

Cirkevné schválenie udelil:

Mons. Ján Hirka, prešovský biskup, pod č. 3319/99.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

Redakčná rada:

Predseda: Doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Členovia: Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
ThDr. Marek Petro, PhD.
ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
PaedDr. Ing. Gabriel Paľa

Adresa redakcie:

THEOLOGOS

GTF PU

Ul. Biskupa P. Gajdiča 2

080 01 Prešov

Tel.: 051-77 25 157, 77 25 166

Fax: 051-77 33 840

Za odbornú a jazykovú stránku textov zodpovedajú autori.

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove

pre Gréckokatolícku bohosloveckú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570

OBSAH

Pavol Dancák

Koncept slobody vo vybraných encyklikách Jána Pavla II. 5

Andrej Slodička

Mariánske dogmy 24

Mária Poliaková

Pieseň o mužovi bolesti vo svete Izaiášových ideí 42

Kamil Kardis

Doktrína budhizmu a jej vývoj 55

Radovan Šoltés

Čo je láska 67

Peter Šturák

**Vzťah biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM
k redemptoristom 74**

Štefan Mordel

**Sociálna otázka v odkaze cirkevných Otcov
a sociálna náuka Cirkvi v súčasnosti 82**

Jaroslav Coranič

**Problematika obradu staroslovienskej liturgie praktizovanej
na Veľkej Morave po príchode byzantskej misie. 98**

Marek Petro

Etické hodnotenie transplantácie orgánov 110

Miloš Galajda

**Rada hierarchov (Consilium Hierarcharum) metropolitnej cirkvi
sui iuris v predchádzajúcej a súčasnej legislatíve 123**

Beáta Balogová

**Špeciálna pedagogika
ako nevyhnutná súčasť prípravy učiteľov. 150**

Erika Brodňanská
Stopy antiky v dogmatickej poézii Gregora Nazianského..... 163

Katarína Pancáková
Vonkajšie a vnútorné determinanty homílie..... 170

Bruno Branislav Donoval, O.P.
**Recenzia Peter Caban V službe oltáru i Božiemu ľudu
(Život a dielo kňaza Ondreja Cabana 1813-1860)..... 176**

Beáta Pekná
**Recenzia Slúžiť na oslavu Boha a na posvätenie človeka
Peter Caban: Dejiny liturgickej hudby..... 178**

Paulína Šlosárová
**Recenzia Caban, Peter Banskobystrická diecéza a boj proti
alkoholizmu v spolkoch striezlivosti..... 180**

Koncept slobody vo vybraných encyklikách Jána Pavla II.

Pavol Dancák

Annotation: Today's thinking pays enormous attention to freedom, but despite of that we do not know for sure, what is the essence of freedom. We anticipate that without freedom there is no humanity. The article introduces an effort of John Paul II to present the Church like a protector and a teacher of freedom. The encyclical letters of John Paul II are the main sources.

Key words: freedom, life, love, God

Téme slobody sa v súčasnom myslení venuje veľká pozornosť, ale napriek tomu máme pocit, že stojíme pred záhadou a nevieme adekvátne objasniť podstatu slobody. Prirodzenosť tesných väzieb medzi človekom a slobodou nám nie je jasná, ale tušíme, že sloboda je podmienkou ľudskej dôstojnosti, že bez slobody niet ľudskejšť. Každodenný život človeka a jeho komunikácia s inými ľuďmi je podstatne určovaná vzťahmi, ktoré predpokladajú slobodu. Dobro a zlo, právo a neprávó, odmena a trest ako aj ďalšie fundamentálne kategórie sociálneho života by boli nezmyselné, keby ľudia nepochopili ich základ zakotvený v slobode.¹

Ján Pavol II. vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* prezentuje Cirkev ako ochrankyňu a učiteľku slobody.² Encyklika *Evangelium vitae* poukazuje medzi iným na tesné väzby, ktoré jestvujú medzi slobodou a životom. Pápež v nej píše, že „záležitosťou najvyššej dôležitosti je znovu odkrytie nedeliteľnej jednoty medzi životom a slobodu.“³ Túto jednotu nemožno beztriestne narušovať. Život a sloboda sú neoddeliteľné dobré a narušenie jedného z nich vedie k narušeniu aj toho druhého. Taká je historická skúsenosť. Niet pravej slobody tam, kde sa neprijíma a nemiluje život a plnosť života je možná len v slobode. Obidve tieto skutočnosti majú ešte prirodzený a osobitný aspekt, ktorý ich nerozlučne spája - povolanie k láske. Táto láska, chápaná ako nezištné sebadarová-

¹ Porov. TARNOWSKI, K.: *Człowiek i Transcendencja*, Krakow 1995, s. 91. Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Bratislava 1994, s. 80.

² Porov. JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, Praha 1996, 12.

³ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, Trnava 1995, 96.

nie je najopravdivejším zmyslom života a ľudskej slobody.⁴ Láska je článkom, ktorý spája slobodu a život. Tento nerozdeliteľný zväzok medzi slobodou a životom bol ustanovený samotným Stvoriteľom, ktorý je darcom jedného aj druhého dobra. Predovšetkým tým Božím darom je sám život, ale rovnako aj sloboda. Túto záležitosť je potrebné dôkladne vysvetľovať, aby bolo možné poukázať na vlastný koncept slobody, ktorý Ján Pavol II. predstavuje ako dar a povolanie.

Sloboda je veľkým Božím darom. Boh obdaroval každého človeka slobodou.⁵ „Sloboda je darom Stvoriteľa daná k službám osobe a jej realizácii, ktorá sa má uskutočňovať sebadarovaním a otvorením sa druhému človekovi.“⁶ V encyklike *Redemptor hominis* pápež píše, že „zrelé človečenstvo znamená plné užívanie daru slobody, ktorý sme obdržali od Stvoriteľa, keď povolal človeka k jestvovaniu na svoj obraz a podobu.“⁷

Sloboda človeka je vytvorená na podobu Božej slobody⁸. Je špeciálnym znakom Božieho obrazu v človekovi: „Preto treba v slobode ľudskej osoby poznávať obraz a blízkosť Boha, „ktorý ... je vo všetkých (porov. Ef 4, 6); takisto treba vyznávať majestát Boha vesmíru a uctievať svätosť zákona pochádzajúceho od Boha, ktorý všetko nekonečne prevyšuje. Boh je vždy väčší.“⁹ Sv. Otec píše, že „schopnosť poznať pravdu a skúsenosť slobody sú privilegiom človeka ako bytosti stvorenej na obraz svojho Stvoriteľa, pravého a spravodlivého Boha (Dt 32,4)“. Medzi viditeľnými stvoreniami len človek je schopný poznať a milovať svojho Stvoriteľa. Život, ktorým Boh obdarováva človeka, je niečím viac než len jestvovaním v čase; je smerovaním k plnosti života; je zárodkom jestvovania, ktoré prekračuje hranice času: „Lebo Boh stvoril človeka pre neporušiteľnosť, urobil ho obrazom svojej podoby (Múd 2,23).“¹⁰ O tomto Stvoriteľovom zámere svedčí vybavenie človeka dvomi podstatnými duchovnými mohutnosťami - rozumom a slobodnou vôľou.¹¹ Sloboda nie je len Božím darom, ale zároveň povolaním

⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 96.

⁵ SLODIČKA, A.: *Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II.* Lublin 2001 s. 208.

⁶ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

⁷ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

⁸ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, Trnava 1994, 42.

⁹ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 41.

¹⁰ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 34.

¹¹ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 34.

človeka. Sv. Otec v encyklike *Centesimus annus* píše, že „kresťan žije slobodu (porov. Jn 8,21-32) a slúži jej, keď na základe misionárskej povahy svojho povolania neustále ponúka pravdu, ktorú spoznal. V dialógu s druhými ľuďmi, všímavý ku každému zlomku pravdy, s ktorým sa stretá v konkrétnom živote a v kultúre jednotlivcov i národov, neprestáva potvrdzovať to, čo ho naučila o ľudskej osobe jeho viera a správne používanie rozumu“. ¹² Každý kresťan, každý učeník Krista vie, že je povolaný k slobode. „Vy teda, bratia, ste povolaní k slobode.“ (Gal 5,13). V *Sollicitudo rei socialis* Sv.Otec píše, že „ľudská bytosť je celkom slobodná len vtedy, keď ostáva sama sebou, keď využíva naplno svoje práva a plní svoje povinnosti: to isté treba povedať o celej spoločnosti“. ¹³ Ide tu o slobodu Božích detí (Rim 8,21). Sloboda ako taká sa objavuje tam, ako píše sv. Pavol, „kde je Pánov Duch“, a preto také zjavenie slobody a zároveň aj skutočnej ľudskej dôstojnosti stáva sa osobitne výrečným pre kresťanov a pre Cirkev počas prenasledovania, či už v dávnych alebo dnešných časoch, lebo svedkovia Božej pravdy sa vtedy stávajú živým dôkazom Ducha pravdy, prítomného v srdci a svedomí veriacich a ich mučeníctvo je nezriedka najvyššou oslavou ľudskej dôstojnosti. ¹⁴

Základnou snahou každého človeka je túžba po pravde a slobode. ¹⁵ Táto túžba je vnútorným zákonom osoby, ktorý je tesne spojený s jej dôstojnosťou. ¹⁶ V encyklike *Redemptor hominis* Sv.Otec tvrdí: "Kristus nás učí, že najlepším naplnením slobody je láska, ktorá sa uskutočňuje v odovzdaní a službe“. ¹⁷ V encyklike *Dives in misericordia* pápež ukazuje Krista ako toho, ktorý stojí a klope na dvere srdca každého človeka, a „prítom nepotláča slobodu človeka, ale chce v nej vzbudiť lásku, ktorá nebude len výrazom akéhosi súcitu s trpiacim Synom človeka, ale v určitom zmysle naozaj „milosrdenstvom“, ktoré každý z nás preukazuje Synovi večného Otca.“ ¹⁸ Vlastne k takejto slobode nás vyslobodil Kristus (Gal 5,1.,5,13) a stále vyslobodzuje. ¹⁹ Sloboda chápaná ako dar a ako povolanie človeka má nerozlučný vzťah k životu. Tento nerozluč-

¹² JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*. In : Sociálne encykliky, Trnava 1997, 46.

¹³ JÁN PAVOL. II.: *Sollicitudi rei socialis*. In : Sociálne encykliky, Trnava 1997, 46.

¹⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *EVANGELIM VITAE*, 60.

¹⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 44.

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Dives in misericordia*, Trnava 1993, 11.

¹⁷ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

¹⁸ JÁN PAVOL. II.: *Dives in misericordia*, 8.

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

ný vzťah slobody a života jestvuje tak dlho v ľudskom správaní, ako dlho má človek ozajstnú koncepciu slobody. Nie raz sa však môžeme medzi ľuďmi stretnúť s rôznymi mylnými koncepciami slobody a s nesprávnymi postojmi k životu, ktorých základ spočíva v deformovanom nazeraní na bytie človeka.

K. Wojtyła vníma bytostné ohrozenie človeka: „Sme dedičmi epochy, v ktorej integrálna vízia človeka v dôsledku postupu mnohých vied ľahko môže byť popretá a nahradená inými len čiastočnými pohľadmi, ktoré zdôrazňujú len určité aspekty „*compositum humanum*“, ale nevšímajú si „*integrum*“ človeka alebo nechávajú ho mimo svojho uhla pohľadu ... Človek sa tak stáva skôr predmetom určitých techník ako podmetom, ktorý je zodpovedný za svoje konanie“.²⁰ Chápanie slobody deformujú aj isté filozofické smery, ktorých základom je antimetafyzicizmus, idealizmus, subjektivizmus, senzualistický empirizmus, pozitivizmus, agnosticizmus, ale predovšetkým štrukturalizmus, ktorý ohlásil smrť človeka.²¹ Pápež Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* upozorňuje na negatívne historické skúsenosti s redukcionistickými myšlienkovými tendenciami, ktoré oddeľujú a absolutizujú raz *fides* a raz *ratio*: „Všetkých prosím, aby sa intenzívne zaujímali o človeka, ktorého Kristus spasil v tajomstve svojej lásky, aj o jeho trvalé hľadanie pravdy a zmyslu. Rozličné filozofické systémy ho klamali a presviedčali, že on je absolútnym pánom seba samého, že môže autonómne rozhodovať o svojom osude a o svojej budúcnosti dôverujúc len sebe samému a svojim vlastným silám. V tomto nikdy nebude môcť byť veľkosť človeka. Určujúcim pre jeho uplatnenie bude len jeho rozhodnutie včleniť sa do pravdy, zrobiť si svoj príbytok v tieni múdrosti a bývať v ňom. Len v tomto horizonte pravdy dospeje k plnému uplatneniu slobody a svojho povolania v láske, ako aj k poznaniu Boha. V tom je jeho najvyššia seberealizácia“.²²

V súčasnej kultúre môžeme nájsť rozmanité postoje k slobode. Už v encyklike *Redemptor hominis* varoval sv. Otec pred akoukoľvek zdanlivou slobodou, pred slobodou chápanou povrchne a jednostranne, bez

²⁰ JAN PAWEŁ II.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 94 – 95.

²¹ Porov. WOJTYŁA, K.: *Znak, któremu sprzeciwić się będą*. Poznań-Warszawa 1976, s. 16 – 17.

²² JÁN PAVOL. II.: *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 107.

vniknutia do celej pravdy o človekovi a svete.²³ Jestvuje aj jav odvrhnutia a negovania samotnej reality ľudskej slobody.²⁴ Boh je často predstavovaný ako ten, ktorý ohraňuje slobodu človeka.²⁵ Tí, ktorí prijímajú jestvovanie slobody, pokúšajú sa ju odtrhnúť od pravdy.²⁶ Takéto roztrhnutie konštitutívnej väzby medzi slobodou a pravdou,²⁷ zdôrazňuje v súčasnej kultúre antinómiu medzi nimi a vedie k relativizmu, skepticizmu a k odmietaniu mravnosti²⁸ a nakoniec k jej úplnej negácii. V encyklike *Centesimis annus* pápež pripomína encykliku *Libertas praestantissimum*, ktorá upriamila pozornosť na podstatné previazanie ľudskej slobody a pravdy. Je to tak dôležité, že sloboda, ktorá by zrušila väzbu s pravdou, zmenila by sa na svojvôľu a v konečnom dôsledku by sa podriadila najnižším vášням a podľahla by sebazničeniu. „Odkiaľ teda vychádzajú všetky prejavy zla, akým encyklika *Rerum novarum* chce odporovať, keď nie zo slobody, ktorá v oblasti činnosti hospodárskej a spoločenskej odtrhuje sa od pravdy o človekovi“.²⁹ Chýba spočívajúca na oddelení slobody od podriadenosti pravde, a tak aj od povinnosti ochrany práv iných ľudí, prináša so sebou ďalekosiahle konzekvencie v spoločenskom a hospodárskom živote. „Obsahom slobody sa vtedy stáva láska k sebe samému posunutá až do pohrdania Bohom a blížnym, láska, ktorá vedie do bezhraničnej afirmácii vlastného zisku a nechce sa dať ohraničiť žiadnymi príkazmi spravodlivosti“.³⁰

Negácia absolútnej pravdy ako negácia objektivity dobra a zla ako aj negácia slobody ako odmietnutie zodpovednosti za vykonané skutky je zároveň negáciou morálky³¹. Niektorí chcú chápať slobodu ako plnú morálnu autonómiu, úplnú suverenitu.³² V encyklike *Redemptor hominis* pápež hovorí: „V našich časoch sa neraz mylne vníma, že sloboda sama je pre seba cieľom, že človek je slobodný, keď ju užíva akýmkoľ-

²³ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

²⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 33.

²⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 20.

²⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 4.

²⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 8.

²⁸ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 48.

²⁹ JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*, 4.

³⁰ JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*, 17.

³¹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*., 26.

³² Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*., 56.

vek spôsobom, že po tom treba túžiť v živote jednotlivcov i spoločstiev“.³³

Takáto koncepcia slobody vysvetľuje slobodu ako možnosť konať všetko, čo sa len páči, teda aj zlo.³⁴ Je to definícia slobody cez ňu samu a jej uznanie za inštitúciu tvoriacu seba samú ako aj svoje hodnoty.³⁵ Sloboda, ktorá nie je nasmerovaná k pravde, nutne vedie k svojvôli.³⁶ Zneužitie slobody v zmysle svojvôle sa často spája s nekontrolovaným postojom konzumácie, čo vedie k ohraničovaniu slobody iných ľudí v spoločenskom živote.³⁷ Takéto obmedzenie slobody iných, zvlášť slobody náboženskej, ohrozuje samotnú dôstojnosť človeka nezávisle od vyznávaného náboženstva alebo svetonázoru.³⁸

Nesprávna koncepcia slobody ju odtína nielen od pravdy, ale zároveň od zákona. Sloboda odtrhnutá od pravdy a od zákona chce byť absolútnou slobodou a zdrojom hodnôt. „Niektoré nové myšlienkové smery tak vyzdvihujú slobodu, že ju považujú za niečo absolútne, za zdroj a pôvod dobra. Po týchto cestičkách sa uberajú náuky, ktoré strácajú zmysel pre transcendentno, alebo ktoré priamo popierajú Boha“.³⁹ Takto pochopená absolútna sloboda neuznáva žiadne ohraničenie zo strany prirodzenosti. Absolutizácia slobody vedie k relativizmu a k svojvôli.⁴⁰ Sloboda pochopená absolútne nielen prevracia väzbu s „pravdou a zákonom, ale zároveň aj vzťah k solidarite s druhými a k plnej akceptácii druhého človeka a k službe iným“.⁴¹ Absolutisticky a individualisticky pochopená sloboda sa nakoniec stane slobodu „silnejšieho“ zameranou proti slabším, ktorí sú určení na zánik. Takto pochopená sloboda vedie ku kultúre smrti a nie ku kultúre života.⁴² Preto tak chápaná sloboda je často proti životu, keby on v čomkoľvek obmedzoval slobodu daného jednotlivca, či to bude život nenarodených, život postihnutých či starších osôb alebo neplnoprávných. Konzekvenciou takejto slobody bude túžba po antikoncepcii, aborcii a eutanázii. Vo vzťahu k samotnému

³³ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

³⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 34.

³⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 46.

³⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 31.

³⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 16.

³⁸ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 17.

³⁹ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 32.

⁴⁰ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 48.

⁴¹ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

⁴² Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

jednotlivcovi, ktorý prezentuje takúto koncepciu slobody pochopenej absolútnym spôsobom „vedie (to) k pozbaveniu jej prvotného obsahu a tiež k pretvoreniu jej najhlbšieho povolania a dôstojnosti.“⁴³

Sloboda pozbavená konštitutívnej väzby spájajúcej ju s pravdou, popiera seba samu a vedie k autodeštrukcii a k zničeniu druhého človeka.⁴⁴ Pápež ďalej tvrdí: „Zakaždým, keď sa sloboda v snahe zbaviť sa akejkolvek tradície a autority uzatvára dokonca aj pred prvotnou evidentnosťou objektívnej a všeobecne uznávanej pravdy, ktorá je základom osobného i spoločenského života, človek už neprijíma pravdu o dobre a zle ako jediné nevyvrátiteľné východisko pre svoje rozhodnutia, ale riadi sa výlučne svojou subjektívnou a premenlivou mienkou alebo jednoducho svojím egoistickým záujmom a vrtochom“.⁴⁵ Je zjavné, že „táto koncepcia slobody vedie k hlbkej deformácii spoločenského života. Ak sa povýšenie vlastného „ja“ chápe v kategóriách absolútnej autonómie, vedie nezadržateľne k negovaniu druhého človeka; vníma sa ako nepriateľ, pred ktorým sa treba brániť. Takto sa spoločnosť stáva zoskupením jednotlivcov, ktorí žijú vedľa seba, ale nie sú spojení vzájomnými väzbami: každý chce realizovať svoje ciele nezávisle od druhých, ba chce svoje záujmy postaviť pred záujmy iných“.⁴⁶ Život a právo na život vtedy stráca absolútny rozmer a stáva sa niečím relatívnym, o čom sa rozhoduje na základe istého dohovoru alebo negociácie, nakoľko o všetkom sa možno dohodnúť, o všetkom možno vyjednávať, aj o najzákladnejšom práve – o práve na život.⁴⁷

Vízia absolútnej slobody, pochopenej ako vláda nad inými, vedie k požadovaniu práva na prerušenie tehotenstva, zabíjania detí a eutanáziu. Táto vízia slobody vedie do svojvoľnosti a svojvôľa vedie k neslobode, zhodne so slovami Ježiša Krista: „Veru, veru hovorím vám, kto pácha hriech, je otrokom hriechu“ (Jn 8,34). Takáto neprirodzená idea slobody „slobody bez zákona“ je podstatnou príčinou vojny medzi „kultúrou života“ a „kultúrou smrti“. Odtrhnutie slobody od objektívnej pravdy vytvára situáciu, v ktorej v spoločenstve sa nemôžu práva člove-

⁴³ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

⁴⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

⁴⁵ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 19.

⁴⁶ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 20.

⁴⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 20.

ka oprieť o solídnu racionálnu bázu a to vedie alebo k anarchickej svojvôli jednotlivca alebo k totalizmu.⁴⁸

Karol Wojtyła ako pápež sa usiluje predstaviť pravdivú koncepciu slobody a zodpovedného postoja k životu. V encyklike *Redemptor hominis* píše, že „plná pravda o ľudskej slobode je hlboko vpísaná do tajomstva Vykúpenia“.⁴⁹ Na toto tajomstvo Vykúpenia pápež neustále nadväzuje, keď poukazuje na skutočnú víziu ľudskej slobody. Koncepcia slobody, ako je predstavená na stránkach encykliky *Evangelium vitae*, je mnohorako podmienená a ohraničená rôznymi okolnosťami a závislosťami. Predovšetkým je to sloboda podmienená závislosťou od Boha, závislosťou stvorenia od Stvoriteľa. Sv. Otec píše: „Je to nutné, aby človek uznal svoju prvotnú a nepopierateľnú kondíciu stvorenia, ktoré prijíma jestvovanie a život od Boha ako dar a úlohu: len akceptujúc tú prirodzenú závislosť svojho bytia, človek môže realizovať v plnosti svoj život a slobodu, a tak aj chrániť dôkladne život a slobodu každej inej osoby“.⁵⁰ Uznatie závislosti od Stvoriteľa nie je len prvou podmienkou skutočného využívania svojej slobody, ale zároveň ochranou života iných osôb. Nejestvuje tak skutočný postoj „pro life“ bez takéhoto postoja závislosti od Boha. Človek má nielen uznať Boha za svojho Stvoriteľa, ale tiež uznať jeho právo nad sebou. „Keď Boha odmieta a žije tak, akoby nejestvoval, alebo nerešpektuje jeho prikázania, ľahko bude odmietať alebo podrývať dôstojnosť ľudskej osoby a nenarušiteľnosť jej života“.⁵¹

Karol Wojtyła vníma ohraničenie ľudskej slobody pochádzajúce zo strany Zákona – Božích prikázaní - ako špecifickú kondíciu pre oprávdivý humanizmus.⁵² Väzba medzi slobodou človeka a Božím Zákonom má svoje živé sídlo v „srdci“ osoby, teda vo svedomí.⁵³ O tom špecifickom zväzku medzi slobodou a Božím zákonom pápež píše v encyklike *Veritatis splendor*. „Vzťah medzi ľudskou slobodou a zákonom Boha má svoje živé sídlo v „srdci“ osoby, to znamená v jeho mravnom svedomí: „V hĺbkach svedomia - hovorí Druhý vatikánsky koncil - človek odha-

⁴⁸ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 96.

⁴⁹ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

⁵⁰ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 96.

⁵¹ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 96.

⁵² Porov. STOLÁRIK, S.: *Filozofické formovanie Karola Wojtyły pod vplyvom sv. Jána z Križa*. In : *Prirodné vedy, filozofia, teológia: spoločné hľadanie pravdy*. Košice 1999, s. 61 – 72.

⁵³ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 54.

Ľuje zákon, ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobro a chrániť sa zla; a ak treba, ozýva sa v srdci: Toto rob, tamtomu sa vyhýbaj! Lebo človek má v srdci od Boha vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť. Podľa neho bude aj súdený (porov. Rim 2, 14 – 16).⁵⁴

Človek sa prejavuje skutkom, svojím vlastným ľudským konaním, v ktorom sa odhaľuje vzťah medzi ľudskou slobodou a Božím zákonom. Realizujúci sa človek je povolaný, „aby dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne sa ho pridŕžajúc, dosiahol plnú a blaženú dokonalosť.“⁵⁵ Človek plní svoje povolanie k slobode v poslušnosti Božiemu zákonu, ktorý je obsiahnutý v prikázaní lásky k Bohu a k blížnemu.⁵⁶ Zachovávanie prikázania považuje sv. Augustín za prvú nedokonalú slobodu⁵⁷ a za jej nutný začiatok.⁵⁸ Prvá sloboda, píše sv. Augustín, spočíva na oslobodení sa od takýchto skutkov ako je vražda, cudzoložstvo, necudnosť, krádež, klamstvo, svätokrádež a pod. Keď človek začína byť slobodným od týchto skutkov (nemôže ich robiť nijaký kresťan), začína sa približovať k slobode, ale to je ešte len začiatok slobody, ale nie dokonalá sloboda.⁵⁹ Človek rozhodovaním pre dobro odzrkadľuje Božiu dobrotu vo svojej vôli.⁶⁰

Sv. Otec poukazuje na špecifickú hodnotu negatívnych morálnych príkazov pre ľudskú slobodu. Božie prikázania nám ukazujú cestu života. Negatívne morálne príkazy, to znamená tie, ktoré prehlasujú voľbu určitého skutku za morálne neprípustnú, majú pre ľudskú slobodu absolútnu hodnotu a zaväzujú vždy a za všetkých okolností, bez akýchkoľvek výnimiek. Už v tomto zmysle negatívne morálne príkazy spĺňajú nezvyklo dôležitú pozitívnu výchovnú funkciu, lebo v nich obsiahnuté bezpodmienečné „nie“ určuje neprekročiteľnú hranicu, za ktorú slobodný človek nemôže ísť a zároveň ukazuje určité minimum, ktoré musí zachovať a od ktorého musí začínať vypovedanie možných „áno“ schopných zahrnúť postupne celý horizont dobra (Mt 5,48).⁶¹

⁵⁴ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 54.

⁵⁵ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 71.

⁵⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 83.

⁵⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 17.

⁵⁸ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 13.

⁵⁹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 75.

⁶⁰ Porov. SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica*, Prešov 2004, s. 31.

⁶¹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 75.

„Sloboda človeka a zákon Boha si navzájom neodporujú, ale naopak navzájom sa podporujú. Kristov učeník vie, že je povolaný k slobode: „Lebo vy ste povolani pre slobodu, bratia.“ (Gal 5, 13).⁶² „Sloboda človeka a Boží zákon sú navzájom v súlade a takmer sa prelínajú, kým človek slobodne poslúcha Boha a Boh sám ponúka človeku nezištnú láskavosť“.⁶³ Táto sloboda človeka zostala ohrozená Božím zákonom už na počiatku histórie ľudského rodu, keď Boh dal prarodičom zákaz jesť ovocie zo stromu poznania dobra a zla.⁶⁴ „Boží zákon teda nepotláča ani nevylučuje slobodu človeka, naopak, znamená jej záruku i podporu“.⁶⁵

Obmedzenie slobody prostredníctvom Božieho zákona možno vysvetliť obmedzením slobody prostredníctvom pravdy. Pravda je tak otvorená ľudskej slobode.⁶⁶ Otázka vzťahu medzi slobodou a Božím zákonom je vlastne otázkou vzťahu medzi slobodou a pravdou.⁶⁷ Táto relácia je konštitutívnou záležitosťou pre formáciu svedomia a umožňuje oprieť ľudské práva na solídnom základe. „*Mimo pravdy, alebo v opozícii voči nej, niet nijakej slobody, bezpodmienečná, nijaké ústupky a úpravy neprípúšťajúca obrana tých skutočností, ktoré si nevyhnutne vyžaduje osobná dôstojnosť človeka, je cestou, pre ktorú sa treba rozhodnúť, i podmienkou samotnej existencie slobody. ... Vzhľadom na mravné normy, ktoré zakazujú vnútorné zlo neexistujú nijaké privilégia ani výnimky: vôbec nezáleží na tom, či je niekto pánom sveta alebo „najúbohejším“ na zemi: čo sa týka mravných požiadaviek sme si všetci rovní*“.⁶⁸ O tesnom spojení slobody a pravdy píše sv. Otec v encyklike *Veritatis splendor*, kde proti v súčasnom svete módnym pokusom zdôrazňovania antinómie medzi pravdou a slobodou, ukazuje dialektiku slobody a pravdy.⁶⁹

„Podľa kresťanskej viery a učenia Cirkvi iba sloboda podriadená pravde privádza ľudskú osobu k pravému dobru. Dobrom osoby je v pravde zotrvať a pravdu konat“.⁷⁰ V encyklike *Centesimus annus*

⁶² JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 17.

⁶³ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 41.

⁶⁴ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 35.

⁶⁵ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 35.

⁶⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 56.

⁶⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 87.

⁶⁸ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 96.

⁶⁹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 59.

⁷⁰ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 84.

Sv. Otec píše: „Poslušnosť pravde o Bohu a človekovi je prvou podmienkou slobody, pretože ona mu umožňuje usporiadať jeho potreby, želania a spôsob ich uspokojovania podľa spravodlivého poriadku tak, aby vlastníenie vecí bolo pre neho prostriedkom rastu.“⁷¹ V tej iste encyklike nachádzame aj tvrdenie, že: „Sloboda nadobúda plnú hodnotu len prijatím pravdy. Vo svete bez pravdy stráca sloboda svoj obsah a človek je vystavený moci vášní a zviazaný otvorenou, alebo skrytou podmienenosťou.“⁷² Pápež tvrdí, že je to Kristus, ktorý odhaľuje, že podmienkou autentickej slobody je úprimné a otvorené uznanie pravdy. „Poznáte pravdu, a pravda vás vyslobodí.“ (Jn 8,32).⁷³ Podobné tvrdenie nájdeme v encyklike *Redemptor hominis*, kde slová Ježiša Krista z Evanjelia sv. Jána (8,32) sú ukázané ako „vyžadovanie zreteľného vzťahu k pravde ako podmienky skutočnej slobody“.⁷⁴ Sám Ježiš je tak živou a osobnou syntézou dokonalej slobody v úplnej poslušnosti vôli Otca. „Jeho ukrižované telo je dokonalým zjavením nerozlučného puta medzi slobodou a pravdou, tak ako jeho vzkriesenie z mŕtvych je najväčším povýšením plodnosti a spásnej moci slobody prežívanej v pravde“.⁷⁵ V encyklike *Redemptor hominis* je Kristus predstavený ako „Ten, ktorý prináša človekovi slobodu opretú na pravde, ktorý človeka oslobodzuje od Toho, čo tú slobodu ohraničuje, zmenšuje a láme pri jej samom koreni, v duši človeka, v jeho srdci, v jeho svedomí. Takým vznešeným potvrdením toho boli a stále sú všetci ľudia, ktorí vďaka Kristovi a v Kristovi dosiahli pravdivú slobodu a ukázali ju, hoci aj v podmienkach vonkajšej neslobody“.⁷⁶ Sv. Otec, keď píše o nerozlučnom zväzku medzi pravdou a slobodou, tvrdí, že harmónia medzi slobodou a pravdou istotne vyžaduje neobyčajné obety, treba za ňu platiť vysokú cenu a môže viesť k mučenictvu.⁷⁷ Ďalšou podmienkou slobody je dobro. V encyklike *Redemptor hominis* Sv. Otec tvrdí, že „sloboda je veľkým dobrom vtedy, keď ju dokážeme vedome užívať pre všetko, čo je skutočným dobrom.“⁷⁸ Na túto reláciu medzi slobodou a dobrom sv. Otec sústreďuje pozornosť špeciálne v encyklike *Veritatis splendor*. Sloboda sa uskutoč-

⁷¹ JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*, 41.

⁷² JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*, 46.

⁷³ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 87.

⁷⁴ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 12.

⁷⁵ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 87.

⁷⁶ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 12.

⁷⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 102.

⁷⁸ JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

ňuje cez lásku, čo znamená cez dar seba samého skrze službu Bohu a bratom.⁷⁹ Aj v encyklike *Evangelium vitae* zdôrazňuje pápež, že plná realizácia vlastnej slobody môže byť chápaná len ako úprimné sebadarovanie.⁸⁰ „Láska chápaná ako nezištné sebadarovanie je najopravdivejším zmyslom života a ľudskej slobody“.⁸¹

Sloboda ohraničená Božím zákonom, pravdou a dobrom, rodí posťtoj hľbokej úcty k životu, k ochrane a rozvoju života. Cesta k ochrane života vedie k zachovávaníu prikázania „Nezabiješ“ a k úplnému a nezištnému sebadarovaniu druhej osobe, k skutočnej láske, k starostlivosti o osobu druhého človeka v rozmere prirodzenom aj nadprirodzenom. Takúto cestu ukazuje sv. Otec v encyklike *Evangelium vitae*: „Prikázanie „Nezabiješ!“ je teda začiatkom cesty k pravej slobode, ktorá nás vedie k energickým činom na obranu života a k formovaniu určitých postojov a spôsobov konania v jeho službe: keď tak robíme, uplatňujeme svoju zodpovednosť za zverené osoby a ohlasovaním pravdy a konaním dokazujeme vďačnosť Bohu za veľký dar života (porov. Ž 139 (138), 13-14)“.⁸²

Ján Pavol II. objasňuje slobodu holisticky, t j. v psychofyzickom kontexte ľudskej osoby. Sloboda je jasne nasmerovaná na činnosť, ale činnosť človeka má osobný charakter, teda nie len čisto fyzicky alebo biologicky. Personalizmus pápeža nepochybne nadväzuje na tomistickú filozofiu a kontrastuje s postojmi fyzicizmu a biologizmu v oblasti antropológie. „Osoba je aj spolu s telom úplne zverená sebe samej a práve v jednote duše a tela sa stáva subjektom svojich mravných skutkov“.⁸³ Somaticko - biologický a psychicko - duševný rozmer človeka vytvárajú ontologickú a dynamickú jednotu, preto akékoľvek ich separovanie je nutne spojené s antropologickým redukcionizmom. „Duchovná a nesmrteľná duša je princípom jednoty človeka, je tým, vďaka čomu jestvuje ako jednotka – jednotka telom i dušou – ako osoba ... ľudskú osobu nemožno redukovať na akúsi slobodu, ktorá rozhoduje sama o sebe, ale robí si nárok na určitú duchovnú i telesnú štruktúru, potom prvotná mravná povinnosť milovať i vážiť si ľudskú osobu, ktorá je vždy cieľom, nie čírym nástrojom, vnútorne zahŕňa aj úctu k viacerým základ-

⁷⁹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*., 87.

⁸⁰ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 81.

⁸¹ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 96.

⁸² JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 76.

⁸³ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 48.

ným dobrám, ktorej nedostatok vedie k relativizmu a svojvôli“.⁸⁴ Chybou extrémneho individualizmu a liberalizmu je to, že chápe človeka výlučne ako individuum, ale nevšima si jeho osobný a duševný rozmer.⁸⁵ Absolutizácia slobody najčastejšie chápe telo človeka ako surovinu odtrhnutú od celku ľudského bytia. Afirmujúc slobodu je potrebné zohľadniť štruktúru bytia človeka, jeho prirodzenú teleológiu, nasmerovanie, ontologický zmysel a povolanie. Ak etika zohľadní osobný, teda celostný rozmer človeka, ukáže sa zdanlivosť antinómie medzi slobodu a pravdou či zákonom, ktorá vyplýva z redukovaného pohľadu na človeka.⁸⁶ Sloboda je nevyhnutným atribútom ľudskej osoby, ktorá je rozumnou podstatou schopnou autoreflexie. Z tohto faktu vyplýva tesné spojenie slobody s aktivitou ľudského rozumu. Rozum odhaľuje pravdu, ale nevytvára ju, preto nemôžeme hovoriť o absolútnej autonómii ľudského rozumu pri tvorení morálnych hodnôt.⁸⁷ Ján Pavol II. hovorí o „oprávnenej autonómii rozumu“, ale zároveň poznamenáva, že táto autonómia neznamená, že rozum si sám tvorí mravné dobro a normy, ale táto autonómia znamená, že „človek má v sebe vlastný zákon prijatý od Stvoriteľa“.⁸⁸ Človek nie je teda tvorcom etických noriem, ale je len tým, ktorý ich vďaka svojej rozumnosti dokáže odhaliť. Proces poznávania vyšších hodnôt, teda aj morálnych, je stále individuálne - subjektívny. Subjektivita však nie je totožná so subjektivismom.⁸⁹ Súčasná filozofia správne hodnotí úlohu jednotlivého človeka v procese poznávania pravdy, ale bolo by chybou na základe tohto faktu hovoriť o relativizme poznania a morálnych hodnôt. Prežívanie hodnôt je stále individuálne, a teda subjektívne. Ideologický subjektivismus nechápe ľudské vedomie ako súčasť ľudskej osoby, ale ako samostatný a úplný podmet. Encyklika *Veritatis splendor* ale aj *Osoba a čin* Karola Wojtyły harmonicky spájajú tomistickú filozofiu ľudského bytia s fenomenologickou metódou koncentrujúcou sa na skúsenosť individuálneho človeka.

Téza Jána Pavla II. o jestvovaní prirodzeného zákona vytvára ontologicko-antropologický predpoklad pre adekvátne pochopenie plnej

⁸⁴ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 48.

⁸⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 2.

⁸⁶ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 78.

⁸⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 40.

⁸⁸ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 40.

⁸⁹ Porov. WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 56-58.

slobody. Ľudská sloboda nie je neohraničenou slobodou, tj. nie je slobodnou od morálneho zákona. Je teda povolaná, aby prijala mravný zákon, ktorý Boh dáva človeku. Prostredníctvom tohto prijatia mravného zákona, sa ľudská sloboda v plnosti uskutočňuje.⁹⁰ Človek nie je absolútnym bytím, nekoná proti prírodným zákonom alebo mimo nich. Vo svojom somatickom a biologickom rozmere podlieha zákonom fyziky, biológie, fyziológie ap. Tak isto v psychicko-duchovnom rozmere človek odкрýva vnútornú potrebu rešpektovania, povedané podľa I. Kanta, odкрýva vnútornú potrebu morálneho imperatívu. Preto „pravá mravná autonómia človeka vôbec neznamená odmietnutie, ale naopak prijatie mravného zákona čiže Božieho prikázania“. ⁹¹ Ján Pavol II. hovorí o účastníckej teonómii, ktorá je dobrovoľnou poslušnosťou človeka voči prirodzenému zákonu a cez tento zákon Božiemu zákonu. Personalistická koncepcia slobody sa dištancuje od determinizmu a ideterminizmu. Determinizmus spochybňuje slobodu človeka, čo nakoniec vyúsťuje do totalistickej koncepcie spoločenského života. Indeterminizmus spochybňuje jestvovanie limitov slobody a aj zmysel nemenných etických noriem, čo v konečnom dôsledku vedie k extrémnemu egoistickému individualizmu a navyše môže viesť k morálnemu chaosu v živote jednotlivca i spoločnosti. Sloboda človeka nie je svojvoľnou alebo chaotickou voľbou, ale je to sebavedenie a sebevládnutie.

Encyklika *Veritatis splendor* poukazuje aj na ďalšiu bytostnú súčasť zodpovednej slobody človeka. Je to idea svedomia. Sloboda bez svedomia sa stáva pseudoabsolútnym a svojským idolom, ktorý skutočne ohrozuje človeka, jeho život i samotnú podstatu. Individuálne svedomie človeka nemôže byť interpretované v duchu extrémneho subjektivismu. Ján Pavol II. vystríha pred kreatívnou interpretáciou svedomia v duchu etického relativizmu.⁹² Svedomie je „srdcom človeka“ a v ňom človek odкрýva tieto objektívne a univerzálne morálne normy⁹³. Je aj miestom stretnutia ľudskej slobody a morálneho Božieho zákona; svedomie je vtedy objektívnym sudcom, ktorý sa opiera o pravdu. Práve vďaka svedomiu človek „uskutočňuje seba“ ako osoba. Svedomie vyžaduje afir-

⁹⁰ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 35.

⁹¹ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 41.

⁹² Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 54.

⁹³ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 5.

máciu a akceptáciu „normatívnej pravdy“, odhaľovanej v dynamike rozumného a slobodného ľudského bytia.⁹⁴

Encyklika *Veritatis splendor* sa špeciálnym spôsobom zameriava na axiologický rozmer ľudskej slobody, pričom autor encykliky si je vedomý faktu, že sa v našich časoch vytvorila mimoriadna citlivosť na otázku slobody.⁹⁵ Je to fenomén sám v sebe pozitívny, pretože signalizuje a potvrdzuje dôstojnosť človeka a jeho výnimočný bytostný status. Afirmácia slobody sa však nemusí nutne pretvárať v jej absolutizáciu. Absolutizácia slobody má významné miesto v mnohých smeroch súčasného myslenia, ktoré zo slobody vytvárajú „absolútne, ktoré má byť zdrojom hodnôt“. ⁹⁶ Nie je ťažké zistiť, komu sú určené tieto pápežove slová. Je to ideologický liberalizmus spojený s extrémnym a egoistickým individualizmom.⁹⁷

Človek je nepochybne suverénnym bytím v tom zmysle, že si môže vyberať medzi dobrom a zlom. Ján Pavol II. však spochybňuje pravdivosť teórie, ktorá hlása úplnú suverénnosť ľudského rozumu v oblasti morálnych noriem.⁹⁸ Človek prežívajúci svoju slobodu zodpovedným spôsobom predsa nevytvára kritériá dobra a zla, ale ich akceptuje alebo odmieta. „Sloboda nespočíva iba vo voľbe toho alebo oného čiastkového konania, ale že je – a to aj v rámci tohto výberu – úsudkom o sebe samom i nasmerovaním vlastného života k dobru alebo k odklonu od neho, k pravde alebo proti nej, a nakoniec k Bohu alebo proti nemu.“⁹⁹ Toto tvrdenie pápeža poukazuje na tesné prepojenie ľudskej slobody so svetom hodnôt personálnych: poznávacích, morálnych a náboženských.

Prepojenie slobody a pravdy vlastne predstavuje nielen základnú štruktúru encykliky *Veritatis splendor*, ale predstavuje štruktúru myslenia Jána Pavla II.. Sloboda človeka sa môže realizovať len v kruhu osobných hodnôt na čele ktorých stojí pravda. Ján Pavol II. odmieta čisto negativistickú koncepciu slobody typickú pre liberalizmus a chápanú ako slobodu „od“ napr. slobodu od spoločenských povinností, univerzálnych morálnych zásad, náboženskej viery ap. Zodpovedná sloboda rešpektuje hlas svedomia, nie je nikdy slobodou „od“ pravdy,

⁹⁴ Porov. WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 201-206.

⁹⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 31.

⁹⁶ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 32.

⁹⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 7.

⁹⁸ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 36.

⁹⁹ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 65.

ale stále a výlučne „v“ pravde.¹⁰⁰ Pápež to odôvodňuje faktom, že autentická a zodpovedná sloboda nemôže ignorovať bytostnú štruktúru ľudskej osoby a jej atribúty, rozum a svedomie, autoteleológiu a prirodzenú dynamiku, povolanie tak dočasné ako aj eschatologické.¹⁰¹

Človek sa nemôže uchrániť základných otázok: Čo som povinný konať? Ako rozlíšiť dobro a zlo? Odpoveď môžeme nájsť len v jase pravdy, ktorá svieti v hĺbke ľudského ducha.¹⁰²

Pravda prirodzeného poznania nachádza svoje doplnenie v zjavenej pravde, t.j. predovšetkým v učení Ježiša Krista. To vlastne On, hovoriac „poznajte pravdu a pravda vás oslobodí“ (Jn 8,32), jednoznačným spôsobom ukázal, že podmienkou autentickej slobody je úprimné a otvorené uznanie pravdy. Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* ustavične poukazuje na tesné prepojenie slobody a pravdy. Je si vedomý faktu, že niektoré ideologické smery robia zo slobody „absolútne, ktoré má byť zdrojom hodnôt“.¹⁰³ Tieto smery spochybňujú transcenciu človeka, ale rovnako aj jestvovanie transcendentného Boha. Vtedy však na miesto trvalej objektívnej pravdy, za kritérium všetkých hodnôt prijímajú individuálny, subjektívny ľudský osud. Rezignácia z úplnej pravdy o človekovi ako o osobe je zároveň relativizáciou pravdy. Vtedy „každý človek stojí voči vlastnej pravde, odlišnej od pravdy iných. Individualizmus posunutý do extrémnych konzekvencií vedie k popieraniam samotnej myšlienky ľudskej prirodzenosti“.¹⁰⁴ Dôsledky separácie slobody a objektívnej pravdy sú mimoriadne nebezpečné pre človeka a v spoločenskom živote vyúsťujú do rôznych foriem totalizmu. Autor encykliky *Centesimus annus* a *Veritatis splendor* to jednoznačne potvrdzuje: „Totalizmus sa rodí z negácie objektívnej pravdy: keď nejestvuje transcendentná pravda, cez poslušnosť ktorej človek dosahuje svoju plnú identitu, tak nejestvuje ani žiadna istá zásada, ktorá by garantovala spravodlivé vzťahy medzi ľuďmi“.¹⁰⁵ Erich Fromm zaujímavým spôsobom opísal proces vzniku totalitných spoločensko-politických štruktúr, ktoré sú pre ľudí „útekem od slobody“.¹⁰⁶ Jeho analýzy nachádzajú výborné

¹⁰⁰ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 64.

¹⁰¹ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 87.

¹⁰² Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 2.

¹⁰³ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 32.

¹⁰⁴ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 32.

¹⁰⁵ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 99; JÁN PAVOL. II.: *Centesimus annus*, 44.

¹⁰⁶ Porov. FROMM, E.: *Ucieczka od wolności*, prel. O. a A. Ziemiński, Warszawa 1993.

doplnenie v úvahách encykliky *Veritatis splendor*, kde je poukázané na mechanizmy a príčiny súčasných totalizmov a kryptototalizmov, ako na útek od objektívnej pravdy čo je v podstate veci cestou vedúcou k zotročeniu človeka. Autentická sloboda osoby je možná len cez poznanie plnej pravdy o človeku. Liberálno-individualistická koncepcia demokracie ohrozuje predovšetkým tým, že spochybňuje nerozlučiteľné spojenie medzi pravdou a slobodou. Vyjadrením toho je napr. schvaľovanie potratov, ktoré je motivované právom na slobodu jednotlivca. Pritom sa ignoruje fakt, že plod je už ľudskou osobou, ktorá má právo na život. Sloboda človeka nie je absolútna a nemôže byť chápaná ako cieľ sám v sebe.¹⁰⁷ Zodpovedná sloboda musí byť inšpirovaná a usmerňovaná pravdou, pretože právo na slobodu je medzi iným aj právo na hľadanie pravdy na vlastnej ceste. „Ak má každý právo byť rešpektovaný pri hľadaní pravdy, tak o to väčšmi má každý vážnu povinnosť hľadať pravdu, a ak ju nájde, zotrvať v nej.“¹⁰⁸

Pravda je prvá, fundamentálna hodnota, ktorá je nevyhnutná pre skutočnú slobodu, ale Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* poukazuje aj na spojenie slobody s etickými hodnotami ako spravodlivosť, solidarita a láska. Ako „nejestvuje sloboda mimo pravdy“, ¹⁰⁹ tak nejestvuje ani autentická sloboda bez spojenia s morálnymi hodnotami. Etické zlo pretvára slobodu na svojvôľu. Egoisticky pochopená sloboda človeka stále hrozí nebezpečenstvom morálneho sebazotročenia a stratou vnútornej slobody. Vystríha pred tým sv. Pavol: „K slobode nás vyslobodil Kristus“. V oblasti morálnych hodnôt dôležitú úlohu zohráva láska, preto Ján Pavol II. tvrdí, „že sloboda sa uskutočňuje cez lásku, to znamená cez dar zo seba“.¹¹⁰

Karol Wojtyła, neskôr pápež Ján Pavol II. nebol kabinetným mysliteľom, ale rozmanitými spôsobmi sa usiloval vychovať človeka k adekvátnemu chápaniu a prežívaniu slobody, ale aj k úcte k životu. Výchova k opravdivému prežívaniu slobody musí mať miesto zároveň v rodine, v škole, ale aj v ďalších výchovných inštitúciách, ale „najdôležitejší je tu opäť človek a jeho morálna autorita, ktorá je výsledkom pravdivosti princípov a ich zhodnosti s jeho skutkami“.¹¹¹ Zvláštny pri-

¹⁰⁷ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Redemptor hominis*, 21.

¹⁰⁸ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 34.

¹⁰⁹ JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 96.

¹¹⁰ Porov. JÁN PAVOL. II.: *Veritatis splendor*, 87.

¹¹¹ JAN PAWEŁ II.: W imię przeszłości kultury, Przemówieni w UNESCO, Paryż, 2

márny význam v kultúre a vo výchove k skutočnému človečenstvu má výchova v rodinnom prostredí. Dôležitosť tejto výchovy silne zdôrazňuje sv. Otec, keď píše: „Rodina spĺňa svoje poslanie ohlasovania evanjelia života predovšetkým výchovou detí. Slovom i príkladom, každodennými kontaktmi a rozhodnutiami, konkrétnymi prejavmi a znakmi rodičia učia svoje deti autentickej slobode, ktorá sa uskutočňuje nezištným sebadarovaním a rozvíja v nich úctu k druhým, zmysel pre spravodlivosť, postoj srdečného prijímania druhých, dialógu, obetavej služby a solidarity, ako aj všetkým ostatným hodnotám, ktoré pomáhajú prijímať život ako dar“.¹¹²

Nie menej dôležitá úloha pripadá v tejto oblasti aj učiteľom a vychovávateľom. „Od nich vo veľkej miere závisí, či mladí, vychovaní k pravej slobode, dokážu zachovať a okolo seba šíriť životné ideály a formovať v sebe postoj úcty a služby každej osobe v rodine i v spoločnosti“.¹¹³

Dôležitú úlohu majú aj masovokomunikačné prostriedky. Sv. Otec, ktorého nazývali aj „veľkým komunikátorom“,¹¹⁴ píše, že pracovníci masovokomunikačných prostriedkov „majú sa pričíňovať, aby to, čo takým účinným spôsobom komunikujú, slúžilo kultúre života. Majú teda prinášať vznešené a ušľachtilé príklady zo života a venovať pozornosť pozitívnym, niekedy až heroickým svedectvám ľudskej lásky; hovoriť s veľkou úctou o hodnotách pohlavnosti a lásky bez zdôrazňovania toho, čo ľudskú dôstojnosť ponizuje a zneuctňuje. Keď interpretujú skutočnosť, majú sa vyhýbať zdôrazňovaniu toho, čo môže vzbudzovať alebo podporovať city či postoje ľahostajnosti, ba pohŕdania voči životu, alebo viesť k jeho odmietaniu. Presným zachovávaním zásady vernosti pravde majú spájať do jedného celku slobodu informácií, úctu ku každej osobe a hlboký zmysel pre ľudskosť“.¹¹⁵ Ide tu o to, aby masovokomunikačné prostriedky ukazovali plnú pravdu o ľudskom živote, o jeho dôstojnosti a poslaní, aby učili ochrane života na každom stupni jeho vývoja, aby posilňovali v poslucháčoch a divákoch pronatalistické postoje a postoje „za život“ a nie proti nemu. Ide teda v podstate veci o to, aby masovo-

czerwca 1980. In: *Wiara i kultura*, s. 72.

¹¹² JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 92.

¹¹³ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 98.

¹¹⁴ PETRIK, Ľ.: Spomienka na Jána Pavla II. a na jeho apoštolské cesty na Slovensku. In: *Theologos* roč. 6, č. 1 (2005), s. 42 – 55.

¹¹⁵ JÁN PAVOL. II.: *Evangelium vitae*, 98.

komunikačné prostriedky slúžili „kultúre života“ a nie „kultúre smrti“. Jednosmerné harmonické výchovné pôsobenie rodičov, školy a masovokomunikačných prostriedkov, ukazujúce skutočnú víziu ľudskej slobody a tvoriac postoj „slobody božích detí“, môže viesť k vytvoreniu „kultúry života“ v mladom pokolení.

Spojenie medzi slobodu a životom naliehavo poukazuje na konkrétne úlohy v oblasti ochrany ľudského života. Tieto úlohy si vyžaduje hlboké premyslenie výchovy mladého pokolenia, sebvýchovy a výchovného pôsobenia na dospelých ľuďoch. Podstata tejto výchovy sa musí zamerať na ukazovanie správnej vízie ľudskej osoby spojenej s víziou slobody. Ukázanie takejto koncepcie slobody, ktorá je v zhode so zjavením Božím, je základom vlastného tvorenia postoja tak pochopenej slobody u súčasníkov. Nemôžeme zostať len pri teórii, akokoľvek najpravdivejšej a najkrajšej, ale je potrebné túto teóriu voviesť do života, realizovať v čine. Až výchova človeka k pravdivému prežívaniu slobody a život v tejto slobode bude predstavovať najlepšiu záruku úcty k ľudskému životu na všetkých stupňoch jeho vývoja a šírenie kultúry života a civilizácie lásky.

(Príspevok vznikol ako súčasť projektu VEGA č. 1/2479/05)

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

pdancak@unipo.sk

Mariánske dogmy

Andrej Slodička

Annotation: The Autor explain the teaching of church about Mary. Mary is favoured, or singled out by God for a special purpose („Hail, o favoured one, the Lord is with you“ Luke 1, 28). God is favourably disposed towards her. „Henceforth all generations will call Mary blessed“ (Luke 1, 48). „Mary kept all these things, pondering them in her heart“ (Luke 2, 19).

Key words: Mary, Theotokos, dogmas, The eastern christian churches.

1 MÁRIA – THEOTOKOS

*Beata Virgo Maria est vere Dei Genitrix, seu Dei Mater (De fide).*¹

1.1 Bohorodička vo Svätom písme

V Novom zákone máme 19 textov o Božom materstve Márie, z toho Lukáš má 13 (Lk 1, 27.30.34.38.39.41.46.56; 2, 5.16.19.34; Sk 1, 14; Mt 1, 16.18.20; 2, 11; 13; Mk 6, 3). Na iných miestach sa výslovne nespomína meno Márie: Matka Ježiša (Jn 2, 1.3), jeho matka (Mt 2, 13.14.20.21; Mk 3, 31; Lk 2, 33.48.51; 8, 19; Jn 2, 5.12; 19, 25). Ďalej je potrebné spomenúť spojenia: tvoja matka (Mk 3, 32), matka (Jn 2, 42; 19, 26), Matka môjho Pána (Lk 1, 43). Gal 4, 4 spomína, že Ježiš bol zrodený zo ženy. Biblické mariánske texty obsahujú 118 veršov. Svätopisci považujú Máriu za matku Ježiša podľa tela, je plnou milosti a veriacou ženou, Mária poukazuje na svojho Syna, je členkou spoločenstva.

Pavol a Marek. Najstaršie svedectvá máme u Pavla a Marka. Najstaršou zmienkou je Gal 4, 4 (narodený zo ženy – factum ex muliere). Pavol chcel tým podčiarknuť plné človečenstvo Ježiša Krista. Boží Syn sa narodil zo ženy. Marek (Mk 6, 3 – nonne iste est faber filius Mariae) nazýva Ježiša Synom Márie, nikdy nespomína Jozefa ako jeho otca. V protiklade so židovským zvykom je Ježiš nazývaný ako Syn Márie. Mária v Markovom evanjeliu je menovaná ako tá, ktorá sa chce

¹ TANQUERY, AD.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : 1943, s. 807.

s Ježišom porozprávať (Mk 3, 31-35), no nie je vymenovaná medzi tými, ktorí tvrdili, že Ježiš nie je pri zmysloch (Mk 3, 21). To, čo sa týka Ježišových učeníkov, má vzťah aj k Márii. Na ceste nasledovania stále hrozí nebezpečenstvo falošného chápania mesiáša.

Matúš. Podľa Matúša Ježiš vzhľadom na Jozefa, manžela Márie (Mt 1, 16), patrí do Abrahámovho rodu. Tu Jozef vystupuje na prvom mieste: on dáva Ježišovi meno (Mt 1, 21), on berie dieťa a jeho matku a uteká do Egypta (2, 13-15 – *qui consurgens accepit puerum et matrem eius*), no Ježiš nie je Jozefovým synom. Poukazuje na to už Ježišov rodokmeň (Mt 1, 1-17). Predchádzajúce pokolenia mali pôvod v mužoch, tu sa spomína, že z Márie sa narodil Ježiš, nazývaný Kristus (Mt 1, 16 – *Ioseph virum Mariae de qua natus est Iesus qui vocatur Christus*). Mária počala Ježiša mocou Svätého Ducha (Mt 1, 18.20 – *antequam convenient inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*), tak sa naplnilo proctvo Izaiáša (Iz 7, 14; Mt 1, 23 – *ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen Emmenuhel quos est interpretatum Nobiscum Deus*). Mt 1, 25 poukazuje len na právne otcovstvo. Matúš používa spojenie „dieťa a jeho Matka“ (Mt 1, 18; 2, 11.13.14.20.21). Pri poklone mudrcov sa Jozef nespomína, Mária má účasť na Ježišovej úcte (Mt 2, 11). Podľa Mt 12, 46-50 patrí aj Mária do Ježišovej duchovnej rodiny. Podľa Matúša je Mária panenskou Matkou, ktorá dáva život Mesiášovi. V rodokmeni má Mária svojich predchodcov (Rahab, Juditu, Tamaru a Betsabe). Ako vtedy oni, tak teraz Mária je slávnou svojím materstvom. Mária je Matkou Emanuela (Boh s nami – Iz 7, 14).

Lukáš. Tu Mária má dať Ježišovi meno (Lk 1, 31). Pre Lukáša je Mária plná milosti (Lk 1, 28 – *gratia plena*), lebo bola vyvolená za Matku Božieho Syna. Je panenskou Pánovou služobnicou (Lk 1, 38). Alžbeta nazýva Máriu „Matka môjho Pána“ (Lk 1, 43 – *et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me*). Mária je vzorom veriaceho človeka. Svetlo vo svojom živote nachádza Mária v Božom slove. Mária verí, že Bohu je všetko možné, preto vyslovuje slová dôvery: „Nech sa mi stane podľa tvojho slova“ (Lk 1, 38 – *ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum*). Tento postoj vyjadruje Alžbeta: „Požehnaná, ktorá uverila, že splnia sa slová, ktoré jej povedal Pán“ (Lk 1, 45 – *et beata quae credidit quoniam perficientur ea quae dicta sunt ei a Domino*). Podobné sú slová ženy zo zástupu (Lk). V scéne príbuzných sa nevyskytuje Markova otázka (Kto je moja matka a kto sú moji bratia?). Máriinu dušu prenikne meč (Lk 2, 35 – *et tuam ipsius animam pertransiet gladius*).

Mária prijíma Boží plán a rozjíma o ňom vo svojom srdci. Lukáš to spomína dvakrát (poklona pastierov a Ježiš v Jeruzalemskom chráme). Pre Máriu viera nie je len záležitosťou srdca. U Lukáša nachádzame veľkú úctu k Márii. Vidno to najmä z oslavnej modlitby „Velebí moja duša Pána“. Všetky pokolenia ju budú oslavovať (Lk 1, 46-49 – magnificat anima mea Dominum). Mária je predstaviteľkou ľudí pokorného srdca.

Ján. V Jánovom evanjeliu má Mária symbolickú funkciu. Bez udania mena Matka Ježiša vystupuje na začiatku a na konci Ježišovej verejnej činnosti. Mária je predstaviteľkou nového spoločenstva, ona má privilegované miesto. Na svadbe v Káne (Jn 2, 1-11) Mária je predstaviteľkou tých, ktorý očakávajú od Ježiša spásny dar. Mária povzbudzuje sluhov, aby rozmýšľali nad jeho slovami, a aby im verili. Boží dar prevyšuje ľudské konanie. Druhé miesto ukazuje Máriu pod krížom (Jn 19, 25-27). Spolu s Jánom je predstaviteľkou učeníkov pri Pánovej smrti. Spoločenstvo s Ježišom vedie cez Golgotu. Historický Ježiš je naďalej prítomný vo svojom slove. Podobne ako u Lukáša, aj u Jána Mária počúva Božie slovo a zachováva ho aj v momente Ježišovej smrti, aj po nej. Ježišova Matka sa stane matkou jeho milovaného učeníka (Jn 19, 27 – deinde dicit discipulo ecce mater tua et ex illa hora accepit eam discipulus in sua), a potom aj matkou učeníkov. Mária sa stáva Matkou všetkých veriacich a skrze to aj Matkou Cirkvi.

Keď v evanjeliách rastie chápanie Ježiša ako Božieho Syna, Boha s nami (Mt 1, 23), tak narastá aj úcta k jeho telesnej Matke. Mária je telesnou Matkou Ježiša Krista a je osobou, ktorá je spojená s históriou spásy, je súčasne symbolickou postavou, je príkladom viery, predstaviteľkou a Matkou učeníkov, novým Izraelom a dcérou Sionu (Lk 1, 28.35.43). Mária reprezentuje nielen Izrael, ale aj spoločenstvo veriacich. Anjel vidí v Márii naplnenie prísľubu, ktorý bol daný skrze Izaiáša celému Izraelu a Mária ako prvá uverila Božiemu prísľubu.

1.2 Theotokos v teológii

„Dôstojné je velebiť teba, Bohorodička, vždy blažená a nepoškvrnená Matka nášho Boha... Bez porušenia si porodila Boha Slovo, opravdivá Bohorodička, velebíme ťa (byzantská liturgia).² V časoch apologetov telesná Matka Ježiša je znakom integrálnosti Ježišovho človečen-

² *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : 1998, s. 56.

stva a jej panenské počatie poukazuje na Ježišovo božské poslanie. Táto dvojité jednota sa týka aj Márie. Podľa Ignáca Antiochijského je Ježiš zrodený z Boha, ale aj z Márie. Mária je telesnou Matkou tohoto Lekára, ktorý je Bohom-Človekom. Podľa Justína Prvorodený sa stal telom z panenského lona a skutočne sa narodil ako dieťa. Ježiš je predvečným Božím Synom a súčasne je aj človekom, ktorý sa narodil z Márie Panny. Aj Irenej z Lyonu pozerá na Máriu tak, že je skutočnou Matkou toho, ktorý vzhľadom na nás prijal telo, aby nás vykúpil, aby prinavrátil poriadok stvoreniu. Ježiš Kristus je tá istá osoba.

Panna Mária je skutočnou Božou Rodičkou, čiže Božou Matkou (Bohorodička). Bolo to slávnostne definované na Efezskom koncile v roku 431. Tento titul sa už používal v Egypte v 3. storočí. Možno ho nájsť u Origena (†253/254). Atanáz používal titul *Kyriotokos*. Okrem týchto titulov nachádzame tiež titul *Theomater* (Matka Božia). V Egypte v časoch christianizácie poznali titul „Matka bohov“. Isis bola matkou boha Hóra. No Mária je stvorením, je historickou nie mýtickou postavou, nie je božstvom, ani božskou matkou nejakého boha. Mária je ženou, skrze ktorú Božský Logos prišiel do času. Mária je panenskou Matkou. Cirkev odmietla sektu kolyridiánok zo 4. storočia, ktoré uctievali Máriu ako bohyňu, obetovali jej chleby, ktoré potom požívali. Preukazovali Márii božskú úctu koláčovými (*κολλυρις*) obetami.³

Alexandrijská škola zahrnula titul Theotokos do christológie. Chceli zdôrazniť jednotu božstva a človečenstva Ježiša Krista. *Communicatio idiomatum* (zámena božských a ľudských vlastností) pomáha alexandrijčanom hlbšie pochopiť zjednotenie predvečného Syna i Slova s Ježišom človekom. Máriu môžeme nazvať Theotokos, lebo jej telesný Syn a predvečný Syn Otca sú jedným a tým istým. Nestórios vychádzal z toho, že z Márie sa narodil Ježiš, ktorý je neoddeliteľnou svätýňou Boha-Logosa, preto odmietal titul *Theotokos*, zdôrazňoval titul *Christotokos*.

Máriu nazývame Bohorodičkou z dôvodu osobovej jednoty Ježiša s božským Logosom. Mária nie je pôvodkyňou božskej prirodzenosti Slova, ale ona počala Krista, ktorý je Bohom. Nestórios odmietal titul Bohorodička pre Máriu (P. Šturák).⁴ (Podľa Efezského a Chalcedónskeho koncilu je Mária panenskou Matkou jedného Vykupiteľa, ktorý je večným Synom nebeského Otca a skrze ňu sa stal bratom ľudí. Viera

³ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I.* Turčiansky sv. Martin : 1943, s. 119.

⁴ ŠTURÁK, P.: *Vybrané kapitoly z kresťanského staroveku.* Prešov : Petra, 2004, s. 23.

v *Theotokos* je spojená s vierou v Ježiša Krista, ktorý má božskú a ľudskú prirodzenosť, ktoré sú zjednotené v osobe Vykupiteľa. Alžbeta, naplnená Svätým Duchom zvolala: „Odkiaľ mám, že matka môjho Pána prichádza ku mne?“ (*Unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me?*“) Otcovia proti gnostikom zdôrazňovali, že Mária počala podľa tela človeka-Boha. Tertulián tvrdil, že Panna počala a porodila Emanuela, Boha s nami... Boh sa narodil (*De carne Christi*). Origenes nazýva Máriu matkou Pána, matkou Spasiteľa, ktorá nosila v lone Božieho Syna a porodila Emanuela (*In Luc. Homil. VIII*). Na začiatku 4. storočia dávali Márii meno Theotokos (*Θεοτόκος*). Alexander Alexandrijský nazýva Máriu Bohorodičkou (*Deipara* – Ep. ad Alex. Constantinop.).⁵ Tak isto to robí Atanáž. Efezský koncil v roku 431 vyhlásil a definoval, že Panna Mária je Bohorodičkou. Druhý (553) a Tretí carihradský (680/681) koncil potvrdil túto vieru. Mária je Božou Matkou, ktorá počala a porodila osobu, ktorá je Bohom.⁶

V dejinách teológie a zbožnosti je Mária nazývaná ako naša Matka, Matka žijúcich, Matka milosrdenstva, Matka Cirkvi. Využíva sa antitéza Eva–Mária. Ako Eva bola na počiatku ľudstva, tak Mária je na začiatku Cirkvi. Máriina poslušnosť je protikladom Evinej neposlušnosti. Oslovenia „Matka žijúcich“ pochádza od Epifána zo Salaminy. To, čo Máriu odlišuje od iných, je jej vyvolenie za služobnicu vtelenia. Všetky opisy Márie majú prameň v tom, že Mária zostáva Matkou Ježiša podľa tela. Cirkev vyznáva, že Mária je skutočne Bohorodička – po grécky *Theotokos*.⁷ Kompendium Katechizmu z roku 2005 konštatuje, že Mária je skutočne Božou Matkou, lebo je Matkou Ježiša (Jn 2, 1; 19, 25).⁸

⁵ TANQUERY, AD.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : 1943, s. 807-808.

⁶ COURTH, F.: *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*. In. BEINERT, W. a kol.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Kraków : 1999, s. 89-118. Porov.: DANCÁK, F.: *Kto je Panna Mária?* In. Theologos- Roč. 6, č. 1 (2005), s. 172.

⁷ *Katechismus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 494-495.

⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium*. Pottloch : 2005, čl. 95.

2 MÁRIA VŽDY PANNA

*Beata Maria semper virgo fuit, ante partum, in partu et post partum (De fide).*⁹

„Pri pôrode si panenstvo zachovala, Bohorodička, pri smrti svet si neopustila. Odišla si do večnej blaženosti, lebo si Matka Života a svojimi modlitbami zbavuješ smrti naše duše“ (byzantská liturgia - irmos).¹⁰ Katechizmus cituje tento tropár.¹¹

Od druhého storočia to tvrdia synody a koncilové Otcovia. Hovorila o tom krstné vyznania viery od 3. storočia, že Mária je Pannou pri počatí Ježiša a to mocou Božieho Ducha. Vznik Ježišovho človečenia sa dokonalo silou Svätého Ducha. Krstné vyznania viery od 4. storočia, zvlášť na Východe, tvrdili to, že Mária je vždy Pannou. Mária patrí na veky výlučne svojmu Synovi. Nijaký z reformátorov v 16. storočí nepopieral, že Mária porodila Vykupiteľa ako Panna. Titul „vždy Panna (*aei parthenos*)“ bol používaný najprv na Východe (3. storočie) a v 4. storočí bol prijatý na Západe. Túto pravdu podporoval Ambróz, Augustín a Hieroným (347-419). V piatom storočí bola táto pravda všeobecne prijímaná.

„Medze prírody boli zdolané v tebe, Panna prečistá: panenstvo sa druží s materstvom! Panna si i po pôrode, živá aj po smrti, a tak stále zachraňuješ, Bohorodička, svoje dedičstvo“ (byzantská liturgia).¹²

2.1 Svedectvo Svätého písma

Matúš a Lukáš tvrdia, že Mária zostala Matkou ináč ako Alžbeta, bolo to bez spoluúčasti Jozefa. Na otázku Márie „Ako sa to stane?“, anjel odpovedá, že to bude mocou Svätého Ducha (Lk 1, 34; 35.36). V rodokmeni namiesto otca nastupuje matka (Mt 1, 16), lebo bolo zo Svätého Ducha to, čo sa z nej počalo (Mt 1, 20.22.25). Podobne vysvetľuje Kompendium Katechizmu katolíckej Cirkvi z roku 2005.¹³ Všetky evanjeliá kladú Máriu nad Jozefa (Mk 6, 3). O otcovi podľa tela sa ne-

⁹ TANQUERY, AD.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : 1943, s. 826.

¹⁰ *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 410.

¹¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 966.

¹² *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 411.

¹³ *Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium*. Pottloch : 2005, čl. 94.

hovorí ani vtedy, keď jeho matka a bratia prídu za ním (Mk 3, 31-35). Syn tesára (Mt 13, 55) poukazuje na právne otcovstvo Jozefa. Priamo telesný otec Ježiša sa nikdy nespomína. Panenské materstvo Márie spomína Matúš a Lukáš, v tom čase to bolo predmetom viery. Panenské materstvo Márie je znakom toho, že Ježiš ako Boží Syn a Vykupiteľ vďačí za seba výlučne konaniu Boha.

2.2 *Sensus fidei*

Počatie mocou Svätého Ducha poukazuje v plnosti na ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista a poukazuje na jeho božský pôvod. Ignác Antiochijský a Justín spája narodenie Ježiša z Panny Márie s christologickým vierovyznaním. Proti špiritualistickým tendenciám Otcovia výrazne potvrdzovali historickospásny charakter panenského materstva Márie. Bolo to historickospásnym znamením Márie a súčasne reálnym znakom Božieho synovstva Ježiša. V Ríme v treťom storočí sa pýtali pri krste katechumena, či verí v Ježiša, ktorý sa narodil zo Svätého Ducha a z Márie Panny. Koncil v Carihrade (381) dodáva, že Ježiš prijal telo mocou Svätého Ducha z Márie Panny a stal sa človekom. Aj Druhý vatikánsky koncil (LG 52) vyznal vieru vo vtelenie Božieho Syna mocou Svätého Ducha a z Márie Panny. Nemecký katolícky katechizmus aktualizuje toto vyznanie. V panenskom počatí vidí znak novej iniciatívy Boha v histórii spasenia a pravdivosti Božieho synovstva Ježiša. Tradícia viery v počatie Ježiša mocou Svätého Ducha je značne skôr jednoznačnejšou ako napríklad viera v kánon Svätého Písma. Od začiatku tvorí integrálnu časť reguly viery. Panenské počatie nám hovorí, že sám Boh začal nové stvorenie. Božie konanie sa realizuje v histórii a dá sa vždy rozpoznať v nejakom znaku.

Od 3. storočia najprv na Východe a v 4. storočí na Západe sa začína tvrdiť, že Mária je vždy Panna. Ide tu o panenské počatie (*virginitas ante partum*), panenské narodenie Ježiša (*virginitas in partu*) a panenstvo po pôrode (*virginitas post partum*). Druhý koncil v Carihrade (553) hovorí o svätej Bohorodičke, vždy Panne Márii. Počatie a narodenie Ježiša je pod vplyvom konania Svätého Ducha. Augustín pozerá na telesné panenstvo z perspektívy panenského srdca a viery. Efrém Sýrsky nazýva Máriu Matkou, sestrou a panenskou snúbenicou Krista. Podľa Efréma Mária bola Pannou *ante, in et post partum*.¹⁴ Hieroným porov-

¹⁴ MORDEL, Š.: *Patrológia*. Spišské Podhradie : 2004, s. 177.

náva panenstvo pri pôrode so zmŕtvychvstalým Kristom, ktorý prišiel cez zatvorené dvere. Gregor Nyský konštatuje o panenstve Márie, že je protikladom bolestného pôrodu Evy a radostným počiatkom vykúpenia. Ambróz tvrdil, že Mária počala Ježiša ako Panna a ako Panna porodila. Týmto chceli Otcovia poukázať, že narodenie Krista je ľudskou a nadzvyčajnou udalosťou. Byzantské hymny používajú symboly, aby vyjadrili božsko-ľudské narodenie Ježiša z Márie: Mária je horiaci, ale nezhárajúci ker (Ex 3, 2), na Máriu poukazuje prechod cez Červené more (Ex 14), kvitnúca Áronova palica (Nm 17, 16-26), rúno Gedeona (Sdc 6, 36-40). Evanjelium Jakuba z druhého storočia opisuje dokonca skúmanie panenstva Márie.

Mária je Pannou aj po pôrode. Podľa apokryfného evanjelia Jakuba bratia a sestry (Mk 3, 31; Mt 13, 55; Lk 8, 19; Mk 15, 40) sú Jozefove deti z prvého manželstva. Byzantská cirkev prijala tento názor. Hovorí o tom Epifánios, mních z 9. storočia. Hieroným tvrdí, že sú to bratanci Ježiša.¹⁵ Podľa Katechizmu sú to blízki príbuzní Ježiša.¹⁶ Aj podľa Kompendia Katechizmu Katolíckej cirkvi ide tu o blízkych príbuzných Ježiša.¹⁷ Panenstvo po pôrode hovorí o tom, že Mária patrila výlučne Bohu a Ježišovi. Feministická teológia v panenstve vidí autonómiu ženy. Dnes mnohí chcú priblížiť panenstvo skrze autonómiu, aktivnosť a nezávislosť. Panenskosť Márie hovorí o odovzdaní sa Márie (srdce, rozum, telo) výlučne Bohu. Cirkev tiež zdôrazňovala telesný aspekt tejto udalosti: Ježiš sa počal bez mužského semena zo Svätého Ducha. Podľa Otcov panenské počatie je znakom, že Boží Syn prišiel v ľudskej prirodzenosti. Podľa Ignáca Antiochijského kniežaťu tohoto sveta bolo skryté Máriino panenstvo a jej pôrod, podobne aj Pánova smrť. Liturgia Cirkvi oslavuje Máriu ako vždy Pannu (po grécky *aeiparthenon*).¹⁸

¹⁵ COURTH, F.: *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*. In. BEINERT, W. a kol.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Kraków : 1999, s. 119-138.

¹⁶ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 500.

¹⁷ *Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium*. Pottloch : 2005, čl. 99.

¹⁸ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 496-511.

3 MÁRIA PLNÁ SVÄTOSTI

Beata Virgo, in primo instanti suae conceptionis, intuitu meritorum Christi, fuit ab omni originalis culpa labe paraeservata immunis (De fide).¹⁹

Mária bola oslobodená od prvotného hriechu, Mária bola nepoškvrnene počatá. Dogmu vyhlásil rímsky pápež Pius IX. v roku 1854. Mária je od počiatku svojej existencie vyvolená a milosťou povýšená k hlbokému, životnému spojeniu s Kristom. Byzantská liturgia nazýva Máriu presvätá, prečistá, preblahoslavená a slávna Vládkyňa naša, Bohorodička Mária. Anjel Gabriel ju vo chvíli radostného zvestovania nazýva „plná milosti“. Mária bola vykúpená od svojho počatia. Mária je obdarovaná od chvíle svojho počatia jasom výnimočnej svätosti. Vzhľadom na svojho Syna je vykúpená vznešenejším spôsobom. Otcovia východnej tradície nazývali Máriu „celá svätá“ (po grécky *panagia*).²⁰ Nepoškvrnené počatie znamená, že Mária bola vyvolená za Matku Božieho Syna, preto bola nepoškvrnene počatá. Mária bola od svojho počatia zachránená od dedičného hriechu Božou milosťou a pre zásluhy Ježiša Krista.²¹ Kým Východ zdôrazňoval, že Mária je plná svätosti, Západ, pod vplyvom Augustína, učil, že Mária bola zachovaná od viny Adama. Podľa evanjelikov táto pravda nemá základ vo Svätom písme, dokonca protirečí Biblii. Tiež pravoslávni odmietajú túto dogmu v jej latinskozápadnej formulácii. Podľa pravoslávnych rímsky pápež nemôže vyhlásiť dogmu bez koncilu. Táto dogma znižuje podľa nich zásluhy Márie.

3.1 Biblické základy

Nemôžeme hľadať priame dôkazy. Všetko, čo sa deje v čase, je zatknuté v odvečnom pláne Božieho vyvolenia. Pavol hovorí, že každému z nás bola udelená viera (Rim 12, 3). Nový zákon vidí v Márii schopný Boží nástroj (Lk 1, 28). Panna potrebovala vnútornú prípravu. Boh bol blízky Márii, bol pri nej prítomný. Bola nazvaná požehanou vzhľadom na jej vieru.

¹⁹ TANQUERY, AD.: *Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris : 1943, s. 813.

²⁰ *Katechismus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 490-493.

²¹ *Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium*. Pottloch : 2005, čl. 96.

3.2 Rozvoj dogmy

Najdôležitejšími činiteľmi rozvoja dogmy bola inkarnácia, ekleziológia a kresťanská zbožnosť. Ako svätýňa Boha musela byť posvätená a očistená od hriechu. Alexandrijská škola tvrdila, že vykúpenie spočíva na prebožštení. Podľa Ireneja Svätý Duch počas radostného zvestovania očistil Máriu. Podľa Efréma si Mária obliekla chválu Krista. Podľa Gregora Naziánskeho vtelenie znamená posvätenie Márie. Sofrón Jeruzalemský (†638) tvrdil, že nikto nebol tak svätý ako Mária. Na Západe Augustín hovorí o svätosti Márie.

Podľa niektorých všeobecný charakter vykúpenia si vyžaduje u Márii určitých slabostí. Tak to konštatuje Origenes. Keby Mária nepoblúdila, Kristus by nezomrel za jej hriechy. Podľa tomistov Mária bola posvätená v lone svojej matky, pred svojím narodením. Tomáš Akvinský nechcel prijať svätosť Márie od momentu jej počatia. Sviatok Počatia sa slávil na Východe od 7. storočia, na Západe od 12. storočia v Anglicku a vo Francúzsku. Tomáš tento sviatok pokladal za sviatok jej posvätenia, nie za sviatok jej počatia. Na druhej strane františkán Johannes Duns Scotus tvrdil, že Mária je začlenená od počiatku histórie spásy do odvečného Božieho plánu, vtelenia sa Božieho Syna, preto bola Mária vopred vykúpená a posvätená. Podľa Scota Mária nikdy nebola v stave prvotného hriechu. Kristovo vykúpenie nemusí znamenať len očistenie od dedičného hriechu, ale môže byť aj milosťou ochránenia od hriechu. Mária tiež potrebovala vykúpenie, ale kvôli zväzku so svojím Synom, podľa mariánskeho učiteľa, bola oslobodená od prvotného hriechu. K rozvoju dogmy prispela antitéza: Eva a Mária. Podľa Ireneja Mária predstavuje Cirkev. Eva predstavuje celú bolestnú históriu, Mária sa ukazuje ako Matka obnoveného ľudstva v Kristovi. K rozvoju pravdy viery prispela aj mariánska úcta. Hymnus *Akathistos* (5.-8. storočie) predstavuje Máriu ako hodnú každej chvály, lebo je Matkou, ktorá porodila najsvätejšie zo svätých, Slovo. Podľa Anzelma, Wilhelma z Ware, Scota je potrebné stále prijať, čo hovorí o Máriinej väčšej dokonalosti (*Deus potuit, deuit, ergo fecit*). V XVII. a v XVIII. storočí sa mnohí teológovia, univerzity a národy zaviazali na šírenie a prehlbovanie viery v zvláštne vyvolenie Márie.

3.3 Učiteľský úrad Cirkvi

Pápež Sixtus IV. (1471-1484) zakázal prívržencom a odporcom nepoškvrneného počatia nazývať sa heretikmi. V roku 1617 Pavol V. (†1621) zakázal verejné odmietanie náuky o nepoškvrnenom počatí. Pius IX. (†1878) v roku 1849 posielal anketu všetkým biskupom sveta. 546 zo 603 sa vyjadrili za dogmu o nepoškvrnenom počatí. Dogma z 8. decembra 1854 v bule *Ineffabilis Deus* konštatuje, že je pravdou skrze Boha zjavenou a všetci ju musia veriť, že Mária bola oslobodená od každej škvrny prvotného hriechu od prvej chvíle svojho počatia mocou zvláštnej milosti a privilégia všemohúceho Boha a mocou zásluh Ježiša Krista, Spasiteľa ľudského pokolenia. Druhý vatikánsky koncil vidí túto dogmu z pozitívnej stránky. Mária bola obohatená od prvej chvíle počatia zvláštnou svätosťou (LG 56). Dogmu spojili koncilovní Otcovia s christológiou a ekleziológiou. Milosť vo vieroučnej definícii poukazuje na potrebu vykúpenia. Od začiatku svojej existencie Mária bola začlenená do spásneho Kristovho vykúpenia. Podľa Rahnera dogma hovorí, že Mária bola v plnosti vykúpená (*radikal erlöst*), že je najvyššou a najdokonalejšou realizáciou spasenia, jej ovocím a prijatím. Dogma poukazuje na absolútny primát posväcujúcej Božej milosti.

3.4 Ekumenický aspekt

Dialóg s východnými cirkvami vychádza zo slov „obdarovaná milosťou“. Aj Východ hovorí, že Mária je oslobodená od každého hriechu. Pravoslávni uznávajú, že Mária je posväteným nástrojom vykúpenia. Je novou Evou, s ktorou Kristus, nový Adam, obnovuje ľudstvo. Je vzorom vykúpeného (zbožšteného človeka). Vykúpenie Márie je potrebné vysvetľovať ani nie tak, ako to chcel Scotus (západná teológia – oslobodenie), ale podľa Ireneja. To Svätý Duch prináša nový počiatok a rekapituluje stvorenie. Pre protestantov dogma prečiarkuje všeobecnosť vykúpenia a je prejavom triumfalizmu rímskej Cirkvi. Luther porovnáva Máriu ku kvapke v mori (*stilla maris*). Luther, ako vtedajší katolícki teológovia, rozlišoval počatie tela a vliatie duše. Počatie tela bolo spojené s dedičným hriechom. Vliatie duše sa uskutočnilo bez prvotného hriechu. No na druhej strane Luther hovoril, že Sväté písmo o tom mlčí. Na jednej strane je Mária posvätená pre službu Bohorodičky, na druhej strane hovorí o hriešnosti Márie, aby ukázal hĺbku poníženia Boha. Pod-

ľa Kalvina bol oslobodený jedine Kristus od prvotného hriechu. Podľa Zwingliho Mária bola očistená z hriechov vzhľadom na narodenie Vykupiteľa. Katolíkov a protestantov môže spájať primát milosti.²²

4 ZOSNUTIE BOHORODIČKY

Matka Pána na konci svojej pozemskej púte bola s dušou a telom vzatá do nebeskej slávy. „Anjeli užasli, keď uvideli zosnutie Najčistejšej, ako Panna vystupuje zo zeme na nebesia“ (byzantská liturgia).²³ Mária bola vzatá do Božej slávy. Dogma, ktorú vyhlásil Pius XII. v roku 1950, hovorí o telesnom povýšení Panny Márie.

Vyhlásenie dogmy spôsobilo kritiku, zvlášť u protestantov. Podľa evanjelikov táto dogma je v protiklade so Svätým písmom. O tejto skutočnosti mlčí tradícia prvých storočí. Hoci pravoslávni prijímajú nanebovzatie Márie a oslavujú ho, predsa protestovali proti pápežskej definícii. Vyhlásenie dogmy má byť podľa nich vtedy, keď hrozí heréza a môže ho vykonať *communio* biskupov. Na druhej strane nie dosť jasne bola opísaná Máriina smrť.

4.1 Biblia

Nemôžeme očakávať priame dôkazy Svätého písma. Boh nie je Bohom mŕtvych (Mk 12, 27). Mária je predurčená a vyvolená (Rim 8, 30). Otec nás naplnil všetkým duchovným požehnaním v Kristovi (Ef 1, 3-6). K tomu môžem spomenúť citáty 1 Kor 15, 23; Jn 12, 26; 17, 24; Jn 17, 24. Máriu budú chváliť všetci ľudia (Lk 1, 45. 48).

Ježiš sa modlil pred svojím utrpením vo svojej veľkňazskej modlitbe: „Otče, chcem, aby aj tí, ktorých si mi dal, boli so mnou tam, kde som ja, aby videli moju slávu, ktorú si mi dal, lebo si ma miloval pred stvorením sveta“. V nanebovzatí Bohorodičky môžeme vidieť naplnenie týchto slov Pána Ježiša. „Boh nie je Bohom mŕtvych, ale živých“ (Mk 12, 27). Nanebovzatie je priznaním sa k vzkriesenému Kristovi, ktorý je prvotinou zosnulých (1 Kor 15, 23). Alžbeta pozdravuje Máriu, že je

²² COURTH, F.: *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*. In. BEINERT, W. a kol.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Kraków : 1999, s. 139-166. Porov.: DANCÁK, F.: *Kto je Panna Mária?* In. *Theologos*- Roč. 6, č. 1 (2005), s. 171.

²³ *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 411.

blažená, pretože uverila (Lk 1, 45). Mária v chválospeve vyjadruje myšlienku, že ju budú chváliť všetky pokolenia (Lk 1, 48). Mária patrí medzi tých, „ktorých Boh predurčil, ktorých aj povolal, ktorých ospravedlnil, ktorých aj oslávil“ (porov. Rim 8, 30).

4.2 Historický rozvoj

Prvé svedectvá hovoria o tom, že Mária žije v spoločenstve s Kristom. Od 3. storočia je známy kult k Bohorodičke. Hovorí o tom alexandrijská modlitba „Pod tvoju ochranu“. Na Západe sa ako prvý obracia k Márii Augustín. V štvrtom storočí je to Efrém Sýrsky a Gregor Nazíanzsky. Od 5. storočia sa v Jeruzaleme slávil sviatok Zosnutia (*Dormitio*) a Položenie do hrobu (*Depositio*). *Depositio* bolo spojené s posvätenou cerkvou v údolí Cedron. V 6. storočí je známy sviatok Zosnutia na celom Východe.

Tento sviatok vznikol na kresťanskom Východe v súvislosti s Efezským koncilom (431), ktorý sa nazýval „Pamiatka Bohorodičky“ a slávil sa v bezprostrednej súvislosti s vianočnými sviatkami. K obsahu slávnosti patrila aj Máriina smrť, ale stredobodom slávania bolo Máriine Božie materstvo, ako naznačuje aj blízkosť Vianoc. V Palestíne bol dňom slávnosti 15. august. Cisár Mauritius predpísal v roku 600 tento termín ako záväzný pre celú byzantskú ríšu a zároveň ustanovil, že obsahom slávnosti má byť zosnutie Márie. V 8. storočí je prijatý tento sviatok na Západe (*Assumptio Beatae Mariae Virginis*). Najprv sa pripomínala smrť Márie, ale neskôr sa zameriaval sviatok na jej doplnenie v nebi. Podľa Epifána zo Salaminy nič isté nevieme o konci života Márie, ale dôstojnosť jej materstva hovorí o možnosti jej povýšenia.

V čom spočívalo zosnutie Márie? O tom cisárovo nariadenie nič bližšie nehovorí. No z 5. storočia je známa legenda *Transitusapokryphon*. Podľa tejto legendy sa Márii zjavuje anjel, prináša jej palmu a oznamuje Máriinu smrť. Mária zvoláva svojich priateľov a hovorí im o tom. Prichádzajú aj apoštoli, aby sa rozlúčili s Božou Matkou. Tri dni pred svojou smrťou Mária odchádza do samoty, aby sa modlila. Tam sa jej zjavuje Ježiš Kristus a Mária mu ďakuje za to, čo pre ňu urobil a zomiera. Po jej smrti Kristus dáva apoštolovi Petrovi príkaz, ako majú Máriu pochovať. Na ceste k hrobu napadnú Židia smútočný sprievod a kňazovi, ktorý sa chcel dotknúť már, sú zázračným spôsobom odťaté ruky a sprievodcovia oslepnú. Skrze tento zázrak sa obrátia a sú uzdra-

vení. Apoštoli potom vložia Máriino telo do hrobu. Po troch dňoch opäť prichádza Ježiš s anjelmi, ktorí berú Máriine telo, odnášajú ho do raja, kde ho položia pod strom života. Tam sa Máriine telo opäť spája s jej dušou. Na Márii sa teda stáva skutočnosťou to, čo sa očakávalo pre všetkých ľudí pri všeobecnom vzkriesení z mŕtvych.

V 6. storočí biskup Theoteknos hovoril o prijatí svätej Panny. Vo svojej kázni vysvetľuje, prečo si Ježiš Kristus zobral svoju Matku k sebe. Ježiš Kristus si vzal svoje nepoškvrnené telo z nepoškvrneného tela Márie. Keď podľa evanjelia (Jn 12) Ježiš pripravil miesto pre svojich apoštolov, musel pripraviť miesto aj pre svoju Matku. Keď Henoch a Eliáš boli vzatí s telom do neba, o čo skôr musí byť aj Mária v nebi s telom, kde žiari ako mesiac medzi hviezdami prorokov a apoštolov a prevyšuje ich. Keď aj Máriino telo, ktoré nosilo Boha, okúsilo smrť, predsa len nemohlo prepadnúť skaze smrti, ale bolo zachované nepoškvrnené a uchránené pred skazou a bolo vynesené svätými anjelmi a mocnosťami do neba spolu s jej čistou a nepoškvrnenou dušou a prevyšuje Henocha, Eliáša, všetkých prorokov a apoštolov i všetky nebesia, s výnimkou Boha. Mária je s telom a dušou v nebi a vykonáva tam službu prosby za ľudí.²⁴

Patriarcha Modestos z Jeruzalema zo 7. storočia vo svojej kázni opisuje Máriu ako chrám, v ktorom Boh sa stal človekom. Toto je vlastný teologický dôvod, prečo Máriino telo sa nemohlo rozpadnúť. Kazateľ spomenul, že nanebovzatie Márie bolo naplnením 4. Božieho prikázania.

Izidor zo Sevilly (†636) vyznáva, že nevie, aká bola smrť Márie a na čo vôbec zomrela, hoci niektorí v doline Jozafáta ukazujú jej hrob. Ani podľa Bédu Ctihodného (†735, Venerabilis) sa nedá vyriešiť tento problém. List Cogitis me od Radberta z 9. storočia obsahuje teologickú reflexiu o tejto problematike. Ďalej je známy spis od Pseudoaugustína *De assumptione Beatae Mariae Virginis*. Je to prvé teologické spracovanie témy assumptio na Západe. Skrze materstvo je Mária zviazaná s Kristom na veky. Kde je Ježiš, tam sú aj jeho sluhovia (Jn 12, 26; 17, 24). Ježiš povýšením Márie naplnil štvrté prikázanie. Aj na Východe nanebovzatie Márie je spojené s jej materstvom (Ján Damaský; Germán z Carihradu, †733; Andrej Krétsky a Modestos z Jeruzalema, †630/634). Spásne prostredníctvom Márie v nebi je spojené s jej účasťou na Kristo-

²⁴ MIKLUŠČÁK, P.: *Mariológia*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : 1996.

vom vykupiteľskom diele na zemi. V scholastike sa učilo, že Mária je celá a nepodelená s Kristom.

V roku 1946 poslal Pius XII. list biskupom, aby vyjadrili svoj názor k celej problematike a rímsky pápež 1. novembra 1950 vydal bulu *Munificentissimus Deus* (Najláskavejší Boh). K vyhláseniu dogmy prispelo Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove skrze profesora Rusnáka.²⁵ Pápež v tomto dokumente vyhlásil, že je Bohom zjavenou pravdou, že nepoškrvnená Bohorodička, vždy Panna Mária, bola po naplnení svojej životnej cesty s telom a dušou vzatá do nebeskej slávy. Mária bola najužšie spojená so svojim Božským Synom. Je katolíckou pravdou, že Ježiš zachoval Máriu pred rozkladom smrti. Viera v prijatie Márie s telom a dušou do neba má posilniť vieru v zmŕtvychvstanie všetkých ľudí. Mária je predobrazom ľudstva i jednotlivého človeka, ktorý žije v plnosti Božieho života. Táto dogma bola vyhlásená na slávu všemohúceho Boha, na slávu jej Syna, ale tiež k rozšíreniu chvály Márie.

Mária je v nebi, lebo je Bohorodička a Panna a prosí za nás. Tak to vyjadrujú naše bohoslužobné texty (tropár, kondak, irmos zo sviatku Zosnutia Bohorodičky).²⁶ Nanebovzatie Bohorodičky je výnimočnou účasťou na zmŕtvychvstaní Ježiša Krista a predzvesťou vzkriesenia všetkých kresťanov. V Márii je spása naplnená a prítomná.

V byzantskom obrade je so sviatkom Zosnutia spojená spomienka na Uloženie rúcha Bohorodičky v Blacherne 2. júla a uloženie úctyhodného pásu Bohorodičky v Chalkopratii 31. augusta,²⁷ lebo za panovania Markiána a Pulchérie v 5. storočí preniesli hrob presvätej Bohorodičky s jej posvätným rúchom do Carihradu a uložili v Blacherne. Vtedy sa môže požehnať ovocie alebo vinohrad, svätiť liečivé byliny alebo kvety. Pred sviatkom zosnutia od 1. do 15. augusta sa veriaci v byzantskom obrade pripravujú na sviatok pôstom. U nás je taká prax, že sa postí len v piatok.²⁸

Podľa skotistickej tradície špekulatívna dedukcia (*conclusio theologica*) tvorí dostačujúce spojenie s biblickým zjavením. Definícia dogmy, podobne ako všetky iné eschatologické tvrdenia, má analogický charakter. Dogma nás pozýva pozeráť sa do budúcnosti. Podľa Jozefa Ratzin-

²⁵ BOHÁČ, V.: *Nanebovzatie (uspenie) presvätej Bohorodičky v byzantských liturgických textoch*. Prešov : Petra, 2004, s. 5.60.

²⁶ *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 410-411.

²⁷ *Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, 2002, s. 393.417.

²⁸ BOHÁČ, V.: *Liturgika*. Košice : 1993.

gera, súčasného rímskeho pápeža Benedikta XVI., dogma nanebovzatia má svoj prameň a silu nie natoľko v samotnom svojom obsahu, ale skôr v akte oddania úcty a velebenia. Môžeme si to porovnať s kanonizáciou v úzkom zmysle slova. Čo slávi východná cirkev v liturgickom slávení, to nám chce povedať dogmatická definícia. Dnes je potrebné zdôrazňovať skôr doxologický charakter dogmy.

Už Tomáš Akvinský nazval zbožným presvedčením (*ut pie creditur*), že milovaný učeník Ján má čiastočnú účasť na eschatologickej sláve. Čo dogma hovorí o Márii, je predmetom viery pre nás všetkých. Nanebovzatie je len doplnením spásneho diela Boha a jeho milosti, ktorú všetci očakávame. Podľa niektorých táto dogma posilnila tvrdenie o zmŕtvychvstaní v momente smrti. Podľa Greshaka vyhlásenie dogmy nebolo potvrdením zvláštneho Máriinho privilégia, ale len novou formuláciou všeobecnej soteriologickej tézy, podľa ktorej Kristovo zmŕtvychvstanie netvorí izolovanú udalosť, ale Kristus je prvým Zmŕtvychvstalým, za ktorým ide spoločenstvo. No Pioví XII. išlo v prvom rade o konštatovanie, ktoré sa dotýkalo bezprostredne Márii. Mária je ale vzorom pre všetkých veriacich, preto v jej povýšení sú zahrnutí všetci Pánovi učenici. Pápež skrze dogmu chcel poukázať, akým vznešeným cieľom je orientovaná duša a telo. Význam dogmy nanebovzatia spočíva v tom, že nám pripomína, že spasenie má konkrétny charakter a týka sa osoby človeka. Doplnenie človeka je darom milosti. Celý človek má pred sebou otvorenú budúcnosť, ktorou je Boh. Spasenie a vykúpenie sa dotýkajú tiež tela. Povýšenie Márie zahrňuje jej nebeské orodovanie. Nevieme si predstaviť rozdiel medzi terajším a budúcim životom, preto nevieme odpovedať, či aj iní ľudia, podobne ako Mária, našli osobové doplnenie v Bohu s dušou a telom.

4.3 Ekumenický problém

Protestanti tvrdia, že nanebovzatiu chýba svedectvo Biblie. Poukazuju na katolíkov, že robia z Márie bohyňu. Ďalej je tu problém s evanjelickou náukou „sen smrti“ a teóriou integrálnej smrti. Ako hovorí Biblia, zomrellí svätí pravdepodobne spočívajú v Bohu (evanjelici). To môžu povedať tiež o Márii. Podľa evanjelikov to vylučuje nebeské a eschatologické materstvo. Podľa niektorých luteránov obracať sa priamo k Márii je prejavom povery. Vzkriesenie znamená existenciu celého človeka v spoločenstve s Bohom. Zomierajúci nestráca svoju identitu

ani vo svojom vzťahu k Bohu, ani vo svojom vzťahu k ľuďom. Sväté písmo (Zjv 1, 1-17 a Hebr 12, 22-24) hovorí o spojitosti s pozemskou Cirkvou tých, ktorí žijú v sláve s Kristom. Podľa Hebr 12, 22-24 pokrsťený prišiel na horu Sion, do nebeského Jeruzalema. Preto z dynamizmu viery v živého Boha (Mk 12, 27) pochádza vyznávanie sprostredkujúceho konania Matky Ježiša. Pokrsťení zostali pochovaní v krste (Rim 6, 5, boli vzkriesení z mŕtvych s Kristom (Kol 3, 1; 2, 13; Ef 2, 6). Preto kresťania nosia teologické meno svätý (Rim 1, 7), ktoré niekedy bolo rezervované samotnému Bohu (Iz 6, 3). Podľa Alexandrijskej školy a Ireneja Boh sa stal človekom, aby človek mohol byť prebožštený. Prebožštenie a posvätenie je Božím darom.

Keď hovoríme o Máriinom prostredníctve, je potrebné si uvedomiť, že len Kristus je prameňom spásy (*solus Christus*). Mária a iní svätí spolupracujú len v podriadení Kristovi. Boh dáva spasenie skrze ľudsko-historické prostredníctvo. Ľudská služba prostredníka je odvodená, inštrumentálna a podriadená konaniu Boha. Boží služobník Ján Pavol II. v encyklike *Redemptoris Mater* (1987) nazýva službu Márie prostredníctvom v Kristovi. Máriino prostredníctvo je služobné podriadenie. Nebeské orodovníctvo Márie má pomocný charakter, nie je príčinou života a svätosti.

Katolíci a evanjelici majú uznať existenciu životnej spojitosti tých všetkých, ktorí sú zjednotení pod jednou hlavou – Kristom. Reformovaná teológia pod vplyvom Taizé rozvíja teológiu spojitosti pozemskej a nebeskej Cirkvi. Dialóg medzi cirkvami vzniká, keď katolíci potvrdzujú jednosť Kristovho prostredníctva a protestanti existenciu spoločenstva viditeľnej a neviditeľnej Cirkvi. Eschatologické stretnutie s Kristom vytvára spoločenstvo života. Mariánska modlitba a vyzývanie svätých je prejavom viery v zmŕtvychvstanie.²⁹

Máriino poslanie voči Cirkvi je neoddeliteľné od jej spojenia s Kristom a priamo z neho vyplýva. Po nanebovstúpení svojho Syna Mária pomáhala svojimi modlitbami pri začiatkoch Cirkvi. Spolu s apoštolmi a niekoľkými ženami vidíme aj Máriu vyprosovať svojimi modlitbami dar Ducha, ktorý ju zatienil už pri zvestovaní. Nanebovzatím ju Pán povýšil za Kráľovnú vesmíru. Zosnutie Bohorodičky je výnimočnou účasťou na zmŕtvychvstaní jej Syna a anticipovaním vzkriesenia ostatných kresťanov. Mária je pre Cirkev vzorom viery a lásky. Je

²⁹ COURTH, F.: *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*. In. BEINERT, W. a kol.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Kraków : 1999, s. 167--192.

najvynikajúcejším a celkom jedinečným údom Cirkvi, ba je uskutočneným obrazom Cirkvi (*Ecclesiae typus*). Mária svojou poslušnosťou, vierou, nádejou a láskou mimoriadnym spôsobom spolupracovala na Spasiteľovom diele, preto je Matkou v poriadku milosti. Svojím príhovorom nám Mária sprostredkúva dary večnej spásy, preto sa vzýva ako orodovnica, ochrankyňa, pomocnica a prostrednica. Máriino materské poslanie ukazuje moc Kristovho prostredníctva, lebo každý spasiteľný vplyv Márie pochádza z Kristových zásluh. Jediné Vykupiteľovo prostredníctvo vzbudzuje mnohorakú spoluprácu tvorov.³⁰ Kompendium konštatuje, že Mária je Matkou Cirkvi v poriadku milosti, lebo porodila Ježiša, hlavu Cirkvi.³¹

Recenzenti článku: prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
PaedDr. František Dancák

ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
Katedra systematickej teológie a biblistiky
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

andrejslg@unipo.sk

³⁰ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 963-970.

³¹ *Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium*. Pátlloch : 2005, čl. 196.

Pieseň o mužovi bolesti vo svete Izaiášových ideí

Mária Poliaková

Annotation: Four songs about the Ebed Jahwe in the book of prophet Isaiah we consider as a point of teaching about the messiah in the Old Testament. These prophecies are closest to the teaching of Paul in the New Testament. Specialists have tried identify this mystery figured and have spoken various thoughts. Songs "Ebed Jahwe" are synthesis previous prophecies. The most important in this scene are three figures: humanity, God and "Ebed".

Key words: Prophecy of Old testament, messiah, Jahwe, humanity, God, Deutero- Isaiah,

Za vrchol starozákonného mesianizmu kresťanstvo považuje štyri piesne o >>**Pánovom Služobníkovi**<< , [hebrejsky- ebed Jahve] . Tu sme z celého Starého zákona najbližšie novozákonnému pavlovskému učeniu o zástupnom dosahu Kristovej smrti. Štyri piesne o „Služobníkovi“ tvoria jadro zvesti Deutero –Izaiáša.

„Hebrejsky sa služobník povie **ebed** , najbežnejší preklad je grécke δούλος Hebrejské slovko ebed je výraz s veľmi širokým významom. Môže znamenať otroka aj kráľovského hodnostára, môže byť pokorným sebaoznačením, viď napr. 1 Sam 3, 9.10 – „hovor lebo počuje tvoj služobník“ - , ale môže byť tiež výrazom výsostného splnomocnenia, aké dostal Mojžiš (E x 14, 31) a dokonca i pohanský kráľ Nabukodonozor (Iz 25, 9 27, 6 43, 10). Vždy ide o to, komu služobník slúži či patrí.“⁽¹⁾

Septuaginta piesne o služobníkovi Božom prekladá gréckym slovom **pais**, čo znamená doslova mladík, chlapec. Mohol tak byť označovaný otrok, zvlášť mladý, zrejme tento výraz používal pán otroka ako oslovenie, pretože znie ľudskejšie a prívetivejšie než „otrok“. Výraz však mal „príchuť“: označoval niekoho nesvojprávneho a neplnoprávneho. Ale mohol sa ním označiť aj syn, zvlášť vtedy, pokiaľ ešte podliehal otcovskej právomoci. Slovko **pais** tak vyjadruje zvláštnu blízkosť k pánovi, ktorý je mu buď prívetivo naklonený, alebo dokonca jeho otcom. Prečo teda dali grécky prekladatelia v ebedských piesňach prednosť slovku **pais**? Domnievame sa, že právo pre jeho dvojznačnosť. Vo výraze **pais** akoby služobník prerastal do syna. Prekladatelia Septuagen-

ty pracovali v treťom, najneskôr v druhom storočí pr. Kr., „nemali teda dôvod svoje vyhliadky na Mesiáša zastierať, ako sa to dialo z polemických dôvodov v židovskej literatúre kresťanských storočí.“¹

Biblisti v úsilí o identifikáciu tejto tajomnej postavy vyslovili najrôznejšie mienky, postavené na slovnom význame tohto výrazu v bezprostrednom kontexte. Máme niekoľko vysvetlení:

KOLEKTÍVNE VYSVETLENIE

Služobník Pána Ebed Jahve je Izrael ako taký. „V Deutero – Izaiášovi sa niekedy javí, že >>služobník Jahveho<< je označenie pre ľud Izraela.“² Iz 44, 1: „A tak teraz čuj, Jakub, sluha môj, Izrael, ktorého som vyvolil.

To znamená celý izraelský národ. „V hl. 41 – 48 sa izraelský národ naozaj nazýva Pánov služobník. Prorok týmto titulom upozorňuje, že vyvolený národ vyslobodením z egyptského otroctva vstúpil do Pánových služieb a vzniklo medzi nimi dôverné spoločenstvo. Preto mu **Pán zjavil svoj plán spásy** a dal mu silu, aby s ním dokázal spolupracovať na jeho uskutočnení. V hl. 41, 8 – 16 a 44, 1 – 5 prorok dojemnými slovami vystihuje tento ich vzájomný vzťah a najmä lásku, ktorou sa Boh obracia na Izrael, svojho služobníka.“³

Služobník Pána Ebed Jahve je „ideálny Izrael“ – teda vyvolená skupina Izraela. „Prorok, ktorého jedna časť poslucháčov zavrhla (porov. 50, 6. 9. 11), obracia sa od hl. 49 na istú skupinu izraelského ľudu, ktorý vypočul a prijal Božie slovo. Hoci táto, počtom malá skupina, je a ostáva časťou Izraela, prorok ju už neoznačuje bežným menom Izrael, ale osobitným názvom „**zvyšok**“. Keby sa naň aplikovala stať 49, 5 – 6 bolo by jeho prvou úlohou povzbudzovať a posilňovať zachránenú časť izraelského národa a jeho hlavným poslaním prinášať svetlo ostatným národom. Podľa názoru niektorých vykladačov by bolo možno na tento „zvyšok“, na túto vyvolenú časť Izraela, aplikovať aj štvrtú pieseň o Pánovom služobníkovi (porov 52, 13 – 53, 12).

¹ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 124

² Ringgren Helmer, The Messiah in the Old Testament, SCM, London 1956, str. 65

³ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1454

INDIVIDUÁLNE VYSVETLENIA

Služobník Pána Ebed Jahve je „osobnosťou minulosti“, ktorá sa znovu objavuje. Teda Mojžiš, Dávid, Jeremiáš. Avšak tieto vysvetlenia sa nedajú dobre pochopiť.

Služobník Ebed je osobnosť súčasná. Teda osamelý Deutero – Izaiáš. „Tento zajatý a prenasledovaný prorok musel najprv sám hľadať posilu u Boha, aby potom mohol jeho slovami posilňovať svojich spoluzajalcov. Hoci pritom narážal na ich skeptický a odmietavý postoj a musel veľa vytrpieť v presvedčení, že Boh je s ním (porov 50, 4 – 11), „ostal verný svojmu poslaniu, rozhodne sa postavil proti prenasledovateľom a horlivo povzbudzoval spoluzajalcov, aby dôverovali Bohu.“⁴ Je to autobiografia proroka chápaná alegoricky. (Ale 4. spev – smrť a vzkriesenie, je ťažko alegorický a nedá sa overiť činnosť - prenasledovanie, smrť ...)

„Služobník Pána“ je Kýros – perský kráľ, známy z dejín svojím taktom a politickou vyrovnalosťou. On je Sluha Pána Ebed Jahve, ktorý má zvláštne poslanie ako nástroj Boha, plný Ducha, ktorý povie Jeruzalemu: „Zbuduj sa!“ A chrámu „Bud' založený!“ (44, 28) Tento perský kráľ verne splnil svoje osobitú úlohu v rámci Božieho plánu spásy tým, že umožnil Izraelu vrátiť sa zo zajatia a stať sa novým vyvoleným ľudom, nositeľom prisľúbení Pána (porov. 42, 1 – 7).

„Kýros je tu v protiklade k júdskym a izraelským kráľom predexilnej doby: úzkoprýsým vlastencom a často egocentrickým násilníkom, utláčateľom slobody a samostatnosti, ktorí nepresadzovali Božiu spravodlivosť napriek tomu, že k nej boli povolaní a zaviazaní. Oproti tomu, Kýros, ktorý samozrejme Hospodina nepozná (porov. Iz 45, 5), plní úlohu obnoviteľa spravodlivosti a vysloboditeľa izraelského ľudu z babylonského zajatia.“⁵

Služobník Pána Ebed Jahve je osobnosť korporatívna – to znamená nejaký predok a jeho potomkovia, alebo osobnosť a jej stúpeni.

Služobník Pána Ebed Jahve je osobnosť budúca:

mýtická - teda opakovanie babylónskeho rituálu (s touto hypotézou sa zhodujú názory protestanských teológov)

⁴ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1455

⁵ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 25

mesiášska – Ebed je židovský mesiáš. Ale Izaiášov Sluha Ebed nie je dávidovský kráľ (očakávaný ako mesiáš v predstavách Židov), ale len prorok.

kresťanská – starokresťanská tradícia, ako aj katolícki i nekatolícki autori vždy zastávali, aj dnes zastávajú názor, že Pánov služobník je Mesiáš – Ježiš Kristus. Už autori novozákonných spisov nadväzujú na mesiášske chápanie Deutero – Izaiášovho Pánovho služobníka a používajú piesne o trpiacom služobníkovi na teologické úvahy o osobe a utrpení Ježiša Krista. Ježiša identifikujú s Pánovým služobníkom, keď robí zázraky (porov Mt 8, 17 s 53, 4 a 12, 18 – 21 s 42, 1 – 4) a najmä keď trpí a zomiera za naše hriechy (porov Sk 8, 32 – 33 s 53, 7 – 8 a 1 Pt 2, 21 – 25 s 53, 9.12. 5). Teda postava Pánovho služobníka je jedným zo základných prvkov novozákonnej kristológie a soteriológie, čiže náuky o osobe Ježiša Krista a o jeho vykupiteľskom diele.⁶

„Ale rovnako tradičný kresťanský výklad na Krista zreteľne presahuje obzor starozákonného proroka. Ale predsa sú tu v oboch prípadoch nepopierateľné súvislosti. Všetko rieši poňatie, že Služobník nie je ani kolektív ani jednotlivец, ale roľ'a, úrad, druh poverenia, asi ako kráľ, sudca, prorok a podobne! Je to ten, kto je odhodlaný trpieť za druhých. V rôznych dobách mal tento úrad, či táto roľ'a rôznych nositeľ'ov. Kedysi dávno to mohol byť prorok i kráľ, v dobe zajatia, potom verný zostatok Izraela. Všetci potom v tejto roli nejako, viac, či menej zlyhávali, až nakoniec prišiel ten, kto ju celkom vyplnil a naplnil **Ježiš Nazaretský**, ktorý je práve preto pravým Kristom, Pomazaným Božím. Ale i nás berie ako údy svojho tela do tejto role, aby sme jedni niesli bremena druhých, a to sú predovšetkým viny druhých, aby sme to, že sme v Kristovi, dosvedčovali práve tým, ako ponesieme krivdy a trápenia pre jeho meno.“⁷

Najnovšiu prácu o tom, kto je Izaiášov >>Služobník<< napísal László Márton Pákozdy, ktorý vo svojom diele „Az „Ebed – Jahweh Deuterocesaja theologia ban“ vykladá Služobníka ako Izrael. Podľa neho Izaiáš v Iz 53, 1 – 10 hovorí o pohanoch; „mohutní“ sú ich kráľ'ovia. „Sú totožní s tými o ktorých hovorí Hospodin sám v Iz 52, 13 – 15“⁸

⁶ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1455

⁷ Heller Jan, Tři svědkové, Praha 1995, str. 50

⁸ L.M. Pákozdy, Az Ebed – Jahweh Deuterocesaja theologia ban, Ráday, Kollegium 1989, str. 12 - 28

Štýl Služobníka Ebeda – je nezávislý na Deutero – Izaiášovi. Deutero- Izaiáš je univerzalista, no náš Ebed o Sione vôbec nehovorí. V Deutero – Izaiášovi je hlavnou osobnosťou perský kráľ Kýros – čistí zbrane, tu vystupuje Služobník Ebed ako aktívny misionár, prináša spásu, obetuje sa a umiera dobrovoľne. Básne majú jednotnú štruktúru, ale rôzne literárne druhy: veštba 42, 1 – 4; autobiografia 49, 1 – 6; osobný nárek 50, 4 – 9; pohrebný spev 52, 13 – 53 .

BIBLICKÉ PARALELY ŠTYROCH PIESNÍ O PÁNOVOM SLUŽOBNÍKOVI:

Zach 12, zvlášť 12, 10 – nárek nad prebodnutým. Mesiáš je zdrojom očisty hriechov národa. Chýba tu však univerzalizmus, ale pridáva prebodnutie (porov In 19, 37)

Žalm 22 – je napísaný pravdepodobne pod vplyvom Sluhu Pána Ebeda. Bohom opustený, podobný červu, znetvorená tvár, pohrdaný, ale obľúbený Bohom, pretože v neho dúfal od lona matky. Pán mu pomáha, pretože bol ponížený. Chýba tu však vzťah medzi ponížením a založením kráľovstva všeobecného Božieho. Ale evanjeliá Nového zákona tento žalm používajú.

Kniha proroka Daniela (Dn 11, 32 – 35 ; 12, 1 – 12). Vzorom je prenasledovanie v Babylone a za Makkabejských (Mak 12, 1 – 12). Dn 7, 13 obdobne opisuje povýšenie a budúcu slávu.

Sapienciálna literatúra – ako helenistická, tak aj palestínska používa výrazy pripomínajúce Služobníka Ebeda: synovia Boží, prenasledovaní a oslávení od pohanov a odpadlíkov. Ale chýba tu téma výkupného utrpenia a všeobecného účinku.

Mimobiblické vplyvy

Kumrán – vzorom je tu „Učiteľ spravodlivosti“ ktorý bol zakladateľom sekty spoločenstva esénov. Bol vyvolený od Boha od lona matky, dostal jeho Ducha, jazyk, aby potešil zarmútených a hlásal dobrú zvesť pokoreným. Avšak na rozdiel od Služobníka Ebeda nie je nevinný, priznáva sa, že je hriešnik, prenasledovanie neprijíma v duchu vykúpenia cudzích hriechov, naopak očakáva pomstu a ostatné národy majú byť vyhubené. Teda môžeme konštatovať, že literatúra biblická i mimobiblická uskutočňuje zámer Sluhu Ebeda len čiastočne.

Podľa novozákonných vykladačov „**podobnosť medzi Pánovým služobníkom a Ježišom Kristom je taká veľká, že ju nemožno neuznať**“.⁹

Uvažujú o tom, kto iný okrem Krista by mohol stelesňovať Osobu, nakreslenú týmito ťahmi. „Osoba Mesiáša je Izaiášovi známa a často nám ju predstavuje aj v prvej časti svojich prorociev. Keď tieto state porovnáme s piesňami o Pánovom služobníkovi, presvedčíme sa, že i tam, i tu je reč o tej istej osobe, o Mesiášovi“.¹⁰

FILOZOFICKO-TEOLOGICKÉ POSOLSTVO PIESNE O TRPIACOM BOŽOM SLUHOVI

Pieseň o „Služobníkovi“ je vlastne syntézou predošlých prorociev. **V celej tejto pašiovej dráme sú nositeľmi deja traja: ľudstvo, Boh a Pánov sluha.** Ak chceme systematicky vniknúť do filozofie a teológie tejto piesne musíme brať do úvahy, ich skutky a postoje v tejto pašiovej dráme.

Akú rolu majú ľudia? Kto vlastne sú títo ľudia? Slovo Izrael sa v celej piesni nenachádza. Reč je o „mnohých“. Teda môžeme povedať, že „vec, o ktorú ide, vykúpenie od hriechu, sa neobmedzuje na národ. **Je všeludská.** Preto sa pieseň vyhýba všetkým výrazom, ktoré by mohli obmedziť biedu hriechu, túžbu po spáse a vykúpení Izraela.“¹¹

„Úmyselne ostáva akosi nevymedzené, kto vlastne je táto oslobodená obec.“¹²

„Títo ľudia všetci „zablúdili.“¹³

Proti Sluhovi Božom hrajú títo zblúdení roľu nadmieru žalostnú. „Opovrhujú ním a odvracajú sa od neho.“¹⁴

„Nazdávajú sa, že to ho Boh strestal a zavrhol.“¹⁵, týrajú ho, ba umučia ho až na smrť.

⁹ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 134

¹⁰ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 134

¹¹ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 134

¹² Volz P., *Jesaia II (Kommentar zum Alten Testament, IX, 2)* Leipzig 1932, str. 190

¹³ Holzmeister U., *Komentarius in epistulas SS. Petri et Judae Apostolorum (Cursus Scriptorum Sacrae)* Parisiis 1937, str. 269 – 273

¹⁴ Tillmann Fr., *Das Johannesevangelium 4* (Bonner Biber, Neues Testament, III) Bonn 1931, s tr. 69

Za obnovenie svojej spravodlivosti a za svoju svätosť ďakujú jedine tomu, že milosrdný Boh obätoval svojho Sluhu za zmiernu obäť a tomu, že tento Spravodlivý mnohých znova učiní spravodlivými.

Aký má podiel sám Boh na tejto dráme utrpenia a vykúpenia? To od neho odpadli vo svojom omámení. No On napriek tejto urážke zjavuje svetú svoju slávu v podobe svojho „Sluhu“.

Tu by bolo na mieste uviesť názor francúzskeho filozofa **Emmanuel Lévinasa** a jeho chápanie princípu zástupnosti. Podľa Lévinasa „**neexistuje vykúpenie sveta, ale premena sveta**“ prehlasuje. „Spravodlivý, ktorý trpí nemá váhu kvôli svojmu utrpeniu, ale kvôli spravodlivosti, ktorá čelí utrpeniu.“

Vo všetkých týchto vetách môžeme vyčítať diskretnú polemiku s kresťanstvom. Cieľom človeka je však úplné a definitívne odstránenie zla a vnútorná premena zlého človeka a k tomu je potrebné aj láskyplné odpustenie, myslím, že iba vykonanie aktu spravodlivosti nestačí. Pre Levinasa je neprijateľné to, čo tvorí ústredný bod kresťanskej teológie: **význam Kristovej obety**. Sám princíp zástupnosti je u neho odmietnutý so všetkým dôrazom: „Boh nemôže na seba vziať všetky hriechy ľudí, hriech spáchaný človekom proti človeku môže byť odpustený iba človekom, ktorý ním trpel, Boh to urobiť nemôže. Pre svoju vlastnú slávu Boha mravného a pre slávu svojzodpovedného človeka je Boh bezmocný.“ Levinas je presvedčený, že „svet, kde odpustenie je všemohúce sa stáva neľudským a práve preto osobná zodpovednosť človeka voči človeku je toho druhu, že Boh ju nemôže zrušiť.“¹⁶

Ako však vieme, jedným zo substanciálnych atribútov Boha je **všemohúcnosť**. To znamená, že Boh môže urobiť všetko, čo môže chcieť, t.j. všetko skutočné a možné. Biblia poukazuje na Božiu všemohúcnosť pomenovaním Boha **El**; **El – Šadaj** (Dt 10, 17 ; Iz 46, 10). Teda z toho vyplýva, že Boh môže vziať na seba všetky hriechy ľudí. Boh nemôže byť bezmocný v nijakom význame, pretože sa to priečiv jeho podstate a to, že by sa nezľutoval nad človekom, aj jeho milosrdenstvu. „mohlo by udiviť, že sa dielo vykúpenia opisuje ako dielo Božej >>mo- ci<<. Či nie je skôr dielom jeho milosrdenstva? Isteže obojím.“¹⁷

¹⁵ Lauck W., Das Evangelium des heiligen Mathaus und des heiligen Markus, I 2 (Herausg. Bibelsch. Kom. d. XI, 1), Freiburg 1937, str. 116

¹⁶ Levinas Emmanuel, Etika a nekonečno, Praha 1994, str. 194

¹⁷ Closen Gustav, Mystérium Svätého písma, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 134 – 135

Ale írečito kresťanskou myšlienkou je, že udeľovať hriešnikom milosrdenstvo bez ujmy na Božom majestáte je osobitným prejavom Božej všemohúcnosti. Vzkriesiť zo smrti k novému životu dokazuje väčšiu moc, než zveľad'ovať to čo žije. Sám Boh určil svojho sluha za zmiernu obäť, ktorú je ochotný prijať ako dostatočnú náhradu. Lež bude to náhrada bolestná a trnistá. Ale Boh nezostáva len pri obätách. Svojmu vernému sluhovi sľubuje odmenu. A Ebed dostáva tých „mnohých“, vykúpených do svätého vlastníctva.

Podľa kresťanskej viery, tradície a podľa novozákonných textov Kristus nazýva vykúpených „svojimi“. **„Ako víťaz nad peklom, smrťou a hrobom rozdáva vykúpením všetko, čo si vydobil zmŕtvychvstaním a nanebovstúpením.** Boh sľúbil a dal svojmu vernému sluhovi prehojnú odmenu.“¹⁸

Akú úlohu hrá sám Pánov sluha v pašiovej dráme vykúpenia? – **Čo robí, robí slobodne.** Trpí trpezlivo, odovzdane a neotvorí ústa k svojej obhajobe. Svoj život dáva ako zmierujúcu obäť a „prihováral sa za zločincov“ (Iz 53, 12).

„Jasne je udaný aj cieľ a zdar jeho poslania - **zmierni mnohých**, nad mnohými vykoná zmierujúci obrad, ktorým všetko nečisté sa stane čistým, všetko proffánne svätým“. Podľa Božej vôle sa tak stane, že „Pánov sluha musí niesť hriechy mnohých, že oni, mnohí budú od nich oslobodení a stanú sa spravodlivými.“¹⁹

Táto vykupiteľská služba pre Služobníka znamená utrpenie a smrť. Tu by som radu spomenula francúzsku filozofku a interpretku filozofie Emanuela Levinasa Catherine Chalierovú a jej chápanie princípu zástupnosti.

„Zástupnosť či podriadenosť všetkému, znášať telom a dušou ťarchu sveta, nepredpokladá slobodu, ktorá by rozhodovala o tom, že sa má človek chovať morálne, sväto. Táto dobrota, ktorá nie je opakom zla ale oným >>inak než byť<< rysuje priamočiarosť etického určenia subjektu ... Zástupnosť je onen moment etickej utópie v ktorej je človek vypudzovaný zo seba samého pre druhého, aby dospel ku svojej neodvratnej výnimočnosti.“²⁰ V smrti Služobníka je prítomné všetko, čo patrí k „zástupnej obeti“: viditeľný obetný dar, božská autorita, ktorá obäť nariaďuje a prijíma, premenenie, dokonca zničenie obetného daru.

¹⁸ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 134 – 135

¹⁹ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 135

²⁰ Chalierová Catherine, *Židovská jedinečnosť a filozofia*, Ježek, Praha 1993, str. 24

„**Trpiaci služobník** – to je obraz jak spravodlivého, ktorý dáva svoj život za blížneho, tak i Boha, ktorý pripúšťa, aby jeho milosrdenstvo zmierňovalo jeho spravodlivosť, aby nad ňou prevážilo. Boha, ktorý neváha vystriedať svoju prísnosť láskou, aby svet trval ďalej, a ide až tak ďaleko, že zdieľa nešťastie svojho ľudu.“²¹ Svojím činom preukáže Pánov Služobník Stvoriteľovi sveta viac svätej služby, než jej hriech kedy zmaril.

Boží sluha nadobúda vykupiteľským aktom tri drahocenné dary: **Pokoj, uzdravenie a spravodlivosť**. „Celý bôľ hriechu, vina aj trest, sú konkrétne vyjadrené výrazom >>rana<<. A tieto naše rany lieči Pánov sluha tým, že sám sa dá ubiť.“²²

Izaiášov Ebed pozná kráľovský mesianizmus, ale nepredstavuje sa ako nový Dávid, politický a náboženský Mesiáš, ale skôr ako ideálny prorok, ktorý je povoláný z matkinho lona, obdarený charizmatickým duchom, má ľahkú reč, načúva učeniu Jahve a potom ho rozširuje do končín sveta. Jeho proroci i on sa stal prostredníkom, obeťou i utrpením. Žiaden prorok sa s ním nemôže rovnať. Jeho poslanie je veľmi duchovné a platí svojou vlastnou osobou.

Je to prorok sapienciálny, hrdinský učeník Slova, podriadený disciplíne, múdrosti, bohatý duchom, svetlo národov, očakávaný, že prinesie zákon, obklopený učeníkmi, ktorí ho obdivujú. Ani Mojžiš sa mu nevyrovná, pretože Ebed hlása celému svetu a jeho učenie je vznešenejšie ako Mojžišov zákon.

Učí ľudi nielen poznať svoju biedu, ale aby boli schopní vykúpiť a zahladiť hriech. Jeho poslanie je prorocké, sapienciálne, zároveň kňazské a obeť.

V starom Blízkom Východe existovala výkupná obeť zvierat, ale nikdy nie nevinný človek ako výkupná obeť (ľudské obety boli prorokmi s odporom odsúdené). Ebed je jediný aj výkupná obeť aj nevinný kňaz. Môžeme povedať, že tu sa po prvýkrát spomína utrpenie spravodlivého ako vykúpenie a téma vznesenia ako blaženosť večného života.

„**Mnohých robí spravodlivými**“. Spravodlivý robí hriešnikov spravodlivými, to znie skoro tak, akoby chcel svoju vlastnú spravodlivosť oddávať a vylievať na všetkých, ktorým udeľuje pokoj, ktorých rany lieči. „Pri vnútornom ponímaní náboženského a mravného života u Izaiáša nemožno pochybovať o tom, že táto spravodlivosť je čosi vnú-

²¹ Chalierová Catherine, Židovská jedinečnosť a filozofia, Ježek, Praha 1993, str. 26

²² Closen Gustav, Mystérium Svätého písma, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 135

torne nábožensko-mravné, čosi, čo robí človeka lepším a svätejším pred Bohom.“²³ Zdá sa, že starozákonná teológia tu otvorila svoju najintímnejšiu svätyňu. „Dovoľuje ľuďom nahliadnuť do mystérií vykúpenia, z čoho sa môže neprestajne učiť aj novozákonný človek.“²⁴

Myšlienky Piesne o Mužovi bolesti sú pochmúrne, skoro až desivé. Filozofické a teologické ideí sú vážne, hlboké, nie sú názorné a nie je jednoduché pochopiť ich.

Tento temný a ozrutný obraz bráni laxnosti človeka, možno ho privádza k nepokoju a strachu, ale pôvab nadobúda až „keď sa zadívame na to, ako sa splnil Toto proroctvo sťa verný súputník a spoločník bôľov malo zástoj od prvého dňa Ježišovho verejného života, cez vrcholné chvíle jeho účinkovania až do temných tóní pašiovej noci. Aktuálnosť tejto piesne, jej sila a platnosť, pretrvávajú cez ráno vzkriesenia až do života apoštolov a prvej cirkvi.“²⁵

STARÝ ZÁKON SKUTOČNE SMERUJE KU KRISTOVI ?!

Zo Starého zákona vyplýva, že posielanie vodcov a vysloboditeľov je základný spôsob Božej pomoci. „Keď má byť Izrael vyslobodený z Egypta, posielala mu Boh Mojžiša. Keď má získať zem posielala Boh Jozua. Keď sa má Izrael ubrániť proti pohanom, posielala mu Boh na pomoc sudcov (Sud 2, 16): „Vzbudzoval potom Hospodin sudcov, ktorí ich vyslobodzovali z ich (pohanských) rúk.“

A potom posielala Boh kráľa, zvlášť Dávida, a prorokov. Keď sa má ľud vrátiť z Babylonu, vzbudí Boh (Ezd 1, 5) Zorobábel, Ezdráša (Ezd 7, 6) a Nehemiáša.“²⁶

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že Boh v Starom zákone jedná (a teda vstupuje do dejinného diania) skrze ľudí. Skrze ľudí, ktorých si povoláva, ktorých sa zmocnil a vyzbrojil potrebnými danosťami. „Toto stále vysielanie tvorí hlavnú líniu, akúsi chrbticu Starého zákona z ktorej je do Nového len krôčik.“²⁷

²³ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 136

²⁴ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 136

²⁵ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 135

²⁶ Heller Jan, *Bůh sestupující*, Kalich, Praha 1994, str. 16, 17

²⁷ Heller Jan, *Bůh sestupující*, Kalich, Praha 1994, str. 16, 17

Ale mnohí čitatelia aj vykladatelia Starého zákona posúvajú dôraz z Posielajúceho na poslaných, z Božieho zásahu a zasahovania na zasiahnutého a na to, čo sa s ním deje, obdivujú zbožnosť človeka, ale zabúdajú na Boha a jeho dielo a týmto si bibliu „**poľudšťujú**“. Bedlivý čitateľ Starého zákona v nej začuje všetko, čo Boh vykonal. Ak uvažujeme o tom, či Starý zákon tiahne naozaj ku Ježišovi Kristovi je potrebné brať do úvahy Starý zákon ako celok, ako jediné veľké svedectvo o Bohu jednajúcim a živom, nestačí aplikovať na Krista len niektoré state, či príbehy.

V prvom rade je potrebné zamyslieť sa nad tým, či dielo spasenia a vykúpenia je v Starom zákone dokončené a uzavreté. Po dôkladnom štúdiu Starého zákona zistíme, že **Starý zákon „ukazuje cez seba a ponad seba, ďalej do budúcnosti, kedy sám Boh dokoná dielo vykúpenia.“**²⁸ Kde má teda Starý zákon pokračovanie? Všetko, čo Boh v Starom zákone vykonal, všetko sa jeho ľudu vždy znovu stávalo zaslúbením, čo Boh ešte vykoná; teda nádej, ktorá zlyháva v prítomnosti, bola vždy vzťahovaná na budúcnosť. A takto postupne sa všetko v Starom zákone stále viac a viac upína k tomu rozhodujúcemu Božiemu zásahu, ktorý je v budúcnosti. „V tomto zmysle je teda Starý zákon >>otvorená kniha<<. Ide len o to, či jeho súrodným, genuinným pokračovaním je Nový zákon, alebo Talmud.“²⁹

Talmud to bude pre tých, ktorí vidia v Starom zákone predovšetkým **smernice a príkazy**. Ten, kto sa však sústredí na Božie jednanie, nemôže sa neohliadnuť, kde bolo dokonané. Tu by som chcela podotknúť, že nemáme vonkajší formálny dôkaz o tom, že Starý zákon tiahne ku Kristovi, a že teda Nový zákon je jeho najvlastnejším pokračovaním a vyvrcholením. Je to skôr otázka stanoviska a rozhodnutia človeka, respektíve – **viery človeka** - . Ak chceme správne uvažovať o tejto otázke, **je potrebné uvedomiť si čo je v Starom zákone najdôležitejšie**. Ak usúdime, že sú to príkazy, etika, teda to čo má robiť človek, **určite nás povedie** takto chápaný **Starý zákon do židovstva**, ktorý je organickým pokračovaním starých farizejov.

Židia majú určite plné právo chápať Starý zákon či svoju bibliu po svojom a domnievať sa, že ju chápu najsprávnejšie a najhlbšie. Kresťanstvo, na druhej strane, nemá vonkajší protidôkaz. Považujem tu však za

²⁸ Von Rad Gerhard, Theologie des Alten Testaments, (II), Munchen 1960, str. 374

²⁹ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 18

nutné pripomenúť, že Starý zákon sa dá chápať rôzne a že vždy záleží na stanovisku.

Kresťanské chápanie Starého zákona ale nevychádza z akéhokoľvek svojvoľného rozhodnutia, ale z toho ako ho chápe Nový zákon, Ježiš Kristus, apoštoli a evanjelisti. Ježiš bol v očiach pravoverných Židov apokalyptický blúzniaci, celkom sústredený na príchod nového veku - Božieho kráľovstva.

„Nešlo mu ani tak – a židia dodajú >>žiaľ<< – o konkrétny Izrael utláčaný Rimanmi, ako skôr o akýsi pomyselný, budúci Izrael, ktorý má ešte len vzniknúť vnútornou nápravou a pôsobením Božieho ducha. Nevzal vraj dosť vážne konkrétne utrpenie konkrétneho spoločenstva, ktoré predsa bolo Božím ľuďom. Inak tomu bude, až príde pravý mesiáš: prinesie vyslobodenie predovšetkým pre tento konkrétny Boží ľud, pre Izrael. Kto >>nenapravil kráľovstvo izraelské<< (Sk 1, 6), nie je pravý mesiáš. Na tom trvajú pravoverní Židia dodnes.“³⁰

Tu je na mieste položiť si otázku: Nie sú neskoršie vrstvy a texty Starého zákona taktiež sústredené na príchod nového veku ako Ježiš? A čo ak i v tých starších vrstvách a textoch Starého zákona, kde je použité iné názvoslovie ide vecne o to isté. „Totiž o vyslobodenie z moci zla, hriechu a biedy a o nový život pred Bohom.“³¹

Toto je samozrejme vec názoru a stanoviska, vlastne vec viery.

Výpoveď, že Starý zákon tiahne ku Kristovi, je teda najskôr vyznaním a presvedčením. Pre nás zostáva otázkou – **Nakoľko sa toto vyznanie môže zároveň stať i zistením** - . „Ježiš v evanjeliách hovorí, že prišiel zachrániť, čo zahynulo; inde hovorí, že dáva svoj život ako výkupné.“³² Tak ako to očakávali jeho zbožní súčasníci – tento zvláštny nárok, podivne kontrastujúci istotou nezúčastnenosťou mravných reformátorov a učiteľov múdrosti, ktorí svoju osobu a život stavajú skôr do pozadia, poburoval už Ježišových súčasníkov. Ježiš na tomto nároku trval a jeho žiaci považovali tento Ježišov nárok za vlastné jadro kresťanstva a už prví kresťanskí myslitelia sa snažili túto základnú a tajomnú skutočnosť vyjadriť.

Svätý Pavol (svätopisec Nového zákona) vypracoval obraz vykúpenia, ktorý sa vyskytuje už v Starom zákone a v Ježišových slovách a

³⁰ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 18

³¹ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 18

³² Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 18

v evanjeliách a ktorý mal najviac výhodu pre veľmi konkrétneho a určitého významu.

Pavol rozvíja náuku o človeku, ktorý (či už je spoločensky slobodný, alebo otrok) je vždy obťažou, otrokom svojich neustálych „pádov“ a zlyhávania a teda dlhov voči Bohu a jeho Zákonu, je v „otroctve hriechu“ a môže „do slobody kráľovstva Božieho vstúpiť len tak, že je niekým iným vykúpený. Pretože ani otroctvo hriechu nie je vec náhodná a individuálna, nemôže byť človek slobodný ináč než tým, že patrí ku Kristovi.“³³

Na tomto konkrétnom a určitom základe rozvinula neskoršia kresťanská teológia bohato rozvetvenú náuku o vykúpení. **Kresťanstvo a Židovstvo teda nemôžu byť stotožnené; totožné sú však korene ich viery.** Rozdeľuje ich však spor, kto je skutočne ľudom Božím, tak ako Izákových synov rozdelil spor o prvorodenstvo. Ale snád' práve tento „titul – **Božieho ľudu** - , ktorý sa stal jedným z výrazov rozdelenia, by raz mohol byť základom určitého uzmierenia“;³⁴ pretože aj kresťanstvo môže a musí uznať Židov ako ľud Boží, pretože Boh je verný (Rím 11, 1), ale aj Židia môžu prijať, že Boh Jahve, v ktorého kresťania veria, chce k sebe priviesť všetkých (Iz 45, 22).

„Snád' takto všetci pochopia čo znamená milosť Zákona a čo človeku dáva boží zákon milosti.“³⁵

Mgr. Mária Poliaková Ph.D.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

³³ Sokol Jan, *Dialog Kresťanů a židů*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 54 a 130

³⁴ Sokol Jan, *Dialog Kresťanů a židů*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 54 a 130

³⁵ Sokol Jan, *Dialog Kresťanů a židů*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 54 a 130

Doktrína budhizmu a jej vývoj

Kamil Kardis

Annotation: The title of Buddha is usually given to the historical founder of the Buddhist religion, Siddhartha Gautama. The religion which he founded was enormously successful and for a long period was probably the most widespread world religion. It is sometimes argued that it is not so much a religion as a kind of philosophy. Buddhism bears close comparison with some of the philosophical schools of the Hellenistic world in this respect.

Key words: buddhism, religion, God

Budhizmus ako filozofia a náboženstvo nie je len úzko špecifikovaným doktrínalným systémom, ale skôr cestou, ktorá vedie k vyslobodeniu človeka z utrpenia a umožňuje mu dosiahnutie spásy. Prostriedkami, ktoré vedú k tomuto vyslobodeniu od utrpenia a neustáleho prevetľovania sa sú: etické zdokonaľovanie, sústredenie, meditácia. Učenie budhizmu o spáse sa zakladá na dvoch základných pravdách brahmanizmu, ktorý bol oficiálnym indickým náboženstvom počas života Budhu, zakladateľa budhizmu. Tieto pravdy sú následovné: pravda o reinkarnácii (prevetľovaní), ktorá sa opiera na putovaní duše prostredníctvom ďalších vtelení (*sansara*) a právo karmana, ktoré hovorí o morálnej zodpovednosti za uskutočnené skutky a rozhoduje o vtelení človeka po smrti. Neortodoxnosť budhizmu voči oficiálnemu náboženstvu v Indii sa prejavovala v odmietnutí védského zjavenia a rozdelenia spoločnosti na kasty a triedy ako aj v novej interpretácii základných pojmov brahmanizmu.¹ Cieľom tohto článku je odpovedať na otázku podstaty budhizmu, čiže jeho doktríny, v ktorom sa na prvé miesto vyzdvihuje problém spásy a jej dosahovania a taktiež poukázať na evolúciu tejto problematiky v priebehu dejín analyzovaného náboženstva.

¹ ZIMOŇ, H.: *Buddyzm*. In: Religia w świecie współczesnym. Ed. H. Zimoń. Lublin, 2001, s. 379. Porov. TYŁOCH, W., KAWECKI, Z.: *Wybrane problemy religioznawstwa*. Warszawa, 1988, s. 74. ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm*. In: Encyklopedia katolicka. Ed. F. Gryglewicz. T. II. Lublin, 1985, s. 1160.

1. BUDHIZMUS A JEHO DOKTRÍNA

V protiklade k etnickým náboženstvám (kmeňovým ako aj národným), ktorých teritoriálny vplyv je ohraničený, budhizmus ako univerzálne náboženstvo bol nasmerovaný k všetkým ľuďom, odmietajúc sociálne, politické a rasové rozdiely. Budha nebol zakladateľom náboženstva založeného na filozofických a teologických interpretáciách a koncepciách, ale odovzdal ľuďom pravdu o spáse a ukázal im cestu, ktorá vedie k jej získaniu. Budhizmus nepoznal presne určené pravdy viery a vždy bol tolerantný voči iným svetonázorom a veľmi často asimiloval, prijímal cudzie formy náboženstva. Celý etický systém s ideálmi lásky, zľutovania, morálnej solidarity, dobra, spravodlivosti a rovnosti všetkých ľudí bol veľmi zaujímavý pre ľudí a uľahčoval rozširovanie budhizmu na celom indickom kontinente. Po celý čas svojho pôsobenia mal budhizmus veľký a rozhodujúci vplyv na sociálno – politický život, dejiny, kultúru a filozofiu viacerých národov Ázie. Keď ide o počet prívržencov tohto náboženstva tak po kresťanstve, islame a hinduizme zaujíma štvrté miesto vo svete. Crédo budhizmu sa skladá z troch základných elementov: Budha, učenie (*dharma*) a budhistické spoločenstvo (*sangha*), založené Budhom a preukazujúce jeho učenie.²

1. 1 Štyri šľachetné pravdy

V budhizme problém utrpenia a vyslobodenia z neho stanoví základ a podstatu doktríny. Takzvané štyri pravdy */arja satja/* sa týkajú človeka a jeho existencie plnej utrpenia, ktorú treba spoznať a usilovať sa ju odstrániť, vyslobodiť sa z reťazí neustálych a plných utrpenia vtelení a takto dosiahnuť spásu. Budhizmus prevzal z brahmanizmu vieru v reinkarnáciu, ktorá sa zakladá na putovaní duše, ktorá prechádza cez neustále vtelenia a prevteľovania */sansara/*, pravdu o vyslobodení */mokša/* a presvedčenie, že skutky vykonané v predchádzajúcom živote vplývajú na priebeh vtelenia sa človeka po smrti */právo karmana/*.³ Z predárij-

² ZIMOŇ, H.: *Buddzym*. In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 380. Porov. ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm pierwotny*. In: *Zarys dziejów religii*. Ed. J. Keller. Warszawa, 1988, s. 467-470. PEJŘIMOVSKÝ, J.: *Náboženství*. Olomouc, 1998, s. 62.

³ ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm pierwotny*. In: *Zarys dziejów religii.*, s. 480-481. ZIMOŇ, H.: *Buddzym*. In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 388-389. ELIADE, M., CULIANU, I. P.: *Slovník náboženství*. Praha, 1993, s. 36-37. Karman je to čin,

ského obdobia budhizmus prevzal praktiky potulných askétov – žobrákov, ľudí slobodných a nezávislých od akejkoľvek sociálnej a náboženskej hierarchie, ktorí sa snažili dosiahnuť spásu bez žiadneho sprostredkovania sociálnej skupiny alebo brahmanov. V budhizme môžeme hovoriť o demokratizácii náboženského života, v ktorej prvé miesto zaujal človek a nie nejaká trieda alebo vrstva.

V prvej svojej kázni Budha vymenoval štyri základné šľachetné pravdy o utrpení, ktoré stanovia odzrkadlenie hlavných existenciálnych skúsenosti Budhu. Tieto pravdy dávajú odpoveď na základné otázky ľudskej existencie: aký je cieľ nášho života; kam spejeme; odkiaľ je toľko zla; aký je zmysel utrpenia, atď.⁴

Prvé dve otázky alebo pravdy majú filozofický charakter a týkajú sa pozorovania hlavných zážitkov človeka /diagnostika utrpenia/ a ich zdôvodnenia. Dôležitý význam má tretia pravda, ktorej obsahom je možnosť dosiahnutia spásy a vyslobodenia na základe úplne novej skúsenosti, ktorú prežil Budha, a ktorá je dostupná pre každého, kto sa snaží o dosiahnutie spásy. Je to pravda o spôsoboch vyslobodenia. Je to tzv. cesta stredy, ktorá sa z jednej strany vyhýba krajnosti v oblasti prežívania zmyslových rozkoší ako aj praktizovania prehnaných telesných

ktorý nesie so sebou svoju morálnu hodnotu dobra alebo zla. Ako vo fyzickom svete každá akcia vyvoláva reakciu, tak aj v svete duchovom (morálnom), každý dobrý skutok vyžaduje odmenu (vo forme pocitu príjemnosti) a každý zlý skutok vyžaduje trest pre jeho vykonávateľa (pocit neprijemnosti). Vidíme však, že v každodennom živote nie všetky činy dosahujú svoje skutky. Bežné skutky sú príčinou budúcich stavov a tie sú príčinou ďalších. Napätie karmických zväzkov prekračuje hranice života a vyžadujú odplatu po smrti. Touto odplatou je ďalší život, v ktorom sa pociťuje a prežíva príjemnosť a neprijemnosť (ako odmena alebo trest za budúce skutky). Zároveň jednotlivец vykonáva ďalšie skutky, ktoré rodia budúce skutky. Dochádza k situácii, že všetko, čo sa narodilo musí zomrieť a všetko, čo zomrelo sa musí znova narodiť. Spôsobom znovuzrodenia alebo obnovenia sa duše riadi karman chápaný ako druh matérie alebo ako časť vedomia. Niektorí ju chápu ako svetovú silu, tajomné fluidum prenikajúce do ľudského života, určujúce kolobeh jestvovania. Táto teória je pre hinduistu prekliatím. Človek sa musí obnovovať a znovuzrozdovať v nekonečnosť alebo nájde spôsob na prelomenie cyklu narodia a smrti a na odstránenie svojho karmana, na dosiahnutie vyslobodenia, mokšy. ZIMONĚ, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 252-253; BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*. Gdańsk, 1999, s. 128-129. Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí*. Bratislava, 1995, s. 200-201.

⁴ *Buddhismus a křesťanství*. Ed. A. Watts a kolektiv. Bratislava, 1996, s. 97. KUBALÍK, J.: *Dějiny náboženství*. Praha, 1988, s. 105. Porov. SLODIČKA, A.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov, 2003, s. 43.

umŕtvovaní a asketických cvičení, keďže prehnané asketické cvičenia oslabujú a ničia ľudský organizmus a sťažujú sebazdokonalenie sa pomocou meditácie.⁵

Prvá pravda - Pravda o existencii utrpenia. Podľa Budhu celý život je utrpenie. Budhistické učenie sa usiluje pomôcť ľuďom, aby toto pochopili a prekonal. Podľa tejto pravdy náhodnosť ľudského bytia, neustála skúsenosť, prežívanie obmedzení je utrpením. Pojem utrpenie /duhka/ zahŕňa nie len fyzickú bolesť, ale predovšetkým iné psychické i duševné stavy. Ide tu o metafyzickú bolesť, keď človek zažíva, že jeho život sa musí niekedy skončiť, že všetko je nestále a pominuteľné atď. Každá existencia je utrpením z ohľadu na svoju náhodnosť, nestalosť a menlivosť. Podľa Budhovho názoru jednotlivec je zhlukom šiestich prvkov: telesnosť, cítenie, vnímanie, tvorivé sily, podnety vytvorené karmanom, vedomie. Tieto zložky, prostredníctvom ktorých sa realizuje kontakt so svetom, sú zdrojom utrpenia. Sú pominuteľné, podliehajúce zmene a čo je podrobené zmenám nie je podstatou človeka /atman/, ale iba jeho telesným „ja“. Tým vlastne Budha vylučuje pojem atmana, pravej podstaty človeka a zdôrazňuje pominuteľnosť všetkého. Zdôrazňuje sa základná téza o neexistencii „ja“ človeka, čiže jeho duše a zdôrazňuje sa netrvalý a neosobný charakter psychofyzických vlastností, ktoré sa rozdeľujú na nedeliteľné javy /dharma/. Duša alebo „ja“ podľa Budhu nie je nič viac ako objavujúce sa a miznúce elementy /dharma/. V skutočnosti existujú len meniace sa neustále faktory /dharma/, ktoré sú zákonite spojené a vznikajú vo vzájomnej funkčnej závislosti.⁶

Druhá pravda – Pravda o príčine utrpenia, o vzniku utrpenia. Utrpenie je spojené s podstatou a prirodzenosťou človeka a plyní z túžob /trišna/, ktoré sú chápané v najširšom význame. Rozlišujeme tri druhy túžob: túžba príjemnosti, potešenia /kamatrišna/, ktorá povstáva, keď človek rozmýšľa o príjemných veciach a predstavách. Ďalej existuje túžba existencie, jestvovania /bhavatrišna/, ktorá je spojená s vierou vo večné trvanie existencie a tretia je túžba neexistencie, pominuteľnosti /vibhavatrišna/, tužba ktorá vyplýva z viery, že všetko sa končí smrťou.

⁵ BOISSELIER, J.: *Budha, cesta prebudenia*. Bratislava, 1997, s. 60-61. Porov. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*. Lublin, 1992, s. 265-266.

⁶ *Buddhismus a křesťanství.*, s. 135-136. ZIMOŇ, H.: *Budyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 389. Porov. BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości.*, s. 126.

Túžba, existencia a neexistencia nie sú objektívne zlé. Zlo spôsobujúce utrpenie tkvie vo fakte žiadostivosti, v dychtivosti, ktoré ničia človeka. Druhá pravda hovorí o príčine utrpenia, zdôvodňuje fakt utrpenia. To, čo je netrvalé, neosobné a premenlivé, tieto elementy existencie /darmy/ sa náhle objavujú a miznú a sú regulované pomocou 12 stupňového zákona príčinného vzniku a zanikania. Preto budhizmus odmieta pojem nesmrteľnej duše /atman/, lebo ona je tiež riadená týmto zákonom príčinného vzniku a zanikania. Tento zákon sa týka troch fáz života: minulého, súčasného a budúceho. Toto je 12 podmienok, príčin reinkarnácie, ktorá bude trvať večne pokiaľ nebude pretrhnutý jeden z reťazcov. Podľa tohto zákona neznalosť /metafyzického charakteru/, nepoznanie je hlavnou príčinou vzniku túžob a žiadostivosti. Utrpenie sa končí, keď sa dosahuje poznanie.⁷

Tretia pravda – Pravda o odstránení utrpenia. Tretia pravda hovorí, že odstránením túžby sa odstráni aj utrpenie, z toho vyplýva, že najprv je potrebné odstrániť príčiny, túžby. Cieľom človeka je nirvána. Je chápaná ako koncové vyhasnutie túžob, vyhasnutie navzájom sa podmieňujúcich elementov života a to je dharma. Takže nirvána znamená stav vyhasnutia, tak ako sa zhasína sviečka. Nirvána je to úplne nová skutočnosť, realita nazývaná večná blaženosť, šťastie, plnosť pokoja, hĺbina pravdy, sloboda. Nirvána je skutočnosťou nečasovou a transcendentnou, ktorá ako taká je nevyjadriteľná a neobsiahnuteľná, ktorú nemožno presne nazvať a zadefinovať. Nirvána ako konečný cieľ nie je zničením osoby, ale jej dokonalým vyslobodením. Stav bez utrpenia a žiadostivosti, to je nirvána.⁸

Štvrtá pravda – Pravda o ceste vedúcej k odstráneniu utrpenia. V tejto pravde Budha zdôrazňuje význam osemdielnej cesty, ktorá vedie k spásu, vyslobodeniu. Táto cesta sa skladá z troch aspektov: poznanie /*pradžña*/, morálna disciplína /*sila*/ a sústredenie, meditácia /*samadhi*/. Štvrtá pravda sa týka strednej cesty medzi asketizmom a hedonizmom. Len táto cesta je jediným spôsobom na prekonanie túžby. Odstránením sebeckej túžby a *lipnutia* k tomuto svetu možno nakoniec prerušiť kolo-

⁷ Tamtiež. s. 390. *Buddhismus a křesťanství.*, s. 97-98. Porov. ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm*. In: *Encyklopedia katolicka*. T. II, s. 1161. GOMBRICH, E.: *Stručné dějiny lidstva*. Praha, 1999, s. 64-65.

⁸ *Buddhismus a křesťanství.*, s. 97. ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm pierwotny.*, s. 482. Porov. ZIMONĚ, H.: *Buddyzm.*, In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 390-391. Porov. SLODIČKA, A.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov, 2003, s. 43-44.

beh zrodenia života a smrti. Človek to dosiahne, ak bude žiť podľa osemdielnej cesty, čiže strednej cesty medzi extrémami asketizmu a zmyselnosti. Aby pochopiť túto cestu Budha ponúkol stúpencom niekoľko obrazov. Prirovnal ju k nádrži vody, pre tých, ktorí sú smädní; k ohňu, aby sa zohriali tí, ktorí trpia chladom; k odevu pre tých, ktorí sú nahí a k lampe pre tých, ktorých obklopuje temnota. Rozličné kroky po osemdielnej ceste sú ako špice v kolese: hoci každá ma vlastnú hodnotu, skutočnú silu získavajú zo vzájomnej jednoty.⁹ Tých osem špicov je:

Správne pochopenie štyroch vznešených právd.

Správne myšlienky vedúce k láske ku všetkým živým formám, dokonca i k tým najnižším.

Správna reč, ktorá musí byť čistá, ušľachtilá, dobré mienená.

Správne konanie, čiže morálne správanie sa, ohľaduplnosť k druhým a prejavovanie láskavosti všetkým živým tvorom.

Správny život, čo znamená, že budhista si nesmie zarábať na živobytie ničím, čo si vyžaduje násilie, ani venovaním sa svojmu náboženstvu. O budhistických mníchoch sa musí postarať spoločnosť.

Správne úsilie zahnať všetky zlé myšlienky.

Správna bdelosť zahrňujúca ustavičné uvedomovanie si potrieb iných.

Správne sústredenie pomocou meditácie, ktorá človeku umožňuje byť vnútorne pokojný a zmierený so sebou aj so svetom.¹⁰

Budhizmus, ktorý je často nazývaný náboženstvom likvidácie ľudského utrpenia, nie je náboženstvom pesimistickým, pretože predkladá spôsoby a metódy odstránenia utrpenia. Považujúc život za nekončiacu sa pásnu utrpenia a bolesti, budhista verí tiež vo vyslobodzujúcu silu a moc etickej disciplíny a verí v schopnosť ľudskej prirodzenosti samodokonaľovať sa.¹¹

⁹ ZIMOŇ, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym*, s. 391-392. Porov. BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, s. 126-127.

¹⁰ KEEN, M.: *Svetové náboženstvá*. Trnava, 2001, s. 74-75. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*, s. 266. ŚLUSZKIEWICZ, E.: *Buddyzm pierwotny*, s. 479. *VIERY A VYZNANIA*. Ed. J. Allan, s. 31.

¹¹ ARMSTRONG, K.: *Historia Boga*. Warszawa, 1998, s. 69. KUBALÍK, J.: *Dějiny náboženství*, s. 107.

2. POJEM SPÁSY A JEHO EVOLÚCIA

Štyri šľachetné pravdy dovoľujú zhrnúť soteriológiu hlásanú Budhom. Spása podľa prvého budhizmu sa zakladá na vyslobodení duše /*vijñāna*/ od nátlaku, prinútenia znovuzrodenia, neustáleho obnovovania sa v dvoch nižších kozmických sférach – v sfére túžby (*kamadhātu*) a v sfére viditeľnej obsahu, podoby (*rupadathu*). Toto má zabezpečiť individuálnu nesmrteľnosť duše v tretej najvyššej kozmickej sfére tzn. V sfére dharmy (*dharmadhatu*), čiže v jej najvyššom vrcholnom bode (*acjuta pada*), odkiaľ nie je už žiaden pád. V súlade s univerzalistickou koncepciou prvého budhizmu *acjuta pada* je skryšou, útočiskom dostupným pre všetkých, bez ohľadu na pôvod. Toto potvrdzujú slová Budhu: „široko otvorené sú dvere nesmrteľnosti pre všetkých, ktorí majú uši, aby počúvali“. V protiklade k ezoterickej tajomnej vede upanišád, učenie Budhu nie je rezervované iba pre zasvätených a poznajúcich tajomstvá, ale je nasmerované a predurčené všetkým, tak mníchom, askétom ako aj laikom, svetským ľudom. Rozdiel je iba v stupni zangažovania sa, horlivosti a usilovnosti zo strany vyznáčov. Budhizmus prijíma dva stupne svätosti realizované po prvé - dokonalým a vyslobodeným počas života mníchom, ktorý dosiahol *acjuta pada*, a po druhé - zbožným laikom, ešte nevyslobodeným, ale už očisteným od všetkých zlých vášní. Toto je záruka obnovy, znovuzrodenia v jednej z rajských záhrad, rajov (*svarga*), ktoré sú stupňom k úplnému vyslobodeniu. Voľba jedného z týchto stupňov svätosti závisela už o túžby a zangažovania každého jedného vyznávača.¹²

Neskorší budhizmus hinajány voviedol hierarchiu právd, v ktorej najvyššie sú zarezerované jedine pre najlepších, vyvolených a najlepšie pripravených. Názov hinajána (malý voz) znamená exkluzívnu cestu, čiže metódu určenú jedine pre mníchov. Niektorí predstavitelia religionistiky poukazujú na ateizmus hinajány, ktorá odmieta pojem osobného boha alebo božstiev, individuálnej a nesmrteľnej duše¹³ a iných ontologických koncepcií. Namiesto viery v nesmrteľnosť duše budhizmus hinajány zdôrazňuje vieru v reinkarnáciu. Základným pojmom je tu

¹² ZIMON, H.: *Buddyzm*. In: Religia w świecie współczesnym, s. 392.

¹³ Neexistuje žiadne „nemenné ja“, ktoré spája nový ľudský život s predchádzajúcim. Sú to vlastne skutky karmy /neúprosný zákon príčiny a následku/, ktorý spája jednu existenciu s druhou. Cieľom ľudskej existencie je nirvána, stav blaženosti, ku ktorému možno dospieť vtedy, keď sa túžba stratí a karma už neexistuje. Porov. *VIERY A VYZNANIA*. Ed. J. Allan, J. Butterworth, M. Langleyová, Bratislava, 1993, s. 31.

karman, ktorý riadi týmto kolobehom prevteľovania. Avšak cieľom hinajanistu nie je neustále prevteľovanie sa, ale dosiahnutie stavu duchovnej dokonalosti a pretrhnutie reťaze kolobehu života a smrti. Je to dosiahnutie nirvány. Budhizmus hinajány hlása, že vyslobodenie sa dosahuje jedine vlastným úsilím, prekonávajúc každú vášeň a prerušujúc týmto spôsobom reťaz závislého povstávania. Dosiahnutie vyslobodenia vlastnými silami (autosoterizmus) je možné jedine pre mníchov. Hinajanistická etika je etikou asketickej samoty a má egoistické črty. Budhistická cnosť lásky (*maitri*) sa stala v hinajáne jedine ľahostajnou dobroprajnosťou, praktizovanou cieľom odstránenia zo srdca nenávisťi a súcitného zľutovania (*karuna*) – je to súciť bez emotívneho angažovania.¹⁴

V tomto chápaní budhistickej cnosti je zahrnutý postulát úplného vylúčenia sa zo sociálneho života, úteku od sveta, izolácia. Dosiahnutie nirvány už v tomto živote je možné jedine pre privilegovaných ľudí žijúcich v rehoľných domoch, na samote. Preto budhizmus hinajány sa stal náboženstvom duchovnej elity, ktorého cieľom bolo nie len praktizovanie osemdielnej cesty, ale dosiahnutie dokonalosti a štatútu *arhattu*, čiže svätého, ktorý vďaka vlastnej zásluhe zhasil plameň svojho života a dosiahol nirvánu, stav šťastia, požehnania a blaženosti.

Cesta k nirváne je ťažká a vyžaduje si veľa úsilia, meditácie a práci nad sebou. Budhizmus hinajány úplne odmietol možnosť akejkoľvek pomoci v získavaní vyslobodenia. Tak dôležitá črta prvotného budhizmu ako idea solidarity všetkých bytosti v snahe prerušenia sansary bola odmietnutá a prioritu získala zásada autosoteriológie, ktorá neuznáva žiadne prostredníctvo a odmieta každú milosť, akúkoľvek milosť a pomoc v dosahovaní spásy, vyslobodenia. V palijskom kanóne čítame: „Buďte svetlami pre samých seba, buďte útekom pre seba, držte sa pravdy ako lampy. Silno sa držte pravdy ako cesty úteku a neľadajte útek v nikom okrem seba samých.“¹⁵

Základnými pravdami učenia Budhu, ktoré zaujali a fascinovali obyvateľov Ázie, boli ideál morálneho sebaočistenia a ideál morálnej

¹⁴ TOKARCZYK, A.: *Religie współczesnego świata*. Warszawa, 1986, s. 47-48. BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, s. 130-131. ZIMOŇ, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym*, s. 392-393. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*, s. 266.

¹⁵ ZIMOŇ, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym*, s. 393. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*, s. 267. ČERNEGA, J.: *O počátku buddhismu*. Bratislava, 1995, s. 27.

solidarity všetkých bytosti. Prvý ideál našiel svojich zástancov u mníchov – askétov smeru hinajány a ideál solidarity sa hlboko zakorenil medzi laickými vyznávačmi smeru mahajána. Špecifickými ideami mahajány sú: mystický charakter; odmietnutie rozdelenia medzi tým, čo je transcendentné a tým, čo je dočasné; osvetenie je dostupné a dosiahnuteľné pre každého človeka; solidarita všetkých bytosti a deifikácia, kult bodhisattvov a tzv. zemských a nebeských budhov.¹⁶ Zástancovia mahajány hlásali, že spása je dosiahnuteľná s vyššou pomocou všetkým ľuďom. Číže zastávali názor, že spása je dostupná vďaka pomoci z hora, vďaka milosti. Najlepším, najvyšším a konečným cieľom, o ktorý sa človek musí usilovať je dosiahnutie plnej dokonalosti samého Budhu. Dôraz je tu kladený nie len na definitívnu realizáciu veľmi vzdialeného konečného cieľa - ideálu, ale na samej ceste, ktorá vedie k čoraz vyšším stupňom a postupným zdokonaľovaním, ktorého cieľom je zabezpečenie všetkým ľuďom šťastie. Preto ideál Budhu (podobne ako ideál nirvány) je vzdialený a ťažký k dosiahnutiu. Bezprostredným cieľom pre mahajanistov je dôstojnosť bodhisattvy, čiže Budhu budúcnosti, kandidáta na Budhu, bytosti nachádzajúcej sa na ceste vedúcej k dosiahnutiu osvietenia. Svojou láskou bodhisattva zahŕňa všetkých ľudí, a preto dobrovoľne rezignuje zo svojho konečného vyslobodenia, aby pomôcť iným ľuďom v dosiahnutí spásy.¹⁷

V súlade s koncepciou troch tiel Budhu (*trikaja*), bodhisattva bol uznávaný za vtelenie Budhu, prostredníctvom ktorého rozdáva svoje milosrdenstvo a dobrotu človekovi. Bodhisattva pôsobí všade vo svete a nikdy nie je unavený učením bytosti. Prejavuje sa v súlade s prianím žijúcich bytostí. Nikdy nenadväzuje na skutky človeka a vybavuje všetkých; je tým, ktorý sa prejavuje niekedy ako svätý človek a niekedy ako nevediaci, občas sa objavuje v strede sansary a niekedy v stave nirvány (text Avatamsakasutra). Mahajanistická idea prenášania zásluh, dobrých skutkov nachádza svoj prejav vo viere v mnohých bodhisattvov, ktorí su považovaní za bytosti, ktoré rozdeľujú tieto zásluhy a slúžia všetkým ľuďom pomocou a milosťou. Spomedzi bodhisattvov boli uctievaní najmä: Avalokitesvara (pán milosrdne nazerajúci z hora) – bodhisattva milosrdenstva; Mindžušri (zázračný blesk) – patrón a ochranca vedy;

¹⁶ *Buddhismus a křesťanství.*, s. 131-132. KUBALÍK, J.: *Dějiny náboženství.*, s. 108-109.

¹⁷ ZIMON, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w świecie współczesnym.*, s. 393-394. Porov. BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości.*, s. 131-132.

Majtreja – bodhisattva lásky, ktorý prebýva v nebi (tušita) a v budúcnosti sa objaví na zemi.¹⁸

Na začiatku cieľom mahajanistu bol vstup na cestu bodhisattvy prostredníctvom nasledovania desiatich čnosti (paramita), medzi inými takých ako: milosrdenstvo, trpezlivosť, múdrosť. V ďalšom vývoji budhizmu mahajány v Číne a Japonsku sa sformovala doktrína spásy cez vieru. Vyrástla na základe kultu najpopulárnejšieho Budhu panteónu mahajány – Budhu Amitabhy, prvovzoru Budhy Gautamy a bodhisattvy Avalokitešvary. Amithaba je vládcom raja čistej zeme, ktorý je umiestnený na západe (Sukhavati), ku ktorému budhista môže dôjsť alebo ťažkou cestou dobrých skutkov a zásluh (ktorá je dostupná len pre niekoľkých) alebo prostredníctvom vyzývania Amidy, Amithaby – s plnou oddanosťou, ctou a vierou v spásnu silu jeho zásluh – prostredníctvom svätých slov: „namu Amida butsu“ (nembutsu) – poklona Budhovi Amida. Idea univerzálneho osvietenia (*bodhi*) sa zmenila na ideu univerzálnej spásy prostredníctvom dôvery, milosti a viery v Budhu Amida. Dlhá a komplikovaná cesta dobrých skutkov a zásluh bola nahradená oveľa kratšou a ľahšie dostupnou cestou zbožnosti a viery. Náboženstvo predurčené pre hrdinov, askétov a mysliteľov sa stalo náboženstvom širokých vrstiev vyznávačov. Amidizmus je súčasne najpopulárnejšou školou v japonskom budhizme a zahŕňa okolo 22 mil. vyznávačov.¹⁹

Tendencia hľadania čoraz ľahších ciest, ktoré vedú k spásu nachádza svoj výraz v tantrizme, čiže v tzv. diamantovom voze (*vaadžrajana*), ktorý bol známy v VII. st. po Kr. v celej Indii. Prostriedkami, ktoré vedú k spásu sú: recitácia magických formúl (mantra, dharani), technika metapsychických cvičení, magické a rituálne – orgiastické praktiky, ktoré nahrádzajú etickú disciplínu a meditáciu predošlých smerov najmä mahajány. Tantrizmus prevzal mnohé doktrínálne prvky mahajány, doplnil ich však vlastnou symbolikou a náboženskými praktikami. Základom tejto formy budhizmu je zbierka tajomných textov, tzn. tantier, ktoré vznikli v Indii v 2. pol. prvého tisícročia. Tantry obsahujú mystické diagramy */mandaly/* a magické formuly */mantry/*. Tantrický budhizmus vo svojej vonkajšej podobe pripomína západné rituálne – magické školy

¹⁸ ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*, s. 267. Porov. ZIMONĚ, H.: *Buddyzm*. In: *Religie w ťwiecie współczesnym*, s. 394. Černega, J.: *O počatku buddhismu*, s. 27, 43-48.

¹⁹ ZIMONĚ, H.: *Buddyzm*. In: *Religia w ťwiecie współczesnym*, s. 394. Porov. BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, s. 131-132.

využívajúce pantagramy, zaklínadla atď. Doktrína tantrizmu prijíma, že nie je rozdiel medzi sansarou a nirvánou a že aj túžby sa dajú využiť k dosiahnutiu spásy. Túžby a žiadostivosť nie sú samé od seba hriechom, ale sú určitým druhom energie, ktorú môžeme používať a využívať v realizácii rôznych cieľov.²⁰

Ak by sme mali zhrnúť učenie budhizmu, je potrebné zdôrazniť, že je ono jedno z najrozšírenejších náboženstiev. Jeho zakladateľom je Sidharta Gautama (okolo rokov 563-483), ktorý dosiahol prebudenie (*bodhi*) a stal sa Budhom. Budha prijíma učenie o reinkarnácii a karmene. Cesta budhizmu je zlatá stredná cesta, cesta stredu, cesta umiernenosti medzi prílišnou askézou a pôžitkárstvom. Učenie Budhu sa obmedzuje na jednu vec - vyslobodenie človeka z kolobehu životov. Otázkou týkajúcou sa Boha ponecháva nevyriešenú. Či Boh je alebo tiež nie je, či je bytosťou osobnou, či tiež nie, človek podľa zákona karmana zbiera ovocie svojich minulých skutkov a činov a jedine odriekaním môže dosiahnuť oslobodenie od kolobehu života. Základným problémom budhizmu je tvrdenie, že celý život je utrpením a cesta, ktorá vedie k odstráneniu utrpenia je vznešená. Osemdielna cesta: pravý názor, pravé rozhodnutie, pravá reč, pravé jednanie, pravé žitie, pravá snaha, pravé uvažovanie a pravé sústredenie ducha.

ZÁVER

Sumarizujúc môžeme poukázať na to, že budhizmus je náboženstvom spásy, je soterickým náboženstvom, v ktorom každý dosahuje spásu sám /okrem mahajány/, bez odvolávania sa do vyšších síl alebo mocností. Spása je autokatharsis – morálne samoočistenie. Na tento spasiteľný charakter tohto náboženstva poukazuje II. Vatikánsky koncil v Deklarácii *Nostra Aetate*, v ktorej sa píše: „Budhizmus vo svojich rozmanitých formách uznáva základnú nedostatočnosť tohto menlivého sveta a učí ceste, ktorou by ľudia mohli /.../ dosiahnuť stav dokonalého oslobodenia alebo dôjsť k vrcholnému osvieteniu, či už vlastným úsilím alebo vďaka pomoci z hora.“²¹ V konečnom dôsledku vyslobodenie je vyslobodením od utrpenia, od smrti, od narodenia a neustáleho obnovenia sa, ktoré spôsobuje smrť. Nachádzame tu interpretáciu smrti ako

²⁰ BOHDANOWICZ, J.: *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości.*, s. 136-137.

²¹ *Nostra Aetate* 2. Porov. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo.*, s. 269.

opakujúceho sa javu, ktorý podmieňuje definitívne vyslobodenie. Budhizmus v svojej podstate je antropocentrický. Základ jeho doktríny tvorí človek a jeho existencia plná utrpenia zapríčineného túžbami a žiadatosťou. Cieľom budhizmu je dosiahnutie nirvány, to znamená stavu prázdnoty, vyhasnutia všetkých túžob. To je ten najvyšší stav, stav blaženosti, stav v ktorom už nie je ani zomieranie ani narodenie, ani znovuzrodenie, ani radosť, ani bolesť, ani nenávisť, ani láska. Budhizmus je vlastne konkrétnou cestou, ktorá vedie k dosiahnutiu tejto spásy. Cieľom učenia Budhu nebolo vytvorenie nového náboženstva alebo nejakej filozofie, ale ukázanie cesty, ktorá vedie k spáse. V budhizme máme dočinenia s množstvom prostriedkov, metód a techník, prostredníctvom ktorých je dosahovaná takto chápaná spása. Ich charakter a konkrétne formy sa odlišujú v závislosti od smeru a školy budhizmu /či je to hinajána, mahajána alebo tantrizmus/.

Mgr. Kamil Kardis, PhD.

Katedra Filozofie a religionistiky GTF PU

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

kkardis@centrum.sk

Čo je láska (Stručný pohľad na lásku z perspektívy filozofie dialógu)

Radovan Šoltés

Annotation: Often it is spoken about love as about something, what we can get or lose. Sometimes like only about a feeling, what urgently must lead to relativisation its value, because as are inconstant the feelings and everything what we can catch, so inconstant is also the same understood love. Love is not “something”, but it is above all the attitude towards someone else. It doesn’t exist as some thing, but only as an act of loving. Unselfishly it seeks other person because of himself personally. The person, who loves, doesn’t ask: “What do I have from it?”, but he looks for the happiness and welfare of other person, which are more important for him as his own satisfaction. But here appears the paradox of love. Without the experience of love we are not able to love and on the contrary, when we do love, because of being loved, we are closing ourselves from other person and relationship. Only the willingness to shoulder the risk of candour, in which we are so vulnerable, is the only way to broke the power of egoism, which inhibits us to acknowledge the value of other person.

Key words: love, to love, feeling, happiness, another, to candour, unselfishly, relationship

Často sa hovorí o láske ako o niečom, čo možno získať, udržať, či stratiť. Nikto však lásku nevidel, nikto sa jej nedotkol, pretože láska nie je „čosi“. Láska nie je záležitosť šťastia. Neprichádza ani neodchádza; nie je niečo, čo tu je alebo nie je. Na lásku nie je možné mať šťastie, ako sa to zvykne hovoriť. Očakávať, že sa stretneme s láskou, je ilúziou, ktorá nás skôr alebo neskôr privedie k rezignácii nad týmto pojmom. Láska sa potom bude javiť len ako prázdny pojem nikdy nenaplnenej túžby. Takéto postoje prezrádzajú vlastnícky prístup k vzťahu a zároveň k láske. Predpokladajú zážitok lásky bez toho, aby sme sa museli namáhať.

Láska ako taká neexistuje. „V skutočnosti existuje len akt milovania.“¹ Láska nie je ani citom, ktorý môžeme neraz zamieňať za lásku. „City sú niečo, čo „máme“; láska sa uskutočňuje. City prebývajú v človeku, ale človek prebýva vo svojej láske. To nie je metafora, ale skutočnosť: láska nespočíva v ja² v tom zmysle, žeby „Ty“ bolo iba jej

¹ FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 42.

² Ja ako subjekt je u Martina Bubera spojené s jedným z dvoch základných postojov:

„obsahom“, jej predmetom; láska je medzi „Ja“ a „Ty“.³ V tomto zmysle ešte ani súciti nemusí byť prejavom skutočnej lásky, pretože môže byť len citovou reakciou na bolesť a utrpenie druhého. Láska emocionalitu nepopiera, ale ju presahuje. Nielen hľadá, ale preberá bolesť na seba. Až potom sa súciti stáva začiatkom našej rastúcej lásky.

Láska robí z ľudí milencov, ale nie je im k dispozícii. V opačnom prípade by to bolo len zneužitie slova pre zakrytie svojho nemilovania. Druhý je pre nás vždy neuchopiteľný. Je tajomstvom, ktoré nemôžeme mať vo svojej moci. Možno sa ešte dokážeme zmocniť jeho telesnosti, ale nikdy nie jeho Ja. Preto aj láska je vzťah k neistému. Je rešpektovaním druhého, úctou k jeho hodnote a slobode. Milujúci idú až tak ďaleko, že tajomstvo druhého ich naplňuje do takej miery, že ich vlastný život ustupuje akoby do úzadia. V protiklade k sebestvety je láska pre Solovjova práve v uznaní absolútneho významu druhého.⁴

To znamená, že láska je pohľadom, v ktorom tú najhlbšiu pravdu o milovanom vidí iba milujúci; je teda jedinečným spôsobom poznania. Ono je hlbšie ako akékoľvek racionálne poznanie, ktoré láska iste predpokladá, ale ktoré zároveň presahuje. Erich Fromm hovorí: „I keby sme o sebe vedeli tisíckrát viac, nikdy by sme nedosiahli dno. Stále by sme zostávali sami sebe záhadou tak, ako ostatní ľudia by zostali záhadou pre nás. Jediná cesta plného poznania je v akte lásky: tento akt prekračuje hranice myslenia, prekračuje hranice slov.“⁵

V tom je aj rozdiel medzi láskou a zaľúbenosťou, v ktorej zaľúbený vidí len to, čo je na povrchu. Jeho láska je slepá. „Zatiaľ čo „povrchný“ človek lipne na „povrchu“ partnera a nie je schopný pochopiť jeho hĺbku, je pre „hlbokého“ človeka „povrch“ sám len výrazom hĺbky, výrazom síce nie podstatným a rozhodujúcim, ale významným.“⁶

Preto neexistuje láska na prvý pohľad. Takýto pohľad sa opiera len o „povrch“; ešte nemal možnosť prekročiť jeho hranicu, do hĺbky druhého. Milujúci človek vníma vo svetle tajomstva aj to, čo je pre iných iba telesné, navonok viditeľné. Neustále zápasí so všednosťou, v ktorej

Ja-Ty – postoj vzťahu, kedy sme nezištne otvorení pre tajomstvo prítomnosti Druhého a postoj Ja-Ono – v ktorom ostávame v skúsenosti sveta sami v sebe uzavretí, predmetovo zameraní na všetko, čo je okolo nás. Nemôžeme byť nikde uprostred. Buď vstupujeme do vzťahu, alebo ostávame sami.

³ BUBER, M.: *JÁ a TY*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 15.

⁴ Porov. SOLOVJOV, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 57.

⁵ FROMM, E.: *Umění milovat*. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997, s. 36.

⁶ FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno : Cesta, 1996, s. 129.

telesná prítomnosť druhého sa stáva samozrejmosťou. Zároveň prekračuje túto vonkajškosť a vidí aj to, čo sa nedá vidieť zrakom. „Dokiaľ je láska „slepá“, tj. dokiaľ nevidí celú bytosť, nevládne jej ešte základné slovo vzťahu.“⁷

„Skutočné poznanie druhého tak nepochádza z mojich predstáv, ani z môjho pozorovania, ale z toho, že počúvam a prijímam, čo vyjadruje on sám.“⁸ Stojím pred ním a učím sa čakať v pokore, aby som mu porozumel.

NEZIŠTNOSŤ LÁSKY

Milovať znamená byť zaujatý druhým. Nechcietť ním manipulovať, ale otvárať preň nové možnosti. Nechcietť ho urobiť na svoj obraz, ale snažiť sa mu pomôcť, aby objavoval svoju jedinečnosť a rozvíjal dary, cez ktoré sa ukazuje vo svojej neopakovanosti. Jednoducho povedané, aby sa stával sám sebou.

Pre Marcela „milovať nejakú bytosť znamená povedať jej: Ty nezomrieš.“⁹; pretože láska prekonáva čas a má výraz nepominuteľnosti. „V opojení vášňou leží vybájené vedomie večnosti, kým v láske vôľa k trvaniu v čase. Vášň sa spája so zážitkom, prichádza a odchádza. Láska má hlboký zmysel onoho „navždy“ a „odjakživa“.“¹⁰

Milovať druhého znamená zložiť masky, ktorými sa snažím lepším vyzerieť, ako byť a vstúpiť do otvorenosti voči druhému – dôverovať mu. Zároveň mať odvahu nechať druhého vstúpiť do bezbrannosti a zraniteľnosti môjho vlastného tajomstva. V tom je riziko lásky: pristúpiť k druhému v úprimnom odhaľovaní svojho „Ja“ bez toho, aby som sa ho pokúsil zmiať, či získať. Táto úprimnosť je zraniteľná, pretože milovať znamená mať odvahu byť otvoreným voči bolesti, voči utrpeniu skrze vzťah; utrpeniu, ktoré je bolesťou vlastného zomierania pre druhého; utrpeniu, ktoré očisťuje moju lásku od nánosov sebeckta.

Odvaha vydať sa zraniteľnosti ma otvára nielen pre schopnosť trpieť kvôli druhému, ale aj pre utrpenie druhého. V ochote znášať utrpe-

⁷ BUBER, M.: *JÁ a TY*, s. 16.

⁸ SOKOL, J.: *Filosofická antropologie*. Praha : Portál, 2002, s. 173.

⁹ MARCEL, G.: *Prítomnosť a nesmrteľnosť*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 132.

¹⁰ JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 125.

nie sa preveruje a prejavuje veľkosť lásky, bez toho, aby som druhému niečo vyčítal, nenávidel alebo pripomínal, koľko som preň urobil. „Zraniteľnosť“ je posadnutosť blíznym, prístup k blížnemu... Trpieť skrze druhého znamená prevziať ho na seba, niešť, byť na jeho mieste, byť ním stravovaný.“¹¹

Vzťah, postavený na skutočnej láske, nemôže byť iný ako nezištný. Je to isté zrieknutie sa pre druhého. Aj keď láska naplňa oboch partnerov, vlastné naplnenie nemôže byť prioritným zameraním. Ak robím niečo pre druhého so zrejmou snahou získať si jeho lásku, ak pristupujem k nemu s vystretými rukami, pričom v jednej je môj dar a druhú vystieram v očakávaní jeho daru – klamem sám seba, že táto výmena je láska.¹²

Podobne je klamom myslieť si, že ide o lásku, ak sa obetujem pre iných, pričom mi ide o to, aby som sa mohol realizovať, budovať si na chrbte druhého „hrad dobrých skutkov“. Takáto „láska“ končí vo chvíli, keď sú moje ponuky neprijateľné podľa vlastných očakávaní. V urazenosti nad pohrdnutím či odmietnutím som v pokušení nad druhým lámať paličku.

Milovať znamená hľadať dobro, šťastie a uspokojenie druhého, pričom nemyslím na seba. A vo chvíli, keď si položím otázku: Čo z toho budem mať? Čo si pre mňa urobil? – prestávam milovať, pretože akt lásky sa v prvom rade prejavuje darovaním, nie prijímaním.

Ruský básnik Michail M. Prišvin to vyjadril obrazom:

„Láska sa podobá moru, ktoré hrá všetkými nebeskými farbami. Šťastný je ten, kto príde na breh a očarovaný nájde súlad svojej duše s majestátnosťou celého mora. Vtedy sa hranice duše biedneho človečika rozšíria do nekonečna – natoľko, že pocíti, že ani smrti niet... Ako nevidieť „toho“ brehu mora, tak nemá brehov ani láska.

Niektor však príde k moru nie s dušou, ale s džbánom, načrie ním, a z celého mora si odnesie iba džbán a voda je v ňom slaná a nepoužiteľná.

– Láska je klam, – skonštatuje taký človek a viac sa k moru nevráti.“¹³

¹¹ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenth, 1994, s. 104.

¹² Porov. POWELL, J.: *Prečo mám strach milovať*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 80.

¹³ PRIŠVIN, M. M.: *Skoro každá láska sa začína rajom...* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002, s. 9.

V skutočnej láske vstupujem do vzťahu bez „majetkových“, „vlastníckych“ ambícií, kde nemôžu byť ani dlžníci, ani veritelia. „Môžem sa zadlžiť u svojho pekára, pretože sme jeden voči druhému vo vzťahu zákazníka a predavača. V skutočnej láske a pravom priateľstve všetky zmluvné obmedzenia, všetky záväzky tohto druhu odpadávajú samé od seba, pretože do vzájomného vzťahu vchádzajú bytosti samé, v celej plnosti ich osobnej reality /.../ dar je totálny, absolútny, nepodmienečný.“¹⁴

Milujúci si nekladie prioritne otázku: „Budem s ním šťastný?“, ale skôr sa pýta na šťastie druhého: „Bude so mnou šťastný?“ Položiť si túto otázku, vyjadrujúcu obrat od „Ja“ k „Ty“, neznamená urobiť seba akýmsi prostriedkom pre dobro druhého, ale objavovať, či sa naše hodnoty môžu vzájomne dopĺňať, čím k tomu môžem prispieť ja, aby druhý bol šťastný. Ide o to, či ma vôbec zaujíma, čo znamená byť šťastný z pohľadu druhého.

PARADOX LÁSKY

Otvorený milujúci postoj k druhému nie je jednoduchý. V živote sa stretávame so skutočnosťou potreby milovať, ale aj potreby byť milovaný. Ba dokonca to druhé je v istom zmysle podmienkou schopnosti milovať. Čím viac sme milovaní, tým viac milujeme, a podobne, čím viac milujeme, tým viac pociťujeme lásku druhých. V tom spočíva tajomstvo lásky, ktorá buď nekonečne rastie, alebo upadá, stráca sa.

Hovorí sa, že naše väzenia sú plné ľudí, ktorí nikdy nepoznali lásku. Potrebujeme lásku, aby sme boli schopní milovať. Skutočné šťastie v láske prežijeme len vtedy, keď máme skúsenosť, že sme milovaní a prijímaní takí, akí sme, s tým, čo máme a čo nám chýba, bez toho, aby sme sa museli skrývať. Vedomie bezpodmienečnej lásky otvára naše „Ja“ smerom k „Ty“ a jeho „Ty“ k nášmu „Ja“. V láske rastie naša slabosť, bez nej sme zväzovaní sebou, svojím názorom.

V tom je paradox lásky – bez nej nedokážeme milovať, a na druhej strane hľadať lásku kvôli nám samým nás opätovne upriamuje na seba, naše potreby, a tak sa uzatvárame do vlastného, izolovaného sveta. Skrývame sa pred druhým zo strachu, že nebudeme milovaní.

¹⁴ BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha : Academia, 2003, s. 14-15.

„Byť milovaný pre svoje prednosti, preto, že si to zaslúžim, vždy zanecháva akési pochybnosti; snád', že sa nezapáčim tomu, kým chcem byť milovaný, snád' to, či ono – vždy je tu strach, že láska môže zmiznúť.“¹⁵ Chcem vyzerat' lepšie, aby som bol hodný lásky a tým samým cítim, že takáto láska je neistá. Týmto ju strácam. Bojím sa zraniteľnosti z otvorenosti pred druhým, ale práve otvorenosť je prelomením bariéry k láske.

Strach je prejav prílišného zaujatia sebou. A tak otvorenosť je tou najväčšou askézou, v ktorej vstupujem do neistoty vzťahu. Paradoxne, táto neistota lásky je najväčšou istotou zmysluplného života, v ktorom „smrť“ stráca svoju silu, pretože napriek pudu sebazáchovy dokážem „zomierať“ pre druhého.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BENDLOVÁ, Peluška: Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela. Praha : Academia, 2003.
- BUBER, Martin: JÁ a TY. Olomouc : Votobia, 1995.
- FRANKL, Viktor E.: Lékařská péče o duši. Brno : Cesta, 1996.
- FROMM, Erich: Mít nebo být? Praha : Naše vojsko, 1994.
- FROMM, Erich: Umění milovat. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997.
- JASPERS, Karl: Malá škola filozofického myslenia. Bratislava : Kalligram, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel: Etika a nekonečno. Praha : Oikoymenth, 1994.
- MARCEL, Gabriel: Přítomnost a nesmrtelnost. Praha : Mladá fronta, 1998.
- POWELL, John: Prečo mám strach milovať. Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- PRIŠVIN, Michail M.: Skoro každá láska sa začína rajom... Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002.
- SOKOL, Jan: Filosofická antropologie : člověk jako osoba. Praha : Portál, 2002.
- SOLOVJOV, Vladimír S.: Zmysel lásky. Bratislava : Kalligram, 2002.

¹⁵ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 45.

Mgr. Radovan Šoltés
Katedra Filozofie a religionistiky
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

rsoltes@post.cz

Vzťah biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM k redemptoristom

Peter Šturák

Annotation: In the gallery of significant figures of the Catholic Church in Slovakia the honorable position belongs to a martyr-bishop in Prešov Pavol Gojdič, OSBM DD. He managed all his bishop activity by the motto: "God is love, let us love him!" He endeavoured in edification of spiritual life of pastorate and church by his holy life and by many activities. In this his effort the Redempturists ment maked stanby for him. They had contributed strongly to deepening of spiritual life by their activities.

Key words: Pavol Gojdič, Metod Trčka, Redemptorists, missions, Eparchy of Prešov

Vzťah biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSMB¹ k redemptoristom sa pokúsím priblížiť cez dva krátke vstupy. V prvom poukážem na vzťah biskupa Gojdiča k rehoľnému životu vo všeobecnom rozmere, v druhom vstupe priblížim osobnosť prešovského biskupa ako toho, ktorý sa aj v biskupskej rezidencii snažil o žitie mníšskeho života ako mu to len okolností dovoľovali. V tretej časti podám v priereze základné momenty z biskupskej činnosti vладыku Gojdiča, v ktorých môžeme spoznávať jeho kladný vzťah k otcom redemptoristom.

¹ Pavol Peter Gojdič sa narodil 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch v gréckokatolíckej kňazskej rodine. Po absolvovaní základného a stredného vzdelania študoval teológiu v rokoch 1907 – 1911 v Prešove a Budapešti. Za kňaza bol vysvätený 27. augusta 1911 v Prešove. Zastaval mnohé funkcie v biskupskej kúrii, počnúc aktuárom a končiac ako riaditeľ biskupskej kancelárie. Dňa 20. júla 1922 vstúpil do kláštora oo. baziliánov na Černej hore pri Mukačeve. Za apoštolského administrátora prešovskej eparchie bol menovaný 14. septembra 1926. V tom istom roku 28. novembra zložil večné sľuby v reholi sv. Bazila Veľkého. Konsekrovaný na biskupa bol v chráme sv. Klementa v Ríme 25. marca 1927. Ako biskup veľmi horlivo pôsobil, zaslúžil sa o duchovné povznesenie duchovenstva a veriacich, významné boli jeho aktivity v oblasti sociálnej, cirkevného školstva a pod. Menovaný za sídelného prešovského biskupa bol 17. júla 1940. V roku 1950 po smutne známych udalostiach tzv. Prešovského sobora začína jeho internácia a následne pobyt vo väzeniach Československa. Dňa 15. januára 1951 bol odsúdený Štátnym súdom v Bratislave na trest doživotného odňatia slobody, stratu občianskych práv a konfiškáciu majetku. Zomrel ako mučeník vernosti Cirkvi a Sv. Otcovi dňa 17. júla 1960 vo väzení v Leopoldove. Vyhlásený za blahoslaveného bol Sv. Otcom Jánom Pavlom II. dňa 4. novembra 2001 v Ríme.

I. Po ukončení teologických štúdií, ktoré započal v roku 1907 v Prešove a ukončil v Budapešti, bol Peter Gojdič spolu so svojim bratom Kornelom vysvätený vtedajším prešovským biskupom Dr. Jánom Vályim 27. augusta 1911 za kňaza. Po ročnej pastoračnej praxi v Cígelke a Petrovej pri svojom otcovi Štefanovi, bol povolaný do Prešova, kde naplňal svoje kňazské poslanie v mnohých pozíciách ako prefekt chlapčenského internátu, stáva sa druhým otcom miništrantov, je obľúbeným spovedníkom mládeže, katechetom na prešovských školách, vyťažným protokolistom v kancelárii biskupského úradu, ďalej pôsobí ako kaplán pre sabinovských veriacich, dokonca aj ako riaditeľ biskupskej kancelárie a pre mnohých je aj možným kandidátom na uprázdnený prešovský biskupský stolec².

Srdce mladého kňaza Petra sa vo svojom rozlete k Bohu neuspokojilo s tým, čo už dosiahlo, ale túžilo po väčšom zdokonalení – a vtedy započulo Kristov hlas: „Ak chceš byť dokonalý, choď predaj všetko čo máš a rozďaj chudobným, sám sa všetkého zriekni, vezmi na seba kríž a nasleduj ma!“ Tieto slová rozhodli o celom ďalšom osude mladého otca Petra. Vstúpil do monastiera otcov baziliánov na Černečej hore pri Mukačeve 20. júla 1922³.

V liste adresovanom rodičom po prijatí do monastiera jasne píše o svojom povolaní k zasvätenému životu: „Počujúc v sebe volanie k rehoľnému životu, rozhodol som sa zanechať svet a vstúpiť do monastiera, lebo len tu sa naplní túžba môjho srdca a len tu sa môžem stať blaženým!“⁴

Pavol Gojdič ako mladý rehoľník po zložení dočasných sľubov 10.3.1924⁵ napísal domov: „Aký som šťastný, že môžem celý patriť Bohu! Ťažko je dať na papier to, o čom sa ani ústne nedá dobre vypovedať!“⁶

II. Hoci horlivý baziliánsky mních unikol svetskému ruchu, neunikol však pozornosti cirkevných autorít. Dňa 14. septembra 1926 bol menovaný pápežom Píom XI. za apoštolského administrátora Prešov-

² Por.: ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška 1997, s. 41.

³ DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*. Prešov, PETRA 2003, s. 19.

⁴ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov, Lana 2001, s. 34.

⁵ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov, Lana 2001, s. 321.

⁶ DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*. Prešov, PETRA 2003, s. 19.

skej eparchie, následne 22. februára 1927 prichádza menovanie za titulárneho biskupa harpaškého a 25. marca 1927 nasleduje biskupská vysviacka v bazilike svätého Klementa v Ríme. Aj počas biskupského účinkovania sa snažil o. biskup Gojdič žiť mníšskym životom, o čom svedčí aj jeho denný program. Každodenne od 5⁰⁰ hod., kedy pravidelne vstával, bol každý deň naplňovaný modlitbou (každodenné rozjímania, svätá liturgia, poďakovanie, časoslov, spytovanie svedomie, návšteva Najsvätejšej Eucharistie, kľáčiac odbavoval krížovú cestu, ďalej nasledovala večiereň, súkromné modlitby po večeri v kaplnke. Denne venoval 8-10 hodín duchovnému životu.⁷ Svedectvo o tom vydal Pavol Vladyka, ktorý bol v rokoch 1933-1945 správcom biskupskej rezidence.

III. Vzťah k oo. redemptoristom

Aký bol vzťah biskupa Gojdiča k oo. redemptoristom?

Pri jeho charakterizovaní budem vychádzať najprv z článku uverejnenom v časopise *Misionár* z augusta 1947 č. 8 – bolo to jubilejné číslo, s názvom „Dvadsaťpäť rokov ...“, ktorého autorom je vladyka Pavol Gojdič, OSMB. Má veľkú výpovednú hodnotu a v ňom o. biskup vyjadruje jednak svoj obdiv, ďalej poďakovanie oo. redemptoristom za ich doterajšiu činnosť v Prešovskej eparchii a v závere im udeľuje svoje arcipastierske požehnanie.

V úvode článku jednoduchými slovami, ale veľmi výstižne o. biskup Pavol charakterizuje pomery v Prešovskej eparchii a situáciu oo. redemptoristov po ich príchode na územie eparchie V roku 1922 ich povolal vtedajší generálny vikár prof. Mikuláš Russnák. V predmetnom období, čiže po ich príchode až do roku 1927, keď Gojdič bol menovaný za apoštolského administrátora eparchie, oo. redemptoristi vykonali veľa misijnej práce ako o tom podáva svedectvo o. Metoda Trčku, CSsR v liste s dátumom 6.1.1928 adresovanom o. biskupovi Gojdičovi. V ňom podáva prehľadný zoznam misii, ktoré otcovia uskutočnili v rokoch 1922-27 v jednotlivých farnostiach aj s termínmi ich konania.

V roku 1922: spolu 7 misií, v roku 1923: 14 misií, v roku 1924: 10 misií, v roku 1925: 15 misií, v roku 1926: 11 misií a v roku 1927: 14 misií.⁸ Spolu teda v priebehu 5 rokov oo. redemptoristi vykonali 71 misií.

⁷ POTÁŠ, M.: *Dar lásky. Prešov, Lana 2001*, s. 81.

⁸ AGBP Prezidiálne spisy Ing. Č. 444, rok 1928, sign. 95. *List biskupskému ordináriá-*

Vladyka Pavol Gojdič, OSMB adresoval list z 11.1.1928, v ktorom vyjadril vrele poďakovanie za misie, ďalej vyzval oo. redemptoristov ku konaniu ďalších misií slovami: „Je veľa tisíc duší – treba ich poučať, utvrdzovať, sú v nebezpečenstve pred večným trestom“ a v závere pripojil slová: „Posielam Vám vrele archijerejské požehnanie so srdečným poďakovaním za všetky práce, ktoré pre spásu duší doteraz ste priniesli“.

Vráťme sa však spoločne k predmetnému článku z časopisu *Misionár* z roku 1947, v ktorom o. biskup Pavol v úvode výstižne charakterizuje situáciu vyplývajúcu z názorov na príchod oo. redemptoristov do Prešovskej eparchie v roku 1922 s položením nasledujúcich otázok, ktoré si vtedy dávali mnohí kňazi a veriaci. „Mnohí sa pýtali: „Kto sú? Čo chcú? Načo prišli? Takmer celá eparchia spočiatku pozerala na nich skepticky. Sú českého – moravského pôvodu, latinského obradu. Ďalej však dáva odpoveď o. biskup slovami Svätého písma: „Podľa ovocia ich poznáte!“ Už prví misionári o. Metod Trčka a jeho spolubrat o. Mikuláš Nekula konali poctivú a statočnú prácu a o. biskup Gojdič zdôraznil, že „boli ďaleko od každého politizovania a ešte ďalej od latinizovania veriacich“. Ďalej nasledujú slová uznania a chvály za ich činnosť vďaka, ktorej „bezbožná a bludárska agitácia skončila fiaskom i keď bola podporovaná a financovaná mnohými vplyvnými pánmi“. I v ďalšej časti prešovský vladyka ocenil prácu oo. redemptoristov, keď povedal: „Skutkami presvedčili všetkých, že azda viac milujú náš obrad, našu Gréckokatolícku cirkev, ako my rodní gréckokatolíci. Pracovali a pracujú s jednakou láskou medzi všetkými gréckokatolíkmi bez ohľadu na to, či sa hlásia k národnosti rusínskej alebo slovenskej. Na zreteli majú heslo: „Daj mi duše a ostatné si ponecha!“ – všetko konali pre spásu duší. Tým si získali plnú dôveru i celé srdce všetkých kňazov a prostého ľudu“. Vďaka horlivosti oo. misionárov pokračuje o. biskup Pavol a oceňuje to zvlášť: „Naši veriaci sú verní Cirkvi Christovej, Cirkvi vselenskej a to je katolíckej i svojmu obradu, že sú uvedomelými gréckokatolíkmi!“ Na záver pridáva charakteristiku ich pastorácie – dôraz na pristupovanie k svätým sviatostiam na prvé piatky a nedele, ďalej úctu k Božskému Srdcu, Matke Božej a sv. Jozefovi.

Slová poďakovania a uznania sú zavŕšené arcipastierskym požehnaním a výzvou, aby otcovia: „aj v budúcnosti budovali kráľovstvo Christovo v srdciach veriacich“ a taktiež pranie, „aby ich šľachetné

plány v Michalovciach, Stropkove i v Sabinove im všemocný Boh pomohol uskutočniť!⁹

Úspešnú a bohumilú misijnú prácu, ktorú vykonali oo. redemptoristi v rokoch 1922-47 medzi gréckokatolíckymi veriacimi v číslach zachytil o. Mikuláš Ďurkán v článku s priliehavým názvom: Výsledok 25 ročnej činnosti v číslach, kde podáva nasledujúce údaje:“ Na prvom mieste tejto činnosti nemôžeme nespomenúť 651 misií a obnov, s ktorými sme sa hlboko zapísali do srdca veriacich. Na týchto misiách a obnovách sa zmierilo s Bohom 503 350 ľudí vo sv. spovedi a 711 400 duší sa posilnilo sv. prijímaním. Ďalšie stránky činnejšej minulosti zaznamenávajú 140 triduí, 80 exercií, 25 520 kázní a 708 902 sv. prijímaní v domácich cerkvách. Tieto historické záznamy svedčia o tom, že pri zaopatrovaní potešili a na smrť pripravili 1864 chorých, 150 priviedli späť do Cirkvi, Božskému srdcu sme zasvätili 225 rodín a s Božským Spasiteľom spojili vo sv. prijímaní doma i mimo domu 1 424 350 duší.“¹⁰

K plnšiemu vytvoreniu obrazu o vzťahu vладыky Pavla Gojdiča, OSBM k oo. redemptoristom nám pomáhajú informácie z korešpondencie, z listov a podobne predovšetkým z archívu Prešovského biskupstva v Prešove a to z fondu Bežnej agendy alebo Prezidiálnych spisov.

Jedným z nich je aj list o. biskupa Gojdiča v čase vojny z roku 1944, ktorý adresoval vладыka Ihumenátu Kláštora oo. redemptoristom v Michalovciach, kde sa obracia na nich, aby vytrvali v kláštore aj počas frontu. V ňom okrem iného píše: „Vzhľadom na okolnosť, že z Michaloviec aj okolia skoro všetci kňazi evakovali v záujme... gréckokatolíckych veriacich, prosím a vyzývam Vás, aby ste do toho času, dokiaľ i len jedna duša gréckokatolícka pretrvá v Michalovciach, poťažne v okolí, ktorá potrebuje duševnej výsluhy, kláštor neopustili, ale tam zostalým gréckokatolíckym veriacim v duchovných potrebách vysluhovali“.

Ak by museli opustiť kláštor, o. biskup ich uistuje, že“ „v Prešove v rezidencii alebo v seminári ich prijme s otvoreným náručím a láskavým srdcom!“¹¹

⁹ GOJDIČ, P.: *Dvadsaťpäť rokov...* In: Misionár č. 8. Jubilejné číslo z augusta 1947. Roč. VI, s. 151-152.

¹⁰ GOJDIČ, P.: *Dvadsaťpäť rokov...* In: Misionár č. 8. Jubilejné číslo z augusta 1947. Roč. VI, s. 169.

¹¹ AGBP Prezidiálne spisy. Inv. č. 79, rok 1944, sign. č. 54. *Výzva biskupa Gojdiča*

O jednej z najvýznamnejších udalostí, čom sa týka oo. redemptoristov na Slovensku a ktorej 60. výročie si dnes pripomíname a to o založení michalovskej viceprovincie oo. redemptoristov informoval o. biskupa menovaný viceprovinciál o. Metod Trčka, CSsR listom zo dňa 26.3.1946. V liste okrem iného píše: Mám česť upovedomiť Vašu Exenciu, že 23-tieho tohto mesiaca sme dostali list o. archimadritu od provinciala o vyhlásení viceprovincie michalovskej. Hneď prišli aj nominácie: „viceprovinciálom sa stal o. Trčka, predstaveným kláštora v Michalovciach sa stal o. Zakopal a v Stropkove o. Musil. Do Sabinova pravdepodobne pôjde o. Kliment, ale začas počas sviatkov pôjde aj o. Zakopal“.

Zároveň v liste nový viceprovinciál žiada o. biskupa „o biskupské požehnanie nového diela, aby rástlo na česť a slávu Božiu a na spásu duší.“¹²

V súvislosti s vyhlásením michalovskej viceprovincie oo. redemptoristov o. biskup Gojdič adresoval pozdravný a blahoželajúci list o. protoihumenovi kláštora o. Metodovi Trčkovi: „Pre gréckokatolíkov sa najväčšou radosťou stalo to, že prvým protoihemenom – predstaveným tejto provincie sa stáivate Vy, o. Metod, ktorý ste bol pri zakladaní a rozkvetu gréckokatolíckej vetvy redemptoristov, ktorému sa nemôžu zobrať mnohé veľké zásluhy na tomto diele. Koľko ste sa napracovali, borili ste sa s prekážkami, aby boli zadržané nebezpečné vlny schizmy pred 25 rokmi a aby kráľovstvo Božie zavládlo medzi našimi veriacimi. Nikto nemôže spočítať koľkým tisícom duší ste sa pomohli zmieriť s Pánom Bohom, koľkým ste upokojili ich srdcia a otvorili im dvere Božieho kráľovstva.“¹³

Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM sa stretával s oo. redemptoristami aj po svojej internácii a uväznení po smutne známych udalostiach po tzv. Prešovskom sobore v apríli 1950. Totiž aj oo. redemptoristi boli za svoju vernosť Bohu a Cirkvi uväznení a mnohí odsúdení vo vykonštruovaných procesoch v 50- tých rokoch minulého storočia. Medzi nimi vo väzení zomrel o. Metod Trčka, CSsR, ktorý za svoju vernosť Cirkvi bol

kláštora redemptoristov v Michalovciach, aby neopúšťali kláštor a slúžili i vo vojnovom čase veriacim.

¹² AGBP Prezidiálne spisy č. 140/1946. *List protoihumena o. M. Trčku o. biskupovi P. Gojdičovi zo dňa 26.3.1946 v Michalovciach.*

¹³ AGBP Prezidiálne spisy č. 910/1946. *List veľadôstojnému otcovi protoihumenovi zo dňa 29.3.1946.*

vyhlásený spolu s o. biskupom Pavlom Gojdičom, OSMB za blahosla-veného 4.11.2001 v Ríme Sv. Ocom Jánom Pavlom II. Vo väzení sa vladyka Gojdič stretol aj s o. redemptoristom Jánom Mastiliakom, ktorý si na stretnutie s ním pamätá takto: Mali sme spolu dohovorené utorňajšie vychádzky. Zo začiatku sme sa pomodlili ruženec – myslím, že to tak robili všetci – a potom sme hovorili o rôznych témach. Spomeniem hlavne jeho dve doznania, ktoré som získal pri týchto vychádzkach. Otec biskup bol známy tým, že sa neustále modlil. Aj tak naše východné bohoslužby i pobožnosti sú veľmi rozsiahle. V tom sa mu tiež podobal najdôstojnejší otec biskup Hopko.¹⁴ V týchto rozhovoroch, azda v poslednom roku jeho života hovoril: Vieš Ivanku, ja som sa snažil pomodliť čo najviac ústnych modlitieb. Ale Pán Boh mi dal poznať, že to nie je také dôležité, aby sme sa pomodlili čo najviac ústnych modlitieb, ale aby sme sa vnútorne zahĺbili do modlitby. A keď sme spomínali na minulosť, raz poznamenal: Bolo azda mojou chybou, že som v živote nevedel povedať „NIE“. Bolo totiž všeobecne známe, že otec biskup Gojdič bol ohromný dobrák a niektorí to aj zneužívali.¹⁵

Na záver - aký bol teda vzťah o. biskupa Pavla Gojdiča, OSMB k oo. redemptoristom?

Jednoznačne možno hodnotiť tento vzťah vysoko pozitívne. Z uvedeného vyplýva, že vladyka Gojdič si veľmi vážil obetavú duchovnú prácu oo. redemptoristov. Zvlášť oceňoval ich horlivosť v misijnej činnosti, vďaka ktorej veriaci Prešovskej eparchie sa duchovne pozdvihli.

¹⁴ Vasil' (Bazil) Hopko sa narodil 21. apríla 1904 v rusínskej obci Hrabské, neďaleko Bardejova. Základné a stredoškolské vzdelanie získal v Bardejove a v Prešove, kde maturoval na maďarskom evanjelickom gymnáziu. Teologické štúdium ukončil v Prešove v roku 1928. Za kňaza ho vysvätil biskup Gojdič 3.2.1929. Jeho prvým pôsobiskom až do roku 1936 bola pražská farnosť. V tomto roku ho biskup Gojdič povolal do Prešova, kde sa stal špirituálom kňazského seminára. V roku 1937 už pôsobí ako konzistoriálny konzultor. Gojdič si ho vyberá za svojho tajomníka, po získaní doktorátu z teológie súčasne prednáša morálku na Vysokej škole bohosloveckej v Prešove. Dňa 9.11.1946 bol Svätou Stolicou zvolený za pomocného prešovského biskupa, následne 2.1.1947 vymenovaný a 11.5.1947 konsekrovaný biskupom Gojdičom. Po „Veľkom sobore“ – 28.4.1950 bol zatknutý a odsúdený na 15 rokov. Pre zlý zdravotný stav mu bol v roku 1964 trest prerušený, dočasne bol umiestnený do kláštora v českom Oseku. Definitívne na slobodu bol prepustený v roku 1968. Dňa 2.4.1969 ho pápež Pavol VI. Vymenoval za svätiaceho biskupa Prešovského grécko-katolíckeho biskupstva. Zomrel 23.7.1976. Jeho telesné pozostatky sú uložené v krypte katedrálneho chrámu v Prešove. Dňa 14.9.2004 ho Svätý Otec Ján Pavol II. vyhlásil v Bratislave – Petržalke za blahoslaveného.

¹⁵ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov, VMV 1997, s.107-108.

vali, ich vzťah ku Katolíckej cirkvi aj v čase narastajúcej ateistickej ako aj pravoslávnej agitácie sa posilňoval, oo. redemptoristi ich utvrdzovali vo viere ako aj v láske k byzantského obradu. Vychádzajúc z archívnych materiálov Prešovského biskupstva môžeme konštatovať, že o. biskup Gojdič sa často obracal na oo. redemptoristov aj v tých najťažších okolnostiach v čase vojny a videl v nich pre eparchiu cennú a mnohokrát aj nenahraditeľnú pomoc.

Blahej pamäti pápež Ján Pavol II. v posynodálnej exhortácii *Vita Cosecrata* napísal: Nemáte len spomínať a rozprávať o slávnej minulosti, ale aj budovať nové veľké dejiny! Hľadte do budúcnosti, ku ktorej vás vedie Duch, aby znovu s vami konal veľké diela.¹⁶

Plne sa stotožňujem so slovami banskobystrického diecézneho biskupa Mons. Rudolfa Baláža, ktorý o význame rehoľného života v miestnej cirkvi, ktorou je diecéza, napísal: "Ako biskup katolíckej cirkvi sa veľmi teším z rozvoja rehoľného života u nás na Slovensku a želám všetkým rehoľiam, ako aj inštitútom zasväteného života, aby našli svoju identitu na pevnom základe opravdivého komunitárneho života a svojich chariziem, a tak v dnešnom rozdrobenom svete vydávali svedectvo [. . .] trojičnej jednoty napriek tomu, že každý člen zasväteného života je samostatnou bytosťou a svojráznou osobnosťou. [. . .] Dobré je známe, že kvalita rehoľného života ozdravuje atmosféru diecézy. Rehoľné spoločenstvo vždy stojí vnútri určitej miestnej cirkvi, ktorej má darovať bohatstvo svojho životného zasvätenia, bratského života a svojej charizmy. Možno povedať, že ak toto dodržiava, je trvalým a neustále živým hlásaním evanjelia."¹⁷

Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

sturak@unipo.sk

¹⁶ ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*. Prešov, VMV 2004, s.329.

¹⁷ ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*. Prešov, VMV 2004, s.18.

Sociálna otázka v odkaze cirkevných Otcov a sociálna náuka Cirkvi v súčasnosti

Štefan Mordel

Annotation: The article represents analysis of the social issue in the Early Christian era and also in the present. The article's keynote is: It is not possible to create social system without justice and love. The Church holds to the message of Jesus Christ, who said: "I tell you the truth, whatever you did for one of the least of these brothers of mine, you did for me."

Key words: the Early Christian era, social system, justice, love, orthopraxis

Máme ešte v živej spomienke tvrdenia komunistickej propagandy, že Cirkev vždy držala s mocnými tohto sveta a že jej v podstate nezáležalo na chudobných, ktorých bohatí vykorisťovali. Používali pritom rôzne argumenty, ktoré sa na prvý pohľad zdali oprávnené. Tieto veľmi zjednodušené tvrdenia však neslúžili poznaniu objektívnej pravdy, ale naopak, boli prostriedkom šírenia protináboženskej propagandy. Aký vzťah zaujímala Cirkev od počiatku svojej existencie ku sociálnej otázke, teda voči chudobným, a bezbranným, je potrebné objasniť.

V tejto štúdii chcem urobiť aspoň letmý pohľad do obdobia prvej Cirkvi, kedy sa budovali základy nového spoločenstva vybudovaného na základe posolstva Ježiša Krista.

SOCIÁLNA OTÁZKA A SPRAVODLIVOSŤ

Z biblického podania je zrejmé, že sociálna otázka veľmi úzko súvisí so spravodlivosťou, ktorá má rozmer etický a sociálny. Tento rozmer má svoj prameň v spravodlivom Bohu. Poukazuje totiž na Boha ako na prameň dobra, ktorý otvára svoju ruku pre všetky svoje stvorenia a naplňa ich svojim požehnaním. Človek, ktorý je obrazom božím má svojim životom odrážať túto Božiu spravodlivosť. Predpokladom spravodlivosti je predovšetkým správne poznanie a správneho konanie. Cirkevní Otcovia poukazujú na nevyhnutnosť tejto jednoty správneho poznania a správneho konania, keď požadujú od kresťanov nielen ortodoxiu, ale aj ortopraxiu. V podaní Talmudu sa hovorí: „Nazývaš Boha

spravodlivým, preto aj ty musíš byť spravodlivým“.¹ Pochopiť sám seba znamená učiť sa od Boha stať sa stvorením podľa Božej vôle. /porov. Gen. 18,19/

Z filozofického hľadiska spočíva spravodlivosť na poriadku vecí medzi ľuďmi, ktorý dostane všetko to, čo mu patrí. /*suum cuique*/. To, čo patrí človeku – „*suum*“, spočíva v objektívnom právnom poriadku, v ktorom je zakotvený právny nárok každého človeka, totiž povinnosť spravodlivosti ako subjektívneho záväzku čnosti. Podľa sv. Tomáša sa spravodlivosť upína na prirodzené právo. Právo je nárok človeka niečo konať, niečo mať, alebo niečo požadovať, čo je mu potrebné k jeho základnej seberealizácii. Pretože človek ako osoba je zodpovedný za svoju seberealizáciu, preto sa mu nesmú upierať k tomu potrebné prostriedky. Každý sporiadanej spoločnosti musí záležať na tom, aby človek bol rešpektovaný ako osoba, ktorá je obdarená rozumovým poznaním a slobodnou vôľou. Práve z tohto dôvodu má človek svoje práva i povinnosti, ktoré vychádzajú bezprostredne z jeho ľudského bytia.² Posledným základom spravodlivosti je teda prirodzené právo. Čiže človek nemá svoje práva v prvom rade preto, že ich dostal od spoločnosti, ale preto, že ho právami vybavuje samotná prirodzenosť.

SPRAVODLIVOSŤ A LÁSKA

Spoločenský poriadok napriek tejto snahe o spravodlivosť predsa nie je možné vybudovať bez toho, aby sa k spravodlivosti nepridružil ďalší duchovný rozmer a to láska. Spravodlivosť musí byť totiž inšpirovaná láskou. Z kresťanského posolstva vystupuje nielen povinnosť spravodlivosti, ale aj povinnosť lásky. Medzi spravodlivosťou a láskou niet protikladu, avšak láska presahuje spravodlivosť. Medzi nimi je úzky vzťah. „Všetko, čo požaduje spravodlivosť, požaduje aj láska, ale nie opačne. To znamená, že láska je obsiahlejšou čnosťou a že požiadavky spravodlivosti tvorí minimum jej požiadaviek. Základný vzťah medzi spravodlivosťou a láskou spočíva v tom, že každá povinnosť spravodlivosti je povinnosťou lásky, hoci nie každá povinnosť lásky je aj povinnosťou spravodlivosti.“³

¹ Porov. Lexikon religiöser Grundbegriffe, Verlag Styria 1987, str. 327

² Porov. Lexikon der christlichen Moral, Tarolia, Innsbruck 1976 str. 601

³ Kresťanská etika, Karl – Heinz Peschke, Vyšehrad, Praha 1999, str. 216

NÁHLAD PRVOTNÉHO CIRKEVNÉHO SPOLOČENSTVA NA SOCIÁLNU OTÁZKU

Tieto horeuvedené myšlienky nie sú len bezduchou projekciou ne-realizovateľného ideálu, ale v kresťanskom ponímaní dostávali aj svoju reálnu podobu. Starokresťanskí spisovatelia vychádzajúc z novozákonných spisov, veľmi často pripomínajú vo svojich dielach potrebu angažovať sa pri spravodlivom rozdeľovaní pozemských dobier. Na jednej strane motivujú bohatých, aby si nezakladali len na svojom bohatstve a vedeli ho použiť do služby spoločného dobra a z druhej strany pôsobia aj na chudobných, aby si uvedomovali svoju dôstojnosť a cenili si tie prirodzené dary, ktoré majú všetci ľudia spoločné.

O živote prvých kresťanov sa dozvedáme od mnohých starokresťanských autorov. Sociálna otázka nebola kresťanom ľahostajná, pretože od jej úrovne závisí aj dôstojnosť ľudského života. Táto otázka má svoje miesto aj v novozákonných spisoch, predovšetkým Skutkoch apoštolských, ale aj v apoštolských listoch, kde sa poukazuje na dôstojnosť ľudskej práce, ktorá je čestným prostriedkom na získanie materiálnych dobier potrebných pre ľudský dôstojný život. Preto už sv. Pavol vyslovuje zásadu, že kto nepracuje, nech ani neje. Tento náhľad na ľudskú prácu a vytváranie pozitívneho vzťahu k nej, je niečím úplne novým v grécko-rímskom antickom svete, ktorý telesnou prácou pohŕdal a prisúdil ju iba otrokom. Kresťania si prácou svojich rúk zarábajú na živobytie a považujú ju za niečo úplne prirodzené. Táto skutočnosť sa odráža aj v dielach cirkevných spisovateľov. Z druhej strany však ich vzťah k majetku a bohatstvu sa neabsolutizuje, používajú ho ako prostriedok a nie cieľ, pretože ich cieľ je oveľa vznešenejší. Krásne je to vyjadrené napr. v Liste Diognetovi (Προς Διογνητον). Tento starokresťanský spis, ktorý je skvostom v dejinách cirkevnej literatúry, pochádza z polovice druhého storočia a je jasným dôkazom toho, že kresťania prinášajú nový pohľad na pozemské dobro, zásadne odlišný od vtedajšieho názoru. Ak si uvedomíme skutočnosť, že antický svet vnímal človeka len v kontexte s pozemským majetkom, pretože ak ho človek nevlastnil, sám sa stal vlastníctvom, potom si môžeme plnšie uvedomiť, čo prinieslo kresťanstvo tomuto svetu v nazeraní na človeka. Človek sám v sebe má svoju dôstojnosť nezávislú od majetku, pretože je stvorený na Boží obraz. Nechajme však prehovoriť samotný spis: *“Obývajú aj grécke aj barbarské mestá, podľa toho, ako komu určil osud. V oblie-*

kaní a strave, ako aj v ostatných oblastiach života sa držia domorodých obyčají, no ukazujú obdivuhodný, ba podľa všeobecnej mienky až neuveriteľný životný postoj. Bývajú vo svojej vlasti, ale ako cudzinci. Všetko majú s ostatnými spoločné ako občania, a všetko znášajú ako prišielci. Každá cudzia krajina je ich vlasťou, a každá vlasť cudzinou. Ženia sa ako ostatní a plodia deti, ale nemluvňatá neodhadzujú. Stôl majú spoločný, ale lôžko nie.

Sú v tele, ale nežijú podľa tela. Bývajú na zemi, ale svoj domov majú v nebi. Vydané zákony poslúchajú, a svojim životom prevyšujú zákony. Všetkých majú radi, a všetci ich prenasledujú. Nepoznajú ich, a predsa ich odsudzujú. Zabíjajú ich, a oni ožívajú. Sú žobrákmi, a predsa mnohých obohacujú. Všetko im chýba, a pritom všetkým oplývajú. Potupujú ich, a v potupe získavajú slávu. Kazia im povest', a vydáva sa svedectvo o ich spravodlivosti^{cd}.

SOCIÁLNA OTÁZKA V DIELE TERTULIÁNA

Veľký apologéta a spisovateľ Tertulián v roku 197 napísal spis *Apologeticum*, ktorý adresoval miestodržiteľovi rímskej provincie. V ňom obhajuje kresťanov proti nespravodlivému osočovaniu a prenasledovaniu kresťanov. Zmieňuje sa aj o živote kresťanov a spoločnostiach, ktoré vytvárajú. Píše takto: „My vytvárame spoločenstvo na základe svojho náboženského presvedčenia, božskej mravnej výchovy a tiež zväzkom spoločnej nádeje. Vstupujeme do jednotného zväzku a konáme spoločné zhromaždenia, pričom tvoríme armádu, ktorá obkľučuje Boha svojimi prosbami. Takáto násilnosť sa páči Bohu. Modlíme sa aj za cisára aj za tých, ktorí sú v cisárskych úradoch a vykonávajú svoju moc na zachovanie sveta a pokoja medzi štátmi.“⁵ V ďalšom Tertulián líči postoj kresťanov k svetu, ktorý je v súlade s božskými písaniami. Svätými slovami viery sa sýtia a upevňujú sa v nádeji a tiež aj v disciplíne mravných predpisov. Ďalej hovorí: „Predstavenstvo vykonávajú v každom ohľade preverení presbyteri, ktorí túto česť si nezískali peniazmi, ale dobrými mravmi, pretože nijaký Boží dar nie je na predaj.

⁴ List Diognetovi, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I. Band 5. Kap. str. 165

⁵ Bibliotheca der Väter, II. Band. Kempten 1615, Tertulian. *Apologeticum* Kap. 39, str. 487/488

A keď sa nejakým spôsobom jedná o pokladnicu, tak nejedná sa tu o povinné poplatky, čoby bolo určitým spôsobom predávania náboženstva, ale každý jednotlivcovo dáva mierny dar v určitý deň mesiaca, alebo kedy a nakoľko už môže a chce. Pretože nikto nie je nútený, ale každý dáva dobrovoľne svoj príspevok. Zároveň sú tu aj našetrené haliere božskej blaženosti. Pretože z toho sa nič nedáva na hodovanie, alebo pijatiku, alebo neužitočné maškrtky, ale na udržiavanie a pochovávanie chudobných, na deti bez rodičov a majetku, alebo prestarnutých, alebo tiež aj práceneschopných členov spoločenstva ako aj stroskotancov, a keď niektorí sa ocitnú v baniach, na ostrovoch, alebo vo väzeniach, potom sa aj oni ako vyznávači sa stanú predmetom našej starostlivosti.⁶

Tento citát z Tertuliánovho diela nám dáva možnosť nazrieť do organizácie prvokresťanských cirkevných spoločenstiev, ktoré ako základný rozmer svojej viery si uvedomovali vzájomnú zodpovednosť a spolupatričnosť aj v praktických otázkach života, čiže v sociálnej oblasti. Kresťania neboli nevšímaví voči chudobným, ktorí patrili do ich spoločenstva a veľmi solidárne im pomáhali prejavmi konkrétnych skutkov lásky. V tomto má prvotné kresťanstvo jedinečný prínos pre sociálnu solidárnosť tak, ako sa prejavuje veľmi výrazne táto otázka aj v dnešnej dobe.

Veľmi výrazný je ďalší citát z Tertuliánovho diela, kde hovorí o príčine, resp. koreni, ktorého vyrastá táto dobročinnosť. Je to láska, ktorá je trňom v oku pohanov. Hovorí takto: „Dokonca tento vysoký stupeň lásky pripisujú nám niektorí ľudia za vinu. „Pozrite“ hovoria, „ako sa milujú“. Oni sa totiž medzi sebou nenávidia. Hovoria, „hľa, sú ochotní jeden za druhého aj zomrieť“, kým oni sú schopní sa navzájom povraždiť.“⁷ Tertulián takto stavia do protikladu postoj kresťanov a postoj pohanov voči sebe navzájom, čím najlepšie vykresľuje aj hodnotu kresťanského poslania, ktoré má moc ľudí pretvárať v bytosti, ktoré sú schopné žiť životom opravdivej lásky a úcty k druhému človeku.

⁶ Tamtiež

⁷ Bibliothe der Väter, II. Band. Kempten 1615, Tertulian. Apologeticum Kap. 39, str. 487/488

SOCIÁLNA OTÁZKA V ODKAZE MINÚCIA FÉLIXA

Otázka sociálnej spravodlivosti je pretraktovávaná aj inými autormi v starokresťanskej literatúre. Chcel by som tu uviesť aj krátku ukážku z diela starokresťanského apologetu Minúcia Félixa. Tento slávny apologeta vo svojom diele *Octavius*, tiež hovorí o problematike bohatstva a chudoby. Z jeho tvorby je jasné, že mu leží na srdci otázka sociálnej spravodlivosti, ktorá v časoch antiky kvôli otrokárskemu zriadeniu bola absolútne nemysliteľná. Otrokárske zriadenie a ponížujúce postavenie otroka sa však pozvoľne začalo meniť a to práve pôsobením kresťanstva. Bohatstvo v kresťanskom ponímaní stráca svoju absolútnu hodnotu a stáva sa prostriedkom. Preto aj bohatí sa stávajú pred Bohom chudobní a chudobní sa zas stávajú bohatými. Znie to možno ako nadsádzka, ale predsa je to skutočnosť potvrdená historickými dôkazmi. Napr. v bohatých šľachtických hrobkách boli pochovaní aj sluhovia a otroci, čo bolo dôkazom, že ten otrok prestal byť otrokom, ale stal sa členom rodiny, synom. Jeden náhrobok napr. hovorí, že zosnulá bola omnibus cara, pauperibus pia, mancipiis benigna (bola ku všetkým láskavá, k chudobným milosrdná, k otrokom dobrotivá). V inom nápise sú zas mená šiestich otrokov, ktorých istý Mannebus obdaroval v testamente slobodou.⁸

Ale počujme Minúcia, ktorý hovorí takto: Argumentuje ďalej takto: „Z veľkej časti patríme ku chudobným, čo však nie je hanbou pre nás, ale chválou. Pohodlie oslabuje ducha, skromnosť ho posilňuje.“ Ján vníma chudobu aj bohatstvo ako čosi relatívne. Kladie si pritom otázku; „kto je bohatý v očiach Božích? Oveľa viac je teraz chudobný ten, ktorý túži mať stále viac, hoci má už toho veľa. Tu by som chcel povedať, čo si myslím. Nikto nemôže byť taký chudobný, akým bol pri narodení. Vtáci žijú bez vlastníctva a dobytok si každý deň nájde potravu a predsa sú tieto stvorenia tu len kvôli nám na svete a my toto všetko vlastníme, hoci po tom netúžime. Hľa, ten čo ide po ceste s ľahším batohom je lepšie na tom a je šťastnejší, ako ten, ako ten, kto musí vzdychať pod bremenom bohatstva. A predsa sú bohatstvá, ktoré považujeme za užitočné a môžeme si ich od Boha vyprosiť. V každom prípade nám môže darovať z toho, pretože všetko je jeho vlastníctvom. Ale radšej chcem bohatstvá odhadzovať, ako ich držať.“⁹

⁸ Porov. Svet prvých kresťanov, Štefan Mordel, Sp. Kapitula 2001, str. 64

⁹ Minutius Félix, *Octavius* 36

SV. BAZIL A JEHO VZŤAH K SOCIÁLNEJ OTÁZKE

Viacerí z veľkých Cirkevných Otcov venovali sociálnej otázke veľkú pozornosť. Sv. Bazil Veľký, napr. rozvinul do nevídaných rozmerov v druhej polovici štvrtého storočia sociálnu činnosť. „Staral sa o chudobných, pričom mu pomáhalo bohatstvo z veľkostatku jeho rodiny. Na rozdiel od väčšiny gréckych otcov, ktorí sa venovali viac špekulatívnej vede, Bazil ukazuje, a to aj vo svojich dielach, hlboký záujem aj o praktické záležitosti kresťanského života, čo ináč poznačuje kresťanský západ. Napr. ešte ako kňaz a pomocník cézarejského biskupa prejavil mimoriadnu obetavosť v hladomore, ktorý postihol Kapadóciu okolo roku 368. Neskôr ako arcibiskup žiadal podriadených biskupov, aby vybudovali vo svojich biskupstvách útulky pre chorých, chudobných a starých. Sám dal postaviť v blízkosti Cézarej rozsiahle charitatívne stredisko, ktorého súčasťou bola veľká nemocnica, považovaná vtedy za div sveta. Nemocnica mala niekoľko oddelení podľa druhu chorôb. Tí, čo boli postihnutí malomocenstvom alebo inými nákazlivými chorobami, boli umiestnení osobitne. Jeho obdivuhodná charitatívna činnosť si vynútila dokonca uznanie aj od nepriateľsky ladeného cisára, ktorý daroval Bazilovi pre dobročinné ciele cisárske pozemky.“¹⁰

Sv. Bazil vo svojej kázni „O chamtivosti“ hovorí s veľkým pátosom o posadnutosti bôžikom bohatstva, zlata a striebra. Vytýka boháčovi, ktorý sa opiera svojím bohatstvom a hoci neustále po ňom túži, predsa sa nikdy neuspokojí. Pokoj a šťastie nezávisí totiž iba od bohatstva. „Vidíš len zlato“ hovorí Bazil, „myslíš len na zlato; o ňom sníváš v noci a cez deň bdely za ním bažíš. Ako blázni nevidia skutočné veci, ale výplody svojich náruživostí, tak nevidí ani tvoja duša posadnutá zlatým diablom, čiže zlatom a striebrom. Radšej pozeráš na zlato ako na slnko. Rád by si videl všetko premenené na zlato, naň sa sústreďujú všetky tvoje zmysly a túžby. Čo všetko nevymyslíš a nepodnikneš kvôli nemu? Obilie sa ti stáva zlatom, víno ti zhustne na zlato, vlna sa ti premení na zlato, všetka tvoja činnosť, každé podujatie ti prináša zlato. Peniaze sa ti robia samé, tým že úrokmi sa ti rozmnožujú. A predsa nikdy nebudeš sýty a tvoja žiadostivosť nikdy nedosiahne cieľ.“¹¹

¹⁰ Patrológia, Štefan Mordel, Spišská Kapitula 2001, str. 165. Tiež porov. Patrológia Špirko SSV 1950 Str. 203, a Patrologie Altaner – Stuiber, Herder 1978 str. 291

¹¹ Texte der Kirchenväter, 3 Band, Kösel Verlag München, str. 402/403

V inej svojej kázni, nazvanej „Daj pozor na seba“, hovorí Bazil o chudobnom človekovi, ktorého Boh tiež bohato požehnáva. Prihovára sa mu takto: „Ak máš nízky pôvod a si neznámy, máš chudobných rodičov, bez kozuba, bez vlasti, slabý, bez každodenného chleba, plný strachu pred mocnármi, kvôli svojej nepatrnosti v neustálom strachu pred všetkými, potom nezúfaj nad sebou a nedaj si vziať radosť a nádej z toho, že nemáš nič, čo je v tomto živote také želané. Upriam svoju dušu na tie dobrá, ktorými ťa Boh obklopuje a vďaka príslubom ti neskôr dá natrvalo“.¹² V ďalšej časti tejto svojej kázne vykresľuje Bazil dary, ktoré dostal človek od Boha, keď ho stvoril na svoj obraz a daroval mu dôstojnosť podobnú anjelom. pripomína, že človek dostal rozumnú dušu, ktorou môže poznávať Boha i stvorený svet. Všetko stvorenstvo je postavené do služieb človeka. Potom pokračuje: „Prečo chváliš tých, ktorý majú plný mesiac a na cesty potrebujú cudzie nohy? Nespíš na posteli zo slonovej kosti, ale máš zem, ktorá je cennejšia od slonovej kosti a požívaš na nej sladký pokoj a bezstarostný spánok. Neležiš pod zlatou strechou, ale máš oblohu, ktorá je vyzdobená nevysloviteľnou krásou hviezd.“¹³ „A predsa, toto sú iba materiálne veci“, pokračuje Bazil, „tie druhé sú oveľa väčšie: prítomnosť Boha medzi ľuďmi, zoslanie Ducha svätého, premoženie smrti, nádej na zmŕtvychvstanie, pripravované Božie kráľovstvo...“¹⁴ Napokon svojmu poslucháčovi pripomína, že keď bude voči sebe pozorný, že objaví všetky tieto veci, ba ešte aj viac. Pozemský nedostatok nebude pre neho príčinou malomyselnosti, ale naopak bude si vedomý, že to čo mu dáva Boh, ďaleko presahuje to, čo mu môže dať svet.

Bazil sa však nijako neuspokojil iba s konštatovaním a výzvou, aby chudobný prijal svoju chudobu, ale výrazne sa podieľal na tom, aby táto chudoba bola prekonávaná kresťanskou láskou a spravodlivosťou.

POHĽAD SV. GREGORA NISENSKÉHO NA SOCIÁLNU PROBLEMATIKU

Svoju úvahu rozvíja Gregor na základe biblického textu „Lám hladnému svoj chlieb a zaveď chudobných a bezprístrešných do svojho do-

¹² Tamtiež str. 378/379

¹³ Tamtiež str. 379

¹⁴ Tamtiež str. 379

mu¹⁵. Líči, ako priniesol súčasný život množstvo nahých a bezdomovcov. „Mnohí vojnoví zajatci“, hovorí Gregor, „klopú na všetky dvere. A nechýbajú pritom ani cudzinci a vyhnanci. Všade človek môže vidieť vystreté prosiace ruky. Bývanie majú pod holým nebom, svoj pribytok v chodbách stĺporadií, na cestách a na opustených trhoviskách. Ako nočné havrany a sovy zaliezajú do svojich dier. Ich šaty pozostávajú z roztrhaných handier. Roľníctvo je pre nich dobrou príležitosťou na milosrdenstvo, potrava akú im prinesie náhoda, miesta na pitie sú, ako aj pre nerozumné zvieratá, pramene a nádoby na pitie holé ruky...“¹⁶ Po pestrom líčení tejto biedy bolestne sa dotýkajúcej ľudí, Gregor vyzýva ku praktickej pomoci týmto vydedencom. Hovorí: „Pod’ na pomoc Ty, ktorý sa postíš. Bud’ štedrý voči nešťastným bratom. Čo odriekneš svojmu žalúdku, to daj tomu, kto je hladný. Prejav svoju bázeň pred Bohom tým, že spravodlivo sa rozdelíš. Vylieč múdrou zdržanlivosťou dva proti sebe stojace stavy: tvoje presýtenie a jeho hlad.“¹⁷ Potom Gregor argumentuje, pričom používa analógiu z činnosti lekára, ktorí niekde uberú a inde zas pridajú, aby dosiahli uzdravenie človeka. Ďalej vyzýva Gregor veľmi emotívne majetných ľudí, aby nesledovali jeho povzbudenie a vyjadruje túžbu, aby jeho reč otvorila dvere bohatých ľudí pre chudobných. Potom pripomína, že okrem týchto, že okrem týchto vydedencov sú tu ešte chorí, ktorí potrebujú opateru a vyzýva, aby sa každý staral o svojho suseda. Hovorí, že chorý človek je dvojnásobný žobrák Zdraví žobráci chodia odo dverí k dverám boháčov, alebo sedia pri ceste a volajú na okoloidúcich. „chorí však čakajú na teba,“ hovorí Gregor doslovne, „a zatlačení do úzkych kútov čakajú na teba, ako na milosrdného priateľa chorých. Staň sa im priateľom pomocou almužny.“¹⁸ Napokon uisťuje, že dar nikomu nespôsobí ujmu, pretože bohaté ovocie vyrastá z almužny. Vyzýva, aby človek rozsieval svoje dary a tak sa naplní jeho dom bohatou žatvou.

¹⁵ Iz. 58, 7

¹⁶ Texte der Kirchenväter, Dritter Band, A. Heilmann, H. Kraft Kôsel 1963 str. 440 a nasl.

¹⁷ Tamtiež

¹⁸ Tamtiež

PROBLÉM BOHATSTVA A CHUDOBY V DIELE SV. JÁNA ZLATOÚSTEHO

Aj sv. Ján Zlatoústy venoval sociálnej otázke veľkú pozornosť. Uvedomoval si, že ak niekto prijme úprimne Ježišovo poslanstvo, potom nemôže byť ľahostajným ani voči hladným, ani nahým, ani nemocným, podľa Kristových slov, "čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenším, mne ste urobili".¹⁹ V tomto praktickom dobrom skutku sa prejavuje účinnosť našej viery. Preto rád hovoril, že askétom treba byť nie na púšti, ale medzi ľuďmi. Treba sa starať o spásu nielen vlastnej duše, ale pomáhať na ceste do večného života aj iným. Nepozeral na masy ľudí, ale na jednotlivca. Bohatstvo zeme zveril Stvoriteľ všetkým ľuďom. Boh je Otcom všetkých a tak všetko dáva všetkým. Nestačí len ruky pozdvihovať k nebu, ale je potrebné ich otvoriť aj bližnému.²⁰

Práve na príklade sv. Jána Zlatoústeho, môžeme plasticky vykresliť záujem cirkevných Otcov a prvotnej cirkvi vôbec o sociálne otázky. Ján Zlatoústy sa zvláštnym spôsobom zaujímal o sociálnu spravodlivosť, nebola mu ľahostajná bieda chudobných. Sociálnu spravodlivosť inšpirovanú evanjeliom presadzoval vo svojich dielach sebe vlastným pátosom.

V jednej svojej homílii hovorí nasledovne: „Prečo Boh, ktorý stvoril tie najdôležitejšie a najpotrebnejšie veci na udržanie nášho života, nedal dohromady s tým čo je nepotrebné a bezvýznamné? Myslím na peniaze a majetok. Tým je vlastne zaistené trvanie nášho života a my zas máme bojisko na budovanie čnosti.“ Potom pokračuje ďalej: „Keby to najpotrebnejšie nebolo spoločné, potom by boháči zo svojej zvyčajnej lakomosti ich spotrebovali a chudobných zahrdúsili. Lebo, keď toto konajú kvôli peniazom, o koľko viac by to urobili kvôli týmto veciam. A keby boli poklady všetkým rovnako dostupné, potom by chýbala príležitosť na milosrdenstvo a chýbala by aj príležitosť ku povzbudeniu múdreho sebazaprenia. Keďže základné pramene života sú spoločné, tým máme príležitosť získať víťazný veniec a vyznamenanie. Peniaze a majetok nie sú preto rovnako nadelené, aby sme nenávideli lakomstvo a snažiac sa o dokonalosť mohli z nášho pomôcť núdznym a týmto spôsobom získali si odpustenie svojich hriechov. Keď ťa Boh urobil bohatým, prečo sa sám robíš chudobným? Urobil ťa bohatým aby si pomohol

¹⁹ Mt. 25,40

²⁰ Porov. Patrológia, Štefan Mordel, Spišská Kapitula 2001, str. 192-193

núdznym, aby si zmyl svoje hriechy veľkodušnosťou voči chudobným. Boh ti dal poklady nie na to, aby si sa do nich uzavrel na vlastnú skazu, ale aby si ich rozosial pre svoju spásu.“²¹

Ján Chrisostom v ďalšej časti tejto svojej homílie rozoberá vzťah človeka k majetku a poukazuje na neistotu a pomínelosť tohto všetkého. Vo svojej úvahe pokračuje takto: „Týmto vlastne Boh láme v človekovi žiadostivosť po nich. Hoci vlastníci nemôžu stavať svoju istotu na majetkoch, predsa po nich pachtia. Čo by sa však stalo, keby s majetkom a bohatstvom bola spojená opravdivá istota, pevnosť a nemeniteľnosť. Zriekli by sa potom niečoho kvôli vdovám, alebo sirotám, alebo chudobným?“

Sv. Ján potom vyzýva: „Neverme teda, že majetok je až takým veľkým dobrom. Veľkým dobrom nie je vlastníctvo pokladov, ale bázeň voči Bohu a zbožnosť. Pozri, ak je niekto teraz spravodlivý a plný pevnej nádeje v Boha, keby bol aj najchudobnejší spomedzi všetkých ľudí, stačí, keď sa tento neblahý stav pominie.“²²

Sv. Ján Zlatoústý ďalej hovorí, že stačí, keď núdzny vystrie svoje ruky k nebu a vyzýva Boha, mraky sa rozplynú. Lebo je veľa leží uložených peňazí, ktoré slúžia k odstráneniu viny menej ako blato. Moc pokladov sa ukazuje bezmocná, keď príde choroba, alebo smrť, alebo niečo na tento spôsob a neprinesie človeku úľavu v týchto nešťastiach.²³

S akou majstrovskou výrečnosťou argumentuje a zároveň motivuje príkladmi stolovania. „Vyhladnutému človeku chutí aj jednoduché jedlo lepšie ako všelijaké dobroty na stoloch boháčov, ktorí z presýtenosti obyčajne nepocitujú hlad. Kto teda nemá túto potrebu a nevydrží až kým sa dostaví hlad – čo často konajú bohatí, aj keby na stole boli aj samé dobroty, nemá človek z nich radosti, lebo sa nevzbudila túžba po nich.“²⁴ Obdobne rozvíja tieto myšlienky obrazmi nápoja a smädu. „Ak je človek smädny chutí mu aj obyčajná voda“, hovorí. „Obdobne je to aj so spánkom“, pokračuje ďalej. „Keď postel' obklopujú bohaté baldachýny a striebro, aj panujúce ticho v dome a pod., neurobí spánok taký prí-

²¹ Texte der Kirchenväter, Dritter Band, A. Heilmann, H. Kraft Kösel 1963 str. 371 a nasl.

²² Texte der Kirchenväter, Dritter Band, A. Heilmann, H. Kraft Kösel 1963 str. 372

²³ Porov. tamtiež

²⁴ Tamtiež

jemný a sladký, ako si ho získa sám, keď po práci a námahe ho prenikne naliehavá potreba opojného spánku.²⁵

Ján svojou homíliou chce motivovať kresťana, aby svoju istotu nestaval iba na pomínutelnom bohatstve, alebo, aby bol vnímavý aj voči ostatným hodnotám, predovšetkým aby dokázal robiť dobro druhým kvôli Bohu, ktorý je pánom nad všetkými. Poukazuje, že za peniaze si nemožno kúpiť všetko. Pokoj a šťastie Boh nedáva iba bohatým, ale aj chudobným. Ba chudobní ho niekedy pociťujú v rýdzejšej podobe, ako bohatí. Hovorí, že toto všetko je dar božieho priateľstva voči človekovi, že potešenie, resp. šťastie, nie je možné kúpiť zlatom a striebrom, ale iba námahou a utrpením, núdzou a múdrosťou. „Neplatí to však o bohatých“, pokračuje Ján. „Oni zostávajú celú noc na svojich posteliach a neprídu k užívaniu tejto radosti, hoci mnoho pre to robia. Chudobný tvor po svojej celodennej tvrdej práci, sotva len čo sa uloží s unavenými údmi do postele, prichádza na neho dokonalý, sladký a hlboký spánok a v ňom prijme nie malú odmenu za svoju veľkú námahu.“²⁶

Napokon si kladie Ján Zlatoústý otázku, že keď je tomu tak potom akú cenu má ešte bohatstvo, keď chudobný spí, je a pije s väčším potešením ako bohatý. Prácu a námahu Ján Zlatoústý vidí z ontologického nadhľadu nie ako boží trest, alebo pomstu, ale ako výchovný prostriedok, ktorým Boh vedie človeka.²⁷

SOCIÁLNE ROZVRSTVENIE RÍMSKEJ SPOLOČNOSTI

Pre ilustráciu uvádzam krátky pohľad do sociálnych štruktúr v dobe prvých kresťanov. Zánikom republiky zanikli v rímskej ríši aj občianske slobody. Patriciát mal len toľko slobody, výsad a majetku, koľko mu dovolil cisár. Okrem slobodných občanov bolo v Ríme aj veľmi veľa prepustencov, ktorí boli obyčajne bez peňazí a boli odkázaní na prácu. Práca sa však pokladala za niečo nečestné, preto si títo prepustenci vyhľadávali zamestnanie, ktorým by mohli dosiahnuť stupeň akéhosi stredného postavenia. Do neho patrili herci, povrazolezci, astrológovia, veštcí, gladiátori, tanečníci, kňazi, kňazky a pod. Tieto remeslá boli

²⁵ Tamtiež

²⁶ Tamtiež

²⁷ Sv. Ján zlatoústý (Tzv. Homilie v stĺporadí 2,6 – 8)

lepšie platené a boli aj vyššie cenené ako poctivá práca. Do najnižšej sociálnej skupiny však patrili otroci. Tí boli zbavení všetkých ľudských práv, ba dokonca aj mena človek. Juvenal v jednej svojej satire volá: "Hlupáku, či môže byť otrok človekom?"²⁸ Gréci nazývali otroka telom (soma), Rimania ho zas nazvali vecou (res). Účelom otrokovho života bolo plniť vôľu svojho pána. Otrokom neboli ničím viac ako len náradím, ktoré sa používalo bez milosrdenstva, kým sa úplne neopotrebovalo. A keď už napokon nemal síl a jeho život ešte trval, vtedy platila rada „múdrehu“ Katona, ktorý učil, že takéhoto úbožiaka treba umoriť hladom.²⁹ Pre otrokov znesiteľnejšie podmienky boli v tých domoch, v ktorých bol určitý vplyv náboženstva židovského alebo kresťanského.³⁰

Cirkev sa neusilovala zmeniť tieto spoločenské podmienky násilnými spôsobmi. Otroctvo bolo zaiste hanbou starovekého pohanského sveta, ale súčasne tvorilo aj jeho existenčný základ. Náhla zmena by bola spôsobila vnútorný zmätok. Cirkev nevydala nijaké priame a formálne vyhlásenie proti otroctvu, ale od samého začiatku pôsobila na zmýšľanie svojich členov. Usilovala sa o zrušenie otroctva vnútornou premenou ich pánov. Bolo potrebné však pretvárať aj zmýšľanie otroka tak, aby sa presvedčil o vnútornej dôstojnosti každého človeka a tak vykorenil zo svojho srdca nenávisť a pomstu. Bolo potrebné priviesť otroka k vnútornej rovnováhe a duchovnej stabilite. Cirkev práve týmto duchovným pôsobením na ponížované vrstvy otrokov, budovala základy novej spoločnosti. Bez tohto vnútorného pretvorenia by tieto vrstvy nevládali uniesť bremeno slobody.

Podstatnou vlastnosťou otroctva bolo pohrdanie človekom a prácou. Cirkev tieto zásady jasne označila za neprijateľné a od samého začiatku stavala za vzor pravý opak. Namiesto pohrdania úctu človekovi a jeho práci. Jasne to píše sv. Pavol v liste Filemonovi. Cirkev hlása, že pred Bohom sú všetci ľudia rovní, lebo sú stvorení Bohom a nosia v sebe Boží obraz. Taktiež hlása, že práca je dôstojný prostriedok obživy. Cirkev pôsobila na svojich členov, aby svojim otrokom dali slobodu. Keď sa pán pod vplyvom kresťanského zmýšľania rozhodol zaobchádzať vládne so svojím otrokom, začala sa pretvárať spoločnosť. V duši otroka, namiesto nenávisťi voči svojmu pánovi, sa rodí láska a úcta. Pán zaujíma voči svojmu otrokovi nový postoj. Prestáva byť otrokárom a

²⁸ Juvenalis, Satyra VI. 221

²⁹ Veuillot, Ježiš Kristus, v poľskom preklade Varšava r. 1876, str. 391

³⁰ Porov. Úvod do kresťanskej archeológie, Sp. Kapitula 1999, str. 37 a nasl.

stáva sa jeho chlebobdarcom. Otok, tak ako aj jeho pán, sú v kresťanskom zhromaždení postavení na tú istú úroveň. Otoki spolu so svojimi pánmi pristupujú k tomu istému eucharistickému stolu. Prepustení otoci môžu uzavrieť manželstvo a dostávajú cirkevné úrady, dokonca aj tie najvyššie. (Vid' pápež Kalixt.)

CIRKEV A JEJ NÁHLED NA OSOBNÉ VLASTNÍCTVO

Z vyššie uvedených textov zo starokresťanskej literatúry je zrejmé, že Cirkev vždy zdôrazňovala nadradenosť duchovných hodnôt nad materiálnymi, avšak ani tieto nepodceňovala. Je totiž zrejmé, že každý človek potrebuje ku svojmu životu potravu, oblečenie a tiež aj strechu nad hlavou. Aby si mohol zabezpečiť tieto skutočnosti, potrebuje mať určité materiálne zázemie. Bez týchto materiálnych hodnôt, nemôže žiť životom dôstojným človeka. Preto už z povahy ľudskej prirodzenosti má právo na osobný majetok. Tento majetok si však získava svojou prácou. Práca sa stáva prostriedkom obživy. Príchodom technického rozmachu v novoveku sa práca stáva strategickým problémom. Na trhu práce sa nemôže umiestniť také množstvo ľudí, aby všetky požiadavky boli uspokojené. A nielen to, pri veľkom dopyte po práci, sa totiž ľahko sklzáne k tomu, že práca nie je dostatočne odmeňovaná, pretože je dostatok pracovných síl. Preto človek prijíma prácu aj za nepriaznivých a nedôstojných podmienok. Túto problematiku sa usilovali riešiť tzv. sociálne encykliky pápežov za posledné obdobie. V týchto encyklikách sa nastoľuje novodobý problém sociálnej spravodlivosti.

Táto prednáška nemá za cieľ rozoberať všetky atribúty práce a spravodlivosti, a rozobrať detailne sociálnu náuku cirkvi. Domnievam sa však, že predsa v tomto kontexte bude užitočné sa zmieniť aj o angažovaní sa Cirkvi za sociálnu spravodlivosť v poslednom období. Hoci tento výraz „sociálna spravodlivosť“ je v podstate novým pojmom, ktorý môžeme odvodiť od sociálnej encykliky Pia XI. Quadragesimo anno, predsa len samotná skutočnosť sociálnej spravodlivosti nie je Cirkvi cudzia od samého začiatku, na čo už bolo vyššie poukázané.

Sociálna spravodlivosť v modernom chápaní sa dotýka hospodárskeho blaha spoločenských skupín. Pretože jednotlivé skupiny spoločne vytvárajú hospodársky prospech, preto sa na ňom majú všetci spravodlivo podieľať v zmysle spravodlivosti distributívnej. Prehnaný zisk za-

mestnávateľov, alebo vysoké platy zamestnancov ohrozujú chod podniku a sú hriechmi proti požiadavkám sociálnej spravodlivosti.

Cirkev tieto skutočnosti nikdy nepopierala, ale naopak vedomá si svojich koreňov z ktorých vyrastala a opierajúc sa o Božie zjavenie vždy bránila neodňateľné právo človeka na súkromné vlastníctvo. Je pochopiteľné, že súkromné vlastníctvo môže viesť aj k egoistickému zneužitiu, kde sa hľadá na bezohľadný vlastný prospech a zneužíva sa ekonomická moc, čomu treba postaviť isté sociálne obmedzenia. Keď však socialistické režimy priniesli násilné obmedzenia, malo to za následok zhoršenie sociálnej situácie veľkému množstvu ľudí. PP. Lev XIII. musel obhajovať proti socializmu právo na privátne vlastníctvo, pričom musel rozlišovať medzi dvoma smermi socializmu; komunizmom, kde vládol tvrdý triedny boj a otvorené nepriateľstvo voči súkromnému vlastníctvu a umiernenému socializmu. Vo svojej encyklike doslovne hovorí: „Na vyliečenie týchto neporiadkov sa socialisti, rozduchavajúc nenávisť chudobných voči bohatým, dožadujú zrušiť vlastníctvo a urobiť zo všetkých jednotlivých majetkov spoločný majetok, ktorý by spravovali obce, alebo štát. Domnievajú sa, že touto zmenou vlastníctva z osobného na kolektívne a rovnakým rozdeľovaním ziskov a výhod medzi občanov bude radikálne napravené zlo. Avšak tento návrh, okrem toho, že nerieši problém, len poškodzuje samotných robotníkov. Navyše je v mnohom nespravodlivý, keďže porušuje práva zákonných vlastníkov, vnáša zmätok do kompetencií a úloh štátu a rozvracia celý spoločenský poriadok.“³¹

Pápež Pius XI. zas vo svojej Encyklike *Quadragesimo anno* poukazuje pri rozdeľovaní pozemských dobier na rozmer lásky a dobročinnosti. Hovorí: „Svätí písmo a svätí cirkevní Otcovia jasne a vytrvalo pripomínajú bohatým vážnu povinnosť, ktorá ich zaväzuje k almužne, dobročinnosti a štedrosti“.³²

Pápež Ján XXIII. vo svojej encyklike *Mater et magistra* hovorí o spätosti lásky a sociálnej starostlivosti od samého počiatku existencie Cirkvi: „...katolícka Cirkev podľa Kristovho príkladu a príkazu už 2000 rokov, totiž od ustanovenia dávnych diakonov až podnes, neprestajne udržiavala fakľu kresťanskej lásky tak svojimi prikázaniami, ako i mnohorakými príkladmi. Je to láska, ktorá v sebe zosúladňuje prikázania vzájomnej lásky a ich plnenie a tým jedinečne uskutočňuje príkaz tohto

³¹ Sociálne encykliky SSV Trnava 1997, *Rerum novarum* str. 11

³² Sociálne encykliky SSV Trnava 1997, *Quadragesimo anno* str. 85 bod 50

dvojitého dávania, ktoré zahrňuje sociálne učenie a sociálnu činnosť Cirkvi.³³

Povolanie Cirkvi, ktorá sprítomňuje Božie kráľovstvo na zemi, nespočíva len v jej prítomnosti vo svete, ale aj v prinášaní Kristovho svetla do ľudského života, ktorý má byť ním celý prežiatený. V príklade svätcov Cirkev konkretizuje svoje poslanie vo svete a zároveň príkladom každého kresťana realizuje ohlasovanie svojej sociálnej náuky. Sociálna morálka nie je menej dôležitá, ako morálka individuálna. Obidve sa nedajú od seba oddeliť. Keď sa kresťania nebudú úprimne snažiť stvárať aj verejný život so všetkými jeho dôsledkami podľa poriadku Stvoriteľa a Vykupiteľa, potom je spochybnená aj individuálna morálka jednotlivých členov Cirkvi.³⁴

Tejto povinnosti si bola Cirkev vedomá od svojho počiatku. Cirkevní Otcovia, ktorí hovorili a konali v mene Cirkvi zdôrazňovali túto skutočnosť, pretože chceli zostať verní odkazu Ježiša Krista, ktorý povedal, „čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“³⁵

doc. ThDr. ICLic. Štefan Mordel, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

tatry.fara@stonline.sk

³³ Sociálne encykliky SSV Trnava 1997, Mater et Magistra str. 224, bod 4

³⁴ Porov. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi 3. Band, Freiburg 1961 str. 192

³⁵ Mt. 25, 40

Problematika obradu staroslovienskej liturgie praktizovanej na Veľkej Morave po príchode byzantskej misie.

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.

Annotation: Introduced thesis relate to the problem, which kind of Liturgy were used on Veľká Morava (Great Moravian) after arrival SS. Cyril and Methodius, resp. which model of spiritual culture predominated on this area (the east - Byzantin or the west - Latin). Until now doesn't exists positive opinion on this problem. Historians are expressively divided in her interpretation. One groupe affirm, that it was Byzantin ceremony, the second groupe tend to version, that it was Latin ceremony, but there also exists third group, which affirm, that it was jumble (hybrid) both ceremonies.

Key words: SS. Cyril and Methodius, Great Moravian, Byzantin Rite, Latin Rite, Greek - Catholic Church.

Gréckokatolícka cirkev (katolícka cirkev byzantsko – slovanského obradu) svoju prítomnosť na Slovensku odvodzuje od pôsobenia slovanských vierožvestcov Konštantína - Cyrila a Metoda. Najmä v Gréckokatolíckej cirkvi ja často zaužívaný názor, že keď solúnski bratia priniesli na Veľkú Moravu kresťanstvo z Byzantska, priniesli tým aj byzantský obrad, teda byzantskú liturgiu, ktorú preložili do staroslovanského jazyka. No vyskytuje sa aj mnoho iných tvrdení, ktoré sú iného názoru. Aký obrad sa teda praktizoval na Veľkej Morave v rokoch 863 – 885 ?

Príchodom byzantských misionárov Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu v roku 863 sa ešte viac posilnilo zvláštne postavenie Veľkej Moravy, ktorá sa aj vďaka svojej geopolitickej polohe nachádzala na rozhraní dvoch kultúrno – politických svetov, západného a východného. Nemožno však hovoriť, že na Veľkej Morave sa ich príchodom vytvorila nejaká čistá byzantská ideologická doktrína¹, ako to bolo na iných slovanských územiach, kde prenikla byzantská kristianizačná činnosť. Počiatočné kristianizačné pokusy u týchto Slovanov na území budúcej Veľkej Moravy vychádzali totiž z rozličných prostredí, a to ako aj zo západu, najmä z bavorskej oblasti, pravdepodobne to boli misie iroškót-

¹ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 53.

ských mníchov; tak aj z juhu, z akvilejskej oblasti, ale taktiež aj z východu, z Byzantskej ríše. Koncom 8. storočia (po definitívnej porážke Avarskeho kaganátu) si však toto územie za svoju politickú záujmovú sféru začala pokladať Franská ríša, čím toto územie pripadlo pod cirkevnú jurisdikciu Svätej stolice v Ríme.² Že si to v 60 – tých rokoch 9. storočia uvedomoval aj moravský panovník Rastislav, vidieť z toho, že svoju prosbu o biskupa – učiteľa, zaslal najprv do Ríma, a až keď nedostal kladnú odpoveď, obrátil sa k Carihradu.³ Aj samotnému byzantskému cisárovi Michalovi III. bolo zrejmé, že podľa vtedajších predstáv územie Veľkej Moravy cirkevno-právne nepatrilo do sféry Konštantínopolského patriarchátu. Vyplýva to z toho, že Rastislavovi nevyhovelo vo všetkom, o čo ho žiadal, teda najmä v požiadavke príchodu biskupa (učiteľa). Vyslanie byzantského biskupa by totiž znamenalo, že by sa cirkev na Veľkej Morave vymanila nielen zo závislosti od východofranského kléru, ale takmer určite aj od jurisdikcie Rímskej stolice. Zároveň by to znamenalo aj pripútanie tohto misijného územia pod právomoc patriarchu v Konštantinopole.

Byzantská ríša a Konštantínopolský patriarchát však v tomto období súperili so Svätou stolicou o cirkevnosprávnu právomoc nad územím Balkánu, jednalo sa najmä o definitívnej príslušnosti Bulharska k jednej z týchto cirkevných doktrín. Byzantskej ríši na tomto svojom bezprostrednom susedovi veľmi záležalo a jednoznačne dávala prednosť v tomto súperení o nové misijné územia bližšiemu Bulharsku, ako vzdialenej Veľkej Morave. Nevyslaním biskupa na Veľkú Moravu sa byzantská strana snažila nevyostrovat' tento spor s Rímom⁴, ba možno to pokladať za akýsi ústupok voči Svätej stolici, aby sa tá vzdala svojho záujmu o Bulharsko. Preto po príchode byzantskej misie na Veľkú Moravu (bez biskupa a len s jedným kňazom – Konštantínom) to Rím nemusel pokladať za zasahovanie do svojich záujmov. Je tiež potrebné uvedomiť si fakt, že kresťanská cirkev vtedy ešte bola jednotná, a preto sa na to pozeralo úplne inak, ako po jej rozdelení v roku 1054. Franský klérus sa spočiatku tiež nemusel cítiť nejako ohrozený vo svojom postavení

² MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. - In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 29 – 30.

³ KOREC, J. CH.: Cirkev v dejinách Slovenska. Bratislava 1994, s. 33.

⁴ MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. - In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 28 – 32.

a činnosti⁵, čo sa však zmenilo po ceste Konštantína a Metoda do Ríma v roku 867, a čo spôsobilo určité napätie medzi Východofranskou ríšou a Veľkou Moravou nielen v cirkevnej, ale aj v politickej oblasti.⁶

Po príchode cyrilometodskej misie sa v moravskom prostredí začal postupne prejavovať silnejúci byzantský vplyv tak v svetskej, materiálnej kultúre (staviteľstvo, architektúra), ako aj v ideologickej kultúre (kresťanské a liturgické symboly). To spôsobila nesporná zakotvenosť oboch bratov a hlavne Konštantína v byzantskej realite a najmä v ich byzantskej ideológii, ktorú v takmer v nezmenenej podobe priniesli na Veľkú Moravu.⁷ A práve najdôležitejším prínosom, najväčším významom cyrilometodskej misie na Morave bolo vytvorenie vlastnej duchovnej kultúry a písma v slovanskom jazyku.⁸ Vytvorenie vlastného písma a vlastného liturgického kultúrneho jazyka bolo základným predpokladom pre vznik vlastnej kultúry. Jej podstatnou súčasťou bolo tiež vytvorenie obradu v slovanskom jazyku, označovaného ako slovanská, príp. staroslovienska liturgia. Rozšírenie a masové používanie tejto liturgie však istotne nenastalo hneď po príchode cyrilometodskej misie na Veľkú Moravu. Tento proces sa postupne vyvíjal. Ved' starosloviensku liturgiu mohol spočiatku slúžiť len Konštantín, ktorý bol jediným kňazom v tejto misii, prípadne niekoľko domácich kňazov, ktorí boli vysvätení vo Východofranskej ríši a boli ochotní prijať tento bohoslužobný jazyk namiesto latinčiny. Tento stav istotne zotrval až do roku 870, resp. do roku 873, kedy sa na Veľkú Moravu vrátil Metod s novovysvätenými kňazmi, a ktorí začali celebrowať liturgiu v staroslovienskom jazyku.⁹ Navyše Metod sa vrátil už v hodnosti biskupa, a to znamenalo, že mohol už sám a priamo na Veľkej Morave vysvätiť ďalších nových absolventov veľkomoravského učilišťa.

⁵ MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. - In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 33.

⁶ ULÍČNÝ, F.: Problematika metodského kresťanstva na Slovensku. - In : Historický časopis 1999, č. 3, s. 349 – 350.

⁷ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 74.

⁸ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 75.

⁹ MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. - In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 33.

V odbornej literatúre sa pod označením slovanská liturgia rozlišujú v rovnakej jazykovej podobe dva obrady, západný a východný.¹⁰ Práve tu môže nastať problém pri určení obradu slovanskej liturgie vo veľkomoravskom období, teda či jej obrad bol byzantský alebo rímsky, prípadne či sa používala zmiešaná liturgia, tzv. omša sv. Petra. Nastáva tu otázka, ktorý model duchovnej kultúry (v praktizovaní bohoslužobného obradu) prevládol, západný - latinský, reprezentovaný najmä franským klérom, ktorý predchádzal pôsobeniu solúnskych vierozvestov, alebo východný – byzantský, reprezentovaný sv. bratmi. V akom obrade sa teda slávila staroslovanská liturgia na Veľkej Morave počas byzantskej misie ? K tejto problematike vzniklo niekoľko teórií:

Prvá hovorí, že sv. bratia preložili a zaviedli na Veľkej Morave liturgiu byzantského obradu a tá sa praktizovala až do konca pôsobenia misie.

Niektorí historici sa pridŕžávajú druhej teórie, ktorá hovorí, že Konštantín a Metod síce priniesli na Veľkú Moravu byzantskú liturgiu, ale neskôr preložili i západnú, teda latinskú a tej sa aj potom pridŕžovali. Je zaujímavé, ako sa diferencujú názory vysvetľujúce, kedy sa tak stalo (preloženie a používanie byzantskej liturgie). Sú názory, že to bolo ešte pred ich cestou do Ríma r. 867, ďalší hovoria, že preklad spravili priamo v Ríme, zástancovia tretej alternatívy sa prikladajú k tomu, že to bolo až po návrate Metoda na Veľkú Moravu. Dokonca sa vyskytujú aj názory, že solúnski bratia nielenže preložili do staroslovienčiny západnú liturgiu, ale aj prijali západný, rímsky obrad.¹¹

Tretia teória sa zaoberá hybridnou liturgiou, akousi zmiešaninou latinskej liturgie v staroslovienskom jazyku s východnou liturgiou sv. Jána Zlatoústeho alebo sv. Bazila Veľkého (tiež v staroslovienskom jazyku), ktorú dnes poznáme ako omšu sv. Petra (odvodzuje sa od tzv. Kyjevských listov, ktoré tvorí zmes latinských a byzantských liturgických formúl).

Niektorí historici považujú otázku obradu cyrilometodskej liturgie ešte za nevyriešenú.¹²

¹⁰ TKADLČÍK, V.: Byzantský a římský ritus ve slovanské bohoslužbě. – In : Duchovní pastýř 27, 1978, s. 4.

¹¹ LACKO, M.: Sv. Cyril a Metod, Rím 1993, s. 94. Michal Lacko poznamenáva, že sv. Cyril a Metod rímsky obrad prijali vtedy, keď po svojom príchode na Veľkú Moravu zistili, že istá časť obyvateľstva už rímsky obrad prijala, a preto aby tým nevznikli obradové zmätky.

¹² TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šířili na Veľkej Morave liturgiu sv.

Najpravdepodobnejšie sa javí, že v prvej fáze pôsobenia byzantskej misie, teda do roku 867, Konštantín a niekoľko kňazov domáceho pôvodu, ktorí prebrali starosloviensky jazyk, celebroidali bohoslužby v byzantsko - slovanskom obrade. Ťažko by totiž títo kňazi, ktorí študovali v latinských školách prevzali do latinskej liturgie iný jazyk okrem troch uznávaných rímskou cirkvou. Na západe sa táto prax nedovoľovala, kým východná jej striktné dodržiavanie nepožadovala. Navyše pre túto teóriu hovorí aj fakt, že vo vtedajšej dobe bola cirkev ešte jednotná a oba obrady, či už západný alebo východný si boli úplne rovnocenné, teda nebolo problémom prejsť z jedného obradu na druhý.

Keď bratia so svojimi žiakmi odchádzali z Veľkej Moravy, prevládajú názory, že sa už naspäť neplánovali vrátiť, a preto smerovali domov do Byzantska, kde aj chceli dať vysvätiť nových kňazov pre moravskú cirkev. To tiež nasvedčuje tomu, že vo veľkomoravskom učilišti vyučovali východný obrad, keďže nastávajúci kňazov chceli zobrať so sebou na vysvätenie do Byzantska. Situácia sa však koncom roka 867 v Byzantsku zmenila po palácovom prevrate, keď bol cisár Michal III. zavraždený a ich ochranca patriarcha Fótiος zvrhnutý.¹³ Konštantín a Metod preto nepovažovali za primerané pokračovať v ceste domov. Navyše ich v Benátkach zastihlo pozvanie pápeža do Ríma. V Ríme Konštantín ochorel a pred svojou smrťou žiadal svojho brata Metoda, aby sa vrátil na Veľkú Moravu. Odvtedy Metod pokračoval vo svojom diele už v súlade a so súhlasom Sv. stolice, dal sa do jej služieb, teda stal sa jej povereníkom na Veľkej Morave.¹⁴ To však nemusí znamenať to, že hneď aj prešiel na používanie rímskej liturgie, príp. „omše sv. Petra“. Je potrebné opäť zdôrazniť, že cirkev bola ešte jednotná, nedelila sa striktné na západnú a východnú a oba obrady mali v cirkvi rovnakú váhu. Vieme, že v Taliansku a v samotnom Ríme existovalo mnoho východných kláštorov a kostolov, kde sa bohoslužby celebroidali vo východnom obrade. Nešlo tu teda o to, žeby sa praktizovaním byzantskej liturgie Rím cítil ohrozený, že sa Veľká Morava dostane do sféry záujmu Byzantskej ríše. Tá to mohla urobiť, už vtedy, keď Rastislav žiadal učiteľa – biskupa, a nedostal ho, Konštantínopol teda uznával právo Ríma na túto oblasť.

Jána Zlatoústeho. - In: Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1-2, s. 91.

¹³ ŠPIRKO, J.: Cirkevné dejiny II., s. 274.

¹⁴ MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. - In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 35.

Metod po svojom návrate na Veľkú Moravu v r. 873 nadviazal na predchádzajúce pôsobenie a istotne pokračoval v učilišti vo vyučovaní staroslovienskej bohoslužby vo východnom obrade. Tá bola teraz už schválená samotným pápežom, čo umožňovalo jej bezproblémové rozšírenie. To však neznamenalo popretie predchádzajúcej kristianizačnej činnosti latinského kléru. Môžeme konštatovať, že išlo skôr o nadviazanie a navrstvenie na túto činnosť. Preto tiež možno ďalej predpokladať, že v tých oblastiach, ktoré už boli pokresťančené latinskými misiami, sa aj zachoval latinský obrad bohoslužby.¹⁵ Aj keď bol Metod predstaveným všetkého kléru nachádzajúceho sa na Veľkej Morave (teda aj latinského), nesnažil sa pretláčať východný obrad. Rímska liturgia, ktorá sa praktizovala na už spomenutom území pokresťančeného juhonemeckým klérom, sa istotne slávila aj na území, ktoré patrilo pod právomoc nitrianskeho biskupa Wichinga, ktorým sa stal v roku 880.¹⁶ Tiež niektorí domáci kňazi latinského obradu, ktorí prešli na používanie staroslovienského jazyka, sa tak stali biritualistami, čiže mohli sláviť bohoslužby oboch obradov podľa požiadaviek veriacich. Na Veľkej Morave teda možno predpokladať praktizovanie obradovej birituálnosti. Na podporu tejto teórie poukazuje aj bula pápeža Jána VIII. (872 - 882) *Industriae tuae* kniežaťu Svätoplukovi z roku 880, ktorá pojednáva o zriadení samostatnej cirkevnej provincie v Svätoplukovej ríši. Pápež v nej potvrdzuje používanie slovienského jazyka v bohoslužobných obradoch. Zároveň nariaďuje Svätoplukovi a jeho veľmožom, že ak sa im páči radšej počúvať omše v latinskom jazyku, nech sa pre neho obrady odbavujú po latinsky.¹⁷ To teda poukazuje aj na prítomnosť latinského kléru, ktorý bohoslužobné obrady vykonával vo svojom, teda západnom – latinskom obrade. Prevažujúcim obradom, hlavne medzi jednoduchým ľudom, však zostával obrad východný – byzantský, v ktorom slávil bohoslužby Konštantín a neskôr aj Metod a jeho žiaci.

V doteraz známych cyrilometodských zachovaných literárnych pamiatkach a iných písomných dokumentoch sa nikde konkrétne, ba ani v náznakoch nehovorí, aby Konštantín a Metod preložili a praktizovali

¹⁵ ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno – historickom a jazykovom priestore. – In : Historický časopis, 46, 4, 1998, s. 650.

¹⁶ MARSINA, R.: Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. – In : Korene nášho duchovného bytia - život a dielo Konštantína Filozofa, 1999, s. 36.

¹⁷ MARSINA, R.: O začiatkoch cirkevnej organizácie na Slovensku. – In : Katolícka cirkev a Slováci, 1999, s. 20, pozri tiež MARSINA, R.: Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov II. Bratislava 2000, s. 52 – 54.

latinskú liturgiu, alebo aby prijali západný obrad. Naopak, väčšina pamiatok prekypuje výrazným východným duchom, terminológiou, zvykmi, a aj keď nemožno uprieť existenciu určitých západných liturgických prvkov v cyrilometodskom diele, tieto texty poukazujú v zásade na byzantskú tradíciu.¹⁸ Medzi indície, ktoré to potvrdzujú patrí napríklad aj používanie východnej terminológie na označovanie sv. liturgie, t. j. Služba Božia, resp. Svjatoje voznošenie tajnoje.¹⁹ V Živote Metoda (kap. XV.) sa uvádza, že preklad Biblie bol ukončený na deň sv. Demetera (Dimitrija) Solúnskeho a v tento deň aj koncebroval Metod „Svjatoje voznošenie tajnoje“, teda sv. liturgiu na sviatok tohto východného svätca a nemožno teda predpokladať, že odsľúžili inú liturgiu ako byzantskú.²⁰ Svjatoje voznošenie tajnoje je totiž byzantská anafora, ktorá tvorí podstatu Služby Božej sv. Jána Zlatoústeho, príp. Bazila Veľkého. Navyše sa tento sviatok na Veľkej Morave slávil 26. októbra, ako sa to uvádza v Živote Metoda, a v tento deň ho slávila cirkev na východe, kým na západe to bolo 8. októbra.

Viac o tejto problematike napovie aj text buly Glória in excelsis pápeža Hadriána II. (867-872), ktorou bola schválená staroslovienska liturgia. Pápež v bule pripomína prastarý cirkevný obyčaj, podľa ktorého sa na západe (v Ríme) na latinskej liturgii číta apoštol a evanjelium najprv po grécky a až potom po latinsky, kým na východe (v Konštantinopole) je tomu naopak. Pápež v tejto bule schválil liturgiu v staroslovienskom jazyku, avšak pod podmienkou, že sa bude zachovávať spomínaný zvyk a na staroslovienskej bohoslužbe sa bude apoštol a evanjelium spievať najprv po latinsky a až potom po starosloviensky. To môže poukazovať na to, že pápež Hadrián II. schválil staroslovienskú liturgiu východného obradu²¹, aj keď v texte buly sa o obrade nič nehovorí, text pojednáva iba o jazyku slávenia bohoslužby. Na podporu tejto teórie poukazuje aj opis Metodovej návštevy v Konštantinopole, ktorá sa uskutočnila po jeho vysvätení za arcibiskupa panónskeho a moravského (ŽM, kap. XIII.). Na nej Metod vysvetľoval svoje skúsenosti z misijnej

¹⁸ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 82.

¹⁹ TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 118.

²⁰ ŽEŇUCH, P.: Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno – historickom a jazykovom priestore. – In: Historický časopis, 46, 4, 1998, s. 650.

²¹ TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 124.

činnosti medzi Slovanmi na Veľkej Morave. Podľa ŽM bol Metod prijatý veľmi priaznivo, cisár Bazileos a konštantinopolský patriarcha Fotios boli nadmieru spokojní s výsledkom misie.²² Dokonca Metod zanechal v Konštantinopole po jednom exemplári zo všetkých ním preložených kníh do staroslovienčiny, a tiež jedného diakona a kňaza, ktorí by vedeli z týchto kníh celebrowať v staroslovienskom jazyku.²³ Je ťažké si predstaviť, žeby cisár a patriarcha boli s Metodovou činnosťou spokojní, ak by im predstavil bohoslužobné texty západného obradu.

Historik Alexander Avenárius pri posudzovaní otázky, nakoľko je slovanská liturgia v určitom momente byzantská alebo latinská, kladie veľký význam na kultúrny kontext. Čiže, ak sa v určitom období na Veľkej Morave uplatňovalo najmä byzantské právo, alebo ideológia, tak sa v prevažujúcej forme aj praktizovala byzantská liturgia. A práve v období po návrate Metoda r. 873 na Veľkú Moravu, aj napriek nespornému prenikaniu istých západných prvkov do ideologickej koncepcie, tá ostávala prevažne byzantská.²⁴

Teda môžeme povedať, že liturgické dielo Konštantína - Cyrila a Metoda a ich dogmatické učenie z obdobia pôsobenia na Veľkej Morave, zostalo na pôde byzantského obradu. Skutočnosť, že obaja bratia dosiahli u pápeža Hadriána II. v roku 869 schválenie slovanskej liturgie (a v roku 880 u pápeža Jána VIII. potvrdenie), znamenala súčasne aj súhlas s byzantským liturgickým obradom.²⁵ Po Metodovej smrti v roku 885 sa však nový pápež Štefan V. na tento problém začal pozeráť inak. Zakázal liturgiu v slovanskom jazyku.²⁶ Explicitne sa síce nevyjadril o byzantskom obrade, je však pravdepodobné, že zákaz sa týkal aj východného obradu.

Obhajcovia „prolatinskej“ liturgie sa opierajú o tzv. Kyjevské listy.²⁷ Kyjevské listy obsahujú text modlitieb písaných glagolskými pís-

²² AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 52.

²³ TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoustého. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 125 – 126, tiež STANISLAV, J.: Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch, s. 68. V ŽM sa uvádza : „...a prijal ho cisár s úctou veľkou a radosťou a učenie jeho pochváľiac, zadržal (si) z učeníkov jeho kňaza i diakona s knihami...”

²⁴ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 83.

²⁵ VEĽKÁ MORAVA III, MMFH, s. 149.

²⁶ VEĽKÁ MORAVA III, MMFH, s. 224 – 225.

²⁷ VAŠICA, J.: Slovanská liturgia nově osvětlená Kyjevskými listy. – In : Slovo

menami (teda staroslovanským jazykom). Jedná sa o heterogénnu zmes latinských a byzantských formúl vychádzajúcich z rímskej liturgie. Je však pochybné, či ide o liturgický text. Historik Vašica tvrdí, že nejde o časť liturgie, ale len o akýsi samostatný doplnok.²⁸ Michal Lacko spája tieto Kyjevské listy s rímsko-slovanskou liturgiou, ktorá sa tiež aj volá glagolská a používala sa v Chorvátsku v ôsmych biskupstvách.²⁹ Tieto tzv. Kyjevské listy našiel ruský archimandrita Anton Kapustin.³⁰ Nikomu však neoznámil kde a kedy rukopisy našiel, o tom sú len dohady. Svoj nález v roku 1872 poslal do Kyjeva do Kyjevskej duchovnej akadémie, preto aj tieto listy dostali názov Kyjevské.³¹ Mnoho autorov spája uvedené Kyjevské listy s cyrilometodským dielom, keďže sa zistilo, že pochádzajú z 10. storočia a to predpokladá ich používanie v skoršom období. Vychádzajú z toho, že Kyjevské listy obsahujú rôzne moravizmy, teda mohli by vzniknúť na Veľkej Morave, resp. v blízkom okolí. Predpokladá sa preto, že tieto modlitby v Kyjevských listoch preložil samotný Konštantín z nejakej starodávnej predlohy³² počas svojho pobytu v Ríme.³³ Táto rímsko-slovanská liturgia sa tu však nedostala z Veľkej Moravy. Pravdepodobne vznikla priamo v rímskokatolíckom prostredí glagolskej Dalmácie. Tieto bohemizmy tu mohli zostať z pôvodného jazyka používaného v pravlasti týchto Chorvátov, ktorú byzantský cisár a dejepisec Konštantín Porfýrogenet vo svojom diele O správe ríše z 10. stor. nazýva Veľké, či Biele Chorvátsko, ktoré ležalo na „severe”. Táto ich pradomovina nie je konkrétne určená, no predpokladá sa, že to mohlo byť územie dnešných severovýchodných Čiech, o čom svedčí aj predstava Konštantína Porfýrogeneta, ktorý spomína, Veľké (Biele) Chorvátsko susedí s otonským Saskom.³⁴ Sú aj autori, ktorí Biele Chorvátsko stotožňujú s Bielymi Karpatmi /Charváty/ (na-

a slovesnost, 1940, s. 65 – 77; ide o 7 pergamenových listov obsahujúcich spolu 38 modlitieb.

²⁸ VAŠICA, J.: Slovánská liturgie nově osvětlená Kyjevskými listy. – In : Slovo a slovesnost, 1940, s. 68.

²⁹ LACKO, M.: Sv. Cyril a Metod. Rím 1993, s. 93 – 94.

³⁰ Anton Kapustin bol predstaviteľom ruskej pravoslávnej misie v Jeruzaleme v rokoch 1863 až 1894.

³¹ TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a širili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 94.

³² Predpokladá sa, že ide o preklad z latinčiny, avšak doteraz sa nepodarilo nájsť príslušný latinský originál.

³³ LACKO, M.: Sv. Cyril a Metod. Rím 1993, s. 95.

³⁴ ŠESTÁK, M a kol.: Dějiny Jihoslovanských zemí. Praha 1998, s. 23 – 24.

chádzajúce sa na dnešnom Slovensku), odkiaľ sa cez Korutánsko dostali do Dalmácie pravdepodobne v 7. storočí.

Niektorí historici (napr. Vašica, Lacko) sa snažia dať tieto Kyjevské listy do súvisu s omšou svätého Petra a s Veľkou Moravou, pričom predpokladajú, že bola preložená do staroslovienčiny Konštantínom a Metodom, ktorí ju potom priniesli na Veľkú Moravu. Aj tu sa však historici rozchádzajú, časť z nich uvádza, že sa tak stalo ešte počas spoločného pôsobenia oboch bratov, iní sa domnievajú, že túto liturgiu na Veľkú Moravu priniesol až Metod po svojom návrate z Ríma.³⁵ Historik Tkadlčík je v týchto konštatovaniach opatrnejší, no taktiež to pripúšťa, iní zase tieto tvrdenia odmietajú (Laurenčík³⁶, Mareš³⁷, Avenarius).

Jadro tejto synkretickej omše sv. Petra tvorí rímsky kánon, okolo ktorého sa v úvode a potom v závere rozvíjajú byzantské modlitby. Už spomenutý úryvok zo Života Metoda, kde sa hovorí, že Metod koncelebroval bohoslužbu – Svjatoje voznošenie tajnoje na sviatok svätého Demetera Solúnskeho, však vyvracia tvrdenia o jej praktizovaní na Veľkej Morave svätými bratmi. Pretože termín voznošenie vyjadruje jadro – anaforu, ktorá je podstatou byzantskej liturgie svätého Jána Zlatoústeho, alebo svätého Bazila Veľkého. Omša svätého Petra sa však vyznačuje tým, že jej práve táto anafora chýba a je nahradená latinským kánonom. Biskup Metod musel teda jednoznačne slúžiť Svätú službu Božiu, ktorá bola vo východnom byzantsko – slovanskom obrade.³⁸

Staroslovanský preklad liturgie sv. Petra bol donedávna známy iba v dosť nepresnom Chilendarskom rukopise.³⁹ V roku 1965 sa však v Kyjevskej verejnej knižnici našiel druhý rukopis, ktorý pôvodný text zachováva oveľa lepšie ako Chilendarský rukopis a je tiež o niečo starší. Štúdiu obidvoch rukopisov sa venoval český historik F. V. Mareš, ktorý svoje výsledky zhrnul takto: „V celém textu slovanské liturgie sv. Petra podle obou rukopisu jsem nenašel žádný jazykový jev (ani lexikální, ani syntaktický, ani morfologický nebo fonologický), ani žádnou zvláštnost v oblasti překladatelské techniky, jež by umožňovaly nebo alespoň do-

³⁵ KOREC, J. CH.: *Cirkev v dějinách Slovenska*. Bratislava 1994, s. 69 – 70.

³⁶ LAURENČÍK, J.: K otázce slovanské liturgie sv. Petra. – In : *Studia paleoslovenica*, 1971, s. 201 – 214.

³⁷ MAREŠ, F. V.: *Slovanská liturgie sv. Petra*.

³⁸ TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : *Krásnobrodský zborník* 1996, č. I/1 – 2, s. 118.

³⁹ Našiel sa v neskorom srbskom rukopise z 18. stor. v srbskom kláštore v Chilandare na Atose ruským biskupom Porfirijom Uspenským (1858 – 1861).

volovali pomýšlet na preklad cyrilometodejský, veľkomoravský alebo vôbec veľmi starý, „kanonicky” staroslověnský. Cyrilometodejskému pôvodu dokonca odporujú niektoré zvláštne primitívne prekladateľské chyby. Jazyk odpovedá cirkevné slovanštině, jak ji známe přibližně od XIII. věku a jak se pak vyvíjela ve staletích pozdějších”.⁴⁰

Zástancovia používania tejto omše sv. Petra na Veľkej Morave vychádzajú zo Života Metoda (kap. XI.), kde sa nachádza zmienka, že sa „približuje omša svätého Petra”, a tiež „deň svätého Petra”. Túto zmienku mnohí nesprávne interpretovali, že sa jedná o nejakú liturgiu svätého Petra.⁴¹ V krajinách kde sa používa východný byzantský obrad sa totiž na označenie sv. liturgie slúženej ku cti niektorého svätca a konanej v jeho sviatok ešte aj dnes zvykne používať názov spojený s menom príslušného svätca, pretože sa na každej takejto slávnostnej Bohoslužbe (svätého Jána Zlatoústeho) berú menlivé časti príslušného sviatku, preto sa tiež hovorí o „Službe svätého Mikuláša (Nikolaja)”, či o „Službe Presvätej Bohorodičky”.⁴²

Teda ak sa hovorí o omši svätého Petra, myslí sa na časové ohraničenie sviatku, kedy sa bohoslužba bude slúžiť. Na to poukazuje aj druhá zmienka (deň svätého Petra), nejde tu teda o typ liturgie, ale o východnú službu Božiu slávenú ku cti svätého apoštola Petra v jeho sviatok. Tiež je ťažké si predstaviť, že ak by sa praktizovala táto hybridná liturgia na Veľkej Morave, nikto by k nej nemal žiadne námietky, či už z Východu alebo Západu (aj zachované pamiatky o tom nič nehovoria, všetky problémové otázky sa týkajú len bohoslužobného jazyka).

Arcibiskup Metod vlastne len reflektoval a zároveň posilnil to zvláštne postavenie Veľkej Moravy, kde sa stretávali Východ so Západom. Nestal sa exponentom politiky Byzantskej ríše a hoci ostával na pôde byzantskej ideológie, zároveň pôsobil v službách rímskej Svätej stolice. Bolo to možné z toho dôvodu, že jednota všeobecnej cirkvi vtedy stále existovala, a preto sa Konštantín - Cyril a Metod nemuseli zriecť tradícií byzantskej duchovnej kultúry východných cirkevných

⁴⁰ MAREŠ, F. V.: c. d., s. 211, pozri tiež TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 96.

⁴¹ AVENARIUS, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí. Bratislava 1992, s. 87.

⁴² TIMKOVIČ, G. A.: Sv. Cyril a Metod priniesli a šírili na Veľkej Morave liturgiu sv. Jána Zlatoústeho. – In : Krásnobrodský zborník 1996, č. I/1 - 2, s. 99.

otcov. Tiež medzi obradmi sa nerobili žiadne rozdiely, boli si úplne rovnocenné, vzájomne rešpektované a uznávané.

Na záver môžeme konštatovať náš predpoklad, že na Veľkej Morave vedľa seba existovala a praktizovala sa liturgia oboch obradov, rímskeho (latinského) a byzantského – tá s tým rozdielom, že bola preložená z gréčtiny do staroslovienského jazyka. Práve tú preložili a z Byzantska priniesli solúnski bratia, ktorej sa jej aj pridržiavali až do skončenia misie. Ani potom však toto cyrilometodské dielo nezaniklo, zásluhou ich žiakov sa z neho neskôr vyvinula kresťanská a náboženská kultúra východných a južných Slovanov.

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

jcoranic@unipo.sk

Etické hodnotenie transplantácie orgánov

Marek Petro

Annotation: Scientific medical experiments on individuals or on groups of people can help healing the sick, as well as support medicine and research in their efforts for general health. Science and technology are valuable resources, providing they serve humankind, and bring the wealth of general advance for the well-being of the society. Transplantation of human organs belongs to that category. Traditional teaching of Catholic Church considers organ and tissue transplantation a service to life, which is of high ethical value. However, the process of transplantation often brings situations where ethical objections arise. Among others, there is a question whether a person has a right for transplantation. On the other hand, there is a question whether a person has to undergo transplantation in any case. „Can a healthy person endanger his or her life by organ donation?“ There are very many questions on that field.

Key words: ethical value, transplantation, Catholic Church,

Katechizmus Katolíckej cirkvi proklamuje, že vedecké medicínske alebo psychologické experimenty na jednotlivcoch alebo na skupinách ľudí môžu pomôcť k uzdraveniu chorých, a tiež k pokroku v medicíne pri výskume, v snahe o všeobecné zdravie. Veda a technika sú vzácne prostriedky, ak sú postavené do služieb človeka a znamenajú celkový rozvoj poznania v prospech všetkých. V človekovi majú svoj pôvod a možnosť rozvoja; v ľudskej osobe a v jej mravných hodnotách majú svoje ciele i vedomie svojho ohraničenia. No aby sa predišlo zbytočným rizikám a aby sa zachovala dôstojnosť prináležiaca každej osobe, veda a technika musia byť v službách človeka v súlade s Božím plánom a Božou vôľou (Porov. KKC 2292 – 2295).

K vedeckej medicínskej rekognoscácii patrí i transplantácia ľudských orgánov. Transplantácia je pomerne novým chirurgickým zákrokom¹, no v posledných rokoch zaznamenala veľký vzostup. S rozvojom transplantácie pribúdajú i nové etické otázky, ktoré sú podmienené rešpektovaním ľudskej osoby aj v jej hraničných situáciách – utrpenie, bolesť, zomieranie, smrť.

¹ Prvé pokusy transplantácie kože boli v rokoch 1923-24. Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 247.

TRANSPLANTÁCIA AKO ETICKÝ PROBLÉM

Transplantácie orgánov a tkanív patria určite medzi najväčšie pokroky a objavy medicíny. Každým dňom sa technika transplantácií zdokonaľuje a tak prináša pre pacientov novú nádej.

Čo je transplantácia? Transplantácia znamená prenos tkanív alebo orgánov zo živého alebo mŕtveho organizmu darcu na živý organizmus príjemcu, a to za účelom liečenia. Umožňuje nahradiť poškodené orgány alebo orgány, ktoré zlyhali, funkčným orgánom z druhého človeka, alebo dokonca aj zo zvieratá. Umožňuje rovnocennú náhradu životne dôležitého orgánu.²

Tradičné učenie Katolíckej cirkvi hovorí, že darovanie a transplantácia orgánov a tkanív je službou životu, ktorá predstavuje vysokú mravnú hodnotu.³ V blahej pamäti pápež Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae* hodnotí darovanie orgánov živým darcom ako dar heroickej lásky k blížnemu (Porov. EV 86).

Do realizácie transplantácií sa premietajú niektoré otázky z princípov lekárskej etiky. Môžeme spomenúť niektoré z nich:

- úcta k ľudskej osobe,
- zdravotnícka starostlivosť o celého človeka (človek nie je len telo),
- pokusy na chorých nikdy nesmú degradovať človeka na prostriedok výskumu,
- človek má právo na dôstojnú smrť,
- mŕtve telo človeka má právo na primeranú úctu.⁴

Etická problematika transplantácie sa teda posudzuje podľa viacerých okolností. Pri možnostiach a ponukách darcu rozlišujeme:

- autotransplantáciu⁵ (chirurgické prenesenie tkaniva z jedného miesta na iné toho istého jedinca = darca a príjemca ja tá istá osoba),

² Porov. ŠOLTĚS, L.: *Vybrané kapitoly z medicínskej etiky*. Bratislava : Vysokoškolské skriptá, 2001, s. 62.

³ Porov. KOMISIA PRE OTÁZKY BIOETIKY: *Stanovisko k problematike transplantácií*. http://www.rcc.sk/dokumenty/dok_komisii_kbs/31.html (28.02.2006).

⁴ Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997, s. 198.

⁵ Používa sa aj termín *autogénna transplantácia*.

- homotransplantáciu⁶ (prenesenie tkaniva orgánu z darcu na príjemcu toho istého druhu = darca a príjemca sú dve rôzne osoby),
- heterotransplantáciu⁷ (prenesenie tkaniva orgánu z jedného druhu jedinca na iný = prenos tkanív orgánov zo zvierat'a na človeka⁸).

Ďalej je potrebné rozlíšiť živého darcu a mŕtveho darcu (odobratie tkanív alebo orgánov z mŕtveho tela).

Pri transplantácii sa môžu vyskytnúť situácie, pri ktorých nevznikajú skoro žiadne etické námietky, alebo ak, tak len také nepatrné, že o nich netreba osobitne diskutovať. Sem patria všetky transplantácie vonkajších orgánov na liečebné alebo iba kozmetické ciele. Neohrozujú život, ani zdravie darcu transplantátu, ani jeho príjemcu, lebo zvyčajne ide o jednu a tú istú osobu.⁹

Otázniky a etické problémy sa objavujú predovšetkým v súvislosti s transplantáciou vnútorných orgánov. Rôzne odlišnosti medzi týmito

⁶ Používa sa aj termín *autológna transplantácia*.

⁷ Používa sa aj termín *xenotransplantácia*.

⁸ VATIKÁN: O TRANSPLANTÁCII ZVIERACÍCH ORGÁNOV ČLOVEKU Vatikán nemá žiadne zásadné etické alebo teologické výhrady proti transplantáciám orgánov, tkanív a buniek iných živých druhov človeku. 'Pri tomto výskume sa však musia brať do úvahy početné rizikové faktory a zohľadniť mnohé predpoklady,' píše sa vo vyhlásení Perspektívy xenotransplantácie – vedecké aspekty a etické úvahy, ktoré uverejnila Pápežská akadémia pre život. 'V zásade by mali pre xenotransplantáciu platiť rovnaké etické kritériá ako pri transplantácii orgánov od ľudí. Avšak lekárskej aplikácii musí predchádzať dôkladný preklinický výskum.' 'Otázka xenotransplantácie sa vynára pre nedostatok ľudských orgánov a dlhé poradníky pacientov. Preto je hľadanie eticky dovoľených alternatív rozhodne rozumné, aby tak bolo možné zachraňovať životy ľudí. Výskum však musí objasniť ešte mnohé otázky o znášanlivosti zvieracích orgánov ľudským organizmom, o následkoch na imunologický systém alebo odolnosti voči infekciám i o rizikách prenosu nových druhov chorôb vôbec.' 'Človek tvorí vrchol stvorenia a má jedinečnú a nadradenú dôstojnosť. Xenotransplantácia preto nie je v rozpore s poriadkom stvorenia. Aplikácia a výskum v tejto oblasti sú povolené však len v nevyhnutnom rámci pre blaho a prežitie človeka. Zvieratám sa majú ušetriť zbytočné bolesti a je potrebné vyhýbať sa nekontrolovateľným genetickým zmenám.' 'Etická hranica sa dosiahne, keď by transplantácia mohla mať vplyv na identitu prijímateľa orgánu. ... Napríklad mozog alebo pohlavné žľazy sú tu samozrejme tabu. In: Tlačová kancelária KBS, Číslo správy 20011128 | Dátum 1.10.2001 | Zdroj KP/ TK KBS

⁹ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 207.

transplantáciami zapríčiňujú, že aj príslušné etické problémy a kritériá ich riešenia sú rozmanité.

V skupine vnútorných orgánov hlavná deliaca čiara prebieha medzi párovými orgánmi, z nich sú na prvom mieste obličky a pľúca a nepárovými orgánmi, medzi ktoré patria hlavne srdce, pečeň a pankreas. Jednoduchšie je riešiť etický problém párových ako nepárových orgánov.

Transplantácie sa dnes stávajú čoraz viac štandardnými metódami liečby konečného štádia zlyhania orgánov. Pre mnohých ľudí sú poslednou šancou na život.

Prvou podmienkou transplantácie je náhradný orgán. Ten sa získava dvojakým spôsobom: buď odberom od mŕtveho darcu, alebo darovaním orgánu žijúcou osobou, najčastejšie žijúcimi príbuznými. I tu nastávajú niektoré etické a právne problémy, napr. s otázkou súhlasu darcu.¹⁰

ŽIVÝ DARCA

Odporcovia transplantácie od živých darcov sa opierajú o etický princíp –celistvosti ľudského organizmu, resp. o lekársku zásadu “*primum non nocere*“. Transplantáciou by sa podľa nich porušil princíp integrity. Podľa názoru väčšiny etikov sa tento princíp neporušuje, pokiaľ ide o dosiahnutie väčšieho dobra (záchrana ľudského života v situácii, ak už nie je možné žiadne iné riešenie), a ak je splnená podmienka dobrovoľnosti darcu. Často ide o blízky vzťah medzi darcom a príjemcom, kedy darovanie orgánov je aktom lásky.¹¹

Ak by sme aj zobrali do úvahy, že sa princíp integrity porušil, tak len preto, že ide o heroický skutok lásky k blížnemu. Veď z praxe sú známe prípady, kedy sa tento princíp u človeka porušuje a pritom niet žiadnej morálnej prekážky na vykonanie takého zákroku, ktorý to naplní (napr. nevyhnutná amputácia končatiny, ak je potrebné zachrániť život človeka).

„Pri darovaní orgánov a tkanív, vrátane darovania krvi, ide o vysoko humánny a mravne hodnotný čin: človek daruje časť seba samého, svojej krvi alebo svojho tela, na záchranu života alebo zdravia druhého človeka.“¹²

¹⁰ Porov. ONDOK, J.P.: *Bioetika*. Svitavy : TRINITAS, 1999, s. 116.

¹¹ Porov. ONDOK, J.P.: *Bioetika*, 1999, s. 117.

¹² KOMISIA PRE OTÁZKY BIOETIKY: *Stanovisko k problematike transplantácií*.

Darovanie orgánov, či tkanív je z etického hľadiska oprávnené na základe zásady solidarity, ktorá spája členov ľudskej rodiny, a láskou, ktorá disponuje jednotlivca k daru trpiacemu blížnemu.

Treba však pamätať na to, že darovať neznamená povinnosť. Láska k blížnemu nám neurčuje univerzálnu povinnosť podstúpiť stratu vlastného orgánu v prospech inej, trpiacej osoby. Takýto skutok treba pokladať za heroický (Porov. EV 86), teda je to úplne dobrovoľný skutok kresťanskej lásky. Práve z tohto dôvodu musí dať darca svoj súhlas úplne slobodne a s plným poznaním situácie. I v prípade blízkeho príbuzenstva, kde je to nebezpečenstvo najaktuálnejšie, je potrebné vynaložiť všetko úsilie na to, aby sa zabránilo neprístupnému nátlaku na potencionálneho darcu.¹³

Tendencia dnešnej doby smeruje k tomu, aby sa transplantáty odoberali, pokiaľ je to možné, od zomrelých darcov. Morálna teológia zdôrazňuje, že darovanie orgánov sa nesmie stať samovraždou, no je dovolené si dať odobrať napríklad jeden z párových orgánov a zväčšiť tak riziko poškodenia vlastného zdravia. Veď darovaním orgánu sa vždy zvyšuje riziko (napríklad poškodenie tej obličky, ktorá nám po darovaní zostala).¹⁴

Aj napriek spomínanému riziku môžeme načrtnúť, predpoklad živého darcu:

- naliehavosť príjemcu (nedá sa pomôcť iným spôsobom),
- princíp integrity (možno súhlasiť s darovaním, ak je príslušná funkcia u darcu dostačujúco zaistená),
- vysoká pravdepodobnosť, že strata orgánu znamená pre darcu len malé obmedzenie zdravia (riziko je vyvážené mravnou hodnotou heroického skutku, ktorý darca vykonal pre druhého človeka),
- objektívny predpoklad, že sa transplantácia podarí a prinesie príjemcovi dlhotrvajúci úžitok (treba počítať s nepriaznivými vedľajšími účinkami dlhodobej liečby – imunosupresia).¹⁵

http://www.rcc.sk/dokumenty/dok_komisii_kbs/31.html (28.02.2006).

¹³ Porov. PESCHKE, K.H.: *Kresťanská etika*, 2004, s. 249.

¹⁴ ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 62.

¹⁵ Porov. BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka Spišská Kapitula – Spišské Podhradie. 1996, s. 106-107.

Darcovstvo teda patrí k mimoriadnemu odvážnemu hrdinskému skutku, ktorý človek nie je povinný vykonať, no na druhej strane je výrazom veľkej a obdivuhodnej veľkorysosti a služby lásky blížnemu.

Ak sa niekto rozhodne takýto humánny čin vykonať, alebo naopak nevykonať, je potrebné vedieť ako v takomto prípade postupovať.

Zákon č. 576/2004 Z.z. o zdravotnej starostlivosti, službách súvisiacich s poskytovaním zdravotnej starostlivosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov, v § 36 hovorí:

§ 36 Odoberanie orgánov, tkanív a buniek z tel živých darcov:

(1) Odobrať orgány, tkanivá a bunky z tela živého darcu na účely ich prenosu do tela inej osoby možno len vtedy, ak

- a) sa predpokladá, že odber vážne neohrozí zdravotný stav darcu,
- b) sa predpokladá priamy liečebný prospech pre príjemcu,
- c) prospech pre príjemcu prevažuje nad ujmu darcu,
- d) nemožno získať vhodný orgán, tkanivo alebo bunky od mŕtveho darcu,

e) nie je známy nijaký alternatívny liečebný postup s lepším alebo porovnateľným výsledkom.

(2) Darcom podľa odseku 1 môže byť len osoba plne spôsobilá na právne úkony,⁴¹⁾ ktorá dala na odber písomný informovaný súhlas po predchádzajúcom poučení. Vo výnimočných prípadoch darcom podľa odseku 1 môže byť aj osoba nespôsobilá dať informovaný súhlas na základe informovaného súhlasu zákonného zástupcu, ak

- a) sa odber týka regeneratívneho tkaniva,
- b) nie je k dispozícii vhodný darca, ktorý je spôsobilý dať informovaný súhlas,
- c) potenciálnym príjemcom je brat darcu alebo sestra darcu,
- d) darcovstvo má pre príjemcu život zachraňujúci potenciál.

(3) Darcom podľa odseku 1 nesmie byť osoba, ktorá je vo väzbe alebo vo výkone trestu odňatia slobody.

(4) Konzílium transplantáčného centra posúdi, či možno odôvodnene predpokladať úspešné ukončenie odberu orgánu alebo tkaniva a jeho prenosu príjemcovi, a zváži splnenie podmienok podľa odseku 1. Odber nemožno uskutočniť, ak možno predpokladať vážne ohrozenie zdravotného stavu darcu, a to ani za predpokladu jeho informovaného súhlasu.

(5) Odber orgánov alebo tkaniva na účely prenosu do tela osoby priamo geneticky príbuznej s darcom sa môže vykonať len po schválení konzíliom transplantáčného centra. Odber orgánov alebo tkaniva na úče-

ly prenosu do tela osoby vzdialene geneticky príbuznej s darcom alebo osoby geneticky nepríbuznej s darcom sa môže vykonať len po schválení konzíliom, ktoré na tieto účely určí ministerstvo zdravotníctva.¹⁶

Zhrňme si teda, čo je pri transplantácii orgánov od živého darcu eticky dôležité:

- motív (pomoc druhému človekovi, nezištnosť),
- rešpekt k vlastnému životu, ktorý nesmie byť ohrozený,
- dobrovoľnosť (rizikové skupiny sú: chudobní, deti, väzni a cudzinci),
- nahraditeľnosť orgánu (párový alebo schopný regenerácie).¹⁷

Pri úspešnej transplantácii môže transplantovaný orgán plniť prakticky všetky svoje normálne funkcie, v čom táto medicínska technika má prednosť pred metódou „umelých“ orgánov. Tak napríklad umelá oblička nie je schopná niektorých ďalších funkcií, ako je povedzme hormonálna funkcia.¹⁸

MŔTVY DARCA

„Na základe dobrých výsledkov v doterajšej praxi nemalo by sa vyžadovať darovanie orgánu od živého darcu, ak je k dispozícii vhodný orgán z mŕtveho. Lebo darovanie orgánu je spojené so značným rizikom pre darcu.“¹⁹

Pokiaľ ide o darovanie orgánov od mŕtveho darcu, tento spôsob podstatne rozšíril možnosti transplantácie, no nastolil i mnohé etické otázky. Už vyššie spomínaná encyklika *Evangelium vitae* hodnotí darovanie orgánov živým darcom ako dar heroickej lásky k blížnemu (Porov. EV 86). Keď je teda darovanie živým darcom hodnotené tak veľmi pozitívne, potom to istotne platí i o darovaní orgánov po smrti.²⁰

¹⁶ Slovenské Centrum Orgánových Transplantácií: *Legislatíva*. <http://www.ncot.sk/html/zakonncot.htm> (03.03.2006).

¹⁷ Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*, 1997, s. 198.

¹⁸ Porov. ONDOK, J.P.: *Bioetika*, 1999, s. 117.

¹⁹ BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*, 1996, s. 106.

²⁰ Porov. VIRT, G.: *Žít až do konce*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 72.

Katolícka cirkev pokladá i tento spôsob transplantácie za eticky oprávnený, no pripomína, výslovný súhlas: „(...) Darovanie orgánov po smrti je šľachetný a zásluhný čin a treba k nemu povzbudzovať ako k prejavu veľkodušnej solidarity. Nie je morálne prijateľné, ak darca alebo jeho príbuzní, ktorí majú na to právo, nedali k tomu svoj výslovný súhlas“ (KKC 2296). „(...) Bezplatné darovanie orgánov po smrti je dovolené a môže byť zásluhné“ (KKC 2301).

Jednou z veľmi dôležitých otázok je otázka, ktorá sa dotýka práva pacienta na transplantáciu. Čím je transplantácia nutnejšia na udržanie života, tým má na ňu pacient väčšie právo. Toto právo je väčšie, ako právo zomrelého na nedotknuteľnosť jeho mŕtveho tela.²¹ No treba podotknúť, že toto právo nie je absolútne.

Všimnime si, že Katechizmus používa termín darovanie a požaduje od darcu alebo jeho príbuzných výslovný súhlas. I tu treba pamätať na to, že darovať neznamena povinnosť. Človeka nie je možné degradovať na skladisko náhradných dielov.

Jednotlivé krajiny uznávajú tri rôzne kritériá pre darcovstvo orgánov z mŕtvych ľudských tiel. Nemajú teda rovnako upravený zákonný predpis. Môžeme sa stretnúť s týmito možnosťami postupu:

- **Právna úprava na základe súhlasu** – *je dovolené odobrať orgány len vtedy, ak zomrelý počas svojho života s odberom výslovne súhlasil a má u seba preukaz darcu.*
- **Informačná povinnosť** – *orgány sa môžu odobrať iba po informovaní a súhlase príbuzných, pokiaľ zomrelý počas svojho života neprejavil svoju vôľu.*
- **Nevyjadrenie výslovného nesúhlasu** – *znamena teda predpokladaný súhlas; je možné odobrať orgány, ak mŕtvy počas svojho života nedal výslovný nesúhlas*²².

Ako je to na Slovensku, určuje Zákon č. 576/2004 Z.z. o zdravotnej starostlivosti, službách súvisiacich s poskytovaním zdravotnej starostlivosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov, v § 37:

§ 37 Odoberanie orgánov, tkanív a buniek z tiel mŕtvych darcov:

²¹ Pius XII. hovorí že: „Mŕtvy nie je právny subjekt“. Živý má prednosť pred mŕtvym, pokiaľ mu mŕtvy môže poslúžiť. Mŕtvy však nie je živočích, ale bývalý živý človek, preto je potrebné s jeho telom zaobchádzať s úctou. Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*, 1997, s. 198.

²² Porov. VIRT, G.: *Žít až do konce*, 2000, s. 73.

(1) Mŕtvym darcom môže byť len osoba, u ktorej bola podľa tohto zákona určená smrť (§ 43).

(2) Odobrať orgány, tkanivá alebo bunky z tiel mŕtvych darcov možno iba vtedy, ak osoba počas svojho života neurobila písomné vyhlásenie, že s týmto zásahom do svojej telesnej integrity nesúhlasí. Za osobu nespôsobilú dať informovaný súhlas môže takéto písomné vyhlásenie urobiť počas jej života zákonný zástupca.

(3) Vyhlásenie podľa odseku 2 s osvedčeným podpisom podľa osobitného predpisu 35) sa zasiela do registra osôb, ktoré vyjadrili počas svojho života nesúhlas s odobratím orgánov, tkanív a buniek po smrti, ktorý vedie ministerstvo zdravotníctva [§ 45 písm. o)].

(4) Nesúhlas podľa odseku 2 možno kedykoľvek odvolať; pri odvolaní nesúhlasu sa postupuje podľa odseku 3.

(5) Poskytovateľ je povinný pred odobratím orgánu, tkaniva a buniek z tela mŕtveho darcu

a) overiť jeho totožnosť,

b) zistiť v registri osôb podľa odseku 3, či osoba vyjadrila nesúhlas s odobratím.

(6) Po odbere orgánov alebo tkanív od mŕtveho darcu sa vo všetkých prípadoch vykoná pitva.¹⁴⁾ Správa o odbere orgánov alebo tkanív sa pripojí k zápisnici o pitve.²³

Prednosť úpravy na základe nevyslovenia nesúhlasu, ktorá platí i pre našu legislatívu, je zrejmalá. Je to spôsob, ako zaistiť čo najväčší počet orgánov.

Všimnime si ale ešte raz, že Katechizmus používa termín darovanie a požaduje od darcu alebo jeho príbuzných výslovný súhlas. Vylučuje tým Katechizmus úpravu na základe nevyjadrenia výslovného nesúhlasu? A sú príbuzní skutočne vlastníkami mŕtveho tela (Porov. § 37 ods. 2)?

Nech by išlo o ktorúkoľvek právnu úpravu, musí byť jasné, že na orgány mŕtveho človeka nemá nikto právny nárok. Darovanie orgánov tiež nemôže byť prehlásené v užšom slova zmysle za mravnú povinnosť, ktorej nesplnenie by bolo hodné odsúdenia. Človek s citlivým svedomím sa určite vážne zamyslí nad súčasným nedostatkom orgánov pre transplantáciu a podľa svojho svedomia učiní zodpovedné rozhodnutie.

²³ Slovenské Centrum Orgánových Transplantácií: *Legislatíva*. <http://www.ncot.sk/html/zakonncot.htm> (03.03.2006).

Zhrňme si, čo je pri transplantácii orgánov z mŕtveho darcu eticky dôležité?:

- živý má prednosť pred mŕtvym, pokiaľ mu môže mŕtvy poslúžiť,
- mŕtvy ale nie je živočích alebo biologický materiál, ale niekdajší živý človek, preto je potrebné s jeho telom zaobchádzať s pietou,²⁴
- presné kritérium určenia doby smrti darcu.

KEDY JE ČLOVEK MŔTVY?

Zomieranie patrí k životu. Pre každého človeka je poslednou fázou života. Jednou z etických otázok je presné kritérium určenia doby smrti darcu. Bolo by maximálne neetické, ba bezcitné až neľudské, keby kvôli naliehavosti okamžitého transplantačného zákroku došlo k skoršiemu usmrteniu umierajúceho pacienta, alebo by sa orgány odoberali ešte pred konštatovaním a potvrdením jeho smrti.

Katechizmus Katolíckej cirkvi potvrdzuje, že: „...je morálne neprípustné priamo zapríčiniť (...) smrť ľudskej bytosti, aj keby sa to konalo s cieľom oddialiť smrť iných osôb“ (KKC 2296).

To, či daný pacient sa uzná za živého či mŕtveho, záleží od prijatia definície smrti. Potvrdenie, či pacient zomrel, nemôže byť vecou ľubovôle, veď tu ide o základnú hodnotu, ktorou je ľudský život.²⁵ Pápež Pius XII. vyhlásil, že odpoveď na otázku: „Kedy nastala smrť?“, nemožno dať ani z morálneho ani z náboženského princípu, teda nepatrí to do kompetencie Cirkvi.²⁶ Odpoveď na túto otázku prináleží hlavne rozhodnutiu lekárom. Väčšina autorov sa zhoduje na tom, že mŕtvy je ten, u koho bola klinicky potvrdená nezvratná nečinnosť funkcie celého mozgu.²⁷

²⁴ Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*, 1997, s. 198.

²⁵ Porov. GRABCZAKOVÁ, Z.: Kedy nezahajovať alebo prerušiť liečenie ťažko chorého. In: *Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 52. ISSN 1213-2977.

²⁶ Porov. VOLEK, P.: Problematika mozgovej smrti človeka. In: *Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, 2005, roč. 5, č. 1 – 2, s. 12. ISSN 1213-2977.

²⁷ Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*, 2004, s. 248.

Aj napriek tomuto konštatovaniu, sa v súvislosti s vedeckým pokrokom súčasná medicína častokrát ocitne zoči-voči mnohým morálnym dilemám.²⁸

Legislatíva na Slovensku sa ohľadom určenia smrti zaoberá v Zákone č. 576/2004 Z.z. o zdravotnej starostlivosti, službách súvisiacich s poskytovaním zdravotnej starostlivosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov, konkrétne v § 43:

§ 43 Určovanie smrti:

(1) Lekár je povinný zisťovať smrť v súlade so súčasnými poznatkami vedy.

(2) Osoba sa považuje za mŕtvu, ak lekár zistí, že došlo k trvalému zastaveniu dýchania a srdcovej činnosti.

(3) Osoba sa považuje za mŕtvu aj vtedy, ak dôjde k nezvratnému vyhasnutiu všetkých funkcií celého mozgu (ďalej len „smrť mozgu“).

(4) Ak sa dýchacie funkcie a obehové funkcie osoby udržiavajú pomocou prístrojov, smrť mozgu musí jednomyselne potvrdiť konzílium (§ 2 ods. 5).

(5) Členom konzília podľa odseku 4 musí byť ošetrojúci lekár, lekár so špecializáciou v špecializačnom odbore neurológia a lekár so špecializáciou v špecializačnom odbore anestéziológia a intenzívna medicína alebo lekár so špecializáciou v špecializačnom odbore anestéziológia a resuscitácia.⁴⁴ Členom konzília nesmie byť lekár transplantlačnej skupiny, ktorý má vykonať transplantáciu.

(6) Po určení smrti mozgu konzíliom je ošetrojúci lekár povinný upustiť od ďalšej resuscitácie okrem prípadu, ak konzílium navrhlo pokračovanie resuscitácie aj po určení smrti, ak ide o mŕtvu osobu, ktorej sa má odobrať orgán, tkanivo alebo bunky na účely transplantácie.

(7) Lekár alebo konzílium sú povinní ihneď spísať zápisnicu o určení smrti.

(8) Po určení smrti lekárom alebo konzíliom možno na mŕtvom tele vykonať len

a) pitvu,¹⁴

b) zdravotné výkony potrebné na účely odoberania orgánov, tkanív a buniek (§ 37),

c) zdravotné výkony vedúce k pôrodu, ak ide o tehotnú ženu.

²⁸ O tejto problematike viď podrobnejšie: ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života*. Praha : Vyšehrad, 1999, 107 s. ISBN 80-7021-302-7.; VIRT, G.: *Žít až do konce*. Praha : Vyšehrad, 2000, 95 s. ISBN 80-7021-330-2.

Mnoho autorov sa zhoduje na tom, že kritérium mozgovej smrti by sa malo používať iba vtedy, keď sa plánuje transplantácia nejakého orgánu. V iných prípadoch by bolo potrebné odstaviť prístroje ktoré umelo predlžujú život²⁹, a použiť tradičné klinické kritériá, najmä nezvratné zastavenie funkcie srdca a pľúc.³⁰

Naša legislatíva pozná dva spôsoby určenia smrti, čím potvrdzuje vyššie spomenuté požiadavky:

- považuje osobu za mŕtvu, ak lekár zistí, že došlo k trvalému zastaveniu dýchania a srdcovej činnosti (§ 43 ods. 2),
- považuje osobu za mŕtvu vtedy, ak dôjde k nezvratnému vyhasnutiu všetkých funkcií celého mozgu (§ 43 ods. 3).

Aby sa pred každou transplantáciou overilo, že darca je skutočne mŕtvu, dohodli sa Medzinárodné asociácie lekárov a rada národných lekárskech zväzov, že v prípade plánovanej transplantácie orgánov musia konštatovať smrť dvaja alebo viac lekárov, a títo lekári nemôžu byť členmi transplantačného tímu.³¹ Tak je to zahrnuté aj v našej legislatíve (§ 43 ods. 5).

ZÁVER

„Človek je stvorený na Boží obraz a preto nebude nikdy človekom, keď nedôjde k úzkemu spojeniu s Bohom.“³² Je vrcholom stvorenia v Božom slove a jeho vznešenosť sa naplno zjavuje vo vtelení Božieho Slova.

Ľudský život je teda cenný Boží dar a ako taký je význačným spôsobom posvätný. Každý človek je zodpovedný za svoj život ale aj za život blížneho. Pretože Boh je darcom a najvyšším Pánom nášho života, život máme prijímať, vážiť si ho a chrániť. Človek teda nie je pánom svojho života, ale správcom, ktorý je podrobený Božej zvrchovanosti.

²⁹ Okrem práva na život má pacient i právo na dôstojné zomieranie. Odpojenie pacienta od prístrojov kvôli tomu, aby sa nepredlžovalo jeho utrpenie a zomieranie, je z morálneho hľadiska dovolené. (Porov. KKC 2278).

³⁰ Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*, 2004, s. 248.

³¹ Porov. PESCHKE, K.H.: *Křesťanská etika*, 2004, s. 248.

³² SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. Theologia creationis I*. Prešov : PU v Prešove GBF ako vysokoškolské skriptum Vydavateľstvo PETRA, 2004, s. 49.

Zo základného presvedčenia o posvätnosti života vyplýva zodpovednosť každého človeka za svoje zdravie i za zdravie iných. Život je niečím drahocenným a zachrániť život je úžasný skutok. Veď Boh sám uzdravuje a vracia život, lebo on je Bohom živých.

Ľudské zdravie je dôležitá etická hodnota, ktorá je jednou zo základných potrieb človeka. Súčasná lekárska veda a prax je schopná účinne robiť zásahy s cieľom získania orgánov na transplantáciu.

Pokrok a rozšírenie transplantácií orgánov v súčasnosti umožňuje záchranu života a prinavrátenie zdravia u mnohých chorých, ktorých zdravotný stav ešte v nedávnej minulosti medicínskymi prostriedkami nebolo možné zlepšiť.

Darovanie orgánov a darcovstvo krvi je službou životu, ktorá predstavuje vysokú mravnú hodnotu.

Na druhej strane: „Morálka síce nabáda k rešpektovaniu telesného života, no nerobí z neho absolútnu hodnotu“ (Porov. KKC 2289). Ľudská osoba je od chvíle počatia je určená k večnému životu.³³

V blahej pamäti pápež Ján Pavol II. častokrát zdôrazňoval, že treba všetkými spôsobmi podporovať novú kultúru života a podporovať taký vedecký výskum, ktorý bude zameraný na opravdivý ľudský rozvoj.

RESUMÉ: Vedecké medicínske experimenty na jednotlivcoch alebo na skupinách ľudí môžu pomôcť k uzdraveniu chorých, a tiež k pokroku v medicíne pri výskume, v snahe o všeobecné zdravie. Veda a technika sú vzácné prostriedky, ak sú postavené do služieb človeka a znamenajú celkový rozvoj poznania v prospech všetkých. Na toto pole vedy patrí i transplantácia ľudských orgánov. Tradičné učenie Katolíckej cirkvi hovorí, že darovanie a transplantácia orgánov a tkanív je službou životu, ktorá predstavuje vysokú mravnú hodnotu. No pri transplantácii sa vyskytujú častokrát situácie, pri ktorých vznikajú etické námietky. Medzi inými i otázka, či má človek právo na transplantáciu? Na druhej strane: „Musí sa podrobiť transplantácii za každú cenu?“ „Môže zdravý človek darovaním orgánu ohroziť svoje zdravie?“ Otázok na tomto poli je veľmi veľa.

ThDr. Marek Petro, PhD.

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

mpetro@unipo.sk

³³ Porov. SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. Theologia creationis I.*, 2004, s. 67.

Rada hierarchov (*Consilium Hierarcharum*) metropolitnej cirkvi *sui iuris* v predchádzajúcej a súčasnej legislatíve

Miloš Galajda

Annotation: The Metropolitan church *sui iuris* is the ancient canonical form of ecclesial structures in East, though very soon it was replaced by the patriarchal form, without being cancelled, however. A complete hierarchical structure of Eastern churches, represented by the Patriarchate, consists of eparchies and metropolitan churches guided by one head, that is legally elected and confirmed in the union of Rome. He is the last resort for all administrative, legal and juridical questions of all the communities in communion of the patriarchal church, according to the Canon law restrictions and degrees of Eumenical councils. Vatican II confers all rights to the „highest authority“ of each local church and states these should act in accord with the Council of Hierarchs. The aim of the present article is the clarification of the term „council of hierarchs“ within the terminology of CCEO, its juridical relevance as far as rights, duties, and responsibility are concerned.

Key words: The Council of Hierarchs, Metropolitan Church, CCEO, CS, The Metropolitan, Quorum and Decisive Majority, The Legislative Activity of the Council of Hierarchs, Administrative Power, Pastoral Responsibility.

Metropolitná cirkev *sui iuris* predstavuje pôvodnú a najstaršiu právnu formu cirkevného usporiadania na Východe, aj keď veľmi rýchlo táto metropolitná štruktúra, bez toho aby bola zrušená, bola nahradená patriarchálnou štruktúrou.¹ „Východné cirkvi bývajú vo všeobecnosti definované ako špecifické časti všeobecnej Cirkvi, ktoré prežívajú svoju vieru (v liturgii, v cirkevnej disciplíne a v celkovom duchovnom dedičstve) osobitným spôsobom, odvodeným z jednej z piatich veľkých východných tradícií, a ktoré v sebe zahŕňajú, alebo aspoň sú schopné zahŕňať, ako svoje podriadené zložky menšie eparchiálne komunity. V prípade kompletného hierarchického usporiadania jednotlivých východných cirkví, ktoré je reprezentované patriarchálnou cirkvou, sú jednotlivé eparchie, resp. aj metropolie, hierarchicky spojené pod vedením spoločného vedúceho predstaviteľa, ktorý je zákonite zvolený a v spojení s Rímom. On predstavuje, spolu so svojou synodou, najvy-

¹ Porov. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna, 2003, 198.

ššiu inštanciu pre všetky záležitosti administratívneho, zákonodarného a súdneho charakteru týchto komunít, v rozsahu kánonov cirkevného práva stanovených a schválených ekumenickými koncilmi alebo pápežom, zachovajúc právo pápeža zasiahnuť v osobitných prípadoch.”² Druhý vatikánsky koncil zveruje rôzne záležitosti „najvyššej autorite”³ každej partikulárnej cirkvi a určuje, že táto má konať s rovnako málo definovanou „Radou hierarchov”.⁴

18. októbra 1990 pápež Ján Pavol II. apoštolskou konštitúciou *Sacri canones* promulgoval Kódex kánonov východných cirkví. Týmto promulgovaním nového kódexu východných cirkví bol vlastne obnovený spoločný kódex východných cirkví, ktorý existoval v prvom tisícročí na základe posvätných kánonov prvých siedmich všeobecných koncilov. „Promulgovanie CCEO sa stalo príležitosťou a podnetom k prehĺbeniu záujmu o východné katolícke cirkvi aj v tých častiach a sférach Cirkvi, kde boli východné katolícke cirkvi doteraz menej známe, a to z dôvodov neprítomnosti, vzdialenosti a neraz aj nezájmu, vychádzajúceho z podvedomého stotožňovania katolíckej Cirkvi s latinskou.”⁵ Gréckokatolícka cirkev na Slovensku možno už v krátkej budúcnosti sa stane metropolitnou cirkvou *sui iuris* a tak pokúsme sa na nasledujúcich stránkach objasniť význam Rady hierarchov metropolitnej cirkvi *sui iuris* v CCEO

² C. VASIL, *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*, Trnava 1999, 11.

³ Dekrét *Orientalium Ecclesiarum* č. 17, 20, 23: „17. Aby sa vo Východných cirkvách znovu uplatňovala dávna disciplína sviatosti vysviacky (*sacramentum Ordinis*), tento svätý cirkevný snem si želá, aby sa obnovila ustanovizeň stálego diakonátu tam, kde prestala jestvovať. Čo sa týka subdiakonátu a nižších svätení a ich práv i povinností, o tom nech rozhodne zákonodarná vrchnosť každej partikulárnej cirkvi.

20. Kým sa všetci kresťania nadohodnú medzi sebou sláviť Veľkú noc (Paschu) spoločne v ten istý deň, ako je to želateľné, predbežne sa splnomocňujú patriarchovia alebo najvyššie miestne cirkevné vrchnosti, aby sa v záujme prehlbovania jednoty medzi kresťanmi toho istého kraja alebo národa jednomyselne dohodli - poradiac sa s tými, ktorých sa to týka - na slávení Veľkej noci v tú istú nedeľu. 23. Patrí do právomoci patriarchu spolu so synodou alebo najvyššej vrchnosti každej (miestnej) cirkvi spolu s radou cirkevných predstavených (hierarchov) rozhodovať o používaní jazykov pri posvätných liturgických úkonoch a odobrovať preklady textov do reči ľudu s upovedomením Apoštolskej stolice.“

⁴ Porov. I. ŽUŽEK, „Un codice per una „varietas Ecclesiarum”“ in *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8), Roma 1997, 262.

⁵ C. VASIL, *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*, Trnava 1999, 12.

a poukázat' na jej povinnosti, právomoci a zodpovednosť v metropolitnej cirkvi *sui iuris*.

TERMINOLÓGIA

Rada hierarchov je novým inštitútom čo sa týka názvu, štruktúry ako aj kompetencie. Meno „Consilium Hierarcharum“ je prebratý z OE 23.⁶ Zatiaľ čo výraz „patriarcha so synodom“ biskupov v patriarchálnych cirkvách je jasný, výraz „najvyššia autorita každej cirkvi so svojou Radou hierarchov“, už spôsobuje nejasnosti.⁷ Aj keď predchádzajúca kodifikácia v M. P. Cleri sanctitati poznala periodické zhromaždenia hierarchov⁸, ani tieto, ani odkaz OE na orgán identického pomenovania nemôže byť chápaný ako priamy predchodca inštitútu Rady hierarchov. V M. P. Cleri sanctitati sa jednalo jednoducho o neformálne periodické stretnutia bez bližšie určenej právnej povahy. Môžeme tu hovoriť o paralele k stretnutiam latinských biskupských konferencií. „V dekréte OE aj keď sa už výslovne hovorí o orgáne s možnosťou rozhodovacích kompetencií, výraz je aplikovaný iba ako zahrňujúci termín a nie ako pomenovanie konkrétneho orgánu; prenechaním tohto na kodifikačné spracovanie skonkrétňenia týchto biskupských inštitúcií, ktoré by mohli fungovať ako najvyššia autorita vo východných cirkvách nižšieho stupňa.“⁹ Pápežská komisia pre revíziu východného katolíckeho práva výraz „Consilium Hierarcharum“ jednoducho prevzala. Tu sa stretávame s problémom, pretože meno „Consilium Hierarcharum“ je zavä-

⁶ „*Ad Patriarcham cum Synodo vel ad Supremam cuiusque Ecclesiae Auctoritatem cum Consilio hierarcharum, ius pertinet moderandi usum linguarum in sacris actionibus liturgicis nec non, facta relatione ad Sedem Apostolicam, probandi versiones textuum in linguam vernaculam.*“

⁷ Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, in *A Guide to the Eastern Code*, (Kanonika 10), Roma 2002, 214.

⁸ Porov. PIUS XII., *Litterae apostolicae motu proprio datae – Cleri sanctitati* (CS) kán. 351 § 1: „*Metropolita Patriarchae vel Archiepiscopo non subiectus, eoque deficiente, Episcopus ordine praecedentiae in provincia primus, curet ut Hierarchae locorum quoties necessitas vel utilitas postulaverit, et semel saltem in anno, apud Metropolitanam aliumve Episcopum comprovincialem convenient, ut collatis consiliis videant quatenus in eparchiis agenda sint ut bonum religionis promoveatur, eaque preparent de quibus in futura Synodo provinciali sit agendum.*“

⁹ P. SZABÒ, *Le Chiese metropolitane e tutte le altre Chiese sui iuris con speciale riguardo alla potestà legislativa delle loro autorità superiori*, Roma 1996, 81.

dzajúci a teda nesprávny. Podľa platného práva Rada hierarchov nie je zložená z hierarchov v pravom slova zmysle a potom nie je to „consilium” v zmysle aký je obyčajne chapaný a používaný na iných miestach CCEO. Podľa kánonu 984 CCEO sú hierarchami: rímsky pápež, patriarcha, väčší arcibiskup, metropolita, eparchiálny biskup. Miestnymi hierarchami sú okrem rímskeho pápeža, eparchiálny biskup, exarcha, apoštolský administrátor, protosynkel a synkel. A taktiež väčší predstavení v spoločnostiach zasväteného života, ktorí majú riadnu riadiacu moc, sú tiež hierarchami, nie však miestnymi.¹⁰

Ale keďže Rada hierarchov je vlastne zložená iba z biskupov, meno „Rada hierarchov” teda zjavne nezodpovedá s realitou, ktorú reprezentuje. Ale aj označenie „consilium” je nepresné.¹¹ „Consilium Hierarcharum” nie je consilium v zmysle slova použitom na iných miestach kódexu: consilium pastorale, consilium presbyterale, consilium a rebus oeconomicis, consilium superioris instituti vitae consecratae. Tieto sú predovšetkým poradné orgány, aj keď v určitých situáciach môže byť potrebný ich súhlas na to, aby daná autorita mohla konať; ale spravidla nemajú moc rozhodovať.¹² Na druhej strane Rada hierarchov má skutočnú zákonodárnu moc¹³ a nielen iba nejakú poradnú funkciu. Podľa koncilu vytvára „Consilium Hierarcharum” spolu s metropolitom najvyššiu legislatívnu autoritu vo svojej partikulárnej cirkvi sui iuris (OE 17, 20, 23).

¹⁰ CCEO kán. 984 § 1: „*Hierarchae sunt praeter Romanum Pontificem imprimis Patriarcha, Archiepiscopus maior, Metropolita, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, atque Episcopus eparchialis necnon illi, qui eis interim in regimine ad normam iuris succedunt.* § 2. *Hierarchae loci, praeter Romanum Pontificem, sunt Episcopus eparchialis, Exarchus, Administrator apostolicus, ii, qui, si praedicti desunt, interim legitime succedunt in regimine, itemque Protosyncellus et Syncellus; Patriarcha vero, Archiepiscopus maior, Metropolita, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, necnon illi, qui eis interim in regimine ad normam iuris succedunt, sunt Hierarchae loci tantum circa eparchiam, quam regunt, firmo can. 101.* § 3. *Superiores maiores in institutis vitae consecratae, qui potestate regiminis ordinaria praediti sunt, etiam sunt Hierarchae, sed non loci.*“

¹¹ Porov. W. AYMANS, „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991), 370.

¹² Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, in *A Guide to the Eastern Code* (Kanonika 10), Roma 2002, 215.

¹³ CCEO kán. 167 § 1: „*Firmis canonibus, in quibus expresse de potestate Consilii Hierarcharum leges et normas ferendi agitur, hoc Consilium eas ferre potest etiam in eis casibus, in quibus ius commune rem remittit ad ius particulare Ecclesiae sui iuris.*“

Je to skutočná synoda, aj keď spôsob akým vykonáva legislatívnu moc je iný od toho v synode biskupov patriarchálnej cirkvi. Na rozdiel synody biskupov patriarchálnej cirkvi, zákony prijaté Radou hierarchov môžu byť platne promulgované iba po predložení rímskemu apoštolskému stolcu.¹⁴ „V tejto veci Rada hierarchov je ako biskupské konferencie latinskej cirkvi¹⁵, avšak tieto nie sú legislatívne orgány, okrem prípadu, keď sú oprávnené CIC, alebo najvyššou autoritou, zatiaľ čo rozhodnutia v ostatných oblastiach sa môžu stať zákonom iba v určitých podmienkach a so schválením apoštolského stolca.“¹⁶

Ako poradný orgán (consilium) metropolitu metropolitnej cirkvi sui iuris môžeme uviesť dvoch najstarších biskupov podľa biskupského svätenia, s ktorými musí vec konzultovať pred tým, ako vykoná určité administratívne úkony: a) pri erigovaní a schvaľovaní združení veriacych a ich konfederácii¹⁷; b) zverenie prípadov, ktorý zákon predpisuje kolégiu sudcov, jednému sudcovi¹⁸; c) nominovanie laikov za sudcov¹⁹;

¹⁴ CCEO kán. 167 § 2: „*De legibus et normis a Consilio Hierarcharum latis Metropolita Sedem Apostolicam quam primum certiore faciat nec leges ac normae valide promulgari possunt, antequam Metropolita notitiam a Sede Apostolica scripto datam habuit de Consilii actorum receptione; etiam de ceteris in Consilio Hierarcharum gestis Metropolita Sedem Apostolicam certiore faciat.*“

¹⁵ „*Constitutio Consilii Hierarcharum sat similis proponitur quae „Conferentiae episcopalis” in iure occidentalis Ecclesiae praescribitur, eiusdem Consilii vero competentia alio modo definitur in can. 139.*“, in *Nuntia* 19, 14.

¹⁶ J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches sui iuris“, 216.

¹⁷ CCEO kán. 575 § 1, 2°: „*Auctoritas competens ad erigendas vel approbandas christifidelium consociationes est pro consociationibus et earundem confederationibus... 2° quae omnibus christifidelibus alicuius Ecclesiae patriarchalis vel metropolitanae sui iuris patent quaeque sedem principem intra fines territorii eiusdem Ecclesiae habent, Patriarcha consulta Synodo permanenti vel Metropolita consultis duobus Episcopis eparchialibus ordinatione episcopali senioribus.*“

¹⁸ CCEO kán. 1084 § 3: „*In primo gradu iudicii, si collegium constitui non potest, dum huiusmodi impossibilitas perdurat, Patriarcha consulta Synodo permanenti permittere potest, ut Episcopus eparchialis causas iudici unico clerico committat, qui, si fieri potest, assessorem et auditorem sibi asciscat; idem permittere potest Metropolita, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, vel etiam Metropolita Ecclesiae patriarchalis extra fines territorii eiusdem Ecclesiae constitutus, uterque consultis duobus Episcopis eparchialibus ordinatione episcopali senioribus; in ceteris casibus adestur Sedes Apostolica.*“

¹⁹ CCEO kán. 1087 § 2: „*Patriarcha consulta Synodo permanenti vel Metropolita, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, consultis duobus Episcopis eparchialibus ordinatione episcopali senioribus permittere potest, ut etiam alii christifideles iudices nominentur, ex quibus suadente necessitate unus assumi potest ad collegium effor-*

d) zrušiť združenia iné ako tie, ktoré boli založené Apoštolským stolcom²⁰. Týchto dvoch biskupov metropolitnej cirkvi *sui iuris* najstarších biskupským svätením môžeme oprávnene nazvať konzultantami (radou) metropolitu.

Výraz „metropolitná synoda” namiesto „Consilium Hierarcharum” by sa hodil lepšie, ale tento sa používa v CCEO na označenie biskupskej inštitúcie cirkevnej provincie v patriarchálnej cirkvi a vo väčšej arcibiskupskej cirkvi (CCEO kán. 133 § 1, 2° a kán. 137)²¹.

2. ČLENOVIA

Už v čase starej kodifikácie, hlavne C. Korolevskim²², bol podčiarknutý autentický princíp, že východné synody sa skladali iba zo svätých biskupov. Predsa len zloženie synód v M. P. Cleri sanctitati sa neopieralo o tento sviatosťný princíp, ale skôr o pastoračnú funkciu²³. Podľa CS kán. 341 sa synody zúčastňovali okrem predsedajúceho, sídelní biskupi, ktorí mohli namiesto seba vyslať príslušných koadjutorov, alebo pomocných biskupov, titulárnych biskupov, apoštolských administrátorov eparchií, exarchov a administrátorov neobsadených stolcov. „Okrem nich sa zúčastňovali *de iure* na synode aj predsedovia združení mníšskych konfederácií a predsedovia mníšskych konfederácií, ktorým Apoštolská stolica alebo synodálni otcovia tajným hlasovaním mohli udeliť aj rozhodujúci hlas. Najvyšší moderátori klerických mníšskych rádov a alii utroque clero viri ad Synodos convocati mali len poradný hlas (CS kán. 341-342)”²⁴.

mandum; in ceteris casibus hac in re adeatur Sedes Apostolica. “

²⁰ CCEO kán. 583 § 2, 1°: „*Ceterae consociationes, firmo can. 927, § 2 et salvo iure recursus in suspensivo ad normam iuris, praeterquam a Sede Apostolica supprimi possunt: 1° a Patriarcha de consensu Synodi permanentis vel a Metropolita, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, de consensu duorum Episcoporum eparchialium ordinatione episcopali seniorum.* “

²¹ J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, 216.

²² C. KOROLEVSKIJ, *Studio di diritto comparato sull' odierna legislazione „De patriarchis”*, Città del Vaticano 1936, 257.

²³ Porov. P. SZABÒ, *Le Chiese metropolitane e tutte le altre Chiese sui iuris con speciale riguardo alla potestà legislativa delle loro autorità superiori*, Roma 1996, 86.

²⁴ C.VASIL, *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*, Trnava 1999, 63.

Počas kodifikácie CCEO v zložení Rady hierarchov môžeme pozorovať rôzne fázy vývoja. Podľa prvého návrhu, v súlade s jeho názvom, s výnimkou rôznych synkelov, členmi Rady hierarchov boli všetci hierarchovia.²⁵ Pripomienky boli práve k tomuto § 1 a mali redakčnú povahu.

Paragraf 1 bol schválený štúdijskou skupinou v znení: „ad Consilium Hierarcharum ipso iure pertinent et in eo voto deliberativo gaudent omnes et soli Ecclesiae metropolitanae Episcopi eparchiales; ceteri Episcopi eiusdem vel etiam diversae Ecclesiae sui iuris nonnisi ut hospites invitari possunt, si maiori parti membrorum Consilii Hierarcharum id placet.”²⁶

Zmena nebola vysvetlená. V skutočnosti ako jedna z následkov pripomienok na schému z roku 1986 zo strany členov kodifikačnej komisie, zloženie orgánu sa rozšírilo o titulárnych biskupov, s jedinou výhradou – s výnimkou koadjutorov – titulárnym biskupom všeobecné právo nedáva rozhodujúci hlas.²⁷

Majúc na pamäti sviatostný rozmer biskupskej vysviacky a skutočnosť, že z nej pochádza biskupská moc CCEO určuje, že na Radu hierarchov musia byť zvolaní všetci a len vysvätení biskupi tej istej metropolitnej cirkvi, bez ohľadu na to, kde sú ustanovení.²⁸

CCEO kán. 164 § 1: „Ad Consilium Hierarcharum vocari debent omnes et soli Episcopi ordinati eiusdem Ecclesiae metropolitanae sui iuris ubicumque constituti exclusis eis, de quibus in can. 953, § 1, vel

²⁵ Porov. *Nuntia* 22, 118-119, kán. 137 § 1: „*Ad Consilium Hierarcharum, quod in omni Ecclesia metropolitana sui iuris institui debet, ipso iure pertinent et in eo voto deliberativo gaudent omnes et soli Ecclesiae metropolitanae locorum Hierarchae, Protosyncellis et Syncellis exceptis, munere sibi ab Apostolica Sede vel ab ipso Consilio Hierarcharum demandato in territorio eiusdem Ecclesiae fungentes...*”

²⁶ *Nuntia* 22, 119.

²⁷ Porov. P. SZABÒ, 88.

Porov. *Nuntia* 28, 44-45, kán. 163 § 2: „*Votum deliberativum in Consilio Hierarcharum habent Episcopi eparchiales et Episcopi coadiutores; ceteri vero Episcopi Ecclesiae metropolitanae sui iuris hoc votum habere possunt, si hoc in iure particulari eiusdem Ecclesiae expresse statuitur.*”

²⁸ Podľa CCEO kán. 953 § 2 sú z hlasovania vylúčení tí, ktorí sú neschopní hlasovania, pretože sú neschopní ľudského úkonu, alebo nemajú aktívny hlas, alebo tí, ktorí verejne odpadli od katolíckej viery, alebo verejne odpadli od spoločenstva katolíckej cirkvi, ako aj tí, ktorí boli potrestaní kánonickými trestami podľa CCEO kán. 1433-1434.

eis, qui poenis canonicis, de quibus in cann. 1433 et 1434, puniti sunt; Episcopi alterius Ecclesiae sui iuris non nisi ut hospites invitari possunt, si maiori parti membrorum Consilii Hierarcharum id placet.“²⁹

Ako vidíme prvá časť kánonu CCEO 164 § 1 je zhodná s kán. 102 § 1, ktorý samozrejme pojednáva o synode biskupov patriarchálnej cirkvi.³⁰ Je potrebné poznamenať, že kvôli prejednaniu určitých záležitostí, môžu byť na synodu biskupov patriarchálnej cirkvi patriarchom, podľa normy partikulárneho práva, alebo so súhlasom permanentnej synody, pozvané iné osoby, najmä hierarchovia nebiskupi a experti, aby vyjadrili svoj názor biskupom zhromaždeným na synode.³¹ Normatíva ohľadne Rady hierarchov nepozná takúto možnosť, s výnimkou, ak väčšina členov Rady hierarchov súhlasí, ordinovaní biskupi inej cirkvi sui iuris môžu byť pozvaní k účasti na Rade, ale iba ako hostia, to znamená ako pozorovatelia, dokonca aj bez poradného hlasu (CCEO kán. 164 § 1).

Takže nasledujúci biskupi metropolitnej cirkvi sui iuris musia byť pozvaní do Rady hierarchov : a) eparchiálny biskupi, kdekoľvek ustanovení; b) titulárni biskupi, pomocní biskupi a biskupi koadjútori, kdekoľvek ustanovení; c) emeritní biskupi.

3. ROZHODUJÚCI HLAS

Rozhodujúci hlas v Rade hierarchov podľa CCEO majú eparchiálni biskupi a biskupi koadjútori. Všetci ostatní biskupi tej istej metropolitnej cirkvi sui iuris môžu mať rozhodujúci hlas, len ak je to výslovne stanovené partikulárnym právom.

CCEO kán. 164 § 2: „Suffragium deliberativum in Consilio Hierarcharum habent Episcopi eparchiales et Episcopi coadiutores; ceteri vero

²⁹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 62.

³⁰ CCEO kán. 102 § 1: „*Ad Synodum Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vocari debent omnes et soli Episcopi ordinati eiusdem Ecclesiae ubicumque constituti exclusis eis, de quibus in can. 953, § 1, vel eis, qui poenis canonicis, de quibus in cann. 1433 et 1434, puniti sunt.*“

³¹ CCEO kán. 102 § 3: „*Pro certis negotiis expediendis a Patriarcha ad normam iuris particularis vel de consensu Synodi permanentis alii invitari possunt praesertim Hierarchae non Episcopi ac periti ad suas opiniones Episcopis in Synodo congregatis manifestandas firmo can. 66, § 2.*“

Episcopi Ecclesiae metropolitanae sui iuris hoc suffragium habere possunt, si hoc in iure particulari expresse statuitur.³²

V CCEO titulárni biskupi patriarchálnej a vyššej arcibiskupskej cirkvi majú rozhodujúci hlas, pokiaľ tento hlas nie je limitovaný partikulárnym právom³³, titulárni biskupi metropolitnej cirkvi sui iuris nemajú rozhodujúci hlas, pokiaľ to nie je výslovne stanovené partikulárnym právom.

4. POVINNOSŤ ÚČASTI V RADE HIERARCHOV

Už podľa najstaršej disciplíny, podľa ktorej biskupi rôznych miestnych cirkví sa stretávali na provinčnej synode, alebo aj medziprovinčnej, aby spoločne rozhodli o akomkoľvek argumente veľkej dôležitosti a spoločného záujmu, jasne ukazuje synodálnu povahu biskupského stavu.³⁴

Východná tradícia, zaznamenaná v posvätných kánonoch, prísne nariaďuje povinnosť účasti biskupov na synodách,³⁵ ako nám to potvrdzuje aj synoda v Laodicei (koniec 4. stor.):

Laod. kán. 40: „Quod non opertat episcopos ad synodum vocatos omnino contemnere, sed protinus ire et docere vel discere ea, quae ad coreptionem ecclesiae vel reliquarum pertinent rerum. Se ipsum vero, qui contempserit, accusavit, ni forte per egritudinem ire nequerit.”³⁶

Predchádzajúca legislatíva v M. P. Cleri sanctitati predpisuje v kánonoch 341³⁷ a 342³⁸, kto má byť zvolaný (vocari debent) a zúčastniť

³² *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 62.

³³ CCEO kán. 102 § 3: „Pro certis negotiis expediendis a Patriarcha ad normam iuris particularis vel de consensu Synodi permanentis alii invitari possunt praesertim Hierarchae non Episcopi ac periti ad suas opiniones Episcopis in Synodo congregatis manifestandas firmo can. 66, § 2.”

³⁴ Porov. D. SALACHAS, „De ecclesiis metropolitanis ceterisque ecclesiis sui iuris“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2001, 156.

³⁵ Pozri str. 7-8.

³⁶ P. P. JOANNOU, *Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IV.-IX.s.)*, t. I, 2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Roma 1962, 147.

³⁷ PIUS XII., *Litterae apostolicae motu proprio datae – Cleri sanctitati* (CS), kán. 341 §1: „Cuilibet Synodo assistere debent cum suffragio deliberativo, praeter praesidem,

(assistere debent) sa synody. „Skutočne sa zdá byť neobvyklou forma, ktorá existovala v CS c. 341 § 1, podľa ktorej sídelní biskupi mohli poslať namiesto seba na Synodus patriarchalis svojich koadjutorov alebo pomocných biskupov. Podľa znenia toho istého kánonu sa totiž titulárni biskupi v každom prípade zúčastňovali na synode – Synodo assistere debent. Preto dôsledkom takto formulovaného kánonu bolo, že titulárni biskupi (medzi nimi pomocní biskupi a koadjutori) museli byť v každom prípade účastní na synode a sídelní biskupi (aby sme použili výraz CS) mohli zostať doma a dať sa na synode zastupovať svojimi pomocníkmi a koadjútormi. V tomto prípade ide o jasnú ukážku toho, ako bola v minulosti zanedbaná citlivosť pre synodálny rozmer patriarchálnej cirkvi.“³⁹

Súčasná legislatíva CCEO v kán. 165 § 1 prízvukuje všetkým právoplatne zvolaným biskupov ich vážnu povinnosť účasti na Rade hierarchov.

CCEO kán. 165 § 1: „Omnes Episcopi ad Consilium Hierarcharum legitime vocati gravi obligatione tenentur, ut eidem Consilio intersint eis exceptis, qui officio suo iam renuntiaverunt.“⁴⁰

Zo samého práva jediná výnimka, ktorá oslobodzuje od povinnosti účasti, je ustanovená pre biskupov, ktorí odstúpili⁴¹ zo svojich úradov (emeriti), a ktorí napriek tomu, že musia byť zvolaní, nie sú povinní

Episcopi residentiales, qui sui loco mittere possunt Coadiutorem vel Auxiliarem, Episcopi titulares, apostolici eparchiarum Administratores, Exarchi, Administratores sedium vacantium. §2: Alii ex utroque clero viri ad Synodos convocati suffragio tantum consultivo gaudent, nisi Praesidi Consociationis monasticae et Praesidi Confoederationis monasticae Sedes Apostolica vel, secreto scrutinio, Patres Synodi deliberativum suffragium expresse concesserint.”

³⁸ CS kán. 342: „Praeter eos de quibus in can.341 §1, vocari debent: 1° Ad Synodum patriarchalem, Praeses Consociationis Confoederationum monasticarum, Praeses Confoederationis monasticae et supremi aliarum Religionum clericalium Moderatores; 2° Ad Synodum archiepiscopalem et provincialem, ii de quibus in n.1, Superiores monasteriorum sui iuris, salvo iure particulari, ceterique Superiores maiores Religionum clericalium qui in territorio resideant et consultores eparchiales omnis eparchiae cuius Hierarcha ad normam can. 341 § 1, Synodo interesse debet, qui mittant ad Synodum duos ex consultoribus collegialiter designatos.”

³⁹ C.VASIL, *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*, 69.

⁴⁰ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁴¹ Porov. CCEO kán. 210 § 1: „Episcopus eparchialis, qui septuagesimum quintum annum aetatis explevit aut ob infirmam valetudinem aliave gravi de causa officio suo implendo minus aptus evasit, rogatur, ut renuntiationem ab officio exhibeat.“

zúčastniť sa. Títo biskupi spolu s tými, ktorí nemajú byť pozvaní⁴² na Radu hierarchov, nemajú byť zahrnutí do úplného počtu biskupov povinných zúčastniť sa pri rozhodovaní o tom, či kvórum bolo dosiahnuté na zasadaní Rady hierarchov.

Ak sa ktorýkoľvek biskup nemože zúčastniť zasadania Rady hierarchov musí poskytnúť Rade písomné vysvetlenie svojej neprítomnosti.

CCEO kán. 165 § 2: „Si quis Episcopus iusto impedimento se detineri existimat, scripto suas rationes aperiat Consilio Hierarcharum; de legitimitate impedimenti decidere est Episcoporum, qui suffragium deliberativum habent et in loco designato initio sessionum Consilii praesentes sunt.“⁴³

Biskupi, ktorí sú prítomní na otváracom zasadaní rady a majú rozhodujúci hlas sú kompetentní rozhodnúť či dôvod je oprávnený.

Aby sa zabezpečila osobná účasť členov rady na zasadaniach CCEO kán. 165 § 3 nedovoľuje žiadnemu členovi rady poslať na svoje miesto prokurátora a nikto nemá viac ako jeden hlas.

CCEO kán. 165 § 3: „Nemo ex Consilii Hierarcharum membris procuratorem sui loco mittere potest nec quisquam plura suffragia habet.“⁴⁴

Predchádzajúca legislatíva v M. P. Cleri sanctitati umožňovala členom synody s rozhodujúcim hlasom, v prípade, že by sa vyskytla nejaká prekážka, ktorá by im bránila osobne sa zúčastniť na synode, poslať namiesto seba na synodu prokurátora. Ak bol týmto prokurátorom jeden zo synodálnych otcov, nemal preto dva hlasy, ale iba jeden. Ak však išlo o inú osobu, prokurátor mal aspoň poradný hlas (suffragium dumtaxat consultivum).⁴⁵

⁴² Porov. CCEO kánn. 953 § 1; 1433 a 1434.

⁴³ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁴⁴ Tamtiež.

⁴⁵ Porov. CS kán. 345 § 1: „Si iusto detineantur impedimento quominus Synodo interesse possint: 1° Omnes qui suffragio deliberativo potuntur mittant procuratorem et impedimentum probent; 2° Ii de quibus in can. 342 debent impedimentum Synodo notum facere; et, exceptis deputatis consultorum eparchialium, procuratorem, sui loco, ad Synodum mittere possunt. § 2: Procurator si fuerit unus ex Patribus quibus est suffragium deliberativum, duplici suffragio non gaudet; si non fuerit, habet suffragium dumtaxat consultivum.“

Biskupi zhromaždení na už začatej Rade hierarchov ju nesmú svojoľne opustiť, ak na to nemajú oprávnenú príčinu schválenú predsedom Rady hierarchov.

CCEO kán. 165 § 4: „Consilio Hierarcharum incohato nemini eorum, qui interesse debent, licet discedere nisi iusta de causa a Consilii praeside approbata.“⁴⁶

Predchádzajúca legislatíva uvádzala podobné nariadenie v CS kán. 348.⁴⁷

5. UZNÁŠANIASCHOPNOSŤ A ROZHODUJÚCA VÄČŠINA

Požiadavka kvóra garantuje, že rozhodnutia prijaté Radou hierarchov pravdivo reprezentujú vôľu tohto orgánu. CCEO určuje, že akékoľvek zasadnutie Rady hierarchov je kánonické a každé hlasovanie je platné, len ak je prítomná nadpolovičná väčšina biskupov povinných zúčastniť sa. Činnosť vykonávaná počas zasadania pri ktorých požadované kvórum členov nie je prítomné je neplatná.

CCEO kán. 166 § 1: „Nisi ius particulare maiorem praesentiam exigit, quaelibet Consilii Hierarcharum sessio canonica atque singulum scrutinium validum est, si maior pars Episcoporum, qui tenentur Consilio Hierarcharum interesse, praesens est.“⁴⁸

Pri rozhodovaní o kvóre zákonne neprítomní biskupi nie sú zahrnutí v počte biskupov povinných zúčastniť sa rady. Nespomína sa prípad biskupa, ktorý je neprítomný, ale ktorý nepredloží písomné vysvetlenie Rade hierarchov. Ak bol zákonne pozvaný a nie sú zjavné dôvody jeho neprítomnosti, má byť považovaný za povinného zúčastniť sa a teda zahrnutý v konečnom počte potrebnom na určenie kvóra. V Rade hierarchov s tromi členmi, neúčastou jedného z nich nie je vytvorené kvórum, keďže minimálne traja su potrební na vytvorenie kolegiálneho orgánu.⁴⁹

⁴⁶ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁴⁷ „Qualibet Synodo inchoata, nemini eorum qui interesse debent, licet discedere, nisi iustam ob causam a praeside Synodi, si sit Romani Pontificis Legatus, vel a Synodo ipsa, probatam.“

⁴⁸ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁴⁹ Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, 217-218.

Partikulárnym právom (even. štatútmi) môže byť požadované vyššie kvórum. Treba upozorniť na klauzulu o väčšine biskupov, ktorí sú povinní zúčastniť sa. Biskupi, ktorí sú vylúčení z pozvania (CCEO kánn. 953 § 1, 1443-1444), biskupi, ktorí sa vzdali úradu (nie sú povinní zúčastniť sa) a biskupi, ktorí boli ospravedlnení Radou hierarchov pre oprávnenú príčinu sa nemajú brať do úvahy pri výpočte kvóra.

Rada hierarchov rozhoduje vo veciach absolútnou väčšinou (50 % + 1) hlasov tých, ktorí majú rozhodujúci hlas a sú prítomní, či už hlasujú alebo nie. Tu sa partikulárnym právom nemôže stanoviť inak.

CCEO kán. 166 § 2: „*Consilium Hierarcharum negotia decedit ad partem absolute maiorem suffragiorum eorum, qui suffragium deliberativum habent et praesentes sunt.*“⁵⁰

6. FREKVENCIA KONANIA RADY HIERARCHOV

Kánon 344 M.P. Cleri sanctitati pojednáva o frekvencii konania sa synody: “*Synodus patriarchalis, archiepiscopalis et provincialis celebrentur quoties Patriarcha vel Archiepiscopus, consentiente Synodo permanenti, aut Metropolita, consentientibus Episcopis compvincialibus, id necessarium iudicaverit et vicesimo saltem quoque anno.*”⁵¹

Tento kánon sa odvodzoval, aspoň teoreticky, od celého radu posvätných kánonov aj partikulárnych zákonov niektorých patriarchálnych alebo metropolitných cirkví.⁵²

„V tomto prípade však už aj povrchný pohľad na pramene citované v CS kán. 344 ukazuje, že tu nebola zachovaná prísna vernosť starým prameňom (...). Partikulárne právo jednotlivých východných cirkví prinieslo niektoré nové normy, ktoré sa medzi sebou veľmi odlišujú, čo je dôkazom už uvedených rozdielov, ktoré sa vyvinuli medzi východnými cirkvami aj v disciplinárnych normách zavedených počas storočí, z dôvodov rôznych historických okolností (...). V tomto znížení frekvencie konania synod sa už začína prejavovať odlúčenie sa od predchádzajúcich nariadení vyjadrených v Apoštol. kán. 37”; Nicea I. kán. 5;

⁵⁰ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁵¹ PIUS XII., *Litterae apostolicae motu proprio datae – Cleri sanctitati*, MCMLVII, 107.

⁵² Týmto posvätnými kánonmi sme sa už bližšie zaoberali vyššie v podkapitole 1.2.2 Synoda biskupov každej provincie.

Antioch. kán. 20. Toto odlúčenie sa, nielen na praktickej úrovni, ale aj na úrovni jednotlivých kánonických noriem, sa stalo zreteľnejším v druhom tisícročí. Medzi prameňmi druhého tisícročia (aj keď v tomto prípade ide viac o predpis pre východných kresťanov než o východný prameň) sa nachádza aj konštitúcia Sacrosanctum Apostolatus pápeža Urbana VIII. z 12. marca 1625, ktorá je adresovaná kyjevskej metropolitnej cirkvi. Pápež, schvaľujúc projekt „provinčného koncilu“, nariaďuje, aby „de cetero perpetuis futuris temporibus singulo quoque quadriennio simile concilium provinciale non minus hebdomadae spatio duraturum modo at forma praemissis convocari et celebrari omnino debeat.“ Nasledujúce legislácie jednotlivých východných cirkví sa stavali oveľa oveľa voľnejšie voči norme o frekvencii konania synody. Jedinú výnimku medzi označenými prameňmi pre CS kán. 344 predstavuje rumunská provinciálna synoda z Alba-Iulia a Fagaras⁵³ z r. 1872, ktorá sa ohľadom frekvencie konania synody špecificky odvoláva na Apošt. kán. 37 (...). Tento podrobnejší pohľad na pramene CS kán. 344 jasne dokazuje, že v priebehu storočí sa cirkevné právo a samotný predpis východných cirkví vzdŕaľovali od teologických a ekleziologických pojmov synodality vyjadrených v posvätných kánonoch a v cirkevnej praxi východných cirkví prvých storočí.⁵⁴

Súčasná legislatíva CCEO vo frekvencii konania Rady hierarchov stanovuje, že aspoň raz za rok sa má konať riadne zhromaždenie rady, alebo aj častejšie, ak tak určuje partikulárne právo. Ďalšie zhromaždenia rady, tzv. mimoriadne, sa zvolávajú vždy keď:

- je potreba prejsť na veci, ktoré sú rezervované Rade hierarchov.
- je potrebné vykonať úkon, ktorý vyžaduje súhlas Rady.
- nastanú mimoriadne okolnosti, ktoré vyžadujú zvolanie rady. V posudzovaní, či sa má zvolať Rada, treba brať do úvahy ustanovenie CCEO kán. 160.⁵⁵

⁵³ Porov. SYN. PROV. ALBA-IULIEN. ET FAGARASIEN. RUMENORUM, *Concilium Primum Provinciale Alba Iuliense et Fogarasiense habitum anno MDCCCLXXII*, tit. III, cap. III, Blasii 1881, 33.

⁵⁴ C.VASILE, *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*, 71-73.

⁵⁵ „In negotiis extraordinariis vel speciale difficultatem secum ferentibus Episcopi eparchiales Metropolitam et Metropolita Episcopos eparchiales audire ne omittant.“

Metropolita môže taktiež dať podnet zvolať Radu v prípadoch iných ako sú tie predurčené všeobecným alebo partikulárnym právom v prípade nutnosti alebo súrnej pastoračnej potreby.⁵⁶

7. ZÁKONODÁRNA MOC

Ako je synoda biskupov patriarchálnej a vyššej arcibiskupskej cirkvi⁵⁷ kompetentná v legislatíve svojich vlastných cirkví, Rada hierarchov tiež vykonáva legislatívnu moc v metropolitnej cirkvi *sui iuris*, teda vydáva zákony a normy pre svoju vlatnú cirkev, ktoré platia iba v rámci tejto cirkvi.

Táto legislatívna moc nie je vykonávaná iba v prípadoch, keď kánony výslovne ukladajú Rade hierarchov túto moc, ale aj stále vtedy, keď všeobecné právo prenecháva vydávanie noriem a zákonov na partikulárne právo cirkvi *sui iuris*. De facto v rôznych kánonoch CCEO sa Rade zveruje úloha „*normas et leges ferendi*”.⁵⁸

CCEO kán. 167 § 1: „*Firmis canonibus, in quibus expresse de potestate Consilii Hierarcharum leges et normas ferendi agitur, hoc Consilium eas ferre potest etiam in eis casibus, in quibus ius commune rem remittit ad ius particulare Ecclesiae sui iuris.*”⁵⁹

Zatiaľ čo pre vyhlásenie zákonov prijatých na synode biskupov patriarchálnej alebo vyššej arcibiskupskej cirkvi už nie je viac zmienka o povinnosti predchádzajúceho uznania „*recognitio*” Svätej stolice, normy a zákony prijaté Radou hierarchov musia byť najprv metropolitom čo najskôr poslané Svätej stolici, a až keď metropolita obdrží písomnú informáciu od Svätej stolice o „*prijatí – receptione*” zákonov a noriem, až potom ich môže platne promulgovat’ a nadobudnúť platnosť.

CCEO kán. 167 § 2: „*De legibus et normis a Consilio Hierarcharum latis Metropolita Sedem Apostolicam quam primum certiore faciat nec leges ac normae valide promulgari possunt, antequam Metropolita notitiam a Sede Apostolica scripto datam habuit de Consilii actorum recep-*

⁵⁶ Porov. J. D. FARIS, „*Metropolitan Churches and Other Churches sui iuris*“, 221.

⁵⁷ Porov. CCEO kán. 110 § 1.

⁵⁸ Porov. *Nuntia* 22, 120.

⁵⁹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

tionem; etiam de ceteris in Consilio Hierarcharum gestis Metropolita Sedem Apostolicam certiorum faciat.“

Zákonodarcia sa pridŕža predchádzajúcej legislatívy, kde kán. 350 §1 CS nariaďuje:

„Absoluta Synodo, praeses acta et decreta omnia ad Sedem Apostolicam transmittat, nec eadem antea promulgentur, quam ab eadem recognita fuerint; interim vero omnes qui in Synodo partem habuerunt, secretum de actis et negotiis pettractatis servare debent; ipsimet autem Synodi Patres designent et modum promulgationis decretorum et tempus quo decreta promulgata obligare incipiant.“⁶⁰

Isteže kánon CCEO nevyžaduje, aby zákony a normy Rady hierarchov boli schválené, avšak prijatie – „receptione“ zákonov a noriem rady nie je iba formálnym aktom, ale zahŕňa v sebe určité posúdenie týchto aktov rady, ktoré by sa malo brať do úvahy.⁶¹

Promulgovanie zákonov a rozhodnutí Rady hierarchov prináleží metropolitovi, po obdržaní písomného „receptione“ od Svätej stolice. Predčasné promulgovanie by bolo neplatné a teda „receptione“ je potrebné pre platné promulgovanie zákonov a noriem Rady hierarchov a nadobudnutiu ich platnosti.

CCEO kán. 167 § 3: „Metropolitae est curare promulgationem legum et publicationem decisionum Consilii Hierarcharum.“⁶²

8. USTANOVENIE METROPOLITU A BISKUPOV

Metropolita a biskupi metropolitnej cirkvi sui iuris sú menovaní rímskym veľkňazom.⁶³ „Predovšetkým treba zdôrazniť, že štúdijská skupina (PCCICOR) sa dohodla, že takéto cirkvi (metropolitné sui iuris), nemôžu byť považované „ecclesiasticae provinciae“, pretože toto je termín pre označenie metropolí patriarchálnych alebo vyšších arcibis-

⁶⁰ PIUS XII., *Litterae apostolicae motu proprio datae – Cleri sanctitati*, MCMLVII, 109.

⁶¹ Porov. D. SALACHAS, „De ecclesiis metropolitanis ceterisque ecclesiis sui iuris“, 158.

⁶² *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 63.

⁶³ Porov. CCEO kán. 155 § 1: „Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest Metropolita sedis determinatae a Romano Pontifice nominatus et a Consilio Hierarcharum ad normam iuris adiutus.“

kupských cirkví, ale ani nie „Ecclesia sui iuris”, ktorá závisí len a len od „Suprema Ecclesiae universae auctoritatis”. S týmto upresnením bola spojená otázka vhodnosti stanoviť v kán. 132 § 1⁶⁴, že metropolita týchto cirkví nie je volený „Consilium Hierarcharum” avšak je nominovaný Najvyšším veľkňazom od ktorého dostáva nadbiskupskú moc, ktorá je obmedzená „intra fines territorii” tých istých cirkví.”⁶⁵

Čo sa týka nominácie metropolitu a biskupov metropolitnej cirkvi sui iuris, Rada hierarchov navrhne pre každý prípad zoznam najmenej troch najvhodnejších kandidátov a pošle ho Svätej stolici, dodržiujúc utajenie aj voči kandidátom. Na zostavenie tohto zoznamu môžu členovia Rady hierarchov, ak to uznajú za vhodné, žiadať názor (mienku) niektorých presbyterov alebo iných veriacich, ktorí sa vyznačujú múdrosťou, ohľadom potreby cirkvi a špeciálnych schopností kandidáta na biskupský úrad.

CCEO kán. 168: „Ad Metropolitae et Episcoporum nominationem quod attinet, Consilium Hierarcharum pro unoquoque casu elenchum componat trium saltem candidatorum magis idoneorum eundemque Sedi Apostolicae secreto servato, etiam erga candidatos, mittat; quem elenchum ut componant, membra Consilii Hierarcharum, si id expedire iudicant, de necessitatibus Ecclesiae et de dotibus specialibus candidati ad episcopatum sententiam aliquorum presbyterorum vel aliorum christifidelium sapientia praestantium exquirere possunt.”⁶⁶

Poradný proces nedovoľuje členom rady konzultovať presbyterov ani ostatných veriacich o vhodnosti kandidátov, ale len o potrebách cirkvi a schopnostiach potrebných pre osobu biskupa.⁶⁷ Je to nový kánon, ktorý predchádzajúca legislatíva nepoznala.

9. ADMINISTRATÍVNA MOC

Najčastejšie používanou mocou v Cirkvi je administratívna, čiže výkonná moc, aj keď je podriadená zákonodárnej moci tým, že administratívne úkony predpokladajú existenciu zákona, ktorý potom uplatňujú.

⁶⁴ Porov. *Nuntia* 22, 115.

⁶⁵ *Nuntia* 22, 114 – 115.

⁶⁶ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 64.

⁶⁷ Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, 221.

Administratívnu moc v metropolitnej cirkvi sui iuris vykonáva metropolita, ktorý má práva a povinnosti vlastné tomuto úradu.⁶⁸ Takto, popri činnosti spomenutej v CCEO kánn. 159 a 167 § 3, on informuje Apoštolský stolec o činnosti Rady hierarchov (CCEO 167 § 2), zvoláva a predsedá metropolitnému zhromaždeniu⁶⁹, oznamuje Rímskemu Veľkňazovi nezákonnú neprítomnosť biskupa vo svojej eparchii presahujúcu šesť mesiacov (CCEO kán. 204 § 4).

Zatiaľ čo patriarcha a vrchný arcibiskup môžu vykonávať určité administratívne funkcie bez porady alebo súhlasu synody biskupov, alebo stálej synody, metropolita musí mať súhlas Rady hierarchov, aby mohol vykonávať administratívne úkony zverené všeobecným právom najvyššej administratívnej autorite cirkvi sui iuris.⁷⁰

CCEO kán. 167 § 4 : „Firmis canonibus, in quibus expresse de actibus administrativis Metropolitanae, qui Ecclesiae metropolitanae sui iuris praeest, agitur, eius est etiam illos actus administrativos ponere, qui iure communi superiori auctoritati administrativae Ecclesiae sui iuris committuntur, de consensu tamen Consilii Hierarcharum.“⁷¹

Takto môže založiť medzieparchiálny seminár so súhlasom Rady hierarchov; schváliť liturgické texty, po predchádzajúcom posúdení

⁶⁸ Podľa CCEO kán. 159: „*In Ecclesia metropolitana sui iuris, cui praeest, Metropolitanae praeter ea, quae iure communi vel iure particulari a Romano Pontifice statuto ei tribuuntur, competit: 1° Episcopus eiusdem Ecclesiae intra tempus iure determinatum ordinare et inthronizare; 2° Consilium Hierarcharum ad normam iuris convocare, quaestiones in eodem tractandas opportune instruere, eidem praeesse atque id transferre, prorogare, suspendere et dissolvere; 3° tribunal metropolitanum erigere; 4° vigilare, ut fides et disciplina ecclesiastica accurate servantur; 5° visitationem canonicam in eparchiis peragere, si eam Episcopus eparchialis neglexit; 6° nominare Administratorem eparchiae in casu, de quo in can. 221, n. 4; 7° eum, qui legitime ad officium propositus vel electus est, nominare vel confirmare, si Episcopus eparchialis intra tempus iure statutum iusto impedimento non detentus id facere omisit, itemque oeconomum eparchialem nominare, si Episcopus eparchialis monitus eum nominare neglexit. 8° Romani Pontificis acta cum Episcopis eparchialibus aliisque, ad quos pertinent, communicare, nisi Sedes Apostolica directe providit, et praescriptorum, quae in his actis continentur, fidelem executionem curare.*“

⁶⁹ Podľa CCEO kán. 172: „*In Ecclesia metropolitana sui iuris conventus ad normam cann. 140 - 145 habeatur et quinto saltem quoque anno convocetur; quae ibidem de Patriarcha dicuntur, Metropolitanae competunt.*“

⁷⁰ Porov. J. D. Faris, „Metropolitan Churches and Other Churches sui iuris“, 220.

⁷¹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 64.

Apoštolským stolcom⁷², alebo schváliť verzie tých istých liturgických kníh, po tom, ako to oznámi Apošt. stolcu.⁷³ Taktiež si metropolita môže rezervovať rozhrešenie od určitých hriechov v celej metropolitnej cirkvi⁷⁴, a môže prijať do katolíckej cirkvi nekatolíckeho biskupa.⁷⁵

So súhlasom Rady hierarchov a po konzultácii s Apoštolským stolcom, môže založiť katolícku univerzitu⁷⁶ alebo cirkevnú univerzitu⁷⁷.

10. PASTORAČNÁ ZODPOVEDNOSŤ RADY HIERARCHOV

Rada hierarchov so svojou hlavou metropolitom tvorí hierarchiu, ktorá spája a zjednocuje veriaci ľud vlastnej metropolitnej cirkvi sui iuris. Preto ich hlavnou úlohou je starať sa o ich duchovné a pastoračné potreby.⁷⁸ Partikulárnymi normami má Rada hierarchov podporovať vzrast vo viere, v spoločnej pastoračnej aktivite, chrániť mravy, vlastný

⁷² Podľa CCEO kán. 657 § 1: „*Textuum liturgicorum approbatio praevia Sedis Apostolicae recognitione reservatur in Ecclesiis patriarchalibus Patriarchae de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis; in Ecclesiis metropolitanis sui iuris Metropolitanae de consensu Consilii Hierarcharum; in ceteris Ecclesiis hoc ius est solius Sedis Apostolicae atque intra limites ab eadem statutos Episcoporum eorumque coetuum legitime constitutorum.*“

⁷³ Podľa CCEO kán. 657 § 2: „*Eisdem auctoritatibus quoque competit ius approbandi versiones eorundem librorum ad usum liturgicum destinatas facta relatione, si de Ecclesiis patriarchalibus vel metropolitanis sui iuris agitur, ad Sedem Apostolicam.*“

⁷⁴ Podľa CCEO kán. 727: „*In nonnullis casibus ad salutem animarum providendam opportunum esse potest facultatem a peccatis absolvendi limitare atque determinatae auctoritati reservare; hoc tamen fieri non potest nisi de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum vel Sedis Apostolicae.*“

⁷⁵ Podľa CCEO kán. 898 § 1: „*Episcopum alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae in Ecclesiam catholicam recipere potest praeter Romanum Pontificem etiam Patriarcha de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Metropolita Ecclesiae metropolitanae sui iuris de consensu Consilii Hierarcharum.*“

⁷⁶ Podľa CCEO kán. 642 § 1: „*Catholica studiorum universitas est institutum studiorum superiorum, quod ut talis erectum aut approbatum est sive a superiore auctoritate administrativa Ecclesiae sui iuris praevis consulta Sede Apostolica sive ab ipsa Sede Apostolica; de quo constare debet publico documento.*“

⁷⁷ Podľa CCEO kán. 649: „*Erectio vel approbatio ecclesiasticarum studiorum universitatum vel facultatum fit a Sede Apostolica aut a superiore auctoritate administrativa, de qua in can. 642, una cum Sede Apostolica.*“

⁷⁸ D. SALACHAS, „De ecclesiis metropolitanis ceterisque ecclesiis sui iuris“, 159.

rítus (dedičstvo) a všeobecnú cirkevnú disciplínu. Podobný kánon sa nachádza aj v CS⁷⁹.

CCEO kán. 169: „*Consilium Hierarcharum curet, ut necessitatibus pastoralibus christifidelium provideatur, atque de eis potest statuere, quae ad fidei incrementum provehendum, ad actionem pastorem communem fovendam, ad moderandos mores, ad proprium ritum necnon ad disciplinam ecclesiasticam communem servandam opportuna esse videntur.*“⁸⁰

Ako pramene tomuto kánonu slúžia mnohé posvätné kánony prvých storočí.⁸¹

O úlohe Rady hierarchov je vhodné konzultovať ďalšie kánony:

CCEO kán 211: „§ 1. *Episcopus eparchialis, cuius renuntiatio ab officio acceptata est, titulum Episcopi emeriti eparchiae, quam rexit, obtinet atque sedem habitationis in ipsa eparchia servare potest, nisi certis in casibus ob specialia adiuncta a Sede Apostolica vel, si de eparchia intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis sita agitur, a Patriarcha de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis aliter provideatur.* § 2. *Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilium Hierarcharum curare debet, ut congruae et dignae Episcopi emeriti sustentationi provideatur, attenta quidem primaria obligatione, qua tenetur eparchia, cui inservivit.*“⁸²

Odstúpenému biskupovi náleží primerané a dôstojné zaopatrenie (obživa). Toto opatrenie musí garantovať Synoda biskupov patriarchálnej cirkvi alebo vyššej arcibiskupskej cirkvi alebo Rada hierarchov, hoci táto povinnosť v prvom rade pripadá eparchii, ktorej sa vzdal. Prakticky táto povinnosť prislúcha celkom eparchii, ktorej biskup slúžil, ak slúžil viacerým eparchiám, táto povinnosť sa proporcionálne rozdeľuje. V prípade nedostatku prostriedkov, alebo pre iné príčiny, kedy eparchia

⁷⁹ Kán. 349: „*Patres in Synodo congregati studiose inquirant ac decernant quae ad fidei incrementum, ad moderandos mores, ad corrigendos abusos, ad controversias componendas, ad unam eandemque disciplinam servandam vel inducendam, opportuna fore pro suo cuiusque territorio videantur.*“

⁸⁰ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 64.

⁸¹ Porov. Apošt. kán. 37; Nic. I., kán. 5; Konštantinop. kán. 2; Ant. kán. 20; Laod. kán. 40; Karth. kán. 95; Chalced. kánn. 17,19; Nic. II, kán. 6; Trull. kánn. 8, 25; Konštantinop. IV., kán. 26; Sv. Bazil Veľký, kán. 47.

⁸² *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 82.

nemôže túto povinnosť adekvátne zabezpečiť, zasiahne priamo synoda alebo Rada hierarchov náležitým opatrením.⁸³

CCEO kán. 330 § 1: „Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum est edere rationem institutionis clericorum, qua ius commune pressius explicandum est pro seminariis intra fines territorii propriae Ecclesiae sitis; in ceteris casibus vero Episcopi eparchialis est conficere huius generis rationem eparchiae suae propriam firmo can. 150, § 3; istarum auctoritatum est rationem etiam immutare.“⁸⁴

Kánon predpisuje vydanie plánu formácie klerikov synode biskupov patriarchálnej cirkvi a vyššej arcibiskupskej cirkvi alebo Rade hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris. Toto opatrenie platí pre semináre, ktoré sa nachádzajú na území vlastnej cirkvi, zatiaľ čo v iných prípadoch vydanie takéhoto plánu náleží eparchiálnemu biskupovi, so zachovaním CCEO kán. 150 § 3.⁸⁵

CCEO kán. 334 § 1: „Seminarium pro propria eparchia erigitur ab Episcopo eparchiali; seminarium pluribus eparchiis commune ab Episcopis eparchialibus earundem eparchiarum vel ab auctoritate superiore, tamen de consensu Consilii Hierarcharum, si de Metropolita Ecclesiae metropolitanae sui iuris agitur, aut de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis, si de Patriarcha.“⁸⁶

Kompetentnou autoritou pre zriadenie seminára je eparchiálny biskup. Avšak pri zriaďovaní medzieparchiálneho seminára, kompetentnou autoritou pre zriadenie sú eparchiálni biskupi, ktorých sa to týka alebo metropolita, avšak so súhlasom Rady hierarchov, alebo patriarcha so súhlasom Synody biskupov, ak sa jedná o patriarchálnu cirkev.⁸⁷

CCEO kán. 585 § 2: „Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilio Hierarcharum assit commissio ad omnium eparchiarum

⁸³ Porov. L. SABBARESE, „Le eparchie e i Vescovi“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 192.

⁸⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 128.

⁸⁵ Porov. L. SABBARESE, „I Chierici“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 294.

⁸⁶ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 130.

⁸⁷ D. SALACHAS – L. SABBARESE, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale (prospettive interecclesiali)*, Roma 2004, 74.

efficaciorum collaborationem provehendam in activitate Ecclesiae missionali.⁸⁸

Synoda biskupov patriarchálnej alebo vyššej arcibiskupskej cirkvi a Rada hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris, keďže majú zákonodárnu moc, majú právo vydávať normy ohľadne misijnej aktivity (misijného diela). Kánon kvôli účinnejšej spolupráci jednotlivých eparchií v misijnej činnosti Cirkvi odporúča, aby Rada hierachov ako aj synoda biskupov mala na tento účel aj komisiu.⁸⁹

CCEO kán. 605: „Ad Episcopos praesertim in Synodis vel Consiliis coadunatos, singulariter vero ad Sedem Apostolicam pertinet integritatem et unitatem fidei bonosque mores auctoritative promovere, custodire et religiose defendere, etiam reprobando, quatenus opus est, sententias, quae eisdem contrariae sunt, vel monendo de eis, quae eadem in discrimen ponere possunt.“⁹⁰

Opatrovať a chrániť integritu a jednotnosť viery a dobrých mravov, taktiež odsudzovať, ak je to potrebné, názory, ktoré sú s týmto v rozpore, alebo upozorňovať na nebezpečenstvá, ktoré môžu takéto názory spôsobiť, je úlohou biskupov, najmä ak sú zídění na synode alebo koncile.

CCEO kán. 621: „§ 1. Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilio Hierarcharum competit intra fines territorii propriae Ecclesiae normas de institutione catechetica in directorium catechetikum apte componendas ferre servatis eis, quae a suprema Ecclesias auctoritate praescripta sunt. § 2. In directorio catechetico ratio habeatur indolis specialis Ecclesiarum orientalium ita, ut momentum biblicum et liturgicum necnon traditiones propriae Ecclesiae sui iuris in patrologia, hagiographia et ipsa iconographia in catechesi tradenda eluceant. § 3. Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum est curare, ut catechismi ad varios coetus christifidelium accommodati simul cum subsidiis ac instrumentis provideantur necnon varia incepta catechetica provehantur atque inter se componantur.“⁹¹

⁸⁸ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 214.

⁸⁹ Porov. J. KOONAMPARAMPIL, „L'evangelizzazione delle genti“, in *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 467.

⁹⁰ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 221.

⁹¹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del

Synoda biskupov a Rada hierarchov v rámci územia svojej cirkvi je kompetentná vydať normy ohľadne katechetickej výuky, ktoré budú vhodne usporiadané v katechetickom direktóriu, zachovávajúc všetko to, čo bolo stanovené najvyššou autoritou Cirkvi. Tieto normy majú brať do úvahy špeciálny ráz východných cirkví tak, aby pri výučbe náboženstva žiarila dôležitosť Sv. Písma, liturgie a tradícií vlastnej cirkvi sui iuris. Kánon v § 3 ukladá Synode biskupov a Rade hierarchov, že ich úlohou je, aby katechizmi boli prispôbované rôznym skupinám veriacich a opatrené ďalšími pomôckami a aby sa vzájomne koordinovali a podporovali rôzne náboženské výukové činnosti.

CCEO kán. 652 § 2: „Ad integritatem fidei et morum tuendam Episcopo eparchiali, Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis, Consilio Hierarcharum atque Sedi Apostolicae competit prohibere, ne christifideles instrumentis communicationis socialis, quatenus eidem integritati detrimento sunt, utantur vel ea cum aliis communicent.“⁹²

Kvôli ochrane neporušiteľnosti viery a mravov, je kompetenciou eparchiálneho biskupa, Synody biskupov patriarchálnej cirkvi, Rady hierarchov a Apoštolského stolca, zakázať veriacim užívanie komunikačných prostriedkov, pokiaľ tieto predstavujú nebezpečenstvo pre túto neporušiteľnosť.

CCEO kán. 664 § 1: „Iudicium de libris committi poteat ab Hierarcha loci censoribus ex elencho a Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilio Hierarcharum confecto aut pro eius prudentia aliis personis, quibus confidit; denique constitui potest commissio specialis censorum, quam Hierarcha loci, Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilium Hierarcharum consulere possunt.“⁹³

Je právom každého miestneho hierarchu predložiť knihy, ktoré sú vydávané v jeho eparchii, na posúdenie kvalifikovaným osobám, ktoré sám určí. Ale Synoda biskupov alebo Rada hierarchov môže spísať zoznam cenzorov, alebo vytvoriť špeciálnu komisiu cenzorov, ktorú môžu konzultovať.⁹⁴

Vaticano 1995, 226.

⁹² Tamtiež, 235.

⁹³ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 238.

⁹⁴ Porov. D. SALACHAS, „Il Magistero ecclesiastico“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 548.

CCEO kán. 671 § 4 : „Si vero adest periculum mortis aut de iudicio Episcopi eparchialis aut Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum alia urget gravis necessitas, ministri catholici licite eadem sacramenta ministrant ceteris quoque christianis plenam communionem cum Ecclesia catholica non habentibus, qui ad ministrum propriae Communitatis ecclesialis accedere non possunt atque sua sponte id petunt, dummodo circa eadem sacramenta fidem manifestent fidei Ecclesiae catholicae consentaneam et rite sint dispositi. § 5. Pro casibus, de quibus in §§ 2, 3 et 4, normae iuris particularis ne ferantur nisi post consultationem cum auctoritate competenti saltem locali Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis acatholicae, cuius interest.“⁹⁵

Ak to vyžaduje ďalšia vážna potreba, okrem nebezpečenstva smrti, po posúdení eparchiálnym biskupom, Synodom biskupov patriarchálnej cirkvi, alebo Radou hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris, môžu katolícki kňazi dovolene udeľovať sviatosti (sviatosť pokánia, Eucharistie, pomazanie chorých) aj všetkým ostatným kresťanom, ktorí nemajú plné spoločenstvo s katolíckou Cirkvou. Vyžadujú sa ale podmienky: a) daná osoba je v nemožnosti obrátiť sa na kňaza svojej cirkvi alebo cirkevnej komunity pre udelenie danej sviatosti, b) prejaví katolícku vieru ohľadne danej sviatosti, c) a má potrebné dispozície.⁹⁶

CCEO kán. 709 § 2: „Integrum est Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilio Hierarcharum opportunas normas statuere, secundum quas etiam alii christifideles Divinam Eucharistiam distribuere possunt.“⁹⁷

Vo východnej tradícii zostáva silným princíp, podľa ktorého, je úlohou kňaza, vysluhovať sviatosti, spravovať Najsvätejšiu Eucharistiu. Kánon uvádza ako vysluhovateľa Najsvätejšej Eucharistie kňaza. Právo roznášať sv. Eucharistiu, ak to nariaďuje partikulárne právo má tiež diakon, ale Synoda biskupov patriarchálnej cirkvi alebo Rada hierarchov majú plné právo stanoviť vhodné normy, podľa ktorých aj ostatní veriaci môžu roznášať sv. Eucharistiu.⁹⁸

⁹⁵ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 241-242.

⁹⁶ Porov. D. SALACHAS, „Il culto divino e specialmente i sacramenti“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 558.

⁹⁷ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 258.

⁹⁸ Porov. *Nuntia* 4, 34; 15, 31; 29, 70.

CCEO kán. 727: „In nonnullis casibus ad salutem animarum providendam opportunum esse potest facultatem a peccatis absolvendi limitare atque determinatae auctoritati reservare; hoc tamen fieri non potest nisi de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilii Hierarcharum vel Sedis Apostolicae.“⁹⁹

„CCEO zachováva koncepciu rezervovaných hriechov. Kánon pripúšťa možnosť obmedzenia fakulty rozhršenia od hriechov a rezervovať ju vyššej autorite. Účel tohto opatrenia je spása duší; totiž presun rozhršenia od hriechov na určitú vyššiu autoritu je opodstatnené kvôli „liečivým“ motívom.“¹⁰⁰ Jedná sa o hriechy rezervované kvôli ich osobitej závažnosti. Predsa len biskup si nemôže rezervovať rozhršenie od niektorých hriechov bez súhlasu Synody biskupov patriarchálnej cirkvi alebo vyššej arcibiskupskej cirkvi alebo Rady hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris alebo Apoštolskej stolice.“¹⁰¹

CCEO kán. 760 § 1: „Diaconum ordinare licet tantum post feliciter expletum quartum curriculi studiorum philosophico-theologicorum annum, nisi Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Consilium Hierarcharum aliud statuit.“¹⁰²

Tento kánon pripúšťa právo Synode biskupov patriarchálnej cirkvi a vyššej arcibiskupskej cirkvi ako aj Rade hierarchov metropolitnej cirkvi sui iuris, stanoviť inak ako je požadované, teda že ordinovať na diakona je dovolené iba po úspešnom zdolaní štvorročného filozoficko-teologického štúdia.

CCEO kán. 898 § 1: „Episcopum alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae in Ecclesiam catholicam recipere potest praeter Romanum Pontificem etiam Patriarcha de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis vel Metropolita Ecclesiae metropolitanae sui iuris de consensu Consilii Hierarcharum.“¹⁰³

Kánon uvádza, kto môže prijať nekatolíckeho východného biskupa do katolíckej Cirkvi. Okrem rímskeho Veľkňaza je to patriarcha, ale so súhlasom Synody biskupov patriarchálnej cirkvi (to isté platí aj pre väč-

⁹⁹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 265.

¹⁰⁰ Porov. *Nuntia* 28, 98.

¹⁰¹ D. SALACHAS, „Il culto divino e specialmente i sacramenti“, in Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, 2001, 611.

¹⁰² *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 276.

¹⁰³ Tamtiež, 324.

šieho arcibiskupa), ako aj metroplita metropolitnej cirkvi sui iuris so súhlasom Rady hierarchov.

11. ŠTATÚTY RADY HIERARCHOV

Keďže Rada hierarchov je právnickou osobou, odlišnou od individuálnych členov, ktorí sa na nej zúčastňujú, sú potrebné predpisy, ktoré presnejšie určia jej štruktúru a aktivity, aby plnila svoj účel.¹⁰⁴ Náleží Rade hierarchov vypracovať súbor štatútov, ktoré sa budú zaoberať sekretariátom Rady hierarchov, prípravnými komisiami a postupmi, podľa ktorých budú pracovať a iné prostriedky, ktoré účinnejšie dovoľujú dosiahnuť cieľ.

CCEO kán. 171: „Consilium Hierarcharum sua conficiat statuta Sedi Apostolicae transmittenda, in quibus provideatur de secretaria Consilii, de commissionibus praeparatoriis, de ordine procedendi necnon de aliis mediis, quae fini consequendo efficacius consulant.“¹⁰⁵

Po vypracovaní štatútov Rady hierarchov majú byť tieto odoslané Svätej stolici. Isteže kánon nevyžaduje, aby tieto štatúty boli schválené – „recognitio“ Svätou stolicou, ale je zrejmé, že toto odoslanie nie je iba formálnym aktom.¹⁰⁶

Všeobecné právo definuje, kto je členom rady a kto ma byť pozvaný na zasadnutia Rady hierarchov¹⁰⁷, ale ponecháva možnosť mať rozhodujúci hlas aj iným členom, ak to Rada stanoví partikulárnym právom (štatútmi).¹⁰⁸

V štatútoch môže byť určené miesto zasadnutí Rady hierarchov. Výnimku môže urobiť metroplita so súhlasom rady. Štatúty môžu určiť frekvenciu riadnych zasadnutí rady, ktorá sa musí stretnúť aspoň raz za rok.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, 221 - 222.

¹⁰⁵ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 65.

¹⁰⁶ Porov. D. SALACHAS, „De ecclesiis metropolitanis ceterisque ecclesiis *sui iuris*“, 160.

¹⁰⁷ Porov. CCEO kán. 164 § 1.

¹⁰⁸ Porov. CCEO kán. 164 § 2.

¹⁰⁹ Porov. CCEO kán. 170.

Štatúty môžu taktiež stanoviť požiadavku pre „kvórum“ potrebné na to, aby bola Rada hierarchov kánonická.¹¹⁰ Čas a spôsob akým sa majú promulgovat' zákony a publikovat' rozhodnutia by taktiež mali byť ustanovené v štatútoch, ako aj povinnosť utajenia, ak by si to priala Rada zaviesť.¹¹¹ Ďalej by sa mali zaoberať otázkou personálu, kde všeobecne právo určuje, že sa má vymenovať sekretár. Sekretariát a rôzni pomocní úradníci, medzi nimi aj odborníci, ktorí môžu byť pozvaní vyjadriť svoj názor pre Radu hierarchov, môžu byť tiež zapracovaní v štatútoch.¹¹² Prípravné komisie požadované všeobecným právom alebo Radou hierarchov považované za nevyhnutné a užitočné, môžu byť ustanovené buď na stálej alebo ad hoc báze.¹¹³

CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Kódex kánonov východných cirkví)
CS	Cleri sanctitati
kán.	kánon
M. P.	Motu Proprio
OE	Orientalium Ecclesiarum
PCCICOR	Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo

ICLic. Miloš Galajda
Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka
Teologická fakulta
Trnavská Univerzita v Trnave

milos.galajda@seznam.cz

¹¹⁰ Porov. CCEO kán. 166 § 1.

¹¹¹ Porov. J. D. FARIS, „Metropolitan Churches and Other Churches *sui iuris*“, 222.

¹¹² Porov. Tamtiež.

¹¹³ Porov. Tamtiež.

Špeciálna pedagogika ako nevyhnutná súčasť prípravy učiteľov. Časť II.

Beáta Balogová

Annotation: The contribution Special pedagogy as an inevitable part of teachers' training. Part II is a thematic follow-up to the series of contributions concerning the significance of special pedagogy for coming teachers. This part aims at methods of special pedagogy and somatopedy (physical defects), optopedy (visual defects) and surdopedy (auditive defects).

Key words: special pedagogy, physically, hyndicapped, handicap.

Úlohou pedagóga v materskej škole a pedagogicko-psychologickej poradne je určiť školskú zrelosť, pripravenosť a spôsobilosť dieťaťa pred nástupom do školy. Táto pedagogická diagnostika je nevyhnutná na zaradenie dieťaťa do vzdelávacieho procesu. Dôležitú úlohu zohráva pedagóg, ktorý s dieťaťom dlhodobo pracuje, má možnosť komparácie jeho výkonu s ostatnými deťmi a záverečnú diagnostiku vykonáva práve psychológ pedagogicko-psychologickej poradne.

Pedagogicko-psychologická poradňa je „školské zariadenie, ktoré prevádza pedagogicko-psychologické vyšetrenie žiakov škôl a školských výchovných zariadení a vypracováva o nich posudky predovšetkým pre školy a školské výchovné zariadenia a zákonných zástupcov žiakov“ (Kaprálek, Bělecký, 2004).

Pre potreby školskej praxe sú podstatné tie závery a odporúčania psychológa, ktoré stanovujú u dieťaťa diagnózu, vlastnosti osobnosti dieťaťa, ktoré zásadne ovplyvňujú priebeh jeho učenia a postupy, ktoré je nutné v priebehu vzdelávania rešpektovať.

ŠKOLSKÁ ZRELOSŤ, PRIPRAVENOSŤ, SPÔSOBILOSŤ

Vstup dieťaťa do základnej školy je dôležitý prvok socializácie. Dieťa sa dostáva z menej náročného domáceho prostredia do ťažšieho školského. Tento prechod môže byť spojený s mnohými ťažkosťami, napr. výskyt koktavosti, nedisciplinovanosťou, u iných môžeme hovoriť

o tzv. **poruche školskej prispôsobivosti** na podklade **syndrómu P'ahkej mozgovej dysfunkcie**. Štatistiky v tomto prípade hovoria až o 2% detí. V tejto súvislosti rozlišujeme:

- **školskú zrelosť dieťaťa** - t. j. stupeň vývinu jeho telesných a duševných funkcií, ktoré sa môžu u dieťaťa s nevyzretým nervovým systémom vyvíjať viac či menej oneskorene;
- **školskú pripravenosť** - ktorá predstavuje súhrn všetkých výchovných vplyvov na dieťa v predškolskom veku, celý spôsob jeho výchovy. Môže byť nedostatočná, väčšinou zanedbaná pre nedostatok citových väzieb a vhodných podnetov;
- **spôsobilosť dieťaťa na vstup do školy** - predstavuje súhrn školskej zrelosti a školskej pripravenosti.
- Poruchy v spôsobilosti na vstup dieťaťa do školy bývajú častokrát vplyvom patológie výchovného prostredia. Patologické zvláštnosti detí môžu byť determinované :
- **vnútornými podmienkami**- oslabenie organizmu vplyvom infekčného ochorenia, zníženie sluchu vplyvom zápalu stredného ucha;
- **vonkajšími podmienkami** - nedostatočnou výchovou v rodine.

Patológia výchovného prostredia je súčasťou sociálnej patológie, ktorá sa zaoberá rôznymi typmi pedagogicky nevhodného výchovného prostredia. Pedagogicky nevhodné je predovšetkým prostredie výchovne **nedostatočné**, chudobné na výchovné podnety, z ktorého vyrastajú deti výchovne **zaostalé**. U detí sa oneskorene vyvíja reč, myslenie, motorika, citový život. Tento stav môže nastať aj u detí vychovávaných v kolektívoch, zdravotníckych alebo výchovných zariadeniach. V takýchto prípadoch hovoríme o **syndróme hospitalizmu**, je to komplex nepriaznivých dôsledkov prostredia pre psychiku dieťaťa. Nie menej závažnou je **psychická deprivácia**, ide o poruchu duševného vývoja spôsobenú psychickým nedostatkom. Príkladom sú tzv. vlčie deti, deti vychovávané izolovane v dobe vojny, v koncentračných táboroch a pod.

Za pedagogicky nevhodné prostredia môžeme považovať aj prostredie s **nadmernou** výchovou a prehnanou starostlivosťou o dieťa. Deti nedostávajú možnosť samostatného prejavu. Rodičia spomaľujú duševný vývoj takéhoto dieťaťa.

Opakom tejto spomalenej výchovy je prehnaná **perfekcionalistická** výchova, kedy sa urýchljuje vývoj dieťaťa. Rodičia vidia dieťa nie také

aké je, ale aké by ho chceli mať. Požadujú od dieťaťa prílišnú poslušnosť a výkony na ktoré ešte dieťa nedozrelo.

Ďalším príkladom je *preťažovanie detí*, ktoré môže viesť k výchove detí ustrašených, bezbranných a sústavne preťažovaných, ktoré môžu vyrásť v málo sebavedomých jedincov.

Za *pedagogicky nesprávne prostredie* môžeme označiť prostredie rozvrátených rodín v ktorých prevláda alkoholizmus, prostitúcia, nesprávny rodičovský príklad, trestné činy rodičov a podobne.

Metódy špeciálnej pedagogiky

Na špeciálno-pedagogickú diagnostiku využíva špeciálna pedagogika množstvo metód. Jednak sú to je vlastné metódy a jednak aj metódy preberané z iných vied. Všeobecne sa v Špeciálnej pedagogike sa používajú metódy podľa J. Pipekovej (1998):

1. všeobecné:

- *rodinná anamnéza* – ide o sledovanie výskytu určitých chorôb, odchýlok, onemocnení, povahových vlastností a mentálnej retardácie,
- *osobná anamnéza* - zisťuje údaje o vyšetrovanej osobe,
- *katamnéza* - sa zaoberá skúmaním príčin opakovaného objavenia sa nežiadúcich prejavov;

2. **špeciálne:** predstavujú odborné špeciálno-pedagogické vyšetrenia, ktoré majú zistiť druh a stupeň postihnutia. Podieľa sa na nich viac odborníkov a patrí tu pozorovanie;

3. exploračné:

- *rozhovor* – či už individuálny, skupinový, voľný alebo riadený,
- *dotazník* – je písomným vyjadrením otázok a odpovedí;

4. diagnostické skúšky:

- *ústne skúšky*,
- *písomné skúšky*,
- *praktické skúšky*;

5. testové metódy;

6. rozbor a hodnotenie výsledkov činností;

7. **kazuistika** - je štúdiom všetkých dostupných materiálov. Ide o informácie z hľadiska vývoja, podnetnosti prostredia, psychosociálneho narušenia, traumy, prekonaných chorôb, dedičných faktorov, iných determinácií vývoja;

8. **prístrojové metódy** - audiometrické vyšetrenie sluchu, využitie počítačovej techniky a pod.

Tieto metódy zbierajú základné údaje a základné dáta o vyšetrovanej osobe a na základe nich sa vykonáva špeciálno-pedagogická diagnostika. Môžeme povedať, že aj tu v tomto prípade platí, že čím väčšie množstvo získaných výsledkov a čím väčší podiel odborníkov, tým kvalitnejšia by mala byť výsledná diagnostická správa.

V prvej časti nášho príspevku sme hovorili o členení jednotlivých defektov. V tejto súvislosti sa budeme venovať jednotlivým oblastiam špeciálnej pedagogiky. Predstavíme si ich z pohľadu diagnostiky a z hľadiska možnosti výchovy a vzdelávania postihnutých jedincov.

TELESNÉ DEFEKTY – SOMATOPEDIA

Somatopédia je veda, ktorá sa zaoberá výchovou a vzdelávaním telesne postihnutých, oslabených a chorých jedincov. Samotný pojem vznikol spojením gréckych slov: soma – čo znamená telo telo a paideia – teda výchova.

Telesné defekty môžeme klasifikovať z rôznych hľadísk. L. Monatová (1994) člení telesné defekty nasledovne:

- *detská mozgová obrna – DMO;*
- *deformácie;*
- *ľahká mozgová dysfunkcia – LMD.*

1. *Detská mozgová obrna DMO*

Obrny sa dotýkajú centrálnej a periférnej nervovej sústavy. Centrálna časť zahŕňa mozog a miechu a periférna časť obvodové nervstvo. DMO vzniká pred narodením, pri pôrode alebo hneď po ňom. Pre DMO je typická neobratnosť, hlavne v jemnej motorike, nerovnomerný vývoj, zvýšená pohyblivosť a nepokoj, nesústredenosť, nedokonalosť vnímania, nedostatočná predstavivosť, nepremyslené a impulzívne reakcie, striedanie nálad, výkyvy v duševnej výkonnosti, oneskorený vývoj reči a chyby reči.

DMO by sme nemali zamieňať s chorobou s podobným názvom akou je ***Detská obrna***. Ide o infekčné onemocnenie, ktoré postihovalo

deti v predškolskom veku a zanechávalo trvalé a ťažké následky. Ochorenie prebieha v dvoch fázach:

- prvá fáza pripomína chrípkovú infekciu,
- druhá fáza sa vyznačuje horúčkami a podráždením mozgových blán.

Následkom bolo ochrnutie svalov na končatinách, ale intelekt zostal nepoškodený. Od roku 1958 sú všetky deti očkované Sabinovou vakcínou a nové prípady neboli odvtedy zaznamenané.

K **obrnám** niektorí odborníci zaraďujú aj:

- **mozgové zápaly**, ktoré spôsobia ochrnutie končatín a výskyt epileptických záchvatov,
- **mozgové nádory**, ktoré môžu po operácii zanechať následky v pohybovej oblasti, môžu vyvolať poruchy reči a epilepsiu,
- **mozgové príhody a mozgové embólie**, ktoré vyvolávajú nedostatočné prekrvenie mozgu,
- **traumatické obrny**, ktoré spôsobujú otvorené poranenia hlavy. Najľahší stupeň je otras mozgu, stlačenie mozgu a najťažším je pomliaždenie mozgu,
- **obrna miechy**, ktorá nastáva vplyvom choroby alebo úrazu miechy. Závisí od stupňa postihnutia, čím je miecha zasiahnutá bližšie ku krčnej chrbtici, tým je ochorenie závažnejšie,
- **rozštep chrbtice** je vrodeným ochorením. Chyba vyvoláva úplnú obrnu dolných končatín

Poruchy hybnosti pri DMO sa prejavujú vo forme **spastickej**, kedy ide o svaly krčovito napäté a o formu **dyskinetickú**, kedy ide o mimovoľné pohyby. Tieto mimovoľné a neovládateľné pohyby sú tým väčšie, čím je jedinec viac postihnutý.

Výchova vzdelávanie jedincov s DMO

Pokiaľ telesne postihnuté dieťa nemôže splniť podmienky k výchove a vzdelávaniu so zdravými žiakmi má byť prijaté do **školy pre telesne postihnuté deti**. Tam sa vyučujú žiaci podľa osnov pre zdravú mládež s určitými úpravami. V učebnom pláne sa znižuje počet hodín telesnej výchovy, nahrádza sa zdravotnou telesnou výchovou, vyučuje sa predmet dorozumievacie schopnosti, používajú sa špeciálne metódy vyučovania písania (nohou, ústami, na písacom stroji), na pracovnom vyučovaní sa nacvičujú pohybové schopnosti a návyky. Vzhľadom k rozsahu, stupňu a kombinácii postihnutia vyžaduje práca učiteľa

individuálny prístup a spracovanie **individuálneho vzdelávacieho programu**.

Práca s telesne postihnutým žiakom má vyzerat' nasledovne. Pri písaní má dieťa sedieť opreté celým chrbtom o operadlo, nohy má mať celým chodidlom na zemi a ruky by mali byť opreté na bočné operadlo stoličky. Stolička má mať aj operadlo na hlavu, aby si dieťa mohlo odpočinúť. Poloha sa má striedať, to znamená, že ak dieťa nepíše, malo by mať možnosť ľahnúť si, čím nastáva striedanie polôh. Deti s ťažším postihnutím cvičia v polohe ležmo aj písanie aj čítanie a reč. Na čítanie a písanie sa používa stolík so sklopnou doskou. Ak je písmo nečitateľné je potrebné učiť ho písať na stroji;

2. Deformácie

Zahŕňajú veľkú skupinu vrodených alebo získaných chýb. Prejavuje sa vo forme:

- **skolióz** (vychýlenie chrbtice nabok),
- **kyfóz** (zakryvenie chrbtice dozadu).

Vznikajú ako následok nesprávneho držania tela. Príčiny môžu byť:

- **vnútorné** - spôsobené rastom, dedičnými vplyvmi, výživou, nerovnomerným rastom,
- **vonkajšie** - spôsobené prostredím, nedostatok pohybu, predčasné posadzovanie kojencu, dlhotrvajúca sedavá poloha, obezita, jednostranný pohyb, predčasná športová špecializácia, spanie na mäkkom lôžku s vysokým podhlavníkom.

Do tejto skupiny defektov patria aj:

- **malformácie** - ide o patologické vyvinutie rôznych častí tela,
- **amputácie** - je umelé odstránenie časti tela, končatiny.

3. EMD

Je dôsledkom ľahkého poškodenia mozgu počas perinatálneho obdobia. Prejavuje sa psychomotorickým nepokojom, neobratnosťou v pohyboch - **dyskoordináciou**, zmenou nálad (mánicko-depresívny syndróm), pri inak dobrých rozumových schopnostiach. Charakteristickým znakom EMD je nerovnomerný vývin. Celkový psychický vývin neprebieha harmonicky. Uvedené znaky sa začínajú prejavovať pred vstupom dieťaťa do školy alebo v prvej triede, vtedy sa začínajú prejavovať aj

špecifické vývojové poruchy učenia ako dyslexia, dysgrafia, dysortografia a poruchy správania napríklad výkrikmi, vybiehaním z lavice a pod.

Výchova a vzdelávanie jedincov s EMD

Jedinci sa vychovávajú v špeciálnych triedach, ide tu o menší počet žiakov, kratšie vyučovacie hodiny, hodiny s telovýchovnými chvíľkami, možnosťou opustenia lavice na krátku dobu. Neskôr sa môžu vrátiť do bežných tried.

V súvislosti s obrnou sa často uvádza aj ochorenie, ktorým je ***epilepsia***. Ide o mozgové postihnutie rôzneho pôvodu, charakterizované opakujúcimi sa záchvatmi s rozmanitými klinickými príznakmi. Prejavuje sa ***veľkými*** alebo ***malými záchvatmi***. Pri ***veľkom záchvate*** sa objavujú kŕče, dieťa stráca vedomie, padá, sliní a pomočuje sa. Pokiaľ sa tento stav nepodarí zlepšiť liečbou, nemôže takéto dieťa chodiť do normálnej školy pre nebezpečenstvo úrazu.

Pri ***malom záchvate*** dochádza k prechodnej strate pozornosti a schopnosti vnímania, dieťa je na niekoľko okamihov „*duchom neprítomné*“ a niekedy nie je ani známe učiteľom a rodičom, že ide o záchvat. Pokiaľ je dieťa v normálnej triede, je potrebné inštruovať spolužiakov, aby pri spozorovaní záchvatu uložili dieťa na lehátko. Epilepsia sa prejavuje aj v psychických vlastnostiach napríklad dieťa je nesústredené, ľahko unaviteľné a uzavreté. Epilepsia býva spojená s DMO, LMD ale aj s mentálnou retardáciou.

Prevenca úrazovosti žiakov

Zdrojom telesného postihnutia žiakov je častá úrazovosť. Stúpa počet dopravných úrazov, poranení pri hrách, športoch, pri zaobchádzaní s výbušninami, chemickými látkami.

Prevenca sa zabezpečuje dopravnou výchovou, inštruovaním žiakov a informovaním.

SLUCHOVÉ DEFEKTY – SURDOPEDIA

Surdopedia je špeciálna pedagogická disciplína, ktorá sa zaoberá výchovou, vzdelávaním a rozvojom sluchovo postihnutého jedinca. Ako samostatná vedná disciplína sa vyčlenila od logopedie v roku 1983.

Názov pochádza od latinského slova *surdus* – hluchý a gréckeho *paidea* – výchova.

Cieľom surdopedie je komplexná starostlivosť o sluchovo postihnutého jedinca, jeho sociálne a pracovné zapojenie, ktoré sa môže realizovať na rôznych úrovniach socializácie.

Dôsledky sluchových chýb sa prejavujú v oblastiach:

- poznávacej,
- v oblasti vzťahu k prostrediu (sociálne izolácia, zlá orientácia v priestore),
- v oblasti osobnosti (hovornosť je obmedzená, myslenie je statické a nepohotové).

Na základe uvedeného môžeme **klasifikovať** sluchové chyby nasledovne:

- **z hľadiska vzniku** (vrodené, získané);
- **typy sluchových chýb**;
- **stupne sluchových chýb**.

Typy sluchových chýb:

periférne:

- prevodné - spôsobené poruchou od vonkajšieho zvukovodu po stredné ucho,
- vnútroušné - percepčné, je poškodené vnútorné ucho,
- zmiešané - ide o kombináciu predchádzajúcich dvoch,

centrálne - sú spôsobené poškodením centrálného nervového ústroja sluchového analyzátora;

Stupne sluchových chýb:

a. nedoslýchavosť:

- prevodná - postihnutý počuje málo, ale dokáže rozoznať zvuky ľudskej reči,
- percepčná,

b. hluchota:

- úplná,
- praktická (len zvyšky sluchu),

c. ohluchlosť - strata sluchu v priebehu života.

Veľkosť straty sluchu sa určuje pomocou audiometrického vyšetrenia. Grafický záznam sa nazýva **audiogram**. Na zmiernenie chýb pri socializácii osôb s poruchami sluchu sa používa sluchová protetika, napríklad vo výučbe sa používajú slúchadlá, ktoré môžu byť zvukovodové, závesné a vreckové.

Dôsledky sluchových chýb

Tieto deti sú obmedzované v rozvoji poznávania, myslenia a reči od útleho detstva. To prináša zmenšené množstvo informácií a zážitkov získaných sluchovou cestou. Dieťa potom vníma svet obmedzene alebo dokonca aj deformovane. Nemôže často pre svoje vyjadrovacie problémy vyjadriť svoj intelekt.

Reč sluchovo postihnutých detí sa líši v závislosti od toho, kedy bola chyba zistená, kedy bolo pridelené slúchadlo a aká intenzívna starostlivosť bola dieťaťu venovaná. Na reči postihnutého dieťaťa je vidno, že chýba dostatočná sluchová kontrola, a že je reč kontrolovaná predovšetkým zrakom a hmatom. U detí, ktoré sa nedostali včas do odbornej starostlivosti má reč všetky znaky charakteristické pre reč nepočujúcich, napríklad melódia je neprirodzená, prízvuk a tempo sú neusporiadané a nepravidelné.

Závažným problémom je ***nepoznaná*** sluchová chyba, ktorá môže spôsobiť oneskorený vývin dieťaťa. Typickým znakom je oneskorený vývin reči, ktorá sa rozvíja pomaly so zlou výslovnosťou. U nedoslýchavého dieťaťa sa to niekedy môže prejavovať ako prejav ***neposlušnosti*** alebo ***lenivosti***. Niekedy je táto chyba zistená až v škole, keď dieťa zle píše diktáty, pri čítaní nepočuje a nevie, kde má pokračovať, v telocvični pre väčšiu vzdialenosť nepočuje príkazy, pri hluku v triede nepočuje.

Výchova a vzdelávanie týchto jedincov

U malých detí v predškolskom veku je to spolupráca rodiny s logopédom, ktorý pomáha dieťaťu. Neskôr sa deti učia porozumieť tzv. ***odpozeranie*** je to schopnosť vnímať reč hovoriacich osôb zrakom, podľa pohybov úst, mimiky a gestikulácie.

Neskôr je dieťa zaraďované do škôl pre žiakov so ***zbytkami sluchu*** a do ***základných škôl pre nepočujúcich***.

Pri práci v škole pre ***nedoslýchavé*** deti musí napr. učiteľ dodržiavať určité pravidlá, musí stáť pred žiakmi, aby žiaci mohli sledovať jeho tvár, pri odpovedi, by sa mali žiaci otočiť k svojim spolužiakom, aby im rozumeli, a to aj pri čítaní, pri diktátoch sa používajú opisy celých príbehov, nie slová a jednotlivé vety, aby si dieťa mohlo domyslieť ak nepočulo. Nedoslýchavý žiak má zlú výslovnosť síkaviek, nerozlišuje di - dy, ti - ty, ni - ny, li - ly. Pri rátaní si zamieňajú číslovky – päť a deväť.

DEFEKTY SPRÁVANIA – ETOPEdia

Etopedia je špeciálno-pedagogická disciplína, ktorá sa zaoberá poruchami správania a takými prejavmi jedinca, ktorými sa vymyká z priemerného správania danej vekovej a sociokultúrnej kategórie. Poruchy správania sú determinované vekom jedinca. Etopedia sa vyčlenila ako samostatná veda z psychopedie v roku 1969.

Z hľadiska spoločenskej závažnosti možno rozdeliť poruchy správania na:

- **disociálne**
- **asociálne**
- **antisociálne**

Disociálne sú čiastkové skôr krátke výstrelky v správaní jedinca, často typické pre určité vekové kategórie (pubertálne prejavy) pohybujú sa na hranici normy a patológie. Možno tu zaradiť detský vzdor, neposlušnosť. Sú odstrániteľné bežnými pedagogickými prostriedkami a metódami.

Asociálne je v rozpore so spoločenskou morálkou, vzhľadom k nedostatočnému alebo chýbajúcemu sociálnemu cíteniu. Je nebezpečnejšie ako disociálne správanie, ale neničia sa ním spoločenské hodnoty. Svojim jednaním škodí predovšetkým sám sebe napr. alkoholizmom, záškoláctvom, narkomániou a suiciditou.

Antisociálne - takýmto správaním sa porušujú všetky spoločenské normy, aj právne, sú ničené spoločenské hodnoty aj životy. Jedinec poškodzuje spoločnosť. Tento stupeň je nazývaný aj delikvenciou, kriminalitou.

Porucha správania môže vzniknúť:

- **z poruchy sociálnych vzťahov** (rodina, škola, partia),
- **na podklade choroby alebo defektu,**
- **kombináciou rôznych príčin.**

Poruchy správania sa **členia** na:

- podklade psychického onemocnenia a nervových porúch;
- podklade výchovnej alebo sociálnej narušenosti.

Patria tu neurózy, ide o neschopnosť adaptácie na spoločenské prostredie. Prejavuje sa nekludom a nesústredenosťou. Potom je to nespavosť, pomočovanie, tiky, neurasténia, ako aj celková únava organizmu, hystéria. Pseudologia phantastica - bájivé klamstvo, psychogénne zvracanie (je vyvolané na základe nezvládania niektorej situácie, jedinec

potom zvracia strach zo školy), psychopatia - celkové narušenie emócií, všetkých vlastností čo sa prejavuje nezrelosťou, nevyváženosťou a disharmóniou, psychasténia - sa vyznačuje vtieravými myšlienkami, dieťa sa prejavuje nerozhodnosťou, zbytočným strachom, premýšľaním, psychóza - zvýšená alebo znížená pohyblivosť, nehovornosť alebo hovorenie so sebou samým, slovným šalátom, depresia, bludy, halucinácie, je ich veľa, suicidita, chorobná túlavosť, školská fobia.

Patria tu zlé návyky, zlozvyky, detská neposlušnosť, vzdorovitosť, klamstvo, afektívne poruchy/ výbuchy zlosti, agresivity, mrzuté nálady, apatie, úzkosť - nepríjemné prežívanie jedinca, strach, úteky a túlavosť, záškoláctvo, negativizmus - uzatvára sa do seba a prestáva s ostatnými komunikovať, toxikománie, seba poškodzovanie - zraňovanie sa, prehľtanie predmetov, suicidita, zabitie, vražda, ublíženie na zdraví, zneužitie a znásilnenie, krádež, vandalstvo, výtržníctvo.

Prevenca porúch správania

Pri prevencii je dôležité vychádzať z porúch a zo stupňa narušenia. Spravidla sa poruchy odstraňujú v spolupráci s pedagogicko-psychologickou poradňou, a to buď v domácom prostredí alebo v špeciálnych výchovných alebo liečebných zariadeniach. Celá starostlivosť prebieha v niekoľkých etapách:

- ***depistáž*** - vyhľadávanie jedincov s poruchami chovania,
- ***diagnostika*** - určenie a vysvetlenie príčiny,
- ***liečebné opatrenia*,**
- ***prevýchovné opatrenia*,**
- ***prevencia recidívy*.**

Odstraňovanie porúch má tieto možnosti:

- odstraňovanie porúch priamo v škole (disocálne a niektoré asociálne poruchy);
- odstraňovanie porúch v škole avšak za spolupráce PPP, zdravotníckym zariadením, orgánmi sociálnej starostlivosti;
- prevýchova v špeciálnych výchovných zariadeniach;
- prevýchova v nápravno-výchovných zariadeniach.

Systém škôl a zariadení pre mládež vyžadujúcu zvláštnu starostlivosť

Patria tu:

1. ***detské domovy*** - DD rodinné,
- DD internátne,

2. *detstvé výchovné ústavy*

- DVÚ so zvýšenou výchovnou starostlivosťou (mravne narušení, antisociálni jedinci).

3. *výchovné ústavy*

- VÚ pre mládež so zvýšenou výchovnou starostlivosťou (pre mladistvých so závažnými poruchami, ktorí už ukončili povinnú školskú dochádzku),
- VÚ pre mládež s ochranným režimom (prísny výchovný režim, recidíva),
- VÚ pre mládež s výchovným liečebným režimom (u ktorých bola zistená trvalá duševná porucha);

4. *školy a výchovné zariadenia pre mentálne postihnutú mládež*

- osobitné školy (pre ľahké postihnutie),
- pomocná škola (debilita, imbecilita),
- osobitné odborné učilištia, pre postup z osobitej školy;
- *školy pre mládež s poruchami reči* (materské, základné);
- *školy pre mládež sluchovo postihnutú* (materské, základné, a to pre deti nedoslýchavé, pre deti so zbytkami sluchu a pre nepočujúce);
- *školy pre zrakovo postihnutú mládež* (materské, základné, stredné) pre slabozraké, pre deti so zbytkami zraku a pre deti nevidiace;
- *školy pre telesne postihnutú, nemocnú a zdravotne oslabenú mládež* (materské, základné, stredné).

ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV:

- DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov : Petra 2001.
- EDELSBERGER, L- KÁBELE, F.: *Speciální pedagogika.* Praha : SPN 1988.
- MONATOVÁ, L.: *Speciální pedagogika.* Brno : MU 1994.
- MONATOVÁ, L.: *Pojetí speciální pedagogiky z vývojového hlediska.* Brno : Paido 1996.
- PIPEKOVÁ, J.: *Kapitoly ze speciální pedagogiky.* Brno : Paido 1998.
- SOVÁK, M.: *Nárys speciální pedagogiky.* Praha : SPN 1980.

- VÍTKOVÁ, M. a kol.: *Integrativní speciální pedagogika*. Brno : Paido 1998.
- PRIBULA, M.: *Mediálna výchova v školskej katechéze*. Ružomberok : KU 2003.
- DARGOVÁ, J.: *Tvorivé kompetencie učiteľa*. Prešov : Privatpress, 2001.
- KAPRÁLEK, K., BĚLECKÝ, Z.: *Jak napsat a používat individuální vzdělávací program*. Praha : Portál 2004.

*PhDr. Beáta Balogová, PhD.
Inštitút edukológie a sociálnej práce
Katedra sociálnej práce a andragogiky
Filozofická fakulta PU v Prešove*

balogovab@stonline.sk

Stopy antiky v dogmatickej poézii Gregora Nazianského

Erika Brodňanská

Annotation: Christianity became one of the approved religions in the Roman Empire in the 4th century A.D., it started to grow stronger gradually and at the same time it started to fight with surviving pagan ceremonies and antique cults.

In the theory and work of Gregory of Nazianz, one of the fathers of church, it came to the merger of antique traditions and Christianity. He composed his verses in antique metric systems such as dactylic hexameter, elegiac distichon, iambic trimeter. Besides he put biblical examples with mythological examples next to each other. He also used mythology as a source in his dogmatic poetry. He used it as a polemic as well as a poetic means. His verses did not emerge only from the real language of his time, but also from the tradition. He imitated the works of antique classic literature, he did not only try to reach for his idols from the stylistic and linguistic point of view. On the contrary, he filled old forms with a new content. He managed to harmonize difficult dogmatic ideas with the respect to the antique cultural heritage.

Key words: Gregory of Nazianz – dogmatic poetry – antique mythology – antique traditions

Štvrté storočie po Kr. zohralo významnú úlohu v dejinách kresťanstva. Vďaka milánskemu ediktu cisára Konštantína z roku 313 prestalo prenasledovanie kresťanov a kresťanstvo sa stalo jedným z povolených náboženských vyznaní v Rímskej ríši. Postupne sa začalo presadzovať v spoločnosti, hoci v priebehu celého štvrtého storočia zvädzalo nepretržitý boj s prežívajúcimi pohanskými obradmi a kultmi antiky. Aristokracia sa nechceli vzdať starých rímskych kultúrnych tradícií a bojovali za ich udržanie. Snažili sa najmä o zachovanie diel najstaršieho písomníctva, ktoré filologicky spracovávali a nanovo vydávali¹, pretože pre kresťanov nebola literatúra tým najdôležitejším. Môžeme povedať, že ich kultúrny vklad do literatúry nebol zámerný; išlo skôr o prirodzené ovocie života vo svete, v ktorom umenie naberalo postupne iný zmysel, ako malo v antike.

Prvé grécke kresťanské hymny boli písané v hovorenom všeobecnom jazyku opierajúcom sa o prízvuk. To, že boli napísané rytmicky, nebolo ani náhodné, ani výsledkom slobodnej voľby. Boli jednoducho

¹ VIDMAN, Ladislav: *Od Olympu k Panteonu*. Praha 1997, s. 74, 75.

oslobodené od pravidiel archaickej prozódie a nachádzali sa vo väčšej harmónii s rytmom hovorovej reči. Napriek tomu neprestávala v spoločnosti rezonovať potreba písania kresťanskej poézie v prozodických metrických systémoch, ako napr. daktylský hexameter a jambický trimeter, i keď nebolo dovolené, aby ich kresťania používali. Tieto básnické formy totiž používali aj heretici².

Prozodické kresťanské hymny mali dokázať, že kresťanskí autori nie sú menejcenní. Boli prvými svetielkami kresťanskej lyriky. Niekedy je však veľmi ťažké určiť, či ide o poéziu liturgickú alebo o osobnú náboženskú poéziu. Autori v nich totiž vyjadrujú svoje vnútorné pocity úcty k Bohu, uvažujú nad smrťou i nad svojimi hriechmi. Ich metrická forma je rozmanitá.

Formy klasickej poézie využíval aj jeden z cirkevných otcov - Gregor z Nazianzu (329/330 - 389/390). Poéziu písal najmä v posledných rokoch svojho života. Zachovalo sa nám vyše 16000 veršov. Svoje verše skladal v daktylskom hexametri, elegickom distichu, jambickom trimetri. Príležitostne využíval vo svojej poézii aj anakreonteá cisárskeho obdobia a tiež iné im príbuzné formy.

Hoci na niekoľkých miestach vo svojom diele hovorí Gregor Nazianský s opovrhnutím o pohanskom vzdelaní, filozofii a rétorike, predsa si bol vedomý, že ich v kresťanskom prostredí treba nahradiť niečím plnohodnotným, pretože kresťania cítili určitý protiklad medzi jednoduchým jazykom Nového Zákona a klasickými vzormi antickej prózy. Snáď aj preto sa vo svojom diele vracal k antike a jej autorom a nedokázal byť bez svetského vzdelania. Tešil sa, že ho má. Vo svojom kultúrnom povedomí sa cítil byť Grékom. Nebolo to na základe jeho národnosti alebo náboženstva, ale pretože jeho materinským jazykom bola gréčtina a jeho vzdelanie bolo grécke³.

Vynikal najmä ako rečník. Jeho ideálom bolo verne sa pridržovať sv. Písma a ústneho podania. Z toho dôvodu je aj najlepším svedkom tradície gréckej cirkvi 4. storočia. Bol tiež najschopnejším kresťanským básnikom svojej doby. Písal básne teologické, v ktorých sa venoval

² MITSAKIS, Kariofilis: *Byzantini ymnografia*. Tomos A. Thessaloniki 1971, s. 107 - 110.

³ WYSS, Bernhard von: *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*. - In: *Museum Helveticum*, 1949, Vol. 6, s. 181.

otázkam dogmatiky a morálky, ale tiež historické, v ktorých hovorí o sebe samom, prihovára sa však aj iným ľuďom.⁴

Gregorova poézia odzrkadľuje, okrem iného, tiež skutočnosť, že v jeho učení došlo k splynutiu antických tradícií a kresťanstva. Kladie tu vedľa seba biblické príklady s príkladmi z mytológie, dokáže napomínať a upozorňovať na etické problémy prostredníctvom alegorického významu antických mýtov.⁵

Je zaujímavé, že stopu antickej mytológie môžeme nájsť i v jeho dogmatickej poézii. Kniha „Poemata dogmatica“ obsahuje 38 básní. Prvých jedenásť z nich pojednáva o teologických otázkach najviac ukrytých, tajomných a ťažkých – o Najsvätejšej Trojici, o Bohu Otcovi, Synovi a Duchu Svätom, o svete, prozreteľnosti, o duši, o príchode Krista, či o jeho vtelení. Ďalšími témami básní v prvej knihe je napr. stvorenie človeka, Mojžišových Desatoro Božích prikázaní, podobenstvá a zázraky Ježiša Krista.

Báseň *Περὶ ψυχῆς* (O duši; I,I,8) je učením o duši. Už úvodné slová („Duša je závan Boha, priniesla spojenie nebeského s pozemským; je svetlom zakrytým jaskyňou, predsa však božská a nesmrteľná.“, verše 1-3) naznačujú dôležitosť i tajomnosť tohto učenia v dogmatike. Gregor, aby zvýraznil správnosť kresťanského chápania a učenia o duši, dáva ho do protikladu s učením a chápaním pythagorejcov („Poznám však aj iné učenie, ktoré nikdy neprijmem...“, verš 22). Centrom ich „antropologického“ učenia bola náuka o sťahovaní duší.⁶ Dnes je ťažké určiť, ako presne pomenoval podoby duše Pýthagorás a jeho nasledovníci, pretože všetky odkazy na túto tému pochádzajú z neskorších čias a sú súčasťou iných filozofických tradícií.⁷

Pýthagorejské učenie o metempsychóze môžeme podrobnejšie sledovať u Platóna: „Keď celok zlúčil [tvorca], rozdelil ho na toľko duší, koľko bolo hviezd, každej hviezde prideliť jednu a posadiť ich na ne ako na voz, poučil ich o prirodzenosti vesmíru a oznámil im zákony

⁴ Celé dielo Gregora Nazianského je sústredené a vydané v súbornom diele MIGNE, J. P.: *Patrologia Graeca*. Poézia sa nachádza vo zväzkoch 37 a 38. *Patrologia Graeca* delí Gregorovu poéziu do dvoch kníh (poemata theologica, poemata historica), čo súvisí s obsahovou náplňou jednotlivých básní. Obe knihy sa ešte ďalej členia na dve menšie časti: I, I Poemata dogmatica; I, II Poemata moralia; II, I Poemata de se ipso; II, II Poemata quae spectant ad alios.

⁵ LEFHERZ, Friedrich: *Studien zu Gregor von Nazianz*. Bonn 1958, s. 37.

⁶ BONDY, Egon: *Antická filosofie*. Praha 1994, s. 24.

⁷ LEGOWICZ, Jan: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Krakow 1973, s. 38.

osudu: že prvé vtelenie bude rovnako stanovené pre všetky, aby ani jedna z nich nebola ukrátená, že však každá z nich, do príslušného jej nástroja času zasiata, musí vyrásť v najzbožnejšiu zo živých bytostí, a keďže ľudská prirodzenosť je dvojaká, prednejší je ten rod, ktorý sa bude nazývať muž. Keď potom budú duše podľa zákona nevyhnutnosti zasadené do tiel a niečo z ich tela bude pribúdať a niečo zasa ubúdať, bude nevyhnutné, aby všetky mali, po prvé, rovnako vrodené zmyslové vnemy z trpných stavov, po druhé, lásku zmiešanú z rozkoše a bolesti, okrem toho strach, hnev a čo z nich vyplýva, ako aj stavy im protikladné; ak ich ovládnú, budú žiť spravodlivo, ak však budú nimi ovládané, nespravodlivo. A kto dobre prežije príslušný čas, vráti sa do prístrešku svojej príbuznej hviezdy a bude mať život blažený, zodpovedajúci jeho predošlému, ak však neobstojí, prejde pri druhom narodení do prirodzenosti ženy; ak ani v tomto stave neprestane byť zlý, premení sa zakaždým podľa toho, ako sa previnil, a podľa svojich zlých vlastností v nejakú zvieračiu prirodzenosť a za stálych premien neskončí svoje útrapy skôr, kým, sledujúc v sebe dráhu totožnosti a stálosti, rozumom neprekoná onen veľký, dodatočne prirastený, búrlivý a nerozumný zhluk ohňa, vody, vzduchu a zeme a opäť sa nedostane do svojho pôvodného a najlepšieho stavu“ (Timaios 41E – 42D)⁸.

Takýto príklad potrestania duše siahol Gregor Nazianský do mytológie a použil Ixióna, kráľa Lapithov („Zločinný Ixión, kolesom nesený, na zviera i strom, človeka, vtáka, hada, na psa i rybu sa menil, často aj dvakrát na každé, podľa kola chcenia ...“, verše 38-40). Ixión je v mytológii príkladom nepolepšiteľného zlosyna. Hoci ho najvyšší boh Zeus pozýval na hostiny bohov a očistil z vraždy test'a, odplatil sa mu Ixión tým, že zatúžil po jeho manželke Hére. Héra to Diovi nezamlčala. Aby sa dozvedel pravdu, vytvoril Zeus z oblaku manželkinu podobu. Ixión objímal oblak mysliac si, že zviera Hérú a splodil s ním dieťa, napoly človeka, napoly koňa. Zeus však, rozhnevaný dvojnásobným Ixiónovým previnením, dal rúhača priviazať k ohnivému kolesu, ktoré je hnané povetím vo večnom víre.⁹

Gregor sa vo svojej básni zamýšľal nad významom pýthagorejského trestania duše. Ak by šlo o dušu samotnú, vzbudzoval by takýto trest úžas. Ak v spojení s telom, bol by úžas ešte väčší, veď premeny ponúkajú možnosť spoznať mnoho tiel a uvedomiť si okovy, v ktorých sa na-

⁸ PLATÓN: *Dialógy III*. Bratislava 1990, s. 108 – 109.

⁹ KERÉNYI, Karl: *Mytologie Řeků*. Praha 1996, s. 123 - 124.

chádza. Nikdy však nepočul hovoriť zviera, ani ker. Vrana vždy len kráka a vo vode plávajú len nemé ryby. Pýta sa, prečo jeho myseľ doteraz nespoznala, v akej koži bola skôr a v akej neskôr, prečo nevie, koľkokrát jeho telo zomrelo?

Vzápätí odkazuje na kresťanské učenie („Vypočuj naše učenie o duši preveľmi dobré ...“, verš 53), pričom mu ako odrazový mostík slúžia výklad o stvorení sveta a človeka.

Návrat k mytológii v dogmatickej poézii sme zaznamenali ešte raz, konkrétne v básni 35, ktorá je vlastne modlitbou pred čítaním Písma (Ἐπίκλησις πρὸ τῆς τῶν Γραφῶν ἀναγνώσεως; I,1,35):

Vypočuj, Otče Krista, všetko čo vidíš, túto
modlitbu moju, dopraj sluhovi svojmu pieseň
vznešenú. Na svätú cestu vskutku nech ten vedie kroky,
čo medzi živými za Boha uznal vlastného syna,
za kráľa Krista, od ľudí smrteľných čo odvracia trýzeň;
zľutujúc sa on nad trpkým osudom ľudského rodu
podľa vôle otcovskej podobu ochotne zmenil.
Bremeno človeka Boh večný prijal, až pokým všetkých
čo plačú, vlastnou krvou nezbaví Tartaru jarma.
Sem teraz príd' a zo svätej, rýdzej tiež, nachovaj knihy
svoju dušu skrze myšlienky vdýchnuté Bohom.
Na tomto mieste uvidíš totiž ctiteľov pravdy,
ktorí život hlásajú hlasom, čo siaha až k nebu.

Gregor Nazianský zrejme nepoužil pomenovanie Tartaros náhodne. Podľa antických predstáv bol Tartaros tou časťou podsvetia, kde boli mučení tí, ktorí si pre svoje zločiny zaslúžili byť po smrti potrestaní. Nachádzal sa hlboko pod vlastným podsvetím, ďaleko vo vnútri sveta. Svoj trest tu podstupovalo len niekoľko mýtických hrdinov, ktorí sa previnili napadnutím alebo vážnou urážkou Dia (Ixión, Tantalos, Sísyfos). Až neskôr, predovšetkým pod vplyvom pýthagoreizmu, sa rozšírila predstava, že Tartaros je miestom určeným nielen pre veľkých previnilcov, ale aj pre obyčajných smrteľníkov. Utrpenie v Tartare však nebolo nutne večné. Slúžilo na očistenie duše. Po očistení si mohla duša vybrať, buď sa prevteľi alebo vstúpi do Élyzia.¹⁰

¹⁰ SLOVNÍK řecko-římské mytologie a kultury. Praha 1993, s. 231 – 232.

Takéto predstavy sú dosť podobné kresťanským predstavám o pekle a očistci, snáď môžeme povedať, že ich predznamenávajú. Určite boli stále živé v prostredí, v ktorom Gregor z Nazianzu pôsobil. Na zvýraznenie významu a veľkosti Kristovej obety mohol preto Gregor použiť práve mytologický Tartaros.

Je zjavné, že vo svojej dogmatickej poézii načiera Gregor Nazianský do mytológie veľmi striedmo. Ak však do nej načrel, nepoužil ju samoúčelne. Slúžila mu ako prostriedok, niekedy polemický, inokedy zas poetický. Stopy v Gregorových básniach nezanechali len metrické systémy antickej poézie a mytológia. Nachádzame u neho aj priame odkazy na starých autorov. Ako vzory na neho veľmi silne pôsobili Homér a Euripidés (lepšie povedané výber z Euripida, ktorý poznal zo školy). Popri týchto dvoch autoroch mal na neho najsilnejší vplyv majster alexandrijskej poézie Kallimachos.¹¹ Gregor preberá z diel svojich vzorov slovnú zásobu, dialekt, štylizáciu. Ako názorný príklad nám posluží báseň I,1,4 Περὶ κόσμου (O svete), verš 47 (ἦς ὑπεροπλήσι φάος καὶ κῦδος ὀλέσσαις, = svojimi spupnými skutkami zničil jas a slávu), ktorý je odkazom na Homérovu Ílias (ἦς ὑπεροπλήσι τάχ' ἔν ποτε θυμὸν ὀλέσσει. = svojimi spupnými skutkami zničí vzápätí život. I,205).

Všimnime si bližšie tvar ὑπεροπλήσι (ὑπεροπλία = spupnosť), ktorý je iónskym¹² datívom plurálu. Tento tvar máme doložený u Homéra a následne až v poézii Gregora z Nazianzu. Od čias Homéra prešlo niekoľko storočí, počas ktorých prechádzal grécky jazyk vývojovými zmenami. Postupne zanikli niektoré hlásky, lokálne dialekty boli nahradené spoločným jazykom (ἡ κοινὴ διάλεκτος = koiné) všetkých Grékov, intonačný prízvuk sa približne v 4. stor. po Kr. menil na dôrazový. Napriek tomu nachádzame u Gregora Nazianského staré pádové prípony. Je zjavné, že pri skladaní veršov nevychádzal len zo skutočného stavu jazyka v danom čase, ale tiež z tradície. Poznal veľmi dobre jazyk homéerských eposov, poznal ich metrický systém so všetkým, čo k nemu patrí, poznal aj pravidlá veršovania, ktoré dodržiavali básnici po Homérovi.

¹¹ WYSS, Bernhard von: Gregor von Nazianz. *Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts.* - In: Museum Helveticum, 1949, Vol. 6, s. 192.

¹² Homérov epos Ílias je zložený staroiónskym nárečím. Je to umelý jazyk s mnohými aioskými prvkami, ktorý mal neobyčajný vplyv na všetky ostatné nárečia. Nazýva sa tiež epickou iónštinou, pretože bol jazykom gréckej epiky a najstaršej prózy. Týmto jazykom „Homéra“ sa nikdy nerozprávalo. (SCHMITT, Rüdiger: Einführung in die griechische Dialekte. Darmstadt 1977, s. 98.)

Tak ako väčšina byzantských autorov, aj Gregor z Nazianzu šiel pri písaní poézie cestou napodobňovania diel antickej klasickej literatúry. Nesnažil sa však, ako oni, len o dosiahnutie svojich vzorov po stránke stylistickej a jazykovej. Práve naopak, naplnil staré formy novým obsahom. Dokázal sklbiť aj ťažké dogmatické témy s úctou k antickému kultúrnemu dedičstvu.

*Mgr. Erika Brodňanská, PhD.
Inštitút románskych a klasických filológií
Katedra klasickej filológie
Filozofická fakulta PU v Prešove*

brodnan@unipo.sk

Vonkajšie a vnútorné determinanty homílie

Katarína Pancáková

Annotation: This contribution deals with the formal model structure of homily which (also) includes subjective and objective stylistic factors. The attention is paid to the issues regarding temperament, age, intellectual disposition of the author, characteristic features that to a considerable extent – in coaction with the objective factors – influence the overall presentation of the homily.

Key words: homily, objective stylistic factors of homily, subjective stylistic factors of homily, psychophysical factors (author, age, personal inclination), social factors (family milieu, education, communicative skills), linguistic features of homily....

Formálna štruktúra homílie je tvorená jazykovým štýlom. Funkčný štýl chápeme ako nadindividuálny model povrchovej výstavby textu. Základom štýlového modelu je výber a usporiadanie výrazových prostriedkov, štýlém, čím vzniká aktuálny text (v našom prípade homília). Úvaha, na báze ktorej je homília zostavená, nie je súčasťou jediného striktného štýlu. Žánrová podoba homílie zužuje úvahe okruh stylistického zaradenia. Jazykové, mimojazykové (verejnosť, oficiálnosť, prítomnosť adresáta...) a textové vlastnosti (názornosť, ozdobnosť, sugestívnosť) priradujú homílii rečnícky prejav, na ktorý má najväčší vplyv náučný (exemplifikácia, enumerácia, aktualizácia, definícia) a umelecký štýl (modalita vety, frazeologizmy, expresívnosť). Ak upustíme od konvencionálne vnímanej stylistickej diferenciácie, zatriedime homíliu do náboženského štýlu. Pri takomto začlenení má náboženský štýl (zahŕňajúci homíliu) najviac spoločných znakov s rečníckym štýlom.

Na formálnu modelovú štruktúru pôsobia vonkajšie a vnútorné podmienky, ktoré vystupujú ako objektívne a subjektívne štýlotvorné činitele. Jazykový prejav nevzniká v abstraktnom vákuu; všetko, čo je akýmkoľvek spôsobom prítomné pri realizácii jazykovej komunikácie ovplyvňuje jazykový výraz. Štýlová podoba aktuálneho textu sa utvára na základe výberu výrazu, čo predstavuje cieľavedomú ľudskú činnosť.

SUBJEKTÍVNE FAKTORY

Subjektívne faktory súvisia s psychofyzickým a sociálnym kontextom, preto sa v štýlovo odlišných textoch presadzuje individualita autora rozlične. Medzi vnútorné psychofyzické činitele patrí autor, jeho povahové vlastnosti a temperament, intelektuálne danosti, vek, osobné sklony. Charakterové vlastnosti kazateľa ovplyvňujú spôsob podania homílie. Jadrnosť či rozvláčnosť prejavu je úzko spätá s intelektuálnymi danosťami autora, ktoré predurčujú úroveň podania textu. Na humorné, ironické či patetické ladenie homílie nepôsobia len osobné sklony kazateľa, ale aj jeho vek. Mladý kňaz môže byť k novonastoleným témam prístupnejší, otvorenejší, lepšie dokáže pochopiť súčasné problémy doby, čo, samozrejme, nie je zákonitosťou. Vyšší vek kazateľa je však zárukou životných skúseností, ktoré môže premietat' do svojich homílií (napr. v podobe účinných osobných príkladov). Štýl aktuálneho textu je odrazom optimistického alebo pesimistického postoja autora, čo je úzko prepojené s temperamentom a jeho realizáciou v podobe cholerika, flegmatika, sangvinika či melancholika. Temperamentnejší človek „vyberá jazykové prostriedky z rozdielnych štylistických rovín... Stavba vety je nepravidelná, s častými odbočkami. V prejave strieda krátke vety s dlhými“.¹ Aj negatívny psychický stav má vplyv na tvorbu prejavu, ktorý sa vyznačuje jednoduchým syntaktickým členením, krátkymi vetami, absenciou logickej nadväznosti a nadmernou gestikuláciou.

Subjektívne faktory sa viažu aj na sociálny kontext, kam patrí rodinné prostredie, vzdelanie či komunikačná zručnosť, ktorá je pre dobrého kazateľa mimoriadne potrebná. K vnútorným podmienkam zaraďuje J. Mistrík² zamestnanie. V prípade tvorby homílie by sme na prvý pohľad mohli tento faktor považovať za bezpredmetný, keďže homíliu smú prednášať výlučne kňazi³, čo zákonite implikuje jediné – kňazské – povolanie. Zamestnanie (ako subjektívny faktor) však môže byť samostatným prostriedkom pri zostavovaní homílie. Mnohí kňazi cítia potrebu odovzdať sa tomuto povolaniu v čase, keď už majú isté vzdelanie ukončené. Do homílií vnášajú myšlienky, ktoré ich formovali počas štúdia filozofie, architektúry, medicíny, pedagogiky... Zamestna-

¹ Škvareninová, O.: Rečová komunikácia. 2. vyd. Bratislava: SPN, 2004, s. 202.

² Mistrík, J.: Štylistika. 3. vyd. Bratislava: SPN, 1997, s. 409.

³ Bližšie pozri: Fabian, A.: Laici môžu kázať, ale nie homíliu. In: Duchovný pastier, 80, 1999, č. 10, s. 458-468.

nie teda predstavuje činiteľ, ktorý má pri realizácii homílie svoje opodstatnenie.

F. Kočiš⁴ uvádza pri tvorbe homílie stupeň viery v Boha (ako jeden z primárnych subjektívnych štýlotvorných faktorov). Nie sme dostatočne presvedčení o vhodnosti tohto činiteľa, aj keď rozumieme, čo mal autor na mysli. Ide o vplyv viery (pri tvorbe homílie) u konkrétneho autora. Nazdávame sa, že teologicko-bohoslovecké štúdium v sebe zahŕňa vieru v Boha, preto nejde o faktor, ale o prirodzenú súčasť vnímania sveta. Z prežívania viery vyplýva vyjadrovanie vzťahu k religióznym, morálnym, filozofickým a kultúrno-spoločenským hodnotám. Na pozadí biblického východiska rozoberá kňaz v homílii všetky otázky, ktoré pokladá za naliehavé. Hoci väčšina súčasných homiletikov považuje za potrebné diskutovať o všetkých problémoch a aktuálnych témach, J. Korec⁵ uvádza okruhy, ktoré by sa nemali stať predmetom kázni. Hovorí o otázkach mystiky, spasení inovercov, o filozofických otázkach priamo nesúvisiacich so zjavenými pravdami, o bájkach, legendách, vymyslených príkladoch a súkromných zjaveniach. Domnievame sa, že takéto vyčleňovanie tém by malo byť v súčasnej dobe prekonané. Kňazi sa nesmú vyhýbať žiadnym (aj nepríjemným) okruhom otázok, ak chcú osloviť moderného človeka.

OBJEKTÍVNE FAKTORY

Objektívne štýlotvorné činitele nepôsobia v čase tvorby konkrétneho jazykového prejavu priamo. Napriek tomu predstavujú faktory so silným vplyvom na autora; umožňujú však uplatniť jeho osobnosť.

Rečnícky štýl priraduje homílii vlastnosti (verejnosť, oficiálnosť, písomnosť, monologickosť, prítomnosť adresáta, komunikatívna funkcia), z ktorých niektoré (písomnosť, monologickosť, prítomnosť adresáta) nevylučujú svoje opozitá. Tieto faktory sú späté s objektívnymi štýlotvornými činiteľmi (funkcia a forma prejavu, prostredie, adresát) charakterizujúcimi homíliu vybudovanú na modeli povrchovej organizácie textu.

⁴ Kočiš, F.: Východiská konštituovania náboženského štýlu. In: Acta Facul. Paedag. Universit. Tyrnav. Trnava, 1998, s. 24.

⁵ Korec, J.: Cirkevné rečníctvo (homiletika). Trnava: SSV, 1968, s. 24.

Štýl kázni je determinovaný nielen tematikou, ale i prostredím, pre ktoré je príznačná slávnosť, dôstojnosť či vznešenosť. Prostredie kostola (ako miesto konania náboženského obradu) tvorí na báze verejnosť – súkromnosť jednu zo zložiek objektívnych faktorov. Verejné prostredie predurčuje pestrejšie, prepracovanejšie – a na spisovnom vyjadrovaní založené – prejavy.

S prostredím a prítomnosťou adresáta súvisí aj opozícia oficiálnosť – neoficiálnosť, pričom vo verejnom prostredí chrámu sa predpokladá oficiálnejší odstup. Ten sa môže zmierniť, ak je homília prednesená v malom okruhu dobre známych, napr. mladých ľudí.

Okrem prostredia, predmetu, cieľa a jazykového materiálu má na realizáciu náboženských textov najväčší vplyv adresát. Prítomnosť adresáta je činiteľ, ktorý svoj protipól uplatňuje pri písomnom vydaní homílií. Primárne ide o zborníky homílií, ktoré sú pre kňazov pomôckou pri zostavovaní vlastnej homílie. Sekundárne predstavujú prejavy, ktoré už boli ústnou formou vyjadrené v chráme či v médiách (za prítomnosti adresáta); druhotne vychádzajú v tlačenej verzii knižne alebo prostredníctvom jednotlivých časopisov. V zhode s F. Kočišom⁶ možno tvrdiť, že adresátom nie je Boh⁷, ale človek, ktorému sa prostredníctvom kňaza (ovplyvneného pôsobením Boha) ozrejmuje pravdy Starého a Nového zákona.

Z formálneho hľadiska je homília prvoplánovo realizovaná ako ústny jazykový prejav, ktorý je však autorom vopred pripravený. Kázeň nemá byť prednesená spamäti, lebo kňaz takýmto spôsobom nedokáže reagovať na nepredvídané situácie zo strany poslucháčov. Aj opak – improvizovaná reč – obsahuje nebezpečenstvo odbiehania od témy, nedomyšlenosť, nízku kompozičnú a štylistickú úroveň. Najpriateľnejšou sa ukazuje tretia cesta – starostlivo pripravená, dôkladná a dôsledná homília, ktorú kňaz nečíta, ani neimprovizuje. Nemá byť ani príliš dlhá, ani príliš krátka; priemerný čas, za ktorý je človek schopný udržať pozornosť je 15 až 20 minút.⁸ Výnimku môžu tvoriť primičné a svadobné kázne, pričom záleží na pútavosti obsahu a spôsobe podania kazateľom.

⁶ Kočiš, F.: Východiská konštituovania náboženského štýlu. In: Acta Facul. Paedag. Universit. Tyrnav. Trnava, 1998, s. 25.

⁷ O Bohu ako adresátovi pozri: Mistrík, J.: Náboženský štýl. In: Studia Academica Slovaca. 20. Prednášky XXVII. letného seminára slovenského jazyka a literatúry. Red. J. Mistrík. Bratislava: Alfa, 1991, s. 165.

⁸ Kašparů, M.: Homiletické trivium. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 2001, s. 68-69.

Okrem ústne realizovaných homílií sa kázňové texty, ako sme už uviedli, sprostredkujú aj písomnou formou prostredníctvom tlače. Kinetické štýlémy, zvukové prostriedky reči a spätná väzba síce zaniká, ale publikovaný náboženský text rozširuje svoje účinky mimo chrámového spoločenstva veriacich. Výhodou písaného textu je aj možnosť vrátiť sa k ťažko zrozumiteľnej časti repliky; čitateľ dešifruje jednotlivé úseky textu na základe vlastného tempa. Estetická funkcia homílie však najlepšie vyznie v ústne realizovanom prejave, kde tento objektívny činiteľ naplňa kňaz (aj) pomocou zvukových a mimojazykových prostriedkov.

S formou prejavu a prostredím je zviazaná i vlastnosť monologickosť – dialogickosť. Dialogická forma si vyžaduje aktívneho adresáta, preto sa z formálnej stránky javí homília ako monológ: jeden rozpráva, ostatní mlčia. Počas homílie sa poslucháči nevyjadrujú priamo, no môžu reagovať inými vyjadrovacími prostriedkami, napr. pohľadom, prikývnutím, mimikou, zívaním, úsmevom, napätím v pohľade či dokonca mikrospánkom. D. Slančová⁹ hovorí v tejto súvislosti o dialógu s asymetrickým vzťahom komunikantov. Adresát síce nereaguje jazykovo-komunikačne, ale aktívnym spracúvaním prijímaného textu prezentuje svoje stanovisko prostredníctvom mimolingválnych komponentov. Pre kňaza sa tieto prejavy stávajú akýmsi zrkadlom kvality homílie. Spätná väzba je schopná „ovplyvňovať kazateľa, aby bol zreteľnejší, aby sa nevyhýbal problému, aby šiel k udanému cieľu správnejšou cestou, aby niečo lepšie vysvetlil, odôvodnil“.¹⁰ Virtuálny dialóg sa teda zo strany poslucháčov neprezentuje pomocou jazykovej formy; na báze jazyka buduje svoju repliku iba rečník. Medzi oboma zaangažovanými stranami musí vzniknúť pocit spoločenstva, živý kontakt kazateľa s poslucháčmi. Za podstatu virtuálneho dialógu považuje J. Pavlovič¹¹ gestus otázky. Rečník touto stratégiou stupňuje v poslucháčoch záujem o tému a vytvára s nimi bezprostrednejší kontakt. Publika ponúka odpovede na skryté otázky, preto je tento virtuálny dialóg označovaný aj ako monologická dráma.¹² Homília sa nemusí stavať do roly virtuálneho

⁹ Slančová, D.: Základy praktickej rétoriky. Prešov: Náuka, 2001, s. 43-44.

¹⁰ Stanček, E.: Kňaz rétor. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 2001, s. 101.

¹¹ Pavlovič, J.: Problematika virtuálneho dialógu. In: Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis. Trnava: Philologica Trnava, 2000, s. 73.

¹² Korec, J.: Cirkevné rečníctvo (homiletika). Trnava: SSV, 1968, s. 80.

dialógu (môže zostať monológom), ale v prospech virtuálneho dialógu uvádza M. Kašparů¹³ tri dôvody:

- teologický dôvod – monologickosť oslabuje účinky Božieho slova;
- takticko-strategický dôvod – monologickosť zahŕňa nebezpečenstvo nudy;
- rétorický dôvod – moderná rétorika sa odkláňa od vopred naučeného prejavu.

„Kázeň ako monológ dnes nestačí, a nemôže byť jedinou možnou formou homiletickej činnosti Cirkvi.“¹⁴ Homília je vo forme kazateľského dialógu odporúčaná nielen poprednými teológmi, ale aj Druhým vatikánskym koncilom.

Uvedené štýlotvorné faktory vplyvajú na expedienta komplexne; konkrétny jazykový prejav (homília) a autor sú výraznými príčinami, pod tlakom ktorých sa vybraný (objektívny či subjektívny) činiteľ uplatní vo väčšej alebo menšej miere.

Mgr. Katarína Pancáková

Katedra knižničných a slovakistických študií

Fakulta humanitných a prírodných vied PU v Prešove

katarina244@azet.sk

¹³ Kašparů, M.: Homiletické trivium. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 2001, s. 74.

¹⁴ Stanček, L.: Malá metóda a najplnšia forma kázne. Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1997, s. 171.

Recenzia

Peter Caban

V SLUŽBE OLTÁRU I BOŽIEMU ĽUDU (Život a dielo kňaza Ondreja Cabana 1813-1860)

Vyd. Kňazský seminár sv. Františka Xaverského

v Banskej Bystrici –Badíne

Vydanie prvé, 2005, s. 116, ISBN 80-88937-16-7

Bruno Branislav Donoval, O.P.

Recenzovaná monografia Petra Cabana je rozdelená do šiestich kapitol, ktoré chronologicky sledujú osobnosť kňaza Ondreja Cabana. V úvodnej kapitole sa autor zaoberá historickou štúdiou celkovej spoločenskej situácie na Slovensku v 19. storočí. Podrobne popisuje najmä obdobie, kedy Slovákom reálne hrozilo pomad'arčenie a venuje sa tiež analýze školstva a pedagogickým metódam, ktoré v tej dobe boli nie najlepšie. Autor sa okrem iného dotýka aj cirkevného života, a to zmienkou o vymenovaní slovenských biskupov za intervencie cisára Františka Jozefa I. Jednotlivé životopisné črty Ondreja Cabana sú priblížené v nasledujúcich kapitolách, ktoré čitateľa oboznamujú s jeho rodičmi, rodnou obcou, študentskými rokmi, kňazskou, literárnou, publikačnou, osvetovou a národnou činnosťou.

Ako kaplán a neskôr farár pôsobil Ondrej Caban celý svoj život na dedine v Komjaticiach pri Nitre. Ťažkosti a problémy boli na dennom poriadku. Komjatická farnosť sa nachádzala v úbohom stave, preto jeho prvoradou starosťou bolo "všetko" schátralé opraviť a to tak na poli duchovnom ako i materiálnom. Príkladne sa venoval pastoračii a výchove mladých i starých, publikačnej činnosti, bol „advokátom“ núdzných a chudobných. Je reálnym príkladom „kňaza-ľudomila“. Literát a kňaz Ondrej Caban sa zaraďuje do plejády autorov moralistickej prózy Radlinského skupiny a možno spokojne povedať, že sa veľmi hlboko zapísal do širokého povedomia jednoduchých ľudí, no i vtedajšej inteligencie. Ovládal osem jazykov slovom a písmom...

Ondrej Caban, ako o tom píše monografia, sa tiež angažoval aj na národnú - buditeľskom poli a v roku 1862 ho Viliam Paulíny - Tóth

uviedol na zozname „najvýznamnejších národovcov“. O dôležitosti jeho osoby svedčí aj fakt, že bol členom komisie, ktorá mala definitívne určiť pravopis nového slovenského spisovného jazyka. Ťažisko Cabanovej činnosti je aj v jeho výchovnej a osvetovej práci. Stal pri založení rôznych spolkov a dobročinných aktivít, spomeniem len niektoré napr. Spolok svätého Vojtecha, spolky striezlivosti či ružencové bratstvo... Sám bol členom spolku „Dědictví sv. Jana Nepomuckeho“ a neskôr aj spolku „Dědictví sv. Cyrila a Metoda“ v Brne.

Autor monografie precízne, s logickým postupom a metodologicky prináša nové a doposiaľ vedecky nespracované fakty o živote kňaza - Ondreja Cabana. Treba tiež vyzdvihnúť, čím je toto dielo prínosom pre dnešnú dobu: svojou záslužnou prácou autor prispel k rozšíreniu obzoru poznatkov slovenského čitateľa o poznanie kňaza a človeka s vysokým morálnym a etickým profilom.

Ondrej Caban bol skutočná osobnosť, ktorá si pravom zasluhuje satisfakciu a to na poli kultúrno-spoločenskom, ale aj historickom. Dielo Petra Cabana „V službe oltára i Božiemu ľudu“ je po období ateistickej ideológie, jednou z prvých lastovičiek, ktorá oznamuje „jar“ obnovenej cyrilo-metodskej tradície.

Bruno Branislav Donoval, O.P.

Dominikánsky kláštor

Mäsiarka 6

040 01 Košice 1

RECENZIA

SLUŽIŤ NA OSLAVU BOHA A NA POSVÄTENIE ČLOVEKA

Peter Caban:
Dejiny liturgickej hudby

*Vyd. Kňazský seminár sv. Františka Xaverského v Banskej Bystrici-
Badíne 2005, vydanie prvé, strán 140, ISBN 80-88937-03-5*

Beáta Pekná

Celý vývin a určenie európskej hudby sa spája s kresťanstvom participáciou na všetkých obdobiach jej vývoja. Kresťanskými ideami naplnená hudba dokáže niekedy viac zapôsobiť na mysle a city ľudí než len samotne verbálne prejavy.

V súčasnej odbornej literatúre a aj vo vysokoškolských skriptách či učebniciach sa pohľad na liturgickú hudbu predstavuje veľmi zriedkavo. Je preto potešiteľné, že Peter Caban sa vo svojom vysokoškolskom skripte s názvom *Dejiny liturgickej hudby* systematicky venuje tematike liturgickej hudby s osobitným akcentom na jej hodnotu a priliehavosť k samotnému úkonu v liturgii.

Tento mladý liturgický vedec vychádza pritom z dostupných knižných materiálov a prameňov, ktoré sú zväčša v cudzích jazykoch. Hlavným cieľom tohto vysokoškolského skripta je parciálna sumarizácia liturgického hudobného prejavu, zvlášť jeho dejinného vývinu na európskom kontinente, pretože hodnota, ktorou disponuje každý liturgický hudobný prejav, závisí aj od jej dejinného vývoja.

Skriptum je zaujímavo koncipované: Po úvodnej kapitole, kde autor predstavuje náboženský zmysel hudobného prejavu, cez starozákonný, novozákonný a dobový pohľad, je predstavený samotný dejinný kontext liturgickej hudby. V staroveku postupuje cez hudbu raného kresťanstva, žalmy, antifonálny a rezponzoriálny spôsob spevu, staroveké liturgické spevy, cez gregoriánsky chorál k hudbe v bohoslužbách stredoveku. Stredovek charakterizuje jeho liturgickým dianím, predstavuje epochy jednotlivých stredovekých škôl. V osobitnej kapitole zobrazuje autor

perspektívy priliehavosti hudby k liturgickému gestu. Skriptum pokračuje charakteristikou chrámovej hudby baroka, cez viedenských klasi-
kov, osvietenstvo, liturgické hnutie, ceciliánsku reformu, romantizmus
k stručnému pohľadu na súčasné hudobné liturgické dianie. Priebežne
v jednotlivých kapitolách, ale obzvlášť v závere predstavuje autor i dô-
ležité cirkevné dokumenty o hudbe a speve v liturgii, ktoré boli a sú
normou pre liturgický hudobný vývin.

Spev a hudba v liturgii sú dôležitou formou aktívnej účasti zhro-
maždených a sú silnými dôkazmi toho, že každá bohoslužba je vlastným
spôsobom slávnosťou. Hudobné liturgické dianie má byť primerane
spoločenstvu veriacich. Každá doba vyvinula vlastné spôsoby hudobné-
ho liturgického vyjadrovania. Tajomstvo inkarnácie v dejinách podáva
Cirkev priestorovo do celého sveta a časovo z generácie na generáciu,
ako to môžeme sledovať v tomto vysokoškolskom skripte, ktoré je ur-
čené pre študentov teológie prípadne pre vysokoškolských študentov na
hudobných fakultách vysokých školách.

Ing. Beáta Pekná
013 15 Rajecká Lesná 294

Recenzia

Caban, Peter

Banskobystrická diecéza a boj proti alkoholizmu v spolkoch striezlivosti.

*Banská Bystrica -Badín: Kňazský seminár
sv. Františka Xaverského, 2005,
ISBN 80-967172-8-6, 142 s, prvé vydanie*

Paulína Šlosárová

Začiatkom roku 2005 vydavateľstvo Kňazského seminára vydáva monografiu s názvom Banskobystrická diecéza a boj proti alkoholizmu v spolkoch striezlivosti, ako svoju ďalšiu edičnú prácu monografického charakteru od asistenta Petra Cabana.

Publikácia je spracovaním námetu nadmieru aktuálneho. Ťažiskom práce sa stáva organizácia hnutia v zápase proti nadmernému konzumovaniu alkoholu. Prostredníctvom historicko-kritickej metódy predkladá autor širokej odbornej i laickej verejnosti pohľad na iniciatívu zakladania tzv. spolkov striezlivosti na území Slovenska v 19. storočí.

Na pozadí historických udalostí je vykreslená podstata fungovania spolkov, s objasnením aktivít, až po oficiálny zákaz ich činnosti, pričom pozornosť sa sústreďuje predovšetkým na oblasť Banskobystrickej diecézy.

Publikácia je kompozične rozčlenená do štyroch tematicky rôznych kapitol. Prvá predstavuje retrospektívny pohľad na spoločenskú i sociálnu situáciu daného obdobia. V krátkosti približuje cirkevné pomery na území Slovenska, začiatky spolkov striezlivosti i životopisné fakty jednotlivých zakladateľov, zväčša kňazov oboch konfesií a ľudovoosvetových pracovníkov, ktorí vo väčšej či menšej miere prispeli k propagande spolkovej myšlienky. V druhej kapitole Peter Caban osvetľuje pojem, podstatu protialkoholických organizácií i postoj jednotlivých cirkevných hodnostárov. Zaujímané sú postuláty i akty prijímania nových členov ilustrované dobovou dokumentáciou. Tretia kapitola je sprievodcom po jednotlivých farnostiach v Banskobystrickej diecéze. Autor v nej upriamil pozornosť i na ďalší dôležitý komponent

v boji proti opilstvu. Literárnu podporu v podobe protialkolickej spisby. Štvrtá časť je obrazom úpadku a celkového zániku hnutia po zákaze uhorskej vlády, poukázaním na fakty, ktoré ho spôsobili a následný osud spolkov i snahu o udržanie kontinuity.

Pri charakteristike obsahovej stránky a ideovej intencie publikácie je potrebné oceniť predovšetkým objektívne a komplexne spracovanie tematiky v dejinnom kontexte.

Pilierom pri koncipovaní práce boli rôzne články a knižné publikácie dobových diel osvetových pracovníkov, ale i súčasných, avšak monografia prináša i nové fakty a interpretácie ústrednej myšlienky.

Výberom i spracovaním témy Peter Caban podčiarkuje dôležitosť vnášania charitatívneho a sociálneho myslenia Cirkvi do praktického života, podáva nové impulzy na riešenie problémov súčasnosti a nachádza paralelu s modernými metódami boja proti alkoholizmu v 20. storočí.

*Paulína Šlosárová
Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica
Harmanec 6
976 03 Banská Bystrica*



**Projekt s podporou Európskeho sociálneho fondu
na Gréckokatolíckej teologickej fakulte
Prešovskej univerzity v Prešove**



Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta získala z Európskeho sociálneho fondu v rámci sektorového operačného programu Ľudské zdroje v priorite č. 3. *Zvýšenie kvalifikácie a adaptability zamestnancov a osôb vstupujúcich na trh práce* a v opatrení 3.1 *Prispôsobenie odbornej prípravy a vzdelávania požiadavkám spoločnosti založenej na vedomostiach* finančný príspevok na realizáciu projektu s názvom: ***Kľúčové kompetencie vysokoškolského učiteľa s akcentom na e-learning v dištančnom vzdelávaní (SOP IZ 2005/1-078, kód projektu: 11230100128).***

Projekt je spolufinancovaný Európskou úniou a prioritne je zameraný na cieľovú skupinu, ktorou sú vysokoškolskí učitelia PU v Prešove. Hlavným cieľom projektu je zvýšiť úroveň kľúčových kompetencií vysokoškolských učiteľov v prostredí znalostnej spoločnosti. Projekt ponúka vysokoškolským učiteľom rozvoj funkčnej (kritické a tvorivé myslenie), osobnostnej (personálnej, sociálnej, jazykovej a komunikačnej inteligencie) a digitálnej kompetencie (práca s informačnými technológiami s akcentom na e-learning v dištančnom vzdelávaní).

Súčasná doba je charakteristická explóziou informácií a rýchlym tempom inovácií, pričom tento trend sa neustále zintenzívňuje. V priebehu desiatich rokov zastaráva približne 80% technológií, ale počas týchto desiatich rokov ešte stále pracuje 80% pracovníkov, ktorí svoju odbornosť získali pred desiatimi až štyridsiatimi rokmi. Rozvoj kľúčových kompetencií umožní úspešne sa vyrovnáť s rýchlymi zmenami aj v akademickom prostredí.

Úspešné získanie grantu v celkovej výške 6 636 200 Sk s 5 % spoluúčasťou PU bolo podmienené obetavou prácou projektového mikrotímu, ktorý tvoria doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD., prodekan GTF PU pre rozvoj a zahraničné vzťahy, doc. PhDr. Jarmila Dargová, PhD., projektová manažérka, PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, Ing. Miroslav Vataščin a Bc. Štefánia Migášová.

Realizovanie projektu prispeje k posilneniu kvality a dostupnosti ďalšieho vzdelávania, rozšíreniu jeho ponuky a zavedeniu nových foriem celoživotného vzdelávania na pôde Prešovskej univerzity. Implementácia projektu začala v máji 2006 a programy zamerané na rozvoj kompetencií (a ich certifikácia) budú prebiehať v podobe intenzívnych a polointenzívnych kurzov do marca 2008.

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
pracovník public relations projektu



Kvalifikácia a rekvalifikácia koordinátora voľného času ako zefektívnenie uplatnenia absolventov a pedagogických pracovníkov na trhu práce



SOP IZ 2004/4-126, ITMS: 11230220235

Priorita č. 3 *Zvýšenie kvalifikačného potenciálu a adaptability zamestnancov a osôb vstupujúcich na trh práce*

Opatrenie 3.2 *Zvýšenie rozsahu, zlepšenie a širšie poskytovanie ďalšieho vzdelávania s cieľom zlepšiť kvalifikáciu a adaptabilitu zamestnancov*

Pilotný projekt ***Kvalifikácia a rekvalifikácia koordinátora voľného času ako zefektívnenie uplatnenia absolventov a pedagogických pracovníkov na trhu práce*** je založený na analýze momentálneho stavu dvoch javov: nezamestnanosť absolventov a nekvalifikované koordinovanie voľného času detí a mládeže. To sa zvyčajne realizuje síce vysokoškolsky vzdelanými ľuďmi, ale sú to najčastejšie učitelia odborných predmetov. Projekt ponúka:

- frekventantom Prešovského kraja získať pedagogickú spôsobilosť pre vykonávanie profesie koordinátor voľného času v 2 modulovom štúdiu v 5 kontinuálne na seba nadväzujúcich kurzoch;
- formami psychosociálnych a pedagogických výcvikov počíta s rozvojom osobnosti frekventantov v socio-psychologických a manažérskych spôsobilostiach, ktoré účastníkovi pomôžu pri zvýšení jeho autonómie, pri presadzovaní sa na trhu práce;

Vo verejnom záujme smeruje k ochrane profesionality pedagogickej profesie koordinátor (animátor) voľného času a k zabezpečeniu odbornej koordinácie voľnočasových aktivít ako možnej prevencie drogových závislostí, ochrany životného prostredia, animácie voľného času v turistickom ruchu a rozvoja ušľachtilých duševných a duchovných hodnôt detí a mládeže.

Projekt sa realizuje v súlade s dokumentom *Memorandum o celoživotnom vzdelávaní sa*, ktorý zdôrazňuje nevyhnutnosť organizovať cieľenú vzdelávaciu činnosť tak, aby neustále zlepšovala vedomosti, zručnosti a celkové spôsobilosti. Koncepcia projektu vychádza aj z dokumentov: *Programové vyhlásenie Vlády SR, Národný program výchovy a vzdelávania /Milénium /, Národný plán zamestnanosti*. Prešovská univerzita v Prešove má dlhodobú tradíciu v príprave pedagógov v dennej a diaľkovej forme štúdia. Na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU existujú skúsenosti z ich prípravy a študijný program animátor voľného času v bakalárskom stupni vzdelávania je akreditovaný MŠ SR. Na týchto základoch realizačný mikrotím v zložení doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD., prodekan GTF PU pre rozvoj a zahraničné vzťahy, doc. PhDr. Jarmila Dargová, PhD., odborný garant, Ing. Miroslav Vataščín, projektový manažér, PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, a Bc. Štefánia Migášová, vytvoril projekt, ktorý bol podporený vo výške 3 922 200 Sk s 5 % spoluúčasťou PU.

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove
pre Gréckokatolícku bohosloveckú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570