, T. XXXIX, 2011, s. 225-230.

¹⁰ WŁODARCZYK, S.: *Rola ojca na tle rodziny, synagogi i szkoły w wychowaniu i nauczaniu dzieci w świetle Biblii*, In: *Pedagogia Ojcostwa: katolicki przegląd społeczno-pedagogiczny*, nr 1, 2010, s. 67-72.

¹¹ DAVIDOVITCH, N.: *The Function of the Synagogue in Leisure Culture*, In: *Philosophy Study*, Vol. 9, No. 1, January 2019, s. 1-15, doi: 10.17265/2159-5313/2019.01.001.

Holokaustu. Niemcy w trakcie okupacji zdewastowali synagogę¹². W jej wnętrzach urządzili stajnię dla koni (zdjęcie nr 3). W wyniku podpalenia budynku pod koniec wojny zawaliły się sklepienia i popękały ściany. W związku z tym budynek popadł w ruinę.

Po wojnie planowano wyburzenie synagogi. Jednak w wyniku działań podjętych przez Kongregację Wyznania Mojżeszowego udało się ocalić bożnicę. Synagoga została odbudowana latach 1954–1965. W wyniku rekonstrukcji zmiany okazały się na dyle duże, że znacznie zmieniły jej oryginalny wygląd. Współcześnie budynek synagogi pełni funkcje związane z promocją kultury i jest przeznaczony na Biuro Wystaw Artystycznych (zdjęcie nr 4)¹³. Wewnątrz znajduje się także kawiarnia.

Synagoga Duża w Rzeszowie aktualnie nie pełni funkcji religijnych. Jednak jej rola jako centrum życia społecznego nie została zapomniana. Obecnie jest ona przestrzenią jednoczącą mieszkańców poprzez działalność kulturalną i artystyczną¹⁴. W wyniku przeprowadzonych rozważań należy stwierdzić, że w kontekście historii pogranicza słowacko-polskiego Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie stanowi przykład, jak ważne miejsca judaistycznego dziedzictwa materialnego mogą nadal pełnić funkcję integrującą lokalną społeczność i funkcję nośników kultury w przekazie dla współczesnych rodzin, niezależnie od zmieniających się warunków społecznych i politycznych.

Wyniki z badań

Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie przy ulicy Jana Sobieskiego 17 była i nadal jest ośrodkiem życia społecznego i rodzinnego. Bożnica ta w kontekście pogranicza polsko-słowackiego pełniła i nadal pełni wielowymiarową rolę. Z przeprowadzonych badań wynika, że omawiana instytucja nie była jedynie miejscem kultu religijnego, ale także przestrzenią dla rozwoju społecznego, kulturalnego i edukacyjnego. W obrębie jej murów nie tylko odprawiano rytuały religijne, ale także kształtowano tożsamość rodzinną, społeczną i kulturową rzeszowskich Żydów. Była to przestrzeń, gdzie kolejne generacje społeczności żydowskiej spotykały się, by wspólnie uczestniczyć w ważnych wydarzeniach, co pielęgnowało więzi rodzinne i stawało się pasem transmisyjnym dla przekazu cywilizacji i kultury judaistycznej młodszemu pokoleniu. Synagoga Duża w Rzeszowie była przestrzenią dyskusji i wymiany myśli, co jednoczyło społeczność Żydów w Rzeszowie. Należy także zaznaczyć, że ta bożnica pełniła funkcję instytucji wsparcia społecznego, ze względu na bycie centrum życia społeczno-politycznego i wsparcia materialnego dla osób w trudnych sytuacjach życiowych.

Synagoga Nowomiejska została zniszczona przez Niemców podczas II wojny światowej a po wojnie, na przekór planom jej wyburzenia, została odbudowana w zmienionej formie. Aktualnie pełni funkcję ośrodka kultury. W związku z tym

¹² MALICKI, K.: *Grand synagogue (called New Town Synagogue)*, In: K. Malicki, *Between oblivion and exclusive memory The past of the Jews in the collective memory of the inhabitants of Rzeszow*, Rzeszów 2022, s. 97–99.

¹³ Oficjalna strona Biura Wystaw Artystycznych, <https://www.bwa.rzeszow.pl/>, (20.09.2024).

¹⁴ WIRTUALNY SZTETL: op. cit.

nadal odgrywa rolę jednoczącą dla lokalnej społeczności. Należy stwierdzić, że Synagoga Nowomiejska wciąż jest miejscem, które integruje i kształtuje społeczność Rzeszowa. Budynek ten transformuje na współczesne realia wartości i tradycje minionych pokoleń rzeszowskich Żydów.

Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie jest przykładem adaptowania nowych funkcji w zmieniających się warunkach historycznych, politycznych i społecznych. Ostatecznie należy stwierdzić, że pomimo transformacji funkcji z głównie religijnej na promującą kulturę, budynek ten nadal odgrywa rolę w umacnianiu tożsamości mieszkańców stolicy Podkarpacia i jest pasem transmisyjnym dla wartości międzypokoleniowych, ze szczególnym uwzględnieniem wartości rodzinnych i społecznych. Badanie jest oparte przede wszystkim o analizę literatury przedmiotu oraz osobistej inspekcji budynku. Brakuje danych zaczerpniętych z aktualnych opinii mieszkańców Rzeszowa oraz analizy konkretnych działań kulturalnych prowadzonych w budynku po jego odbudowie. W związku z tym, brakuje pogłębionych wniosków dotyczących obecnej roli Synagogi w życiu miasta.

Przyszłe badania mogą skupić się na analizie wywiadów z Rzeszowianami, którzy partycypują w wydarzeniach kulturalnych organizowanych w Synagodze. Da to obraz współczesnego znaczenia bożnicy dla społeczności lokalnej. Wypada także dokonać analizy porównawczej pomiędzy Synagogą Nowomiejską a innymi synagogami w regionie, które zmieniły swe konfesyjne przeznaczenie na inne. Pozwoliłoby to na uchwycenie szerszego kontekstu adaptacji takich miejsc. W opracowaniu wykorzystano dorobek projektu naukowego pt.: Prezentacja sztuki sakralnej synagog na Słowacji w kontekście dialogu międzykulturowego i rozwoju turystyki (Projekt nr 034PU-4/2022), który był wspierany przez Agencję Kultury i Edukacji Ministerstwa Edukacji, Badań, Rozwoju i Młodzieży Republiki Słowackiej. Tomasz Bierzyński pełni funkcję członka zespołu badawczego, a Daniel Slivka pełni funkcję kierownika projektu.

Aneks ze zdjęciami



Zdjęcie 1, Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie, fot. T. Bierzyński



Zdjęcie 2, *Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie*, fot. T. Bierzyński



Zdjęcie 3. *Tablica pamiątkowa na ścianie Synagogi Nowomiejskiej*, fot. T. Bierzyński



Zdjęcie 4. Galeria sztuki w Synagodze Nowomiejskiej, fot. T. Bierzyński

BIBLIOGRAPHY:

- DAVIDOVITCH, N.: *The Function of the Synagogue in Leisure Culture*, In: *Philosophy Study*, Vol. 9, No. 1, January 2019, s. 1-15, ISSN 2159-5321, doi: 10.17265/2159-5313/2019.01.001.
- GRZESIAK, K.: Co wiemy o żydowskich domach modlitwy na przykładzie Krakowa, In: *Krakowskie Studia Małopolskie*, 4/2000, s. 25-39, ISSN 1643-6911.
- HENNING W.: *Synagoga Nowmiejska – Serwis Informacyjny Urzędu Miasta Rzeszowa*, <https://www.erzeszow.pl/516-historia/7350-architektura-sakralna/13239-synagoga-nowomiejska.html>, (20.09.2024).
- HOLLY, G.: *Gminy żydowskie na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim*, In: Grażyna Holly (ed.), *Monografie bieszczadzkie*, T. XV, Ustrzyki Dolne 2014, s. 168-178, ISBN 978-83-88505-48-5.
- LEVINE, I. L.: *The ancient synagogue: the first thousand years*, In: *Journal of Biblical Literature*, V. 121, I. 2, 2002, s. 361-364, ISSN 00219231, doi.org/10.2307/3268370.
- MALICKI, K.: *Grand synagogue (called New Town Synagogue)*, In: K. Malicki, *Between oblivion and exclusive memory The past of the Jews in the collective memory of the inhabitants of Rzeszów*, Rzeszów 2022, s. 97-99, ISBN 978-83-8277-009-4.
- MICHALSKI, M.: *Architektura judaizmu na przykładach XVII i XVIII-wiecznych synagog na obszarze Polski*, In: *Architectus*, 3 (43) 2015, s. 47-62, ISSN 1429-7507, DOI: 10.5277/arc150305.
- MICHALSKI, M.: *Bożnice Stara oraz Nowomiejska w Rzeszowie – architektura żydowska XVII i XVIII w. na wschodnich terenach Rzeczypospolitej*, In: K. Morta (ed.), *Lokalna społeczność żydowska*, Ostrów Wielkopolski – Wrocław 2015, s. 54-84, ISBN : 9788363858148.
- NOBLE, A. - ROM, M. - NEWSOME-WICKS, M. - ENGELHARDT, K. - WOŁOSKI-WRUBLE, A.: *Jewish Laws, Customs, and Practice in Labor, Delivery, and Postpartum Care*, In: *Journal of Transcultural Nursing*, V. 20, I. 3, 2009, s. 323-333, ISSN 1043-6596, doi.org/10.1177/1043659609334930.
- Oficjalna strona Biura Wystaw Artystycznych, <https://www.bwa.rzeszow.pl/>, (20.09.2024).
- WIRTUALNY SZTELT: *Synagoga Nowomiejska w Rzeszowie*, <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/r/179-rzeszow/112-synagogi-domy-modlitwy-mykwy/88390-synagoga-nowomiejska-w-rzeszowie-ul-sobieskiego-17>, (20.09.2024).
- WŁODARCZYK, S.: *Rola ojca na tle rodziny, synagogi i szkoły w wychowaniu i nauczaniu dzieci w świetle Biblii*, In: *Pedagogia Ojcostwa: katolicki przegląd społeczno-pedagogiczny*, nr 1, 2010, s. 67-72, ISSN 2082-3487.
- WŁODARCZYK, S.: *Rola rodziny, synagogi i szkoły w wychowaniu i nauczaniu dzieci w świetle Biblii*, In: *Częstochowskie Studia Teologiczne*, T. XXXIX, 2011, s. 225-230, ISSN 0137-4087.

Etymological and Semantic Relation between תִּפְתַּח and διαπίπτω

LUBOŠ PAVLIŠINOVIC

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8616-7715>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Based on the limited use of the Hebrew term תִּפְתַּח in 2Kgs 23,10; Jer 7,31-32 and Jer 19, this term is generally considered to be a designation of the specific cultic place near Jerusalem. The comprehension that תִּפְתַּח is used as a proper name can be observed also in the texts of the LXX. The Greek translation of 2Kgs 23,10 and Jer 7,31-32 renders the Hebrew תִּפְתַּח with a transliteration form Ταφεθ. However, it is surprising that JerLXX 19 demonstrates unique rendition of תִּפְתַּח by using Greek terms διαπίπτω and διάπτωσις, which can be translated as “to fall through” in the case of the former or “failure, fall” in the case of the latter. In the following paper, I shall focus on the possible etymological or semantic reasons that may have caused this unique translation of תִּפְתַּח in JerLXX 19, using two terms διαπίπτω and διάπτωσις, as opposed to the usual transliterated form Ταφεθ. The research consists of two parts. Firstly, it defines the meaning and etymology of the terms διαπίπτω and διάπτωσις and focuses on the use of these terms in the LXX, thus exploring the particular context in which these terms are used. Afterwards, the focus is switched on the Hebrew term תִּפְתַּח, studying every single use of the lemma תִּפְתַּח within the MT. Eventually, the discussion will try to explore any possible etymological reasons that might have caused this unique translation using the terms διαπίπτω and διάπτωσις.

Keywords: Translation. Transliteration. Etymology. Semantics. Topheth. Septuagint. LXX. Jeremiah.

Introduction

This article deals with the problematics of proper understanding of the Hebrew term תִּפְתַּח and its inconsistent rendition within the Greek text of the Septuagint (LXX). In the Masoretic text (MT) the term תִּפְתַּח occurs only eleven times. Interestingly, almost half of these occurrences are used in the textual unit Jer 19,1-15, where the term תִּפְתַּח occurs five times in Jer 19,6.11-14. At the same time, the text of JerLXX 19 demonstrates unique rendition of the term תִּפְתַּח. The text of JerLXX 19 renders this term in the form of translation using the terms διαπίπτω and διάπτωσις, which is in the contrast to the common transliteration form Ταφεθ used in 2Kgs 23,10 or Jer 7,31-32. Additional point of interest is fact that only four of occurrences of תִּפְתַּח in Jer 19 are rendered also in the Greek text, as one occurrence of תִּפְתַּח in Jer 19,11 is part of the phrase from the end of the verse which is omitted by the Greek text.

The following article addresses this inconsistency linked to the Greek rendition of the Hebrew term תִּפְתַּח and observes whether there are any reasons on the semantic or etymological level that could lead to this diverse translation. Because of that, the article will focus solely on the etymological meanings of the Greek noun διάπτωσις and the verb διαπίπτω and will observe whether any of these meaning could be

directly connected to the proposed etymological meaning of the Hebrew תפח or to the use of this term in its respective context.

The use of διάπτωσις and διαπίπτω in the LXX

The noun διάπτωσις is hapax legomenon, these two occurrences in JerLXX 19,6.14 are the only two uses in the whole LXX.¹ The meaning of διάπτωσις is derived from the root διαπίπτω.² This leads to the tendency to translate the noun as “fall”³. Within the Classical Greek it was used mainly in metaphorical sense as “failure”⁴ or as “collapse”⁵ in figurative speech, however, the use as a reference to a physical ruin is not well-grounded.

The term διαπίπτω is a compound verb, consisting of preposition διά and verb πίπτω. Its literal translation would be “to fall through”. Though, there is a broader variety of meanings. The use of διαπίπτω in the Classical Greek reflects it may refer to “escaping”, “spreading rumors” or “time elapsing”. It is often used in the sense of “failure” or “being imperfect”, in reference to things as “to fall asunder”, “to fall apart”, “to crumble to pieces”, or generally “to turn out to be useless” or “turn out to be ill”. Also, it may refer to things “getting lost”, “be missing” or “to perish”. Or it may refer to persons in the sense “to fail”, “to make mistake”, “to be cheated” or “to perish”.⁶

There are altogether 17 occurrences of the term διαπίπτω in the LXX. It is used three times as an equivalent for נפל in Num 5,21-22.27 in the context of “fall” or “drop” of a part of women’s body. Other three occurrences of διαπίπτω in Deut 2,14-16 are used as a description of “warriors that had perished”. In all three cases it is used as an equivalent for the Hebrew תמם.⁷ Both, in Josh 21,45 and 23,14, διαπίπτω is used instead נפל, however, not in the sense of physical fall or drop, but in the sense of “failing (of the Lord’s word)”. In EsdB 18,10, διαπίπτω is used as the translation of the Hebrew עצב from Neh 8,10. Hebrew lemma עצב is used to describe the state of being “grieved, worried, or hurt”.⁸ In the context of the phrase μη διαπέσητε in EsdB 8,10,

¹ Cf. MURAOKA, T.: “διάπτωσις”, A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint. Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters Publishers, 2010, p. 29.

² Muraoka denotes it as a verbal noun and refers directly to the stem διαπίπτω without providing any translation. Cf. MURAOKA, T.: “διαπίπτω”, A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters Pub & Booksellers, 2009, p. 157.

³ As “fall” in v. 6 or “the fall” in v. 14, depending on the presence of the article in the Greek text of the LXX. Cf. WALSER, G.: Jeremiah. A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus. Leiden : Brill Academic Pub, 2012, p. 85-87. NETS renders the term with capital F as a proper name of a place or location. Cf. PIETERSMA, A. – WRIGHT, B. G. (eds.): A New English Translation of the Septuagint New York – Oxford : Oxford University Press, 2007, Jer 19.

⁴ Cf. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R.: “διαπίπτω”, A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement. Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 409.

⁵ “Collapse of the form” or “collapse of phrase”. Cf. ADRADOS, F. R. et al. (eds.), “διάπτωσις”, Diccionario griego-español. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

⁶ Cf. MURAOKA, “διάπτωσις”, Lexicon, p. 156. Cf. LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE, “διάπτωσις”, Lexicon, p. 409.

⁷ One of the meanings of the Hebrew lemma is “to perish, to vanish, to be destroyed”. Cf. CLINES, D. J. A. (ed.), “תמם”, The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield : Sheffield Phoenix Press Ltd, 2016, p. 646.

⁸ Cf. CLINES, “עצב”, Dictionary, p. 525.

term διαπίπτω may figuratively reflect as an appeal “do not fall down (emotionally)” or on the other hand, it may be understood as an appeal “do not make mistake”, which is reflected by the translation of NETS “do not err”.⁹ In Jdth 6,9, the term διαπίπτω is used once again in the sense of the “failure of words”. In 2 Macc 2,14 διαπίπτω is used in the context of books that “had been lost” or “missing”. In 2 Macc 9,9, the verb διαπίπτω is used in the connection to human body in the process of decay, describing human flesh that “turned out to be ill” or eventually that even had “rotted away”, in the process when a body literally falls apart. In Job 14,18, διαπίπτω is used as a translation of the Hebrew נבל, which is used in the context of a mountain that “crumbles away”.¹⁰ Similar utilization in the sense of physical destruction is used in Nah 2,7, where the verb διαπίπτω is used as a translation of רוע, which literally means “to tremble”. While the Hebrew text refers to the act of “trembling of the palace”, Greek translation seems to reflect the effect of the trembling, thus, a palace that has “fallen apart”, hence “collapsed”. The last utilization of διαπίπτω outside of Jer 19 is in its near context in Jer 18,4 in the context of pottery making. It is used as the translation of Hebrew שח, which in its nifal form describes a vessel that became “ruined” or “spoiled”. Hence, the use of διαπίπτω reflects certain physical imperfection or destruction, either as a vessel that “fell apart” or that “turned out to be useless”.

To sum up all the uses of the verb διαπίπτω in the LXX with regard to their context and potential underlying Hebrew text demonstrate its colorful nature of meaning, as it is reflected by the entries of διαπίπτω in lexicons. Thus, there are couple of uses in the sense of “failure” or “failing” in the context of “words or promises”, several other utilizations that describe the motion of “falling”. There are several uses that describe the people “that perished” or things that “got lost”. And there are also several cases that reflect physical decay or the status of falling apart, either in the case of human flesh, mountain, palace, or pottery vessel.

The use of תפת in the MT

The following part of the study answers the question whether any of the above-mentioned meanings of διαπίπτω in the LXX could be connected on the etymological or semantic level with Hebrew תפת. In the MT the term תפת occurs only eleven times. Eight occurrences are in the book of Jeremiah (Jer 7,31-32; 19,6.11-14), one in 2 Kings 23,10, one in Job 17,6 and there is one alternative form תפתה in Isa 30,33.

The occurrence in Job 17,6 is considered to be a homonym, with the alternative meaning “to spit”, being derived from an onomatopoeic biradical verb תוף, making it hapax legomenon in the Hebrew Bible.¹¹ The LXX preserves its derogatory meaning with by translating it as γέλως “laughter”.

⁹ Cf. PIETERSMA – WRIGHT, Translation of the Septuagint, 2 Esdras 18,10.

¹⁰ Cf. CLINES, “נבל”, Dictionary, 592-593.

¹¹ All three dictionaries, DCH, HALOT and BDB indicate that the occurrence of תפת in Job 17,6 is the secondary alternative meaning of the same root. Cf. CLINES, “תפת”, Dictionary, p. 669. KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – RICHARDSON, M. E. J. – STAMM, J. J.: “תפת”, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : Brill, 1994-2000, p. 1780-1781. BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: “תוף”, Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Oxford : Hendrickson Academic, 1977, p. 1064. Dearman suggests that the similar vocali-

The term תַּפֶּת in Isa 30,33 is linked to the textual uncertainty. It can be understood as an alternative form of תַּפַּח or as the construction with a possessive suffix of 3rd singular in the sense “his תַּפֶּת”.¹² Accepting the second reading, the use of תַּפֶּת in its textual context of Isa 30,33, “his תַּפֶּת has been long prepared ... its firepit deep and wide, with fire and wood in abundance” reflect metaphorical function within figurative speech and in the present context it does not seem to refer to the specific cultic installation.¹³ Indeed, the term תַּפֶּת could be a common designation for any “place of burning” in general. On the other hand, it could be a reference to the proper name “Topheth” as the name of the particular place of burning, which eventually in the metaphorical sense lend its name for a designation of any other places of burning as a part of an idiom.¹⁴

The remaining nine occurrences seem to designate specific location or spot. In 2Kings 23,10, תַּפֶּת is explicitly linked to the cultic practice since it is mentioned in the list of cultic locations and installations (2 Kgs 23,4-20) that were defiled by King Josiah during his religious reform. In the case of תַּפֶּת, the description suggests carrying out of burning rituals, during which children are “made to pass over in fire”¹⁵ (הַעֲבִיר in 2Kings 23,10). The whole textual unit of 2Kgs 23,4-20 speaks in detail about the defilement and in some cases destruction of several cultic places (in the textual unit there is a variety of the verbs describing physical destruction like שָׁרַף, דָּקַק, נָתַח, or כָּרַת). However, in the case of תַּפֶּת, the description of the action is significantly short, referring only to the defilement (טָמַא) of תַּפֶּת, without any mention of the physical destruction of the place.

The remaining references in the Book of Jeremiah in Jer 7 (3 occurrences) and Jer 19 (5 occurrences) use the term תַּפֶּת to describe specific location too. In Jer 7,31 תַּפֶּת clearly represents a place that is linked to the cultic practice. First of all, it is used in the phrase בְּמִזְבְּחֵי הַתַּפֶּת “high places of Topheth”, which is a description of a cultic

zation of תַּפֶּת with the rest of the occurrences in the MT may reflect an attempt to imitate the use from Job 17,6 in derogatory and pejorative way. However, the fact that the connotation of “spit” is unique only to Job 17,6, does not allow to confidently link this usage with the general meaning of the root תַּפַּח elsewhere. Cf. DEARMAN, J. A.: The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile. In: *Journal of Northwest Semitic Languages*. Stellenbosch : University of Stellenbosch, 1996, vol. 22/1, p. 60.

¹² Cf. KOEHLER – BAUMGARTNER – RICHARDSON – STAMM, “תַּפֶּת”, *Lexicon*, p. 1781.

¹³ Stavropoulou considers the use of תַּפֶּת in Isa 30,33 as a reference to “a fixed installation”, to “the tophet” in the Ben Hinnom Valley. However, the presupposed form of תַּפֶּת in Isa 30,33 being a noun with possessive suffix “his” makes this understanding difficult. Since, the phrase “his tophet” resembles more of a metaphorical use of the term rather than a reference to a specific fixed installation in the Ben Hinnom Valley. Cf. STAVRAKOPOULOU, F.: *The Jerusalem Tophet: Ideological Dispute and Religious Transformation*. In: *Studi Epigrafici e Linguistici*. Verona : Esse- due, 2012-2013, vol. 29-30, p. 149, 152.

¹⁴ In the same way as the idiom “to meet one’s Waterloo” refers to one’s defeat.

¹⁵ Block notices that the construction בָּאֵשׁ הַעֲבִיר, considered as a terminus technicus for child sacrifice, is often represented by the shortened version in the form of the verb הַעֲבִיר. Cf. BLOCK, D. I.: *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997, p. 637. The language that includes the verb “passing through” is used also in Ezek 16,20-21; 23,37-39 alongside with expressions as “to slaughter” (שָׁחַט) and “to slaughter as sacrifice” (זָבַח) in the context that clearly refers to the cultic offering up of children to deities.

installation. Moreover, the text continues to use language that explicitly refers to burning rituals. It describes that this installation was used לִשְׂרֹף “to burn” sons and daughters בָּאֵשׁ “in fire”. In the parallel texts of Jer 7,32a and Jer 19,6 the term תּוֹפֶת, alongside with Ben-Hinnom Valley, is linked to the threat that its name will be changed into “the Valley of Slaughter”. This threat creates a contrast between the victims of cultic offerings and the ones of the future judgment. Parallel texts of Jer 7,32b and Jer 19,11b refer to תּוֹפֶת as a future place of mass cemetery, which again is used as the spatial description bearing metaphorical function. In Jer 19,14 the term תּוֹפֶת functions as a referential point from the spatial perspective, thus, marking a specific location near Jerusalem. The remaining two uses of תּוֹפֶת in Jer 19,12-13 are again reflecting a particular spot or location. However, these two occurrences do not strictly refer to a cultic background of תּוֹפֶת, but the image of תּוֹפֶת is used as a certain threat. In Jer 19,12 as an image of threat to the city, and in Jer 19,13 to the houses of Jerusalem.

As it is shown above, the uses of תּוֹפֶת in 2Kings 23,10, Jer 7,31-32 and 19,6.14 resemble a reference to a particular location with a cultic background. Because of this it is possible to consider the term תּוֹפֶת a proper name denoting a specific place. Therefore, it has become a scholarly convention to use the term “tophet” as an indication of the typical cremation sanctuaries with cultic installations and deposited urns containing burnt remains of children and/or animals. These tophets were exclusive to the Phoenician and Carthaginian tradition, spread in the central Mediterranean from the end of the 8th cent. BCE to the 2nd cent. AD.¹⁶ The archeological and epigraphic evidence seems to confirm the thesis of tophets as seats of child (or animal)¹⁷ sacrifices as the most performative interpretative model, in contrast to the so-called “infant necropolis” model, which considers tophets as special necropolis that was reserved for infants and children that died from natural cause, excluding any sacrificial behavior.¹⁸ However, it is noteworthy, that there is no attestation of the word תּוֹפֶת in Punic or Phoenician inscriptions.¹⁹

¹⁶ Cf. XELLA, P.: Per un ‘Modello Interpretativo’ del Tofet. Il Tofet Come Necropoli Infantile?. In: BARTOLONI, G. – MATTHIAE, P. – NIGRO, L. – ROMANO, L. (eds.): Tiro, Cartagine, Lixus: Nuove Acquisizioni. Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo. Quaderni Vicino Oriente IV. Rome : La Sapienza, 2010, p. 261. XELLA, P.: Introduction: Tophet as a Historical Problem. In: Studi Epigrafici e Linguistici. Verona : Essedue, 2012-2013, vol. 29-30, p. iii.

¹⁷ It is possible that the practice of animal substitutions for human victims has its origin in the practice linked to the replacement of children from noble families with the children from the poorer backgrounds. Cf. BAUKS, M.: The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11. In: LANGE, A. – FINSTERBUSCH, K. – RÖMHELD, K. F. D. (eds.): Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition. Leiden – Boston, MA : Brill Academic Pub, 2007, p. 82.

¹⁸ The rarity of tophets brings several logical questions as: Why this practice was not generally spread, but it was preserved only in the locations with tophets? What was the practice in the locations where was not any tophet? Cf. XELLA, P.: The Ideology of the Tophet. Some Ethno-Anthropological Remarks. In: PÉREZ, S. C. – GONZÁLEZ, E. R. (eds.): Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo / A Journey between East and West in the Mediterranean. Mérida : Instituto de Arqueología de Mérida, 2020, p. 272.

¹⁹ Cf. REYNOLDS, B. H.: Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of mlk and מֹלֵךְ. In: LANGE, A. – FINSTERBUSCH, K. – RÖMHELD, K. F. D. (eds.): Human Sacrifice in Jewish and

The general acceptance of the cultic background of תִּפְתַּח is reflected also in several suggestions that explain its etymology. The meaning of תִּפְתַּח could be linked to the Aramaic תִּפְיָא, which means “cooking hearth, or Arabic *utfiya*, which refers to “the stone on which the cooking pot is set”, or to be derived from שִׁפְחָה in the sense “to set on the fire”²⁰, hence, תִּפְתַּח may generally refer to a “fire-place”.²¹ Because of the connection to the cultic practice, the name could be derived also from תִּפְחָה, “to drum” or תִּפְחָה which means “tambourine”, as to describe the drumming carried out by priests to drown out the crying of the children being sacrificed.²² Rudolph argues that the meaning of תִּפְתַּח is “fire altar” or “hearth” and its vocalization is only an attempt to mimic the one of בִּשְׁתָּה “shame” for the purpose of disparagement (similarly as names Molekh or Ashtoreth).

However, as one can observe, none of the proposed suggestions that explain the etymological meaning of תִּפְתַּח could be closely linked to the etymological meaning of its Greek rendition διαπίπτω in JerLXX 19. The proposed suggestions to explain etymology of תִּפְתַּח are variously linked to the “fire”, “fire-place”, “cooking stone” or even “drum”, while the etymology of διαπίπτω is linked to the theme of “failure”, “falling” physical “decay” or “falling apart” or generally “perishing”. These observations show that there is not clear connection between the proposed etymological meanings of תִּפְתַּח and the etymological meanings of διαπίπτω and διάπτωσις.

Conclusion

The specific context, where the term תִּפְתַּח is used, demonstrates that it is used as a designation for the specific location in Ben Hinnom Valley near Jerusalem, that is linked to the cultic practices. The reason why the Hebrew תִּפְתַּח is rendered in JerLXX 19 with διαπίπτω or διάπτωσις therefore most likely does not have its roots in the general etymological relationship between the two terms and is probably the result of another reason or a mixture of several reasons, such as an unintentional error during translational process, which could occur during a reading of the Hebrew *Vorlage*. It could be a premeditated decision of translators (as a translators’ etymological exegesis linked to the Hebrew lemma נָפַל)²³ or a general understanding of the place of Topheth as a ruin. Eventually, the influence of the particular context of Jer 19 describing the act of breaking the jar may have led the translators to use the specific Greek terms διαπίπτω and διάπτωσις.

Christian Tradition. Leiden – Boston, MA : Brill Academic Pub, 2007, p. 135.

²⁰ Cf. BROWN – DRIVER – BRIGGS, “שִׁפְחָה”, Enhanced Lexicon, p. 1046.

²¹ Cf. KOEHLER – BAUMGARTNER – RICHARDSON – STAMM, “תִּפְחָה”, Lexicon, 1781.

²² Cf. LUNDBOM, J.R.: Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary. New York : Anchor Bible, 1999, p. 495.

²³ The translators’ etymological understanding of the structure of a particular Hebrew word could be different from a modern understanding. Cf. TOV, E.: The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2015, p. 188. As demonstrated above, in the LXX there are several renditions of נָפַל using διαπίπτω. Therefore, it is possible that Greek translators considered the name תִּפְתַּח to be derived from the lemma נָפַל, which led them to use διαπίπτω as its equivalent.

The only evidence of possible connection between תִּפְתַּח and διαπίπτω on the contextual level outside of Jer 19 could be linked only to the text of 2Kings 23,10. However, in order to consider Topheth to be reduced to ruins (and thus reflect the state that would be close to the idea of “falling apart”, which is the meaning of Greek διαπίπτω) one has to ignore two facts. Firstly, the text of 2Kings 23,10 does not explicitly mention physical destruction of the place (the description of Josiah’s action is significantly short, referring only to the defilement טמא and not explicit physical destruction). Secondly, the description of the ongoing cultic practices at Topheth in Jer 7,31 presumes a place that is far from being a ruin. Ultimately, these explanations still do not address the core of the problem which is the question why the term תִּפְתַּח is translated in this way only in Jer 19 and not in other textual references, especially in the case of relatively parallel text of Jer 7,31-32.

Therefore, it can be argued that the main reason that led to the rendition of תִּפְתַּח with Greek διαπίπτω (or διάπτωσις) is not linked to their similarities on the etymological or semantic level, but it is plausibly related to the particular context of Jer 19 and its influence on the translators’ decision. Eventually, this use of the Greek equivalents διαπίπτω and διάπτωσις may even demonstrate the specific understanding of the cultic place of Topheth, its condition and symbolism by the translators of the JerLXX.

BIBLIOGRAPHY:

- ADRADOS, F. R. et al. (eds.): “διάπτωσις”, Diccionario griego-español. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. 424 p. ISBN 978-84-00-07173-8.
- BAUKS, M.: The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11. In: LANGE, A. – FINSTERBUSCH, K. – RÖMHELD, K. F. D. (eds.): Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition. Leiden – Boston, MA : Brill Academic Pub, 2007. p. 65-86. ISBN 978-90-47-40940-3.
- BLOCK, D. I.: The Book of Ezekiel. Chapters 1–24. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997. 909 p. ISBN 978-0802825353.
- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Oxford : Hendrickson Academic, 1977. ISBN 9781565632066.
- CLINES, D. J. A.: The Dictionary of Classical Hebrew I-IX. Sheffield : Sheffield Phoenix Press Ltd, 2016. 836 p. ISBN 978-1909697485.
- DEARMAN, J. A.: The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile. In: Journal of Northwest Semitic Languages. Stellenbosch : University of Stellenbosch, 1996, vol. 22/1, p. 59-71. ISSN 0259-0131.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – RICHARDSON, M. E. J. – STAMM, J. J.: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : Brill, 1994-2000. 2094 p. ISBN 978-9004124455.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R.: A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement. Oxford : Oxford University Press, 1996. 2448 p. ISBN 978-0198642268.
- LUNDBOM, J.R.: Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary. New York : Anchor Bible, 1999. 960 p. ISBN 9780385411127.
- MURAOKA, T.: A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters Pub & Booksellers, 2009. 757 p. ISBN 9789042922488.
- MURAOKA, T.: A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint. Louvain – Paris – Walpole, MA : Peeters Publishers, 2010. 394 p. ISBN 978-9042923560.
- PIETERSMA, A. – WRIGHT, B. G. (eds.): A New English Translation of the Septuagint. New York – Oxford : Oxford University Press, 2007. 1056 p. ISBN 978-0195289756.

- REYNOLDS, B. H.: Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of mlk and מֶלֶךְ. In: LANGE, A. – FINSTERBUSCH, K. – RÖMHELD, K. F. D. (eds.): *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*. Leiden – Boston, MA : Brill Academic Pub, 2007. p. 133-150. ISBN 978-90-47-40940-3.
- STAVRAKOPOULOU, F.: The Jerusalem Tophet: Ideological Dispute and Religious Transformation. In: *Studi Epigrafici e Linguistici*. Verona : Essedue, 2012-2013, vol. 29-30, p. 137-158. ISSN 2239-5393.
- TOV, E.: *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2015. 278 p. ISBN 978-1575063287.
- WALSER, G., *Jeremiah. A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus*. Leiden : Brill Academic Pub, 2012. 496 p. ISBN 978-9004223868.
- XELLA, P.: Per un 'Modello Interpretativo' del Tofet. Il Tofet Come Necropoli Infantile?. In: BARTOLONI, G. – MATTHIAE, P. – NIGRO, L. – ROMANO, L. (eds.): *Tiro, Cartagine, Lixus: Nuove Acquisizioni. Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo. Quaderni Vicino Oriente IV*. Rome : La Sapienza, 2010, p. 259-279. ISSN 2240-1636.
- XELLA, P.: Introduction: Tophet as a Historical Problem. In: *Studi Epigrafici e Linguistici*. Verona : Essedue, 2012-2013, vol. 29-30, p. iii-x. ISSN 2239-5393.
- XELLA, P.: The Ideology of the Tophet. Some Ethno-Anthropological Remarks. In: PÉREZ, S. C. – GONZÁLEZ, E. R. (eds.): *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo / A Journey between East and West in the Mediterranean*. Mérida : Instituto de Arqueología de Mérida, 2020. p. 271-279. ISBN 978-84-09-13340-6.

È possibile un'unità sacramentale tra Cattolici e Ortodossi?¹

Is Sacramental Unity between Catholics and Orthodox Possible?

KURT CARDINALE KOCH

Dicastery for Promoting Christian Unity
Vatican City State

Abstract: This paper examines whether sacramental unity between Catholics and Orthodox Christians is possible, focusing on theological, liturgical, and canonical perspectives. Cardinal Kurt Koch emphasizes the close relationship between Catholicism and Orthodoxy, sharing a common Church structure from the beginning, a point Pope Benedict XVI underscored. He highlights the historic 1964 meeting in Jerusalem between Ecumenical Patriarch Athenagoras and Pope Paul VI, which laid the foundation for ecumenical dialogue and aimed at healing the division between East and West. Subsequent steps, such as the 1965 revocation of mutual excommunications, symbolize progress toward unity. The document also explores challenges, including the theological differences over primacy and synodality, and tensions resurfaced by political changes in Eastern Europe. While obstacles remain, such as disputes over uniatism, the study underscores ongoing dialogue efforts, advocating for mutual recognition of traditions and primacy. The ultimate goal is Eucharistic communion grounded in shared faith and love.

Keywords: Sacramental unity. Ecumenical dialogue. Primacy. Synodality. Eucharistic Communion.

Ripristinare l'amore con la forza della giustizia

“Senza dubbio, fra le Chiese e le comunità cristiane, l'Ortodossia, teologicamente, è la più vicina a noi; cattolici ed ortodossi hanno conservato la medesima struttura della Chiesa delle origini; in questo senso tutti noi siamo ‘Chiesa delle origini’, che tuttavia è sempre presente e nuova.”² Con queste parole, Papa Benedetto XVI, in un incontro con i rappresentanti delle Chiese ortodosse, ha espresso la convinzione che la comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese d'Oriente sia molto stretta e che quindi sia urgente superare la grande divisione nella Chiesa tra Oriente e Occidente e ristabilire la comunione eucaristica.

L'obiettivo del ripristino della comunione eucaristica era già presente all'inizio del dialogo ecumenico tra le Chiese ortodosse e la Chiesa cattolica, vale a dire al momento dello storico incontro tra il Patriarca ecumenico Athenagoras di Costantinopoli e il Vescovo di Roma, Papa Paolo VI, tenutosi il 5 e 6 gennaio 1964 a Gerusalemme. Questo incontro rappresenta per noi un'icona duratura di volontà di riconciliazione. La volontà, annunciata da entrambe le parti, di ristabilire l'amore tra le due comunità ecclesiali fu suggellata da un bacio fraterno. Poiché l'agape e il bacio fraterno sono il punto di approdo e il rito dell'unità eucaristica in senso proprio, l'incontro di Gerusalemme tendeva già all'unione nella comunione eucaristica, che deve essere

¹ Conferenza presso l'Università di Presov, il 28 marzo 2023.

² BENEDETTO XVI: *Discorso durante l'incontro con i rappresentanti delle Chiese ortodosse e ortodosse orientali a Freiburg i. Br.*, il 24 settembre 2011.

la meta di questo cammino comune. Là dove l'agape è seriamente vissuta come realtà ecclesiale, essa, per essere credibile, deve diventare anche agape eucaristica. Ciò corrispondeva all'intenzione del Patriarca Athenagoras e di Papa Paolo VI, che nell'incontro di Gerusalemme hanno intravisto l'alba di un nuovo giorno in cui le generazioni future avrebbero lodato insieme l'unico Signore attraverso la partecipazione al suo Corpo e Sangue eucaristico.

Il memorabile incontro di Gerusalemme preparò il terreno a quello del 7 dicembre 1965, quando nella Chiesa Patriarcale di San Giorgio al Fanar a Costantinopoli e nella Basilica di San Pietro a Roma i massimi rappresentanti delle due comunità ecclesiali cancellarono gli anatemi reciproci del 1054 "dalla memoria e dal mezzo della Chiesa", come si legge nella dichiarazione congiunta, affinché non potessero più rappresentare "un ostacolo al riavvicinamento nell'amore"³. Nel consegnare all'oblio le sentenze di scomunica del 1054, in maniera solenne e legalmente vincolante, Papa Paolo VI e il Patriarca Athenagora dichiararono anche che esse non appartenevano più all'inventario ufficiale delle Chiese. Con questo atto, il veleno della scomunica fu estratto dall'organismo della Chiesa e il "simbolo della divisione" venne sostituito dal "simbolo dell'amore"; nelle parole dell'allora teologo Joseph Ratzinger, "il rapporto di 'amore raffreddato', di 'contrapposizioni, diffidenze e antagonismi', è stato sostituito dal rapporto di amore e fratellanza, simboleggiato dal bacio fraterno."⁴

Questi eventi memorabili divennero il punto di partenza del dialogo ecumenico dell'amore tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, che negli anni successivi si intensificò progressivamente grazie a un dinamico scambio di visite e di comunicazioni documentato nel "Tomos Agapis". Il dialogo dell'amore deve oggi proseguire ed essere ulteriormente approfondito, anche perché esso rappresenta lo spazio vitale in cui può prosperare il dialogo della verità, ovvero l'accurato esame teologico delle differenze che ci separano e che devono essere superate per poter rendere possibile la comunione ecclesiale ed eucaristica.

Il dialogo della verità: un'ampia condivisione di convinzioni di fede

Per affrontare la questione se e come sia possibile la comunione eucaristica tra cattolici e ortodossi, è necessario ripercorrere almeno brevemente i dialoghi ecumenici che si sono svolti finora, portati avanti soprattutto dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme.⁵ I dialoghi ecumenici sono fruttuosi solo se guidati dalla verità della fede e non semplicemente da interessi politico-ecclesiali. Il nucleo centrale di tutti

³ PAUL VI – ATHENAGORAS: *Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Athenagoras exprimant leur décision d'enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunication de l'année 1054*. Dans: Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958 – 1970) (Rome – Istanbul 1971), Nr. 127.

⁴ RATZINGER, J.: *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054*. In: Ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag, 1982. s. 214 – 230, zit. 229.

⁵ Cfr. MARTE, J. – KADZIELAWA, F.A.: *Herausforderung sichtbare Einheit. Beiträge zu den Dokumenten des katholisch-orthodoxen Dialogs*. Hrsg. von Johann Marte unter Mitarbeit von Faustyna Anna Kadzielawa. Würzburg: Pro Oriente, 2014.

gli sforzi ecumenici consiste nel riconoscimento e nell'approfondimento della fede apostolica, che è stata donata e affidata a ogni membro del Corpo di Cristo nel battesimo.

Il Patriarca ecumenico Dimitrios I e Papa Giovanni Paolo II, in occasione della prima visita del Santo Padre al Fanar per la festa di Sant'Andrea nel 1979, proclamarono l'inizio di questi dialoghi della verità, formulandone l'obiettivo: "Il dialogo teologico non mira solo a un progresso verso il ripristino della piena comunione tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa; esso dovrebbe anche contribuire al multiforme dialogo che si sta sviluppando nel mondo cristiano alla ricerca della sua unità."⁶ Già l'anno successivo, le prime sessioni plenarie della Commissione mista internazionale a Patmos e a Rodi servirono a preparare il dialogo sia dal punto di vista metodologico sia in riferimento alle aree tematiche da affrontare durante la prima fase del dialogo.

Il dialogo teologico può partire dal fatto incoraggiante che la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa condividono un'ampia base di convinzioni di fede. Alla luce di questo buon punto di partenza, il dialogo ecumenico poté inizialmente concentrarsi sul consolidamento del comune fondamento della fede. Il dialogo ecumenico si rivelò dunque estremamente fecondo nel primo decennio, dal 1980 al 1990, in cui vennero individuate ampie convergenze tra la teologia ortodossa e la teologia cattolica su questioni fondamentali della fede e importanti temi teologici.

All'inizio si trattò di affrontare la questione dell'interpretazione teologica del concetto di Chiesa, discussa durante l'Assemblea plenaria di Monaco del 1982 e definita con il documento "Il mistero della Chiesa e l'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità". Questo testo spiega che la Chiesa, in quanto mistero di unità, si conforma al modello di comunione della Trinità divina e quindi si realizza primariamente nell'Eucaristia. Le successive Assemblee plenarie tenutesi a Chania nell'isola di Creta nel 1984 e a Bari nel 1987 trattarono il tema "Fede, sacramento e unità della Chiesa". A conclusione di tali incontri fu pubblicato un documento con lo stesso titolo, nel quale si sottolinea che senza comunione nella fede non può esserci comunione nella comunione sacramentale. L'Assemblea plenaria di New Valamo, in Finlandia, nel 1988 discusse del significato teologico e della missione del ministero ordinato nella Chiesa e pubblicò l'importante documento: "Il sacramento dell'ordinazione nella struttura sacramentale della Chiesa, e in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio". In quel momento, si era deciso che il futuro dialogo ecumenico avrebbe riflettuto sul primato del Vescovo di Roma, prevedendo che la successiva assemblea plenaria di Freising nel 1990 avrebbe affrontato, come primo passo, le conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa e, così facendo, la questione del rapporto tra autorità e conciliarità nella Chiesa.

Questo però non avvenne, perché nel secondo decennio, dal 1990 al 2000, le discussioni ecumeniche si sono fatte sempre più difficili. Uno dei motivi principali di tali difficoltà è stata la nuova situazione emersa dopo i cambiamenti politici del 1989. I mutamenti politici verificatisi nell'Europa orientale hanno spinto le Chie-

⁶ La Dichiarazione redatta in greco e in francese è pubblicata su: L'Osservatore Romano del 1 dicembre 1979.

se cattoliche orientali, che erano state duramente perseguitate e annesse alla Chiesa ortodossa durante la dittatura di Stalin, in particolare in Ucraina, Transilvania e Romania, a uscire dalle catacombe e a tornare alla vita pubblica. Questo sviluppo ha riaperto le vecchie polemiche sull'uniatismo e sul proselitismo da parte ortodossa, portando a un drammatico deterioramento del clima del dialogo e a un cambiamento dei punti del giorno previsti nell'agenda ecumenica. L'Assemblea plenaria della Commissione riunitasi a Balamand nel 1993 si occupò di questo grave problema e produsse il documento intitolato: "L'uniatismo - un metodo di unione superato - e l'attuale ricerca della piena comunione". In questo testo si afferma che, da un lato, l'uniatismo non può essere considerato né come "metodo da seguire" né come "modello per l'auspicata unità tra le nostre Chiese", ma, dall'altro, che le Chiese orientali cattoliche unite a Roma in quanto "parte della comunità cattolica" hanno il diritto di esistere e di prendersi cura pastoralmente dei propri fedeli. L'Assemblea plenaria di Baltimora nel 2000 si incentrò nuovamente sul problema dell'uniatismo, senza però giungere ad alcun risultato, tanto che i lavori della Commissione furono in seguito interrotti da parte ortodossa. Nonostante i progressi teologici realizzati in un lungo periodo di tempo, il dialogo teologico si era arenato a causa delle difficoltà legate all'uniatismo; e sembrava essere tornato al punto di partenza, almeno per quanto riguarda questa delicata questione.

Divisione teologica o reciproco estraniamento?

Nonostante questa (temporanea) impasse del dialogo ecumenico, è possibile, gettando uno sguardo al passato, guardare ad esso in modo positivo. È emersa infatti una base comune così ampia, per quanto riguarda le convinzioni di fede in generale e in particolare in merito al ministero ordinato, che è legittimo domandarsi se si debba continuare a parlare di scissione nella Chiesa tra Oriente e Occidente. Tradizionalmente lo scisma è associato all'anno 1054, quando furono pronunciate le reciproche scomuniche tra Roma e Costantinopoli. Tuttavia, questa è una data più simbolica che storica, tanto più che non ci fu uno scisma nel vero senso della parola tra Oriente e Occidente nella Chiesa, e non ebbe luogo alcuna reciproca condanna formale né nel 1054 né in un'altra data. Il teologo ortodosso Grigorijs Larentzakis ha giustamente riassunto questo fatto importante nella breve formula: "Nessuno scisma, eppure separati"⁷. Non si dovrebbe quindi parlare di scissione, ma di crescente estraniamento nella Chiesa tra Oriente e Occidente.

Spiritualità diverse hanno svolto un ruolo non trascurabile in questo processo e hanno portato spesso a incomprensioni e a diffidenze, essendo in parte legate a questioni che oggi consideriamo superficiali – come la barba del clero e altre norme disciplinari – o che leggiamo come espressioni di una legittima diversità all'interno dell'unità, quali l'uso di pane lievitato o azzimo nella celebrazione dell'Eucaristia, o altre differenze attinenti ai riti e ai calendari liturgici. Hanno certamente contribuito a questo crescente allontanamento tra Oriente e Occidente anche diversi approcci teologici, che sono poi sfociati nella grande controversia del cosiddetto "filioque", ovvero la professione di fede dei greci secondo cui lo Spirito Santo proce-

⁷ LARENTZAKIS, G.: *Kein Schisma, trotzdem getrennt*. In: Die Tagespost vom 27. Juni 2021.

de dal Padre, mentre per i latini esso procede dal Padre e dal Figlio. Tuttavia, anche questa divergenza non costituiva all'origine un conflitto importante. Solo in seguito, quando i fedeli trovarono sempre più difficile capirsi, le diverse visioni teologiche divennero causa di polemiche e la questione del "filioque" fu considerata la ragione più profonda del successivo scisma nella Chiesa.

Questi esempi mostrano che nella cristianità occidentale e orientale il vangelo di Gesù Cristo è stato ricevuto e trasmesso in modo diverso fin dall'inizio. Nonostante queste differenze, le comunità ecclesiali del primo millennio vivevano all'interno di un'unica Chiesa in Oriente e in Occidente. Tuttavia, esse si allontanarono progressivamente le une dalle altre e iniziarono a comprendersi sempre meno⁸, il che causò in larga misura la successiva separazione nella Chiesa tra Oriente e Occidente, come afferma giustamente il cardinale Walter Kasper: "I cristiani non si sono allontanati principalmente a causa delle loro dispute e delle loro differenti formulazioni dottrinali, ma si sono estraniati gli uni dagli altri per il loro diverso modo di vivere."⁹

Se si riconosce il progressivo allontanamento reciproco come la vera causa della separazione successiva, allora sorge la domanda su come le Chiese oggi si vedano le une le altre. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, già con il Concilio Vaticano Secondo essa ha espresso un particolare apprezzamento per le Chiese d'Oriente, considerandole parte di una comunione fondamentale tra Chiese locali come Chiese sorelle¹⁰, perché esse prevedono il ministero episcopale nella successione apostolica e tutti i validi sacramenti, tra cui in particolare l'Eucaristia, disponendo così di tutti gli elementi ecclesiali essenziali, che le costituiscono come Chiese particolari. E riconoscendo che le Chiese d'Oriente "quantunque separate hanno veri sacramenti", la Chiesa cattolica ritiene anche che "una certa 'communicatio in sacris', presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile, ma anche consigliabile"¹¹.

Questo giudizio positivo nei confronti delle Chiese d'Oriente vale anche quando non esiste un rapporto vincolante tra di esse e colui che esercita il ministero petrino come fondamento gerarchico dell'unità tra le Chiese particolari e la Chiesa universale, e dell'unità tra le Chiese locali. Al riguardo, Papa Benedetto XVI si è spinto fino ad affermare che le Chiese orientali sono "vere Chiese particolari", sebbene non siano in comunione con il Papa, e in questo senso l'unione con il Papa "non è costitutiva per la Chiesa particolare". Tuttavia, questa mancanza di unità è anche una "mancanza interna della Chiesa particolare" e, pertanto, la mancanza di comunione con il Papa è "un'insufficienza di questa cellula vitale". In sintesi, il Papa sostiene: "Resta

⁸ Cfr. CONGAR, Y.: *Zerstrittene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West*. Wien : Herold Verlag, 1959.

⁹ KASPER, W.: *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i. Br. : Verlag Herder, 2005. s. 208.

¹⁰ Cfr. PAOLO VI: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. Nr. 14. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (21.02.2023).

¹¹ PAOLO VI: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. Nr. 15. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (21.02.2023).

una cellula, può chiamarsi Chiesa, ma nella cellula manca un elemento, e cioè il collegamento con l'intero organismo"¹². Su ciò dovremo ritornare.

Il modo in cui le Chiese ortodosse vedono la Chiesa cattolica e giudicano i sacramenti in essa celebrati non posso dirlo: devo lasciare questo giudizio a tali Chiese. Durante il Sinodo ortodosso riunitosi a Creta nel 2016 hanno avuto luogo discussioni approfondite sulla possibilità di una Chiesa al di fuori della Chiesa ortodossa. Il Sinodo ha risolto questo problema giungendo a un compromesso: la Chiesa ortodossa riconosce "la denominazione storica di altre Chiese cristiane non ortodosse e di confessioni non in comunione con essa", senza sacrificare l'unità della Chiesa "nella sua natura ontologica"¹³. Con un'interpretazione benevola e ottimista, si può leggere il riconoscimento della Chiesa cattolica come Chiesa in questa affermazione.

Il primato come questione cruciale

Il mutuo riconoscimento come Chiese si basa essenzialmente sul fatto che ortodossi e cattolici hanno conservato la struttura ecclesiologica di base sviluppata-si a partire dal II secolo, ovvero la struttura sacramentale-eucaristica ed episcopale della Chiesa, nel senso che in entrambe le comunità ecclesiali l'unità nell'Eucaristia e il ministero episcopale nella successione apostolica sono considerati costitutivi dell'essere Chiesa. In virtù di questa struttura fondamentale esiste un grande accordo tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse.

In questa struttura ecclesiale, però, vi è un elemento essenziale che è ancora considerato controverso, vale a dire la diversa interpretazione del ministero del Vescovo di Roma. Il punto veramente controverso ruota intorno al fatto che, sebbene l'ortodossia riconosca il Vescovo di Roma al primo posto nella taxis delle sedi, come già stabilito nel Concilio di Nicea, la formula fondamentale dal punto di vista cattolico va oltre, affermando: "il Papa è primo ed ha anche funzioni e compiti specifici"¹⁴. Per affrontare questa difficile tematica, e anche nella convinzione che la dolorosa questione dell'uniatismo possa essere adeguatamente chiarita solo nel più ampio contesto della comunione con Roma e del primato del Vescovo di Roma, la Commissione mista internazionale per il dialogo teologico è tornata su questo tema fondamentale nel 2006 dopo aver ripreso i suoi lavori.

Le Assemblee plenarie di Belgrado nel 2006 e di Ravenna nel 2007 hanno rimesso all'ordine del giorno il documento preparato per l'Assemblea plenaria di Freising del 1990 e lo hanno approvato con il titolo: "Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità". Il documento esprime la doppia convinzione che sinodalità e primato siano interdipendenti nel senso che non può esserci primato senza sinodalità e sinodalità senza primato, e che questa correlazione si realizza a tutti i livelli della Chiesa,

¹² BENEDETTO XVI: *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*. Una conversazione con Peter Seewald. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. p. 133.

¹³ HALLENSLEBEN, B. (Hrsg.): *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*. Münster : Aschendorff, 2016. s. 79.

¹⁴ BENEDETTO XVI: *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*. Una conversazione con Peter Seewald. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. p. 132.

a livello locale, regionale e universale. Per la prima volta, cattolici e ortodossi hanno potuto dichiarare congiuntamente che la Chiesa ha bisogno di un protos a tutti i livelli della sua vita e quindi anche a livello universale. Infine, il documento esprime la convinzione della Commissione che le riflessioni presentate siano un “positivo e significativo progresso nel nostro dialogo”, e che forniscano “una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa al livello universale” (n. 46). Questo risultato può essere considerato una pietra miliare nel dialogo ortodosso-cattolico.

Tuttavia, questo passo incoraggiante è stato offuscato, da un lato, dal fatto che il Patriarcato ortodosso russo non abbia riconosciuto il Documento di Ravenna e nel 2013 abbia rilasciato una propria dichiarazione sulla questione del primato a livello universale della Chiesa, e, dall'altro, dagli innumerevoli ostacoli incontrati lungo il percorso dal dialogo ecumenico dopo Ravenna. A Ravenna si era pensato che, in una prima fase, la Commissione avrebbe studiato dal punto di vista storico la questione del ruolo svolto dal Vescovo di Roma nel primo millennio, comune a Oriente e Occidente; in una seconda fase, si sarebbe concentrata sugli sviluppi diversi che hanno avuto luogo in Oriente e Occidente nel secondo millennio; e, in una terza fase, avrebbe tentato di giungere a una comprensione comune del primato nel terzo millennio. Dopo le difficilissime plenarie tenutesi a Cipro nel 2009, a Vienna nel 2010 e ad Ammann nel 2014, solo durante la plenaria di Chieti del 2016 è stato possibile approvare un nuovo documento intitolato: “Sinodalità e primato nel primo millennio. Verso una comprensione comune al servizio dell'unità della Chiesa”.

Nel frattempo si è lavorato su un altro documento sul tema “Primato e sinodalità nel secondo millennio e oggi”, che sarà discusso e – ce lo auguriamo – approvato dall'Assemblea plenaria di Alessandria prevista nel prossimo mese di giugno. Quando anche questo documento sarà adottato, la Commissione affronterà il tema “Verso l'unità nella fede: questioni teologiche e canoniche”, deliberando su quei problemi che devono ancora essere risolti per ritrovare l'unità nella fede e, di conseguenza, nell'Eucaristia.

Prospettive future del cammino verso l'unità

Sono fiducioso che la Commissione internazionale troverà una buona strada da percorrere, anche per quanto riguarda la questione del primato del Vescovo di Roma. Il cammino futuro non sarà certamente facile. Non si tratta infatti di trovare un compromesso basato sul minimo comune denominatore. Piuttosto, devono essere messi a confronto e fatti interloquire i punti di forza delle rispettive comunità ecclesiali, come osservato in modo sintetico dal gruppo di lavoro cattolico-ortodosso St. Ireneo nel suo documento “Al servizio della comunità”: “Le Chiese devono soprattutto adoperarsi affinché venga raggiunto un migliore equilibrio tra sinodalità e primato a tutti i livelli della vita ecclesiale, attraverso un rafforzamento delle strutture sinodali nella Chiesa cattolica e attraverso l'accettazione da parte della Chiesa ortodossa di un certo primato all'interno della comunione mondiale delle Chiese.”¹⁵ Nel rispetto

¹⁵ *Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus.* Paderborn : Verlag Paderborn,

del principio fondamentale del dialogo ecumenico, che consiste nel mutuo scambio di doni, sarà necessario che ciascuna parte sia disposta ad imparare dall'altra.

Da un lato, la Chiesa cattolica deve ammettere di non aver ancora sviluppato, nella sua vita e nelle sue strutture ecclesiali, quel grado di sinodalità che sarebbe teologicamente possibile e necessario, ravvisando dunque nel dialogo con gli ortodossi la possibilità, come ha sottolineato Papa Francesco, “di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità”¹⁶. Papa Francesco è convinto che gli sforzi teologici e pastorali intrapresi per costruire una Chiesa sinodale abbiano anche un forte impatto sull'ecumenismo e che in particolare la questione del primato petrino possa essere più adeguatamente chiarita all'interno di una Chiesa sinodale: “Il Papa non sta, da solo, al di sopra della Chiesa; ma dentro di essa come Battezzato tra i Battezzati e dentro il Collegio episcopale come Vescovo tra i Vescovi, chiamato al contempo – come Successore dell'apostolo Pietro – a guidare la Chiesa di Roma che presiede nell'amore tutte le Chiese.”¹⁷ Un legame più credibile tra il principio gerarchico e il principio sinodale-comunitario favorirebbe senz'altro il futuro dialogo ecumenico con l'ortodossia. Il contributo più importante che la Chiesa cattolica potrebbe apportare al riconoscimento ecumenico del primato petrino sarebbe senza dubbio la rivitalizzazione e il rafforzamento della sinodalità.

Dall'altro lato, ci si può aspettare che, nel dialogo ecumenico, le Chiese ortodosse imparino che un primato, anche al livello universale della Chiesa, non è solo possibile e teologicamente legittimo, ma è anche necessario. Le tensioni intra-ortodosse, emerse con particolare evidenza soprattutto prima e durante il “Santo e Grande Sinodo” di Creta del 2016, dovrebbero far comprendere la necessità di riflettere su un ministero di unità anche al livello universale della Chiesa, un primato che ovviamente dovrebbe essere qualcosa di più di un mero primato onorifico includendo anche elementi giurisdizionali. Lungi dall'essere in contrasto con un'ecclesiologia eucaristica, tale primato sarebbe ad essa compatibile, come ha più volte ricordato il teologo e metropolita ortodosso John D. Zizioulas.

Per poter rendere giustizia agli obiettivi di entrambe le parti, è necessario chiarire in maniera più approfondita da un punto di vista cattolico che il primato del Vescovo di Roma non è né esclusivamente né primariamente un'aggiunta giuridica ed esterna all'ecclesiologia eucaristica, ma in tale ecclesiologia trova il suo stesso fondamento. Il primato del Vescovo di Roma può essere compreso solo partendo dall'Eucaristia. Come ha più volte sottolineato Joseph Ratzinger, l'unità della Chiesa non si basa “primariamente sul fatto di avere un governo centrale unificato, ma sul fatto di vivere dell'unica cena del Signore, dell'unica cena di Cristo. Tuttavia, questa unità della cena di Cristo è ordinata e trova il suo apice unitario nel Vescovo di Roma

2018, s. 94.

¹⁶ FRANCESCO: *Esortazione apostolica EVANGELII GAUDIUM*, Nr. 246. In: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (29.01.2023).

¹⁷ FRANCESCO: *Discorso per la commemorazione del 50.mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, il 17 ottobre 2015*.

che concretizza tale unità, la garantisce e la conserva nella sua purezza.”¹⁸ Il ministero petrino è quindi un elemento permanente della natura della Chiesa, perché il Vescovo di Roma adempie al suo compito speciale soprattutto vivendo il “presiedere nella carità” e riunendo nell'Eucaristia tutte le Chiese particolari del mondo per formare l'unica Chiesa universale. Come nella Chiesa primitiva la parola “carità” – “agape” – si riferiva anche al mistero dell'Eucaristia, in cui l'amore di Cristo per la sua Chiesa viene esperito in modo particolarmente intenso, così il ministero petrino della Chiesa di Roma, che secondo Ignazio di Antiochia “presiede nella carità”, trattandosi di un primato della carità in senso eucaristico, mira all'unità della Chiesa, permette e protegge la comunione eucaristica e impedisce in modo credibile ed efficace che un altare si erga contro un altro altare: “Il ministero petrino è presiedere nella carità, il che significa fare in modo che la Chiesa prenda come sua misura l'Eucaristia. La Chiesa sarà tanto più unita quanto più vivrà secondo la misura dell'Eucaristia e quanto più aderirà fedelmente, nell'Eucaristia, alla misura della tradizione di fede.”¹⁹

La riscoperta dell'unico Corpo di Cristo come Chiesa ed Eucaristia

Se il Vescovo di Roma comprenderà e realizzerà il suo primato in questo senso eucaristico, vi è la speranza e la prospettiva che il suo primato cessi di essere il maggior ostacolo sul cammino dell'ecumenismo, e diventi il promotore dell'intesa ecumenica, facendosi garante dell'unità dei cristiani nella fede comune. Al riguardo, Papa Francesco, durante la visita effettuata nel 2014 al Patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo, ha voluto assicurare che “per giungere alla meta sospirata della piena unità, la Chiesa cattolica non intende imporre alcuna esigenza, se non quella della professione della fede comune, e che siamo pronti a cercare insieme, alla luce dell'insegnamento della Scrittura e della esperienza del primo millennio, le modalità con le quali garantire la necessaria unità della Chiesa nelle attuali circostanze: l'unica cosa che la Chiesa cattolica desidera e che io ricerco come Vescovo di Roma, ‘la Chiesa che presiede nella carità’, è la comunione con le Chiese ortodosse.”²⁰

Così inteso e praticato, il primato del Vescovo di Roma si porrebbe ancora di più al servizio della ricomposizione della Chiesa una e indivisa in Oriente e in Occidente, la quale troverà il suo senso profondo nel ristabilimento della comunione eucaristica, come affermò con particolare chiarezza nel 1968 il Patriarca Ecumenico Atenagoras: “È giunta l'ora del coraggio cristiano. Ci amiamo gli uni gli altri; professiamo la stessa fede comune; incamminiamoci insieme verso la gloria del sacro Altare comune, per fare la volontà del Signore, affinché la Chiesa risplenda, il mondo creda e la pace di Dio venga su tutti.”²¹

¹⁸ RATZINGER, J.: *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*. In: Ders., *Das neue Volk Gottes*. Entwurf zur Ekklesiologie. Düsseldorf : Patmos-Verl., 1969. s. 75 – 89, zit. 88.

¹⁹ RATZINGER, J.: *Der Cathedra-Altar von St. Peter zu Rom. Eine Betrachtung über die Kirche*. In: E. Kleindienst und G. Schmuttermayr (Hrsg.), *Kirche im Kommen*. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle. Frankfurt a. M. : Propyläen, 1991, s. 423 – 429, zit. 426.

²⁰ FRANCESCO: *Discorso nella Chiesa patriarcale di San Giorgio, a Istanbul, il 30 novembre 2014*.

²¹ ATHENAGORAS : *Télégramme du patriarche Athénagoras au pape Paul VI, à l'occasion de l'anniversaire de la levée des anathèmes le 7 décembre 1969*. Dans: Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958

Le parole che il Patriarca Athenagora pronunciò oltre cinquant'anni fa non hanno perso nulla della loro attualità; al contrario, sono diventate ancora più urgenti. Per compiere un passo significativo verso la loro realizzazione, dovremmo rimettere criticamente in discussione il modo di parlare delle “nostre due Chiese”, ormai diffuso e comunemente accettato nelle nostre relazioni, secondo cui la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica sono considerate come due diverse Chiese. Questo modo di parlare sottintende infatti un plurale di Chiese, sopra al quale non compare più la Chiesa al singolare. Permane allora un “dualismo”, come giustamente lamentava il Cardinale Joseph Ratzinger, “all'ultimo livello del concetto di Chiesa” e la Chiesa una e indivisa diventa un’ “utopia” o addirittura un “fantasma”, “mentre ciò che le è connaturato è proprio il suo essere Corpo”²². L'essere Corpo della Chiesa la spinge verso la comunione vincolante nel Corpo eucaristico del Signore. Ma affinché questa comunione sia realizzabile, l'essere Corpo dell'unica Chiesa in Oriente e in Occidente deve essere definito chiaramente dal punto di vista teologico e deve essere esperito nella realtà in maniera sempre più profonda.

Poter lavorare a questo grande progetto di riconciliazione tra Oriente e Occidente nell'unico Corpo del Signore e pregare affinché questo cammino, iniziato in modo così promettente oltre cinquant'anni fa, possa trovare nell'agape eucaristica la sua meta, è l'importante vocazione di un'Università che comprende due facoltà teologiche, una ortodossa e una greco-cattolica. Portare avanti questo progetto di riconciliazione è certamente un impegno gravoso, ma è anche e soprattutto una grande grazia per la quale lodiamo il Dio uno e trino.

BIBLIOGRAPHY:

- ATHENAGORAS : *Télégramme du patriarche Athénagoras au pape Paul VI, à l'occasion de l'anniversaire de la levée des anathèmes le 7 décembre 1969*. Dans: Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958 – 1970) (Rome – Istanbul 1971), Nr. 277.
- BENEDETTO XVI: *Discorso durante l'incontro con i rappresentanti delle Chiese ortodosse e ortodosse orientali a Freiburg i. Br.*, il 24 settembre 2011.
- BENEDETTO XVI: *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi*. Una conversazione con Peter Seewald. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. 288 p. ISBN 978-8-820-98458-8.
- Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger*. In: J. Cardinal Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002. 330 s. ISBN 978-3-929-24680-3.
- CONGAR, Y.: *Zerstrittene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West*. Wien : Herold Verlag, 1959. 160 s.
- FRANCESCO: *Esortazione apostolica EVANGELII GAUDIUM*. In: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (29.01.2023).
- HALLENSLEBEN, B. (Hrsg.): *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*. Münster : Aschendorff, 2016. 112 s. ISBN 978-3-402-12068-2.
- KASPER, W.: *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i. Br. : Verlag Herder, 2005. 256 s. ISBN 978-3-451-28601-8.

– 1970) (Rome – Istanbul 1971), Nr. 277.

²² *Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger*. In: J. Cardinal Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002. s. 187 – 209, zit. 205.

Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus. Paderborn : Verlag Paderborn, 2018. 102 s. ISBN 978-3-89710-812-7.

La Dichiarazione redatta in greco e in francese è pubblicata su: L'Osservatore Romano del 1 dicembre 1979.

LARENTZAKIS, G.: *Kein Schisma, trotzdem getrennt.* In: Die Tagespost vom 27. Juni 2021.

MARTE, J. – KADZIELAWA, F.A.: *Herausforderung sichtbare Einheit. Beiträge zu den Dokumenten des katholisch-orthodoxen Dialogs.* Hrsg. von Johann Marte unter Mitarbeit von Faustyna Anna Kadzielawa. Würzburg : Pro Oriente, 2014. 258 s. ISBN 978-3-429-04187-8.

PAOLO VI: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO.* In: https://www.vatican.va/archiv/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html.

PAUL VI – ATHENAGORAS: *Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Athenagoras exprimant leur décision d'enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunication de l'année 1054.* Dans: Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958 – 1970) (Rome – Istanbul 1971), Nr. 127.

RATZINGER, J.: *Der Cathedra-Altar von St. Peter zu Rom. Eine Betrachtung über die Kirche* In: E. Kleindienst und G. Schmuttermayr (Hrsg.), *Kirche im Kommen. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle.* Frankfurt a. M. : Propyläen, 1991, 640 s. ISBN 978-3-549-05459-8.

RATZINGER, J.: *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054.* In: Ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie.* München : Erich Wewel Verlag, 1982. 416 s. ISBN 978-3-879-04081-0.

RATZINGER, J.: *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche.* In: Ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie.* Düsseldorf : Patmos-Verl., 1969. 424 s.

**La rilevanza ecclesiologica, canonica ed ecumenica della
concelebrazione della Divina liturgia in rito bizantino
presieduta dal papa Francesco a Prešov in Slovacchia
(14 settembre 2021)**

**The Ecclesiological, Canonical and Ecumenical Relevance
of the Concelebration of the Divine Liturgy in the
Byzantine Rite Presided over by Pope Francis in Prešov,
Slovakia (14 September 2021)**

DIMITRIOS SALACHAS¹

Abstract: In his article, the author analyzes the liturgical, ecclesiological, canonical, and ecumenical significance of the concelebration of the Divine Liturgy in the Byzantine rite, presided over by Pope Francis on September 14, 2021, in Prešov. He emphasizes that the Greek Catholic Church in Slovakia is a church of martyrs, having been marked by the martyrdom in odium fidei of its bishops, priests, consecrated persons, and lay believers for professing faith in Jesus Christ and maintaining full ecclesiastical communion with the Apostolic See and the successor of Peter, the Bishop of Rome. Christ's will for unity, as expressed in the documents of the Second Vatican Council and the encyclical *Ut Unum Sint* by St. Pope John Paul II, remains relevant for the Church today. The Church, founded by Christ and spread throughout the earth by the apostles and their successors, is neither Greek nor Latin, neither Eastern nor Western, but Catholic.

Keywords: Christ's will. Unity of the Church. *Un unum sint*. Greek Catholic Church. Divine Liturgy with Pope Francis on September 14, 2021 in Prešov.

¹ Prof. Dimitrios Salachas (1939 – 2023) was the titular bishop of Gratianopolis and the Apostolic Exarch of the Greek Greek-Catholic Church in Athens. He was ordained a Greek-Catholic priest in 1964 in Jerusalem by the then Apostolic Exarch of the Greek Greek-Catholic Church, Hyakinthos Gad. Dimitrios Salachas served for several decades at Roman pontifical universities and other higher education institutions. He was a recognized expert in the field of canon law. He was also a prominent member of the Commission for the Preparation of the Particular Law of the *sui iuris* Greek-Catholic Metropolitan Church in Slovakia. He was actively involved in ecumenical dialogue with Orthodox Churches. On March 23, 2008, Pope Benedict XVI appointed him titular bishop of Carcacia and Apostolic Exarch of the Greek Greek-Catholic Church in Athens, succeeding Anargyros Prindezis, who had led the Greek Greek-Catholic Church for 33 years. He was consecrated a bishop in Athens on May 24, 2008. On May 14, 2012, Pope Benedict XVI appointed him titular bishop of Gratianopolis. On February 2, 2016, he resigned from the office of Exarch. His successor, Manuel Nin, OSB, was consecrated bishop by Dimitrios Salachas on April 15, 2016. On September 14, 2021, Bishop Salachas participated in the Divine Liturgy of St. John Chrysostom in Prešov, presided over by Pope Francis. He delivered the words of this lecture on January 27, 2023, at the Greek Catholic Theological Faculty of the University of Prešov. He passed away in the Lord on October 16, 2023, in Athens. May he be forever remembered!

Premessa : «L'evento storico di Prešov»

Il 9 marzo 2008, il Papa Benedetto XVI ha elevato la Chiesa greco-cattolica in Slovacchia allo *status* di “Chiesa metropolitana *sui iuris*”, ai sensi dei canoni 155-173 del “*Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*”, riconoscendo ad essa la raggiunta maturità sotto l'aspetto istituzionale, canonico e pastorale. Questo evento fu solennemente confermato liturgicamente con la celebrazione alcuni anni dopo a Presov, il 14 settembre 2021, con la Divina Liturgia, presieduta dal Santo Padre Francesco e concelebrata dal Metropolita, dai Vescovi e dai sacerdoti.

Da quella Divina Liturgia emerge chiaramente la rilevanza ecclesiologica, canonica ed ecumenica di quello storico evento che si può chiamare «*evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov*».

Oltre il significato ecclesiologico e canonico per la Chiesa greco-cattolica di Slovacchia, e in genere per tutte le Chiese orientali cattoliche stesse, «*l'evento storico di Prešov*» riveste anche una più ampia dimensione ecumenica evidenziato nel magistero del Vescovo di Roma, che provvidenzialmente coincide in un momento in cui si svolge il Dialogo Teologico ufficiale tra le Chiese cattolica ed ortodossa, iniziato già quarantadue anni fa (1980) all'isola sacra dell'Apocalisse di san Giovanni evangelista a Patmos in Grecia, e prosegue finora con passi lenti, ma positivi nella ricerca dell'unità. Nella sua fase attuale il tema centrale di questo Dialogo con l'ortodossia è concentrato sul problema del primato del Romano Pontefice, della sinodalità e dell'esistenza delle Chiese orientali cattoliche, tra le quali la Chiesa greco-cattolica in Slovacchia. E' stato dunque un *kairos* provvidenziale in cui le Chiese ortodosse continuano a riaffermare decisamente la loro contestazione contro l'esistenza e la canonicità delle Chiese orientali cattoliche, attribuendo ad esse l'appellativo offensivo di “*uniatismo*”, che identificano ingiustamente con “*l'attività di proselitismo*”.

La Chiesa greco-cattolica in Slovacchia, una Chiesa di martiri

La Chiesa greco-cattolica in Slovacchia è stata segnata dal martirio in *odium fidei* dei suoi vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e fedeli laici per aver professato la propria fede in Gesù Cristo e la loro piena comunione ecclesiastica con la Sede Apostolica e il successore di Pietro, Vescovo di Roma. Infatti è in corso la causa per la beatificazione e canonizzazione dei martiri slovacchi durante la persecuzione dal regime comunista. L' *evento di Prešov* ha testimoniato e confermato l'origine storica, l'ecclesialità e la canonicità della Chiesa greco-cattolica in Slovacchia.

La contestazione di questa realtà, vista oggi con serenità alla luce del martirio in *odium fidei* di tanti greco-cattolici slovacchi per aver professato la propria fede in Gesù Cristo e per aver conservato la piena comunione ecclesiastica con la Sede Apostolica di Roma, assume con l' *evento di Prešov* una nuova impostazione nel Dialogo ecumenico. Infatti la testimonianza dei Vescovi greco-cattolici slovacchi martiri traccia una prospettiva nuova di possibile approccio, al di là di sterili polemiche, avendo in mente solo la volontà di Cristo per la sua Chiesa *ut unum sint*. La vita di martirio per Cristo ha benedetto quella terra slovacca operando il miracolo della *Libertà* riacquistata con la testimonianza della sempre viva comunione cattolica con la Sede apostolica di Roma e il suo Vescovo, Successore di Pietro.

La presenza stessa del Papa Francesco a Prešov con la concelebrazione della Divina Liturgia in rito bizantino da Lui stesso presieduta assieme al Metropolita e ai Vescovi greco-cattolici ha confermato questa salda comunione della Chiesa greco-cattolica slovacca con il Romano Pontefice e la Sede Apostolica.

Un «*ecumenismo di martirio*», accompagnato dal perdono e dalla misericordia è più eloquente di ogni dialogo teologico e supera ogni ecumenismo accademico. *L'evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov* viene provvidenzialmente a sostenere il proseguimento del Dialogo teologico ufficiale in corso con la Chiesa ortodossa per ristabilire l'unità.

Infatti l'«*evento di Prešov*» viene alcuni anni dopo la pubblicazione di un documento comune della Commissione mista cattolica-ortodossa, nel lontano 1993 al monastero ortodosso di Ballamand in Libano, il quale riconosce categoricamente che «*le Chiese orientali cattoliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte*». La loro identità ecclesiologica e canonica scaturisce proprio dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica.

Giustamente dunque, cattolici ed ortodossi in quel documento del 1993 riconoscono che: «*Per quanto concerne le Chiese orientali cattoliche, è chiaro che esse, in quanto parte della comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli*».²

L'unione con la Sede Apostolica di Roma di varie parti dell'oriente cristiano, a varie epoche ristabilita, certo è un fatto storicamente assai complesso, tuttavia corrisponde a una sincera volontà di coscienza ecclesiale per l'unione, sebbene il metodo allora seguito era quello di una ecclesiologia dei tempi del passato, cioè dell'«*esclusivismo soteriologico*», cioè fuori della Chiesa cattolica-romana non c'è salvezza.

Le Chiese orientali cattoliche sono una realtà ecclesiale nella piena comunione con la Chiesa cattolica, cioè composte di fedeli che nella loro compagine visibile sono congiunti a Cristo con i vincoli della professione della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico.

L'auspicato ristabilimento della piena unità tra la Chiesa cattolica nel suo insieme (della Chiesa di tradizione latina e di tradizioni delle Chiese orientali cattoliche), con la Chiesa ortodossa nel suo insieme, implicherà, ovviamente, l'unione anche delle Chiese orientali cattoliche con le rispettive Chiese orientali ortodosse.

L'unione non significa «*ritorno*» dei fedeli di una Chiesa all'altra; non si tratta, di soppressione, di assorbimento, ma di integrazione piena nella comunione ecclesiale universale, come era nel primo millennio, prima della rottura di comunione ecclesiastica nel 1054 tra Costantinopoli e Roma. In questa prospettiva, è ovvio che la disciplina canonica che regola oggi la vita delle Chiese orientali cattoliche subirà,

² *L'uniatismo – metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*. Balamand (Libano) 23 giugno 1993, Nr. 3. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand--luniatismo--metodo-dunione-del-pass.html> (13.10.2022).

dopo l'auspicata unione, una revisione, una riforma di strutture giuridiche, cioè delle modifiche normative richieste dall'atto stesso di unione.

Giustamente, dunque, sotto l'aspetto canonico, la cost. apost. *Sacri canones*, con la quale il santo Papa Giovanni Paolo II ha promulgato nel 1990 il «Codice dei canoni delle Chiese orientali», afferma che «i canoni del Codice delle Chiese orientali cattoliche hanno la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica...».

L'identità ecclesiologica delle Chiese orientali non può essere concepita che nella piena comunione canonica con la Sede Apostolica. Per cui, l'esistenza delle Chiese orientali cattoliche non può essere intesa come «reintegrazione dei loro fedeli alla Chiesa latina» oppure «alla Chiesa ortodossa», soluzione che spesso viene auspicata come possibile prospettiva. Una tale prospettiva sarebbe non solo contraria all'ecclesiologia cattolica, ma anche una vera utopia, una pura illusione esistenziale in considerazione della realtà delle Chiese orientali cattoliche sparse e organizzate oggi gerarchicamente e pastoralmente in ogni angolo della terra.

Inoltre, da notare che nel nuovo contesto ecumenico creato nella Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II, il problema non si pone sul dilemma circa il diritto di esistere o meno delle Chiese orientali cattoliche, ma sul modo nuovo di instaurare le loro relazioni con le Chiese orientali non cattoliche, tematica collegata con lo sviluppo delle forme di esercizio del primato stesso del Papa. Il concetto di «Chiese sorelle» non è un concetto «retorico», ma «ecclesiologico» fondato sulla «quasi piena comunione» che già esiste tra le Chiese cattolica ed ortodossa, come la descrive il Decreto conciliare «*Unitatis redintegratio*» del Vaticano II, nn. 14-18.

Il santo Papa Giovanni Paolo II, nella Lettera enciclica *Ut unum sint* sottolinea che, «il diritto riconosciuto alle Chiese orientali cattoliche ad organizzarsi e svolgere il loro apostolato, così come l'effettivo coinvolgimento di queste Chiese nel dialogo della carità e in quello teologico, favoriranno non soltanto un reale e fraterno rispetto reciproco tra gli ortodossi e i cattolici che vivono in uno stesso territorio, ma anche il loro comune impegno nella ricerca dell'unità».³

Perciò l'esistenza delle Chiese orientali cattoliche non è una «anomalia» ecclesiologica, come sovente si afferma nel dibattito ecumenico in certi ambienti ortodossi. «Anomalia» ecclesiologica è purtroppo la dolorosa rottura di comunione stessa avvenuta già nel 1054 tra le Chiese d'oriente e d'occidente, che perdura ancora da secoli, sebbene siano state abrogate nel 1967 le reciproche scomuniche tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli.

L'«evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov riconferma dunque ciò che solennemente dichiara il documento comune della Commissione mista cattolica-ortodossa di Ballamand in Libano, cioè che «le Chiese orientali cat-

³ GIOVANNI PAOLO II: Lettera enciclica *UN UNUM SINT*. Nr. 60. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (13.11.2022).

toliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte»,⁴ e che la loro identità ecclesiologica e canonica scaturisce dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica.

Perciò, come dichiara il Vaticano II nel Decreto sull'Ecumenismo: le Chiese orientali cattoliche testimoniano la «cattolicità della Chiesa»: «Questo sacro concilio, ringraziando Dio che molti orientali figli della chiesa cattolica, i quali custodiscono questo patrimonio e desiderano viverlo con maggior purezza e pienezza, vivano già in piena comunione con i fratelli che seguono la tradizione occidentale (latina), dichiara che tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della chiesa».⁵

Prospettive verso una fraterna comunione tra cattolici ed ortodossi alla luce dell'evento di Prešov.

Gli avvenimenti degli anni '90 in Europa dell'Est e la riconquistata libertà di culto per le Chiese orientali cattoliche in Slovacchia e in altre nazioni di regimi comunisti hanno riaperto ferite storiche mai rimarginate nelle relazioni con le Chiese ortodosse. Infatti, questa rinascita ha suscitato una vera sorpresa e perplessità per molte autorità ortodosse. Il sostegno dato a queste Chiese cattoliche orientali dalla Chiesa cattolica in occidente è stato visto come proselitismo attivo a danno delle Chiese ortodosse locali. Quegli eventi degli anni '90 minacciavano di compromettere gli sviluppi positivi che erano già stati raggiunti nei rapporti tra cattolici e ortodossi nei decenni dopo il Concilio Vaticano II. Quegli eventi di riconquistata libertà di culto per le Chiese orientali cattoliche hanno causato aspre polemiche e interrotto forzatamente anche il cammino del movimento ecumenico e del dialogo teologico, e qualsiasi discorso da parte ortodossa è stato avvolto, come già detto, di accuse di «uniatismo», identificato indebitamente con «proselitismo».

Dall'«evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov» emergono alcuni fondamentali orientamenti per una fraterna comunione tra cattolici ed ortodossi, non solo in Slovacchia, ma anche in altre nazioni, che si possono riassumere nelle linee seguenti :

- La Chiesa cattolica, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, rende omaggio e riconoscenza a tutti coloro, noti ed ignoti, vescovi, sacerdoti e fedeli, cattolici orientali e latini, che hanno sofferto e subito persecuzioni, confessando la loro fede e testimoniando la loro fedeltà a Cristo e alla Chiesa: La loro sofferenza ci richiama all'unità e a rendere una testimonianza comune per rispondere alla preghiera di Cristo che tutti siano uno affinché il mondo creda.

⁴ *L'uniatismo – metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione.* Balamand (Libano) 23 giugno 1993, Nr. 16. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand--luniatismo--metodo-dunione-del-pass.html> (13.10.2022).

⁵ Concilio Vaticano II: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. Nr. 17. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (14.11.2022).

- Perdono e misericordia fa parte essenziale per l'impegno ecumenico e servirà, anzitutto alla Chiesa cattolica stessa per il suo rinnovamento evangelico, ma anche agli altri cristiani sui quali ancora pesano dei pregiudizi ereditati dal passato nei confronti della Chiesa cattolica. La storia testimonia che le scissioni non avvennero senza colpa di uomini d'entrambe le parti. Il Vescovo di Roma, nell'esercizio del suo ministero, è il primo a riconoscere questo fatto e ad implorare perdono.

- La purificazione della memoria per costruire una nuova storia di fratellanza inizia anzitutto con lo spirito di penitenza e di perdono. La pedagogia del perdono e della misericordia si fa insieme da tutti quelli che sono chiamati oggi a costruire la nuova storia. Infatti, qui, si applica il detto del Signore: *Chi si crede senza peccato nella rottura della comunione ecclesiale, scagli per primo la pietra* (Gv 8,6). Una testimonianza fondamentale affinché il mondo creda a Cristo richiede che i cristiani, pentiti per il peccato della separazione, si impegnino con fede a rispondere alla preghiera del Divin Fondatore «*ut unum sint*».

- La Chiesa cattolica, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, nella sua missione pastorale, nel rispetto della libertà di coscienza di ciascuna persona, respinge qualsiasi tentativo e prospettiva di proselitismo, e intende solamente rispondere ai bisogni spirituali e pastorali dei propri fedeli.

- La Chiesa cattolica, tanto di tradizione latina che di tradizione orientale, nel rispetto della libertà religiosa dei propri fedeli, riconosce e difende il loro diritto di organizzarsi pastoralmente come comunità ecclesiali conformemente alla rispettiva normativa canonica e alle direttive della propria gerarchia e della Santa Sede. L'esercizio della libertà religiosa di ciascun cristiano di cercare ed aderire all'unità non può essere accusato di proselitismo.

Specifica missione ecumenica delle Chiese orientali cattoliche ispirata dall' «evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov».

A prescindere dalle vicende storiche, politiche, etniche e sociali nelle quali a varie epoche sono unite con la Chiesa di Roma, le 24 Chiese orientali cattoliche *sui iuris*, attualmente esistenti, esse hanno comuni radici con le Chiese orientali ortodosse, che risalgono al tempo dell'unione dell'oriente e dell'occidente. Le Chiese orientali cattoliche *sui iuris* condividono lo stesso patrimonio teologico, liturgico e disciplinare con le Chiese orientali ortodosse, sebbene in contesti culturali diversi. «*Né si deve dimenticare – scrive Giovanni Paolo II nella Cost. apost. Sacri canones, – che le Chiese orientali che non sono ancora nella piena comunione con la Chiesa cattolica, sono regolate dal medesimo e fondamentalmente unico patrimonio della disciplina canonica (delle Chiese orientali cattoliche), cioè dei sacri canones dei primi secoli della Chiesa*». Dal primo millennio le Chiese orientali, cattoliche ed ortodosse, attingono la loro identità. Il loro patrimonio patristico, liturgico e canonico è fondamentalmente quello definito in modo particolare dai primi concili ecumenici.

Ovviamente oggi nel contesto di una ecclesiologia di comunione elaborata dal Vaticano II, la Chiesa cattolica ha tracciato una nuova impostazione delle sue relazioni con le Chiese ortodosse. Anzitutto riconosce l'ecclesialità e la sacramentalità

delle Chiese ortodosse: «*Quelle Chiese (ortodosse) quantunque separate, hanno veri sacramenti – e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia – , le uniscono ancora a noi con strettissimi vincoli [...] Per cui con la celebrazione dell'eucaristia del Signore, in queste singole Chiese (ortodosse), la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse*». (OE 15) Inoltre, «*... il sacro concilio, onde togliere ogni dubbio, dichiara che le Chiese d'oriente (ortodosse), memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno facoltà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime*». (UR 16) Cioè la Chiesa cattolica riconosce la legittimità della giurisdizione della Gerarchia ortodossa sui propri fedeli.

In questo nuovo contesto ci si chiede quale possa essere la specifica missione ecumenica delle Chiese orientali cattoliche.

Il decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum* riconosce un tale specifico compito: «*Alle Chiese orientali che sono in comunione con la Sede Apostolica romana compete lo speciale compito di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto "sull'ecumenismo" promulgato da questo santo Concilio, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la scrupolosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi*». (OE 24)

E' chiaro, come già detto, che le Chiese orientali cattoliche, in quanto parte della comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli. A prescindere, dunque, dalla loro origine, dalla complessità e la diversità dei fattori che hanno inciso sulla storia delle varie "Bolle di unione", si può discernere che dietro a questi tentativi c'era l'intenzione profonda di unità, cosa che non si può contestare, e metterne in dubbio le sincere intenzioni. Ovviamente si riconosce che questa intenzione non ha raggiunto il suo finale auspicato scopo, cioè di superare la divisione fra cattolici e ortodossi, sia a livello locale sia universale.

Come già detto, le Chiese orientali cattoliche, che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la sede di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte. La loro identità ecclesiologica scaturisce dal fatto che esse fanno parte della comunione cattolica. Il problema, dunque, non si pone sull'inammissibile dilemma circa la loro esistenza o meno, ma sul modo nuovo di instaurare le loro relazioni con le Chiese ortodosse e viceversa.

Le Chiese orientali cattoliche non pretendono di essere "un ponte" per il "il ritorno" degli orientali ortodossi alla Chiesa di Roma, ma vogliono testimoniare che l'unione che si cerca con le Chiese ortodosse è la piena comunione nella fede apostolica e nel mutuo rispetto della propria legittima identità di ciascuna. E finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, le Chiese orientali cattoliche sono chiamate a partecipare al dialogo di verità e di carità, e a proseguire qualsiasi iniziativa in cui possono cooperare con i fratelli ortodossi, non da soli ma insieme, come - ad esempio - sono la salvaguardia dei principi morali sulla famiglia, le opere di carità, di giustizia sociale, la difesa della vita e della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali, la promozione della pace, e specialmente

affrontare insieme il dramma della massiccia emigrazione a causa delle guerre, i conflitti e il fondamentalismo religioso islamico,⁶ respingendo ogni antagonismo, ma anche il sospetto di “proselitismo”. E se talvolta, per circostanze di tempo o di persone, nei loro rapporti con le Chiese ortodosse in vari luoghi, ci sono stati certi ricordi dolorosi, malintesi e conflittualità, le Chiese orientali cattoliche per la loro parte di responsabilità, insieme con i Pontefici Giovanni Paolo II,⁷ Benedetto XVI e Francesco, implorano il perdono nella speranza di una reciproca riconciliazione.

Le Chiese orientali cattoliche recano nella loro carne una drammatica lacerazione perché è impedita ancora oggi una totale comunione con le Chiese orientali ortodosse, con le quali condividono il patrimonio comune dei loro padri. Perciò, coscienti dei profondi legami spirituali e culturali che le uniscono con esse, sentono profondamente il compito speciale di promuovere l'unità fra tutte le Chiese orientali,⁸ evitando ogni atto che possa nuocere ai rapporti fraterni. Perciò, si inseriscono nel movimento irreversibile della Chiesa cattolica per promuovere l'unità dei cristiani, specialmente orientali.

La Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra le Chiese cattolica ed ortodossa nella sessione plenaria a Balamand in Libano (1993) inizia con una esplicita dichiarazione: «Noi respingiamo “l'uniatismo” come metodo di ricerca dell'unità perché si oppone alla tradizione comune delle nostre Chiese».⁹ Questa affermazione ha suscitato giustificate perplessità nel mondo cattolico orientale circa l'accusa offensiva di «uniatismo» come «metodo di unione del passato». Secondo questa affermazione, per «uniatismo» si intendeva quella forma di «apostolato missionario», adoperato nel passato come metodo e modello per ristabilire l'unità, che consisteva nello sforzo di convertire gli altri cristiani, individualmente o in gruppo e farli «ritornare» alla Chiesa cattolica romana. In passato questo atteggiamento fu fonte di proselitismo.¹⁰ Cioè per «uniatismo» si intendeva «proselitismo».

⁶ Cfr. CCEO, can. 908; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: *L'identità delle Chiese orientali cattoliche* : atti dell'incontro di studio dei vescovi e dei superiori maggiori delle Chiese orientali cattoliche d'Europa, Nyíregyháza (Ungheria), 30 giugno-6 luglio 1997. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 251 – 252.

⁷ GIOVANNI PAOLO II: *Lettera enciclica UN UNUM SINT*. Nr. 88. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (13.11.2022).

⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali ORIENTALIUM ECCLESIAIARUM*. Nr. 24. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html (14.11.2022); CCEO, can. 903.

⁹ *L'uniatismo – metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*. Balamand (Libano) 23 giugno 1993, Nr. 2. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand--luniatismo--metodo-dunione-del-pass.html> (13.10.2022).

¹⁰ *L'uniatismo – metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*. Balamand (Libano) 23 giugno 1993, Nr. 10 e 12. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand--luniatismo--metodo-dunione-del-pass.html> (13.10.2022).

La Congregazione per le Chiese Orientali nel recente volume *ORIENTE CATTOLICO*, trattando nel Tomo I, Capitolo 4 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* e dell' impegno ecumenico delle Chiese cattoliche orientali, conferma la Dichiarazione comune della Commissione mista di Balamand nel 1993:

«Le Chiese orientali cattoliche respingono oggi l'accusa di "Uniatismo" riconoscendo che si tratta di un metodo usato nel passato e convinte che esso non è la soluzione per il ristabilimento della piena unità tra Oriente e Occidente che le Chiese cercano oggi in una visuale ecclesiologicala nuova di comunione. Esse hanno la profonda coscienza che, avendo voluto ristabilire nel corso del secondo millennio la piena comunione con la Sede di Roma ed essendo rimaste fedeli, hanno diritti e gli obblighi legati a questa Comunione di cui fanno parte; perciò è chiaro che esse, in quanto parte della Comunione cattolica, hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali dei loro fedeli. Questa dichiarazione comune resta sempre valida per la parte cattolica e giustifica la loro identità ecclesiologicala»¹¹. Non si tratta di un diritto di "sopravvivenza tollerata", ma di provvidenziale realtà ecclesiale. Non si tratta di una "tolleranza ecumenica", ma di una nuova realtà ecclesiale in seguito allo scisma del 1054 tra Roma e Costantinopoli e al tentativo di ristabilire la comunione interrotta con lo scisma.

Nuove possibili forme di esercizio del primato del Papa di Roma verso le Chiese orientali cattoliche, testimoniate dall' «evento liturgico, ecclesiologicalo, canonico ed ecumenico di Prešov»

Com'è noto, l'espressa richiesta formulata dal santo Papa Giovanni Paolo II «di trovare una forma di esercizio del Primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova», (n. 43) ha un'implicazione primariamente — sebbene non esclusivamente — ecumenica. Si tratta di trovare nuove forme che, nel presente, possano favorire innanzitutto la sinodalità nella Chiesa cattolica stessa, e di conseguenza il ripristino della piena comunione delle Chiese ortodosse con il Successore di Pietro, forme da prospettare per il futuro quando sarà raggiunta la desiderata piena comunione.

Le eventuali nuove forme di esercizio del ministero petrino dovranno ovviamente essere coerenti con la sua natura teologica. Perciò, è chiaro — ad esempio — che non sarebbe il caso di assumere forme, prassi o strutture di indole secolare, politico, sociologico, ecc., né forme che siano necessariamente espressione di una concezione della Chiesa universale come una confederazione di Chiese particolari attraverso il semplice riconoscimento comune di un minimo dottrinale, ma da una concezione del ministero episcopale inteso come espressione di una Chiesa, Mistero di comunione.

Nella Lettera enciclica *Ut unum sint* il Papa Giovanni Paolo II illustra la dottrina del ministero petrino:

«In tal modo il primato esercitava la sua funzione di unità. Rivolgendomi al Patriarca ecumenico, Sua Santità Dimitrios I, ho detto di essere consapevole che "per del-

¹¹ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: *ORIENTE CATTOLICO*. Città del Vaticano : Valore Italiano, 2017, 5a Edizione, Tomo I, Capitolo 4, p. 67 – 68.

le ragioni molto diverse, e contro la volontà degli uni e degli altri, ciò che doveva essere un servizio ha potuto manifestarsi sotto una luce abbastanza diversa. Ma [...] è per il desiderio di obbedire veramente alla volontà di Cristo che io mi riconosco chiamato, come Vescovo di Roma, a esercitare tale ministero [...]. Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri».

«Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo. La comunione reale, sebbene imperfetta, che esiste tra tutti noi, non potrebbe indurre i responsabili ecclesiali e i loro teologi ad instaurare con me e su questo argomento un dialogo fraterno, paziente, nel quale potremmo ascoltarci al di là di sterili polemiche, avendo a mente soltanto la volontà di Cristo per la sua Chiesa, lasciandoci trafiggere dal suo grido “siano anch’essi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,21)?».¹²

Una nuova forma di esercizio del primato verso le Chiese orientali cattoliche in prospettiva maggiormente sinodale, sarebbe una più comprensiva visione della piena comunione con il Romano Pontefice, elemento essenziale della loro cattolicità e canonicità. Una revisione dell’attuale forma sarebbe necessaria nella prospettiva della cattolicità delle Chiese orientali cattoliche e dell’unione con le Chiese orientali ortodosse. In pratica una eventuale nuova forma di esercizio del primato sarebbe una possibile necessaria riforma dei dicasteri della curia romana che assistono il Papa nell’esercizio del suo ministero nella Chiesa universale.

**«L’evento liturgico, ecclesiologicalo, canonico ed ecumenico di Prešov»,
stimolo per rivalutare le conseguenze canoniche dell’abrogazione delle
scomuniche del 1054**

Al termine del 2022, l’impegno ecumenico e tutto ciò che più particolarmente attiene al proseguimento del Dialogo teologico nella carità e nella verità tra le Chiese, cattolica ed ortodossa, è opportuno riflettere anche su una importante ricorrenza, che riguarda proprio queste due Chiese, cioè : In quest’anno 2023 si compiono quasi anni dall’abrogazione nel 1965 delle scomuniche scambiate nel 1054 tra i delegati della Chiesa di Roma e il Patriarca di Costantinopoli (7/12/1965 – 27/1/2023). Si tratta della Dichiarazione comune firmata dal santo Papa Paolo VI e dal Patriarca Athénagoras, con la quale formulavano la reciproca decisione delle rispettive Chiese di togliere dalla memoria e dalla coscienza le sentenze di scomunica, di anatemi dell’anno 1054.¹³

¹² GIOVANNI PAOLO II: *Lettera enciclica UN UNUM SINT.* Nr. 95, 96. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (13.11.2022).

¹³ *Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras* 7 décembre 1965. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/relazioni-bilaterali/patriarcato-ecumenico/dichiarazioni-comuni/1965-dichiarazione-comune-di-papa-paolo-vi-e-del-patriarca-ecume/1965-dichiarazione-comune-di-papa-paolo-vi-e-del-patriarca-ecume.html> (22.11.2022).

Questa Dichiarazione comune fu letta nella sessione solenne del Concilio Vaticano II, e contemporaneamente nella cattedrale del Patriarcato di Costantinopoli (7 dicembre 1965); fu un atto ecclesiale frutto del Concilio Vaticano II, culmine massimo dell'aggiornamento e rinnovamento della Chiesa cattolica *ad intra et ad extra*. Questa ricorrenza del fatto storico della abrogazione delle scomuniche si era inserito per Provvidenza Divina nel Giubileo Straordinario della Misericordia, indetto da Papa Francesco (8 dicembre 2015), coincidenza che stimola i pastori delle Chiese a proseguire l'impegno di riconciliazione e di unità, costruendo una la nuova storia.

Infatti la cancellazione delle reciproche scomuniche è stata un atto di Misericordia e di perdono, ispirato dallo Spirito Santo, con delle conseguenze ecclesiologiche nelle relazioni tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli. Nel 1054 con le reciproche scomuniche si è interrotta la comunione ecclesiale, e si è consumato lo scisma. Con l'abrogazione delle scomuniche nel 1967 si è creata una nuova situazione, cioè è stato cancellato lo stato canonico scismatico, dovuto alle scomuniche, ma permane ancora lo stato di non-comunione ecclesiale *de facto* che non permette la *Communio in sacris*.

Alcuni teologi ortodossi hanno sostenuto il parere che con l'abrogazione delle scomuniche dallo stato di scisma si è passati ad uno *stato di non-comunione*¹⁴. Cioè, si è passati da uno *status* di scisma e di condanna e di anatema, a uno *status* di *non-comunione* (*a-koinonisia*) *de facto*. Al superamento di questo *status* di *non-comunione* (*a-koinonisia*) che ancora persiste tende appunto il Dialogo di verità e di carità tra le due Chiese.

Pertanto questo *status* di *non-comunione* (*a-koinonisia*) con Roma comporta effettivamente una rottura ecclesiale che coinvolge tuttora tutte le Chiese orientali ortodosse di tradizione bizantina.

Riflessioni conclusive

Alla luce dell'«evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov» emergono alcune riflessioni circa le Chiese orientali cattoliche in genere:

Le Chiese orientali cattoliche sono delle Comunità ecclesiali organicamente congiunte dalla propria gerarchia in piena comunione nella fede e nei sacramenti con la Chiesa Apostolica di Roma, riconoscendo come suprema autorità il Romano Pontefice, Vescovo di Roma, successore di Pietro, e seguendo ciascuna il proprio rito, cioè il proprio patrimonio liturgico, teologico, spirituale e giuridico. Questa comunione gerarchica si manifesta soprattutto liturgicamente, nella Divina Liturgia e nelle lodi divine nelle quali i Patriarchi, i Vescovi e i chierici fanno la commemorazione del Romano Pontefice, in segno di piena comunione con lui e di riconoscimento del suo ministero voluto da Cristo sulla Chiesa universale (CCEO, can. 92).

¹⁴

Cfr. Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (Chambésy) – Ecclesia Catholica. Secretariat us ad Christianorum Unitatem fovendam, Stiftung Pro Oriente: *Koinonia: Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques : organisé par la Fondation Pro Oriente en collaboration avec Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique de Chambésy et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens : Vienne 1-7 avril 1974. Paris : Istina, 1975.*

La piena comunione ecclesiastica delle varie Chiese orientali cattoliche con la Sede di Pietro costituisce il criterio fondamentale della loro, apostolicità, ecclesialità, sacramentalità e canonicità. Questo fatto non è un dato transitorio nel tempo, non è uno stato provvisorio e precario; cioè, queste Chiese non sono destinate a scomparire dopo l'auspicata unione della Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse. Ciò che è provvisorio non sono le Chiese orientali cattoliche, ma l'ordinamento canonico che regge la loro vita ed attività nelle circostanze storiche attuali.

Alla luce dell' *«evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov»* le Chiese orientali cattoliche, sebbene siano fondate come comunità ecclesiali nel secondo millennio con Bolle dei Romani Pontefici, attingono la loro identità dalla tradizione apostolica. Ciò è attestato dal Vaticano II nella *Cost. apost. Lumen gentium*, n. 23:

«Per divina provvidenza è avvenuto che varie chiese, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, soprattutto le antiche chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre che sono come loro figlie, con le quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di chiese locali, fra loro concordi, dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa».

Finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, esse hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte; hanno il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli dovunque essi si trovano. Fin quando l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, l'impegno ecumenico delle Chiese orientali cattoliche costituisce una delle necessarie ed irreversibili dimensioni della loro identità, a prescindere dalle difficoltà che esse affrontano in vari luoghi nei rapporti con le Chiese ortodosse. In questa prospettiva la purificazione della memoria storica è la via necessaria per promuovere l'impegno ecumenico.

Raggiunta l'auspicata unità che Cristo vuole per la sua Chiesa, nessuna Chiesa "sarà assorbita dall'altra", non ci saranno più delle Chiese orientali cattoliche e delle Chiese orientali non cattoliche, ortodosse, ma ci sarà la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica sparsa nel mondo, in oriente e in occidente.

Inoltre, finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, le Chiese orientali cattoliche godono di pari dignità nella Chiesa cattolica. Per quanto riguarda i loro rapporti in genere con la Chiesa di tradizione latina, il Vaticano II, i Romani Pontefici, la Sede Apostolica per mezzo della Congregazione per le Chiese Orientali invitano anche le Gerarchie latine, perché rispettino e valorizzino in pieno la dignità dei fedeli orientali ed accolgano con gratitudine i tesori spirituali di cui essi sono portatori.

Il Concilio Vaticano II è determinante nella sua volontà che le Chiese orientali cattoliche conservino la propria identità e fedeltà alle rispettive tradizioni, che hanno testimoniato nei secoli con eroismo e spesso a prezzo del martirio di sangue.

La Chiesa cattolica non è sinonimo e non si identifica con la Chiesa di tradizione latina. La Chiesa cattolica sarebbe “meno cattolica”, “meno universale”, senza le Chiese orientali. La Chiesa latina con le Chiese orientali adempiono nel mondo una autentica e credibile testimonianza di cattolicità per la *salus animarum*, la quale è la *suprema lex* per ogni Chiesa, latina o orientale¹⁵. Quanto più specificatamente all’ordinamento canonico, la duplice codificazione stessa, latina e orientale, indica come la Chiesa cattolica intende oggi l’unità della Chiesa universale.

Fin dal Concilio Vaticano I (1869-1870), come attesta la Cost. ap. *Sacri canones* del 18 ottobre 1990 con la quale è stato promulgato il nuovo CCEO, è stata «costante la volontà dei Romani Pontefici di promulgare due Codici, uno per la Chiesa latina e l’altro per le Chiese cattoliche orientali». Questa espressa volontà dei Romani Pontefici «dimostra molto chiaramente che essi volevano conservare ciò che è avvenuto per provvidenza divina nella Chiesa, cioè che essa, riunita da un unico Spirito, deve respirare come con i due polmoni dell’Oriente e dell’Occidente e ardere nella carità di Cristo come con un solo cuore composto da due ventricoli».

Di conseguenza, come afferma il Legislatore nella Cost. apost. *Sacri canones*, «i canoni del Codice delle Chiese orientali cattoliche hanno la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè rimangono in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica».

Questa è la ragione per cui il santo Papa Giovanni Paolo II ha auspicato che la Chiesa cattolica respiri con due polmoni dell’oriente e dell’occidente. Non è una affermazione retorica questa, ma una esigenza profondamente teologica della natura stessa della Chiesa universale e della sua unità. L’immagine poetica che il Papa ha usato è forse più eloquente di qualsiasi arida norma giuridica.

La duplice codificazione stessa intende significare che nell’ordinamento canonico della Chiesa universale, i fedeli orientali cattolici sono soggetti alla propria disciplina, e i fedeli latini alla propria disciplina, e che le leggi latine non sono sinonimo di leggi della Chiesa universale. «Da questo – afferma il legislatore – deriva la necessità che i canoni del Codice delle Chiese orientali cattoliche abbiano la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica, la quale del resto

¹⁵ Cfr. Concilio Vaticano II: *Decreto sull’ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. Nr. 17. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (14.11.2022); GIOVANNI PAOLO II: *Discorso di Giovanni Paolo II ai cardinali di tutto il mondo convocati in Vaticano per il concistoro straordinario, 13 giugno 1994*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/june/documents/hf-jp-ii_spe_19940613_concistoro-straordinario.html (04.11.2022).

corrisponde all'anelito dello stesso nostro salvatore Gesù Cristo» (Cost. apost. *Sacri canones*).

Alla luce dell' «evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov», viene evidenziato ciò che il Concilio Vaticano II dichiara che le Chiese orientali cattoliche conservino la propria identità e fedeltà alle rispettive tradizioni, che hanno testimoniato nei secoli con eroismo e spesso a prezzo del sangue.

La duplice codificazione intende tutelare lo *status* ecclesiologico e giuridico delle Chiese orientali cattoliche come *Ecclesiae sui iuris*, le quali «iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi». ¹⁶ La Chiesa greco-cattolica di Slovacchia, come tutte le Chiese orientali cattoliche che hanno voluto ristabilire la piena comunione con la Sede apostolica di Roma e vi sono rimaste fedeli, hanno i diritti e gli obblighi legati alla comunione di cui fanno parte.

E' chiaro che esse, in quanto parte della comunione cattolica, hanno per volontà divina il diritto di esistere e di agire per rispondere alle necessità spirituali e pastorali dei loro fedeli e al ristabilimento della piena comunione con tutte le Chiese orientali, dando prova di testimonianza di misericordia e di perdono.

Con l'«evento liturgico, ecclesiologico, canonico ed ecumenico di Prešov» il Papa Francesco ha rinnovato l'appello del Concilio Vaticano II nel Decreto *Orientalium Ecclesiarum* n.1, a tutte le Chiese orientali cattoliche, chiamate a proseguire il loro organico progresso, «affinché esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata» nella prospettiva che «la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse vengano nella pienezza della comunione». ¹⁷ (cfr OE 1 e 30; UR17).

Come già detto, la Chiesa cattolica non si identifica con la Chiesa d'occidente; essa sarebbe «meno cattolica», «meno universale», senza le Chiese orientali. La Chiesa latina con le Chiese orientali adempiono nel mondo una autentica e credibile testimonianza di cattolicità per la *salus animarum*, la quale è la *suprema lex* per ogni Chiesa, latina o orientale.

La Chiesa fondata da Cristo e diffusa su tutta la terra dagli apostoli e i loro successori non è né greca, né latina, né orientale, né occidentale, ma cattolica...

+ Dimitrios Salachas

+ Dimitrios Salachas
Vescovo tit di Grazianopolis
Esarca apostolico emerito in Grecia

¹⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali ORIENTALIUM ECCLESiarum*. Nr. 5. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html (14.11.2022).

¹⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali ORIENTALIUM ECCLESiarum*. Nr. 1 e 30. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html (14.11.2022); Concilio Vaticano II: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. Nr. 17. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (14.11.2022).

BIBLIOGRAPHY:

- Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (Chambésy) – Ecclesia Catholica. Secretariatus ad Christianorum Unitatem fovendam, Stiftung Pro Oriente: *Koinonia: Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques : organisé par la Fondation Pro Oriente en collaboration avec Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique de Chambésy et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens : Vienne 1-7 avril 1974*. Paris : Istina, 1975. 164 s.
- CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1991. 381 p.
- CONCILIO VATICANO II: *Decreto sulle Chiese Cattoliche Orientali ORIENTALIUM ECCLESiarUM*. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html (14.11.2022).
- CONCILIO VATICANO II: *Decreto sull'ecumenismo UNITATIS REDINTEGRATIO*. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html (14.11.2022).
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: *L'identità delle Chiese orientali cattoliche : atti dell'incontro di studio dei vescovi e dei superiori maggiori delle Chiese orientali cattoliche d'Europa, Nyíregyháza (Ungheria), 30 giugno-6 luglio 1997*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1999. 279 p. ISBN 978-8-820-92838-4.
- CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI: *Oriente Cattolico*. Città del Vaticano : Valore Italiano, 2017, 5a Edizione, 1201 p. ISBN 978-88-97789-40-6.
- Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras Ier 7 décembre 1965*. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/relazioni-bilaterali/patriarcato-ecumenico/dichiarazioni-comuni/1965-dichiarazione-comune-di-papa-paolo-vi-e-del-patriarca-ecume/1965-dichiarazione-comune-di-papa-paolo-vi-e-del-patriarca-ecume.html> (22.11.2022).
- GIOVANNI PAOLO II: *Discorso di Giovanni Paolo II ai cardinali di tutto il mondo convocati in Vaticano per il concistoro straordinario, 13 giugno 1994*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/june/documents/hf-jp-ii_spe_19940613_concistoro-straordinario.html (04.11.2022).
- GIOVANNI PAOLO II: *Lettera enciclica UN UNUM SINT*. Nr. 60. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (13.11.2022).
- L'unitatismo – metodo di unione del passato e la ricerca attuale della piena comunione*. Balamand (Libano) 23 giugno 1993, n. 3. In: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand---lunitatismo-metodo-dunione-del-pass.html> (13.10.2022).

ŠKÁRA, M.: *O možných svetoch a možných súcnoch podľa Leibniza*, Košice: Equilinia 2023. 124 s. ISBN 9788097474928.

PAVOL DANCÁK

ORCID: 0000-0002-8067-5651

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Štúdium dejín filozofie nás orientuje k reflexii ľudskej skúsenosti, ktorá je značne vrstevnatá, poukladaná na seba a jej kumulácia dovoľuje človeku mnohé „návraty“ do minulosti, ale azda aj projekciu do budúcnosti. Každý človek tak čerpá z minulosti v kontexte skúsenosti prežívanej v prítomnosti. Táto mu ponúka vždy novo premyslieť „pravdivosť“ či „nepravdivosť“ minulosti, jej význam, prínosy i straty. Postaviť sa voči nej kriticky i s obdivom, s pochybnosťou i s úctou a na tomto základe otvoriť sa novým možnostiam a perspektívam

Gottfried Wilhelm Leibniz bol nemecký filozof, predstaviteľ novovekého racionalizmu, fyzik, matematik, diplomat, iniciátor ekumenických snáh, považovaný za tvorca monadologického systému a za jedného z posledných polyhistorov. Bol presvedčený, že filozofia musí mať náboženské a mravné zameranie. Základnou premisou, z ktorej vždy vychádzal, bola myšlienka, že medzi zbožnosťou a rozumom nejestvuje žiadny rozpor. Rozum je schopný dokázať metafyzické pravdy, ale len pomocou správnej metódy. Matematika sa mu stala dôležitým nástrojom, ako overiť logické techniky pri filozofickom skúmaní. Leibniz má dodnes hlboký a trvalý vplyv na západnú filozofiu. Je dôležitým inšpiračným a reflexívnym zdrojom filozofov, akými boli Bergson, Heidegger, Deleuze, Strawson, Kripke, Lewis či Agamben. Leibniz je stroja konceptuálnych nástrojov a filozofických princípov, ktoré sa využívajú v súčasnej filozofii a diskutuje sa o nich: napríklad pojem možných svetov, monády, idea teodícey, princíp nerozlíšiteľnosti totožných entít, princíp dostatočného dôvodu, princíp kontinuity ap.

Recenzovaná monografia predstavuje organickú súčasť dlhodobej vedeckovo-výskumnej činnosti autora Martina Škaru, ktorý ju kontinuálne prezentuje kvalitnými vedeckými a odbornými výstupmi. Monografia obsahuje dve samostatné kapitoly, plus úvod, záver, bibliografiu, rozdelenú na primárnu a sekundárnu, a tri krátke Leibnizove texty, ktoré sú prvýkrát uverejnené v slovenskom jazyku (*Dialóg medzi Teofilom a Polidorom 1679*, *Leibnizov list Antoinovi Arnauldovi z júna 1686* a *Leibnizov list Antoinovi Arnauldovi zo 14. júla 1686*). Kapitoly sú optimálne rozdelené do viacerých podkapitol druhého a tretieho stupňa, čo čitateľovi uľahčuje absorbovať množstvo hodnotných myšlienok. Autor originálnym spôsobom pristupuje k Leibnizovej argumentácii, v ktorej sa zdá byť najťažšie akceptovateľné paradoxné tvrdenie, že každé zlo, aj to najmenšie, prítomné v Bohom stvorenom svete, je nevy-

hnutné na to, aby tento svet bol realizáciou najlepšej zo všetkých možností. Otázka najlepšieho sveta alebo otázka jeho dokonalosti je mimoriadne aktuálna v každej dobe, nakoľko človek vždy hľadá, ale nenachádza uspokojivú odpoveď, čo neraz prináša praktické konzekvencie v snahách o gnosticko-utopické a teda neidentické uchopenie pobytu.

Cieľ práce je vyslovene stanovený v úvode; uviesť problematiku možných svetov a možných súcien v originálnej Leibnizovej explikácii metafyziky a teológie. Autor sa vyjadruje aj k metodológii skúmania čiastkových filozofických ideí, ktorá je podstatne podmienená Leibnizovým konciliačným eklekticizmom. So zámerom zachovať čo najväčšiu argumentačnú presnosť sa výrazne pridŕžiava Leibnizovej dobovej korešpondencie a ďalších dostupných textov. Monografia obsahuje dve hlavné kapitoly, ktorých obsah plne korešponduje s jej názvom aj so stanoveným cieľom. V prvej kapitole *V Božom rozume. Leibnizove modality večnosti – možné svety*, v ktorej je päť podkapitol, je podaný výklad k *možným svetom* v takej podobe, v akej sa núkajú na základe niektorých vybraných Leibnizových argumentov, pričom autorova pozornosť je koncentrovaná na rýdzo *možné svety* s výnimkou *existujúceho sveta*. V druhej kapitole, v ktorej je sedem podkapitol, pod názvom *V Božom rozume. Leibnizove modality večnosti – možné súcna*, autor predstavuje Leibnizovu *ontológiu možných súcien*, ktorá je neodnímateľnou súčasťou jeho metafyzicko-teologických úvah. Dôvodom bádateľského zámeru je vzťah medzi *možnými súcniami* a *existujúcimi súcniami* a v tomto má monografia konzistentnú logickú líniu.

Dr. Škára upozorňuje, že Leibnizovu ontológiu *možných súcien* v *možných svetoch* je potrebné chápať v jednom veľmi prísnom rozlíšení. Na jednej strane je tu ontológia *súcien* stvorených, to znamená aktuálne existujúcich, na strane druhej máme do činenia s ontológiou *možných súcien*, to znamená súcien v *možných svetoch* v *Božom rozume*. Na základe toho autor tvrdí, že v prípade *možných súcien* a *možných svetov* ide o ontológiu inherentných superponovaných entít – *možné súcna*, *možné svety*, *Boží rozum*. Potreba odlíšenia dvoch typov ontológií, modálnej ontológie *možných súcien* a reálnej ontológie aktuálnych existujúcich súcien, vyplýva priamo z Leibnizovej predstavy usporiadania nekonečného počtu *možných svetov* a ich obsahov.

Autor do centra svojho bádateľského záujmu položil jednu z najzaujímavejších a zároveň najkontroverzejších myšlienok nemeckého filozofa Gottfrieda Wilhelma Leibniza, totiž že najfundamentálnejším a najvznešenejším rozhodnutím Boha je stvoriteľský akt, pri ktorom Božia vôľa vyberá najlepší z nekonečného množstva možných svetov, vyplnených sériou možných súcien s najvyšším stupňom dokonalosti a harmónie. Boh stvoril svet slobodne, ale zároveň svet nemôže byť iný, nakoľko je takým preto, lebo Boh vybral ten najlepší. Boh netvorí všetky možné svety, lebo jeho múdrosť ho chráni pred stvorením čohokoľvek neharmonického. Božia múdrosť je zameraná na dokonalú harmóniu, preto v akte stvorenia Boží rozum vyradí logicky a metafyzicky nemožné svety, teda neharmonické svety. V ďalšom kroku na základe princípu najlepšieho sa božia vôľa nakloní k tomu najlepšiemu a ten svojou nekonečnou mocou Boh stvorí.

Dobro v stvorenom svete pritiahlo Božiu vôľu, ktorá sa ho následne rozhodla stvoriť. Leibniz chce ako kresťan povedať, že Boh je slobodný, ale zároveň chce to najlepšie, preto medzi jeho komentátormi sa nájdu takí, ktorí Boží tvoriaci akt nevidia ako slobodný. Hanoverský filozof, ktorý vo svojich úvahách sa usiloval o zjednotenie viery a rozumu a vzájomné prepojenie prirodzenej teológie a filozofie, si bol vedomý rizika inklinácie k necessitarizmu, preto sa vymedzil voči Spinozovi, ktorý Stvoriteľovi odopieral rozum a slobodnú vôľu, a podľa ktorého všetky veci pochádzajú z nutnosti Božej prirodzenosti. Autor ozrejmuje, že v Božom rozume, ktorý je rišou možných svetov, a preto i rišou možných súcien, je prítomný poriadok, usporiadanie a hierarchia. Symbol pyramídy s vrcholom, no bez základne, je obrazom Božej *dobroty*. Možné svety sú v nej usporiadané od vrcholu, čiže od najlepšieho zo všetkých možných, a v nekonečnom počte sa od najlepšieho odvíjajú smerom nadol. Najhoršieho niet. Chýba základňa, a tou je Božia milosť a доброта. Intuícia, že fyzické a morálne zlo sa nevyučuje s myšlienkou najlepšieho sveta, sa objavuje v mnohých Leibnizových dielach a je zdôvodňovaná rôznymi spôsobmi. Leibniz sa týmto problémom zaoberal celý život, ale až na sklonku svojho života podrobil túto otázku systematickej a hĺbkovej analýze a venoval jej rozsiahly traktát s názvom *Teodicea* o доброте Boha, slobode človeka a pôvode.

Dr. Škára v obsahovo dobre vyváženom diele zrozumiteľne objasňuje závažnú tému aj spôsob uvažovania posledného polyhistora a pozýva čitateľa k premýšľaniu o významnej postave filozofie dejín tak, aby sám kládol otázky filozofovi z Hannoveru, pričom ho provokuje k ideovej konfrontácii prostredníctvom filozofického pýtania na otáznosť sveta.

HOŠEK, P.: *Sloužím tajnému ohni: Duchovní zdroje literární tvorby J. R. R. Tolkiena*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022. 192 s. ISBN 978-80-7325-544-2.

MARTINA JURIČKOVÁ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9461-1763>

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta

Pavel Hošek je religionista, ktorý sa vo svojej akademickej práci venuje predovšetkým tvorbe a duchovnému odkazu „otca Narnie“, C. S. Lewisa. A keďže jedným z ľudí, ktorí zásadne ovplyvnili Lewisa v jeho návrate k viere a cirkvi bol J. R. R. Tolkien, musel s ním nevyhnutne prísť do styku aj Hošek. Ako však uvádza v Predmluve k tejto knihe (s. 6), toto ich stretnutie bolo spočiatku rozpačité, a to z viacerých dôvodov. Na rozdiel od Lewisa, ktorý sa po svojom znovuoobjavení Boha stal jedným z najproduktívnejších kresťanských apologetov 20. storočia, pričom nielenže implementoval zjavnú náboženskú symboliku do svojich románov, ale sa aj otvorene vyjadroval k rôznym teologickým otázkam v diskusiách i písomných traktátoch¹, Tolkien bol v tomto smere menej priamočiary a svoje duchovné hodnoty vkladal do svojich diel skôr nevedome a až takmer podprahovo. Navyše, ako si všimol už Tolkienov oficiálny životopisec Humphrey Carpenter, Tolkien bol človek protikladov², čo sa odrazilo ako na jeho vzťahoch k priateľom a názore na ich tvorbu, tak aj jeho prístupe k chápaniu teologického významu jeho diela. Na jednej strane nachádzame v jeho publikovaných písomnostiach (najmä jeho listoch) tvrdenia, že jeho magnum opus, *Pán Prsteňov* je „fundamentálne náboženské a katolícke dielo, sprvu nevedome, no vedome pri revízii“ (list č. 142)³, a na druhej strane tvrdenia, že náboženská symbolika v ňom je len náhodná a význam diela závislý čisto iba na tom, ako ho ten ktorý čitateľ chce chápať, podľa toho komu práve Tolkien odpisoval. Táto protikladnosť je následne premietnutá aj do odborných prác interpretujúcich Tolkienove diela, v ktorých sa čitateľ stretáva so širokým spektrom názorov, od tých striktnie odmietajúcich dôležitosť či dokonca samu existenciu náboženskej symboliky v jeho dielach, až po tie, naopak, nepripúšťajúce akúkoľvek inú možnosť interpretácie jeho diela než teologickú. Pavel Hošek sa v knihe *Sloužím tajnému ohni* snaží poukázať na to,

¹ Vzhľadom na množstvo jeho teologických publikácií sa dá povedať, že jeho beletristická tvorba bola pre Lewisa skôr len okrajovou záležitosťou v snahe ilustrovať svoje náboženské poznatky v inotajoch románu.

² CARPENTER, H.: *J. R. R. Tolkien: A Biography*, 2002, HarperCollins, 1977, ISBN 978-0-261-10245-3, cit. s. 133.

³ CARPENTER, H. (ed.): *The Letters of J. R. R. Tolkien*, 2006, HarperCollins, 1981, ISBN 978-0-261-10265-1.

že ani jeden z týchto prístupov nie je správny, a že otázka významu viery v Tolkienovom živote a tvorbe je oveľa komplexnejšia (s. 7).

Hoškova kniha pozostáva z Predmluvy, piatich častí (rozdelených na niekoľko podčastí a kapitol) a epilógického komentáru, pričom každá kapitola začína epigramom—krátkou citáciou buď z publikácií od Tolkiena alebo o ňom, ktoré naznačujú hlavnú myšlienku danej kapitoly.

Prvá časť knihy stručne mapuje Tolkienov život. A to naozaj stručne. Na jednej strane je pochopiteľné, že Hošek sa snaží predstaviť len najzásadnejšie momenty Tolkienovho dlhého a búrlivými udalosťami preplneného života (od narodenia sa v Južnej Afrike a presťahovania sa do Británie, detstva poznačeného konverziou na Rímsko-katolicizmus a smrťou rodičov, cez akademické a ľúbostné zážitky mladosti, až po dve svetové vojny), keďže táto kniha nemá byť autobiografiou, ale primárne sa zameriava na niečo iné. Na druhej strane by bolo vhodné, aby niektoré momenty Tolkienovho života boli rozobrané o niečo viac, aby sa zdôraznil ich význam na formovanie spisovateľovej hodnotovej orientácie. Hošek napríklad nespomína, ako život a najmä smrť jeho matky ovplyvnila jeho duchovný vzťah k Panne Márii, hoci o Mariánskej symbolike Galadriel pojednáva v neskorších kapitolách knihy. Opomína taktiež, že ani so zrodom Hobitov to nebolo také jednoznačné, ako tvrdil Tolkien (s. 24). Podľa jeho syna Christophera sa totiž zrejme nezrodili, keď opravoval písomky študentov a na jeden prázdny hárok zrazu—možno z nudy z monotónnej práce, možno z frustrácie zo študentských odpovedí—slávnu úvodnú vetu románu *Hobbit*, ale oveľa skôr, v príbehoch, ktoré Tolkien rozprával svojim deťom pred spaním. Je zaujímavé, že Hoškovi táto informácia unikla alebo ju nepovažoval za podstatnú zmieniť—opäť—vzhľadom na to, že neskôr popisuje, ako mal Tolkien s postupujúcim vekom problém pamätať si presné časové obdobia kedy čo napísal. Inde (s. 16) zase Hošek až s príliš veľkou „nadsázkou“ uvádza, že dejiny literatúry vďaka za jedno z najväčších diel 20. storočia neúprosnému zákazu Tolkienovho opatrovníka, kňaza Francisa Morgana stretávať sa s dievčaťom, do ktorého sa v 16tich rokoch zaľúbil, až kým nedovŕši plnoletosť. Hošek tu naznačuje, že vďaka tomuto zákazu mohol mladý Tolkien tráviť viac času s podobne literárne ambicióznymi spolužiakmi z T.C.B.S. klubu, s ktorým sa však poznal a intenzívne stykal už oveľa skôr než stretol onú dočasne zakázanú osudovú lásku, Edith Bratt. Na druhú stranu sa však musí uznať, že Hošek si v rámci možnosti rozsahu poradil so sumariáciou kľúčových životných vplyvov u Tolkiena dosť dobre, hoci miestami text pôsobí myšlienkovo useknuto (niektoré idey v po sebe nasledujúcich odsekoch na seba priamo nenadväzujú), ba dokonca zmienil aj možnú inšpiračnú súvislosť medzi Tolkienovým *Hobbitom* a knihou *Babbitt* od Sinclaira Lewisa, ktorá nemusí byť Tolkienovým čitateľom až tak známa.

Druhá časť Hoškovej knihy sa delí na dve podčasti, pričom prvá z nich sa venuje filologickým a mytologickým vplyvom a inšpiračným zdrojom Tolkienovej tvorby. Napriek už spomenutému tvrdeniu, že *Pán Prsteňov* je vo svojej podstate náboženské dielo, Tolkienovou primárnou motiváciou napísať ho bola (okrem dopytu čitateľov a vydavateľa) túžba vytvoriť vlastnú mytológiu pre Anglicko, ba čo viac, vytvoriť svet, v ktorom by mohli fiktívne jazyky, ktoré si vytváral, ožiť. Hošek v tejto časti

knihy poukazuje na to, ako podľa Tolkiena boli filológia a mytológia neoddeliteľne prepojené a ako ľudstvo vo svojich prvopočiatkoch začalo vytvárať slová nie na to, aby faktograficky pomenovávali veci okolo seba, ale vyjadrovali ich mystické aspekty, v čom hrala významnú úlohu zvuková symbolika. Hošek tu taktiež popisuje Tolkienov proces spracovávanía a implementácie prvkov z jeho inšpiračných zdrojov (napr. rôznych európskych mytológií, románov, ktoré čítal, a pod.) do jeho vlastnej tvorby, na čo plynule nadväzuje druhá podčasť, ktorá sa venuje vplyvu viery v Tolkienovom živote a tvorbe.

I tu sa miestami nájdú informácie odporujúce tomu, čo Hošek píše v iných častiach knihy; napríklad, že Tolkien bol vzorný katolík, ktorý sa denne zúčastňoval svätej omše (s. 57), pričom boli v jeho živote obdobia, kedy bol pracovne vyťaženejší a duchovne demotivovaný natoľko, že svoju vieru takmer prestal praktizovať. Hlavným prínosom tejto podčasti však je Hoškova polemika o tom, aká nejednoznačná a komplexná je otázka náboženstnosti *Pána Prsteňov* a *Silmarillionu*. Správne poukazuje na to, že autorov vlastný pohľad na túto problematiku závisel od toho, s kým ju práve rozoberal. Tolkien mal tendenciu svojim duchovne orientovaným čitateľom (napr. kňazom, mníškam, veriacim) odpovedať kladne, ak sa dopytovali či ten či onen prvok jeho diela je možno interpretovať ako náboženskú symboliku, a vyhýbať sa či záporne tým, ktorí o tom vyjadrovali pochybnosti. Hošek upriamuje čitateľovu pozornosť na fakt, že bez ohľadu na to, či Tolkienova implementácia náboženských motívov do jeho románov bola vedomá alebo nevedomá, v kontexte všetkých jeho inšpiračných zdrojov a Európskej kultúry ako takej bola nevyhnutná (s. 67). Európska literatúra, anglickú nevynímajúc, je vo väčšine už od ranného stredoveku preplnená náboženskými motívmi, ktoré následne presakujú do vedomia ľudí a napokon aj do všetkého, čo vytvárajú. K tomu by som ešte dodala, že vzhľadom na to, že Tolkienovým cieľom bolo vytvoriť mytológiu pre jeho milované Anglicko, tá musela rovnako nevyhnutne byť prepojená s nejakým náboženstvom, lebo tak je tomu aj so všetkými mytológiami zo skutočného sveta. A keďže najstarším identifikovateľným obyvateľstvom Anglicka boli Kelti, stopy po ktorých sa v krajine zachovali najčastejšie v podobe Keltských križov⁴, Tolkienova mytológia nemohla byť inšpirovaná nijakým iným náboženstvom než kresťanstvom.

Taktiež oceňujem Hoškovu diskusiu o paralelách medzi Tolkienovým mýtom stvorenia sveta, ako ho opísal v úvode *Silmarillionu*, a Bibliou, konkrétne knihou Genezis a úvodom Jánovho evanjelia. Poukazuje tu na to, ako oba tieto biblické texty prepájajú mytológiu s filológiou, čím ilustrujú Tolkienovu teóriu vzťahu týchto dvoch disciplín. Kniha Genezis popisuje, ako základom každého stvoriteľského činu je Božie slovo—Boh rozkazuje: Buď svetlo! Buď obloha! Vody, zhromaždite sa! Zem, vyžeň trávu! Vody, hemžite sa živými tvormi! (Gen 1:3, 6, 9, 11, 20) a existenciu všetkého schvaľuje slovami, že to bolo dobré. Podobne Ján hovorí, že na počiatku všetkého bolo Slovo, ktoré je zároveň Bohom a Životom a Svetlom (Jn 1:1-5). Tolkien uchopuje tento koncept životodarného slova a transformuje ho vo svojom mýte v podobe, ktorá je viac než len parafrázou knihy Genezis. V jeho mýte do stvorenia vstupuje aj spomínaná zvuková symbolika a svet je stvorený v hudbe, priam vyspievaný k životu.

⁴ Kelti konvertovali z pôvodného prírodného náboženstva na kresťanstvo už v 3. storočí.

Záverom tejto časti knihy Hošek vyjadruje, že na rozdiel od Lewisa, Tolkiena nemožno klasifikovať ako priamo kresťanského autora a *Pána Prsteňov* ako kresťanský, resp. katolícky román, ale skôr ako autora katolíckej imaginácie, keďže v jeho dielach sú náboženské prvky prítomné iným, implicitným spôsobom než u autorov ako Lewis či Chesterton. Hošek sa odvoláva na definíciu Flannery O'Connorovej, ktorá tvrdila, že pre skutočne katolíckeho spisovateľa je viera natoľko súčasťou jeho osobnosti, že pri písaní si jej prítomnosť vo svojom živote a zamýšľaní ani neuvedomuje, a viera tak nevstupuje do obsahu jeho tvorby, ale skôr do spôsobu, akým píše—vnímavo voči Božej prítomnosti v jeho stvorení (s. 74-75). K tomu môžem doplniť len, že v súlade s Tolkienovou teóriou sub-kreácie, ako ju popísal v eseji *On Fairy-stories*, spisovateľovo dielo sa tak samo stáva súčasťou Božieho stvorenia, keďže rovnako vyžaruje jeho prítomnosť.

Po ujasnení vzťahu medzi kresťanskou náukou a Tolkienovou tvorbou, Hošek v Ďalších častiach knihy prechádza k tomu, čo je jeho doménou a hlavným zámerom knihy—detailnej analýze rôznych teologicko-symbolických aspektov jeho tvorby. V tretej časti sa venuje teológii Stredozeme, predovšetkým vzťahu Boha, Slova, Svetla, Pravdy, Krásy v úvodných príbehoch *Silmarillionu*, popisujúc Tolkiena ako prírodného mystika (s. 89) spájaúceho vo svojej tvorbe tomistickú a františkánsku teológiu, snažiaceho sa pritom, podobne ako Lewis, rehabilitovať pohanské náboženstvá ako nedokonalejší predobraz kresťanstva. Ďalej pojednáva o osude človeka a ľudstva z pohľadu dejín spásy, nejednoznačnosti toho, čo má prísť na konci časov ako aj komplexnosti podstaty zla v Stredozemi, čo Tolkienovi umožňuje vo svojom legendáriu prepojiť a konsolidovať prvky pohanského a kresťanského náhľadu na svet a jeho osud.

Štvrtá časť knihy je opäť rozdelená na dve podčasti, pričom prvá sa venuje konceptu stvorenia a podstvorenia (creation and sub-creation), ktoré Tolkien predstavil v *On Fairy-stories*. Vychádzajúc z tejto eseje, básne *Mythopoeia* a alegorického príbehu o ceste očistcom, *Leaf by Niggle*, Hošek upriamuje pozornosť čitateľov na to, že Tolkien pri popise procesu stvorenia a sub-kreácie využíva metafory z botaniky. Vývin dejín, vzťah medzi literárnymi dielami, a proces tvorby príbehov pripodobňuje rozvetvenému stromu, kreatívnu snahu človeka k „zalistovaniu“ (effoliation)—hoc osobne by som volila skôr preklad „zalesňovanie“—kedy každý človek prispieva svojim kúskom stvoriteľskej schopnosti k dopĺňaniu Božieho stvorenia, ako jednotlivé lístky dopĺňajú podobu stromu, resp. ako jednotlivé stromy vytvárajú les. A keďže, ako už bolo spomenuté, každý takýto kreatívny príspevok človeka je vlastne súčasťou Božieho stvorenia, v nebeskej blaženosti napokon, podľa Tolkiena, dôjde k jeho naplneniu a zrealizovaniu. ďalšie témy, ktorým sa Hošek venuje v tejto časti sú napríklad proces sub-kreácie ako odhaľovanie reality existujúcej na inej úrovni bytia, význam autorových životných skúseností a poznania v tomto procese, či previazanosť fantázie s realitou a nutnosť jej súladu so zákonitostami Božieho stvorenia. V druhej podčasti sa následne Hošek venuje uzdravujúcej sile príbehov, ktorá umožňuje čitateľovi zažiť niečo, čo v realite nikdy nebude mať možnosť zažiť, premeniť ho a vzbudiť v ňom rovnaký úžas nad stvorením, aký pociťovali naši predkovia na úsvite dejín, keď začali dávať veciam okolo seba mená, pričom pojednáva aj

o význame slov „enchantement“ a „spell“, ktoré Tolkien používa pri definovaní svojej literárnej teórie a ktoré v sebe nesú zároveň filologickú i teologickú symboliku. Treťia a štvrtá časť Hoškovej knihy tak pekne ukazujú ako sa tieto dva ale i mnohé ďalšie koncepty (filológia, teológia, príroda, stvorenie, tvorenie, dualita dobra a zla, dualita svetla a tmy, dualita kresťanstva a pohanstva...) opakovane, až takmer cyklicky vynárajú v rôznych aspektoch Tolkienovej tvorby a vzájomne dopĺňajú.

V posledných dvoch častiach knihy sa Hošek zaoberá paradoxami Tolkienovho života a tvorby, vracajúc sa tak späť k úvodnej myšlienke, že Tolkien bol človek protikladov. Rozoberá tu, nakoľko vnímal Tolkien svoju tvorbu ako poslanie a ako iba osobnú zábavku, nakoľko sa cítil týmto poslaním zviazaný či ho zanedbával, no najmä nakoľko bol „služobníkom tajného ohňa“, ktorý v jeho legendáriu predstavuje Ducha Svätého, a nakoľko iba „vykladačom seba samého“ so zámerom vysporiadať sa tak so svojimi osobnými traumami. Napokon však Hošek prichádza k úsudku, že najvýznamnejším a najznavenejším náboženským prvkom v jeho tvorbe je koncept seba-darujúcej sa lásky, ktorá je centrálnym motívom a tajomstvom kresťanstva a v dôsledku hlbokého precitenia viery bola zároveň aj centrálnym motívom Tolkienovho osobného života.

Záverom môžem povedať, že aj napriek svojej útlosti je *Sloužím tajnému ohni* informačne hutná publikácia. Ako dokazuje aj zoznam použitej literatúry na jej konci, Hošek má veľmi dobrý prehľad v tom, čo už bolo v rámci danej problematiky publikované, a vo svojej knihe to komplexne no zároveň prehľadne sumarizuje, pričom sa snaží rozoberané teologické koncepty vysvetľovať čo najjednoduchšie, aby ich pochopili aj čitatelia, ktorý túto problematiku nepoznajú do veľkej hĺbky, vďaka čomu sa kniha aj dobre číta. Hošek navyše príležitostne dopĺňa svoje vysvetlenia príkladmi z českých reálií, čím sa tieto koncepty stávajú pre jeho cieľové publikum ešte zrozumiteľnejšími. Pre človeka, ktorý sa náboženskými a teologickými aspektami Tolkienovej tvorby zaoberá už niekoľko rokov, ako ja, síce táto publikácia nepriňaša nič nové, ale pre čitateľov, ktorí ešte len začínajú objavovať túto Tolkienovu stránku bude nepochybne neoceniteľným prínosom, ba priam sprievodcom na ceste k pochopeniu teológie Stredozeme. A v neposlednom rade je to veľmi hodnotná publikácia aj z dôvodu, že v našom geografickom regióne ešte nič podobné jazykovo dostupné publikované nebolo. O českých prekladoch diel od Tolkiena a o ňom resp. jeho tvorbe síce nemám prehľad, na Slovensku však určite doteraz žiadna takáto publikácia v slovenskom preklade nevyšla a dokonca ani preklady niektorých základných spomínaných Tolkienových diel, ako *Leaf by Niggle*, *On Fairy-stories*, či jeho životopis a listy.

**СЛОМСКИ, В. С.: Гуманистическое и антропологическое
измерение богословских споров с исихастами,
Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA 2023. 307 s. ISBN
978-83-8209-252-3.**

DARIUSZ CHEŁSTOWSKI

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3112-6963>

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Książka profesora Wojciecha Słomskiego „Гуманистическое и антропологическое измерение богословских споров с исихастами” („Humanistyczny i antropologiczny wymiar sporów teologicznych z hezychastami”) stanowi istotne i kompleksowe opracowanie dotyczące jednego z najważniejszych ruchów duchowych w historii wschodniego chrześcijaństwa – hezychazmu. Autor podejmuje próbę dogłębnej analizy teologicznych sporów, które narodziły się wokół tego mistycznego nurtu, z perspektywy antropologicznej i humanistycznej. Dzięki temu książka wnosi nowatorski wkład w rozumienie hezychazmu, jego znaczenia w historii teologii chrześcijańskiego Wschodu oraz jego wpływu na kształtowanie się idei humanistycznych.

Profesor Słomski szczegółowo omawia tło historyczne rozwoju hezychazmu, ruchu, który wywodzi się z tradycji monastycznej Bizancjum, a którego kluczowym elementem jest praktyka modlitwy nieustannej i kontemplacji Boga. Hezychazm zyskał na znaczeniu w XIV wieku, kiedy to jego doktrynalne podstawy zostały sformułowane przez Grzegorza Palamasa, jednego z najwybitniejszych teologów wschodnich. Książka analizuje, jak hezychazm stał się punktem wyjścia do intensywnych sporów teologicznych, szczególnie między Grzegorzem Palamasem a jego przeciwnikami, takimi jak Barlaam z Kalabrii, a także Nicefor Gregoras.

Słomski przedstawia te spory jako zderzenie dwóch odmiennych podejść do teologii i duchowości – mistycyzmu hezychastycznego, opierającego się na osobistym doświadczeniu Boga, oraz racjonalizmu reprezentowanego przez Barlaama, który kwestionował możliwość bezpośredniego poznania Boga poprzez kontemplację.

Jednym z kluczowych elementów książki Słomskiego jest analiza antropologiczna. Autor bada, jak hezychazm wpłynął na chrześcijańską koncepcję człowieka na Wschodzie i jego miejsca w kosmosie. Hezychazm, ze swoim naciskiem na ascezę, modlitwę oraz zjednoczenie z Bogiem poprzez wewnętrzne doświadczenie, oferuje specyficzną wizję antropologiczną, w której człowiek jest postrzegany jako istota zdolna do bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Słomski analizuje, jak ta

wizja różni się od innych podejść do antropologii, które bardziej akcentują intelektualny rozwój i racjonalne poznanie.

W tej części książki Autor rozważa również, jak spory teologiczne z XIV wieku wpłynęły na rozwój myśli antropologicznej w obrębie wschodniego chrześcijaństwa. Z jednej strony hezychastyczna koncepcja człowieka jako stworzenia o nieograniczonych możliwościach duchowego wzrostu stanowi wyraz głębokiej teologicznej refleksji nad naturą ludzką. Z drugiej zaś strony, Słomski ukazuje, jak krytycy hezychazmu, tacy jak Barlaam, promowali bardziej zracjonalizowaną wizję człowieka, w której duchowy rozwój jest ściśle związany z wiedzą i intelektem.

Słomski szczegółowo bada, w jaki sposób hezychazm konfrontował się z rodzącym się w tamtym okresie humanizmem. Choć hezychazm jest głęboko zakorzeniony w duchowości monastycznej i mistycznej, Autor wykazuje, że miał on również wymiar humanistyczny, w sensie głębokiego zainteresowania człowiekiem jako istotą zdolną do bezpośredniego kontaktu z Boskością.

W swojej książce Słomski analizuje, jak idee humanistyczne, które zaczęły przenikać do myśli bizantyjskiej, były zarówno wchłaniane, jak i odrzucane przez teologów hezychastycznych. Z jednej strony, humanizm podkreślał wartość i godność człowieka, co rezonowało z niektórymi aspektami myśli hezychastycznej. Z drugiej strony, hezychazm stanowczo odrzucał humanistyczną tendencję do nadmiernego zaufania w zdolności intelektualne człowieka, promując zamiast tego drogę duchowej ascezy i modlitwy.

Książka Słomskiego ma również istotne znaczenie dla współczesnej teologii wschodniej. Autor pokazuje, jak debaty z XIV wieku nadal wpływają na dzisiejsze dyskusje teologiczne na chrześcijańskim Wschodzie, szczególnie w kontekście dialogu między wiarą a rozumem, duchowością a intelektem. Słomski argumentuje, że współczesne odrodzenie zainteresowania hezychazmem wśród teologów jest w dużej mierze wynikiem ponownego odkrycia antropologicznych i humanistycznych aspektów tego ruchu. Jednocześnie kryzys zachodnioeuropejskiego humanizmu w jego neoliberalnych i marksistowskich formach od końca ubiegłego wieku stał się tak dotkliwy, że wywołał poczucie głębokiego kryzysu światopoglądowego całej zachodniej cywilizacji. Pragnienie maksymalnej wolności, emancypacji człowieka od wszelkich form zależności i predeterminacji w zachodniej kulturze „postchrześcijańskiej” lub ateistycznym marksizmie doprowadziło do odwrotnego rezultatu - uprzedmiotowienia człowieka i dehumanizacji stosunków społecznych. Późnobizantyjski hezychazm, który oferował bardziej integralną i harmonijną doktrynę człowieka, może pomóc przywrócić podstawy wartości współczesnego humanizmu i nadać nowy sens ludzkiej egzystencji we współczesnym świecie.

Praca ta jest zatem nie tylko ważnym źródłem wiedzy historycznej, ale także cennym narzędziem dla teologów, filozofów i antropologów, którzy badają współczesne problemy duchowe i intelektualne we wschodnim chrześcijaństwie. Znaczenie badanego tematu polega na tym, że wielu teologów i filozofów uważa teologię hezychastyczną Grzegorza Palamasa za alternatywę dla zachodnioeuropejskiego humanizmu. Jednocześnie zainteresowanie jego spuścizną wzrasta w okresach kryzysów światopoglądowych w zachodnim świecie chrześcijańskim. Większość autorów

przeciwstawia integralność doktryny Isikhasta o człowieku dyskrekcji i wewnętrznym sprzecznościom renesansowej i humanistycznej antropologii. Sprzeczności między zachodnim i wschodnim poglądem na człowieka ujawniły się najwyraźniej w XIV-wiecznych sporach teologicznych między Grzegorzem Palamasem a Barlaamem z Kalabrii. Późniejsze spory między głównym myślicielem hezychazmu a Grzegorzem Akindinusem i Nicephorusem Gregorą pozwoliły na jaśniejsze i spójniejsze sformułowanie teologii hezychastycznej Palamasa. Dzięki szczegółowej analizie sporów teologicznych z przeszłości, książka Słomskiego pomaga lepiej zrozumieć, w jaki sposób te spory kształtowały i nadal kształtują myślenie teologiczne i antropologiczne.

Metodologicznie, praca Słomskiego jest przykładnym zastosowaniem podejścia interdyscyplinarnego, łącząc analizę historyczną, teologiczną, antropologiczną i filozoficzną. Autor wykorzystuje szeroki zakres źródeł, zarówno pierwotnych, jak i wtórnych, aby stworzyć kompleksowy obraz debat wokół hezychazmu. Jego podejście jest szczególnie cenne dla badaczy, którzy chcą zrozumieć, jak różne dyscypliny mogą współpracować w analizie złożonych zjawisk religijnych.

Na zakończenie, książka Słomskiego oferuje refleksje na temat przyszłości badań nad hezychazmem oraz jego wpływu na współczesną teologię. Autor sugeruje, że dalsze badania powinny skupić się na eksploracji, jak teologiczne i antropologiczne wymiary hezychazmu mogą przyczynić się do dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Hezychazm, ze swoim unikalnym połączeniem mistycyzmu i antropologii, może stać się mostem łączącym różne tradycje religijne i intelektualne w poszukiwaniu wspólnych wartości duchowych.

Książka Wojciecha Słomskiego jest zatem nie tylko ważnym wkładem w badania nad historią teologii chrześcijańskiego Wschodu, ale także inspirującym przewodnikiem dla współczesnych badaczy poszukujących głębszego zrozumienia roli duchowości w kształtowaniu ludzkiej tożsamości i wartości.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

dr. Tomasz Bierzyński

Pontifical University of John Paul II in Kraków
Faculty of Communication Sciences
Franciszkańska 3, 31-004 Kraków, Poland
tomasz.bierzynski@pz.upjp2.edu.pl
ORCID 0000-0002-8153-0833

Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a európskych štúdií
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk
ORCID 0009-0001-3112-6963

Dr. Duong Thi Nhan

Hanoi Metropolitan University
No.98, Duong Quang Ham street, Cau Giay
District, Hanoi, Vietnam
dtnhan@daihocthudo.edu.vn
ORCID 0009-0009-0830-9014

ThDr. Andrej Mária Čaja, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Štefánikova 67, 949 01 Nitra
p.andrej@familiemariens.org
ORCID 0009-0009-0708-3260

doc. Dr. Juraj Feník, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku Teologická
fakulta v Košiciach Hlavná 89, 041 21 Košice
fenikovdurko@yahoo.com
ORCID 0000-0002-5814-1629

dr Dariusz Chelstowski

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a európskych štúdií
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
dariusz.chelstowski@smail.unipo.sk
ORCID 0009-0001-3112-6963

Mgr. Martina Juričková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Katedra anglistiky a amerikanistiky
Štefánikova 67, 949 01 Nitra
mjurickova@ukf.sk
ORCID 0000-0002-9461-1763

prof. dr hab. Artur J. Katolo

Professor emeritus Pontificia Facolta' Teologica
dell'Italia Meridionale – ISSR i ITCS a Rende (CS)
Viale Colli Aminei, 2, 80131 Napoli NA
Europejska Uczelnia w Warszawie - Neofilologia
ul. Radzymińska 230, 03-674 Warszawa
someoneignotus@yahoo.com
ORCID 0000-0002-2105-365X

H. Em. Card. Kurt Koch

Prefect Dicastery for Promoting Christian Unity
Via della Conciliazione 5, 00193 Rome

prof. PhDr. ThDr. Štefan Lenciš, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
stefan.lencis@ku.sk
ORCID 0000-0002-3852-4788

PhDr. Ivan Ondrášik, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN
Ružomberok
Klinika hematológie a transfúziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com
ORCID 0009-0008-3015-0372

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra systematickej teológie
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.palocko@unipo.sk
ORCID 0009-0003-9576-4950

ADDRESSES OF AUTHORS

SSLic. Ľuboš Pavlišinovič

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra systematickej teológie
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubos.pavlisinovic@smail.unipo.sk
ORCID 0009-0007-8616-7715

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra systematickej teológie
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrík@unipo.sk
ORCID 0000-0001-9763-1228

H. Exc. Mons. Dimitrios Salachas

Apostolic Exarch Emeritus for the Catholics of
Byzantine Rite living in Greece
Athens, Greece
(Died 16 October 2023)

Dr. habil. Tengely Adrienn

Eszterházy Károly Catholic University
Institute of Educational Sciences
HU-3300 Eger, Eszterházy tér 1.
tengely.adrienn@uni-eszterhazy.hu
ORCID 0000-0003-2236-8503

REDACTION

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.; prof. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

REVIEWERS

prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
Dr.h.c. prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.;
prof. Kamil Kardis, PhD.; prof. ThDr. PaedDr. Roman Králik, ThD. MBA.;
prof. Róbert Lapko, Th.D et PhD.; doc. ThDr. Radoslav Lojan, PhD.;
dr hab. Jacenty Mastěj prof. KUL; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.; prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M.;
doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD.; prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD.;
ThLic. Martin Tkáč, PhD.; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
Dr. theol. Miroslav Varšo; dr hab. Michał Wroblewski prof. KUL

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, Slovakia
Tel.: +421 51 77 32 567
E-mail: theologos.office@unipo.sk
Web: <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/>
<https://www.unipo.sk/en/faculty-of-greek-catholic-theology/main-sections/t>

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15
080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

GRAPHIC PROPOSALS AND RATES

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISSN 1335-5570 (print)
ISSN 2644-5700 (online)