

Theologos je akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblasti teológie, filozofie, histórie, religionistiky a príbuzných disciplín. Príspevky sa uverejňujú spravidla v slovenskom, českom, poľskom, ukrajinskom alebo anglickom jazyku. Poradie príspevkov je zvyčajne stanovené podľa poradia katedier na GTF PU. Príspevky nám posielajte na e-mailovú adresu pdancak@unipo.sk a uveďte meno a priezvisko, pracovisko, domácu adresu a e-mailovú adresu. Za odbornú a jazykovú stránku textov zodpovedajú autori. Vydavateľ umožňuje autorovi publikovať svoje dielo v časopise *Theologos* a na základe toho sa autor v súlade so zákonom č. 234/2000 Z.z. vzdáva nároku na honorár.

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Redakčná rada:

Predseda: Doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Členovia: Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

ThDr. Ľubomír Petrik, PhD.

ThDr. Marek Petro, PhD.

ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

PaedDr. Ing. Gabriel Paľa

Recenzenti: Mons. Prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.

Prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD. (Ružomberok)

Doc. ThDr. PaedDr. Marek Pribula, PhD.

Dr. Vojtech Eliáš (Praha)

Cirkevné schválenie udelil: Mons. Ján Hirka, prešovský biskup, č.: 3319/99.

Technická spolupráca: ThLic. Juraj Gradoš

Preklady resumé do angličtiny: Mgr. Lenka Frigová

ThLic. Radko Blichár

Adresa redakcie:

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

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

Fax: 051-77 33 840

e-mail: gkbfpu@unipo.sk

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove

pre Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570

OBSAH

Kamil Kardis

Etnológia náboženstva

– predmet, vývoj a teoretické smery (1. časť) 5

Andrej Slodička

Analýza kontingenciálnej cesty Tomáša Akvinského 24

Jozef Jurina

Postuláty najvyššieho dobra a blaženosti

v interpretácii Aristotelovej Etiky Nikomachovej 41

Edward Szenkiewicz

Tajemnica człowika w kontekście śmierci

i zmartwychwstania Jezusa 52

Pavol Dancák

Filozoficko-teologická reflexia lásky ako zdroja životnej orientácie

v kontexte encykliky Deus caritas est 76

Jaroslav Coranič

Historický vývoj Mukačevského biskupstva od Užhorodskej únie

(24. 4. 1646) po episkopát Jána Jozefa de Camillisa (1689 - 1706) 88

Michal Glevaňák

Prešovská eparchiálna synoda, jej liturgické ustanovenia

a ich implikácia do liturgického života 106

Miroslav Gejdoš

Pedagogika stredných a elementárnych škôl podľa Ratia educationis -

odraz uhorských školských reforiem na Slovensku 127

Štefan Mordel

Odkaz púštnych otcov 149

František Dancák

Evolúcia v zjavenom učení o stvorení sveta 154

<i>Jozef Jurko</i>	
Obraz Boha v multikulturálnej spoločnosti	165

<i>Marek Petro</i>	
Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví a Reconciliatio et paenitentia	191

<i>Daniel Slivka</i>	
Pastorálno - spirituálne prvky v o. z. Slovenský skauting	209

<i>Stanislav Stolárik</i>	
Recenzia Wojciech Ślowski: Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera. (Acta facultas philosophicae Universitas Prešoviensis, Prešov 2006)	233

<i>Peter Šturák</i>	
Recenzia Peter Borza: Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)	239

Etnológia náboženstva – predmet, vývoj a teoretické smery (1. časť)

Kamil Kardis

Annotation: Religion is phenomena linked with the history of the world and with fate of every single man. History of each nation as well as the history of religion, including the sciences tightly connected with them (prehistory, archeology, ethnology of religion), confirm the existence of religion in whole history, in various culture, nations and civilizations. On the other hand, it is necessary to show that religion is closely associated with an existence of man, with his fate, purpose and meaning. Religion by side with science, philosophy, ethics, and arts belongs to cultural and social integrity of community. Without religion the society and culture would be less rich and deficient.

Key words: religion, society, culture, ethnology

Náboženstvo je javom, ktorý je spojený s dejinami ľudstva a s osudom každého človeka. Dejiny jednotlivých národov ako aj história náboženstva spolu s inými vedami s ňou spätými (prehistoria, archeológia, etnológia náboženstva) potvrdzujú fakt existencie náboženstva vo všetkých historických obdobiach v rôznych kultúrach, národoch a civilizáciách. Z druhej strany je nutné poukázať na fakt, že náboženstvo je úzko spojené s existenciou každého jedného človeka, s jeho údelom, osudom, cieľom.¹ Náboženstvo vedľa vedy, filozofie, etiky a umenia tvorí integrálnu súčasť kultúry a spoločnosti, bez ktorej by bola oveľa chudobnejšia a neúplná.² Tisícročia dávali náboženstva ľudom odpoveď na otázku o zmysle života, a to nielen teoreticky. Vyjadrovali ju v obradoch, legendách, symboloch, obrazoch, slávnostiach, umeleckých dielach a spoločenských postaveniach.³ Nech sú jednotlivé

¹ Problematika Boha nie je pre nikoho ľahostajná, nakoľko každý musí k nej zaujať voľajaké stanovisko, pričom rozsah možností je široký, ale primárne ide o ateizmus, panteizmus, agnosticizmus a teizmus. Porov. DANCÁK, P.: *K typológii ľudských postojev k Bohu*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 2/2003, s. 128 – 137.

² RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii*. Lublin, 1997, s. 5.

³ Náboženstvo obsahuje zásadný problém prameniacy v našej situovanosti, z ktorej vyplýva, že bez ohľadu na akosť a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúsenosti, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým On je. Môžeme len „tušiť“, že svet aj my samotní sme závislí od mocnej transcencie. Porov. DANCÁK, P.: *Medzi poznaním a nepoz-*

náboženstvá akokoľvek rozdielne, jedno majú spoločné: berú vážne zložitost' človeka a jeho neschopnosť nájsť zmysel svojho bytia bez pomoci. Dnes v mnohých krajinách možno pozorovať prebudenie záujmu o náboženstvo. Fenomén náboženstva sa začal skúmať od začiatku XIX. storočia. Tak vznikla škola histórie náboženstva a na katolíckej strane celý súhrn náuk o náboženstvách bol nazvaný vedou o náboženstve. V anglosaských krajinách nazývali tieto vedy históriou náboženstva.⁴

V našich úvahách budeme používať najvšeobecnejší názov pre vedy o náboženstve a to je religiológia, ktorá sa delí na filozofiu náboženstva (vo svetle racionálnych výskumov), teológiu náboženstva (vo svetle zjavenia) a religionistické vedy (empirické skúmanie náboženstva). Náboženstvo je zvláštnou skutočnosťou, ktorej predmetom je transcendentné Bytie, ktoré nie je takým predmetom skúsenosti ako iné bytia. Preto náboženstvo je a zostane tajomstvom. Človek však vedecky skúma náboženstvo, pretože hľadá základy ľudského bytia.⁵

Cieľom tohto článku je odpoveď na otázku, čím je etnológia náboženstva a aký je jej predmet a cieľ. S týmto problémom sú späté ďalšie otázky týkajúce sa jej vzniku, vývoja a teoretických smerov a tiež nás zaujíma vzťah etnológie náboženstva k iným humanitným vedám, ako je sociológia, história, antropológia a etnológia.

1. RELIGIONISTICKÉ VEDY

Za religionistické vedy môžeme považovať všeobecne históriu náboženstva, s ktorou súvisí prehistória a archeológia náboženstva, etnológiu náboženstva, psychológiu náboženstva, sociológiu náboženstva, geografiu a ekológiu náboženstva, pedagogiku náboženstva a fenomenológiu náboženstva. Všetky tieto vedy skúmajú vonkajšie prejavy a formy náboženstva. Religionistické vedy, ináč nazývané humanitnými vedami o náboženstve, skúmajú fenomén náboženstva pri pomoci empirických vedeckých metód. Náboženstvo považujú za empirický jav ale-

naním vo filozofii Mikuláša Kuzánskeho. In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2002, s. 19 – 26.

⁴ Porov. SLODIČKA, A., PRIBULA, M.: *Apologia catholica de religione in genere.* Prešov, 2003, s. 5; PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii.* Lublin, 1996, s. 5.

⁵ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 14; Porov. BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.* Lublin, 2003, s. 29-33.

bo za fenomén v jeho vonkajších prejavoch a rozmeroch, formách. Treba však zdôrazniť, že náboženstvo je vnútorným vzťahom, vnútornou väzbou človeka s Bohom. Zahŕňa nielen sféru podmetovú, ale aj predmetovú, ktorá je nedosiahnuteľná pre vedu a jej metódy.⁶

História náboženstva vo vedeckej forme vznikla v druhej polovici XIX. storočia. Prelom XIX. a XX. storočia sa charakterizoval v religionistike sporom medzi zástancami historického a systematického prístupu (reprezentovaného hlavne fenomenológmi religii), tykajúcich sa toho, či religionistika sa má zaoberať historickými premenami náboženských javov alebo tiež nadčasovými formami religiozity - hominis religiosi (Mircea Eliade). Na začiatku prevládal historický prístup, ktorý sa zaoberal hlavne problémom genézy náboženstiev a tiež ich vývoja a náboženského presvedčenia. Tvrdilo sa, že výskum prvotných národov dovoľí odkryť najstaršie formy náboženstiev, a to následne dovoľí skonštruovať vzostupné alebo zostupné línie, smery vývoja náboženstva. V duchu genetizmu vyrástla v prvej polovici XX. storočia populárna kultúrno-historická metóda (F. Graebner, W. Schmidt). Po odhodení zjednodušeného evolucionistického hľadiska záujem o problematiku genézy náboženstva oslabil. Na evolucionistické schémy vývoja náboženstva poukazovali: Auguste Comte, Emile Durkheim, John Lubbock, Robert R. Marett, Herbert Spencer, Edward Burnett Tylor.⁷ Súčasné sú uskutočňované systematické výskumy spojené viac menej so štrukturalizmom, funkcionalizmom a fenomenologickou metódou.⁸ Ako vedná disciplína metodologicky podlieha všetkým požiadavkám vedeckých výskumov, z druhej strany však pritom musí brať do úvahy špecifický predmet svojich výskumov, ktorým je náboženstvo. Tento predmet skúma existenciu náboženstva v čase a priestore, opiera sa o písané pramene (sväté knihy, modlitebníky, kult). Opisuje konkrétne vývojové línie alebo dekadenciu. Predkladá predovšetkým popis rôznych druhov prejavov náboženského života, hromadí a prirovnáva rôzne náboženské fakty, určuje hlavné vývojové línie konkrétnych náboženstiev, ich deka-

⁶ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 29-30. Porov. ZIMOŇ, H.: *Religia w świecie współczesnym.* Lublin, 2001, s. 17-28; ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo.* Lublin, 1992, s. 325.

⁷ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 195; Porov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha, 2003, s. 405-429. ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo.*, 1992, s. 325.

⁸ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 194-195. Porov. SOKOLEWICZ, Z.: *Etnologia.* In: *Encyklopedia katolicka.* T. 4., Lublin, 1985, s. 1191-1192.

denciu alebo zanikanie. V skúmaní histórie náboženstva veľmi dôležitým určením je potvrdenie faktu univerzálnej existencie náboženstva alebo prejavov náboženského života, vystupujúcich vo všetkých kultúrach a národoch. Vedecké potvrdenie v tomto smere dovoľuje prijať záver, že náboženstvo je spojené s existenciou človeka, rôznych sociálnych skupín, spoločností, národov a tiež s celým ľudstvom. Z toho vyplýva, že náboženstvo konštituuje existenciu individuálneho a sociálneho náboženského človeka. Tento záver nachádza svoje zdôvodnenie v empirických údajoch. História náboženstva, predkladajúc približný opis konkrétnych religii a religijných javov, nemôže v rámci svojich kompetencií určiť ani podstatu ani genézu náboženstva, čiže základné otázky spojené s náboženstvom. Dodáva však faktografický materiál, ktorý môže byť zároveň podstatou príslušných interpretácií alebo môže slúžiť k verifikácii vyvođených teoretických záverov v tomto smere.⁹ Spomedzi oblasti, ktorými sa zaoberá história religii dôležitý význam zohrávajú najmä výskumy, bádania nad dejinami vymretých náboženstiev, starožitných a súčasných (hlavne judaizmus a kresťanstvo). Za zvláštny prípad histórie religii sa považuje história ateizmu (A. Nowicki).

Do okruhu histórie náboženstva patria hlavne dva tematické okruhy: genéza a dejiny náboženstiev a taktiež problém podmienenosti dejín náboženstiev činiteľmi politickými, hospodárskymi, sociálnymi a kultúrnymi.¹⁰ Zaoberanie sa históriou religii vyžaduje od religionistu dobrú znalosť nielen samej skúmanej religie, ale predovšetkým kultúry skúmanej spoločnosti (jazyk, všeobecné dejiny, literatúra, situácia politická, ekonomická atď.). Historik religii sa nemôže uspokojiť so znalosťou len jednej religie. Musí sa zaujímať o viaceré náboženstva. Ako historická veda história religii používa rovnaké metódy, aké používajú historické vedy, rešpektujúc samozrejme prijaté metodologické zásady výskumu. Kvôli veľkému významu jazyka (náboženského) pre pochopenie ducha skúmaného náboženského spoločenstva, časté odvolávanie sa k textom

⁹ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 18; Porov. ZIMOŇ, H.: *Monoteizm pierwotny*. Katowice, 1989, s. 85-94; BRONK, A.: *Nauka wobec religii*. Lublin, 1996, s. 163-168.

¹⁰ WAARDENBURG, J.: *Religionen und Religion*. Berlin, 1986, s. 64 n; Porov. BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 196.

(sväté knihy, mýty, modlitby, náboženské nápisy) redigovaných v cudzích jazykoch, historik náboženstva by mal byť zároveň filológom.¹¹

Prehistória a archeológia náboženstva skúmajú stopy existencie náboženstva, ktoré sa nachádzajú v nepísaných tradíciách náboženských národov (vykopávky, náleziská v jaskyniach, maľby, kosti zvierat). Ich výsledky potvrdili existenciu náboženstva v ďalekej minulosti (50-40 tisíc rokov pred Kristom).¹²

Etnológia náboženstva skúma obyčaje, kultu, vieru a jazyky ľudu praktúry, čiže prvotné náboženstvá, ktoré existujú v niektorých oblastiach sveta a žijúcich do istej miery na prvotnej kultúrnej úrovni, napr.: africkí a ázijskí Pigmejovia, Kurnajovia (Austrália), Čukčovia a Jakutovia (Sibír), Jamanovia (Južná Amerika), Indiáni, Eskimáci.¹³

Psychológia náboženstva vznikla koncom XIX. storočia. Na začiatku sa vyvíjala v liberálnej atmosfére racionalizujúcej protestantskej teológie v Spojených štátoch a Nemecku. Vo Francúzsku problematikou psychológie náboženstva sa zaoberali psychiatri, pre ktorých náboženstvo bolo poruchou normálneho fungovania vegetatívneho nervového systému. Pre mnohých psychológov, psychiatrov a psychoanalytikov náboženstvo bolo ilúziou, kolektívnou neurózou alebo mechanizmom likvidovania strachu a napätí. Po druhej svetovej vojne mnohí psychológovia náboženstva a neopsychoanalitici (E. Fromm, V. Frankl), odchádzajúc od redukcionistických teórií, napríklad Freuda,¹⁴ zdôrazňovali pozitívny význam náboženstva pre duchovný vývoj človeka.¹⁵

Psychológia náboženstva analyzuje vnútorné prežívanie náboženského človeka a ich funkcie v psychickom živote jednotlivca a spoločenských skupín, rozoberá zásadnú štruktúru náboženských, psychických aktov. Psychológia náboženstva sa stretáva so základnými ťažkosťami a tými sú: nemožnosť dostať sa k samotným náboženským prežívaniam, tajomstvo náboženstva, ľudská psychika a ich skomplikované vzťahy.¹⁶ Psychológia náboženstva sa zaoberá hlavne analýzou a inter-

¹¹ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 197-198.

¹² RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 19.

¹³ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.* Freiburg, 1987, s. 152-154; RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 22-23.

¹⁴ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 355.

¹⁵ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 231-232.

¹⁶ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 23-24; Porov. *Zarys religioznawstwa.* Ed. J. Keller. Warszawa, 1988, s. 32-35; BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 233; ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo.*, 1992, s. 324-325.

pretáciou náboženského prežívania a funkciou, ktorú plní v psychickom živote človeka. Zahŕňa následovné aspekty výskumu: fenomenologicko-introspektívno-redukcionistický (K. Girgensohn, W. Gruhn, R. Otto), redukcionisticko-introspektívny (W. James), objektivistický (behavioristi), psychoanalitický (S. Freud, C. G. Jung, E. From), sociologizujúci (H. Carrier).¹⁷ Podľa Z. Chlewińskiego úlohou a cieľom psychológie náboženstva je vysvetlenie fenoménu náboženstva zo strany chovania sa, správania a prežívania človeka.¹⁸ Predmetom psychológie náboženstva sú: religiozita, náboženské prežívanie a potreby, náboženské motivácie a postoje, náboženské stavy vedomia (extáza, tranz, mystické stavy), náboženské a laické city, náboženské svedomie, predstavy, motivácie, úloha náboženstva vo formovaní ľudskej identity a osobnosti, procesy socializácie, vplyv náboženstva na psychiku človeka a taktiež také javy ako: pobožnosť, fanatizmus, ateizmus, tolerancia, náboženská kríza, obrátenie, atď.¹⁹

Náboženstvo nie je len individuálnym vzťahom človeka k Bohu, ale ma tiež sociálny rozmer, ktorý skúma sociológia náboženstva. Predstaviteľmi sociológie náboženstva sú: E. Troeltsch, E. Durkheim, M. Weber, J. Wach, B. Malinowski, W. Piwowarski a iní. Zanechávajú rôzne metodologické problémy sociológie náboženstva treba zdôrazniť, že sa zaujíma vzťahom, zväzkami náboženstva s rôznymi sociálnymi skupinami (rodina, kmeň, národ, štát atď.)²⁰ a funkciami náboženstva v sociálnom a kultúrnom živote človeka. To, či náboženstvo integruje alebo dezintegruje spoločenský život, či ho dynamizuje a pod. Skúma miesto a funkcie náboženstva v sociálnom procese a jeho pôsobenie v rôznych sociálnych skupinách. Predmetom záujmu sociológie náboženstva sú tiež v širšom zmysle náboženské inštitúcie: moc, autorita, kult, tradície, sociálne náboženské vedomie.²¹

¹⁷ ZDYBICKA, Z.: *Religia i religioznawstwo*., 1992, s. 325; Porov. A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství*., 1987, s. 355-357; Porov. BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii*., 2003, s. 232-233.

¹⁸ CHLEWIŃSKI, Z.: *Psychologia religii*. Lublin, 1982, s. 15.

¹⁹ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii*., 2003, s. 234.

²⁰ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii*., 1997, s. 25. Porov. A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství*., 1987, 357-358; BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii*., 2003, s. 209.

²¹ *Velký sociologický slovník*. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996, s. 1104-1105; RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii*., 1997, s. 25-26.

Sociológia náboženstva ako empirická a pozitívna veda, podľa W. Piwowarskiego, nehodnotí javy náboženského života ani sa nevyjadruje k téme pravdivej či falošnej nábožnosti. Sociológia náboženstva ako sociologická subdisciplína sa zaoberá náboženskými javmi tam, kde majú oni charakter kolektívny, všeobecný a opakovateľný. Skúma formovanie, priebeh, vývoj a zanikanie. Neodpovedá však na otázku, aký je vznik, pôvod náboženstva a jeho povaha. Predmetom sociológie náboženstva je sociálno-kultúrny aspekt náboženstva.²² Sociológia náboženstva ako subdisciplína sociológie sa zaoberá náboženstvom ako špecifickou sférou spoločenského myslenia a konania, smerujúcou k vytváraniu poriadku v spoločnosti.²³ Podľa niektorých sociológia neskúma bezprostredne náboženstvo, ale religiozitu chápanú ako súbor inštitucionálnych náboženských predstáv, hodnôt a symbolov a s nimi spojených chovaní, správania, ktoré vyplývajú z vymedzenia skutočnosti empirickej a pozaempirickej a podriadenia významu vecí empirickej skutočnosti k veciam pozaempirickej skutočnosti. Projektovaná definícia religiozity smeruje k zachyteniu sociálnych foriem náboženstva, utvrdených v minulosti a objavujúcich sa v súčasnosti, nakoľko majú charakter kultúrny, sociálny a inštitucionálny.²⁴ Termín sociológia náboženstva sa prvýkrát objavil v roku 1898 v diele G. Simmela. Za hlavných predstaviteľov sociológie náboženstva sú považovaní: A. Comte, K. Marks, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, B. Malinowski, T. Parsons, K. Davis, N. Luhmann, P. L. Berger a iní.²⁵

Geografia a ekológia náboženstva opisujú časovú a priestorovú existenciu konkrétnych náboženstiev. Keď sa zaoberá zaniknutými náboženstvami, hovoríme o historickej geografii náboženstva. Zaoberá sa taktiež vplyvom prostredia na náboženstvo.²⁶ Je to z jednej strany veda o vplyve náboženstva na geografické prostredie, z druhej o vplyve geografického prostredia na náboženstvo (na jeho obsah a formu).²⁷ Geo-

²² PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii.*, 1996, s. 25; Porov. PIWOWARSKI, W.: *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych.* In: *Z badań nad religijnością polską.* Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Warszawa, 1986, s. 58

²³ *Velký sociologický slovník.*, 1996, s. 1104; Porov. *Zarys religioznawstwa.* Ed. J. Keller, 1988, s. 28-31.

²⁴ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii.*, 1996, s. 45-49.

²⁵ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 212-213; RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 25-26.

²⁶ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 26.

²⁷ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 244. Porov. MATLOVIČ, R.: *Geo-*

grafia náboženstva je vetvou geografie kultúry, ktorá skúma spojitosti medzi typom zemepisného prostredia a typom náboženstva, vplyv zemského povrchu, reliéfu, pôdy, podnebia a podobne na jednotlivé javy a procesy vnútri náboženstva, ako aj spôsoby, ktorými sa človek vpisuje do náboženského obrazu zemepisného prostredia, v ktorom žije.²⁸ Geografia náboženstva sa stala samostatnou akademickou disciplínou v 20. storočí. Jej predstaviteľmi sú: G. Le Bras, P. Fickeler, P. Deffontaines, G. Imbrighi, D. E. Sopher, A. Hultkrantz, M. Büttner a iní.

Pedagogika náboženstva skúma vplyv náboženstva na formovanie sa osobnosti človeka (sloboda, dôstojnosť, povolanie, zodpovednosť) a otvorenosť človeka pre druhého a celú spoločnosť (spoločenská pedagogika náboženstva). Tvorcami pedagogiky náboženstva sú: J. Göttler, L. Boppa, M. Stallmann, P. Poręba a iní.²⁹

Predpokladá sa, že termín fenomenológia náboženstva prvýkrát použil v roku 1887 Pierre D. Chantepie de la Saussaye. Najširší termín znamená bádania nad náboženskými fenoménmi alebo celok badaní nad náboženstvom. Špecificky môže znamenať vymedzenú metódu alebo techniku porovnávacieho a typologického bádania náboženských javov, základnú religionistickú vedu, ktorá je fundamentom všetkých vied o náboženstve, vymedzenú oblasť výskumu v rámci religionistiky.³⁰ Začiatky široko chápanej fenomenológie náboženstva siahajú do stredoveku (sv. Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*).³¹ V súčasnosti vývojová línia fenomenológie náboženstva prechádza od F. E. Schliermachera cez W. B. Kristensena, N. Söderblooma, R. Otta, J. Wacha, K. Goldamera, M. Eliadeho a iných.³² Predstavitelia všetkých smerov v rámci fenomenológie náboženstva smerujú k tomu, ako dôjsť k dôkladnému opisu a určeniu náboženských javov, ktoré podľa ich úsudku sú úplne originálne. Zaoberajú sa týmito javmi úplne objektívne, ponechávajú vopred stanovené predpoklady a úsudky.³³ Náboženské feno-

grafia religii. Prešov, 2001, s. 11-12.

²⁸ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava, 1996, s. 118-119.

²⁹ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 27; Porov. *Zarys religioznawstwa*. Ed. J. Keller, 1988, s. 36-40.

³⁰ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 253-254.

³¹ G. LANCZKOWSKI, G.: *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt, 1978, s. 17.

³² BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 255.

³³ RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 28.

mény, ktorými sa zaoberajú, sú rôzne a mnohé, pretože každý jav prirodzeného sveta môže byť znakom transcencie, sacrum. Je tu celý makro a mikrokosmos (zem, kamene, hory, lesy, rastliny, zvieratá, jaskyne, sväté miesta, voda, rieky, oceány atď.) spolu s človekom a ľudským spoločenstvom (prorok, učiteľ, reformátor, náboženský človek, kňaz, manželstvo, rodina, kmeň, mesto atď.). Tieto a iné znaky sacrum alebo transcencie sú považované za „miesta“ styku skutočnosti nadprirodzenej so zemskou, dočasnou, čo sa uskutočňuje vo svätých činnostiach (liturgia, rituál, obete, modlitby, pochody, atď.). Týmto spôsobom všetky tieto javy majú náboženský charakter. Sú považované za špecifické fenomény s náboženským charakterom. Fenomenológia náboženstva tvrdí, že každý jav prirodzeného sveta môže byť znakom sacrum, transcencie.³⁴ Podľa fenomenológov základ náboženských fenoménov je uchopiteľný v náboženskom prežití, zážitku, preto sa snažia vcítiť sa do týchto prežití a náboženských stavov človeka, do jeho situácie náboženskej a veľmi dôležité pre nich je to, čo človek hovorí na tému svojich náboženských skúseností.³⁵

Religionistické vedy skúmajú fenomén náboženstva pomocou empirických vedeckých metód, všímajú si náboženstvo v jeho vonkajších prejavoch. Treba však zdôrazniť, že náboženstvo je vnútorný vzťah človeka s Bohom. Zahŕňa nie len sféru podmetovú, ale predovšetkým predmetovú, ktorá je nedostupná pre vedu a jej metódy. Z toho vyplýva záver, že religionistické vedy (empirické) nezahŕňajú celý fakt náboženstva. Nemôžu definitívne posudzovať o náboženstve, ale len o jeho vonkajšom aspekte, rozmere. Nie skúmajú povahu, podstatu náboženstva ale prejavy, príznaky religiozity veriaceho človeka. Z druhej však strany treba zdôrazniť veľký význam týchto vied. Ich výskumy nám predkladajú neobyčajné bohatstvo, zložitosť a mnohovrstevnosť náboženstva. Približujú človekovi obraz náboženstva, poukazujú na viaceré funkcie náboženstva v individuálnom a sociálnom živote, na rôzne formy a výrazy, prenikanie všetkých aspektov a na oblasti ľudského života. Na základe týchto výskumov môžeme dospieť k záverom, že náboženstvo je univerzálnym faktom, javom, v historickom a geografickom aspekte.

³⁴ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 343-344; BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha, 2003, s. 396-405.

³⁵ BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.*, 2003, s. 29.

Vždy je neodlučiteľné od existencie človeka. Pomocou nich sa však nedá vyjadriť ani otázka podstaty ani genézy náboženstva.³⁶

2. ETNOLÓGIA

Môžeme všeobecne povedať, že je to veda, ktorá sa zaoberá výskumom etnických a kultúrnych systémov v medzikultúrnej a historickej perspektíve.³⁷ Pojem etnológia použil v roku 1787 E. Chavannes ako názov novej disciplíny, ktorá sa zaoberá klasifikáciou rás. Etnológia a etnografia, oba tieto termíny sú vytvorené na základe gréckeho kmeňa (*ethnos*, skupina, ľud) a objavujú sa koncom XVIII. a začiatkom XIX. storočia. Etnografia sa zaoberala predovšetkým triedením jazykov, zatiaľ čo etnológia mala viac rasologický charakter pri klasifikácii národov a ľudských kmeňov. Čo sa týka etnológie, práve A. C. de Chavannes v roku 1787 presadzuje termín etnológia vo svojej Antropológii.³⁸ Ako samostatná vedecká disciplína sa objavila až na začiatku XX. storočia.³⁹ Etnológia je najprv vedou, ktorá rekonštruuje dejiny ľudstva, a práve tento jej význam zdiskredituje používanie tohto termínu v anglosaskej tradícii v prospech termínu antropológia. Vo Francúzsku sa termín etnológia prijal, aby došlo k odlíšeniu od sociológie ako spoločenskej vedy. Etnológia používa etnografický materiál, ale zachováva si často statický a deskriptívny pohľad.⁴⁰

K ďalšiemu rozšíreniu a spopularizovaniu tohto pojmu prispel v prvej pol. XIX. st. A. M. Ampere, ktorý v rámci svojej klasifikácie vied zaviedol delenie etnológie na elementárnu a porovnávaciú. Etnológia sa tak sformovala ako relatívne samostatná komparatívna disciplína, študujúca kultúrne dejiny predliterárnych spoločností z hľadiska ich rasového a etnického rozšírenia. V rámci jej inštitucionalizácie boli založené prvé etnologické spoločnosti (Société Ethnologique de Paris v roku 1839, Ethnological Society of New York v roku 1842, Ethnolog-

³⁶ BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.*, 2003, s. 29-30; Porov. BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 59-62; A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 360-361.

³⁷ GEIST, B.: *Sociologický slovník.* Praha, 1992, s. 81-82.

³⁸ SOKOLEWICZ, Z.: *Etnologia.* In: *Encyklopedia Katolicka.* T. 4., Lublin, 1985, s. 1190.

³⁹ *Słownik etnologiczny.* Terminy ogólne. Warszawa – Poznań, 1987, s. 98.

⁴⁰ Veľký sociologický slovník., 1996, s. 282.

hical Society of London v roku 1943). Začali vychádzať prvé odborné etnologické časopisy v Nemecku, Švédsku a Taliansku. Na začiatku XX. st. je etnológia už akademickou disciplínou. V súčasnej dobe zahŕňa široké pole výskumu, ktoré uskutočňuje najmä so sociálnou a kultúrnou antropológiou, etnografiou a sociológiou. Od jej zrodu však v dôsledku odlišných terminologických a výskumných tradícií v rôznych krajinách vzniká diferencovaný prístup k vymedzeniu rozsahu a obsahu jej predmetu, metód a cieľa. V americkej kultúrnej antropológii vystupuje etnológia spolu s etnografiou ako subdisciplína. Etnografia predstavuje empirickú fázu výskumu, plní úlohy spojené so zberom, popisom a analýzou dát prostredníctvom terénneho výskumu, etnológia ďalej koná zovšeobecnenie tohto materiálu v medzikultúrnej a historickej perspektíve. S tendenciou považovať etnológiu za subdisciplínu antropológie sa stretávame aj v britskej a francúzskej sociálnej antropológii. Trochu iná situácia je v ostatných krajinách Európy, v ktorých sa model sociálnej a kultúrnej antropológie príliš nepresadil a komparatívne výskumy mimoeurópskych kultúr sú naďalej realizované v rámci etnológie. V posledných rokoch môžeme zaznamenať v kontinentálnej Európe ďalšie posilnenie významu pojmu etnológia, čo súvisí s opustením tradičných názvov, ktoré používali vedy skúmajúce národnú a ľudovú kultúru (národopis) a ich nahrádzaním pojmom etnológia. K renesancii pojmu etnológia v súčasných vedách nesporne prispel fakt, že v prekladoch do angličtiny sa pre názov rôznych európskych etnografických spoločností veľmi často používa termín etnológia. Pretože v rôznych európskych krajinách chápanie vzťahu etnografie a etnológie je nejednotné, presadzuje sa stále viac tendencia považovať etnografiu za súčasť široko koncipovaného etnologického výskumu. V súčasnej dobe etnológia predstavuje: 1. súčasnú stratégiu štúdia kultúr v čase a priestore preferujúcu zovšeobecňujúcu medzikultúrnu a historickú perspektívu; 2. teoretickú, deduktívnu a explanačnú fázu výskumu sociokultúrneho systému bezprostredne vychádzajúcu z etnografického empirického a terénneho výskumu; 3. európsky variant komparatívnych výskumov kultúr, ktorý je ekvivalentný anglosaskej sociálnej a kultúrnej antropológii.⁴¹

⁴¹ Veľký sociologický slovník., 1996, s. 282. Porov. COPANS, J.: *Základy antropológie a etnologie*. Praha, 2001, s. 15-16; GEIST, B.: *Sociologický slovník.*, 1992, s. 81-82.

2.1 Etnológia a religionistika

Podľa koncepcie E. B. Tylora pozitívny efekt stretnutia etnológie (antropológie) a religionistiky je viditeľný od chvíle vzniku oboch disciplín (XIX. st. - pôsobenie klasikov evolucionizmu: Tylor, Frazer, Spencer, Lowy, Wundt, Lank), keď základným vedným problémom bola otázka genézy náboženstva a preskúmanie jej vývoja od prvotných foriem do monoteizmu. Po tomto období postupne nastupuje rozdelenie týchto disciplín, hoci aj v tomto období môžeme hovoriť o pôsobení niekoľkých predstaviteľov religionistov etnológov (E. O. James, G. van der Leeuw). Vina rozdelenia je na oboch stranách týchto disciplín. Z jednej strany povojnová antropológia kultúry sa nezaoberala celkovými teóriami náboženstiev, ale sa zaoberala fungovaním tradičných spoločenstiev alebo zásadami prenášania kultúry, procesmi tvorby a rozpadu koloniálnych spoločenstiev. Z druhej strany religionistika zanechala etnológiu ako vedu v XIX. st.⁴²

Potrebné bolo veľké úsilie M. Eliadeho, ktorý zdôrazňoval hĺbku a množstvo vedeckých možností tradičných náboženstiev, aby ich nanovo voviesť do religionistického vedeckého poriadku. V súčasnosti v rámci religionistiky sa formuje nová veda, ktorá sa nazýva etnoreligionistika alebo etnológia náboženstva, ktorá sa zaoberá kmeňovými náboženstvami nie z dôvodu ich prostoty, ale z dôvodu odlišného charakteru náboženských javov, ktoré vyplývajú z toho, že nemajú písmo a taktiež nemajú skodifikovanú doktrínu a náboženské sociálne inštitúcie.⁴³

Zo strany antropológie nastal presun dôrazu z výskumu sociálnej štruktúry na výskum myslenia a modelovania sveta, postupné zhromažďovanie skúseností týkajúcich sa úloh alebo funkcií náboženstva v celom kultúrnom systéme (tzv. antropológický prístup k náboženstvu). V tomto čase boli používané metódy štruktúrálnu-semiotické (Lévi Strausse, W. Toporov); kognitívno-symbolické (Turner); ekologické (Haris, S. Lincoln) a fenomenologické (M. Eliade). Antropológovia sa do 90-tych rokov marginálne zaoberali problematikou náboženstiev v rámci kultúrnych systémov, unikajúc od akýchkoľvek porovnaní a zovšeobecňovaní ako nezhodných s vedeckými štandardmi disciplíny. Publikácie z antropológie týkajúce sa náboženstiev viedli len k predstaveniu starých evolucionistických schém: koncepcia mágie, animizmu,

⁴² SZYJEWSKI, A.: *Etnologia religii*. Kraków 2001, s. 31.

⁴³ SZYJEWSKI, A.: *Etnologia religii*, 2001, s.31.

totemizmu. Antropológovia kultúry nekonali dôležité hodnotenia v chápaní podstaty relígií, za to ponúkali dôkladné, schematizmu pozbavené a na výskumoch založené analýzy takých javov ako mágia (J. Goody, M. Brown), totemizmus (A. P. Elkin, C. Lévi Strauss), mýtus a rituál (C. Kluckhohn, W. E. H. Stanner), rituálne symboly (V. Turner), tabu (M. Douglas, E. Leach).

Špeciálne miesto v analýze podstaty náboženstva majú výskumy týkajúce sa miesta a úlohy halucinogénov, náboženskej skúsenosti, „stavov zmenenej prítomnosti“ (G. Wasson) a rituálov (V. Turner) v kultúre. Jednak predovšetkým pozornosť antropológov sústreďovala sa na kultúru skúmanú v teréne (fetiš terénu) a jej individuálnych riešení náboženských otázok.

3. ETNOLÓGIA NÁBOŽENSTVA – VÝVOJ DISCIPLÍNY

3.1 Otázka metodológie

Od momentu vzniku etnológie náboženstva trvajú diskusie týkajúce sa jej metodologickej pozície. Problematické sa zdá byť jej vymedzenie, určenie a dejiny, problém jej určenia: či je to veda religionistiky, či tiež etnologická, popisová alebo normatívna, historická alebo systematická atď. V anglosaskej tradícii etnológia náboženstva vystupuje spolu s antropológiou náboženstva. Tradične etnológia sa zaoberala spoločnosťami a kultúrami (náboženstvom) národov, ktoré nepoznali a nepoznajú písmo (kmeňové spoločenstvá), technologicky slabšie vyvinutými a sociológia sa zaoberala súčasnými industriálnymi spoločnosťami. Súčasná etnológia náboženstva skúma taktiež religiozitu spoločenstiev vo väčšej miere zložitých využívajúc sociologické údaje. Ťažké je v súčasnosti vymedziť etnológiu od iných disciplín zaoberajúcich sa človekom. Koniec koncov aj etnológ (etnológ náboženstva) sa zaoberá nielen kultúrami a náboženstvami, ale človekom ako tvorcom kultúry, ktorý sa týmto spôsobom dozvedá tiež o sebe samom. Termín etnológia náboženstva je používaný najmä v Európe. V oblastiach anglického jazyka a v kultúre americkej sa používa pojem antropológia (antropológia náboženstva).⁴⁴ Etnológia približne zodpovedá tomu, čo sa v anglosaských krajinách (kde termín etnológia upadá do zabudnutia) chápe ako sociálna a kultúrna antropológia (sociálna antropológia sa venuje skôr štúdiu

⁴⁴ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 152.

inštitúcií považovaných za systémy predstáv a kultúrna antropológia sa venuje štúdiu technológií a prípadne aj inštitúcií, považovaných za techniku v službách sociálneho života).⁴⁵ Dnes pod vplyvom Aké Hultkranza začína byť populárny termín, etnoreligionistika ako opozícia k etnológii náboženstva.⁴⁶

Štatút etnológie religii v oblasti religionistiky nie je dokonca opísaný. Všetci sa však zhodujú v tom, že etnológia náboženstva sa má zaoberať prvotnými formami náboženstva a jej genézou. V súvislosti s tým predmet a rozsah etnológie náboženstva sa pokrýva s históriou náboženstva, a preto je etnológia náboženstva často považovaná alebo za pomocnú disciplínu histórie náboženstva alebo za jej súčasť (ako napr. história kmeňových religii).⁴⁷ Časť bádateľov uznáva za základný predmet etnológie náboženstva „prežitky“ predchádzajúcich etáp náboženstiev v súčasnom západnom spoločensťve. Napríklad H. Swienko sa ohraničuje - obmedzuje na určité výskumné pole, ktoré je možné dobre skontrolovať v tradičnej spoločnosti, a to je ľudová mágia, čary, mytológia a demonológia, praktiky obradov ročných, hospodárskych, rodinných, iniciačných. Posúva vývoj etnológie do jej prvotného etnografického štádia, keď v štúdiách táto problematika dominovala. Miesto etnológie náboženstva v oblasti religionistiky alebo sa ohraničuje do histórie disciplíny (škola evolucionistická, historicko-kultúrna) alebo sa jej pripisujú možnosti týkajúce sa vysvetlenia pôvodu náboženstva. Zabúda sa na to, že etnológia náboženstva (alebo antropológia kultúry) je súčasťou disciplíny, ktorá sa dynamicky vyvíja a pretože je to veda o kultúre, v súvislosti s tým náboženstvo (podobne ako aj iné elementy kultúrneho charakteru), je naturálnym, prirodzeným predmetom záujmu antropológov. Zaujímajú ich predovšetkým štruktúra a funkcie religii v celom spoločensko-kultúrnom živote a jej význam pre stabilizáciu procesov kultúrnych zmien.

Podľa Swienka vlastnosť, ktorá odlišuje etnológiu od histórie náboženstva je okrem iného to, že okrem popisov vierouky, obradov, inštitúcií registruje aj rôzne zvyky a obyčaje a taktiež postavy, motívy a motivácie vyznávačov. História religii podáva, predkladá zobjektiv-

⁴⁵ LÉVI – STRAUSS, C.: *Štruktúrna antropológia*. Bratislava, 2000, s. 14.

⁴⁶ LANCZKOWSKI, G.: *Wprowadzenie do religioznawstwa*. Warszawa, 1986, s. 74-75; Porov. BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii*, 2003, s. 202.

⁴⁷ Porov. MARGUL, T.: *Metody i kierunki w badaniach nad religiami*. Kraków, 1980, s. 27.

zovaný, univerzálny systém názorov, etnografia religionistická podáva internalizáciu tohto systému v aspekte subjektívnych zážitkov v rámci súčasných kultúr.⁴⁸ Tieto slová kladú dôraz na tu sféru religijného chovania, správania, ktorá akoby sa vymykala religionistickému opisu historika, ktorý sa zakladá na oficiálnych textoch, na cirkevných dokumentoch a teologických traktátoch, ktoré zo svojej podstaty často majú negatívny postoj voči týmto lokálnym pohanským praktikám. Zároveň treba zdôrazniť, že podstata etnológie náboženstva nemôže byť ohraničená len do interpretácií náboženstva a folklóru. To, čo odlišuje výskumy etnológie náboženstva od histórie náboženstva je jej opretie sa o živý skúmaný materiál a presvedčenie o neadekvátnosti historicko-hermeneutických metód pre tak špecifický predmet výskumu, akým sú náboženstvá tradičných spoločností úzko súvisiace s celým spoločenským životom.⁴⁹

Antropológia sa zaoberá priebehom historických procesov v rámci spoločenskej štruktúry a kultúrnych inštitúcií. Ako tvrdí E. Gellner, rozdiel v prístupe historika a antropológa je taký, že „skúmajú vzor závislosti medzi príčinou a skutkom v danom spoľčenstve. Antropológovia sa zaoberajú nie tak podmienkami počiatočných sekvencií (postupov), ale generalizáciou, ktorá podáva, predstavuje vzťahy medzi podmienkou a jej následkom, ktorý je stav veci“.⁵⁰

3.2 Prvotné národy ako predmet bádania etnológie náboženstva

Tradične etnológia náboženstva sa vymedzuje z pohľadu jej predmetu, ktorým sú pozaeuropské tzv. náboženstvá prvotných národov. Kultúrne vysoko vyvinutý Inkovia nepoznali písmo a napríklad Negritovia na Filipínach áno, preto určenie, vymedzenie „prvotná relígia“ nemusí byť rozhodujúcim činiteľom pre kultúru určitého národa. V nemeckom jazyku existuje nie vždy najlepšia terminológia: relígie (národy) prírody a relígie s písomnou tradíciou (Nátur – und Schriftreigionen, Natur – und Kulturreligionen, non – literate and literate religions). Zastávajú názor, že prírodné národy majú autentickú relígiu, Jozef F. Thiel tvrdí, že relígie národov, ktoré poznajú písmo obyčajne

⁴⁸ SWIENKO, H.: *Etnologia religii*. In: Leksykon religioznawczy. Warszawa, 1989, s. 69.

⁴⁹ SZYJEWSKI, A.: *Etnologia religii*, 2001, s. 34.

⁵⁰ GELLNER, E.: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnieniu antropologicznym*. Kraków, 1995, s. 147.

nie sú predmetom výskumu etnológov. Základ relígií je vo všetkých autentických religiách rovnaký, preto rozlíšenie národov, ktoré poznajú alebo nepoznajú písmo, nie je rozhodujúcim činiteľom.⁵¹

Niektorí autori tvrdia, že prechod od náboženstva bez písma (non-literate) k náboženstvu s písmom (literate) má málo rozhodujúci význam pre štruktúru samotného náboženstva. Ustálenie náboženskej doktríny na písme umožnilo medzi inými autonómny a nezávislý, samostatný vývoj náboženstva, teológie, filozofie a vedy. Veľa najstarších textov sú textami náboženskými. Náboženstvá, ktorých vierouka a náboženské predstavy boli spísané, utrvalené na písme, ľahšie expandovali do iných kultúr, zachovávajúc pritom vlastnú identitu. Z druhej strany náboženstvá bez písma boli postupne vytlačené náboženstvami s písmom, pretože doterajšia ústna tradícia, ktorá garantovala kontinuitu a jednotu náboženstva prvotných národov, bola prerušená v dôsledku pôsobenia rôznych ekonomických a politických činiteľov.⁵²

Dejiny etnológie sa prelínajú s dejinami samotnej etnológie. Ešte predtým, ako sa etnológia náboženstva stala samostatnou disciplínou, na začiatku ako fragment histórie náboženstva – náboženstvami prvotných národov sa zaoberali nie religionisti ale hlavne etnológovia (antropológovia).⁵³ Treba zdôrazniť fakt, že filozofovia a religionisti XIX. storočia sa veľmi málo zaoberali priamo náboženstvom prvotných národov. Z druhej strany však treba zdôrazniť, že skúmali náboženstvo prvotných národov hlavne v kontexte alebo pre lepšie porozumenie významu náboženstva, jeho funkcií v živote súčasných spoločenstiev alebo pre zdôvodnenie vlastného spôsobu pozerania na náboženstvo. Klasickým príkladom je Karol Marx, ktorý využil poznatky z oblasti náboženstva prvotných národov pre ideologické a politické ciele.⁵⁴

3.3 Problém evolucionizmu a pramonoteizmu

V Európe záujem o náboženstvá prvotných národov povstal zo všeobecnej a rozšírenej fascinácie exotikou. Až do XIX. storočia tieto náboženstvá neboli predmetom osobitnej systematickej reflexie. Bránilo tomu medzi inými presvedčenie, že autentickou a pravdivou religiou

⁵¹ THIEL, J.: *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin, 1984, s. 9n.

⁵² BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 202-203.

⁵³ JARVIE, I. C.: *The Revolution in Anthropology*. London, 1967, s. 139.

⁵⁴ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 203.

môže byť len kresťanstvo. K povstaniu a vývoju etnológie náboženstva prispel medzi inými evolucionizmus, ktorý vyšiel s ponukou interpretácie náboženských javov umiestnením ich v širšom kontexte evolucionistického videnia kultúry a náboženstva. Etnológia náboženstva patrí k etnologickým disciplínam, preto sa tu stretávame s priezviskami, ktoré môžeme nájsť aj v antropológii, sociológii alebo etnológii. Etnológmi, ktorí sa zaoberali etnoreligionistikou sú: Herbert Spencer, Edvard Burnett Tylor, James G. Frazer, Robert H. Lowie, Robert R. Marett, Paul Radin, Emilie Durkheim, Raymond Firth, Wilhelm Schmidt, Martin Gusinde, Bronisław Malinowski, Edward E. Evans – Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Victor Turner.⁵⁵

Prví sociológovia a religionisti v XIX. storočí vypracovali viac menej evolucionistické systémy, kde je oceňovaný pokrok, ktorý vedie k monoteistickým náboženstvám. Primitívne spoločnosti sú tak podrobne rozlíšené podľa spôsobu viery a rituálov, pretože etnocentrický pohľad vedie týchto bádateľov k názoru, že rituály tiež patria do kategórie náboženstva.⁵⁶ V súlade s evolucionistickou paradigmou etnológia od začiatku svojho vzniku v XIX. storočí sa zaoberala hlavne pôvodom náboženstva a jeho najstaršími formami, využívajúc na to výsledky archeologických výskumov prehistorických národov. Evolucionistickú metódu v interpretácii kultúry používal H. Spencer tvrdiac, že kultúrne procesy majú charakter nutný, nevyhnutný, progresívny a diferencujúci.⁵⁷ Efektom evolúcie je čoraz väčšia diferenciácia elementov a štruktúr matérie, v dôsledku čoho neoživený svet viedol k vzniku biologického života. Ďalšie etapy viedli k vzniku človeka, ale jeho psychický život a kultúrna činnosť je len formou pretvorenia matérie. Ľudská inteligencia je len druhom evolučnej komplexifikácie matérie. Sféra kultúry bola chápaná v duchu evolucionizmu, tj. naturalistický. Analogicky explikovaný bol náboženský život a nábožensko-cirkevné inštitúcie.⁵⁸ Jeho ideu, že vývoj náboženstva kráča spolu s intelektuálnym vývojom človeka, využívalo veľa bádateľov. E. B. Tylor, tvorca etnológie, podobne ako Spencer chápal vývoj kultúry a náboženstva

⁵⁵ COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie.*, 2001, s. 71-82; BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 204; ZDYBICKA, Z.: *Religia a religioznawstwo.*, 1992, s. 322-326.

⁵⁶ COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie.*, 2001, s. 74.

⁵⁷ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 204.

⁵⁸ KOWALCZYK, S.: *Człowiek a społeczność. Zarys Filozofii Społecznej.* Lublin, 1996, s. 16-17.

evolucionisticky. Tak Spencer ako aj Tylor chápali prvotné kultúry ako začiatok kultúry a nie jej zdegenerovanú formu. Pre M. Müllera je dôležitá transfigurácia nadprirodzených síl (naturizmus). E. B. Tylor vypracoval pojem animizmus (pojem duše je podstatou ľudskej viery). Skúsenosť so snom ho viedla k myšlienke o zdvojení duše a o jej prítomnosti v neživých objektoch. Stanovením ekvivalencie medzi dušou a ľudským duchom Tylor vytvára model, ktorý prechádza od nižších duchov cez jednotlivé božstvá až k božstvám, ktoré ovládajú celú prírodu a ľudský život.⁵⁹ Iní bádatelia (Lucien Levy Bruhl), ktorí prvotnú mentalitu, myslenie považovali za detinskú, so sklonom k personifikovaniu prírody, predmetov a javov, tvrdili, že prvotnou formou náboženstva (monoteistického) bol manizmus, kult duchov predkov, totemizmus, preanimizmus, dynamizmus atď. Všeobecnú evolucionistickú schému, líniu kultúrneho a náboženského vývoja ľudstva načrtol John Lubbock (1870) začínajúc od stavu areligiozity (neboli tam žiadne náboženské predstavy), cez fetišizmus, kult prírody, totemizmus, šamanizmus, antropomorfozmus a na konci monoteizmus. J. Frazer prijal tézu, že animizmus je najstaršou a základnou formou náboženstva.⁶⁰

E. Durkheim, francúzsky sociológ, spolu so svojimi spolupracovníkmi (Mauss, Hubert) dávajú prednosť sociologickejšímu prístupu v tom zmysle, že sa nevenujú celému súboru náboženských javov a že ich odvodzujú od rôznych spôsobov viery alebo identifikovateľných praktík.⁶¹ K slovu sa dostáva tiež etnografia, pretože vychádza predovšetkým z grécko-rímskej antiky a židovsko-kresťanskej tradície. Totemizmus, modlitba alebo obeť umožňujú tak prístup k tomu, čo Durkheim nazýva „elementárne formy náboženského života“. Durkheim vytvára jednoduchú definíciu náboženstva. Podľa neho je to solidárny systém viery a praktík vzťahujúci sa na sakrálné záležitosti, k spôsobom viery a praktík, ktoré v jednom morálnom spoločenstve zvanom cirkvi spájajú tých, ktorí sa k nej hlásia.⁶² Táto antroposociológia náboženstva je príznačná v tom, že priamo konfrontuje všetky formy viery

⁵⁹ COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie.*, 2001, s. 74.

⁶⁰ BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.*, 2003, s. 405-413; RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii.*, 1997, s. 172-184; BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 204.

⁶¹ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 371.

⁶² COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie.*, 2001, s. 74; Porov. PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii.*, 1996, s. 25-26; KOWALCZYK, S.: *Człowiek a społeczność.* Lublin, 1996, s. 51-53.

v ich vlastnej logike a hlavne spája tieto formy s komplexom sociálnej a kultúrnej organizácie.⁶³

Ďalšou etapou v etnológii náboženstva bola teória pramonoteizmu⁶⁴ A. Langa, ktorý opierajúc sa o výsledky výskumov uskutočnených etnológmi uprostred prvotných národov poukázal na pramonoteizmus a existenciu pojmu Najvyššia Bytosť v ich náboženských predstavách. Ideu Langa prevzal Wilhelm Schmidt. Zásluhou jeho etnologickej školy (kultúrohistorickej) bolo ukázanie, na základe empirických predpokladov, že pojem Najvyššej Bytosti nie je zarezervovaný len pre tzv. vyššie kultúry a náboženstva, ale že ho stretávame tiež u prvotných národov. Samozrejme že na základe archeologických prameňov a empirických výskumov nie je možné s istotou poukázať na monoteizmus alebo pramonoteizmus, ale význam týchto teórií v etnológii náboženstva je veľmi dôležitý. V ďalšej etape sa etnológovia náboženstva začali zaoberať skôr výskumom štruktúry a funkciami náboženstva v spoločnosti (Emilie Durkheim), zanechávajúc problém pôvodu a genézy náboženstva.⁶⁵

Mgr. Kamil Kardis, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

kkardis@centrum.sk

⁶³ COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie.*, 2001, s. 74.

⁶⁴ A. KÖNIG, A., WALDENFELS, H.: *Lexicon náboženství.*, 1987, s. 428.

⁶⁵ BRONK, A.: *Podstawy nauk o religii.*, 2003, s. 204-205; KOWALCZYK, S.: *Człowiek a społeczność.*, 1996, s. 51-55.

Analýza kontingenciálnej cesty Tomáša Akvinského

Andrej Slodička

Annotation: The third way is the argument from contingent and necessary objects. Every contingent being depends on another being. There must be something that is not dependent on anything else. There must be a being which is necessary to cause contingent beings. There, this necessary being is God.

Key words: St. Thomas Aquinas, the third way, quinque viae

1 ŽIVOT

Sv. Tomáš (1225-1274 - *doctor angelicus*) sa narodil v roku 1225 na zámku Roccasecca severne od Neapola v lombardskej rodine grófov z Akvinu. Zomrel 7.3.1274 vo Fossanove pri Terracine. Ako najmladší syn bol určený na duchovnú cestu. Ako päťročného ho dali rodičia do kláštora na Montecassino. V roku 1239 bol poslaný na univerzitu do Neapola, kde študoval gramatiku a logiku, tiež *naturalia* pod vedením Petra de Hibernia. V roku 1245 odchádza do Paríža, kde učil Albert Veľký, v roku 1248 do Kolína. Tam sa stal asistentom Alberta Veľkého a prednášal ako *baccalarius biblicus*. V roku 1252 odchádza do Paríža, kde začal prednášať ako *sententiarius* povinné prednášky. Tu napísal *Scriptum super sententiis*, *De ente et essentia*, *De principiis naturae*. Ďalej to boli diela: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *Quaestiones disputatae*, *De veritate*, *Quodlibet VII-XI*, *Super Boethium de trinitate*, *De hebdomadibus*. V roku 1259 sa vrátil Tomáš do Itálie. Začal pracovať na diele *Summa contra gentiles*. V Orviete zakončil toto dielo a tu napísal *Super Iob* a *Contra errores Graecorum*.

Ďalej napísal *Catena aurea* a *Expositio super librum Dionysii de divinis nominibus*. V roku 1265 dostal Tomáš príkaz prednášať v Ríme, kde začal pracovať na diele *Summa theologiae*. V Ríme napísal prvú časť. Tu vytvoril *De potentia*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis* a komentár k Aristotelovi *De anima*. K menším spisom patria *Compendium theologiae* a *De regno*. V roku 1268 sa Tomáš vrátil do Paríža, kde prednášal na univerzite a v dominikánskej škole. V Paríži zakončil druhú časť *Teolo-*

gickej sumy. Tu napísal mnoho komentárov k Aristotelovi k *Perihermeneias*, *Posteriora Analytica*, k *Fyzike*, k *Metafyzike* a k *Etike*. V roku 1272 sa Tomáš vrátil do Neapola, kde napísal tretiu časť *Teologickej sumy*. Keď sa chystal na koncil do Lyonu, vyčerpaný zomrel v kláštore vo Fossanove. 18.7.1323 ho Ján XXII. vyhlásil za svätého a 15.4.1567 ho Pius V. vyhlásil za doktora Cirkvi (lat. *Doctor Ecclesiae*).

Jeho diela si môžeme rozdeliť na teologické diela (*Scriptum super libros Sententiarum*; *Summa contra gentiles*; *Summa theologiae*); *quaestiones disputatae* (*De veritate*; *De potentia*; *De anima*; *De spiritualibus creaturis*; *De malo*; *De virtutibus*; *De unione verbi incarnati* a *Quaestiones de quolibet I-XII*); komentáre k Svätému Pismu (*Super Isaiam*; *Super Ieremiam et Threnos*; *Super Iob*; *Super Matthaeum*; *Super Ioannem*; *Super Epistolas Pauli Apostoli*; *Super Psalmos*; *Glossa continua super Evangelium /Catena aurea/*); komentáre k Aristotelovi (k *De anima*; *De sensu et sensatu*; *Posteriora analytica*; *Etika*; *Fyzika*; *Metafyzika*), nedokončené zostali komentáre k *Meteora*, *Politika*, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*; ďalšie komentáre (*Super Boethium de Trinitate*; *Super Boethium De hebdomadibus*; *Super Dionysium De divinis nominibus*; *Super De causis*); polemické spisy (*Contra impugnantes dei cultum et religionem*; *De perfectione spiritualis vitae*; *Contra doctrinam retrahentium a religione*; *De unitate intellectus contra Averroista*; *De aeternitate mundi*); vedecké rozpravy (*De ente et essentia*; *De principiis naturae*; *Compendium theologiae*; *De regno ad regem Cypri /De regimine principum/*; *De substantiis separatis*); listy, odborné posudky (napr. *Contra errores Graecorum*; *De rationibus fidei*; *Super primam et secundam Decretalem*; *Ad ducissam Brabantiae /De regimine Iudaeorum/*; *collationes* (kázne); prednášky (v Paríži *principia*; *hymnus Adoro te*); menšie spisy (*opuscula*).¹

Sv. Tomáš vytvoril najväčší náukový systém v stredoveku. Hlavným spisom je *Teologická suma*, napísaná v rokoch 1266-1273 a doplnená jeho žiakom a *Suma proti pohanom (Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium, Summa contra Gentiles)*, nazývaná tiež *Filozofická suma*, napísaná v rokoch 1259-1264.² Sv. Tomáš bol veľ-

¹ KLUXEN W.: *Thoma von Aquin, Thomismus*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2000, s. 1509-1517.

² Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 192.

kým teológom a jedným z najväčších filozofov.³ Ako človek svojej doby bol dedičom európskej kultúry, ktorá nadväzovala na Grékov a Rimanov, no predovšetkým bol dedičom kultúry, ktorá naväzovala na biblické myslenie.⁴ *Suma* znamená zhrnutie, obsiahnutie v jednom celku, z latinského jazyka súhrn (lat. *summa*), celok, množstvo.⁵ V úvode *Teologickej sumy* Tomáš konštatuje, že existuje mnoho teologických diel, ale sú veľmi rozsiahle a ťažké a nemôžu slúžiť začiatočníkom, a preto sa rozhodol napísať niečo ľahké, a tak napísal *Sumu*. Tomáš sa pokladal za teológa, filozofii sa venoval len potiaľ, pokiaľ mu bola potrebná, aby mohol realizovať svoju teologickú syntézu. Titul anjelského učiteľa dostal preto, lebo bol „majster Svätého Písma“. Tomizmus je syntézou viery a rozumu. Sv. Tomáš mal dokonalú znalosť Písma a tradície a túto znalosť si prehľboval pomocou logiky a filozofie.⁶ Písmo a tradícia obsahuje tú vieru, ktorá sa odovzdáva a slávi v liturgii.⁷

V osobe Tomáša nie je len dokonalá syntéza filozofických systémov staroveku a stredoveku, ale aj ľudských čností. Tomáš Akvinský bol vynikajúcim kompilátorom, vytvoril obdivuhodnú a dokonalú filozofickú sústavu. V jeho diele možno vidieť vplyv Augustína a Aristotela.⁸ Lev XIII. v encyklike *Aeterni Patris* vyhlásil svätého Tomáša Akvinského za patróna katolíckeho filozofického a teologického učenia aj na katolíckych univerzitách.⁹ Pius XI. vyhlásil Tomáša Akvinského za všeobecného učiteľa (lat. *doctor communis*).¹⁰ V roku 1950 Pius XII. vyhlásil, že tomistická filozofia predstavuje najistejšiu cestu k rímsko-

³ Porov.: SWIEZAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 40.

⁴ Porov.: DANCÁK, P.: *Ex parte motus – prvá racionálna cesta k uznaniu Božej existencie vo filozofii sv. Tomáša Akvinského*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2004, s. 139 – 147.

⁵ Porov.: ŠPAŇÁR, J. – HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko/slovenský, slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo – Mladé letá, s. 585.

⁶ Porov.: BOCHENSKI, J.: *Mezi logikou a vírou*. Brno : Barrister, principal, 2001, s. 123-126.

⁷ Porov.: BOHÁČ, V.: *Svätý otec Ján Pavol II. a liturgia*. In. Disputationes quodlibetales 2003. Prešov : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta : 2003, s. 4-5.

⁸ Porov.: ŠOKA, S.: *Úvod do filozofie-Stredovek*. Košice : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove, 1992, s. 107-108.

⁹ Porov.: SIROVIČ, F.: *Dejiny filozofie-Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 62.

¹⁰ Porov.: PANNENBERG, W.: *Thomas von Aquino*. In. CAMPENHAUSEN, H. F. a kol.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, s. 856-863.

katolíckej náuke.¹¹ Sv. Tomáš je vzorom kňaza, teológa a filozofa. Je príkladom kňazskej svätosti, ktorú tak často zdôrazňovali pápeži ako nevyhnutnú pre život kňaza.¹² Tomášom dosahuje scholastika svoj zlatý vek. Počas života opozícia voči tomizmu bola veľká, ale tomizmus obstál, postupne bol tomizmus chápaný ako oficiálna filozofia Cirkvi. Novotomizmus sa odlišuje od náuky sv. Tomáša. Najfilozofickejšie jeho dielo je *Suma proti pohanom*. Tomáš si pod vplyvom Albertovým uvedomil nutnosť recepcie mimokresťanskej filozofie a filozofie vôbec pre potreby kresťanskej filozofie. Antická filozofia (Aristoteles) a arabská filozofia prenikala medzi najširšie vrstvy vzdelancov.¹³

Problematika Boha nie je pre nikoho ľahostajná, nakoľko každý musí k nej zaujať voľajaké stanovisko, pričom rozsah možností je široký, ale primárne ide o ateizmus, panteizmus, agnosticizmus a teizmus.¹⁴ Tomáš si myslel, že hlavná úloha jeho života spočíva v tom, aby poukázal, kto je Boh v svojich myšlienkach a v každom pociť (Contra gentiles, L 1, c. 3).¹⁵ Tomáš sa snažil objasniť tajomstvo Boha. Liturgia nám toto tajomstvo prináša a vysvetľuje každý deň liturgického roka.¹⁶ Sv. Tomáš bol najväčším katolíckym teológom všetkých čias. Tomáš usporiadal systematicky náuku Cirkvi do systému.¹⁷ Aj Ján Pavol II. podčiarkoval dialóg medzi teológiou a filozofiou a poukázal na večnú novotu myšlienkového sveta Tomáša Akvinského. Pápež ho nazval doktorom pravdy. Tomáša nazývame učiteľom ľudstva (lat. *doctor humanitas*), lebo bol pripravený prijať hodnoty kultúr. Sv. Tomáš je učiteľom aj v dnešných časoch (výpovede o ľudskej dôstojnosti a o používaní rozumu). Ján Pavol II. spomína *Optatam totius* 6 a *Gravissimum educationis* 10.¹⁸

¹¹ Porov.: <http://www.raffiniert.ch/sthomasquin.html> (26.4.2005).

¹² Porov.: BOHÁČ, V.: *Permanentná formácia duchovenstva*. In: Disputationes quodlibetales 2004. Prešov : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta : 2004, s. 4-13.

¹³ Porov.: BONDY, E.: *Filosofie sklonku antiky a kresťanského stredoveku*. Praha : Vokno, 1993, s. 176-177.

¹⁴ Porov.: DANCÁK, P.: *K typológii ľudských postojov k Bohu*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 2/2003, s. 128 – 137.

¹⁵ Porov.: <http://www.medio-evo.org/tommasod.htm> (2.5.2005).

¹⁶ Porov.: BOHÁČ, V.: *Liturgika*. Košice: 1993, s. 13.

¹⁷ Porov.: http://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Thomas_von_Aquin.htm (26.4.2005).

¹⁸ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Inter munera academiarum*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letter/documents/hf_jp-ii_apl_1... (26.4.2005).

2 ARISTOTELES, PLATÓN, AVICENNA

Tento dôkaz existencie Boha pochádza z možnosti a nutnosti bytia.¹⁹ Kontingenciálna cesta svätého Tomáša Akvinského je spojená skôr s Platónom ako s Aristotelom. Platón učil, že bytie podliehajúce skaze má svoju príčinu vo večnom bytí a bytie menej reálne má svoju príčinu v bytí skutočne reálnom. Sú to arabské myšlienky Avicennu a Alfarabiho, ktorý objavili tento dôkaz. V kresťanskom stredoveku učili Richard a Hugo zo sv. Viktora, že všetko, čo začína existovať a všetko, čo je nestále, si vyžaduje Stvoriteľa.²⁰ No aj tretí dôkaz má korene v Aristotelovom myslení, rozvíjal ich Majmonides.²¹

Avicenna, Ibn Sina (980-1037), perzský filozof, sa snažil o syntézu Aristotela a novoplatonizmu. Aristotelovské rozdeľovanie matérie a formy chápal tak, že v matérii sú možnosti foriem (lat. *essentiae*). Boh je nutný sám v sebe, všetko iné je nutné skrze druhé. „Boh je jediné bytie, pri ktorom bytie (lat. *essentia*) a existencia (lat. *existentia*, nem. *Dasein*) sa nerozdeľujú, a preto je nutné.“ Všetky ostatné bytia sú podmienené nutné. Avicenna chápal svet racionalisticky. Perzský filozof prispel k objaveniu Aristotela. Svojím rozdelením esencie a existencie, bytnosti a bytia ovplyvnil latinskú scholastiku, zvlášť Alberta Veľkého a Tomáša Akvinského.²²

Avicenna tvrdil, že celý svet je kontingentný, ale zároveň večný. No večnosť sveta sa nedá stotožniť s večnosťou Boha. Je to potenciálna večnosť. Boh je príčinou sveta od večnosti. Nutnosť Boha je jediné možné vysvetlenie reálnej existencie bytí vo svete, ktoré sú kontingentné. Avicenna mal vplyv na scholastickú filozofiu.²³ Podľa Avicennu

¹⁹ <http://www.newadvent.org/summa/100203.htm> (2.5.2005). *Summa theologiae* I, q. 46 *Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causas* (Všetko, čo vždy nebolo, zrejme má príčinu). BOGLIOLO, A.: *Teodícea*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, s. 67.

²⁰ Porov.: ELDERS, J., L.: *Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas*. <http://users.skynet.be/thomisme/Artikelen/quinqveviae.htm> (10.5.2005). HUGO zo sv. Viktora: *De sacramentis* III, 10: *Omne autem quod mutabile est, aliquando non fuisse necesse est, quia quod stare non potuit cum praesens fuit, indicat se aliquando non fuisse priusquam fuit*.

²¹ Porov.: MEYER, H.: *Thomas von Aquin*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1961, s. 299.

²² Porov.: <http://www.raffiniert.ch/sibnsina.html> (26.4.2005).

²³ Porov.: ŠOKA, S.: *Úvod do dejín filozofie – Stredovek*. Košice : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove – Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, 1993, s. 51.

subjektom metafyziky je *ens inquantum ens*. Božia existencia sa dokazuje v metafyzike, potom nemôže byť Boh subjektom metafyziky. Subjektom metafyziky podľa Avicennu je *ens inquantum ens*, bytie vo všeobecnosti.²⁴ On prvý definoval predmet (*subiectum*) metafyziky, že je to súcno ako súcno a nie Boh, pretože do metafyziky patrí dôkaz jeho existencie. Rozlišoval medzi esenciou (lat. *res*) a existenciou (lat. *ens*). Existencia sa stáva akcidentom esencie a z esencie nie nutných súcien sa stáva prirodzenosť o sebe, ktorá je indiferentná k bytiu a k nebytiu. Avicenna ako prvý predložil ucelený metafyzický systém. Avicenna spomína i dôkaz Božej existencie z pohybu, ale jeho skutočný dôkaz vychádza z pojmu bytia, nutnosti a možnosti. Komentár Aristotela chápe Boha ako príčinu spôsobeného súcna.²⁵

Podľa Aristotela „kontigentné je teda to, čo sa síce stáva, ale nie vždy, ani nie nutne, ani nie spravidla“ (*Metafyzika* 11, 8). Kontigentné bytia môžu byť aj spirituálne bytia: „A tak, čo je možné, môže byť, môže aj nebyť, čiže to isté môže byť a môže aj nebyť; čo môže nebyť, možno nebude; čo však môže tiež nebyť, je pominuteľné“ (*Metafyzika* 9, 8). Aristoteles píše: „Preto hovoríme, že Boh je vonkoncom dokonalá, večne žijúca bytosť. A tak je v Bohu nepretržitý a večný život a nepretržitý a večné trvanie. Lebo to je Boh... Je taktiež zrejmé, že božská bytosť je bez utrpenia, nepodlieha nijakému pôsobeniu a je bez premeny“ (*Metafyzika* 12, 7). Filozof zdôrazňuje permanentnú aktivitu nutného bytia: „Ak má byť vznik a zánik, musí byť niečo iné, čo je stále činné tak i inak“ (*Metafyzika* 12, 6).²⁶

„Čo je to, čo je stále, ale nemá vznik, a čo je to, čo stále vzniká, ale nikdy nie je jestvujúce? To, čo stále ostáva to isté, možno pochopiť premýšľaním pomocou rozumu, o tom čo vzniká a zaniká, ale v skutočnosti nikdy nejestvuje, možno si urobiť len domnienku pomocou zmyslového vnímania bez účasti rozumu. Ale všetko, čo vzniká, vzniká nevyhnutne z nejakej príčiny; lebo akékoľvek vznikanie bez príčiny je nemožné“.²⁷

²⁴ Porov.: BRACHTENDORF, J.: *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99*. Paderborn : 1995, s. 19-31.

²⁵ Porov.: ALAIN DE LIBERIA: *Středověká filosofie*. Praha : Oikoumenh, 2001, s. 125-126.

²⁶ Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 9, 32-35.

²⁷ PLATON: *Dialógy*. Bratislava : Tatran, 1990, s. 98.

3 TEOLOGICKÁ SUMA, SUMA PROTI POHANOM TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Sv. Tomáš Akvinský o tretej ceste konštatuje, že tretia cesta je zo-
bratá z možného a nevyhnutného (lat. *Tertia via est sumpta ex possibili
et necessario*).²⁸ „Nachádzame veci, pre ktoré je možné byť alebo ne-
byť. Keď nachádzame vo veciach, že sa rodia a zanikajú, potom z toho
nasleduje, že je možné pre veci bytie a nebytie. Je nemožné pre takého
bytia, aby boli večné, lebo čo má možnosť nebytia, je tiež ničím.

Keď je možné pre všetky bytia, že nemusia byť, potom niekedy
nič nebolo vo veciach (lat. *Si igitur omnia suntabilia non esse,
aliquando nihil fuit in rebus*). Keď je to ale pravda, tak aj dnes nebolo
by ničoho, lebo čo nie je, len skrze to začína byť, čo tu je. Keď teda
nebolo nijaké bytie, tak bolo nemožné, že by niečo začalo existovať.
Týmto spôsobom by nebolo nič v tomto čase, čo je určite falošné. Te-
da nie všetky bytia sú možné, je ale potrebné, aby jedno bytie medzi
vecami bolo nutné. Každé nutné bytie ma príčinu svojej nutnosti alebo
od inokadiaľ, alebo ju nemá od inokadiaľ. Ale nie je možné pri nut-
ných veciach postupovať do nekonečna (lat. *Non est autem possibile
quod procedatur in infinitum in necessariis*), ktoré majú príčinu svojej
nutnosti, ako bolo dokázané v účinných príčinách. Je teda nevyhnutné
pripustiť niečo, čo je samo v sebe nutné, ktoré nemá príčinu svojej
nutnosti od inokadiaľ, ale toto bytie je príčinou nutnosti iných bytí a
toto niečo nazývajú všetci Bohom (lat. *Ergo necesse est ponere aliquid*

²⁸ THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*. Prima pars, quaestio II., articulus III.
<http://www.emu.edu/departments/fld/CLASSICS/aquinas.q1.2.html> (26.4.2005). „*Ter-
tia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus
quaedam quae suntabilia esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et
corrumpi, et per consequensabilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia
quae suntalia, semper esse: quia quodabile est non esse, quandoque non est. Si
igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est ver-
um, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod
est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo
nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia suntabilia: sed oportet
aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium, vel habet causam suae
necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infi-
nitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis effi-
cientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se
necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessita-
tis aliis: quod omnes dicunt Deum.*“

quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum).²⁹

„Vidíme, že na svete sú veci, ktoré môžu jestvovať alebo nemusia, totiž veci zroditeľné a pominuteľné. Ale všetko, čo môže jestvovať, má príčinu, lebo nakoľko samo od seba má rovnaký vzťah k obojemu, totiž k jestvovaniu alebo nejestvovaniu, je potrebné, ak jestvuje, aby malo svoju príčinu. Ale v príčinách nemá zmysel pokračovať do nekonečna; preto sa vyžaduje niečo, čo nutne jestvuje. Ale všetko nutné alebo má príčinu svojej nutnosti od inokiaľ, alebo nie, lež je nutné samo od seba. Ale u nutne jestvujúcich, majúcich príčinu svojej nutnosti od inokiaľ, nemožno postupovať do nekonečna; preto musíme pripustiť nejaké prvé nutné, ktoré je nutné samo od seba, a to je Boh“ (*Summa contra gentiles* I, 15).³⁰

4 ANALÝZA KONTINGENCIÁLNEJ CESTY

Nie nutné bytie je len možné, keď svoju existenciu má od nutného bytia (Sv. Tomáš, STh I, 2, 3; Platón, Avicenna, *Kontingenzenz*).³¹ Tu Tomáš tiež prevzal, vylepšil a zdokonalil Majmonidesov argument.³² Vo svete sú veci, ktoré môžu byť a nemusia byť (lat. *de tertia via*). Ak teda všetko môže nebyť, niekedy nebolo skutočne nič. Nie všetky súcna sú možné, ale musí byť vo veciach niečo nutného. Dôkaz z kontingentnosti súcien (lat. *ex possibili et necessario*) hovorí, že každé nutné súcno buď má príčinu svojej existencie od iného, alebo nemá existenciu. Nemožno ísť do nekonečna v nutných súcnoch, ale musíme stanoviť niečo, čo je nutné samo o sebe, Boh.³³ Tento dôkaz sa zakladá na diferencii látka-

²⁹ THOMAS VON AQUIN. http://www.philos-website.de/autoren/thomas%20von%20%20aquin%20_g.htm (20.4.2005). Porov.: <http://12koerbe.de/pan/st1qu2.htm> (2.5.2005). BOGLIOLO, A.: *Teodícea*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, s. 66-67. Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 33.

³⁰ Porov.: BOGLIOLO, A.: *Teodícea*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, s. 66.

³¹ Porov.: BREUNING, W.: *Gottesbeweise*. In. BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1987, s. 221-224.

³² Porov.: ŠOKA, S.: *Úvod do filozofie-Stredovek*. Košice : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove, 1992, s. 111.

³³ Porov.: JURINA, J.: *Stručný prehľad dejín kresťanskej filozofie Stredovek*. Bratislava : Trnavská univerzita Teologická fakulta, 2002, s. 91.

forma. Ide tu o Príčinu, ktorá nie je účinkom, ale ktorá existuje večne.³⁴
 „*Argumento ex contingentia ens a se nobis innotescit ut ens necessarium.*“³⁵

Protikladom možnosti (lat. *possibilitas*) je nutnosť (lat. *necessitas*). Možnosť je schopnosť alebo súčasť existovať (lat. *possibilitas est capacitas vel aptitudo ad existendum*). Opakom možnosti je nemožnosť. Možné veci (lat. *possibilia*) nemajú aktuálnu realitu. Nevyhnutnosť (lat. *necessitas*) je to, čo nemôže nebyť, čo musí byť. Protikladom nevyhnutnosti je kontingentnosť, čo môže, ale nemusí byť. Absolútne nevyhnutné je iba to bytie, ktoré vôbec nemôže neexistovať, bytie, ktorého podstatou je existencia. Nutné bytie nemôže byť v možnosti. Keď sú kontingentné bytia, musia byť aj nutné bytia.³⁶

Všetko, čo existuje, má svoju nutnosť skrze niečo iné. Jediné to, čo je nutné samo od seba, je Boh.³⁷ Dôkaz z kontingentnosti (lat. *contingere* – prihodiť sa, akcidentálne sa pridať) alebo kozmologický dôkaz (lat. *argumentum cosmologicum* – kosmos, svet; gr. *logos* – slovo) je čisto rozumový dôkaz. Vychádza z princípu dostatočného dôvodu a z axiómy „všetko nie nevyhnutné vyžaduje niečo, čo je nutné“ (lat. *omne contingens exigit necessarium*). Svet sa skladá z kontingentných bytí, preto nemôže byť absolútny a večný. Okrem absolútne nutného a večného bytia všetky ostatné bytia prijali svoju existenciu v čase, teda nie sú nutné, ale kontingentné. Pojem analogického bytia je analogický. Absolútne bytie nie je vlastným objektom ľudského intelektu. Termín nutného bytia zahrňuje v sebe najvyšší stupeň všetkých znakov a dokonalostí kontingentných bytí. Matéria nie je síce zničiteľná fyzicky, ale je zničiteľná metafyzicky. Aj ľudská duša, hoci je fyzicky jednoduchá, nie je jednoduchá metafyzicky, nie je večná, lebo vznikla v čase.³⁸

Kontingenciálny dôkaz je dôkazom z nie nutnosti bytia alebo z náhodilosti bytia (lat. *ex contingentia* alebo lat. *ex possibili et necessario*). Aj pri tomto dôkaze vychádzame zo skúsenosti. Veci môžu byť

³⁴ Porov.: ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie*. Praha : Portál, 2004, s. 331.

³⁵ REINSTADLER, S.: *Elementa philosophiae scholasticae*. Friburgi Brisgoviae : Herder, 1920, s. 245.

³⁶ Porov.: ŠOKA, S.: *Ontológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Prešove, 1986, s. 49-52.

³⁷ Porov.: <http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/thg/15677.html> (25.4.2005).

³⁸ Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 32-35.

alebo nemusia byť, vznikajú a zanikajú. V konštrukcii samotného dôkazu sú dve podstatné veci: možnosť ničoty veci, čiže zničenie a spájanie náhodného a nutného bytia rozumom (intelekt). Bytia majú možnosť k ničote, k nebytíu. Všetky konkrétne bytia sú menlivé, nemajú v sebe nevyhnutnosť existencie, a to plnej existencie. Sú v celosti podriadené právu vznikania a zanikania. Nemajú v sebe plnosť existencie, sú bytiami viac alebo menej. Každé bytie a všetky súčasne sú náhodilé, nemuseli začať existovať metafyzicky. Ničnosť nemôže tvoriť veci. Nič nemôže vzniknúť samo, ako to chceli niektorí staročínski myslitelia. Bytia a celá skutočnosť existuje. Veci, ktoré existujú v možnosti k ničote, musia vyvádzať svoju existenciu od niečoho umožňujúceho, čo nie je v možnosti nebytia a existuje vo vnútornej nevyhnutnosti. Bytie, existujúce z nevyhnutnosti, je buď také samo zo seba alebo z druhého bytia. Ale aj tu nemožno ísť do nekonečna. Keby neexistovalo prvé nutné reálne bytie, nebolo by aj nasledujúcich, ktoré vlastnia zrealizovanú možnosť existencie. A pretože konkrétne náhodilé bytia existujú, tvrdíme to na základe empirického skúmania, je potrebné prijať Prvý Dôvod ich existencie, čiže Čistú Skutočnosť, Uskutočnenie (lat. *Actus Purus*).

Skutočné má primát pred možnosťou. Dôkaz z náhodilosti sa opiera na skutočnom poriadku. Posledný existenčný základ, ktorý neguje v sebe každú ničotu, prináša rozumné vysvetlenie toho, čo reálne existuje. Konkrétne bytie je spojením toho, čo je nevyhnutné a súčasne toho, čo neexistuje nevyhnutne. Toto spojenie je chápané mysl'ou (logos, rozum, intelekt). Bytie je sebou z dôvodu bytia a nie z dôvodu negácie ničoty, ako to chcel Hegel (idealistický apriorizmus). Bytie je z afirmácie bytia. Aj ľudská myseľ začína svoju cestu poznávania od bytia a nie od ničoty. Z konkrétnych náhodilých bytí logos prichádza k tomu, že existuje náhodilé a nevyhnutné bytie, a že nakoniec existuje existenčná absolútna nevyhnutnosť (lat. *necessarium per se*), ktorá udeľuje každému niečo zo svojej nevyhnutnosti.³⁹

Veci sveta sú v svojej mnohosti podriadené vznikaniu a zanikaniu i zmene, týmto sú podmienené. Čo vzniká a zaniká, čo sa mení, čo je mnohosť a čo je vzájomne závislé od seba, nemá dostačujúci dôvod svojho bytia v sebe, je metafyzicky kontingentné. Takéto bytie by ani nemuselo existovať, je samo od seba indiferentné k bytiu a nebytíu. Bytie fyzicky nutné môže byť metafyzicky kontingentné. Všetko meta-

³⁹ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, s. 106-107.

fyzicky kontingentné si vyžaduje uskutočnené, ktoré je ničím nepodmienené, existuje a ukazuje sa ako dostatočný dôvod pre všetko kontingentné. Je teda metafyzicky nepodmienené (lat. *ens a se*), nutné a absolútne. Týmto je daná aj substanciálna jednota. Podľa Tomáša má byť bytie účasťou (lat. *ex hoc quod per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio*). Všetko, čo je kontingentné, je ohraničené a konečné. Každé bytie je zložená jednota a celosť.⁴⁰

Pozorovanie vzniku a zániku (ontická smrť) bytí hovorí o nie nutnosti bytí. V kozme existujú veci, u ktorých podstata nie je totožná s existenciou. Z experience je známe, že veci vo svete zanikajú. Nie je možné, aby svet bol súborom bytí, ktoré by existovali kontingentne. Bolo by to absurdné, že veci, ktoré nemusia existovať, existujú samy od seba. Aby sa vysvetlila existencia kontingentných bytí, je potrebné prijať existenciu nutného bytia, ktoré sa nerozdeľuje na obsah (podstata) a akt bytia (existencia), ktorý existuje s absolútnou nevyhnutnosťou, ktoré má existenciu samo zo seba.⁴¹

U Tomáša, anjelského učiteľa, náhodnosť (lat. *contingentia*) je to, čo môže jestvovať alebo nejestvovať, čo nie nutne jestvuje. Takými sú živé bytosti. To platí aj pre neživé bytosti (chemické zlučovanie a rozklad). Z ničoty života nepochádza život, ani z ničoty bytia nepochádza bytie. Sv. Tomáš za nutné pokladal nebeské telesá, my hypoteticky môžeme pokladať hmotu. Ale mnohé znaky dokazujú ohraničenosť hmoty, potom je potrebné obrátiť sa na nutné bytie, ktoré má nutnosť samo od seba. Hmotné a rozložené súcno je závislé od súcna, ktoré je absolútnou plnosťou bytia, a preto je nutné vo svojej existencii. Iba súcno, ktoré má absolútnu plnosť bytia, vysvetlí dostatočne akúkoľvek inú nutnosť. Takéto absolútne nutné bytie nazývame Bohom. Východiskovým bodom pre túto cestu Božej existencie je náhodnosť, ako sa javí v tom, čo sa rodí a umiera. Náhodnosť je charakteristickým znakom ohraničeného súcna vo všeobecnosti. Nemožno povedať, že hmota je večná aj preto, že hmota nejestvuje. Existujú len hmotné veci a zhmotnené idey. Aj

⁴⁰ Porov.: MEYER, H.: *Thomas von Aquin*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1961, s. 299-400.

⁴¹ Porov.: ZDYBICKA, J. Z.: *Drogi afirmacji Boga*. In. KRAPIEC, A. M. a kol.: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin : Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992, s. 319.

Tomáš po Aristotelovi tvrdil, že nejestvuje hmota, hmota vo forme (lat. *ideata*) alebo stvárnená hmota (lat. *materia informata*).⁴²

Neparcipované bytie je nutné bytie, je samotné jestvovanie v sebe samom (lat. *ipsum esse subsistens*), v ňom sa uskutočňuje plnosť nemeňteľnej existencie, je najvyšším bytím (lat. *ens supremum*).⁴³ Veci sú možné a náhodilé (kontingentné), lebo neexistujú vždy. Vznikajú a zanikajú. Možné súcno môže nebyť. Možné súcna niekedy neexistovali, budú jestvovať určitú dobu a prestanú existovať. Možné súcna nemajú dôvod v svojej vlastnej esencii. Z tohoto konštatovania prideme k tomu, že musel byť čas, keď nič neexistovalo. To, čo nejestvuje, začne existovať iba skrze niečo, čo už existuje. Nakoniec Tomáš prichádza k tvrdeniu, že musí existovať niečo, čoho existencia je nutná a je neodvodená od iného súcna. Tretí dôkaz, ktorý porovnáva možné a nutné súcno, má filozoficky najvyššiu mieru istoty a predstavuje základný predpoklad všetkých ostatných dôkazov.⁴⁴ Tretia cesta z existencie náhodilých bytí nám pripomína, že všetko, čo pozorujeme, je z hľadiska existencie krehké, nemusí byť, je náhodné, ale predsa existuje. Všetko je odkázané na nutné bytie. Boh sa tu ukazuje ako nutná existencia, nutné bytie, ktoré zdôvodňuje ostatné náhodilé súcna.⁴⁵ Môžeme povedať, že existuje Bytie, ktoré má dôvod svojej existencie a činnosti v sebe (lat. *habet rationem suae exsistentiae et actionis suae in se ipso*), a tak jeho bytie je uskutočnenie bez primiešania spôsobilosti (*sine permixtione potentiae*).⁴⁶

⁴² Porov.: BOGLIOLO, A.: *Teodícea*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, s. 68-70.

⁴³ Porov.: ŠOKA, S.: *Úvod do dejín filozofie – Stredovek*. Košice : Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove – Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, 1993, s. 109.

⁴⁴ Porov.: SIROVIČ, F.: *Dejiny filozofie-Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 68-69, 71.

⁴⁵ Porov.: SWIEZAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 65.

⁴⁶ Porov.: REINSTADLER, S.: *Elementa philosophiae scholasticae*. Friburgi Brisgoviae : Herder, 1920, s. 257. *Actus purus enim existit necessario a se*.

5 ZHRNUTIE

Analýza tretej cesty svätého Tomáša nám ukazuje, že prvý nehybný hýbateľ, prvá nezapríčinená príčina, nutné bytie je plnosťou existencie. Táto plnosť existencie nutne patrí k podstate nutného bytia. Neexistuje u takého bytia možnosť neexistencie. Takéto bytie nazývame Bohom. Náhodnosť (lat. *contingentia*), ako skúsenosťou dosvedčené vznikanie a zanikanie bytia telesných a hmotných súcien, poukazuje na nutné bytie.⁴⁷ Tychologický dôkaz (gr. *tychon* – kontingentný) alebo alloiologický (gr. *alloiosis* – základná zmena) vedie ľudského ducha od viditeľných a neistých vecí k neomylnému poznaniu nutného a večného bytia.⁴⁸ Svätý Tomáš Akvinský ako geniálny teológ a filozof aj pri tomto dôkaze používa myšlienky filozofov, aj pohanských, aby nás priviedol rozumovou cestou k Bohu. Na základe pozorovania kontingentných bytí rozumovou cestou prichádzame k nutnému bytiu, ktorého podstatou je existencia. Tomáš používa tvorbu Aristotela, Platóna, Avicennu.

V *Teologickej* aj *Filozofickej sume* anjelský učiteľ uvádza, že Božie bytie nikdy nemôžeme pochopiť.⁴⁹ Pri prirodzenom poznávaní Boha odmieta Tomáš logický a psychologický apriorizmus. Odmieta Anzelmov ontologický dôkaz, ako aj tézu o vrozenom poznaní Boha (Augustín a františkáni).⁵⁰ Sv. Tomáš vo svojej *Teologickej sume* píše tiež o Božej existencii a esencii.⁵¹ „Je samozrejmé, že existuje Boh? *Doctor communis* sa snaží odpovedať nasledovným zamyslením. Samozrejmé (lat. *per se nota*) sú nám tie veci, ktorých poznanie je nám dané od prirodzenosti, ako poznanie najvyšších zákonov myslenia (lat. *de primis principiis*). Ján Damaský na začiatku svojej knihy ale hovorí, že „poznanie Boha je všetkým ľuďom prirodzene (*naturaliter*) vro-

⁴⁷ Porov.: BOGLIOLO, A.: *Teodícea*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1974, s. 70.

⁴⁸ Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 35.

⁴⁹ „...bez ohľadu na akosť a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúsenosti, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým On je.“ Porov. DANCÁK, P.: *Medzi poznaním a nepoznaním vo filozofii Mikuláša Kuzánskeho*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2002, s. 19 – 26.

⁵⁰ Porov.: MEYER, H.: *Thomas von Aquin*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1961, s. 295-296.

⁵¹ THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*. Prima pars, quaestio II., articulus I. <http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/aquinas.q1.2.html> (25.4.2005).

dené“. Je teda samozrejmé (lat. *per se notum*), že existuje Boh. Potom samozrejmé (lat. *per se nota*) menujeme vety, pri ktorých nielen je nám známy význam slova, ale aj zmysel vety. Aristoteles (*Post. I*, q. 3) to ukazuje na prvých princípoch, na ktorých spočívajú všetky dôkazy. Lebo keď poznáme význam pojmov celý a časť, ihneď spoznáваме aj celosť, ktorá je vždy väčšia ako jedna z jeho častí. Podobne je to s otázkou, čo je Boh. Lebo keď viem, čo znamená termín Boh, potom viem, že on existuje. Lebo s tým výrazom je niečo označené, nad čo sa nedá nič väčšie myslieť. Keď je niečo v myslení a v skutočnosti, tak je to niečo väčšie ako to, čo je dané len v myslení. Pretože chápem termín Boh, je Boh prítomný v mojom myslení, potom aj v skutočnosti. Je samozrejmé (lat. *per se notum*), že existuje Boh. To, že existuje pravda, je samozrejmé (lat. *per se notum*). Kto popiera, že existuje pravda, pripúšťa, že existuje pravda. Keď neexistuje pravda, potom je aspoň to pravdivé, že nijaká pravda neexistuje. Ale keď len jedno je pravdivé, musí existovať pravda. Len Boh je pravda podľa svojich vlastných slov („Ja som cesta, pravda a život“ Jn 14, 6 -lat. *Ego sum via, veritas et vita*). Je teda samozrejmé (lat. *per se notum*), že existuje Boh. Ale nikto si nemôže myslieť protiklad toho, čo je samozrejmé, ako to ukazuje Aristoteles (*Metaphys. IV*, q. 3 a *Poster. I*, q. 10) na prvých princípoch (lat. *circa prima demonstrationis principia*). No dá sa myslieť protiklad vety, že Boh existuje, lebo v žalme 52 je napísané: „Hovorí blázon v svojom srdci: „nie je Boh““ (*Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* (Ž 52, 1)). Teda nie je samozrejmé (lat. *per se notum*), že existuje Boh.

Niečo môže byť pre nás samozrejmé (lat. *per se notum*) dvojakým spôsobom. Raz môže byť samozrejmé v sebe, ale nie pre nás, druhý raz môže byť aj pre nás samozrejmé. Veta je samozrejma, keď je predikát zahrnutý v pojme subjektu, napr. vo vete, že človek je živočích (lat. *animal*). Predikát živočích je zahrnutý do pojmu človeka. Keď všetci poznajú, čo je myslené s predikátom a subjektom, potom je aj pravdivosť vety všetkým samozrejma (lat. *per se nota*), ako pri prvých princípoch (lat. *in primis demonstrationum principiis*), pri ktorých sú všeobecne známe (lat. *notum sit omnibus de praedicato et de subiecto*) subjekt a predikát, ako bytie a nebytie, celosť a časť a iné (lat. *ut ens et non ens, totum et pars, et similia*). Keď nie je všeobecne známy subjekt a predikát, veta je v sebe samozrejma (lat. *per se nota*), ale nie pre tých, ktorí nepoznajú význam subjektu a predikátu. Ako poznamenáva

Boethius (*De hebdomadibus*), že mnohé samozrejme pravdy sú samozrejme len pre múdrych, napr. že čistí duchovia nie sú viazaní na priestor.⁵²

A hovorím nasledovne, že toto tvrdenie „Boh existuje“ (lat. *Deus est*), ako je v sebe, je známe od seba (lat. *per se nota est*), pretože v tomto tvrdení je identický predikát so subjektom (lat. *quia praedicatum est idem cum subiecto*): Boh je svoje bytie, ako sa ďalej ukáže (lat. *Deus enim est suum esse*), lebo nevieme o Bohu, čo je, nie je nám sám od seba známy (lat. *non est nobis per se nota*), ale je potrebný dôkaz skrze to, čo je viac známe vzhľadom na nás a menej vzhľadom na prírodu cez svoje pôsobenia.

Najprv je potrebné povedať, že poznávanie toho, že „Boh je“, je nám vrodené prirodzeným spôsobom cez všeobecný pojem s nejasnou jasnosťou, ako napríklad „Boh je blaženosťou človeka“ (lat. *sub quadam confusione*). Človek túži totiž prirodzeným spôsobom po blaženosti a po čom človek túži prirodzeným spôsobom, to aj poznáva prirodzeným spôsobom (lat. *naturaliter cognoscitur ab eodem*). Ale to nie je jednoduché „poznať, že je Boh“, ako napríklad „poznať, že prichádza“, sa nespoznáva Peter, keď Peter je ten istý, ktorý tu prichádza (lat. *sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse*), lebo mnohí totiž veria, že dokonalým dobrom človeka, ktorým je blaženosť, spočíva v bohatstve, iní ale veria, že je to rozkoš a zasa iní, že je to niečo iné.

Ďalej treba povedať, že niekto, kto náhodne počuje meno „Boh“, nepochopí hneď, že tým je niečo označované „vo vzťahu k tomu si nemožno nič väčšie predstaviť“, lebo niektorí si myslia, že Boh je „telo“ (lat. *Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus*). Keď súhlasíme s tým, že niekto pochopí, že s týmto menom „Boh“ je označované to, čo sa hovorí, napríklad „to, vo vzťahu k čomu si nemožno nič väčšie myslieť“ (lat. *illud quo maius cogitari non potest*), z toho ešte nenasleduje, že pochopil, že to, čo je označované menom, existuje vo svete vecí, ale to znamená, že existuje v chápaní rozumu (lat. *sed in apprehensione intellectus tantum*). Lebo nemožno argumentovať, že niečo je v skutočnosti, keď sa neukáže, že je v skutočnosti to, od čoho si nemožno nič väčšie predstaviť (lat.

⁵² Porov.: THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*. <http://www.aristoteles-heute.de/SeinAlsGanzesUnbewegtDt/Theologie/summa/dtThom...> (25.4.2005).

nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest), ako sa neukazuje v skutočnosti veta, že „Boh neexistuje“ (lat. *quod non est datum a ponentibus Deum non esse*). Nakoniec je potrebné povedať, že je známe, že pravda je vo všeobecnosti. Ale prvá pravda nie je samozrejماً vzhľadom na nás (lat. *sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos*).⁵³

Tomáš Akvinský tvrdí, že aj keď Boh prevyšuje všetky senzibilné bytia aj zmysel, jeho účinky, z ktorých sa dokazuje existencia Boha, sú senzibilné. Pôvod nášho poznania je predsa v zmysle (lat. *nostra cognitionis origo in sensu est – Summa contra gentiles* 1.1 c. 12). Existencia Boha, jednoducho známa o sebe, nie je samočinne známa ľuďom. Pre ľudí zostáva neznámym to, čo je podstatou Boha, nakoľko si o tom nemôžu utvoriť pojem v myslí. Prostredníctvom podobností, ktoré sa nachádzajú v účinkoch, človek môže usudzovaním dospieť k poznaniu Boha (lat. *Unde oportet quod, per eius similitudines in effectibus reperiatis, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat – Summa contra gentiles* 1. 1 c. 11). Tomášovo dokazovanie existencie Boha je aposteriórne. Kladie za princíp skúsenosť, je svojou podstatou empirické. Vo vete „Boh existuje“ sú tri termíny: subjekt (Boh), predikát (existencia) a spojka (je). Podstatou subjektu je jeho existencia, že koncept subjektu obsahuje koncept predikátu.⁵⁴

Svet a človek dosvedčajú, že v sebe samých nemajú ani svoj počiatok, ani posledný cieľ, ale majú účasť na Bytí, ktoré je samo o sebe (lat. *Esse in se*) a nemá začiatok ani koniec. Takto, týmito rozličnými „cestami“, môže človek dôjsť k poznaniu, že jestvuje skutočnosť, ktorá je prvou príčinou a posledným cieľom všetkého a „ktorú všetci volajú Boh“.⁵⁵ Človek nemôže poznať svojimi organickými zmyslami Boha, ani rozum podľa Tomáša nemôže dokonale poznať podstatu nemateriálnych substancií, pretože je medzi nimi podstatná nerovnosť (*Teologická suma* 1). Anjelský učiteľ dosvedčuje, že človek môže vo svojom živote poznať Boha svojím prirodzeným rozumom a to ako prvú a najvznešenejšiu príčinu všetkých bytí, aj keď nemôže poznať

⁵³ <http://12koerbe.de/pan/st1qu2.htm> (2.5.2005).

⁵⁴ Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 12, 20-22.

⁵⁵ Katechizmus katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 34.

Boha takého, aký je sám v sebe (lat. *non autem secundum quod in se est* – *Teologická suma* 1).⁵⁶

ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

andrejslg@unipo.sk

⁵⁶ Porov.: ŠOKA, S.: *Prirodzená teológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave, vysokoškolské skriptum, s. 9. Podstata, esencia, bytnosť (lat. *essentia*; sloveso lat. *esse* – existovať, byť) znamená to, čím vec je, to, čo je alebo prečo vec je to, čo je (*essentia est id, quo res est id, quod est*). Podstata je to, čo vec konštituuje v jej rode a druhu. Prirodzenosť (lat. *natura*) vyjadruje podstatu ako princíp pasivity a aktivity konkrétnej veci. Čosť (lat. *quidditas* – *quid est hoc* – čo je to) označuje, čo je vec. Substancia (lat. *sub-stare*, stáť pod niečím) je vyjadrením podstaty, ktorá existuje sama v sebe a nie v inom substráte. Substancia sa nedá stotožniť s podstatou, lebo aj akcident má svoju podstatu. Existencia je reálna aktualizácia podstaty bytia. Existencia (lat. *ex* – von; *sisto* – *som, staviam*) znamená jestvovať mimo ničoho, mimo možnosti, v realite. Existencia je to, čím niečo je (*est id, quo aliquid est*). Podľa tomistov u všetkých aktuálne jestvujúcich telesách sa podstata reálne odlišuje od existencie, lebo bytia sú zložené zo spôsobilosti a uskutočňovania. Podstata je pred prijatím existencie len posibilná. Aktuálne (lat. *in re*) existuje, jestvuje až vtedy, keď prijme existenciu. Porov.: ŠOKA, S.: *Ontológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Prešove, 1986, s. 40-42.

Postuláty najvyššieho dobra a blaženosti v interpretácii Aristotelovej Etiky Nikomachovej

Jozef Jurina

Annotation: The author is concerning to define the last end of human activity. The author classifies the term of supreme good, and happiness. He describes this blessedness in various perspectives. After the description how man ought to live in order to reach happiness, the author tries to conclude the final and unified definition of happiness. He qualifies the degree of its dependence on exterior factors as well as on interior actions of man. At the end the author concretizes the term happiness, and the life which leads to it.

Key words: Aristotle, *Ethica Nicomachea*, good, happiness, virtue

1. KLASIFIKÁCIA POSLEDNÉHO CIEĽA

Aristoteles sa v knihe *Etika Nikomachova* zaoberá problémom, čo je posledným cieľom ľudského konania. Aristoteles vychádza z predpokladu, že každá činnosť, ktorú človek vykonáva, má zmysel, ale sa pýta aký je ten zmysel, pre ktorý človek vykonáva určitú činnosť. Každá činnosť, ktorú vykonávame speje k niečomu, čo má pre konajúceho hodnotu. Každou činnosťou chceme dosiahnuť určitý cieľ, aby sme prostredníctvom tohto cieľa mohli dosiahnuť ďalší cieľ, ktorý je mu nadradený. Človek má istú hierarchiu hodnôt, ktorým zodpovedajú tak isto hierarchicky zoradené ciele. „Ľudská vôľa svojou prirodzenosťou smeruje k dobru, ktoré je jej cieľom. Posledným cieľom človeka je najvyššie dobro. Najvyšším subjektívnym dobrom človeka je jeho blaženosť.“¹ Takto sa dostaneme k určitej pyramíde činností, ktoré smerujú k cieľu. Máme právo sa domnievať, alebo veriť, že existuje jeden najvyšší cieľ, ktorý stojí v tejto hierarchii úplne hore a ku ktorému smerujú všetky činnosti a kvôli tomuto cieľu všetky naše činnosti vykonávame. Dosiahnutiu tohto najvyššieho cieľa musia byť podriadené všetky ostatné činnosti. Každá praktická ľudská činnosť je vykonávaná pre niečo

¹ GEJDOŠ, Miroslav: *Podstata človeka vo filozofii*. Ružomberok: Pedagogická fakulta KU, 2005, s. 100.

iné, dôvod na snahu o dosiahnutie najvyššieho cieľa musí ležať v ciele samom. Hovoríme, že cieľ má zmysel sám v sebe.

Pýtajme sa, ako dospel Aristoteles k takémuto uvažovaniu? Keďže na dosiahnutie každého cieľa je potrebná činnosť, je aj na dosiahnutie najvyššieho cieľa potrebná činnosť. Čím všeobecnejší je cieľ, tým všeobecnejšia je aj činnosť, potrebná na jeho dosiahnutie. Musíme sa pýtať na charakter, obsah tejto činnosti, ktorá nám dovoľuje dosiahnuť to, čo dáva zmysel všetkému snaženiu. Aristoteles nazýva tento cieľ najvyšším dobrom. Hovorí: „*Je zrejmé, že týmto najvyšším cieľom je dobro, a to dobro najvyššie.*“² Toto najvyššie dobro je dokonalé a predstavuje maximálnu hodnotu v hierarchii hodnôt. Toto najvyššie dobro má tú vlastnosť, že je dosiahnuteľné cez činnosti, ktoré sú človeku vlastné.

Pri vykonávaní akejkoľvek činnosti sa človek snaží o cieľ, a tým chce niečo dosiahnuť. Aj zločinci, ktorí zdanlivo šíria iba zlo, majú dôvod, ktorý skrýva v sebe niečo pozitívne. Alebo keď niekto chce vyrobiť stôl, vyrába ho tak, aby čo najlepšie spĺňal svoj účel a nie preto, aby iba spotreboval materiál. Logicky z toho vyplýva, že cieľom tejto činnosti je dosiahnuť subjektívne dobro. Hľadáme takú činnosť, ktorá by združovala všetky činnosti do určitého systému tak, aby efektívne smerovali k jednému cieľu. Aristoteles označuje toto dobro, ktoré je vrcholom všetkého snaženia - blaženosťou. Aké vlastnosti má táto hodnota - blaženosť? Čím sa vyznačuje?

Na túto otázku môže odpovedať viacero názorov: Blaženosť je určitým šťastím, lebo človek je nešťastný, ak mu niečo chýba a snaží sa o dosiahnutie tohto chýbajúceho, snaží sa dosiahnuť tento cieľ. Preto ľudia usilujú o rôzne dobré, niektorí túžia dosiahnuť telesný pôžitok, iní sa snažia dosiahnuť duchovné šťastie. Pojem blaženosti by však mal byť pojem jednoznačný a jeho obsah by mal mať univerzálny charakter, ktorý by v sebe spájal všetky činnosti. Pojem blaženosť musí mať charakter niečoho žiadúceho pre človeka. Aká je vlastne úloha človeka v tomto živote? Meria sa hodnota človeka na základe určitých výkonov, ktoré podáva v určitej oblasti, alebo v určitom obore? Alebo platí, že čím viac činností človek vykonáva a ovláda, tým je lepší? Nemá človek aj inú dimenziu, ktorá presahuje prirodzenosť?

Človek, ako jediný tvor, je schopný myšlienkovej činnosti prostredníctvom rozumu, ktorý môže používať k dobru alebo aj zlu. Preto bude mať úloha človeka v tomto živote niečo spoločné s rozumovou

² ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. 1. vydanie. Bratislava, 1979, 1094a.

činnosťou. Keďže sa rozumom nekonečne odlišujeme od rastlín a zvierat, musíme ako jedinečné tvory mať pred sebou určitý cieľ, ktorý je primeraný našej jedinečnosti. Aristoteles potvrdzuje, že človek koná schopnosťou rozumu: „*Ludské dobro je činnosť duše podľa jej zdatnosti*.“³ To znamená, človek sa musí snažiť zlepšovať svoje konanie podľa rozumu.

2. BLAŽENOSŤ CEZ POCTY ALEBO PRÍJEMNOSŤ

Aristoteles rozlišuje tri hlavné spôsoby života: život v zmyselnej rozkoši, život v službe štátu a život oddaný filozofii.

Jeden zo spôsobov života je život orientovaný na dosiahnutie cti. Človek, ktorý chce dosiahnuť česť podriadi všetko svoje konanie tomu, aby získal čo najviac pocty. Jeho cieľom je pôsobiť čestným dojmom a tento spôsob života je oproti požívačnému skôr rozumový. Pocty môže človek získať mnoho a závisí to od konajúceho, od jeho správania, ale hlavne od uznania druhých ľudí. Číže množstvo pôct je závislé iba od ľudí. Nepramení vo vnútri konajúceho, preto takto konajúci človek nerozhoduje o svojej blaženosti priamo. Jednotlivé činnosti, ktoré konajú ľudia sú relatívne. Niekedy správanie, zasluhujúce si česť, ostane bez uznania. Od človeka k človeku sa líši rovnako aj rebríček hodnôt. V rozličných spoločenských vrstvách sa chápanie cti takisto mení, ani tu nie je možná jedna všeobecná norma. Aristoteles tvrdí, že „*ľudia preto túžia po cti, aby seba sami presvedčili, že sú dobrí*“.⁴

Česť, ako cieľ politického života, sa obsahom líši od pojmu blaženosti, lebo jej cieľom je niečo úplne iné. Jej cieľom je túžba byť uznávaný pre svoje skutky. Takéto dosiahnutie pocty nemusí byť v protiklade s blaženosťou.

Inou možnosťou dosiahnuť blaženosť je dosiahnutie zmyslových pôžitkov. Tu sa človek stáva šťastnejší o to viac, čím viac a lepšie sú uspokojené jeho telesné potreby. Takýto ľudia hľadajú blaženosť v zmyslovej rozkoši, v každodennom hodovaní, prejedaní sa dobrým jedlom, v jednoduchom uspokojovaní svojich telesných žiadostí v maximálnej forme. Človek týmto spôsobom uspokojuje telesné potreby tým, že nasleduje svoje pudy. V hierarchii zmyslových pôžitkov je najvyššie

³ Tamže, 1098a.

⁴ Tamže, 1098b.

hodnotená telesná slasť. Preto si mnoho ľudí vyberá ako cestu k osobnej blaženosti zmyslové pôžitky.

Život človeka sa deje na línii od získavania vedomostí, cez uspokojovanie svojich potrieb až po vychutnávanie pôžitkov. Čiže je tu nutný predpoklad, aby bol zdravý, aby sa narodil podľa možnosti v správnych pomeroch ... Človek, takto žijúci, sa potom snaží o optimálne stabilné uspokojovanie svojich telesných potrieb. Náklonnosť oddávať sa zmyslovým rozkošiam ja zakorenená hlboko v ľudských pudoch. Zmyselná rozkoš a pôžitok patria istým spôsobom k ľudskej substancii. Neexistoval by asi žiaden racionálny dôvod, prečo by sme mali tieto potešenia odmietať, ak ľuďom prinášajú spokojnosť a šťastný život. Až keď je človeku zabránené alebo neumožnené oddávať sa zmyslovým rozkošiam, až vtedy začne premýšľať o iných cestách k šťastnému životu, lebo na uspokojenie telesných potrieb človek nepotrebuje vo veľkej miere používať rozum. Väčšinou postačujú iba pudy, aby človek vedel, čo potrebuje. Ale keďže človek disponuje rozumom a má schopnosť rozmýšľať, je mu možné dosiahnuť aj iný spôsob blaženosti, ako je len zmyslová rozkoš.

3. DOBRÝ ŽIVOT A CNOSŤ

Aristoteles tvrdí: „*Blaženosť značí dobrý život a dobré konanie.*“⁵ Aristoteles neoddeľuje dobrý život od blaženosti, to znamená, že pre neho dobrý život neprotirečí dosiahnutiu blaženosti. Tu sa nám ale ponúka otázka: Je možné aby sa človek stal blaženým bez toho, aby neboli dostatočne uspokojené jeho telesné potreby? Ak by to nebolo možné, tak by sa značne zredukoval počet ľudí, ktorý by mohli dosiahnuť blaženosť. Aristoteles tvrdí, že „*vonkajšie okolnosti hrajú dosť významnú úlohu v ľudskej blaženosti.*“ Domnieva sa, že pri veľmi nepriaznivých životných okolnostiach človek nemusí dosiahnuť blaženosť. Aristoteles píše: „*Z pevného stavu blaženosti človeka nič tak ľahko nedostane, nijaké nešťastia, iba že by boli veľké a časté, z nich by sa pravdepodobne nestal blaženým vo veľmi krátkom čase, a ak vôbec, tak až po dlhých a naplnených rokoch, v ktorých by dosiahol veľké a krásne úspechy.*“⁶ Z toho vyplýva, že Aristoteles nevyhnutne spája blaženosť so šťastnými

⁵ Tamže, 1098b.

⁶ Tamže, 1101a.

okolnosťami v živote, ktoré sú nevyhnutnou, ale nie postačujúcou podmienkou. Tento výrok dosť spochybňuje Aristotelovu predstavu o blaženosti v tomto živote. Ako sa zdá podľa tejto definície, to či sa človek stane blažený, je rozhodujúcim spôsobom závislé od prostredia, v ktorom sa človek pohybuje. Blaženosť ako cieľ by obstála hádam iba ako cieľ, ktorý je možno dosiahnuť na základe zásluh z cnostného konania v inom živote. Tento druh blaženosti by nebol prístupný všetkým ľuďom v rovnakej miere, čiže by sa niektorí ľudia nikdy nemohli stať blaženými. Ľudia by boli determinovaní vonkajšími podmienkami a nezáviselo by v plnej miere od nich, či sa stanú blaženými. Podľa Aristotela nemajú deti, psychicky chorí ani pomätení možnosť stať sa blaženými, lebo blaženosť nie je podľa neho niečo, čo by bolo prístupné všetkým ľuďom. Blaženosť je tu iba pre tých ľudí, ktorí sú schopní konať cnostne a pre tých, ktorým to okolnosti dovoľujú. Dá sa povedať, že schopnosť dosiahnuť tento druh blaženosti je do veľkej miery ovplyvňovaná vonkajšími okolnosťami, a takisto stavom fyzického tela, v ktorom sa človek narodí. *„Človek svojou prirodzenosťou túži po dobre. Z konvertibility dobra vyplýva konvertibilita najvyššieho dobra s najvyšším bytím, ale zároveň aj podstata posledného cieľa ľudských skutkov, čiže najvyššieho dobra, po ktorom človek túži, s najvyšším bytím.“*⁷

Skutočnosť, že človek je smrteľný, je náchylný k chorobám, zraneniam a podobne, to patrí k ľudskej prirodzenosti. Znamená to, že pri prílišnom oddávaní sa pôžitkom, po čase nebudeme schopní uspokojovať si tieto potreby a tak by možnosť stať sa blaženým nebola v nás, ale vo vonkajších okolnostiach. Mohli by sme sa stať čiastočne pasívne blaženými. Preto musíme byť pri dosahovaní blaženosti nezávislí od vonkajších okolností, mali by sme vlastniť určitú slobodu, určovať si svoj osud tak, aby sme mohli žiť šťastne, čiže blažene. Aristoteles sa snaží postulovať schopnosť stať sa blaženým do aktivity človeka. Samozrejme, ak je nám z akýchkoľvek príčin zabránené byť aktívnymi, nemôžeme sa snažiť o dosiahnutie blaženosti, čiže byť cnostnými.

Keď človek zomrie, tým sa jeho možnosť stať sa blaženým skončila. Možnosti človeka ako otroka sú do značnej miery zredukované, lebo priestor na to, aby rozvíjal svoju cnosť je veľmi zúžený. Otrok je ponížený na úroveň zvieratá. U chorých ľudí sú tak isto dosť obmedzené možnosti dosiahnuť takúto blaženosť. Ich existencia je redukovaná často

⁷ GEJDOŠ, M.: *Podstata človeka vo filozofii*, s. 100.

iba na udržiavanie základných funkcií tela. Často je aj možnosť zmyslového vnímania obmedzená. V takýchto podmienkach človek nie je schopný konať vôbec nejakým spôsobom, poprípade konať cnostne. Ako Aristoteles píše: „*Blaženosť predpokladá mravnú dokonalosť a dokonalejší život.*“⁸ Zaujímavé je, že Aristoteles pojem blaženosti spája s pojmom krásy a dokonalosti a dobrý život si predstavuje ako ideál krásy a dokonalejšej cnosti.

4. CNOSTNÝ ŽIVOT

Podľa Aristotela človek už tým, že koná cnostne a všetko jeho konanie je orientované na cnosť, stáva sa blaženým. Predpoklad na získanie blaženosti je rozumné konanie alebo taký stav, v ktorom je človek schopný posúdiť, čo je pre neho a jeho okolie dobré a správne. Aristoteles predpokladá, že rozumný človek koná vždy uvážene a tým aj dobre. Cnostné konanie alebo konanie vôbec, je spojené vždy s pocitmi príjemnosti a nepríjemnosti. Samozrejme, že je možný aj opačný prípad, keď človek nie je rozumný a nevie sa rozhodnúť dobre. „*Preto má byť človek hneď od mladosti akosi vedený, ako hovorí Platón, aby sa radoval a smútil nad tým, nad čím má.*“⁹ Aristoteles píše: „*U obyčajných ľudí sú jednotlivé radosti v rozpore, lebo to nie sú prirodzené radosti. Milovníkom krásna je však milé to, čo je prirodzene milé. Takého druhu sú cnostné činnosti. Sú príjemné i milovníkovi cnosti i sami o sebe.*“¹⁰ Takže, ak má človek vo svojom živote smerovať k cnosti, tak musí žiť podľa určitých pravidiel. Tieto pravidlá označuje Aristoteles ako cnosť. Aristoteles postuluje blaženosť ako stav, ktorý je charakteristický stálosťou. Tomu, v jeho chápaní, zodpovedá spôsob života orientovaný podľa cnosti. Cnosť má byť tým elementom, ktorý by mal riadiť ľudské konanie. Má byť mierou správnosti každého konania. Dobrý človek je podľa Aristotela ten, ktorý mravne koná a pritom sa raduje z mravného konania. Čiže nestačí len dobre konať, ale toto konanie mu musí spôsobovať radosť, a tým sa stane toto konanie prameňom šťastia a blaženosti. Podobne ako v Kantovej etike, hodnota cnostného konania leží v samotnom konaní a rovnako aj jej odôvodnenie. Blaženosť sa skrýva

⁸ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1100a.

⁹ Tamže, 1104b.

¹⁰ Tamže, 1099a.

práve v tomto konaní. Pravdepodobne nestačí iba určitá legálnosť konania, teda konať cnostne, lebo ma k tomu konaniu vedú rozličné pohnútky nachádzajúce sa mimo samotnej cnosti. Napríklad konať cnostne preto, aby som dosiahol prostredníctvom takéhoto konania nejaký iný prospech. Také konanie je iba naoko dobré a je ním iný cieľ. Takéto konanie by sa stalo zasa iba prostriedkom na dosiahnutie niečoho iného. Aristoteles posúva človeka od platónskej agatológie k ontológii; musí sa stratiť nielen o to, aby sa zdal dobrý, ale aby bol skutočne dobrý vo verejnom i súkromnom živote.¹¹ Človek musí cnostne konať kvôli samotnej cnosti. Dá sa povedať, že treba rozlišovať medzi konaním cnostným a tým, ktoré iba tak vyzerá, ale chýba mu tá hlavná pohnútka, ktorá cnostné konanie cnostným robí. K správne konaniu potrebujeme správne vedomé rozhodnutie a správny úmysel.

5. ROZUM A ŽIADOSTIVOSŤ

Celý život je u človeka poznačený rozhodovaním sa medzi rozumom a žiadostivosťou. Až keď bude žiadostivosť ovládaná rozumom, až vtedy prestane byť človek vnútorne rozorvaný a ide cestou k blaženosti. Žiadostivosť neovládaná rozumom sa pýta po stále väčších pôžitkoch a rozkoši. Neuvážaná žiadostivosť sa vyznačuje tým, že jej stačia iba jednostranné uspokojenia. Naproti tomu sa rozum snaží o komplexné uspokojenie potrieb človeka, no napriek tomu je počiatkom každého konania žiadostivosť. Prostredníctvom žiadostivosti človek vie čo potrebuje, teda žiadostivosť ukazuje cieľ chcenia. Rozum zvažuje a rozhoduje sa, čo je to preň dobré a čo nie.

Keď hovoríme, že žiadostivosť je do určitej miery slepá, preto potrebuje rozum, ktorý žiadostivosť usmerňuje. Preto aby sa človek stal šťastným alebo blaženým, potrebuje rozum. Aristoteles píše: „*Zdá sa, že znakom rozumného človeka je schopnosť správne uvažovať v tom, čo je pre neho dobré a užitočné, a to nie vo zvláštnom zmysle. Napríklad čo je vhodné pre zdravie alebo silu, ale v zmysle širšom čo slúži dobrému a šťastnému životu.*“¹² Rozum je ten orgán, ktorý združuje v sebe všetky činnosti, ktoré mu pomáhajú stať sa blaženým. Rozum rozhoduje, čo

¹¹ Porov.: DANCÁK, P.: *Paideia a transcendentná orientácia*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 3/2001, s. 32 – 41.

¹² Tamže, 1140a.

a v akej miere máme robiť, aby sme boli blažení. Rozumnosť súvisí so správnym úsudkom v praktických veciach. Rozumným sa človek stáva iba postupom času, lebo rozumnosť sa spája so skúsenosťami. „*Rozumnosť sa schopnosť konať všetko slušne a pokojne, rozumnosť je poznanie seba samého. Rozumnosť ako cnosť je schopnosť rozlišovať medzi dobrom a zlom.*“¹³

Musíme si položiť otázku, kedy sa vlastne človek stáva blaženým? Je blaženosť niečo, o čo sa človek snaží a dosiahne to v určitom časovom okamihu, alebo je to niečo, čo je už skryté v samotnej činnosti, čiže v cnostnej činnosti? Je dosť jasné, keďže je možné konať aj necnostne, že cnosť nie je v človeku vrodená. Vrodená nám môže byť iba dispozícia (indispozícia) k takému konaniu. Máme vnútornú dispozíciu (indispozícia) stať sa blaženými prostredníctvom cnosti. Záleží potom iba od vonkajších podmienok, či sa táto dispozícia (indispozícia) ďalej bude rozvíjať. Toto všetko záleží od výchovy a od prostredia, v ktorom sa človek pohybuje. Aristoteles rozlišuje medzi cnosťami rozumovými a cnosťami mravnými. Tieto dva druhy cnosti sú navzájom od seba závislé a sú istým spôsobom spojené. Prostredníctvom rozumových cností získavame teoretické vedomosti o tom, čo máme konať. Rozumom si osvojujeme normatívne zákony, ktoré sa vyznačujú tým, že nám hovoria to, čo máme a ako to máme urobiť. Tieto vlastnosti si osvojujeme časom. Prostredníctvom mravných praktických cností sa každodenne rozhodujeme o tom, čo budeme robiť a ako to budeme robiť. Mravné cnosti sú veľmi dôležité, pretože sa zviditeľňujú v činnosti, ktorou sa stávame cnostnými a tým blaženými.

6. CNOSŤ A PRAKTICKÁ ČINNOSŤ

Len prostredníctvom teoretickej rozumovej činnosti sa človek ešte nestáva cnostným. Cnostným sa stáva až vtedy, keď sa teoretická rozumová činnosť prejaví ako praktická činnosť. Samotné poznanie správneho konania je iba predpoklad na jeho správne vykonanie. „*Pojem cnosti a občianske cnosti v súčasnej pedagogickej antropológii má široký rozmer, ale venuje sa mu málo pozornosti. Cnosť je znovu oživená a v sociálnom kontexte je chápaná jednoznačne s ohľadom na rôzne*

¹³ GEJDOŠ, M.: Občianske cnosti v pedagogike. In: *Disputaciones Scientificas Universitas Catholicae*. Ružomberok: 2005, roč. V, č. 4, s. 4.

sociálne role. Cnosti sociálnych rolí sú zamerané na jednotlivca, alebo dosiahnutie všeobecného dobra pre celú spoločnosť.“¹⁴ Veľa ľudí má síce toto správne poznanie, ale napriek tomu sa rozhodujú pre inú alternatívu. Poznanie dôvodu, prečo máme konať práve cnostne, predchádza správne vedomému rozhodnutiu. Každodenne sa dostáva človek do rozličných situácií. Cnosť je praktická činnosť a iba prostredníctvom nej sa človek stáva blaženým. Za spolupôsobenia reality a rozumu človek spoznáva súvislosti, ktoré sú potrebné k správne konaniu. Iba postupom času človek získava skúsenosti a naučí sa, ako má správne konať. Akú činnosť má ale Aristoteles na mysli? Hovorí o cnostnom konaní. Človek má konať cnostne, aby sa stal blaženým. Čo to ale znamená v priamom kontexte reality? Človek ako tvor spoločenský žije v určitej komunite, najčastejšie ako občan v nejakom štáte. Ak má človek konať cnostne, musí sa na toto od počiatku pripravovať, musí sa to najskôr naučiť. Mal by žiť v takom prostredí, ktoré ho vhodným spôsobom formuje a tým pripravuje na to, aby získal schopnosť konať cnostne a tým sa stal blaženým. Keďže človek žije v spoločnosti, nie je dosiahnutie blaženosti len vecou individuálnou, ale aj kolektívnou, cnostné správanie sa vždy týka aj tých druhých. Človek by mal dostať takú výchovu, ktorá by mu pomohla naučiť sa konať cnostne. To, ako sa človek naučí konať v mladosti, tak bude konať potom celý život. Základným výchovným celkom je rodina. To, aby rodina mala vhodné podmienky na výchovu, to garantuje štát. Štát vytvára zákony, ktoré umožňujú rodine formovať deti tak, aby získavali základné morálne predstavy a prehľad o tom, ako majú správne konať. V kontexte spoločnosti to znamená aj to, aby jeden človek druhému nebránil v dosiahnutí blaženosti. „*Ako človek vo svojom vývoji prechádzal stáročiami od prvotnopospolných spoločností cez starovek, stredovek až do dnešných dní, spolu s ním kráčala a vyvíjala sa aj mravnosť a etika. Zrod mravnosti a cnosti bol spojený s prácou a povoláním. Z nej vychádzali všetky kvality, udržiavajúc ľudskú pospolitosť v spoločnosti. Pracovný proces určoval nielen životné, ale aj pracovné normy, prinášajúc do života poriadok a morálku.*“¹⁵ Štát ako spoločenstvo ľudí má vytvárať také prostredie, aby všetci ako rovnoprávni členovia tohto štátu mali rovnakú možnosť dosiahnuť blaženosť. Štát vytvára zákony, ktoré sú záväzné pre všetkých jeho

¹⁴ GEJDOŠ, M.: Občianske cnosti v pedagogike. In: *Disputaciones Scientificas Universitas Catholicae*, s. 7.

¹⁵ Tamže, s. 9.

členov. Zákony tu existujú ako normatívne predpisy, ktoré predpisujú ako sa máme správať. Ideálnym spôsobom by bolo, keby bol človek schopný usmerňovať svoje konanie vnútorným zákonodarstvom. To značí, že by postačovali jeho vnútorné morálne hodnoty na to, aby vedel správne konať.

Keďže má človek slobodnú vôľu, môže konať podľa svojho zväzenia. Nie vždy sa však rozhoduje podľa toho, čo je rozumné a dobré pre neho a druhých. Keďže nie všetci mali možnosť získať vedomosti ohľadne správneho konania, sú potrebné zákony, ktoré človeka nútia zvyknúť si na to, čo je dobré. Aristoteles píše: „*Dobrý človek žijúci pre krásne vraj poslúchne na slovo, zlý túžiaci len po rozkoši dá sa skrotiť len bolesťou ako zviera.*“¹⁶ Pudy existujú v človeku ako základný princíp sebazáchovy. Keď sa u človeka nevyvinie cit pre správne a dobré, potrebuje donucovacie prostriedky ako prostriedok výchovy. Gejdoš uvádza ešte jednu špecifickú cnosť, ktorá súvisí so stavom v edukácii. To sú prípady straty duševnej rovnováhy. Je tragikomické, keď edukátor – profesionál na úrovni verejného činiteľa stratí nad sebou kontrolu a začne sa agresívne a neslušne správať voči edukantom, ktorí majú iné morálne a etické ctenie ako je jeho.¹⁷ Podľa Aristotela je politická veda dôležitou vedou, ktorá integruje všetky činnosti človeka do celku a usporiadala ich podľa ich dôležitosti.

7. TEORETICKÁ ROZUMOVÁ ČINNOSŤ

Za najhodnotnejšiu cnosť medzi všetkými cnosťami pokladá Aristoteles rozumovú teoretickú činnosť. Pokladá ju za najhodnotnejšiu z ľudských činností. Pravdepodobne asi preto, že cez ňu spoznáva človek cestu k blaženosti. „*Duševná činnosť je jediná, ktorá je sama pre seba milovaná, lebo okrem meditovania nám neposkytuje nič iné, kým z praktickej činnosti máme popri konaní aj väčší alebo menší zisk.*“¹⁸ Aristoteles si predstavuje človeka ako takého, čo má v sebe niečo božské. Ako človek je viazaný k zemi, ale cez rozumovú činnosť má podiel na božskom živote. Cez ňu je človek schopný dosiahnuť akúsi dokonalú

¹⁶ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1180a.

¹⁷ GEJDOŠ, M.: Občianske cnosti v pedagogike. In: *Disputaciones Scientificas Universitas Catholicae*, s. 10.

¹⁸ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1177a.

blaženosť, ktorá nie je závislá na vonkajších podmienkach, ktoré vždy istým spôsobom bránia v dosiahnutí blaženosti. Takej blaženosti sa však nemôže oddať nikdy v tejto dokonalej forme, pretože je viazaný na telo. Môže sa jej iba priblížiť a to cez život „ktorý vedú filozofi, cez život cnostný, striedmy a rozjímavý“¹⁹

„Človek je povinný reálne chcieť a naskutku aj sledovať dosiahnutie svojho posledného cieľa, ako to zrejme vyplýva z prirodzenosti jeho vôle, nutne nasmerovanej k dobru. Cím je toto dobro väčšie a hlavne je stabilnejšie, tým sa cíti človek šťastnejší, ak sa k nemu dopracuje, ak sa ho zmocní, a tiež tým väčšie úsilie je ochotný vyvinúť, aby sa k mohol k tomuto dobru dopracovať, aby ho mohol obsiahnuť.“²⁰

Literatúra

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Edícia filozofické odkazy, I. vydanie, Bratislava, 1979.

GEJDOŠ, Miroslav: *Podstata človeka vo filozofii*. Ružomberok: Pedagogická fakulta KU, 2005.

GEJDOŠ, M.: Občianske cnosti v pedagogike. In. *Disputaciones Scientificas Universitas Catholicae*. Ružomberok, 2005, roč. V, č. 4.

h. doc. PaedDr. PhDr. Jozef Jurina, PhD

Katedra pastorálnej medicíny a bioetiky

Fakulta zdravotníctva Katolíckej univerzity v Ružomberku

jurina@fzdrav.ku.sk

¹⁹ Tamže, 1179a.

²⁰ GEJDOŠ, M.: *Podstata človeka vo filozofii*, s. 101.

Tajemnica człowieka w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa

Edward Sienkiewicz

Annotation: In human consciousness exists the need of the law in force for everybody and the wish to remove the shroud of mystery in human life. These issues both in the science and the theology are still obligatory. Many specialists bring to bear significant objective and objectification in reality. Each human person with its fear and sin is supposed to approach to God and Jesus Christ, the one in whom we can see strength through weakness and life through pain. Jesus Christ through his life, death and resurrection is victorious over sin and death, empowers life and brings hope for the end of inhumanity, injustice and suffering. That is the paschal anthropology in which true humanity is perfectly realized. In perspective of The paschal mystery the question of human being is neither philosophy nor theology. It relates to every human being after whom it is worth following to find comprehensive answers. The paschal anthropology indicates the presence of image of God in each human person and in the whole of humanity affirms the essentially relational character of human nature and emphasises human dignity potentiality and creativity, as well as human creatureliness, finitude and vulnerability.

Key words: man, resurrection, mystery, Jesus

WPROWADZENIE

Artykuł ten chciałbym rozpocząć od przywołania epizodu dość znacznie odbiegającego od sposobu w jaki zwykle prowadzi się tzw. „uczone dysputy”. W bardzo poważnej i toczącej się przez całe wieki dyskusji na temat człowieka, początku i ostatecznego przeznaczenia, nie ma on oczywiście większego znaczenia, niemniej pozwala dość dobrze zilustrować problem, który pojawia się przed nami, gdy chcemy dotknąć fundamentów ludzkiego istnienia. Otóż pewien przewodnik, oprowadzając grupę turystów po muzeum w Iraklionie, na Krecie, którą uznaje się za kolebkę cywilizacji europejskiej, starał się przybliżyć turystom przekonania Minojczyków, będące nieodłączną częścią ich kultury, zmiecionej z powierzchni ziemi przez wybuch wulkanu na Sntorini. Ich świat – jak powiedział – składał się z wymiaru nieba, ziemi i podziemia. Ówczesny człowiek był względnie bezpieczny na ziemi, na której udeptał już trochę ścieżek, jeśli doświadczał harmonii pozostałych „świa-

tów”, mniej zrozumiałych, zamieszkałych przez istoty okryte nieprzeniknioną tajemnicą. Dlatego też niebo ponad jego głową i to, co znajdowało się pod ziemią, jawiło mu się jako groźne i niedostępne, a przynajmniej bardzo tajemnicze. Już zatem w tamtych, bardzo odległych od nas czasach, człowiek postrzegał otaczającą go rzeczywistość, jako złożoną z trzech wymiarów, światów – zauważył ów przewodnik, wskazując na wyraźną analogię do objawionej w Jezusie Chrystusie prawdy o Trójcy Świętej. Analogii było zresztą więcej, choćby sposób pochówku zmarłych przez Minojczyków, których grzebano w postawie umożliwiającej szybkie powstanie na równe nogi w przyszłym życiu, gdzie „zapowiedź” – jak chciał grecki przewodnik – lub idea zmarłych wstania, wprost się narzuca. Pojawia się więc pytanie: Chodzi o jakąś, obecną we wszystkich pokoleniach, kulturach i religiach intuicję, czy też od dawna, w zasadzie od zarania dziejów człowieka, znany schemat, powielany później na wiele różnych sposobów w następujących po sobie systemach religijnych? Pytanie to może być bez wątpienia prawdziwym wyzwaniem dla religiologów. Ale na sam problem można spojrzeć również nieco inaczej.

Jak się okazuje w świadomości wielu ludzi, niezależnie od tego jak i w co wierzą, jakie mają wykształcenie; niezależnie od tego również, czy na co dzień zajmują się złożonymi problemami antropologicznymi, głęboko zakorzeniona jest potrzeba jakiegoś fundamentalnego prawa, zasady; może tylko obrazu, który nawet jeśli nie wszystko wyjaśnia, tłumaczy, to pozwala mieć poczucie pewnego porządku. Tak jak pytaniu o *arche*, zadawanemu przez filozofów jońskich, towarzyszyła potrzeba jednej wspólnej podstawy, na której unosi się; jest jakoś zakotwiczona nasza zmienna rzeczywistość¹. Pozwala wreszcie mieć nadzieję, że w końcu całkowicie uchylimy, zasłaniający początki oraz cel naszego istnienia, wymiar tajemnicy.

Tymczasem temat niniejszego artykułu został sformułowany: *Tajemnica człowieka w kontekście paschalnych wydarzeń śmierci i zmar-*

¹ Mamy tu na myśli zamieszkałych w Jonii i Milecie myślicieli, współczesnych Tale-sowi, a także poniekąd jego przodków, których fenomen wypływa z zainteresowań mieszkańców, tej części starożytnej Grecji, nieustannym procesem zmian w otaczającej człowieka rzeczywistości. Coraz częściej dochodzili oni do wniosku, że pod powierzchnią ciągłego procesu zmian; przechodzenia od życia do śmierci i od śmierci do życia, musi istnieć coś stałego, co w ogóle umożliwia zmiany, ponieważ one są zawsze zmianą czegoś w coś. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 34.

twychwstania Chrystusa. Dlaczego tajemnica? Czy o człowieku nie można mówić bez tajemnic? Poza tym każde naukowe badanie ma przecież na celu, jeśli nie całkowite zniesienie okrywającej poznawaną rzeczywistość tajemnicy, to przynajmniej znaczące jej uchylenie. Doświadczenie pokazuje jednak, że wszystkie dotychczasowe deklaracje, na różny sposób wyrażane przekonanie o całkowitym zniesieniu tajemnicy okrywającej byt ludzki, musiały być później szybko korygowane. Tyle tylko, że mimo dość odpornego – jak się okazuje – na wysiłek ludzkiej myśli wymiaru tajemnicy, nadal pytamy o człowieka, o początek jego istnienia i cel. A sama tajemnica, przez całe pokolenia, stanowi dla naszego pytania oraz badania prawdziwe wyzwanie, czyniąc niejako to nasze badanie nieodpartą potrzebą.

I drugi problem, który musi się natychmiast nasuwać przy tak sformułowanym zagadnieniu. W pytaniu o człowieka chodzi o coś właściwego oraz własnego chrześcijaństwu, co stanowi jego rdzeń i zarazem przybliży do zrozumienia bytu ludzkiego, choć nie musi od razu oznaczać, że wszystkie inne poszukiwania nie mają żadnego sensu lub są całkowicie bezowocne. Mamy tu na myśli paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wobec którego owe „wszystkie inne poszukiwania” okazują się bardzo kruche, a niejednokrotnie schodzą wręcz na bezdroża. Chodzi więc o *antropologię paschalną*, która bez wątpienia stanowi wyzwanie dla zainteresowanej człowiekiem filozofii, a także teologii.

1. TAJEMNICA CZŁOWIEKA W FILOZOFII

Milowym i trudnym do dziś do przecenienia krokiem na drodze do coraz bardziej śmiałego uchylenia tajemnicy okrywającej istnienie świata i człowieka, było pytanie filozofów jońskich o początek. Pozwoliło ono oddzielić naukę i filozofię od mitu². Z czasem pytanie o początek i zasadę świata zostało wyparte, a przynajmniej wyrażnie przysłonięte przez pytanie o początek i ostateczne racje istnienia człowieka³. Szczegółowa analiza procesu zmierzającego w filozofii do odpowiedzi na to

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 72.

³ Por. M. A. Krapiec, *Dziela*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 33.

pytanie przekracza oczywiście ramy niniejszego artykułu. Niemniej musimy być przynajmniej świadomi bardzo złożonej i bogatej tradycji, która kształtowała się w oparciu o coraz lepsze rozumienie poznania człowieka, coraz większe wysiłki w celu doskonalenia tego poznania oraz w oparciu o różnie rozkładane akcenty jeśli chodzi o poszczególne wymiary, a nawet elementy bytu ludzkiego. Przy czym wyraźnie akcentowanemu, jednemu wymiarowi, np. duchowemu (mamy tu na myśli przede wszystkim poglądy Platona)⁴, przeciwstawiano szybko inne ujęcie, np. podkreślające, a niekiedy nawet zakreślające całość ludzkiej egzystencji do wymiaru materialnego. Nie brakowało także, co widoczne jest już u filozofów starożytnej Grecji, prób syntezy i bardziej uniwersalnego patrzenia na człowieka, jak było w przypadku Arystotelesa⁵.

Stąd raczej dwojaki sens, jeśli chodzi o okrywający byt ludzki wymiar tajemnicy, powinno mieć to dzieło, które określamy jako „spotkanie”, czy też „skonfrontowanie”, antycznej wizji bytu ludzkiego z tą pochodzącą z tradycji biblijnej. Dzieło to zawdzięczamy Ojcom Kościoła, którzy koncentrując się na obecnym w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu obrazie człowieka, początkowo chcieli ten obraz widzieć jako nie mający nic, a przynajmniej niewiele wspólnego z obrazem wyłaniającym się z dzieł starożytnych filozofów greckich. Może warto w tym miejscu przypomnieć, iż nawet termin „teologia” nie od razu pojawił się w słowniku Ojców Kościoła. We wczesnym Kościele nie używano tego pojęcia z obawy przed pomieszaniem, czy też identyfikowaniem chrześcijańskiej doktryny wiary z problematyką właściwą starożytnym Grekom. Sytuacja zaczęła się zmieniać, kiedy członkami Kościoła stawali się ludzie wykształceni i dobrze znający grecką filozo-

⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 128; J. Heschel, *Chi uomo*, Rusconi 1976, s. 30; G. Reale, *Storia della filosofia. I sistemi dell'era ellenistica*, Milano 1992, s. 9nn.; Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 250nn; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991; J. Gould, *The Development of Platos Ethicus*, New York 1955; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 42-47; L. Campbelli, *The Sophistes and politicus of Plato: With a Revised Text and Engisch Notes*, Oxford 1967; D. Dembińska-Siury, *Platon o wychowaniu*, Warszawa 1994, s. 19nn.

⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 387-391; M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 33; D. Roos, *Aristotele*, „*De Anima*”, Oxford 1961, s. 43nn.; P. Siwek, *Arystoteles*, „*O duszy*”, Warszawa 1992, s. 19-28; T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*, Warszawa 1969, s. 45nn.; G. Movia, *Aristotele L'anima*, Napoli 1979.

fię⁶. To co miało być zagrożeniem, przez „zmieszanie” objawionej prawdy z pogańskimi nowinkami, okazało się pomocą, także w lepszym, jak sądzono, rozumieniu, a przynajmniej tłumaczeniu na język bardziej uniwersalny przekazu biblijnego⁷.

W jakim wobec tego znaczeniu mówimy o dwojakim sensie w podjęciu do wyartykułowanego przez nas zagadnienia tajemnicy? Po pierwsze owo spotkanie – jak je nazwaliśmy – czy też konfrontacja, niosła ze sobą nadzieję znacznego rozjaśnienia tajemnicy bytu człowieka, która u filozofów greckich jawiła się jako niepokonalna. Z drugiej jednak strony związanie sprawy człowieka z osobą Jezusa Chrystusa pozwoliło szybko się przekonać, że przed ludzkim umysłem pojawiają się obszary, które dotąd nie były nawet uświadomione i które właśnie w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, zjednoczonym z ludzką naturą, ukazują się jako osłonięte tajemnicą, choć nie musi to oznaczać całkowitego zamknięcia ich przed możliwością poznawania przez umysł ludzki⁸. Dość

⁶ Por. K. Góźdz, *Dialog wiary i rozumu*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 184.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 147.

⁸ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 65; Klemens Rzymski, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, s. 27-28; Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 1; 8, 2; 10, 3 [w:] B. Sesboüe, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, tłum. P. Rak, Kraów 2001, s. 82; Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 4-5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 35-36; *List Barnaby*, 5, 5; 6, 12 w: Biblioteka Ojców Kościoła, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, dz. cyt., s. 183. 185; Justyn Apologeta, *Apologia*, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 59-60; Justyn Apologeta, *Dialog z Tryfonem*, 3, 62, w: jak wyżej, s. 159. 169-170; Justyn Apologeta, *Traktat o zmartwychwstaniu*, 8, w: B. Sesboüe, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, s. 84; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyński, Warszawa 1967, s. 22; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 34, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 37; Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, W. Myszor (opracowanie i tłum.), Kraków 1997, s. 34-35; Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, J. Comby, D. Singles (wybór i komentarz), tłum. W. Myszor, Kraków 1999, s. 49-50; W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1997, s. 42; Tertulian, *O duszy*, 3, 6, 8, 22, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 375-376. 379. 380-382; P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 20-26; Grzegorz z Nyssy, *De hominis officio*, (r. 2. 3), w: *Święty Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 19-20; Grzegorz z Nyssy, *O naślada-*

powiedzieć, że w tym napięciu między coraz bardziej wnikliwym poznaniem i zarazem wymykaniem się rzeczywistości człowieka pojęciom oraz określeniom, filozofia przez długie wieki szła w parze z refleksją wiary⁹. Towarzyszyło temu przekonanie, że oba ujęcia potrzebują siebie nawzajem, a nawet są sobie niezbędne, aby być ludzki był jak najlepiej rozumiany; aby można go było jak najbardziej wyczerpująco opisywać i tym samym coraz głębiej wchodzić w wymiar okrywającej go tajemnicy¹⁰. Zaowocowało to w końcu wielkimi systemami uniwersalistycznymi, w których człowiek przestawał być bytem samym w sobie i dla siebie, stając się, w całej swojej strukturze odniesionym do Boga oraz do świata. I odniesienie to miało mieć charakter stały. Warto przy tym pamiętać, że owego odniesienia dokonano na pewnym, ściśle określonym etapie rozwoju myśli ludzkiej, z czym wiązał się określony poziom wiedzy o człowieku oraz otaczającym go świecie¹¹.

dowaniu Boga. *Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 50; J. Słomka, Św. Grzegorz pyta: *Co to znaczy być chrześcijaninem*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2(1994), s. 50-51; Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1; Augustinus, *Confessiones*, PL 32, X, 6, 9-10; A. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13-21; Augustinus, *De Trinitate*, PL, 42, VII, 4, 7; Augustinus, *De Genesi ad litteram*, PL 34, VII, 24, 35; Augustyn, *Listy, Wiara i rozum*, (Ep. 120, 2-3; ML 453, *Do Konsencjusza laika w r. 410*), w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 266-267; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 61-63; P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 201nn.; S. Pieszczoł, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979) z. 1, s. 73-82; M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. II, Warszawa 1969, s. 109-125; M. Boecjusz, *Liber de persona*, III PL 64, 1334C.

⁹ Por. K. Gloy, *Rozum a to, co Inne wobec rozumu*, tłum. I. Sellmer, w: T. Buksiński, (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 203-214.

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 129; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 41.

¹¹ Por. T. C. Niezgoda, *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 279nn.; G. Bnafede, *S. Bonaventura*, Benevento 1961, s. 99; E. Wolicka, *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia „imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975), z. 1, s. 50-73; E. Botloni, *S. Bonaventura*, Brescia 1945, s. 10nn.; T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 43nn.; E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, s. 28nn.; J. Gałkowski, *Działanie moralne w ujęciu J. Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2, s. 91-102; L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988, s. 35nn.; R. Liwiński, *Wolność woli*

Kiedy ten poziom zaczął się zmieniać, ponieważ człowiek wciąż wzbogacał swoją wiedzę o sobie i otaczającym go świecie, system po prostu zaczął się rozsypywać. Zamiast jednak go modyfikować, nawet zmieniać, uwzględniając chociażby dynamiczną strukturę bytu ludzkiego, zaczęto raczej go zarzucać, argumentując to coraz częściej i coraz wyraźniej, chęcią bardziej dokładnego zrozumienia człowieka. Rozpoczął się więc, coraz bardziej pogłębiający się proces rozchodzenia się filozofii z teologią, a właściwie z tym, co na temat człowieka mówiło Objawienie¹². W procesie tym dość istotny etap stanowi przekonanie, że klucz do rozwikłania tajemnicy bytu ludzkiego leży w dokładnym poznaniu nie całości, wszystkich wymiarów, aspektów (ponieważ to, przy coraz bardziej rozwijającej się wiedzy o nim jest bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe)¹³, ale w dokładnym poznaniu jakiegoś jednego wymiaru, może części, najmniejszego elementu struktury, w którym jak w pigułce, swoistym mikrokosmosie, zawarta jest cała prawda o człowieku¹⁴. Tylko którego? Pytanie to, przy szybko rozwijających się i powstających licznych dyscyplinach, różnych metodologiach oraz teoriach poznania, staje się jeszcze bardziej natarczywe¹⁵. A może nie ma innego wyjścia, jak zdecydować się na przyznanie priorytetu w tym względzie jednej dyscyplinie i jednej teorii poznania? Ale której? Czy tej, wprowadzającej nas w tajemnice kodu genetycznego? Biolodzy, a konkretnie genetycy, zakomunikowali nie tak dawno, że o życiu wiedzą już wszystko i żadna inna prawda, pochodząca np. z Objawienia, do

według Dunsza Szkota, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959), z. 2, s. 79-104; J. D. Scoti, *Summa Theologica*, T. III, Romae 1901, s. 146nn.; G. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym-Poznań 1986, s. 120nn.

¹² G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41nn.; Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 107-111; J. Krakowski, *Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytniej*, „Przegląd Powszechny” 1 (1992), s. 81-94.

¹³ Por. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987, s. 7.

¹⁴ Por. M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 13; Por. P. Davies, *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie wszechświata*, Warszawa 1995; tenże, *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 1996; tenże, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, Kraków 1996.

¹⁵ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* [Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen], tłum. Ryszard Zajączkowski, Wydawnictwo „Jedność” - Kielce 2004, s. 149-150.

jego wyjaśnienia nie jest już potrzebna¹⁶. Ostatecznie byt ludzki, który w ten sposób miał być przez filozofię wyjaśniony, wymknął się samej filozofii, a wiedza, nawet dokładna o poszczególnych jego elementach, niesie ze sobą wiele różniących się od siebie danych, które trudno dziś pogodzić, a tym bardziej ująć w jakąś całość. Zwłaszcza, że nie wiadomo w zasadzie, co miałyby stanowić podstawę takiego całościowego ujęcia¹⁷.

Okazuje się więc, że filozofia nie może sobie zawłaszczyć problemu człowieka i rościć sobie pretensji do wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o ostateczne racje jego istnienia, rozwiązanie, ciągle obecnej tajemnicy. Na etapie rozchodzenia się z teologią i coraz bardziej pogłębiającego się kryzysu ontologicznego myślenia oraz właściwego jej przez całe pokolenia charakteru mądrościowego, również filozofii nie udało się skutecznie zapobiegać uprzedmiotowieniu człowieka w procesie poznawczym¹⁸. Jak bardzo daleko idące mogą być tego konsekwencje i jak bardzo trzeba być tego świadomym wszędzie tam, gdzie chce się znosić lub znacznie uchylać wszelkie tajemnice osłaniające rzeczywistość bytu ludzkiego, świadczy choćby określenie J.-P. Sartre'a: „Inny, drugi to piekło”. Nie zawsze rozumie się je we właściwym sensie. Słowa te bowiem napisał wybitny ontolog, o niezwykle przenikliwym umyśle, który zastanawiając się właśnie nad tajemnicą bytu ludzkiego, dostrzegł wielkie niebezpieczeństwo jakie zagraża człowiekowi, kiedy jest on poznawany przez kogoś drugiego. Wówczas ujmowani i opisywani jesteśmy przede wszystkim jako przedmiot poznania, chłodnych analiz, nie docierających do naszych wewnętrznych przeżyć, naszego świata, o którym ten drugi nic nie wie, ponieważ nie wchodzi w poznawczy kontakt z naszą, nam tylko znaną podmiotowością¹⁹.

¹⁶ Por. S. Zięba, *Realność przyrodnicza na granicy poznania naukowego i religijnego*, w: G. Witaszek (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 135; R. Maurer, *Odejście filozoficzne. Uwagi wstępne*, tłum. I. Sellmer, w: T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: tenże (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 123; A. Grobler, *Prawda: cel nauki czy utopia?*, „Znak 48 (1996) nr 9, s. 194-196.

¹⁷ Por. J. Pieper, *Was heisst Interpretation?* w: tenże, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995, s. 226.

¹⁸ Por. S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973; T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1958.

¹⁹ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 176; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E.*

Stąd filozofii nie wolno nigdy zwolnić się z wyteżonej pracy w dochodzeniu do coraz lepszych metod i coraz bardziej adekwatnego języka, pozwalającego mówić o ludzkim początku. Z problematyką tą związane jest również pytanie na ile pomocny może tu być język wypracowany dotąd w antropologii²⁰. Jakimś rozwiązaniem, na obecnym etapie, wydaje się być kategoria spotkania. Chodzi o swoistą, wymykającą się wszelkiemu opisowi, pierwotnie etyczną relację, o której nie mówi wszystkiego ani ontologiczne pojęcie istnienia we dwóch, ani to, które wypracowała współczesna fenomenologia, zwłaszcza filozofia dialogu, a które zyskało już sobie trwałe miejsce w refleksji filozoficznej.

2. BYT LUDZKI W TEOLOGII

Może zatem odpowiedzi na pytanie o człowieka trzeba poszukać w teologii, rezygnując w niej z tego wszystkiego, co nie należy ściśle do depozytu wiary; co nie daje się sprowadzić na przykład do czysto biblijnej wizji człowieka. Tyle tylko, że separacja taka jest dziś bardzo trudna, o ile w ogóle możliwa, na co wpłynęły nie takie lub inne zapatrywania, szkoły, czy też światopogląd, ale historia, zarówno filozofii, jak i samej teologii²¹. Czy wobec tego teologia, w porównaniu z filozofią, bardziej przybliżyła nas do tajemnicy człowieka, czy tę tajemnicę uchyla, skoro pozwala nam rozumieć byt ludzki przez odniesienie go do Boga²², a więc do źródła jego istnienia, do Tego, który jest podstawą sensu i celu ludzkiego życia?

I tu, patrząc właśnie na historię samej teologii, sprawa nieco się komplikuje. Jak wskazuje sama nazwa tej dyscypliny, człowiekiem nie jest ona zainteresowana w pierwszym rzędzie²³. Teologia bowiem przez całe wieki zajmowała się Bogiem i stworzeniem, ale bardzo często

Le`vinas, Kraków 1994, s. 22-23.

²⁰ Por. S. Zięba, *Realność przyrodnicza na granicy poznania naukowego i religijnego*, w: G. Witaszek (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 135; M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1976.

²¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 23-33. 62-68.

²² Por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Aeropagity)*, tłum. H. Bednarek 1997, s. 12-13.

²³ Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 124-125; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg in B. 1873, nr 937.

osobno Bogiem i osobno światem, a w nim samym człowiekiem. W biblijnym przekazie o porządku stworzenia mówi się przy okazji. Najważniejszym pytaniem jest to kim jest Bóg i kim jest człowiek w Bożym świecie. Tymczasem w refleksji wiary, i to od starożytności po czasy nowożytne, mamy do czynienia z pewnym odwróceniem biblijnego obrazu. Polega ono na wyjęciu przekazu o tajemnicy stworzenia z właściwego mu biblijnego kontekstu tzn. Przymierza i dzieła zbawienia oraz ograniczenia Boga tylko do jakiejś siły Sprawczej, dystansującej się od dzieła stworzenia, czyli w pewnym sensie do Jego mitologizacji. Bóg jest Panem, Stwórcą i Odnawicielem świata, w który trzeba wpisać człowieka²⁴. Taki świat przestaje już być miejscem, momentem i miarą ludzkiego oddania Bogu. Momentem istotnym dla zrozumienia porządku świata staje się tu raczej odniesienie człowieka do Boga. Nie jest to obraz błędny, wadliwy, ale zdecydowanie jednostronny²⁵. Poza tym im bardziej transcendentny był Bóg, tym bardziej immanentne były terminy, przy pomocy których interpretowany był świat. W ten sposób Bóg coraz wyraźniej był pozbawiany jakiegokolwiek związku ze światem, a świat stawał się coraz bardziej zsekularyzowany.

Doprowadziło to do sytuacji, w której tajemnicę Boga próbowano rozwiązać bez człowieka, a tajemnicę człowieka bez Boga²⁶. Niemniej kiedy w refleksji wiary skoncentruje się uwagę na tajemnicy ludzkiej osoby, szybko trzeba dojść do przekonania, że nie wyjaśnia się ona sama w sobie: ani w swojej substancjalnej odrębności, ani w zwyczajnie uchwytniej konkretności, ale jedynie w relacji do Drugiego, do Boga²⁷. Tej właśnie relacji nie jest w stanie opisać wyczerpująco ani ontologia, ani żadna fenomenologiczna metoda, gdyż przyjmuje ona pierwotnie formę konstytutywnego człowiekowi etycznego (osobowego) doświadczenia o zasięgu metafizycznym²⁸. W tym sensie to ludzka osoba w swojej relacji do Boga staje się pierwszym i rzeczywistym wyzwaniem²⁹.

²⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, q. 1, a. 3.

²⁵ Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 96nn.

²⁶ Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 22.

²⁷ Por. L. Blter, „Dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji Prawdy”, „Communio” 19 (1999), nr 3, s. 3-19.

²⁸ Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 13-14.

²⁹ Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 75-76.

Jakże ważną intuicją w tym kontekście pozostają słowa Jana Pawła II, napisane w jego pierwszej encyklice: „Człowiek w Jezusie Chrystusie jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół (...) jest drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”³⁰. Człowiek zatem, ze wszystkim czym jest, właśnie w Jezusie Chrystusie, został temu Kościołowi zadany, powierzony. W dość obrazowy sposób ujął to swego czasu uczeń wybitnego myśliciela, a później papieża, ks. Tadeusz Styczeń, mówiąc, że „Jezus Chrystus jest dla Karola Wojtyły specyficznym oknem obrotowym, przez które patrzy on na Boga i na człowieka”.

Co jednak przez takie okno można zobaczyć? Popatrzeć bowiem może przez nie, a nawet powinien, każdy. Chodzi przede wszystkim o to, aby patrzeć uważnie i dostrzec przez nie realistyczny obraz człowieka, tzn. zawierający pełne ludzkie doświadczenie. Dostrzec także najbardziej dostępny, najbliższy człowiekowi obraz Boga. A co to tak naprawdę znaczy?

O człowieku, który nie jest li tylko jakąś zobiektywizowaną formułą, dobrze nadającą się do powtórzenia zawsze i wszędzie, we wszystkich warunkach; o takim człowieku również mówi w swojej pierwszej encyklice Jan Paweł II, przypominając słowa Apostoła Narodów: „Stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22) i „oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19). Świat, a w nim człowiek, doświadcza prawdziwego „poddania marność”³¹. Obraz człowieka nie jest tu zbyt wygładzony. Pokazuje on coś więcej w człowieku niż uprzedmiotowienie go przez jakąkolwiek, ślizgającą się jedynie po powierzchni bytu teorię poznania; zapraszający do uwzględnienia, zajęcia się tym, z czym człowiek, także w wymiarze epistemologicznym³², będzie prawdziwy, realny, żywy. Ten człowiek doświadcza niewyrażalnego wprost cierpienia, doświadcza lęku, niepokoju i pragnie szczęścia; nie rezygnuje z nadziei, choć w jego własnym głębokim doświadczeniu jest tak wiele pokus, aby poddać się zwątpieniu i rozpacz, choćby z powodu kładącej się cieniem na wszystkich jego dokonaniach perspektywy śmierci i unicestwienia. Człowiek doświadcza także zła, pogrążony jest w rzeczywistości grzechu. I ze swoim grzechem, jeśli chce

³⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 14.

³¹ Por. tamże, p. 8.

³² Por. T. Dziadek, *Główne koncepcje teologii. Zarys historyczny*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 153-160.

ten problem rozwiązać musi iść do Boga, ponieważ wszelka filozofia okazuje się tu całkowicie bezradna³³. Do jakiego Boga? Niewzruszonego, sprawiedliwego sędziego? Ze swoim grzechem i bólem może pójść z nadzieją do Boga, który objawia się najpełniej w Jezusie Chrystusie, bez Którego obraz Boga nie jest dla człowieka w pełni czytelny – o ile możemy mówić w naszym rozumieniu o jakiejś pełni. W Jezusie Chrystusie, poprzez to co jest w Nim najbardziej konstytutywne, na co skierowane jest wszystko inne, w Jego pojawieniu się wśród ludzi i w Jego odejściu do Ojca³⁴.

Co jednak w tym pojawieniu się i odchodzeniu do Ojca tak naprawdę się wydarza? Najpierw oszałamiająca wiadomość, że przez wydarzenie Jezusa Chrystusa – przez to, co spotkało Jezusa, Bóg kocha każdego człowieka na śmierć i życie³⁵. Każdego człowieka, a więc także tego pogrążonego w grzechu i nie znajdującego nigdzie sensownej odpowiedzi na pytanie o istotę zła. *Misterium iniquitatis* potrzebuje spotkania z innym *misterium*. Przede wszystkim dlatego, że grzech człowieka potrzebuje rozjaśnienia, spotkania z rzeczywistością, w kontekście której okazuje się tak naprawdę jaką jest potwornością. Bez tej perspektywy – śmierci Syna Bożego – człowiek nie rozumie i nie jest

³³ Poszukując odpowiedzi na pytanie o pochodzenie zła i jego naturę warto sobie uświadomić, że człowiek w oparciu jedynie o swoje naturalne zdolności, swoją wiedzę oraz umiejętności pozostaje bezsilny oraz bezradny nie tylko jeśli chodzi o pokonanie zła, ale także gdy chodzi o jego zrozumienie, wytłumaczenie. Bez pomocy z zewnątrz, bez oparcia swoich egzystencjalnych wysiłków o fundament, podstawę na której wznosi się także jego racjonalność, nie może sensownie mówić o złu, przedstawiającym mu się jako irracjonalne, trudne do opisanego, a tym bardziej do zdefiniowania, choć tak bardzo doświadczane, empirycznie bliskie i przez to łatwo rozpoznawalne. Ludzki wysiłek, zmierzający do odnalezienia sensu w swojej bardzo złożonej rzeczywistości, rozbija się o nonsens zła. Aby ten nonsens jakoś ująć i wytłumaczyć, choćby w celu obrony tego wszystkiego, co człowiekowi jawi się jako sensowne, potrzebuje tego wymiaru, dzięki któremu w ogóle jest możliwe odnalezienie sensu; potrzebuje Absolutu, który jest już poza granicą tego wszystkiego, co człowiek zwykł nazywać jako jego własne, naturalne, poddające się jego władzy i wiedzy. Innymi słowy potrzebuje Objawienia. Por. Z. Herbert, *Zło*, „Znak” 516 (1998), s. 10; Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, p. 2.

³⁴ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 249-255.

³⁵ Por. J. Popławski, *Elementy antropologii paschalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11 (2001), s. 78.

w stanie zdać sobie sprawy ze swojego nieszczęścia, jakim jest ludzki grzech³⁶.

Grzech bowiem to nic innego jak odpowiedzialność człowieka za śmierć Syna Bożego. Z tej odpowiedzialności nie można się zwolnić. Tak jak nie można zrezygnować z wolności. Stąd wydarzenie paschalne Chrystusa to także korekta ludzkiej wolności, która przestaje być prostym wyborem, która nie istnieje bez odpowiedzialności. W związku z tym grzech nie ma już tylko charakteru moralnego, ale w jakimś sensie ontologiczny, związany z istnieniem człowieka, które bez Jezusa Chrystusa i bez Jego misterium paschalnego, nie znajduje wyczerpującego wyjaśnienia³⁷.

Poza tym wydarzenie paschalne (tajemnica) przepowiadane jest i w zasadzie uchwytne tylko w tej przestrzeni, jaką jest Kościół³⁸. Nie można więc tego wydarzenia na siłę „naturalizować”, powierzać np. jakiejś filozofii, koncepcji, która nie przejmując się tym, że nie jest tworzona przez należących do rodziny i otwierających się na wymiar nadprzyrodzony³⁹. W tym miejscu jeszcze raz potwierdza się, że sprawa z Jezusem nie może być zawłaszczona przez jakąkolwiek filozofię⁴⁰. Ale potwierdza się i to, że żadna filozofia nie może się tak po prostu zwolnić z tego wyzwania; jeśli chce samą siebie zachować i nie pograć się w głębokim kryzysie.

Człowiek może się na to wszystko zamknąć. Nie może jednak powiedzieć, że go to nie dotyczy. Kiedy jednak się zamyka musi dojść do przekonania o całkowitej absurdalności swojego istnienia; nie rozwiązuje, nawet nie racjonalizuje, nieracjonalnego przecież problemu zła. Ponownie wracamy do bolesnych rozterek J.-P. Sartre'a. Pozostaje ból nie do zniesienia i tęsknota. Ale ból i tęsknota nie znikają, tudzież oczywistość śmierci nie znikają, również wtedy, kiedy człowiek otwiera się na

³⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 388; J. A. Sayes, *Antropologia del Hombre caído. El pecado original*, Madrid 1991, s. 38.

³⁷ Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 444-446.

³⁸ Por. J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych*, Warszawa 1977, s. 33-51.

³⁹ Por. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej, Mariologia – Eklezjologia*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 232-235; Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 335-381.

⁴⁰ Por. Y. M. J. Congar, *Po Soborze*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań 1966, s. XXXIII-XXXVI.

wydarzenia paschalne. Tak, tyle tylko, że jest to już tęsknota za Jezusem, za Jego miłością (na śmierć i życie), dzięki której mimo bólu i cierpienia, mimo konieczności śmierci, człowiek może patrzeć w przyszłość – ma przyszłość. Tylko w misterium paschalnym ból z powodu śmierci spotyka się z radością zmartwychwstania⁴¹.

3. JEDNOŚĆ MISTERIUM PASCHALNEGO A INTEGRALNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Idea Paschy wywodzi się z tradycji izraelskiej, w której, w języku aramejskim, nazywano najstarsze święto żydowskie, związane z wyprowadzeniem Izraelitów z niewoli egipskiej. Chrześcijańska Pascha jest kontynuacją Paschy starotestamentalnej i związana jest ze zbawczą ofiarą Chrystusa. Według Jana nastąpiła ona w tym dniu i o tej porze dnia, gdy Żydzi spożywali Paschę (J 19,14.31). Stąd min. śmierć Jezusa na krzyżu określana jest jako zbawcza ofiara paschalna, a sam Jezus Paschalnym barankiem, którego Żydzi zabijali na pamiątkę wyzwolenia z niewoli egipskiej⁴².

Wypada jednak pamiętać, że pascha Jezusa to nie tylko Jego śmierć i zmartwychwstanie, to także w jakimś sensie Jego wcielenie i zesłanie Ducha Świętego, składające się na jedność i zarazem pełnię misterium paschalnego⁴³. Wydarzenia te nie są przypadkowe, ale wewnętrznie ukierunkowane ku tajemnicy paschalnej, poprzez którą dokonało się odkupienie człowieka. Można zatem powiedzieć, iż ludzka natura Chrystusa jest całkowicie zdeterminowana przez dzieło odkupienia⁴⁴. A „Chrystus ukrzyżowany jest zawsze Chrystusem zmartwychwsta-

⁴¹ Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 226-227.

⁴² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 43. 51.

⁴³ Por. A. Morawska, *Nurt zmartwychwstania i nurt Krzyża*, „Więź” 17 (1974) nr 12, s. 5-21; W. Hryniewicz, *Wcielenie a misterium paschalne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 (1979) z. 2, s. 53-56.

⁴⁴ Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 111-114.

łym⁴⁵. Nie ma Zmartwychwstania bez Krzyża, ani Krzyża bez Zmartwychwstania⁴⁶.

Jedynie w świetle integralnej teologii paschalnej można dostrzec najgłębszy sens soteriologicznych antynomii śmierci i życia, krzyża i chwały⁴⁷, zła i zbawienia; bólu z powodu dosięgającego człowieka zła i radości w perspektywie zmartwychwstania Chrystusa⁴⁸. Człowiek przestaje być w tym odniesieniu rozdarty. Innymi słowy jedność misterium paschalnego przywraca człowiekowi jego utraconą przez grzech integralność⁴⁹.

Ale Misterium Paschalne to – jak już powiedzieliśmy – Chrystus, który umiera i zmartwychwstaje. Bóg Człowiek, który ze swoją niepojętą głębią bóstwa wchodzi w kondycję człowieka; wychodzi na spotkanie człowieka jako Osoba, przez co tajemnica bytu ludzkiego wyjaśnia się i staje się zarazem czymś znacznie przekraczającym; niedostępnym dla epistemologicznych tylko wysiłków człowieka⁵⁰. Czy jednak tego rodzaju dialektyka nie niesie ze sobą niepokonalnego paradoksu. Jeśli się dobrze przyjrzeć, to jest nie mniej paradoksalna niż rozdarcie człowieka w jego bólu z powodu zła i śmierci oraz pragnienie szczęścia – radość z powodu zmartwychwstania. Chodzi tak naprawdę o przezwyciężenie za każdym razem doświadczenia, które niszczy pierwotną jedność. Stąd jedność osobowa w Chrystusie; jedność dokonanego przez Niego – Jego Misterium – Odkupienia najpełniej i najskuteczniej przywraca jedność człowieka, co chroni nas też najskuteczniej przed uprzedmiotowieniem, zatrzymaniem się tylko na powierzchownym, poznawczym ujęciu łas-

⁴⁵ Por. W. Hryniewicz, *Krzyż w tajemnicy Boga*, w: tenże, *Bóg naszej nadziei*. Szkice teologiczno-ekumeniczne, t. 1. Opole 1989, s. 49.

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 109-133; tenże, *Pedagogia nadziei*, Warszawa 1997, s. 59-61; tenże, *Krzyż w tajemnicy Boga*, w: tenże, *Bóg naszej nadziei...*, dz. cyt., s. 58; tenże, *Chrystus nasza Pascha. Zarys dziejów teologii paschalnej*, t. 1. Lublin 1982, s. 273; tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990, s. 13.

⁴⁷ Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, „Kolekcja Communio” nr 11, 1997, s. 112-144.

⁴⁸ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 260-262.

⁴⁹ Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, dz. cyt., s. 115.

⁵⁰ Por. T. Węclawski, *Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym*, „Ethos” 38-39, Lublin 1997, s. 51-65; P. Sikora, *Teologia na uniwersytecie?*, „Tygodnik Powszechny” 25 (1998), s. 8.

ki⁵¹. Łaska mająca za swoje źródło odkupienie jest po prostu uczestnictwem człowieka w Bożym życiu, poprzez Misterium Paschalne Chrystusa⁵².

Jak realizuje się to uczestnictwo? Wielce pomocną może się tu okazać myśl chrześcijańskiego Wschodu (bardziej uwielbienie, chwała), komplementarnie ujęta z soteriologią łacińską (bardziej *kenoza*, wyniszczenie, aspekt cierpienia oraz śmierci), co pozwala ukazać całą ontyczną głębię wejścia Boga ze swoim zbawieniem w historię człowieka⁵³. W tej perspektywie odkupienie to nie tylko wyzwolenie od zła, jakim jest grzech, ale przede wszystkim obdarzenie człowieka zdolnością uczestnictwa w życiu samego Boga – *przebóstwienie*, jako dynamiczny proces dawania większej przestrzeni Bogu w samym człowieku⁵⁴. Człowiek stworzony po to, aby mieć udział w naturze samego Boga, oddzielony od Niego przez pierwotny grzech jako dziedziczną śmiertelność, dzięki Wcieleniu odzyskuje upragnioną jedność⁵⁵. Bóg, uczestnicząc w naturze ludzkiej wraz z jej wszystkimi słabościami i ograniczeniami, uzdalnia człowieka do nowego, przebóstwionego życia.

I nie jest to tylko jakaś informacja, którą człowiek otrzymuje od Boga. Zaangażowana bowiem w ten proces jest żywa osoba Jezusa Chrystusa, w którym Bóg definitywnie udzielił się ludziom⁵⁶. Bóg udziela się nie przez coś mniejszego od siebie, innego, drugiego..., ale Sam sobą, swoją miłością⁵⁷. Miłość nie da się zmieścić w żadnym systemie myślowym, nawet najbardziej wyszukany. Miłość musi pozos-

⁵¹ Por. H. U. von Balthasar, *Dank des Preisträgers*, „L'Osservatore Romano” (wydanie niemieckie), 29.06.1984, s. 11.

⁵² Por. W. Hryniewicz, *Soteriologia paschalis*, w: tenże, *Bóg naszej nadziei...* dz. cyt., s. 71-73; tenże, *Obcować z głębią odkupienia. Z rozważań nad soteriologią encykliki „Redemptor hominis”*, „Znak” 31 (1979), s. 1242; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom 2, Lublin 2003, s. 555.

⁵³ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁴ Por. T. Bielski (red.), *Być człowiekiem*, Poznań – Warszawa 1974, s. 233-255; Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 37-54; W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1981) t. 96, s. 248.

⁵⁵ Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, A. Liduchowska, Kraków 1996.

⁵⁶ Por. J. Maritain, *Aproches de Dieu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 163-164.

⁵⁷ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, dz. cyt., s. 89.

tać miłością. Miłość Boga przekracza wszelkie zdolności poznawcze człowieka. Trzeba ją przyjąć nawet wówczas, kiedy nie pojmuje się jej do końca⁵⁸. Miłość ta ukazuje prawdziwą wielkość Boga oraz pełen wymiar człowieczeństwa człowieka w całej jego prawdzie. W tej prawdzie, mimo że zawsze okrytej nieco wymiarem tajemnicy, ani ból, ani radość (szczęścia) nie stanowią dla siebie prostej alternatywy⁵⁹. Schodzą się bowiem ze sobą razem i w sposób definicyjny rozjaśniają ów wymiar tajemnicy.

W tym sensie Chrystus zmartwychwstały, w swoim przemienionym człowieczeństwie, stanowi centrum ludzkości i świata.

4. HOMO PASCHALIS – TAJEMNICA CZŁOWIEKA WYJAŚNIA SIĘ W TAJEMNICY CHRYSTUSA

Przyjęta tu perspektywa teologiczna pozwala spojrzeć na człowieka jako na istotę, którą charakteryzują głębokie powiązania z *paschalnym misterium* Chrystusa. W takiej także perspektywie można mówić o wyraźnej antropologii paschalnej, dzięki której dochodzimy do pełnej prawdy o człowieku, skutecznie broniąc się przed wszelkiego rodzaju redukcjonizmami (np. rozpatrywaniem bytu ludzkiego tylko z punktu widzenia, szybko dziś rozwijających się nauk szczegółowych). Chodziłoby zatem o możliwość rozwoju i jak najlepszego wykorzystania wszelkich wniosków płynących z takiej paschalnej antropologii, która podejmując wyzwanie zrozumienia tajemnicy człowieka w paschalnym wydarzeniu, zdolna byłaby to czynić w rzeczywistym dialogu z toczącą się przez wieki refleksją filozoficzną i teologiczną⁶⁰. Umożliwiałby poza tym, bardzo konieczne już dziś, rozerwanie ciasnego kręgu schematów myślowych, do których w refleksji nad tajemnicą istnienia przywykliśmy.

Misterium Paschy ma bowiem przenikać całe życie człowieka, rozjaśniać je, nadawać mu sens i wyrażać się w codziennym postępowaniu. Wypływa to z chrześcijańskiego przeświadczenia, iż tajemnicy człowie-

⁵⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom 2, Lublin 2003, s. 579-580.

⁵⁹ Por. J. Popławski, *Elementy antropologii paschalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11 (2001), s. 79-80.

⁶⁰ Por. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 105-106; S Th, I. q. 60, a. 5.

ka nie da się zrozumieć inaczej, jak tylko przez misterium Chrystusa⁶¹. On, ukrzyżowany i zmartwychwstały ukazuje w swym człowieczeństwie głęboką prawdę o każdej ludzkiej egzystencji. W antropologii paschalnej chodzi więc o ontologiczny związek człowieka z wydarzeniem paschalnym, a nie tylko psychologiczny, moralny, czy religijny⁶². Chodzi o związek sięgający samego istnienia, gdzie nie tyle jest to związek z jakimś faktem historycznym, ile raczej z osobą umierającego i zmartwychwstającego Chrystusa, Syna Bożego⁶³.

Chrystus jest osobowym wzorcem oddziaływującym na ludzką osobę w sposób ontyczny, a nie tylko „dobrym przykładem” w sensie moralnym. Jest to przyczynowość osobowa. Zbawcze skutki misterium paschalnego nie ograniczają się jedynie do ukazania ludziom wzorca postępowania moralnego lub przekazania im wzniosłej nauki. Wpływ Chrystusa posiada również charakter ontyczny, obiektywny i osobowy, który rzeczywiście odnawia i przemienia człowieka, jakkolwiek zależy od jego dobrowolnego przyjęcia. Dokonuje się mocą tajemnicy paschalnej. Wpływ ten, to również głęboka, ontologiczna relacja człowieka do Pana, Nauczyciela i Lekarza. Na pewno warto powracać do patrystycznej kategorii *Christus medicus*, co wzbudza w człowieku zgodę na przyjęcie roli ucznia. Uczeń w tej perspektywie nie upodabnia się tylko zewnętrznie do swego Mistrza, lecz podlega ontycznej przemianie⁶⁴.

Człowiek paschalny (*homo paschalis*) – to jedno z podstawowych pojęć tej refleksji, wskazujących zarazem kierunek, w którym należy pójść, aby jak najlepiej poznać osobę ludzką. Osoba należy do tych pojęć, które wskazują na otwartość ludzkiego bytu i jego relacyjność, która jest skutkiem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jest relacyjny na wzór trzech Osób Boskich, których relacyjność jest cechą konstytutywną, a Bóg w tej perspektywie staje się dla każdego człowieka wezwaniem do relacji i wspólnoty. W paschalnej antropologii zatem pojęcie osoby łączy się z przekraczaniem własnego „ja”. To wyjście z siebie, będące wyrazem relacji osoby do osoby, musi być przejawem miłości⁶⁵. Trudno bowiem wyobrazić sobie jakiegokolwiek

⁶¹ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 10 i 22; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 3-53.

⁶² Por. J. Popławski, *Elementy antropologii paschalnej*, art. cyt., s. 64.

⁶³ Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 215.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 103.

⁶⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie wspól-*

bycie dla innych bez miłości. Wychodząc z przekonania, że nie jesteśmy „samotnymi wyspami” dostrzegamy tym samym społeczny wymiar antropologii paschalnej⁶⁶.

I tu pojawia się problem огоłocenia człowieka, rozumianego jako wyrzeczenie, czyli *kenoza*. Nie chodzi jednak o jakieś zatracenie człowieczeństwa. Wręcz przeciwnie idzie o wyniesienie z jej pomocą człowieka do jemu najbardziej odpowiadającego statusu osoby⁶⁷. Chodzi o jego wyzwolenie z egoistycznego spoglądania na życie i o to, aby pojmować osobę w kategorii daru. Człowiek jawi się jako dar dla drugiego człowieka. Ma także stawać się *wiecznym darem* dla Boga przez Jezusa Chrystusa⁶⁸. Upadek człowieka pociąga za sobą niezdolność wychodzenia z siebie, niezdolność także miłowania. Wówczas drugi człowiek przestaje być darem a staje się intruzem wchodzącym w życie, staje się potwierdzeniem bezsensu istnienia⁶⁹. Życie inspirowane egoizmem prowadzi w konsekwencji do unicestwienia, podczas gdy pragnienie uniżenia i ofiary nadaje życiu wartość nieprzemijającą (J 12, 25).

Wartość ta urzeczywistnia się w osobowym spotkaniu z człowiekiem. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały zmienia ludzkie życie przez swoją obecność oraz osobowe oddziaływanie. Jest w tym coś analogicznego do osobowego wpływu jednego człowieka na drugiego, który jest tym silniejszy, im silniejsza osobowość oddziaływującego. Bóg jednak potrafi być bardziej obecnym w stosunku do nas i bardziej, głębiej przenikać swoją mocą niż ktokolwiek z ludzi. Mówiąc językiem paradoksalnym, jest On bardziej obecny w nas, niż my sami w stosunku do siebie. Podobnie jak człowiek wchodzi w życie człowieka i zmienia je (na dobre lub złe), tak również wchodzi w nie Bóg Zbawiciel, zawsze dla dobra osoby ludzkiej⁷⁰.

czesnym „*Gaudium et spes*”, nr 22; Cz. Bartnik (red.), *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 355.

⁶⁶ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 66; tenże, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: Cz. Bartnik (red.), *Tajemnica człowieka. Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 355.

⁶⁷ Por. P. Jaskóła (red.), *Pojednanie narodów i Kościołów*, Opole 1997, s. 32.

⁶⁸ Por. Mszał Rzymski wydany dla diecezji polskich, *IV Modlitwa Eucharystyczna*, Poznań 1986.

⁶⁹ Por. L. Scheffczyk, *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, „*Communio*” 7(1987) nr 2, s. 88.

⁷⁰ Por. E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999.

Tajemnica (istnienia) człowieka odczytana w perspektywie paschalnej skłania więc do tego, by przełamać tkwiące głęboko we współczesnej myśli przekonanie o samowystarczalności poszczególnych metod i języków zarówno filozoficznych, jak i teologicznych, przy zachowaniu ich słusznej i koniecznej autonomii (ale nie separacji). W ten tylko sposób wydarzenie paschalne stać się może „prawdziwą przestrzenią” spotkania między myślą filozoficzną i teologiczną, pozostając przy tym dla nich zawsze rzeczywistym wyzwaniem. Konieczna jest zatem taka systematyczna refleksja nad paschalnym doświadczeniem, która pozwoliłaby, dostępną tylko tu tajemnicę istnienia wyrazić językiem filozofii i teologii, nie będąc jednocześnie podejrzaną o zawsze błędny i powierzchowny eklektyzm. Wypracowanie takiej metody i takiego języka (nowego języka) byłoby pierwszym zadaniem paschalnej antropologii.

5. PASCHA HOMINIS JAKO DOJRZEWANIE DO WIECZNOŚCI

Wciąż jednak na drodze adekwatnego mówienia o całym doświadczeniu człowieka pojawia się dramat śmierci. Zwłaszcza, że w perspektywie każdej filozofii stanowi ona dla ludzkiego umysłu barierę nie do przebycia⁷¹. Nie musi jednak tak być; nie musi być rozumiana jako unicestwienie i kres istnienia⁷². Może i powinna być postrzegana jako *Pascha hominis*, przejście człowieka z tego świata w nowy świat, do nowego życia z Bogiem i w Bogu. Śmierć staje się więc procesem dojrzewania do wieczności, przejściem do ostatecznego przeobrażenia i spełnienia całego życia⁷³. Tymczasem teologia nie wszędzie jeszcze uwolniła się od rozumienia śmierci jako, restrybucji, czyli odpłaty i kary Boga wobec grzesznej ludzkości. Strach przed śmiercią wzmacnia dodatkowo, zbyt mocno obciążona schematami z przeszłości, eschatologia,

⁷¹ Por. L. Balter, *Zło w świecie*, "Communio" 7(1992), s. 6-7; I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno- teologiczne*, Lublin 2000, s. 15; M. Cichy, *Cierpienie, wino, kara*, „Gazeta Wyborcza”, 230 (1994), s. 9.

⁷² Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 448-449; G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, tłum. M. Figarski, Kraków 1985, s. 27-29.

⁷³ Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 146-147.

zawierająca wizję groźnego Boga, strasznego Sądu ostatecznego i możliwość wiecznego potępienia⁷⁴. To kreuje negatywny sposób myślenia o śmierci, który jest w stanie przełamać jedynie nadzieja nowego życia, którą daje Chrystus. To właśnie ta nadzieja czyni śmierć bardziej pogodną i bardziej ludzką⁷⁵. To ona wreszcie pozwala patrzeć dalej i oczekiwać ufnie na Boże miłosierdzie. Pozwala mimo wszystko na przyszłość, której w obliczu śmierci człowiek mieć nie powinien⁷⁶. Przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa stało się zaczynem przemiany każdego człowieka; to w Nim i na Jego wzór każdy ochrzczony doświadcza śmierci, która, dzięki krzyżowi i Zmartwychwstaniu, traci swą moc śmiercionośną. Można, przeto powiedzieć, że w przebóstwionym człowieczeństwie Jezusa śmierć przestaje być śmiertelna⁷⁷.

W śmierci Chrystus solidaryzuje się z każdym człowiekiem, „jest obecny w sytuacji jego bezsilności, cierpienia i lęku”. Chrystus współcierpi i współumiera z każdym człowiekiem nieustannie w całej historii zbawienia, a przez to ocala każdego człowieka. Dzięki Jezusowi i mocy Jego Paschy przezwyciężona zostaje przerażająca ciemność godziny śmierci⁷⁸. Zmartwychwstały Chrystus niszczy panowanie grzechu, piekła i śmierci. Jego śmierć ma powszechne znaczenie zbawcze. W takim świetle spoglądanie na śmierć odbywa się w całkiem innych kategoriach – paschalnych, a przez to bardziej optymistycznych⁷⁹. Śmierć jest spotkaniem, które nie wymaga już pośrednictwa i stąd przewyższa ono wszystkie dotychczasowe spotkania dokonujące się pod osłoną znaków. W takiej perspektywie śmierć może być nazwana „paschalnym sakramentem nowego życia”. Tak rozumiana śmierć, jako sakrament podstawowy i powszechny, obejmuje swym zasięgiem wszystkich, w tym ludzi niewierzących. Stąd też również ci, którzy nie doświadczyli spot-

⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 89-97.

⁷⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom 2, dz. cyt., s. 825-827.

⁷⁶ Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2004, s. 173.

⁷⁷ Por. E. Sienkiewicz, *Tajemnica niegodziwości*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 16 (2004), s. 145-170.

⁷⁸ Por. K. Kertelge, *Grzech Adama w świetle zbawczego czynu Chrystusa według Rz 5,12-21*, tłum. Z. Szmeichel, „Communio” 7 (1992), s. 245-246.

⁷⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 309.

kania z Bogiem za ziemskiego życia doświadczają tego w momencie śmierci⁸⁰.

Kiedy mówimy o pełnym doświadczeniu człowieka dobrze jest w tym miejscu zdać sobie sprawę ze współczesnych zapatrywań na śmierć⁸¹. Z jednej strony spychaną gdzieś w podświadomość, nieobecną w świecie człowieka, choć człowiek nieustannie się o nią ociera. Z drugiej jednak strony demonizowanie jej, odzieranie z intymności, prywatności, świadectwa wreszcie, np. przez obecną w naszych społeczeństwach „kulturę śmierci”⁸². Nie można raczej nie wspomnieć tu „katechezy przez umieranie” Jana Pawła II, wygłoszonej do zgromadzonych na placu św. Piotra w Rzymie i na różnych innych placach, w kościołach na całym świecie.

Wydarzenie Chrystusa jest wyjaśnieniem i rozwiązaniem paradoksu podwójnego oblicza śmierci: tragicznego i radosnego. Dzięki Jego zmartwychwstaniu trwoga może przeistoczyć się w ufność. Światło zmartwychwstania Chrystusa inicjuje eschatologiczną przemianę egzystencji człowieka i całego kosmosu, dając tym samym nadzieję zbawienia i ostatecznego spełnienia życia⁸³. Mimo doświadczanego dramatu rozdarcia zachowuje człowieka i pokazuje, że istnieje w osobie taka przestrzeń, w której istotne jest tylko to, aby ktoś drugi – Bóg – po prostu był, by rozumiał, by mnie chciał, słowem: by kochał. Podobna, psychologiczna postać paschalnego doświadczenia znana jest dość powszechnie. Czy jednak zdajemy sobie do końca sprawę z jego powszechności i antropologicznego, jeśli nie ontologicznego znaczenia?

ZAKOŃCZENIE

W takiej właśnie perspektywie, w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, które – jak trzeba powiedzieć – „podporządkowane” jest w całości *Mis-*

⁸⁰ Por. W. Życiński, *Śmierć i co po niej?*, Kraków 1995, s. 20.

⁸¹ H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1992, s. 35.

⁸² Por. E. B. Perales, *Dzisiejsze społeczeństwo wobec zła i śmierci*, tłum. G. Ostrowski, „Communio” 7 (1992), s. 311-312; Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, p. 11. 47; J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, w: W. Beinert, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 2000, s. 59-60.

⁸³ Por. Jan Paweł II, *Nasze życie niech będzie uwielbieniem Chrystusa, który jest naszym zbawieniem*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 2, 1 (1979), Poznań- Warszawa 1990, s. 71.

terium paschalnemu, wszystko, co można i powinno się powiedzieć na temat człowieka, zasadniczo się odmienia. Odmienny charakter ma także tajemnica, która okrywa ludzki byt, zarówno w doświadczeniu bólu, cierpienia – „poddaniu marności”, jak i dążeniu do pełni, niezbywalnej potrzebie realizacji, „nieśmiertelnej nadziei”, nawet w obliczu śmierci z jej groźną pokusą rezygnacji oraz rozpacz z powodu narzucającej się perspektywy unicestwienia. Czy to znaczy, że ową tajemnicę łatwiej jest w tej perspektywie pokonać, ominąć; przekroczyć w kierunku zupełnego poznania bytu ludzkiego i wyczerpujących ujęć, znoszących możliwość jakichkolwiek pytań i wątpliwości? Otwarcie się człowieka na wydarzenia paschalne na pewno nie otwiera przed nim możliwości rezygnacji z podstawowego doświadczenia ludzkiej egzystencji, związanego z każdym, konkretnym istnieniem. W doświadczeniu tym mieści się naturalnie również niewymowny, ludzki ból. Ale w tej perspektywie, w którą wprowadza nas antropologia paschalna, a przede wszystkim w doświadczeniu, spotkaniu z ukrzyżowanym, zabitym Jezusem, który żyje, każde cierpienie człowieka i wszystko, co zwyczajnie w tym świecie ludzie nazywają bólem, przybiera zupełnie inne, nowe kształty. Doświadczenie to polega nie tyle na wątpliwości, czy Bóg rzeczywiście jest obecny, rozumie, chce, słowem: czy kocha, ile raczej na pewności, że tak właśnie jest i że człowiek koniecznie – pomimo wszystko – musi się na to zgodzić. Jest to oczywiście zarazem zgoda, na to, że ta właśnie Jego miłość jest w ścisłym – to znaczy przede wszystkim w ontologicznym – sensie jedyną własnością człowieka. Największy, budzący zdumienie fenomen rodzącej się tutaj niewymownej radości, zawiera się w tym, że jest ona tak samo związana z ludzkim istnieniem jak niewymowny ból i dlatego, choć od niego odróżniona, w doświadczeniu istnienia nie może być w żaden sposób od niego oddzielona.

Stąd pytanie o początek, sens i cel ludzkiego istnienia, o najbardziej fundamentalne, okrywane wymiarem tajemnicy, zasady, nie jest pytaniem własnym, ani filozofii, ani teologii, ale każdego istniejącego bytu, każdej ludzkiej osoby, za którą trzeba odważnie podążać, szukając odpowiedzi na to pytanie. Tak, trzeba podążać! Nie wystarczy tylko być widzem, ponieważ to, co przydarzyło się w pierwszym spotkaniu, wybranych przez Chrystusa ludzi, może się przydarzyć także nam. Osoba ludzka bowiem – jak chcieliśmy tego dowieść – nie wyjaśnia się do końca, ani w abstrakcyjnych ujęciach, ani w nieuporządkowanych, konkretnych wyborach. Paschalna antropologia wskazuje w tym względzie

na relację, odniesienie do innego, Drugiego, dzięki Któremu do pomyślenia jest ujęcie razem, niepokojących antynomii w osobie ludzkiej. Co więcej w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa okazuje się że możliwe jest ich ostateczne rozwiązanie, jeżeli człowiek nie zamknie się na to historyczne wydarzenie obecne w świecie, wraz z jego intelektualnym wysiłkiem w celu dotarcia do najgłębszych tajemnic bytu, ale i niezależnie od tego wysiłku.

*Ks. Doc. ThDr. Edward Sienkiewicz
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego
W Szczecinie*

e.sienkiewicz@koszalin.opoka.org.pl

Filozoficko-teologická reflexia lásky ako zdroja životnej orientácie v kontexte encykliky *Deus caritas est*

Pavol Dancák

Annotation: Love cannot be tested, registered, processed by computer. That is why the exact thinking scientists try to avoid this topic. In defiance of that it is necessary to think about love as love is a basic human equipment of a man 's life. However, there are so many answers to this single question - What is a true love and what isn't. Love as the certainty forms the roots of home where people feel truly close to one another. Jesus' words: "For I was naked and you clothed me,... I say to you, whatever you did for one of these least brothers of mine, you did for me." (Mathew 25, 36.40) called plenty of people to self-sacrificing testimonies of love to the brothers. When meeting God, who is Love, face to face, the believer can feel instant need of changing his/her life into the God's and the fellows' service.

Key words: man, neighbour, love, christianity

Okruh myslenia Benedikta XVI. tvorí zjavná kríza postmodernizmu, ktorá má svoje kruté praktické explikácie v terorizme súkromnej aj štátnej povahy. V dobe zosurovenia a zdivočenia mravov, v dobe v ktorej žijeme, „sa s Božím menom spája neraz pomsta, či dokonca povinnosť nenávidieť a konať násilie, je toto poslanstvo veľmi aktuálne a má veľmi konkrétny význam.“¹ Encyklika *Deus caritas est* na pozadí filozoficko-teologickej reflexie lásky vysvetľuje kresťanské chápanie Boha aj kresťanské chápanie človeka a takto vlastne objasňuje podstatu a zmysel bytia kresťana vo svete.² Encyklika *Boh je láska* je absolútne prvou encyklikou, ktorá sa venuje téme lásky. Má dve hlavné časti. Prvá ponúka premýšľanie nad láskou v jej rôznych dimenziách, ako eros, philia, agapé a druhá časť pojednáva o konkrétnom napĺňaní prikázania lásky vo vzťahu k blížnemu.

Hymnus na lásku svätý apoštol Pavol začína slovami: „Keby som hovoril ľudskými jazykmi aj anjelskými, a lásky by som nemal, bol by som ako cvendžiaci kov a zuniaci cimbal. A keby som mal dar prorocstva a poznal všetky tajomstvá a všetku vedu a keby som mal takú silnú

¹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 1.

² Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 8.

vieru, že by som vrchy prenášal, a lásky by som nemal, ničím by som nebol.

A keby som rozdal celý svoj majetok ako almužnu a keby som oboval svoje telo, aby som bol slávny, a lásky by som nemal, nič by mi to neosožilo.“ (1Kor 13) Tieto nezabudnuteľné slová vyjadrujú, že všetko čo v nás zaväži, má svoj pôvod v láske, ale slovo láska nie je jednoznačné³ a mnohoraký význam slova láska nám umožňuje hovoriť o láske k Bohu, k opačnému pohlaviu, k rodičom, k deťom, bližným, k človeku, k ľudstvu. Chceme vyjadriť čo je láska, ale to sa nám nedarí.⁴ Benedikt XVI. kladie otázku: „Spájajú sa v konečnom dôsledku všetky formy lásky dovedna a je láska – napriek rôznorodosti svojich prejavov – napokon jediná, alebo naopak používame to isté slovo na pomenovanie úplne rozdielnych skutočností?“⁵

Dejiny ľudského myslenia ukazujú, že v závislosti od rozmanitých kultúr a jazykových prejavoch jestvujú rôzne pokusy definovať, či skôr len jednoducho opísať lásku. U Jána čítame, že Boh je láska, ale podobne ako pojem Boh⁶ aj pojem láska môže mať celkom odlišné významy.⁷ Láska je často považovaná za emóciu, ktorá nás púta k objektu, ktorý subjektívne vysoko oceňujeme, ale niekedy sa stretneme s názorom, že láska je len aktívny záujem o dobro objektu či subjektu a inokedy sa zdôrazňuje vzťah a reciprocita. Zrejme aj táto mnohoznačnosť v chápaní lásky viedla pápeža Benedikta XVI. k tomu, aby prvú časť encykliky venoval otázke jednoty lásky v stvorení a v dejinách spásy. Boh sa zjavuje ako Boh lásky a od človeka žijúceho v dejinnom svete vyžaduje svedectvo lásky, ktoré je svedectvom o naddejinnom svete, ku ktorému človek stvorený na podobu Boha bytostne patrí.⁸ Boh je láska, ale láska

³ Porov. WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 60.

⁴ Porov. JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kaligram, 2002, s. 120.

⁵ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 1.

⁶ Hegel, podľa Hroboňa, považujúc Boha za neosobný a abstraktný princíp nepostihol, že Boh je láska. Porov. DUPKALA, R.: *Filozofické reflexie náboženstva v tvorbe Hegela a ich ohlas na Slovensku*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 2/2000, s. 53 – 60.

⁷ Problematika Boha nie je pre nikoho ľahostajná, nakoľko každý musí k nej zaujať voľajaké stanovisko, ale rozsah možností je široký. Primárne ide o ateizmus, panteizmus, agnosticizmus a teizmus.

⁸ Porov. MARITAIN, J.: *Křesťanský humanizmus*. Praha 1947, s. 254.

je aj najvýznamnejšie antropínium⁹, ale Boh prirodzene nie je antropínium, no vzťah k Bohu, ktorý sa prejavuje v náboženstve, antropínom je.

Benedikt XVI. konštatuje, že v dejinách filozofickej i teologickej diskusie boli výrazy eros a agapé radikalizované do takej miery, že ich označovali za protikladné.¹⁰ K tomuto umelému oddeľovaniu okrem iných podnetov výraznou mierou prispel vulgárne exaltovaný biologický determinizmus, ktorého pôvod je v pesimizme redukcionistického nazerania na človeka.¹¹ K antagonizmu v chápaní lásky prispel napríklad aj pochmúrny voluntarista A. Schopenhauer, ktorý uvažuje o láske ako o špecificky ľudskom pobyte človeka vo svete prostredníctvom pudovo konajúcej vôle.¹² Lásku chápe len ako sexuálny pud,¹³ ktorý je podľa neho kozmogonickým princípom, prostredníctvom ktorého sa prejavuje vôľa k životu ako súčasť kauzálne usporiadaného radu pretrvávania rodu.

Svätý otec obracia svoju pozornosť k základom našej kultúry v antickom Grécku. Zaujímavé a užitočné informácie o láske môžeme

⁹ Pojem antropínium má pôvod vo fyzickej antropológii, kde slúžil k odlišeniu biologických vlastností človeka od vlastností iných živočíchov. Z filozofického hľadiska antropínium považujeme za takú vlastnosť človeka, ktorou sa človek vyznačuje ako ľudská bytosť. V existencialistickej literatúre pod antropínami rozumieme existenciály, ktorými existencializmus vyjadruje spôsoby ľudskej existencie. Naš vzťah k svetu nespočíva iba v poznaní, ale práve podstatné je chcenie, cítenie a konanie. Vzťah k svetu prežívame v stavoch strachu, úzkosti aj bolesti, ale aj vo viere, láske a nádeji, existujeme radosťou aj smútkom, životom a smrťou, svoje myšlienky a city, plány, ciele uskutočňujeme ich vnášaním do ľudského sveta. Toto všetko sú antropíny, ktoré nám odhaľujú zmysel života a robia ho zrozumiteľným. Porov. ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002, s. 109.

¹⁰ Porov. ŠLODIČKA, A.: *Eros a sexualita v encyklike Deus caritas est*. In : Benedikt XVI. <<Deus caritas est>>. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2006, s. 31 – 41.

¹¹ Markíz de Sade v diele *Filozofia v budoári* píše o láske: „Nemyslite si však, že ak sa vzdám trťnův tohto nebezpečného citu, pripravím sa aj o jeho ruže – budem ich ďalej trhať, ibaže bez rizika, že sa pritom poraním, a bez obáv budem vdychovať ich vôňu. Budem dokonca mať aj telo, po ktorom túžim, i keď nebudem mať jeho dušu, ktorá by mi aj tak nebola nanič. Keby si človek ujasnil, čo vlastne hľadá v rozkoši, ušetril by svoje srdce krutého ošiaľu, ktorý ho spaľuje a vysušuje .. a uspokojil by sa s telesnou rozkošou, ktorá by mu priniesla skutočné šťastie...“ DE SADE, M.: *Filozofia v budoári*. Bratislava : PT, 1996, s. 124.

¹² Porov. ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002, s. 128.

¹³ „Zamilovanosť, nech sa tvári sebaéterickejšie má svoje podhubie iba v pohlavnom púde.“ SCHOPENHAUER, A.: *Metafyzika lásky*. Olomouc : NPDN, 1992, s. 12.

získať v Platónovej filozofii, predovšetkým v dialógoch *Symposión* a *Faidros*, kde láska vystupuje ako nekonečná mohutnosť, presahujúca obmedzený život jednotlivca. Eros predstavuje silu, ktorá pohýna k filozofovaniu.¹⁴ Láska ako kozmická sila sa nielen spája s dobrom, ale je aj nevyhnutnou podmienkou jednoty a harmónie sveta. Platón v *Symposióne* konštatuje, že človek až v láske nachádza skutočné bytie, vzťahujúce sa k dokonalosti a nesmrteľnosti. Je to evidentná snaha prejsť od zmyslového k duchovnému, „láska je túžba mať natrvalo dobro.“¹⁵ Potešenie z krásnej postavy je najnižším stupňom erosu a podľa Platóna je zlý milovník ten, kto viac miluje telo ako dušu. Ešte väčší dôraz na spirituálnu povahu lásky kladie v práci *Faidros*, v ktorej múdrosť alebo túžbu po múdrosti predstavuje ako život v láske, ktorý je závislý od poznávacieho procesu, a ktorý sa vzťahuje k nadčasovému, nesmrteľnému bytiu.¹⁶

V láske Platón vidí cestu ku konečným, ideálnym a metafyzickým schopnostiam človeka, kde emócie majú iba dočasný charakter a vystupujú len ako náhodné. V láske vidí cestu k dokonalosti. V každej láske spočíva túžba „spojiť sa s druhou bytosťou, ktorá sa zdá byť obdarená nejakou dokonalosťou. Je to pohyb našej duše k niečomu, čo je v určitom zmysle vynikajúce, lepšie a vyššie.“¹⁷

V Platónovom spise *Symposion* sa láska chápe ako pudenie vychádzajúce z javovej stránky života. V snahe získať účasť na podstate je smerovaním od nebytia k bytiu. Láska je v dokonalom súlade s poznáním smerujúcim od menej dokonalého k dokonalejšiemu. Eros je oddanosť krásnu, ktorá je v úzkom spojení s dobrom.¹⁸ Max Scheler vysvetľuje, že „pre Platóna je Eros zároveň prechodom od menšieho vedenia k väčšiemu a tendenciou zmyslových vecí, patriacich ešte k mojej on, získať podiel na ontós on, na idei, na podstatnom.“¹⁹ Charakter lásky sa vyjavuje v povahe duše, ktorá pokiaľ je dokonalá, je

¹⁴ Porov. JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*, s. 120.

¹⁵ PLATÓN: *Symposion*. In: Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1970, s. 359

¹⁶ PLATÓN: *Faidros*. In: Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1970, s. 343 – 345.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditace o ženách a i lásce*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1996, s. 77.

¹⁸ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dejiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 119.

¹⁹ SCHELER, M.: *Ordo Amoris*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 9.

výrazom krásy, múdrosti a dobra, je okridlená, vznáša sa vo výšinách a jej domovom je celý vesmír. Opakom je upadanie do telesnosti, keby duša stráca krídla, stáva súčasťou pozemského tela, ktoré je smrteľné. Láska v spätosti s krásou, múdrosťou a dobrom sa stáva prostriedkom na poznávanie ideí, čím prekračuje hranice sveta tieňov a vedie človeka k slobode.

Platónove myslenie ovplyvňovalo kresťanských mysliteľov, čo môžeme vidieť na príklade sv. Augustína. Tento vplyv sa uskutočňoval prostredníctvom novoplatonizmu a to spolu so zdôrazneným dualizmom, ktorý chápe pobyt duše v tele ako trest, výrazne prispelo k polarizácii medzi láskou chápanou ako eros a láskou chápanou ako agapé. Podľa sv. Augustína pripútanosť lásky k pomimutelným veciam nám prekáža na ceste do večnosti. „Ak horíme láskou k večnosti, musíme nenávidieť dočasné zväzky. Ľudskú prirodzenosť treba milovať bez telesných podmienok, či už je dokonalá, alebo sa usiluje zdokonaľiť.“²⁰ Je potrebné zdôrazniť, že podľa sv. Augustína lásku odhaľujeme v sebe pričom láska k Bohu a láska k človeku sa nevyklúčujú, ale dopĺňajú a predpokladajú. Láska otvára priestor, v ktorom môžeme participovať na večnosti.

Svätý Gregor z Nyssy charakterizuje lásku ako pohyb, ktorý ustavične nachádza jednoduché a nehmotné dobro, ku ktorému sa pripodobňuje. Pohyb lásky nikdy nekončí, nemá nijaké obmedzenie, ale pohyb lásky je odlišný od pohybu túžby, ktorý smeruje k tomu čo nemáme. Láske je ustavičný pohyb k tomu čo už máme, láska znamená rásť v tom čo sme už dosiahli.²¹

Napriek nedostatočnosti nášho poznania lásky predsa môžeme konštatovať, že láska dáva ľudskému životu plnosť a zmyslu. Láska prežívaná ako šťastie má vždy svoju neopakovateľnú individuálnu podobu. Ako šťastie je v nás, ale aj mimo nás, alebo vyjadrené s B. Pascalom „šťastie nie je ani mimo nás, ani v nás, je v Bohu, mimo nás, aj v nás.“²² Láska v pocitoch šťastia obsahuje súhrn zložitých emocionálnych, racionálnych vôľových ale aj podvedomých reakcií jednotlivca na svoje postavenie vo svete. Láska je sebvýjadrením človeka, v ktorom možno

²⁰ AUGUSTINUS, A.: *O pravom náboženstve*. In: Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry 1975, s. 149.

²¹ Porov. *De anima et resurrectione dialogus* / PG 46, 96a. In: KARFÍKOVÁ, L.: *Řehoř z Nyssy*. Praha : OIKOYMENH, 1999, s. 163.

²² PASCAL, B.: *Myšlienky*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1948, s. 180.

hľadať odpovede na večné problémy, týkajúce sa ľudského života. Je sebaujedením človeka, v ktorom sa jeho život mení raz na radosť a nadšenie, inokedy na zmätok, chaos sa mení na harmóniu, ale aj súlad na paniku, kde rovnako ako je nevysvetliteľná vlastná individualita každého jednotlivca, tak je i neidentifikovateľný „priestor“ odohrávania sa drámy a vášne, tragédie i nádeje lásky. V láske znenazdania dochádza k zauzleniu všetkých hodnôt. Človek sa dostáva do zmäteného a neovládateľného stavu,²³ ktorý nie je exaktne uchopiteľný, ale v ktorom sa dostáva k slovu viera aj nádej, čo dáva zmysel ľudskému životu. Láska je odpoveďou na problém ľudskej existencie²⁴ a zahrňuje v sebe aj svoj ideál ako životnú orientáciu. Šťastie v láske nemožno chápať jednostranne, len ako dosiahnutie určitého cieľa, ba ani ho nemožno stotožňovať s pôžitkárstvom či hedonizmom. Šťastie v láske je aktívnym vzťahovaním sa k iným ľuďom a k Bohu v slobodnom rozvíjaní mnohotvárných ľudských väzieb.²⁵ Človek je osobou²⁶, čím zaručuje nielen jedinečnosť v oblasti svojho druhu, ale má zvláštnu črtu a znamenie individuality. V láske človek nestráca niečo zo seba, ale práve naopak, úplne objavuje sám seba.²⁷

²³ Porov. ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002, s. 123.

²⁴ Porov. DARGOVÁ, J.: *Špecifiká stimulácie tvorivosti budúcich učiteľov*. In : *Theologos*, Prešov : PETRA 1/2004, s. 94 – 106.

²⁵ K. Wojtyła dáva lásku do súvisu s personalistickou normou. „V Evanjeliu sformulované prikázanie vyžaduje od človeka lásku k iným ľuďom, bližným, v svojom plnom znení však vyžaduje lásku k osobám. Totiž Boh, ktorého prikázanie lásky je na prvom mieste, je najdokonalejším osobným bytím. Celý svet stvorených osôb čerpá svoju odlišnosť a prirodzenú nadradenosť vo vzťahu k svetu vecí (nie osôb) z istej podobnosti s Bohom.“ WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 35.

²⁶ Definíciu osoby vytvorila kresťanská idea spolu s teologickým bádáním týkajúcim sa Najsvätejšej Trojice. Boetius charakterizuje osobu ako substanciálne individuálne bytie rozumnej prirodzenosti (*rationalis naturae individua substantia*). Descartes podčiarkoval aspekt vedomia, Kant zodpovednosti. Osobou môže byť iba bytie duchovné – iba tak sa dá pochopiť vedomie a sloboda, ktoré podmieňujú zodpovednosť. Človek je určitá duchovná podstata nikdy neopakovateľná, prislúchajúca iba danému jedincovi, nedá sa pripísať inému „ja“. GEJDOŠ, M.: *Antropologia filozoficzna w ujęciu Jana Pawła II „Stworzył więc Bog człowieka na swój obraz, na Boży obraz go stworzył ...“* in: *Praca Zbiorowa. Nowe trendy w wychowaniu i edukacji człowieka współczesnego*, Lublin.2006. s.25-34.ISBN 83-7222-272-X.

²⁷ Prov. SCHELER, M.: *Problemy religii*. Krakow : Znak, 1995, s. 140.

Personálny vzťah sa dovŕšuje v personálnej láske, ktorá je vždy nutne individuálnym vzťahom, lebo každý jednotlivec je špecifický, a preto aj vzťah k druhému má špecifický charakter. Je životne dôležité pochopiť, že iba zo syntézy poznania v integrite osoby vyplýva múdrosť, celostný hlbinný životný postoj.²⁸ Eros nachádza, aby agapé mohla darovať. „Je to cesta pšeničného zrna, ktoré keď padne do zeme a odumrie, prinesie veľkú úrodu.“²⁹ V tom je aj rozdiel medzi láskou a zaľúbenosťou, v ktorej zaľúbený vidí len to, čo je na povrchu. „Zatiaľ čo „povrchný“ človek lipne na „povrchu“ a nie je schopný pochopiť jeho hĺbku, je pre „hlbokého“ človeka „povrch“ sám len výrazom hĺbky, výrazom síce nie podstatným a rozhodujúcim, ale významným.“³⁰ Pohľad opierajúci sa len o „povrch“; ešte nemal možnosť prekročiť jeho hranicu. Milujúci človek vníma vo svetle tajomstva aj to, čo je pre iných iba telesné, navonok viditeľné. Neustále zápasí so všednosťou, v ktorej 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.“³¹ „Skutočné poznanie druhého tak nepochádza z mojich predstáv, ani z môjho pozorovania, ale z toho, že počúvam a prijímam, čo vyjadruje on sám.“³²

Podľa E. Fromma nie pasívne vyčkávanie, ale aktivita utvára vzťahy blízkej spolupatričnosti medzi ľuďmi, ktorá je založená na starostlivosti o naplnenie lásky radosťou, šťastím a nádejou. V aktivite je aj zodpovednosť za zveľaďovanie lásky. „Starostlivosť a pocit zodpovednosti ukazujú, že láska je aktivitou, nie je však vášňou, ktorá človeka ovládne, a práve tak málo i afektom, ktorým je strhnutý pocit zodpovednosti, nie je žiadnou povinnosťou, ktorá by bola človeku vnucovaná zvonka, ale je mojou odpoveďou na to, čo cítim, že sa ma týka.“³³

Láska ľudí zbližuje ale nedáva ich k dispozícii. 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,

²⁸ Porov. GEJDOS, M.: *Martin Heidegger – výchovou vyzývať k plnohodnotnému bytiu*, Disputationes Scientifcae-Universitas Catholicae: Ružomberok, 2006, roč. VI. č. 1, 66 - 76, ISSN 1335 – 9185

²⁹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 5.

³⁰ FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno : Cesta, 1996, s. 129.

³¹ BUBER, M.: *JÁ a TY*, s. 16.

³² SOKOL, J.: *Filosofická antropologie*. Praha : Portál, 2002, s. 173.

³³ FROMM, E.: *Člověk a psychoanalýza*. Praha : Svoboda, 1967, s. 81-82.

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 sebecku je láska pre Solovjova, výrazne inšpirovaného novosťou evanjelia, práve v uznaní absolútneho významu druhého.³⁴ 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.“³⁵ M. Scheler zdôrazňuje že je to práve láska, ktorá podnecuje poznanie a chcenie, je matkou samotného rozumu a ducha, že skôr ako je človek „ens cogitans“ alebo „ens volens“, je „ens amans“, t.j. skôr ako je človek bytosť mysliača a bytosť vôle, je bytosť milujúca. Odmietol racionalizmus absolutizujúci rozum³⁶ a radí „počúvať“ city v snahe zistiť, čo znamenajú, čo nám chcú povedať, čo nám radia, od čoho odrádzajú, kam smerujú a na čo poukazujú.“³⁷

Starobylá múdrosť hovorí, že slová povzbudzujú, ale príklady priťahujú. Boh v Biblii sa predstavuje ako Boh lásky v čine a nie v abstraktných definíciách. V stretnutí sa z tváre do tváre s Bohom, ktorý je láska, pociťuje veriaci človek naliehavú potrebu premeniť celý svoj život na službu Bohu a blížnemu. Tak si možno vysvetliť vznik mnohých útulkov pre pocestných, nemocníc a domov pre chudobných, ktoré vznikli pri kláštoroch. Tak si možno vysvetliť aj ohromné iniciatívy pre ľudský rozvoj a kresťanskú formáciu, určené predovšetkým tým najchudobnejším, o ktoré sa starali najskôr mníšske a žobravé rády a neskôr rôzne mužské i ženské rehoľné inštitúty v priebehu celých dejín Cirkvi.

V Starom zákone praotec Abrahám zachraňoval Sodomu a Lótvu rodinu a Mojžiš zachraňoval vyvolený národ na púšti. Obaja zažili dobrotu Boha a to ich viedlo k obetavej láske zachrániť iných. „Keď Ježiš vo svojich podobenstvách hovorí o pastierovi, ktorý ide za stratenou

³⁴ Porov. SOLOVJOV, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 57.

³⁵ FROMM, E.: *Umění milovat*. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997, s. 36.

³⁶ SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava : IRIS, 1995, s. 66.

³⁷ SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 60.

ovcou, o žene, ktorá hľadá drachmu, o otcovi, ktorý vybehne v ústrety márnотratnému synovi a objíma ho, nie sú to iba slová, ale stávajú sa výkladom bytia a konania jeho samého.³⁸ Láska v kontexte evanjelií sa mení na konkrétnu aktivitu tu a teraz³⁹. Milosrdný Samaritán (Lk 10, 25 – 37) neobišiel zraneného, ale pristúpil k nemu, nalial mu olej a víno na rany, vyložil ho na svoje dobytča. Zaviezol ho do hostinca a požiadal hostinského, aby sa oňho staral. Toto je konkrétna láska – všímavá, dôsledná, zachraňujúca.

Eschatologický rozmer lásky ako zdroja pomoci núdznemu môže-
me vidieť v podobenstve (Lk 16, 19 – 31), v ktorom je predstavený ob-
raz zavrhnutého boháča, ktorý si nevšimal žobráka Lazara a je preto
výstrahou pre všetkých ignorantov, čo v pozemskom živote nedokážu
spozorovať chudobných v ich biede, avšak z miesta odsúdenia prosia
o záchranu svojich bratov, keď už je neskoro. Svätý otec osobitne vy-
zdvihuje Matúšovo podobenstvo o poslednom súde (Mt 25, 31 – 46),
pričom zdôrazňuje, že „láska sa stáva kritériom na definitívne rozhodnu-
tie o hodnote, alebo naopak, prázdnote ľudského života. Láska ako isto-
ta utvára korene domova a nádej zasa túžbu po takomto domove. G.
Marcel túto vzájomnú spätosť a podmienenosť chápe ako „nerozlučné
puto medzi nádejou a kresťanskou láskou k blížnemu.“⁴⁰ Ježiš sa identifi-
kuje so všetkými, ktorí sú v núdzi: hladnými, smädnými, cudzincami,
nahými, chorými, väznenými.⁴¹

Problematika pomoci ľuďom odkázaným na pomoc blížnych od
nepamäti nachádza inšpiráciu v transcencii, ktorá je podstatným
prvkom ľudského bytia na svete. Človek v transcencii, ktorá spočíva
v slobodnom a nepodmienenom otvorení sa pravde, dobru, krásu, perso-
nálnej hodnote a spoločenstvu, uskutočňuje svoju vlastnú bytosť. Den-
nodenná experiencia overená históriou ukazuje, že človek je svojou
podstatou zameraný na druhého a len prostredníctvom druhého nachá-
dza sám seba. Druhá osoba je primárnym cieľom nášho konania, čo
príznačne potvrdzuje skutočnosť, že aj subpersonálne stupne bytia mô-
žeme pochopiť v ich vlastnom bytí len z analógie k personálnemu bytiu.

³⁸ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 12.

³⁹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. č. 15.

⁴⁰ MARCEL, G.: *K filosofii nádeje*, Praha: Vyšehrad, 1971, s. 130.

⁴¹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 17.

Človek je zameraný k druhému a len prostredníctvom druhého nachádza sám seba.⁴² Svoje vlastné bytie uskutočňuje vtedy, keď sa vzdáva sám seba. Metafyzický základ tejto základnej štruktúry je daný podstatou konečného ducha, ktorý sa uskutočňuje v nepodmienenom a neohraničenom horizonte bytia, pravdy a dobra, teda v bytostnom zameraní k absolútnu. Pre človeka ako konečného ducha vo svete však nie je absolútne bytie Boha bezprostredným cieľom, ku ktorému by smeroval svoju činnosť. Absolútne nie je dané bezprostredne ako predmet poznania, chcenia a lásky, ale vždy je sprostredkované svetom. Svet je bezprostrednou predmetovou oblasťou našej duchovnej sebarealizácie. Ale v našom svete sa ma uskutočňovať naše bytie sebou, teda aj podstatne transcendentný vzťah k absolútnemu Božiemu bytiu. Preto už vo svete musí byť možné realizovať vnútorné postoje, ktoré, ako to zodpovedá transcendentnej povahe človeka, sú zamerané na svet a až v absolútnu dosahujú svojho plného zmyslu a svojho posledného cieľa. Avšak vnútri nášho zmyslového sveta sa stretávame s inými personálnymi bytiami voči ktorým môžeme, ba musíme zaujať oceňujúci postoj – prijatie, dobroprajnosť, nesebeckú oddanosť. To sú postoje, ktoré v konečnom dôsledku smerujú k nekonečnej osobnej hodnote Boha.

Ľudská láska v najplnšom zmysle sa môže uskutočniť len vo vzťahu k nekonečne personálnemu, milujúcemu a lásky hodnému Bohu. Úplne jedinečná hodnota druhého človeka sa otvára práve vtedy, keď ho s láskou prijímame v jeho vzťahu k Bohu. Teda v jeho transcendentnom vzťahu. Čím som bližšie k druhému a tým som bližšie sám k sebe aj k Bohu. Je zrejmé, že aj preto Ježiš hovorí: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto najmenších, mne ste to urobili.“ Láska neznamená moc nad bezmocnými, ale intenzívne úsilie o povýšenie bezmocných na rovné mocným. Ak sa moc neodtráha od milosti, ale chápe sa len a výlučne ako jej nástroj, ktorý sa používa bez sebeckta a osobného prospechu, nie je to už moc v bežnom ľudskom chápaní, často egoistickom a prospechárskom, ale je to na prvom mieste služba.

Láska sa nedá testovať, evidovať, počítačovo spracovať, preto exaktne uvažujúci vedci sa tejto téme radšej vyhýbajú. Navzdory tomu je nutné premýšľať o láske, pretože patrí do základnej výbavy človeka k životu. Avšak čo je práva a čo nie je práva láska, na to existuje nespo-

⁴² Porov. SIENKIEWICZ, E.: *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej“ w polskiej teologii uczestnictwa*. Poznań : Wydawnictwo naukowe UAM, 2003, s. 305

četné množstvo odpovedí.⁴³ Láska však ako istota utvára korene domova, kde ľudia majú k sebe blízko. Láska je božská, pretože pochádza od Boha a zjednocuje nás s Bohom a prostredníctvom tohto zjednocujúceho procesu nás premieňa na „my“, ktoré prekonáva naše rozdiely a robí z nás jedno, až kým sa Boh nestane všetkým vo všetkých.

V druhej časti encykliky svätý otec Benedikt XVI. predstavuje caritas, uskutočňovanie lásky v Cirkvi ako v spoločenstve lásky. Ježišove slová: „Bol som nahý a priodeli ste ma ... Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili“ (Mt 25, 36 - 40) v dejinách Cirkvi povolali mnoho ľudí k obetavým svedectvám lásky v službe bližným.⁴⁴ V stretnutí sa z tváre do tváre s Bohom, ktorý je láska, pociťuje veriaci človek naliehavú potrebu premeniť celý svoj život na službu Bohu a bližnému. Tak si možno vysvetliť vznik mnohých útulkov pre pocestných, nemocníc a domov pre chudobných, ktoré vznikli pri kláštoroch. Tak si možno vysvetliť aj ohromné iniciatívy pre ľudský rozvoj a kresťanskú formáciu, určené predovšetkým tým najchudobnejším, o ktoré sa starali najskôr mníšske a žobravé rády a neskôr rôzne mužské i ženské rehoľné inštitúty v priebehu celých dejín Cirkvi, ktorá opakovane zdôrazňuje, že „svojou prácou sa človek neangažuje len za seba, ale aj za druhých a s druhými.“⁴⁵

Svätý Otec pristupuje k téme vzťahu medzi spravodlivosťou a láskou, sériou presných a podnetných orientácií, predstavuje sociálne učenie Cirkvi a kompetencie štátu v realizovaní spravodlivého sociálneho poriadku. Potvrďuje, že úlohou Cirkvi s jej sociálnym učením pri budovaní spravodlivého sociálneho poriadku je „znovuprebúdzat“ duchovné a morálne sily. „Bezprostredná úloha zasadzovať sa za spravodlivý poriadok v spoločnosti prináleží práve laickým veriacim. Ako občania štátu sú povolávaní zúčastňovať sa v prvej osobe na verejnom živote. Nemôžu sa preto vzdať mnohorakej a rôznorodej ekonomickej, sociálnej legislatívnej, administratívnej a kultúrnej činnosti, určenej na organické a inštitucionálne napomáhanie a presadzovanie spoločného

⁴³ Porov. ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002, s. 138.

⁴⁴ Svätý otec uvádza tieto Ježišove slová so spomienkou na Martina z Tours (+ 397), vojaka, ktorý sa neskôr stal mníchom a biskupom: takmer ako ikona nám ukazuje nenahraditeľnú hodnotu individuálneho svedectva lásky. Pri bránach Amiensu dal polovicu svojho pláňa chudobnému. Porov. BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 40.

⁴⁵ JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. Trnava : SSV, 1992, s. 81.

dobrá.“⁴⁶ Znovuprebúdzanie nezištnej a obetavej lásky vedie jednotlivca k spoluľudskému jestvovaniu, k spoločenstvu, kde človek sa stáva tým, čím je⁴⁷, kde slúžiac Bohu i ľuďom nachádza šťastie a stáva sa človekom.

Doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU Prešov

pdancak@unipo.sk

⁴⁶ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, č. 29.

⁴⁷ „Človek ... sa stáva človekom len medzi ľuďmi – ak vôbec majú byť ľuďmi, musí ich byť viac.“ FICHTE: *Grundlange des Naturrechts*, WW III, 39. In : CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon 1994, s 160

Historický vývoj Mukačevského biskupstva od Užhorodskej únie (24. 4. 1646)¹ po episkopát Jána Jozefa de Camillisa (1689 - 1706)

Jaroslav Coranič

Annotation: On the 24th April 1646, in the Užhorod – castle chapel, sixty – three priest of eastern religion took the profession of faith (Profesio fidei) to the hands of Eger bishop George Jakušič and agreed on the union, i. e. they unified with the Catholic church. They declared to believe all that Roman – Catholic Church teaches and to accept the Pope Innocent Xth their highest pastor. Gradually it gained acceptance over the whole area and by 1661 there were more than five hundred priest united with Rome. In the year 2006 Greek-Catholic Church in Slovakia has remembered two important historical events. In April, 24th, 2006, 360 years have passed since Užhorod union creation, when congregation of East Byzant - Slavic ceremony has united with Catholic Church and in August the 22nd, 2006 we commemorated 300 years since the death of important Greek-catholic bishop of Mukačevo Jan Jozef de Camillis. Jan Jozef de Camillis is one of the greatest bishop of Mukačevo because of his notably contribution to Užhorod union establishment and to consolidation of Greek-catholic eparchy of Mukačevo.

Key Words : Greek – Catholic Church, Mukačevo eparchy, The Union of Užhorod, Ján Jozef de Camellis.

V roku 2006 si Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, resp. grécko-katolíci bývalého severovýchodného Uhorska pripomenuli dve dôležité historické udalosti. Dňa 24. apríla 2006 uplynulo 360 rokov od uzatvorenia Užhorodskej únie, ktorou sa veriaci východného byzantsko – slovanského obradu zjednotili s katolíckou cirkvou a dňa 22. augusta 2006 sme si pripomenuli 300 rokov od smrti významného mukačevského

¹ Základnou prácou, ktorá sa najvýznamnejšie zaoberá touto dôležitou udalosťou v dejinách gréckokatolíckej cirkvi je dizertačná práca Michala LACKA, SJ : *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, ktorá vyšla v niekoľkých vydaniach a vo viacerých jazykoch v rokoch 1955 až 1976.

Dejinami užhorodskej únie sa zaoberal aj Anton Hodinka v prácach „*Diplomatár mukačevského biskupstva*“ HODINKA, A.: *A munkácsi görög szertatásu püspökseg okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, a tiež v „*Dejinách mukačevského biskupstva*“ ID.: *A munkácsi görög katolikus püspökseg története*. Budapest 1909.

Pozri tiež BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Dobrá kniha. Trnava 1997, s. 54.

gréckokatolíckeho biskupa Jána Jozefa de Camillisa. Táto štúdia sa bude venovať historickému vývoju gréckokatolíkov práve v tomto období, ktoré ohraničujú spomínané dve výročia.

Užhorodskou úniou sa na našom území datujú začiatky gréckokatolíckej cirkvi (aj keď termínom gréckokatolícka sa začala označovať až od roku 1773). Všetci veriaci východného byzantsko-slovanského obradu v severovýchodnom Uhorsku v čase uzatvorenia únie tvorili jednotné Mukačevské biskupstvo, ktoré sa rozprestieralo na území 13 žúp bývalého Uhorska.² Najväčšia koncentrácia týchto východných kresťanov bola na panstvách šľachtických rodín Rákociovcov a Drugetovcov. Kalvínski Rákociovci vlastnili v rokoch 1633 – 1711 panstvo mukačevské a katolícki Drugetovci od 14. stor. až do roku 1691 panstvo humensko-užhorodské, ktorí tiež mali správu nad Zemplínskou a Užskou župou. Kým Rákociovci sa snažili na svojom panstve šíriť protestantizmus, Drugetovci podporovali zblíženie sa s katolíckou cirkvou.

Významným sa pre budúcu úniu v Užhorode javí konvertovanie predstaviteľa humenskej vetvy Drugetovcov, grófa Juraja III. Drugeta, z protestantizmu na katolícku vieru v roku 1605. Na svojom panstve začal vyvíjať činnosť katolíckej obnovy. O povznesenie katolíckej cirkvi sa postaral povolaním pátrov jezuitov do Humenného v roku 1608 a následným založením kolégia taktiež v Humennom v roku 1615, ktoré sa stalo významným strediskom misijnej činnosti.³ Stredisko venovalo svoju pozornosť nielen evanjelikom augsburského vyznania („luteránom“) a príslušníkom reformovanej cirkvi („kalvínom“), ale aj „Ruthe- nom“, t. j. veriacim byzantsko-slovanského obradu, ktorých takisto získavalo pre katolícku cirkev. J. Druget sa na svojich pozemkoch snažil dôsledne uplatňovať zaužívaný princíp „*cuius regio, eius religio*“, preto sa snažil všetkých svojich poddaných pokatolíčiť. Rekatolizačná a zjednocovacia práca pátrov jezuitov však narážala na ťažkosti práve v tradičnom lipnutí východných kresťanov na vlastný liturgický obrad a tradície. Kvôli týmto okolnostiam sa ako východisko ukazovalo vyhlásenie únie, teda zjednotenie pravoslávnych veriacich s katolíckou cirkvou, pri ktorom by sa nezriekli ničoho zo zvykov a tradícií východnej byzantsko - slovanskej cirkvi, ale by len uznali pápeža za hlavu vše-

² Boli to tieto župy : Abovská, Berežská, Boršodská, Gemerská, Marmarošská, Sabolčská, Satmárska, Spišská, Šarišská, Turňanská, Ugočská, Užská a Zemplínska.

³ LACKO, M.: *Humenné – politické, kultúrne a náboženské stredisko na východnom Slovensku v XVII. storočí*. In : Most č. 2, vol. IV. Cleveland 1957, s. 50 – 51.

obecnej cirkvi. Myšlienku na zjednotenie Jurajovi Drugetovi vnukla Brestská únia⁴, o ktorej sa dozvedel počas svojich pobytov v Poľsku. Na realizáciu spomínanej únie si preto pozval gréckokatolíckeho prazemského biskupa Atanáza Krupeckého (1610 – 1652), ktorý v roku 1613 prišiel do Humenného.⁵ Biskup A. Krupecký na návrh J. Drugeta svoju pozornosť obrátil hlavne na duchovenstvo humenského kraja. Zjednotenie im predkladal ako dokonalejší stupeň ich doterajšieho stavu. J. Druget im prisľúbil zrovnoprávenie s katolíckym duchovenstvom. Táto požiadavka bola opodstatnená, pretože prevažná väčšina pravoslávnych duchovných bola poddanského pôvodu. Aj po vysviacke ostávali v poddanskej závislosti, plnili feudálne poplatky a chodili na roboty. Na nich sa totiž nevzťahovali zákonné opatrenia, ktoré katolíckemu duchovenstvu zabezpečili primerané materiálne zabezpečenie a spoločenské postavenie.⁶ Navyše im bolo deklarované, že sa nemusia zriecť ničoho zo svojich zvykov a tradícií, východnej disciplíny, a najmä svojho obradu. Za zjednotenie sa napokon vyslovilo okolo 50 kňazov, prevažne z panstva Drugetovcov. Slávnostné vyhlásenie únie sa malo uskutočniť na „Rusadle” (Rusaľa, Turice; Zoslanie sv. Ducha) na pútnickom mieste v Krásnom Brode, kde mal byť aj vysvätený nový chrám na mieste zničeného kláštora (kláštor dal zbúrať ešte protestantský predok Juraja Drugeta Valentín Druget v roku 1603).⁷ Do Humenného prišiel ešte v predvečer sviatku spolu s biskupom Atanázom Krupeckým aj gróf J. Druget. Ako sa neskôr ukázalo, uskutočniť zjednotenie v tomto čase však bolo unáhlené rozhodnutie. Hoci duchovenstvo bolo už do istej miery pripravené, jednoduchý ľud ešte nie. Odporcovia únie vyvolali vzburu, ktorá prebehla počas príprav chrámu na vysvätenie. Biskup A. Krupecký, aby bolo ľahšie vyzdobiť nový chrám a pripraviť veci na posviacku, pred samotnou slávnosťou vydal nariadenie, aby ľud dočasne

⁴ Brestská únia bola povolená a ohlásená pápežom Klementom VIII. 23. 12. 1595, následne 8. 10. 1596 bola slávnostne vyhlásená na synode v Breste. Pozri GAJEK, J. S., NABYWANIEC, S.: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Lublin 1998.

⁵ LACKO, M.: *The Union of Užhorod*. Cleveland – Rome 1966, s. 59; porov. HARAKSIM, Ľ.: *Užhorodská únia a východné Slovensko*. In : Historický časopis, roč. 45, č. 2, 1997, s. 200; tiež TIMKOVIČ, J. V.: *Letopis krásnobrodského monastiera alebo kúsok zo slávnych dejín gréckokatolíkov na Slovensku*. Prešov 1995, s. 31.

⁶ HARAKSIM, Ľ.: *Užhorodská únia a Slovensko*. In : Historická revue, roč. 2, 1991, č. 7, s. 12.

⁷ HODINKA, A.: *A munkácsi görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 63.

vyšiel z chrámu, a tiež aby sa zatvorili dvere. Sám ostal v chráme, kde riadil vykonávanie úprav. Pred chrámom sa však v tom čase zhromaždili protivníci únie, ktorí presvedčovali veriacich, že im biskup odníma ich staré práva a zvyky, a tiež že im bráni modliť sa pred obrazom Matky Božej. Následne zmanipulovaný dav vylomil dvere chrámu a vrhol sa na biskupa, ktorý sa zachránil iba útekom do sakristie, kde sa zamkol. Dav sa potom obrátil, vyšiel vonku pred sakristiu a začal cez okno dovnútra hádzať kamene. Biskupa zachránil až príchod grófa Juraja Drugeta, ktorý poslal svojich vojakov, aby ho vyslobodili.⁸ Vyhlásenie únie nakoniec prebehlo až na druhý deň, ale zúčastnilo sa jej iba zlomok pôvodne zainteresovaných, takže sa dá konštatovať, že tento prvý pokus o zjednotenie sa napokon nepodaril.⁹

Ďalší pokus o zjednotenie vyšiel od mukačevského biskupa Bazila Tarasoviča (1633 - 1651). Už v prvom roku svojho episkopátu rokoval o uzatvorení únie s biskupom A. Krupeckým, ktorý sa po neúspešnom pokuse v roku 1614 vrátil naspäť do Poľska. V roku 1641 sa Bazil Tarasovič rozhodol prestúpiť na katolícku vieru. Ale ešte predtým, ako mohol svoj zámer uskutočniť, ho dal kastelán mukačevského hradu uväzniť. Mukačevo, ako už bolo spomínané, totiž vlastnili protestantskí Rákociovci, a tí samozrejme nemali záujem, aby sa takýmto spôsobom posilnilo postavenie katolíckej strany na ich území. Pre biskupa bolo zatknutie zvlášť ponižujúce, keďže k nemu došlo počas slávania samotnej Svätej liturgie. Rákociovskí drábi vtrhli do chrámu, vzali otca biskupa od oltára a oblečeného v biskupskom liturgickom rúchu ho viedli cez mesto na výsluch.¹⁰ Z väzenia bol biskup B. Tarasovič prepustený až po intervencii cisára Ferdinanda III. u sedmohradského kniežaťa. Po vyslobodení sa Bazil Tarasovič opäť podujal zložiť vyznanie katolíckej viery, čo sa mu naozaj aj podarilo v máji roku 1642. Akt zjednotenia sa uskutočnil vo Viedni v kaplnke letného cisárskeho zámku Laxenburg za prítomnosti cisára Ferdinanda III., apoštolského nuncia Gašpara Matteiho a jágerského biskupa Juraja Lippaya. Túto formulu zjednotenia v nasledujúcom roku 1643 schválil aj pápež Urban VIII. (1623 -

⁸ LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5. Cleveland 1958, s. 112 – 113.

⁹ PEKAR, A.: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpattia*. Roma 1967, s. 23.

¹⁰ LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5. Cleveland 1958, s. 116, tiež HARAKSIM, Ľ.: *Užhorodská únia a Slovensko*. In : Historická revue, roč. 2, 1991, č. 7, s. 13.

1644).¹¹ Keďže medzitým Juraj Rákoci ustanovil za mukačevského biskupa svojho kandidáta¹², B. Tarasovič sa usadil v meste Nagy Kalló v Sabolčskej župe na území Drugetovcov. V roku 1643 sa však J. Rákoci pripravoval na vojenské vystúpenie proti cisárovi, pri postupe na západ obsadil aj Nagy Kalló a pritom opätovne uväznil aj B. Tarasoviča. Biskup bol uväznený takmer tri roky, po ktorých opäť nastúpil na mukačevský stolec. Avšak mohol to urobiť iba za predpokladu, že sa vrátil k pravoslávniu, inak by mu Juraj Rákoci nepovolil návrat do Mukačeva.¹³

Šírenie únijného hnutia však pokračovalo naďalej. Jeho širiteľmi boli dvaja baziliánski mníši – Peter Partenius Petrovič a Gabriel Kosovický, ktorí vyvíjali užitočnú pastoračnú prácu medzi duchovenstvom, ale aj obyčajným ľudom. Stredisko tejto misijnej činnosti bolo stále na panstve Drugetovcov, prenieslo sa však z Humenného do Užhorodu, kde Anna Drugethová - Jakušičová darovala obom baziliánom misijný dom. Užhorod sa tak stal novým strediskom zjednocovacieho procesu, odkiaľ baziliáni podnikali svoje misionárske cesty.

Iniciátorom zjednotenia z roku 1646, známom ako Užhorodská únia, sa stal jágerský biskup Juraj Jakušič¹⁴ (brat Anny Drugetovej – Jakušičovej). J. Jakušič počas svojho pobytu v Užhorode (do Užhorodu prišiel na pohreb svojho švagra Jána Drugeta¹⁵ v decembri 1645) sa zoznámil s činnosťou oboch baziliánov a napomáhal rozvoju unionistickej myšlienky.¹⁶ Po ich vzájomnom dohovore sa rozhodol, že je najvyšší čas, aby sa tí duchovní, ktorí sú za úniu, za ňu aj verejne vyslovili a oficiálne pristúpili k jednote s katolíckou cirkvou. Biskup Juraj Jakušič písomne pozval na poradu kňazov byzantsko – slovanského obradu zo Zemplínskej, Šarišskej a Užskej župy, ktorým položil otázku, či sú ochotní zjednotiť sa s katolíckou cirkvou. Na poradu neprišli všetci po-

¹¹ HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 90 – 93; porov. LACKO, M.: *The Union of Užhorod*. Cleveland – Rome 1966, s. 81 – 84.

¹² Bol ním istý Ján Jusko, ktorý sa dokonca ani nedal vysvätiť za biskupa, biskupstvo spravoval podľa vzoru kalvínskych superintendentov.

¹³ LACKO, M.: *The Union of Užhorod*. Cleveland – Rome 1966, s. 94.

¹⁴ Juraj Jakušič nastúpil na jágerský biskupský stolec v novembri roku 1642, na ktorom nahradil Juraja Lippayho, ktorý bol menovaný za ostrihomského arcibiskupa.

¹⁵ Ján Druget bol vnuk iniciátora prvého pokusu o úniu v Krásnom Brode Juraja III. Drugeta.

¹⁶ VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávných prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 31.

zvaní, ale tí, ktorí prišli sa vyslovili za zjednotenie. Po tomto vyjadrení biskup Juraj Jakušič stanovil termín uzatvorenia únie na 24. apríla 1646, na deň svojho patróna sv. Juraja.¹⁷ V stanovený deň sa zišlo v Užhorode v zámockej kaplnke Drugetovcov 63 kňazov zo spomínaných žúp, ktorí tu prijali vyznanie katolíckej viery.

Okolnosti prijatia Užhorodskej únie však boli úplne iné, ako tomu väčšinou bývalo pri podobných zjednoteniach. Aj keď akt vyhlásenia Užhorodskej únie bol dôstojný, chýbala mu akákoľvek pompéznosť, aká bola napríklad pri vyhlásení Brestskej únie. Užhorodská únia bola jednoduchá a skoro utajená, bez nejakých ceremónii alebo veľkolepých osláv. Absentoval na nej mukačevský biskup, najvyššími cirkevnými predstaviteľmi boli iba šiesti arcidekani Mukačevského biskupstva. Taktiež sa na nej nezúčastnil nijaký delegát rímskej Stolice, ani žiaden politický predstaviteľ Uhorska. Zúčastnil sa na nej iba latinský jágerský biskup Juraj Jakušič, ktorý neinformoval o únii žiadne cirkevné úrady v Ríme.¹⁸ V roku 1648 však bola Užhorodská únia potvrdená novým jágerským biskupom Benediktom Kisdym a taktiež aj ostrihomským arcibiskupom a prímasom Uhorska Jurajom Lippayom a vacovským biskupom Matejom Tarnócim, ktorý bol zároveň aj vikárom ostrihomského arcibiskupstva a spišským prepoštom, kde taktiež žili kresťania východného obradu.¹⁹ V roku 1648 sa v Trnave konal cirkevný koncil (predsedal mu prímas Juraj Lippay), na ktorom sa zúčastnili aj otcovia baziliáni Partenius Petrovič a G. Kosovický a tento koncil prakticky ratifikoval vyhlásenie Užhorodskej únie.²⁰

Rím bol prvýkrát oboznámený s prijatím únie až v roku 1650, a to v reporte uhorského primasa a ostrihomského arcibiskupa Juraja Lippaya Kongregácií koncilu pri Svätej Stolicí, v ktorom oznamuje, že ako *legatus natus Apostolicae Sedis per Hungariam* úniu prijal. Do kompe-

¹⁷ HARAŠIM, E.: *Užhorodská únia a východné Slovensko*. In : Historický časopis, 45, 2, 1997, s. 202.

Katolícka cirkev má spomienku svätého Juraja 23. apríla, v Uhorsku však tento sviatok pripadá na 24. apríla, pretože deň predtým je sviatok svätého Vojtecha, patróna Uhorska.

¹⁸ NOVOTNÝ, J.: *Užhorodská únie*. In : Viera a život. Trnava 1996, č. 4, s. 336 – 337.

¹⁹ HODINKA, A.: *A munkási görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 113 – 117; porov. LACKO, M.: *Z našej minulosti : Užhorodská únia*. In : Mária 6, 1979, s. 15 – 16; ID.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5. Cleveland 1958, s. 118 – 121.

²⁰ HODINKA, A.: *A munkási görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 117.

tencii tejto kongregácie to však nespádalo, preto sa pápež Inocent X. o nej dozvedel až v roku 1651, keď sa jednalo o zvolení a potvrdení nového mukačevského biskupa.²¹

Tieto iste nezvyklé skutočnosti možno vysvetliť tým, že sa spočiatku Užhorodskej únii neprispevával nejaký osobitý význam, resp. že sa posudzovala ako záležitosť zemepána a jeho poddaných. Tento význam a hodnota vzrástla vtedy, keď sa začala ďalej úspešne šíriť aj na územie, ktoré už nebolo pod kontrolou Drugetovcov.²² Ako sa slávnostný akt zjednotenia uskutočnil, sa dozvedáme z listu šiestich arcidekanov adresovaného pápežovi Inocentovi X. z roku 1652, ktorí v mene celého zjednoteného duchovenstva podávajú krátky opis tejto udalosti.²³ V kaplnke sa najprv celebrovala svätá liturgia v byzantsko – slovanskom obrade, na ktorej predsedal sám biskup J. Jakušič. Po svätej liturgii bolo prednesené spoločné vyznanie katolíckej viery (*Professio fidei*), ktoré sa vyžaduje v podobných prípadoch. Kňazi úradne uznali za hlavu cirkvi pápeža Inocenta X. (1644 - 1655) a následne aj jeho nástupcov, a prijali to, čo bolo promulgované katolíckou cirkvou ako učenie viery. Nakoniec bola pridaná klauzula s tromi podmienkami, ktoré žiadalo východné duchovenstvo. V liste pápežovi sa konkrétne uvádza :

„Z milosti Božej zvolený Svätý Otc a vselenský patriarcha !

My, kňazi, gréckeho obradu, obyvatelia slávneho a apoštolského kráľovstva Uhorského v stolicích označených pri našich podpisoch, dobre vieme, že tajomstvá treba držať v tajnosti, ale diela Božie treba vyjaviť, a na slnečné svetlo pred všetky národy vyniesť, lebo v nich sa prejavuje nevýslovná dobrota a láskavé milosrdenstvo Božie k ľuďom. Podľa tejto zásady oznamujeme Vašej Svätosti, a pred celým svetom vyhlasujeme a z najväčšími chválami vynášame - čo takého ? - Milosť Boha a Spasiteľa nášho tak štedre nám udelenú, ktorá nás uspôsobila, že sme sa zriekli, a zo svojich sŕdc vyhnali nerozumný grécky rozkol, a že sme sa navrátili a znovu zasnúbili s nepoškvrnenou pannou nevestou

²¹ LACKO, M.: *The Union of Užhorod*. Cleveland – Rome, s. 123 – 124.

²² HARAKSIM, Ľ.: *Užhorodská únia a východné Slovensko*. In : Historický časopis, 45, 2, 1997, s. 204 - 205.

²³ Originál listu z roku 1652 sa nezachoval, najstarší známy odpis je z roku 1655 v latinskom preklade a nachádza sa v archíve Bratislavskej kapituly sv. Martina. Bol vyhotovený aj druhý odpis, taktiež v latinskom preklade, ktorý bol uložený v Jágerskej kapitule. Týmto dokumentom sa zaoberal HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára*. Tom. I. 1458 – 1715. Budapest 1911, s. 163 – 165.

Jednorodeného Syna Božieho, t. j. so Svätou Rímskou cirkvou, ktorú sme doteraz bez príčiny nenávideli.

A samotné však naše zjednotenie stalo sa roku spásy 1646, dňa 24. apríla, keď bol cisárom rímskym Ferdinand III., v zámockom rímskokatolíckom kostole v Užhorode, na panstve najjasnejšieho grófa Juraja Humenského, a to takto :

Mukačevský biskup Bazil Tarasovič, teraz už nebohý, hľadajúc vyrovnanie so schizmatikmi a heretikmi, nakoniec odpadol od katolíckej cirkvi. Keď to videl ctihodný v Kristu otec pán Juraj Jakušič, biskup jágerský, už usnulý v pánu, po porade s veľadôstojnými otcami baziliánmi Petrom Parthéniom, ktorý je dnes našim biskupom, a Gabrielom Kosovickým, listovne veľmi láskavo nás povolal do Užhorodu. Tu vyššie spomenutí otcovia veľmi priliehavo nám hovorili o posvätnéj únii, a keď Duch Svätý nás nadchol, biskup veľmi ľahko dosiahol to čo zamýšľal. Nakoniec určil nám deň zasvätený svätému Jurajovi na slávnostné vyznenie viery.

V ten deň zhromaždili sme sa 63 kňazi na čele s vyššie spomenutým biskupom v predrečenom kostole. Tu sa slúžila nekrvavá žertva podľa nášho gréckeho obradu, niektorí kňazi pristúpili ku sviatosti pokánia a iba potom sme nahlas predniesli vyznanie viery podľa predpísaného formulára, a síce : My veríme vo všeobecnosti a v jednotlivostiach všetko, čo nám prikazuje veriť svätá naša matka cirkev rímska. Svätého Otca Inocenta X. uznávame za hlavného pastiera celej cirkvi a nášho a chceme my a naši zástupcovia vo všetkom byť od neho závislý, za týchto podmienok :

1. Aby sme si mohli zachovať obrady gréckej cirkvi
2. Aby sme si mohli voliť nášho biskupa, ktorého potom predložíme na potvrdenie Svätej Stolicy.
3. Aby nám boli priznané výsady katolíckeho duchovenstva.

Prítomný biskup tieto podmienky prijal. Tak isto ich potvrdil roku 1648 najjasnejší pán Benedikt Kisdi, biskup jágerský so svojim generálnym vikárom, v prítomnosti veľadôstojného otca Tomáša Jászberényiho so Spoločnosti Ježišovej. Najviac sa však zaujal našej záležitosti a ju potvrdil najjasnejší a najdôstojnejší prímás Uhorska pán Juraj Lippay, arcibiskup ostrihomský, ku ktorému sme dva razy vyslali spomenutých otcov baziliánov so zvláštnym posolstvom, ako aj najdôstojnejší pán Matej Tarnóczy, biskup vacovský, ktorému sme zaviazaní neprestajnou vďačnosťou. Prednesúc toto Vašej Svätosti, jednoduše a ponížene pro-

síme Vaše otcovské požehnanie, záujem o našu záležitosť, a potvrdenie nami zvoleného biskupa najdôstojnejšieho Petra Parthénia.

Dané v Užhorode, dňa 15. januára roku 1652.

Vašej Svätosti najponíženejší služobníci, duchovní gréckeho obradu : Alexej Ladomerský, archidiakon makovický, Štefan Andrejov, archidiakon spišský, Gregor Hostovický, archidiakon humenský, Štefan, archidiakon stredňanský, Daniel Ivanovič, archidiakon užanský, Alexej Filipovič, archidiakon stropkovský“.²⁴

Okolo tohto dokumentu nastali neskôr rôzne nejasnosti. Vznikli viaceré interpretácie kedy bola vlastná Užhorodská únia prijatá. Ešte aj dnes existujú štyri rôzne datovania, a to roky 1646, 1648, 1649 a 1652. Príčinou bolo práve to, že počas samotného prehlásenia únie na užhorodskom zámku nebol spísaný žiadny úradný dokument, a ten čo bol napísaný v roku 1652 sa tiež nezachoval v origináli, ale iba v neskorších odpisoch, do ktorých sa nedopatrením dostali niektoré chyby. Najviac historikov sa prikláňalo k rokom 1646 a 1649, čo vzniklo z dvoch rôznych odpisov tohto dokumentu. List bol napísaný rusínskym jazykom 15. januára 1652 a v roku 1655 bol z neho v Bratislavskej kapitule spravený latinský preklad. Tu pri prepisovaní z originálu sa pravdepodobne spravila chyba, číslica 6 v roku 1646 bola zamenená za číslicu 9, čo neskôr spôsobilo zmätky pri určení dátumu únie. Originál a ďalší odpis bol uložený v archíve Jágerskej kapituly, ale už so správnym rokom 1646. Existujú teda dva druhy odpisov dokumentu. Jeden je možné nazvať ako bratislavský odpis, kde je rok únie datovaný na rok 1649, a iný jágerský odpis, s rokom 1646. Keďže originál bol uložený práve v Jágerskej kapitule, odpisy, ktoré pochádzajú z neho sú najbližšie originálu. Aj z vnútornej kritiky a analýzy dokumentu však jasne vyplýva, že rokom zjednotenia môže byť iba rok 1646. Tu sú dôvody, ktoré to potvrdzujú : v dokumente čítame, že únia bola potvrdená v roku 1648 novým jágerským biskupom Benediktom Kisdim počas jeho návštevy v Užhorode, teda sa nemohla odohrať neskôr. Biskup Juraj Jakušič, ktorý celej slávnosti predsedal, zomrel 21. novembra 1647, takže možnými rokmi uzatvorenia únie sú iba roky 1646, resp. 1647. Rok 1647 je však tiež možné vylúčiť. Z iného dokumentu Juraja Jakušiča napr. vieme, že 24. mája 1646 udelil cirkevné výsady istému kňazovi Jakubovi Bereznickému, čo potom predpokladá, že tento kňaz bol pred týmto

²⁴ LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5, Cleveland 1958, s. 119 – 120.

dátumom zjednotený s katolíckou cirkvou, čo mohlo byť iba 24. apríla 1646.²⁵

V čase uzatvorenia únie žil ešte v Mukačeve biskup Bazil Tarasovič. Novozjednotení kňazi si preto zatiaľ nezvolili nového biskupa, v prvých rokoch po únii tak boli prakticky podriadení rímskokatolíckemu jágerskému biskupovi. Po smrti biskupa Bazila Tarasoviča sa v júli roku 1651 v Užhorode zišlo vyše 400 kňazov, z ktorých len necelí tridsiati sa nevyslovili za navrhnutého kandidáta – katolíckeho baziliána Petra Partenia Petroviča²⁶, jedného z hlavných duchovných vodcov Únie. Voľbou za mukačevského biskupa zjednoteného P. P. Petroviča sa biskupstvo prakticky rozdelilo na dve časti. Jeho západná časť (fakticky východné Slovensko), ktorá sa nachádzala na drugetovskom panstve, sa stala katolíckou, kým východná časť, ovládaná Rákociovcami, kde aj ležalo sídlo biskupstva, ostalo naďalej pravoslávne. Rákociovci sa postavili odmietavo k osobe nového biskupa, preto si P. Petrovič musel zvoliť nové sídlo, ktorým sa napokon stal drugetovský Užhorod. Zostalo ním až do roku 1664, kedy mu Sofia Bátoryová (vdova po sedmohradskom kniežati Jurajovi Rákocim, ktorá sa v roku 1660 obrátila na katolícku vieru²⁷) dovolila vrátiť sa do starobylej biskupskej rezidencie v mukačevskom kláštore sv. Mikuláša.²⁸

V prvých rokoch episkopátu biskupa P. Petroviča bol ďalší postup únie značne ohrozený. Podľa druhej podmienky Užhorodskej únie bolo medzi zvolením biskupa a jeho konsekráciou potrebné potvrdenie Apoštolskou stolicou. Arcibiskup Ján Lippay preto 23. júla 1651 zaslal do Ríma list, v ktorom referoval o voľbe nového mukačevského biskupa, pričom zároveň žiadal o jeho potvrdenie. Podľa právnej zásady sa malo čakať na odpoveď z Ríma a iba potom sa mohla uskutočniť biskupská konsekrácia. V tom istom čase sa však protestantskí vlastníci Mukačeva snažili dosadiť²⁹ na mukačevský biskupský stolec pravoslávneho kandi-

²⁵ Tamže, s. 120 – 121.

²⁶ Biskup Parthenius, civilným menom Peter Petrovič, bol pôvodom Srb zo Sekúl pri Moravskom Svätom Jáne v Bratislavskej stolici. Bol potomok tých Srbov, ktorí sa tu usadili vtedy, keď ušli pred Osmanmi.

²⁷ NOVOTNÝ, J.: *Užhorodská únie*. In: Viera a život, Trnava 1996, č. 4, s. 336.

²⁸ HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapešť 1911, s. 359.

²⁹ Druhá podmienka Užhorodskej únie vyvolala kompetenčné spory okolo práva menovať mukačevského biskupa. Pôvodne ho malo menovať duchovenstvo (ako sa to sta-

dáta Joanija Zejkana. P. P. Petrovič nečakal na úradné schválenie svojej osoby z Ríma, a urýchlene požiadal o vysviacku pravoslávneho arcibiskupa v sedmohradskej Albe Júlii, Štefana Šimonoviča. Tá sa skutočne aj uskutočnila v auguste roku 1651. J. Lippay o tejto skutočnosti opäť referoval do Ríma v liste zo dňa 10. septembra 1651. V ňom vysvetľoval všetky okolnosti, prečo k tomu došlo, ospravedlňoval Petra Parthenia tým, že musel konať veľmi rýchlo a tiež prosí pápeža Inocenta X., aby ho rozhrešil od cirkevných trestov, do ktorých týmto svojím postupom upadol. Taktiež prosí pápeža, aby urýchlene prerokoval potvrdenie biskupa Parthénia a uviedol ho do funkcie.³⁰ Medzitým arcibiskup J. Lippay, ktorý bol presvedčený o potrebe šírenia únie, P. Parthenia rozhrešil od cirkevných trestov a ako svojho vikára ho poslal do Užhorodu.³¹

K tejto udalosti, ktorá si žiadala preskúmanie zo strany Ríma (Petrovič týmto de facto upadol do cirkevných trestov), sa pridala aj iný problém, a to otázka kanonickej existencie Mukačevského biskupstva. Keďže Mukačevské biskupstvo vzniklo ako pravoslávne, z pochopiteľných dôvodov v Ríme o ňom nemali žiadne informácie. Svätá Stolica sa preto obrátila na apoštolského nuncia vo Viedni, aby túto otázku preskúmal. Ten túto úlohu nakoniec zveril ostrihomskému arcibiskupovi Lippaymu, ktorý Svätú Stolicu v Ríme vo svojej relácii z roku 1654 informuje o tomto probléme. Potvrďuje v nej existenciu Mukačevského biskupstva a dôvodí, že hoci nebolo založené Svätou Stolicou alebo uhorským kráľom, jeho jestvovanie týmto nemožno nijako poprieť. Poukazuje, že Svätá Stolica v podobných prípadoch vždy uznala tieto východné biskupstvá, keď sa zjednotili s Katolíckou cirkvou. Je zaujímavé, že nakoniec sa v potvrdzujúcom *Breve* pre biskupa Parthenia o tejto otázke vôbec nehovorí. Po smrti Partenia, opäť na požiadanie viedenskej nunciatury, nový ostrihomský arcibiskup Juraj Selepečni sa k tejto otázke vyslovil opačne, tvrdiac, že Mukačevské biskupstvo právnický neexistuje. Tejto mienky sa neskôr pridržovali aj ostatní arcibiskupi a aj Svätá Stolica, čo spôsobovalo obrovské problémy mukačevským biskupom až do kanonického zriadenia biskupstva v roku 1771.

lo pri Petrovičovi), no neskoršie sa toto právo neakceptovalo a nárok na menovanie si osobovali feudálni zemepáni tohto územia (sedmohradské kniežatá), cisársky dvor vo Viedni, latinský uhorský prímás, jágerský biskup, gréckokatolícky kyjevský metropolita a Svätá Stolica v Ríme.

³⁰ HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökseg okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 123 – 122.

³¹ LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5, Cleveland 1958, s. 123.

Druhá podmienka Užhorodskej únie vyvolala kompetenčné spory okolo práva menovať mukačevského biskupa. Pôvodne ho malo menovať duchovenstvo (ako sa to stalo pri Petrovičovi), no neskoršie sa toto právo neakceptovalo a nárok na menovanie si osobovali feudálni zemepáni tohto územia (sedmohradské kniežatá), cisársky dvor vo Viedni, latinský uhorský prímás, jágerský biskup, gréckokatolícky kyjevský metropolita a Svätá Stolica v Ríme.

Pomalé riešenie týchto problémov a dlhodobé čakanie na potvrdenie z Ríma (zdržanie spôsobilo aj úmrtie pápeža Inocenta X., bolo potrebné počkať na voľbu nového pápeža Alexandra VII) vyvolalo medzi duchovenstvom značnú nespokojnosť, čo spôsobilo, že okolo 100 kňazov, ktorí boli ochotní sa zjednotiť, sa od Partenia odvrátili.³² Konečne 13. mája 1655 sa pápež Alexander VII. (1655 - 1667) na zasadnutí Posvätej vieroučnej Kongregácie rozhodol potvrdiť Petra Partenia. Potvrdenie adresoval arcibiskupovi Jurajovi Lipapymu, ktorého splnomocnil, aby najprv Partenia oslobodil od cirkevných trestov, a potom mu potvrdil duchovnú správu nad gréckokatolíkmi Mukačevskej eparchie.³³

P. Partenius sa venoval apoštolskej práci najmä na východnom Slovensku³⁴, kde bolo aj najviac zjednotených, a keďže jeho sídlo – Užhorod bolo situované na okraji tohto územia, uvažoval o jeho preložení bližšie do centra, do Humenného, kde hodlal vystavať novú biskupskú rezidenciu, chrám a kláštor pre baziliánov.³⁵ Táto otázka sa napokon stala bezpredmetnou, keďže v roku 1664 grófka Sophia Báthoryová zmenila svoj postoj a prijala biskupa Partenia do Mukačeva.

V tejto apoštolskej práci mukačevskému biskupovi pomáhali predovšetkým otcovia baziliáni, ktorí na drugetovských majetkoch založili štyri kláštory : v Užhorode, Krásnom Brode (ten bol vlastne znovuzaložený na mieste pôvodného, ktorý vyhorel v roku 1603), Jasenove a Blat-

³² LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5. Cleveland 1958, s. 123.

³³ HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 131; tiež LACKO, M.: *Z našej minulosti : Prvý gréckokatolícky biskup Peter Petrovič*. In : Mária 9, 1979, s. 14.

³⁴ Sám sa tiež tituloval ako *Dei gratia Episcopus Mukacsiensis, Krasnobrodnsis, Scepusiensis ...*, pozri HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s. 166 - 168, 176 - 179.

³⁵ WELYKYJ, A.: *Acta S. C. de Propagande Fide Ecclesiam Catholicam Ucraine et Bielarusjae spectantia, vol. I*. Romae 1953 - 1955, s. 516; tiež LACKO, M.: *Unio Užhorodiensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*. Romae 1955, Appendix 51, s. 237 - 241.

nom Potoku.³⁶ Baziliáni sa stali vedúcimi predstaviteľmi nielen pri ďalšom šírení únie, ale hrali dôležitú úlohu aj pri riešení otázok cirkevného a náboženského života v eparchii.

Biskup Partenius Petrovič mohol spočiatku počítať s podporou kňazov z tých žúp, ktorí sa vyslovili za úniu (zjednotenia sa zúčastnilo 63 kňazov), konkrétne sa týkalo kňazov zo Šarišskej, Spišskej, Užskej a severnej časti Zemplínskej župy. Už niekoľko rokov po únii ho pri biskupských voľbách verejne podporilo okolo 400 kňazov, aj keď z toho počtu ešte nie všetci boli zjednotení.³⁷ Počas jeho episkopátu (ešte pred návratom do Mukačeva a následným pripojením ďalších žúp), však z celkového počtu 769 východných kňazov (v pôvodne celej Mukačevskej eparchii), sa gréckokatolíckmi stalo už 313 kňazov, ktorí pôsobili v 276 farnostiach v šiestich arcidekanátoch.³⁸ Ostrihomský arcibiskup Juraj Lippay vo svojich reláciách Svätej Stolicy uvádza, že v roku 1650 bolo zjednotených okolo 100 kňazov, roku 1652 asi 200, roku 1654 približne 400, v roku 1661 už okolo 500.³⁹

V roku 1651 biskup Partenius odstúpil časť svojej eparchie, 11 farností na Spiši (patriace pod Spišský arcidekanát), jurisdikcii latinskej kapituly na Spišskej Kapitule. Musel to urobiť pravdepodobne pod nátlakom, pretože tento čin bol nekanonický, keďže cirkevné právo zakazuje odstupovať časti biskupstva.⁴⁰ Tak sa všetky gréckokatolícke farnosti na Spiši dostali mimo správu gréckokatolíckeho biskupa, pretože už predtým bola časť odstúpená Poľsku (boli pod správou przemyselského biskupa) a časť už bola spravovaná Spišskou Kapitulou.

³⁶ HARAKSIM, L.: *Užhorodská únia a východné Slovensko*. In : Historický časopis, 45, 2, 1997, s. 205-206.

³⁷ Tento počet udáva uhorský prímás a ostrihomský arcibiskup Lippay, ktorý píše list (datovaný dňa 23. júla 1651) pápežovi Inocentovi X., v ktorom ho prosí o urýchlené potvrdenie biskupa Parthenia. Pozri HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökseg okmánytára. Tom. I. 1458 – 1715*. Budapest 1911, s.119; alebo LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*. Romae 1955, s. 123 - 124.

³⁸ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv eparchy*. Romae 1970, s. 55, v niektorých arcidekanátoch uvádza aj konkrétne farnosti.

³⁹ LACKO, M.: *Užhorodská únia*. In : Most 3, vol. 5. Cleveland 1958, s. 121, porov. NOVOTNÝ, J.: *Užhorodská únie*. In : Viera a život. Trnava 1996, č. 4, s. 336.

⁴⁰ LUČKAJ, M.: *Historia Carpato - Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In : Naukový Zbirnyk Muzeju Ukrajinskej kultury u Svydnyku, vol. 14 – 18. Prešov 1986, vol. 14., s. 208; porov. PAPP, Š.: *170 výročie založenie Prešovskej eparchie*. In : Slovo 9, roč. XX., 1988, s. 8.

Po návrate do biskupského sídla do Mukačeva svoju eparchiu spravoval iba rok, pretože v roku 1665 zomrel. S jeho návratom je však spojené pripojenie ďalších žúp k únii, konkrétne Berežskej (ktorej Mukačevo bolo aj správnym strediskom) a Ugočskej, neskôr sa k nim pripojili aj župa Sabolčská a Satmárska. Vyvrcholením unionistickej snahy P. Partenia bolo pripojenie poslednej župy, kde žili nezjednotení východní kresťania - župy Marmarošskej. Pravoslávie sa tu udržalo až do konca 50 – tých rokov 18. storočia, zjednocovací proces však začal napredovať už po roku 1733, kedy v kláštore Ugl'a zomrel posledný pravoslávny biskup Dositej Teodorovič (1717 - 1733). Za rok definitívneho zjednotenia všetkých veriacich pôvodného Mukačevského biskupstva môžeme určiť rok 1759, čo vyplýva z relácie mukačevského biskupa Manuela Olšavského, ktorý v nej uvádza, že v celej jeho eparchii nie je žiaden pravoslávny.⁴¹

Nedorozumenia, ba až vzájomné súperenie cirkevných, štátnych a miestnych ustanovizní a inštitúcií ohľadne právomoci menovania mukačevského biskupa, sa naplno prejavili po smrti Petra Partenia Petroviča v roku 1665. Každý z týchto subjektov si stál za svojím kandidátom, čo spôsobilo, že na mukačevskom biskupskom stolci sa v rýchlom slede striedali a niekedy dokonca aj súbežne pôsobili viacerí biskupi, alebo uchádzajúci o episkopát. Tak v Mukačeve do roku 1689 pôsobili títo biskupi : *Jozef Vološinovský (1667-1675), Ján Malachovský (1671), Teofan Maurocordato (1676-1686), Ján Hieroným Lipnický (1681-1686), Porfýr Kulčický (1681-1687), Rafael Angelo Gavrilovič (1687-1688), Metod Rakovecký (1687-1693)*.⁴² Z týchto biskupov ani jeden nebol domáceho pôvodu, a preto ani nepoznali situáciu v eparchii. Neustály zápas vrchností o menovanie, časté striedanie a paralelné pôsobenie biskupov mali za následok, že sa cirkevné a náboženské pomery v eparchii vymkli spod kontroly. Duchovenstvo a ani veriaci nevedeli kto je právoplatným biskupom, a koho teda majú poslúchať. Za kňazov boli vysväcovaní nevzdelaní kandidáti, klérus sa často správal neprimerane svojmu stavu, ba až pohoršlivo.⁴³

⁴¹ LACKO, M.: *Z našej minulosti : Biskup Michal Manuel Olšavský*. In : Mária, 7 – 8, 1980, s. 23.

⁴² SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice 1997, s. 16.

⁴³ LACKO, M.: *Z našej minulosti : Prvé obdobie zmätku (1665 - 1689)*. In : Mária 11, 1979, s. 13 - 14.

O tejto situácii v Mukačevskej eparchii sa dozvedel kaločský arcibiskup, kardinál Leopold Kolonič, ktorý navrhol Svätej Stolicy za biskupa do Mukačeva Jána Jozefa de Camillisa. De Camillis sa narodil asi v roku 1641, bol pôvodom Grék, študoval v Ríme na gréckom kolégiu. Vyššie štúdiá ukončil doktorátom z teológie a filozofie. Po skončení štúdií bol poslaný za misionára do Albánska, neskôr po návrate do Ríma bol vymenovaný za scriptora vo Vatikánskej knižnici. Vstúpil do rádu sv. Bazila a časom sa stáva prokurátorom baziliánov kyjevskej metropólie pri Svätej Stolicy. Ako prokurátor býval s inými ukrajinskými baziliánmi, pri ktorých sa naučil slovanskú reč.⁴⁴ Na naliehanie uhorského primasa L. Koloniča ho pápež Alexander VII. dňa 5. 11. 1689 vymenoval a aj vysvätil za titulárneho biskupa Sebastenského, a zároveň ho menoval za apoštolského vikára pre gréckokatolíkov v Uhorsku. Pápež Alexander VIII. (1689 - 1691) a následne aj cisár s týmto návrhom súhlasili, a tak v nasledujúcom roku (20. 4. 1690) Ján Jozef de Camillis zaujal svoje sídlo v Mukačeve. Biskup de Camillis sa výraznou mierou pričínal o nápravu a reorganizáciu cirkevného života a cirkevnej disciplíny⁴⁵ a o usporiadanie pomerov v Mukačevskej eparchii. Uskutočnil množstvo misijných ciest po podkarpatských a východoslovenských farnostiach, kde hlásal myšlienku zjednotenia. Z jeho denníka, zverejnenom Michalom Lučkajom v Dejinách podkarpatských Rusínov, sa napríklad dozvedáme, že iba počas troch mesiacov, od 8. septembra do 18. decembra 1690, na cirkevných zhromaždeniach v Stakčíne, Stropkove, Humennom a Trnave pri Laborci jeho pričinením prijalo úniu 108 kňazov.⁴⁶ Pre túto jeho činnosť ho o. Michal Lacko, SJ nazval aj záchrancom Užhorodskej únie.⁴⁷ Ukrajinský historik M. Baran poznamenáva, že voľbou de Camillisa získala eparchia toho najlepšieho a naj-

⁴⁴ Viac o jeho živote pozri PEKAR, A.: *Tribute to bishop Joseph J. de Camillis OSBM (1641 - 1706)*. In : *Analecta OSBM XVIII*. Romae 1984, s. 131 - 164.

⁴⁵ Medzi poklesky veriach, ale aj duchovenstva často patrila „bigamia” (pri kňazoch sa väčšinou jednalo o to, že po smrti manželky sa kňazi druhýkrát / teda po prijatí kňazského svätenia/ oženili). Častým javom u kňazov bolo napríklad tiež svojvoľné opustenie svojej farnosti a tým spôsobený nárast potulných kňazov.

⁴⁶ LUČKAJ, M.: *Historia Carpato - Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In : *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj kultury u Svydnyku*, vol. 16. Prešov 1986, s. 89 – 99.

⁴⁷ LACKO, M.: *Z našej minulosti : Záchranca Užhorodskej únie – biskup Ján Jozef de Camillis*. In : *Mária* 12, 1979, s. 15.

schopnejšieho kandidáta, akého mohla dostať, ktorý ju vyviedol z kritického polohy.⁴⁸

Biskup J. J. de Camillis nevedel ako zareaguje na jeho vymenovanie kléru, keďže nebol vymenovaný za sídelného titulárneho mukačevského biskupa, ale „iba“ za apoštolského vikára.⁴⁹ Preto hneď po svojom nastúpení do úradu začal zvolávať v jednotlivých oblastiach biskupstva synody duchovenstva, snažiac si tak získať jeho podriadenie.⁵⁰ Taktiež sa snažil prehľbiť spojenie svojich veriacich a duchovenstva s katolíckou cirkvou. Výraznou mierou sa postaral sa o zlepšenie vzdelanostnej úrovne v eparchii, keď sa osobne angažoval pri tvorbe kníh v cirkevno – slovanskom jazyku a následne aj pri ich vytlačení. Keďže v Uhorsku vo vtedajšej dobe neexistovala žiadna tlačiareň s cirkevno-slovanským písmom (cyrilikou) a gréckokatolícke farnosti používali takmer výhradne knihy dovážané z Ruska a Ukrajiny, vyvíjal úsilie o jej zriadenie aj v Uhorsku. S touto záležitosťou sa obrátil na kardinála L. Koloniča, ktorého zásluhou získala tlačiareň Trnavskej univerzity typy písma v cyrilike.⁵¹ Kardinál L. Kolonič následne navrhol biskupovi J. J. de Camillisovi aby pre gréckokatolícke duchovenstvo zostavil katechizmus (teda základnú teologickú príručku), ktorá by bola v duchu potridentských obnovných snáh. V trnavskej univerzitnej tlačiarňi tak v roku 1698 vychádza jeho Katechizmus, v pôvodnom názve *Katechisis, dľa nauki uhroruskim ľudem*⁵². O rok na to vydáva trnavská tlačiareň

⁴⁸ BARAN, M.: *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*. Romae 1960, s. 89.

⁴⁹ Ani biskup Partenius nebol titulárnym mukačevským biskupom. Tento titul apoštolská Stolica v Ríme neudelovala preto, lebo neuznávala kanonickú existenciu Mukačevského biskupstva, keďže vzniklo ako pravoslávne. Všetci biskupi na mukačevskom stolci až do roku 1771 dostali iba čestný titul nejakého už neexistujúceho biskupstva (biskupstvá, ktoré kedysi patrili do Uhorského kráľovstva, a ktoré okupovali Turci, či iné národy), zároveň boli vymenovávaní za apoštolských vikárov pre Mukačevo.

⁵⁰ Týchto synôd bolo 12, niektoré sa konali aj na území východného Slovenska (napr. v Zborove, v Humennom, Stropkove, či v Trnave pri Laborci). Pozri LUČKAJ, M.: *Historia Historia Carpato - Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In : *Naukový Zbierky Muzeju Ukrajinskej kultury u Svydnyku*, vol. 16. Prešov 1986, s. 56 - 65.

⁵¹ VASIL, C.: *Predstavitelia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva v 17. a 18. storočí a Trnavská univerzita*. In : *Trnavská univerzita 1635 – 1777. Referáty zo seminára k 360. výročiu založenia* (zostavil Jozef Šimončič). Trnava 1996, s. 93.

⁵² Celý názov bol : *Katechisis, dľa nauki uhroruskim ľudem*. Zložený ot prevelebného Iana Iosifa Dekamelis, Chioňana, episkopa Sevastijskaho, Mukačevskaho i pročaia, Naměšnika apostolskaho nad ľudmi vostočného náboženstva v Krolevstve Uhorskom i jeho predělach. V Ternavě, typom akademičeskim od mene Andreja Go-

v cyrilike aj ďalšiu knihu z pera biskupa de Camillisa, tentoraz určenú pre základnú výuku detí, čiže Šlabikár pod názvom *Bukvar jazyka slavenska, pisanyj čtenysja choťasčim*.⁵³ Sú to vôbec prvé knihy napísané a vydané kníhtlačou pre gréckokatolíkov.

Biskup de Camillis sa snažil zabezpečiť aj primeranú výchovu pre svoj klérus. Na jeho žiadosť preto kardinál L. Kolonič v roku 1701 založil fundáciu pre trnavský seminár, pre štúdium bohoslovcov byzantského obradu. K tomuto účelu prispela aj zabavená pohľadávka zosnulého kardinála a sremského biskupa Františka Jányho, ktorá umožňovala udržiavať 3 štipendijné miesta pre štúdium gréckokatolíckych klerikov na Trnavskej univerzite v Trnave. Súčasne sa mu tiež podarilo zabezpečiť štúdium pre niekoľkých študentov aj vo Viedni a v Ríme.⁵⁴

De Camillis sa postaral aj o to, aby sa zrealizovala tretia podmienka Užhorodskej únie, ktorá pojednávala o zrovnoprávnení rímskokatolíckeho a gréckokatolíckeho kléru. Jeho pričinením totiž cisár Leopold I. dňa 23. augusta 1692 vydal tzv. *Leopoldov diplom (Diploma Leopoldinum)*, ktorým gréckokatolíckemu kléru udelil výsady katolíckeho duchovenstva a aj ich deti vyhlasuje za oslobodených od poddanstva. V listine ďalej nariaďuje všetkým zemepánom, ktorí majú na svojich majetkoch poddaných gréckokatolíkov, aby každej farnosti prideliť zo svojho panstva určité pozemky a pri chráme vystavali faru. Ak by to sami nespravili, neskôr to bude vykonané štátnymi úradmi, ale s tým rozdielom, že taký zemepán potom stratí všetky práva patronátu nad farnosťou.⁵⁵

Keď v roku 1703 vypuklo posledné protihabsburské povstanie pod vedením sedmohradského kniežaťa Františka II. Rákociho, biskup de

ermanna. Roku Božoho 1698. Pozri RUSÍNSKY, B.: *Trnavská univerzita v službe unionistickej idey*. In : Pamiatka Trnavskej univerzity 1636 – 1777. Trnava 1936, s. 245 – 247.

⁵³ MUŠINKA, M.: *Biskup Ján Jozef I. de Camellis a jeho 300 – ročný Bukvar*. In : Slovo, 31, 6. 6. 1999, č. 11, s. 5.

⁵⁴ VASILE, C.: *Porovnanie cirkevnoprávnych prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 35; porov. ID : *Predstavitelia Predstavitelia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva v 17. a 18. storočí a Trnavská univerzita*. In : Trnavská univerzita 1635 – 1777. Referáty zo seminára k 360. výročiu založenia (zostavil Jozef Šimončič). Trnava 1996, s. 93 – 94.

⁵⁵ Archív gréckokatolíckeho biskupstva Prešov (AGBP), fond - Bežná agenda (III.), oddelenie – Spisy, inventárne číslo 410, signatúra 278, rok 1898. Jedná sa odpis, ktorý vyhotovil biskupský archív v roku 1898.

Camellis odmietol prisahať vernosť Rákocimu a ostal verný cisárovi. Z tohto dôvodu musel opustiť Mukačevo a v roku 1704 sa usadil v Prešove, kde mu poskytli prístrešie otcovia františkáni (minoriti) vo svojom kláštore. Neskôr sa presťahoval do Ruskej Novej Vsi, keďže v Prešove vtedy ešte nebol gréckokatolícky chrám. Práve počas pobytu na východnom Slovensku vizitoval aj farnosti na Spiši, ktoré odstúpil v roku 1651 ešte biskup Parténus, a snažil sa ich dostať naspäť pod svoju správu, no Spišská Kapitula túto požiadavku odmietla.⁵⁶

Biskup Ján Jozef de Camellis svoju eparchiu z Prešova a Ruskej Novej Vsi spravoval iba dva roky, pretože 22. augusta 1706 umiera. Pochovali ho v Prešove v krypte vtedy ešte kostola minoritov, ktorý sa neskôr stal gréckokatolíckou katedrálou.⁵⁷

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

jcoranic@unipo.sk

⁵⁶ PAPP, Š.: *170 výročie založenie Prešovskej eparchie*. In : Slovo, 20, 1988, č. 9 - 12, s. 8.

⁵⁷ MUŠINKA, M.: *Biskup Ján Jozef I. de Camellis a jeho 300 – ročný Bukvar*. In : Slovo, 31, 6. 6. 1999, s. 3; tiež LACKO, M.: *Z našej minulosti : Záchranca Užhorodskej únie – biskup Ján Jozef de Camillis*. In : Mária 12, 1979, s. 15.

Prešovská eparchiálna synoda, jej liturgické ustanovenia a ich implikácia do liturgického života

Michal Glevaňák

Annotation: The following article is an experimental survey about eparchial Synod of Presov, its liturgical designation and implication in liturgical life. The article is a result of exploration of a grant assignment at the CMTF UP in Olomouc, Department of Liturgical theology. The aim of the Synod was spiritual and pastoral upheaval of clergy and its results were designations, which were obligatory for the clergy of the eparchy in Presov and still are obligatory. The Synod was summoned by Bishop of Presov, Pavol Peter Gojdic, OSBM shortly after he took orders as Bishop and was enthroned in 1927. The author's attempt is to trace the liturgical practice prior to the synod and afterwards. The article also points out broader context of liturgical renewal of eastern churches with ruthen tradition in Lvov region, which had started with impulse of A. Šeptycky. The renewal had culminated with reediting liturgical books under the supervision of a commission operating with the Holy congregation for the Eastern Church. These books were printed and bound for Greek Orthodox Church. Their full application culminated not until 1997 with the establishment of roman liturgikon, as well as its translation to Slovak language. Basic sources to deal with were the blue books of Episcopal archive of the Greek Orthodox Church.

Key words: Apostolic throne, synod, liturgical tradition, liturgical books, designations, commission, the holy congregation for the Eastern Church.

ÚVOD

Prešovská eparchiálna synoda (kongres) bola jedinou svojho druhu na svojom území v dvadsiatom storočí minulého tisícročia. Iniciátorom jej zvolania bol vtedajší apoštolský administrátor, titulárny biskup harpašský Pavol Peter Gojdič, OSBM (1888-1960). Bola odozvou na rôzne spoločensko-pastoračné otázky, ktoré sa týkali Gréckokatolíckej cirkvi *sui iuris*. Biskup P. P. Gojdič sa svojim nástupom na biskupský stolec snažil pohotovo reagovať na otázky, ktoré sa vyskytli od rozpadu Rakúsko-Uhorska a vzniku Československej republiky.

Nasledujúci článok je pokusom o štúdiu a analýzu uvedenej problematiky a je bádateľským výsledkom grantovej úlohy pod. číslom S 3/05 Katedry liturgickej teológie na Cyrilometodějskej teologickej

fakulte Univerzity Palackého v Olomouci.¹ Autor sa pokúša zistiť liturgickú prax pred a po synode. Základnými prameňmi archívácie Gréckokatolíckeho biskupského archívu (GBA).²

1. HISTORICKÝ KONTEXT

1.1 Spoločensko-cirkevná situácia pred rokom 1927 na území Prešovskej eparchie

Situácia po rozpade Rakúsko-Uhorskej monarchie a vytvorenie nových štátnych útvarov ovplyvnili aj cirkevný vývoj a život Gréckokatolíckej eparchie. Po vytvorení Československej republiky 28. októbra 1918 väčšina farností na území Zemplína (južná časť východného Slovenska) sa dostala pod správu Mukačevskej eparchie³. Tá, ako súčasť Podkarpatskej Rusi pripojením k ČSR v roku 1919 zostala ako samostatný celok.⁴ Vzhľadom na to, že niektorí gréckokatolícki biskupi sa svojim presvedčením prikláňali k maďarizácii, museli opustiť svoj biskupský stolec. Prešovský biskup ThDr. Štefan Novák (1914-1920) tak urobil v r. 1918⁵ a odišiel do Maďarska. V r. 1920 bol Apoštolským stolcom zbavený vedenia eparchie. Príčinou bolo to, že bol zástancom maďarizácie gréckokatolíckych veriacich, ktorá spočívala v zavádzaní maďarčiny do škôl, nahrádzaním cyriliky latinkou v bohoslužobných knihách a maďarizáciou cirkevných obradov.⁶ Ako o ňom uvádza J. Birčák: „*bol horlivým uhorským vlastencom.*“⁷ Mukačevský biskupský

¹ Garant projektu je Mgr. Walerian Bugel, Dr., Katedra liturgickej teológie CMTF UP v Olomouci.

² V nasledujúcom texte budeme pre označenie Gréckokatolíckeho biskupského archívu používať skr. GBA.

³ Por. SZÉKELY, G., MESÁROŠ, A., *Gréckokatolíci na Slovensku*, vyd. Slovo, Košice 1997, s. 23.

⁴ Por. ŠTURÁK, P., *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, vyd. Petra, Prešov 1999, s. 33.

⁵ Abdikáciu biskupa Š. Nováka okrem jeho maďarizačných tendencií, podľa J. Coraniča sprevádzalo i jeho odmietnutie prisahy vernosti Československej republiky. Por. CORANIČ, J., *Dejiny Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1818-1950*. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby*, red. Boháč, V., Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2006, s. 39.

⁶ Por. ŠTURÁK, P., s. 33.

⁷ Por. BIRČÁK, J., *Slovo episkopa Gojdiča*, vyd. Lana, Prešov 2004, s. 226.

stolec kvôli svojmu maďarskému zmýšľaniu musel taktiež opustiť aj biskup Anton Papp. Po vytvorení miškolského exarchátu (1923)⁸ bol v roku 1932 poverený jeho vedením.⁹

Prešovskú eparchiu počas týchto nových spoločenských pomerov spravoval kanonik prof. ThDr. Mikuláš Russnák (1918-1922)¹⁰, ktorého ešte vymenoval biskup Š. Novák. Po ňom sa vedenia eparchie 27.10. 1922 ujal križevacký biskup ThDr. Dionýz Njárady, ktorý ju spravoval v rokoch 1922-1927.¹¹ V roku 1927 sa biskup D. Njárady vrátil do Záhrebu, kde pokračoval v spravovaní svojej eparchie. V rokoch 1938-39 bol Rímom menovaný za apoštolského administrátora Mukačevskej eparchie na Podkarpatskej Rusi so sídlom v Užhorode.¹² Okrem iného udržiaval kontakty s Velehradom, kde sa zúčastňoval unionistických kongresov. Keďže biskup D. Njárady bol obviňovaný z rusofilstva požiadaval o abdikáciu a za svojho nástupcu v Prešove navrhol baziliánskeho

⁸ Por. ONDRUŠKA, F., 150 rokov prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1818-1968. In: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Cirkevné vydavateľstvo: Spolok sv. Vojtecha v Trnave, Bratislava 1969. s. 54.

⁹ Por. ŠTURÁK, P., s. 34.

¹⁰ Historik P. Šturák uvádza, že vedenie biskupstva M. Russnákom bolo sťažené dvoma faktami, a to cirkevným a občianskym. Prvým faktom bolo, že jeho jurisdikcia nebola úplná, keďže nebol biskupom. Ako druhý fakt mu bola laickými kruhmi vyčítaná jeho „maďarská minulosť“. Por. ŠTURÁK, P., Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918-1927. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby*, red. Boháč, V., Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2006, s. 43. Za zmienku stojí Russnákov *Euchologion* z r. 1910 preložený z cirkevnoslovančiny a gréčtiny do maďarčiny. Dielo vzniklo, ako uvádza V. Boháč v čase, kedy vrcholilo úsilie „katolíkov byzantského obradu maďarskej národnosti v Uhorsku o samostatné biskupstvo byzantského obradu ako aj maďarskú liturgickú reč“. Boháč taktiež hodnotí preklad *Euchologiona* ako prínos, ktorý spočíva v tom, že „veľmi spoznal nutnosť užívania zrozumiteľnej reči v liturgii“. Por. BOHÁČ, V., *Dr. Mikuláš Russnák, život a tvorba so zreteľom na liturgické dielo*, vyd. Petra, Prešov 2002, s. 99. Je však nutné podotknúť, že náboženská situácia v období vzniku diela nebola priaznivá pre ostatné národnostné menšiny v rámci Rakúsko-Uhorska, z čoho vznikol negatívny postoj k M. Russnákov (pozn. autora).

¹¹ ŠTURÁK, P., s. 35.

¹² Jednou z príčin odchodu biskupa D. Njáradyho bola i jeho cudzia štátna príslušnosť, čo bolo podľa dohody *Modus vivendi* neprijateľné. Ako sa v dokumente uvádza, biskup musel byť občanom Československej republiky. D. Njáradymu bola vládnymi kruhmi, a časťou duchovenstva vyčítaná jeho ukrajinská orientácia. Niektorí ho taktiež považovali za rusofila. Por. ŠTURÁK, P., Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918-1927, s. 43.

kňaza Pavla Petra Gojdiča, OSBM¹³. Apoštolský stolec s jeho návrhom súhlasil¹⁴ a 14. septembra 1926 bol P. P. Gojdič menovaný za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. Vo februári 1927 bol slávnostne intronizovaný, 7. marca ustanovený za harpaškého biskupa a 25. marca v Bazilike sv. Klementa v Ríme prijal biskupské svätenie.¹⁵

1.2 Liturgická situácia Gréckokatolíckej cirkvi na území východného Slovenska pred rokom 1927

Uzavretie Užhorodskej únie v r. 1646 bolo vykonané podľa vzoru Brest-litovskej únie (1595), v ktorej podpisujúci sa biskupi okrem iného požadovali nemennosť obradu.¹⁶ Táto skutočnosť bola v Užhorodskej únii kladená iba všeobecne.¹⁷ Jedným z dôvodov podľa W. Bugela bol ten, že nátlak rímskokatolíckej cirkvi v tom čase nebol až taký, aby znamenal liturgické knihy, tento fakt sa objavuje až v 18. stor.¹⁸

Gréckokatolícka hierarchia užhorodskej únie postupom času zavádzala do svojho liturgického života ustanovenia Zamojskej (1720) a Ľvovskej (1891) synody. Jedným z dôvodov bola podľa W. Bugela

¹³ Por. SZÉKELY, G., MESÁROŠ, A., *Gréckokatolíci na Slovensku*, vyd. Slovo, Košice 1997, s. 23.

¹⁴ Okrem Apoštolského stolca s návrhom na biskupský stolec musela súhlasiť vláda Československej republiky, ktorá si nárokovala na schválenie kandidáta. Táto skutočnosť vychádzala z konkordátu *Modus vivendi*, ktorý bol po zdĺhavom rokovaní prijatý a podpísaný ministrom zahraničných vecí ČSR dr. E. Benešom a štátnym tajomníkom Vatikánu Gasparim 29. januára a 2. februára 1928. Por. ŠTURÁK, P., *Spoločensko-náboženská situácia*, s. 37.

¹⁵ Por. ŠTURÁK, P., s. 36. Por. Pavel Gojdič, *jepiskop prjaševskij, k jeho dvadcaťročnému jubileju sa dňa jepiskopskomu posvjaščenija 1927-1947*, Knihy Blahovistika No.7., Izdalo Vpr. Svjaščenstvo jeparchii prjaševskoj, Prjašiv 1947, s. 30-35.

¹⁶ „Chala Boza i wszystkie modlitwy ranne wieczorne i nocne aby nam wcalie zostoli, według starodawnego wyczaiu Kosciła Orientalnego, amianowicie Litvrgie S. ktorých iesth trzy, Basilij, Chrisostomi, y epifanij co w wielki posth bywa cum praesantificatis doni, takže i insze wszystkie cerimonie y obrzedy Kosciola naszego, ktoreśmy dotąd mieli, poniewaz i w Rzymie sub obedientia Summi Pontificis toz nie zachowywa, a to zeby było idiomate nostro“. Por. WELYKYJ, A. G., *Documenta Unionis Berestensis Eiuque Auctorum (1590-1600)*. Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio II., Romae 1970, s. 61.

¹⁷ Por. BUGEL, W., *Současné slovenské verze byzantské liturgie sv. Jána Zlatoústeho*, vyd. Univerzita Palackého, Olomouc 2001, s. 19.

¹⁸ Bugel uvádza, že v 18. stor. dochádza zo strany rímskokatolíckej cirkvi k zavedeniu dodatku „Filioque“ do atanaziánskeho vyznania viery, k sláveniu sviatkov podľa latinskej cirkvi a k zavedeniu gregoriánskeho kalendára. Por. BUGEL, W., s. 19.

unifikačná snaha vzhľadom k liturgickej praxi a zvyklostiam susedných gréckokatolíckych eparchií (premyšelskej a ľvovskej).¹⁹

Rozšírenie knihtlače ovplyvnilo i liturgickú situáciu na východnom Slovensku. Veriaci sa dostávajú k modlitebným knižkám s dialogickými časťami, ktoré boli v ľudovom jazyku. Oficiálne vydania liturgických a pomocných obradových kníh sa dostávajú na územie eparchie mukačevskej a neskoršie novovzniknutej prešovskej (1818). Podľa W. Bugela, sa tak mohli zaznamenávať bohoslužobné zmeny a zvyky.

Po uzavretí Brest-litovskej únie veľký význam pri vydávaní a tlačení bohoslužobných textov zohrávala rehoľa baziliánov. Vo svojom Uspenskom monastieri v Ľvove mali tlačiareň, prostredníctvom ktorej tlačili bohoslužobné knihy.²⁰ V súčasnosti prešovský eparcha Mons. ThDr. J. Babjak, SJ. inicioval archiváciu všetkých bohoslužobných kníh, ktoré sa nachádzajú vo farnostiach na území Prešovskej eparchie.

Uvedený proces je potrebné vnímať v širšom kontexte liturgickej obnovy katolíckej cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Preto na základe výskumu je nutné zdôrazniť, že Prešovská eparchiálna synoda z roku 1927 bola iba odrazovým mostíkom pre zavedenie týchto liturgických kníh a textov, ktoré odobrila Svätá Kongregácia pre východnú cirkev v Ríme a boli podpísané pápežom Benediktom XIX. Intenzívny priebeh liturgickej obnovy, odhliadnúc od vojnových udalostí, trval približne až do r. 1950, kedy došlo k násilnej likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi, tzv. Prešovským soborom.²¹

¹⁹ Por. BUGEL, W., s. 21. Štúdiá o bohoslužobných knihách gréckokatolíckej cirkvi z pohľadu pravoslavia. Pozri: KORMANÍK, P., *Osudy bohoslužobných kníh po násilnom zavedení užhorodskej únie v 17. storočí*. In: *Zborník: Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia, Prešov 10.2. 2000*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2000, s. 57-85.

²⁰ Bližšie o tlačení bohoslužobných kníh baziliánmi. Pozri: HUCULAK, D. L., *The Divine Liturgy of the st. John Chrysostom, in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839)*. *Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio I., Romae* 1990, s. 53-58. Taktiež: KORMANÍK, P., vid' 19.

²¹ Bližšie: SEMAN, J., *A znova žijeme*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, Prešov 1997. Pravoslávna verzia: Por. PRUŽINSKÝ, Š., HORKAJ, Š., *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí: ľudia – udalosti – dokumenty*, vyd. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 1998.

2. ZVOLANIE PREŠOVSKÉJ EPARCHIÁLNEJ SYNODY – KONGRESU V ROKU 1927

Do života cirkvi výrazným spôsobom zasiahli vojnové udalosti prvej svetovej vojny, ktoré neboli priaznivé ani pre spoločnosť, ani pre cirkev. Po búrlivom období, kedy v Európe došlo k sociálno-politickým zmenám, sa cirkevný život začal pomaly obnovovať. Po rozpade Rakúsko-Uhorskej monarchie vznikla v r. 1918 Československá republika, ku ktorej bola pričlenená i Podkarpatská Rus. Na spoločnom území sa ocitli dve nezávislé cirkevné štruktúry, Gréckokatolícka cirkev so sídlom v Prešove a Gréckokatolícka cirkev so sídlom v Užhorode. Dôležitú úlohu pre túto situáciu zohráva z pastoračno-liturgického ako i kanonicko-administratívneho hľadiska zvolanie eparchiálnych synôd. Prvá sa uskutočnila v Užhorode v roku 1921 a druhá v Prešove v roku 1927. Oficiálnym periodikom, v ktorom boli prezentované uznesenia synody bolo periodikum obidvoch diecéz *Dušpastyr*.²²

Biskup P. P. Gojdič po svojej intronizácii zvolal do Prešova synodu (kongres), ktorou sa snažil usporiadať život eparchie a vyriešiť mnohé praktické problémy súvisiace s chodom cirkevných škôl. Zaoberal sa otázkami týkajúcimi sa duchovenstva, ako i pastoračného života. S týmto programom úzko súvisí i liturgický život duchovenstva.

2.1 Program a priebeh synody (kongresu)

Synoda bola zvolaná na 7.- 8. júla v r. 1927, ktorá v prvej polovici 20. stor. patrila medzi najdôležitejšie kánonicko-administratívne stretnutie.²³ Uskutočnila sa za účasti členov kapituly, 70 kňazov a skoro všetkých učiteľov.²⁴ Vo svojom pozývacom liste biskup P. P. Gojdič ako dôvod okrem iného uviedol, že „v náboženskom a kultúrnom živote

²² Protokol bol publikovaný pod názvom „Protokol prjaševskaho eparchial'nahho svjaščeničeskaho i učiteľskaho kongresa, 7. - 8. julija h. 1927 v Prjaševi poderžannaho“. In: *Dušpastyr* 4, r. 1927, s. 384-392. Pri skúmaní archíválii v Gréckokatolíckom biskupskom archíve sa mi nepodarilo nájsť cirkevný dokument, ktorý by bol oficiálnym dokumentom archivovaným v Protokoloch biskupského úradu. Existencia takéhoto dokumentu je síce možná, avšak je to iba domnienka. Iste musela existovať oficiálna správa, ktorá bola poslaná na Kongregáciu pre východnú cirkev do Ríma (pozn. autora).

²³ Por. VASIE, C., *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchie v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*, ed. Dialógy, vyd. Dobrá kniha, Trnava 2000, s. 183.

²⁴ VASIE, C., s. 183.

*nastali nové potreby, ktoré si zasluhujú revíziu a reorganizáciu práce v náboženskej a kultúrnej obnove nášho národa.*²⁵

Synoda sa začala 7. júla o 8.⁰⁰ hod. archijerejskou sv. liturgiou v Katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Prešove. Zúčastnilo sa na nej duchovenstvo a učители. O 9.⁰⁰ hod sa biskup P. P. Gojdič stretol najprv s duchovenstvom a o 15.⁰⁰ hod. s učiteľmi. Po ukončení stretnutí bola o 17.⁰⁰ hod. slávnostne otvorená národná výstava a o 20.⁰⁰ hod. pokračovalo stretnutie ďalším kultúrnym podujatím v Mestskom divadle, kde bola uvedená divadelná hra „*Oj ne chodi Hricy*“, ktorou sa predstavili študenti učiteľskej akadémie spolu s orchestrom, ktorý ich sprevádzal.²⁶

Nasledujúci deň sa synoda opäť začala archijerejskou liturgiou v katedrálnom chráme, Ďakovalo sa ňou a pripomínalo 30. výročie vzniku gréckokatolíckeho učiteľsko-speváckeho (kantorského) zboru. O 10.⁰⁰ hod. sa v Mestskom divadle uskutočnilo jubilejné výročie, o 15.⁰⁰ hod. bolo spoločné stretnutie duchovenstva a učiteľov. O 20.⁰⁰ hod. v Mestskom divadle bola repríza hry „*Oj ne chodi Hricu*“.²⁷

2.2 Rozhodnutia týkajúce sa duchovenstva

Pre duchovenstvo sa na synode prijali nasledujúce rozhodnutia, ktoré okrem liturgickej záväznosti majú i kanonicko-administratívny charakter. V tomto smere je potrebné pripomenúť, že najdôležitejším bodom tohto stretnutia bol samotný fakt stretnutia sa biskupa, kapituly a duchovenstva. Preto išlo o „*skutočnú eparchiálnu synodu*“.²⁸

V Prešovskej eparchii sa postupom času začala objavovať problematika duchovného života duchovenstva, ktorý sa obmedzil len na niektoré bohoslužby (sv. liturgia, večiereň, utiereň, parastas, panachýda a pod.), ktoré vyplývali skôr z pastoračného hľadiska.²⁹ Tento pastoračný problém sa biskup P. P. Gojdič rozhodol riešiť piatimi bodmi, ktoré sú v prvej časti protokolu, a ktoré majú výrazný pastoračný charakter:

²⁵ Por. GOJDIČ, P. P., *Vsim vysokokopr. o. hosp. prichodnikam i mnohozv. hosp. učiteljam Eparchiji Prjaševskoj*, GBA, r. 1927, s. 1.

²⁶ Por. GOJDIČ, P. P., s. 1.

²⁷ Por. GOJDIČ, P. P., s. 1.

²⁸ Por. VASIL, C., s. 183.

²⁹ V tomto prípade sa liturgie a bohoslužby liturgické dňa vykonávali iba v rámci liturgického predpisu. Parastas, panychýda sa vykonávala na žiadosť veriacich, resp. pri výročných spomienkach na zosnulých.

1. Kňazom sa pripomína povinnosť verne sa modliť Cirkevné pravidlo – časoslov, ak sa ho nemôžu pomodliť celé, sú povinní modliť sa časoslov aspoň pol hodiny denne.
2. Kňazi majú pred liturgiou aspoň štvrt' hodiny rozjímať.
3. Kňazi sú povinní aspoň raz za mesiac sa spovedať.
4. Kňaz si má aspoň raz za tri roky vykonať duchovné cvičenia.
5. Na Veľký štvrtok sa všetci kňazi stretnú s biskupom, aby ho informovali o chode svojich farností a podali mu správu o svojich potrebách.³⁰

Tieto požiadavky adresované kléru majú svoju právnu záväznosť doposiaľ. Na základe ďalších udalostí, ktoré sa uskutočnili v západnej Ukrajine, Prešovská synoda bola iba počiatkom liturgickej obnovy i napriek tomu, že priame liturgické ustanovenia neobsahovala.

3. INTEREPARCHIÁLNA KOMISIA V ĽVOVE

Reformné hnutie o navrátenie sa k pôvodnej východnej liturgickej tradícii na západnej Ukrajine začalo objavovať už v druhej polovici 19 stor., kedy sa do popredia dostávala silná cirkevno-obradová ideológia. Tá sa zasadzovala o tzv. „*obradové čistky*“, ktorých propagátor bol kňaz Ivan Naumovič (neskôr prestúpil do Pravoslávnej cirkvi). Jeho snahou bolo očistiť obrady od latinizmov.³¹ Odpoveď na túto situáciu chcel dať haličský metropolita Hrihorij Jachymovyč (1860-1863), ktorý sa pokúsil zvolať synodu čo sa mu však v tom čase nepodarilo.³² Provinciálna synoda sa uskutočnila až v r. 1891 v Ľvove. Do problematiky liturgie bol okrem iných zaangażovaný významný haličský liturgista o. Izidor Doľnyckyj, ktorý pripravil v „*Stanovách provinciálnej synody*“ 5. oddiel, ktorý sa týkal liturgie.³³

³⁰ Analýzu synody a ostatných kanonických rozhodnutí spracoval prof. C. Vasiľ. Por. VASIL', C., s. 183.

³¹ Por. SOLOVJ, M., *Božestvenna Liturhija, Istorika-Rozvitok, Pojasnenija*, Seria II., Zapiski, Rím 1964, s. 99.

³² Por. SOLOVJ, M., s. 98.

³³ Za pozornosť stojí, že Doľnyckého vypracovaný materiál o liturgii sa na zasadaniach, podľa Solovija vôbec nečítal a neprerokovával. Tým, že sa dostal do dokumentov synody nenabral účinnosť záväznosti. Dokonca referent *Propaganda Fidei* pre liturgicko-obradové záležitosti, grécky biskup Stefanos Stefanopolis pri revízii dokumentov v r. 1896 v Ríme nezačlenil tento oddiel do rozpravy. Por. SOLOVJ, M., s. 98.

Po prvej svetovej vojne sa na území západnej Ukrajiny taktiež začalo objavovať hnutie snažiace sa o liturgickú reformu. Na základe rôzneho chápania reformy sa rozdelilo na dva prúdy. Prvý sa snažil o liturgickú reformu, ktorej hlavným cieľom bolo pozdvihnutie prestíže Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine (Ukrajinská katolícka cirkev) v očiach Pravoslávnej cirkvi (tzv. moskofili). Druhý prúd však túto reformu považoval za predčasnú a ešte nepripravenú, a mohla by uškodiť cirkvi, vďaka čomu dochádzalo k názorovej nejednotnosti.³⁴

V rokoch 1901 – 1944 bol ľvovským gréckokatolíckym metropolitom Andrej Šeptický³⁵. Počas jeho pôsobenia na biskupskom stolci bol jednou z priorít aj návrat k autentickému východnému liturgickému dedičstvu.³⁶ V r. 1925 vydal Trebník, ktorý bol pokusom o návrat k autentickjšiemu „byzantskému sláveniu sviatostí“.³⁷ Tento „východný“ trend, ako tvrdí liturgista M. Mojzeš, nebol spočiatku prijímaný s ochotou. Protireakciou bolo vydanie zlatinizovaného trebníka v Žovkve³⁸, ktorý sa používa dodnes (vysluhovanie sviatostí a v slovenskom preklade požehnania a modlitby okrem krstu, myropomazania, sobáša, pomazania chorých).³⁹ Koncom novembra r. 1927 metropolita A. Šeptický zorganizoval v Ľvove stretnutie gréckokatolíckych biskupov tak-

³⁴ Por. SOLOVJ, M., s. 89.

³⁵ Civilným menom: Roman, Alexander-Maria. Bližšie: TOŽECKIJ, R., Mytropolyt Andrej Šeptyckyj. In: *Kovčeh – Kivotós. Zbirnyk statej z cerkovnoj istoriji*, číslo I., Instytut istoričnych doslidžen Ľvivskoho deržavnoho universytetu im. Ivana Franka, Instytut istoriji cerkvi. Ľviv 1993, s. 109-121. Taktiež: ŠEPTYCKA, S. F., *Molodist' i poklikannja o. Romana Šeptyckoho*, Monastyr Monachiv Studijskoho Ustavu, Vydavnyčnyj vidij „Svičado“, Ľviv 1994.

³⁶ Por. MOJZEŠ, M., *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena)*, (strana nie je uvedená). In: <http://www.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>. Na základe Solovijovej charakteristiky hnutia je možné A. Šeptického považovať za toho, ktorý túto reformu považoval za aktuálnu.

³⁷ Por. LONČYNA, B., *Il „Trebnik“ del metropolita Andrea Szeptytskyj (Lviv, 1925-26). Tentativo di rinnovi liturgico*, Roma 2001 (nepublikovaná dizertácia). In: MOJZEŠ, M., s. 3.

³⁸ Je možné stretnúť sa v cirkevnoslovanskej liturgickej terminológii i s termínom *Potrebnik* (pozn. autora).

³⁹ Trebník bol schválený premyšelským biskupom Jozafátom. V súčasnosti prebieha Prešovskej eparchie proces schválenia slovenskej verzie *Malého trebníka*, ktorý je pripravený z rímskeho vydania. Porovnanie obradov Udenie sviatosti eucharistie chorým. Pozri: GLEVAŇÁK, M., Liturgická prax podávania eucharistie chorým podľa trebníkov na území prešovskej gréckokatolíckej eparchie. In: *Zborník teologických štúdií*, No 2., Pro Communio, o.z., Prešov 2006, 78-97.

mer z celého sveta, aby okrem iného hľadali spoločné riešenia aj v liturgickej oblasti. Na synode sa nezúčastnil biskup z Filadelfie (USA) a apoštolský administrátor z Rumunska.⁴⁰ Na tomto stretnutí bol prítomný aj biskup P. P. Gojdič. V GBA je archivovaný list, v ktorom mu metropolita A. Šeptický z celého srdca ďakuje „za nezabudnuteľné dni jeho pobytu v Ľvove“.⁴¹ Zo synody vzišla požiadavka biskupov, aby Rím schválil také vydanie liturgických kníh, ktoré by boli záväzné pre všetky gréckokatolícke cirkvi ruténskeho obradu.⁴² Taktiež bola vytvorená komisia, v ktorej zastúpenie mali mať štyria biskupi. Tí mali navrhnuť také liturgické knihy, ktoré by schválil Rím. Členmi komisie boli metropolita A. Šeptický z Ľvova, biskup D. Njáradý z Križevaca (1920-1940), biskup Peter Gebej z Mukačeva (1924-1931) a biskup Jozafát Jozef Kocylovskij, OSBM z Premyslu (1917-1947). Kvôli rozdielnosti názorov sa komisia stretla po prvý raz až 16. júna 1930 a to v rozšírenom počte: po jednom delegátovi z každej eparchie. Rozšírenie počtu delegátov navrhol na stretnutí gréckokatolíckych biskupov v Ríme r. 1929 biskup D. Njáradý.⁴³ Delegátom Prešovskej eparchie sa stal o. Štefan Ruď⁴⁴, ktorý nepochádzal z Prešovskej eparchie, čo nebolo výnimkou. Mukačevskú eparchiu reprezentoval liturgista Tyt Miškovskij a Križevackú Dr. Havril Kostelník, ktorí neboli ich členmi⁴⁵, ale ľvov-

⁴⁰ Por. GALADZA P., *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944): A Study of Conflicts*. (v tlači), s. 323. In: MOJZEŠ, M., cit. d., s. 3.

⁴¹ Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 63, sig. 1.r. 1928, GBA Prešov.

⁴² Por. „SACRAM CONGREGATIONEM ENIXE ROGAMUS, UT EDITIONES LITURGICAS APOSTOLICA AUCTORITATE ADPROBATAS NOBIS PROTOTYPON OMNIUM POSTERIORUM EDITIIONUM TRADAT.“ In: *Protokol Stretnutia gréckokatolíckych biskupov v Ľvove r. 1927*, bod 12. Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 63, , sign. 1, r. 1928. GBA Prešov.

⁴³ Por. GALADZA, P., s. 311. Biskup Njáradý navrhoval, aby ten istý delegát mohol byť delegovaný aj za viaceré eparchie. Por. *Protokol stretnutia gréckokatolíckych biskupov v Ríme r. 1929*. In: PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 64, sig. 52. r. 1929, GBA Prešov.

⁴⁴ O. Štefan Ruď (1883-1963) sa narodil sa v Ľvovskej eparchii, bol vysvätený r. 1909 ako celibátny kňaz, stal sa správcom farnosti Kňazoluka v dekanáte Dolina a potom farárom v Zakomare v dekanáte Ternopyľ. Bol prepožičaný prešovskému biskupovi P. P. Gojdičovi, ktorý mu zveril službu špirituála v Kňazskom seminári v Prešove. Neskôr sa vrátil do Ľvova, kde bol špirituálom v Metropolitnom seminári, tam prednášal liturgiku na Teologickej akadémii. Por. KOROLEVSKIJ, *La liturgia ed il rito praticati dai ruteni* (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, prot. N. 1219/28), Città del Vaticano 1937, s. 267-268. In: MOJZEŠ, M., cit. d., s. 3.

⁴⁵ O. Havril Kostelník pôvodom z Ruského Kerestúru (Srbsko) bol potomkom z rodiny vystaľovalcov z východného Slovenska (Zemplin). V r. 1943 otvorene vystúpil proti dogmám nanútenými uniarmi na eparchiálnom sneme v Ľvove. V roku 1946, kedy

skej eparchie. Okrem Š. Rud'a sa k niektorým liturgickým otázkam za Prešovskú eparchiu vyjadroval aj M. Russnák.⁴⁶

4. RÍMSKA KOMISIA

V rokoch 1930-1934 mala Intereparchiálna komisia v Ľvove 70 zasadnutí. Materiály zo zasadnutí komisie boli preložené do taliančiny a zaslané do Ríma. Problémom komisie bola veľká nejednotnosť. Preto už v r. 1931 metropolita A. Šeptický prosil Svätého Otca, aby sa touto otázkou zaoberal a zaujal k nej autoritatívnym spôsobom jasné stanovisko. V Ríme boli materiály preštudované a r. 1937 Šeptického priateľ C. Korolevský (pôvodom Francúz), konzultor Svätej Kongregácie pre Východnú cirkev, publikoval svoje *Votum* o ruténskom obrade.⁴⁷ V Ríme 10. januára 1938, bola ustanovená Komisia, ktorá mala pripraviť vydanie týchto liturgických kníh pre Ruténov (tzv. *recensione ruthena*).⁴⁸ Jej členmi sa stali C. Korolevský, A. Raes, SJ, J. Zajačkovskij, OSBM a predsedom sa stal kardinál E. Tisserant, prefekt kongregácie.⁴⁹

došlo k zrušeniu „únie“ H. Kostelník prestúpil do Pravoslávnej cirkvi a bol hlavným propagátorom tejto akcie. Por. NIKULIN, A., Cirkevný snem v Ľvove z roku 1946 (2). In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, r. LII/2006, red. Šafin, J., vyd. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Prešov 2006, s. 33.

⁴⁶ Por. KOROLEVSKIJ, C., s. 275. Korolevského kritika Russnáka, s. 285-288. Russnák bol podľa Korolevského, napriek jeho erudovanosti, skôr kompilátorom, ako originálnym autorom. Por. KOROLEVSKIJ, C., s. 271, 283. Dr. M. Mojzeš tvrdí, že „*tak by si za svoje dielo zaslúžil aspoň peknú medailu*“.

⁴⁷ Por. KOROLEVSKIJ, C., In: MOJZEŠ, M., s. 3.

⁴⁸ Liturgické knihy pre ruských katolíkov byzantského obradu boli označované ako *recensione volgata*. Nomenklatúra *recensione ruthena* je podľa Solovija synonymom pre „ukrajinský obrad“, keďže je jeho starším pomenovaním a označoval obrad kyjevsko-haličskej metropolie kam geograficky patrili i územia Volyne Cholmsko a Polesia. Za povšimnutie stojí, že túto redakciu používajú i iné cirkvi (obrazy) nachádzajúce sa mimo Halič. Solovij tieto obrady delí na vetvy, a to na byzantsko-grécky, byzantsko-rumunský, byzantsko-slovjanský. Ukrajinský obrad je samostatným a odlišným obradom od iných vetiev byzantského obradu. Por. SOLOVJ, M., s. 103-104.

⁴⁹ Komisia bola reakciou na nezhody ruthénskych biskupov na synode, ktorá sa uskutočnila v roku 1927 a 1932 v Ľvove. Komisia mala päť hlavných bodov: 1. Komisia bude pracovať v Ríme pod vedením sekretára a bude zložená z troch členov; 2. Práca na revízii liturgických kníh bude vedená podľa základných ustanovení kardinálom E. Tisserantom; 3. Nariaďuje sa, aby biskupi sa zdržali zbytočných polemík, ktoré by sa týkali liturgických otázok; 4. Komisia nariaďuje, aby sa používali iba tie liturgické

V roku 1940 bola vydaná prvá z nich: *Služebník*.⁵⁰ V roku 1942 nasledoval kompletný *Služebník*⁵¹, neskôr *Evanjeliár*, *Apoštolár*, *Malý trebník* (1946)⁵² a *Časoslov* (1950).

5. PRIJÍMANIE RÍMSKÝCH VYDANÍ V PREŠOVskej EPARCHII

Najdôležitejšími liturgickými knihami, ktoré boli schválené Rímom a boli nutné k liturgickému životu cirkvi boli práve liturgikon (*Služebník*) a *Malý trebník*. Práve oni boli odpoveďou na latinizáciu liturgických kníh byzantsko-slovanského obradu na území zakarpatskej Ukrajiny.

Prvé rímske vydania liturgických kníh zastihli prešovskú eparchiu počas druhej svetovej vojny. Napriek tomu prešovská eparchia reagovala ihneď. Biskup P. P. Gojdič poveril M. Russnáka vypracovaním podrobného stanoviska z hľadiska liturgického, jazykového, textového, gramatického a praktického. Materiály, ktoré pripravil zaslal biskup P. P. Gojdič 10. februára 1942 do Ríma.⁵³ O dva roky neskôr M. Russnák napísal ďalšie podrobné dielo týkajúce sa rímskeho *Služebníka*. V roku

knihy, ktoré sa doteraz používali a dokiaľ nebude predložený vzorový text zo strany Apoštolského stolca; 5. Zakazuje sa tlačiť akýkoľvek nový liturgický text, okrem tých, ktoré boli schválené Kongregáciou pre východnú cirkev. List Kongregácie pre východnú cirkev z 14. februára 1938, prot. 1219/28, ktorý bol adresovaný biskupovi P. P. Gojdičovi. Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. 70, sig. 4, r. 1938. GBA Prešov.

⁵⁰ Obsahoval iba text CHR.

⁵¹ CHR (liturgia sv. Jána Zlatoústeho), BAZ (liturgia sv. Bazila Veľkého), PRAES (liturgia Vopred posvätených darov). Solovij ich pomenováva ako *vizantijsko-slovjanský* obrad. Por. SOLOVJ, M., s. 102.

⁵² O práci na *Malom trebníku* sa Korolevský vyjadril, že „revízia celého Trebníka bola kvôli svojej komplikovanosti odložená na neskôr a r. 1946 bol vydaný aspoň *Malý trebník*, ktorý obsahuje len najzákladnejšie časti Trebníka. V tom čase bola takáto kniha tak veľmi potrebná, že Komisia uprednostnila neodkladať jej publikovanie.“

⁵³ Prof. M. Russnák okrem iného vyjadril výčitku, že „haličania sa bezhranične budú podriaďovať latinákovi“. Z toho vzišla nutnosť zvolania intereparchiálnej synody. Okrem iného tvrdil, že „o nás (Prešovská eparchia, poz. autora) je vo všeobecnosti rozšírené vedomie, že svoj obrad si chránime v úplnej čistote“. Ale Russnák kritizuje prešovský klérus za to, že si každý vyberá podľa svojho. Niektorí to, čo je podľa nich prijateľné. Iní to, čo nie je prijateľné, a tak dochádza k tomu, že vzniká nový obrad, ktorý nie je podobný ani prešovskému ani rímskemu. Por. RUSSNÁK, N., *Toržestvo svjataho liturgizovania*, Prjašev 1948. s. 23, 25.

1950, kedy došlo k násilnému zrušeniu gréckokatolíckej cirkvi zavádzanie rímskych vydání liturgických kníh do praxe bolo zastavené.

Další impulz prišiel až v r. 1966, a to prostredníctvom listu, ktorý tajne zaslal pomocný prešovský biskup ThDr. Vasil' Hopko z núteného pobytu v Oseku viacerým kňazom prešovskej eparchie. V liste píše:

„Bratia! Celý svet východného obradu už slúži podľa rímskeho liturgikona.... Len naši prešovskí kňazi ešte na niečo čakajú a neliturgizujú tak, ako majú, ale tak, ako sa už neliturgizuje. Nečakajte na nikoho a na nič...my nie sme výnimkou...Keď sa pápež cíti povinný slúžiť podľa predpisu, tak my, malí chrobáčikovia budeme robiť balamutu? To by bol znak cirkevnej nekultúrnosti a nedisciplinovanosti. Ešte chceme mať budúcnosť! Ale bez disciplíny, aká to bude budúcnosť?“⁵⁴

Z úryvku listu taktiež badať, že činnosť cirkvi ani po jej zrušení štátom neustala. Biskup V. Hopko bol sám zástancom nových liturgických kníh. V 40 – tých rokoch dal M. Russnákov vypracovať liturgickú štúdiu. Aj napriek tomu, že bol zástancom nových liturgických kníh, po povolení gréckokatolíckej Cirkvi bola ich tlač a distribúcia znemožnená. Preto až do roku 1997 sa CHR a BAZ vykonávali podľa pôvodných „*haličských*“ kníh. Liturgická prax PRAES sa v Prešovskej eparchii nevykonávala.

6. UZNESENIA O LITURGII

Dôležitou otázkou, ktorú riešila liturgická komisia v Ríme bola otázka liturgikonu. Práve táto otázka bola jednou z priorít celej liturgickej obnovy Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine, ako i v ďalších Gréckokatolíckych cirkvách vo svete. Je potrebné podotknúť, že slávenie liturgie (CHR a BAZ)⁵⁵ bolo podľa liturgikonu, ktorý schválil Provin-

⁵⁴ Por. HOPKO, V., *List biskupa kňazom Prešovskej eparchie napísaný v roku 1966 v Oseku*, (strojopis). In: MOJZEŠ, M., s. 4.

⁵⁵ Je nutné podotknúť, že okrem týchto dvoch eucharistických liturgii sa v služebníku nachádza i Liturgia vopred posvätených darov (liturgia sv. Gregora Veľkého). Podľa svedectiev veriacich sa nám podarilo zistiť, že PRAES vo farnostiach sa v minulom storočí neslávila. Napriek jej nesláveniu je zaujímavosťou, že PRAES má zaznamenanú svoju notáciu v Irmologiónoch (Irmologion Bokšaj, Malinič 1905, Užhorod, Papp, Š. Petraševič, N., Irmologion, Prešov 1970), čo nasvedčuje tomu, že nápevy starí kantori poznali. To, že sa neslúžila môže nasvedčovať i latinizácia, ktorá postihla Gréckokatolícku cirkev. Otázkami slávenia PRAES sa zaoberali biskupi a synody po uzavretí Brest-litovskej únie. Vo svojom služebníku metropolita C. Žochovský

ciálny ľvovský snem v roku 1891, neskôr bol opätovne vydaný v r. 1905.⁵⁶ Prešovská a mukačevská eparchia slávila podľa tohto liturgikona.⁵⁷ Ľvovský snem ako základ pre vytlačenie a zavedenie do praxe použil liturgikon, ktorý bol vytlačený v roku 1866 v Ľvove v Stauropigálnom inštitúte. Predlohou prekladu bol grécko-latinský text dominikána Jakuba Goara: „*Euchologion sive Rituale Graecorum etc.*“ vytlačený v roku 1730 v Benátkach.⁵⁸ Ten sa snažil vrátiť k starým obradovým tradíciám založených na gréckych origináloch.⁵⁹ V ustanoveniach ľvovského snemu sa v časti „*O svätej Liturgii*“ upravujú jednotlivé rubriky liturgie.

Schvaľovací proces jednotlivých liturgických kníh bol zdĺhavý. Ustanovenia boli doručené biskupovi P. P. Gojdičovi, ktorý vo svojom liste z dňa 13. júna 1943 informoval svoje duchovenstvo o ustanoveniach, ktoré boli nutné k ich zavedeniu do praxe. Apoštolský stolec prostredníctvom Kongregácie odoslal dva listy týkajúce sa otázok CHR, utierne a večierne.⁶⁰ Biskup P. P. Gojdič poslal do Ríma obširne poznámky ku konkrétnym bodom, na ktoré Kongregácia poslala 4. decembra 1942 odpoveď, v ktorej vyjadrila súhlas na vydanie CHR. Prv, ako chcel biskup P. P. Gojdič odovzdať nový liturgikon vyjadruje radosť a súčasne pokorne, ale zároveň duchovnou hrdosťou chcel dôrazne pri-

potvrďuje starú východnú tradíciu, že počas Veľkého pôstu sa v sobotu a nedeľu majú sláviť liturgie CHR a BAZ, kým v stredu a v piatok PRAES. Neskôr však toto rozhodnutie, aby došlo k zjednoteniu zvykov s rímskokatolíckou cirkvou zrušilo. Počajejské *Poučenie* na základe 49. kánona Laodicejského koncilu (343) potvrdzuje slávenie PRAES počas týždňa Veľkého pôstu a zakazuje počas tohto obdobia sláviť CHR. Por. HUCULAK, L. D., s. 79.

⁵⁶ Por. *SYNODO PROVINCIALI LEOPOLIENSI ANNO 1891*, s. 78. Taktiež: O SVJATOJ LITURHII. In: *Postanovy Sobora provincijal'nogo ľvovskoho z r. 1891*, Typografia Stavropihjiskoho Instituta, Ľviv 1896.

⁵⁷ Oficiálny názov liturgikonu znel: „*Liturgikon sirič Služenik soderašč po činu sv. Kaftoličeskija Vostočnyja Cerkve Liturgii sv. Otec našich Ioanna Zlatoustaha, Vasiliija Velikaha i Hrihorija Dvojesloka, Papy Rimskaha, s vsimi činami nedil'nymi, ježdnevnyimi i obščimi Svjatyh.*“ Por. O SVJATOJ LITURHII, s. 3.

⁵⁸ Por. *SYNODO PROVINCIALI LEOPOLIENSI ANNO r. 1891*, s. 78. Napriek tomu, že Goarov *Euchologion* slúžil ako predloha boli v ňom urobené viaceré úprav. Zmienime sa iba o vypustení tropára tretieho času v anaforálnej epikléze. Por. O SVJATOJ LITURHII, s. 24. Tropár 3. času. Por. GOAR J., „*Euchologion sive Rituale Graecorum etc.*“, illustratum opera, Editio secunda, Venetiis anno 1730, s.

⁵⁹ Por. SOLOVJ, M., s. 98-99. Analýza dokumentu „*O svjatoj liturhijy*“ by si zaslúžila podrobnejšiu analýzu avšak je to nad rámec článku (pozn. autora).

⁶⁰ Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 77, sig. 38, r. 1942, s. 14. GBA Prešov.

pomenúť cieľ Kongregácie. Tá vo svojich predpisoch chcela predložiť pozitívne ustanovenia k originálnej čistote východného obradu, a tým chcel vyvrátiť „klebety“, že práve „*Svätá jedná cirkev*“ poškodzuje čistotu „*nášho obradu*“.⁶¹ Ďalej biskup P. P. Gojdič dôrazne prehlasuje, že on so svojim katolíckym duchom chce poukázať na to, že v grécko-katolíckych eparchiách „*náš východný otcovský obrad až do súčasnosti bol ochránený od všetkých vplyvov, na ktoré chcela Svätá kongregácia poukázať*“.⁶²

V liste z 10. septembra 1941 kongregácia nariaďuje, že cirkevné predpisy nerobia v novom liturgikone rozdiel medzi slávenou liturgiou a tzv. privátnou (tichou), keďže sa takéto označenie v rubrikách nenachádza.⁶³ Taktiež sa nerobia rozdiely medzi takzvanou veľkou a malou liturgiou, lebo „*ona nie je vo východnom duchu, keďže východný človek to, čo robí na slávu Božiu, to robí vždy slávnostne*“.⁶⁴

Kongregácia sa vyjadruje k 8 bodom, ktoré sa nachádzajú v I'vovskom liturgikone, ktorý sa v tom čase používal na území Prešovskej eparchie:

⁶¹ Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 77, sig. 38, r. 1942, s. 15. GBA Prešov.

⁶² Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 77, sig. 38, r. 1942, s. 16. GBA Prešov.

⁶³ Por. PREZIDIÁLNE SPISY, inv. č. 77, sig. 38, r. 1942, s. 16. GBA Prešov. Prax „tichej liturgie“ bola zavedená na západnej Ukrajine približne 50. rokov po Brest-litovskej únii. Prvé svedectvo o nej podáva Kasián Sakovič, baziliánsky archimandrita v Dubni, ktorú ju sám začal slúžiť ako prvý. Neskôr si tento spôsob slávenia získal veľkú popularitu v baziliánskych monastiéroch. Avšak túto prax kapitula prísne trestala. Jej hlavnými odporcami bolo eparchiálne duchovenstvo, ktoré obhajovalo „soborné-spoločné“ slávenie liturgie. Podľa M. Solovija bol to prvý latinizačný krok, ktorý sa objavil na západnej Ukrajine. Neskôr Sakovič prestúpil do rímskokatolíckej cirkvi. Tichá liturgia bola snaha o prispôbenie sa liturgickými spôsobmi slávenia latinskej omši. Por. SOLOVJ, M., s. 76. Rozvoj tzv. tichých, votívných a omši za zosnulých má základ v latinskej liturgickej tradícii. Podstatou tejto tradície je pasívna účasť Božieho ľudu na eucharistickej bohoslužbe, ktorá má svoj pôvod vo frankofónnej časti západnej Európy. S tým súvisí i otázka liturgického jazyka, keďže latinčine jednoduchí ľud nerozumel. Vzhľadom k tomu, že v stredoveku liturgia strácala spoločenský charakter, vznikala „*liturgia kléru*“, na ktorej sa veriaci skoro vôbec nezúčastňovali. Veriaci sa stávali pasívnymi prijímateľmi pôsobenia Božích milostí, ktoré si mohli pre seba vyprosiť prostredníctvom duchovenstva, pre žijúcich a pre zosnulých, z čoho vznikli vyššie spomínané bohoslužby. Por. CABAN, P., Zmienky o liturgickej aktívnej účasti veriacich v dielach latinskej tradície cirkevných otcov. In: *Liturgia, časopis pre liturgickú obnovu*, roč. XVI, č. 2 (62) /2006, red. S. Stolárik, Liturgická komisia Konferencie biskupov Slovenska, vyd. Spolok sv. Vojtecha Trnava, Trnava 2006, s. 165.

⁶⁴ Por. CABAN, P., s. 17.

1. Proskomídia sa má vykonávať na žertveníku a eucharistické dary prenášať v predpísanom obrade (Veľký vchod) na oltár.
2. Pod liturgikon sa má dávať vankúšik, ktorý je charakteristický pre východný spôsob slávenia.⁶⁵
3. Okiadzanie, ktoré sa odporúča, ale ak sa slávi privátna liturgia nie je nutné. V nedeľu a vo sviatok je nutné vykonať okiadzanie.
4. Nariaduje sa vykonávať Malý vchod. Ak je oltár pri stene, kňaz musí zísť o stupeň nižšie.
5. Piaty bod sa o hornom stolci nemení.
6. Nariaduje, aby sa sv. evanjelium čítalo z Kráľovských (Cárskych) dverí. Ak nie je v chráme ikonostas, tak sa kňaz má obrátiť k Božiemu ľudu a tak spievať evanjelium.
7. Veľký vchod je nutný vykonávať podľa prepisu. Ak sa oltár nachádza pri stene, tak sa vykoná tak, ako sa u nás zachováva.
8. Nariaduje, aby sa zaambonná modlitba vykonávala pred Kráľovskými dverami ako aj záverečné požehnanie. Ak je oltár pri stene, kňaz má zostúpiť a tak vykoná vyššie zmienené liturgické úkony.⁶⁶

Biskup P. P. Gojdič naliehal na svoje duchovenstvo, aby novú prax, ktorú nariadovala kongregácia, zavádzali do praxe. Táto žiadosť sa nie vždy stretla s pochopením. Môžeme sa zmieniť o reakcii v susednej eparchii, kde tamojší biskup vyjadruje menšie znepokojenie veriacich ohľadom nových, resp. staronových liturgických prvkov.⁶⁷

ZÁVER

Prešovská eparchiálna synoda zvolaná biskupom P. P. Gojdičom, OSBM zohrala v dejinách Prešovskej eparchie významnú úlohu. Mala za cieľ duchovné, pastoračné a právne pozdvihnutie úrovne prešovského duchovenstva, učiteľov a bola zároveň počiatkom liturgickej obnovy. Táto sa samozrejme mala implicitne odraziť i na duchovnom živote veriacich.

⁶⁵ Por. CABAN, P., s. 18.

⁶⁶ Por. CABAN, P., s. 18.

⁶⁷ Por. PREZIDIÁLNE SPISY, č. 407, r. 1942 (31.1.), GBA Prešov.

Na základe dokumentov môžeme konštatovať, že v prvej polovici 20. stor. Gréckokatolícka cirkev mala silnú tendenciu k návratu k pôvodnej „starootcovskej“ tradícii. Tejto tendencii však predchádzala liturgická nejednosť gréckokatolíckych cirkví, ktoré svoj pôvod odvádzali od Brest-litovskej a Užhorodskej únie. Návrat k starootcovským tradíciám sa nie vždy stretol s nadšením u hierarchie, duchovenstva a tiež u veriacich. Ľvovský metropolita A. Šeptický, ktorý zvolal Intereparchiálnu synodu, dal podnet k tomu, aby sa táto situácia začala riešiť. Na synode sa zúčastnil i novozvolený a vysvätený biskup P. P. Gojdič. Priebeh riešenia konkrétnych bodov bol značne zdĺhavý a situácia sa riešila približne 20 rokov. Vzhľadom na to, že dochádzalo k nezhodám medzi biskupmi, v tejto problematike sa začala, na podnet A. Šeptického, angažovať i Svätá kongregácia pre východnú cirkev a Apoštolský stolec.

Na základe archíválií je možné tvrdiť, že i napriek tomu, že Kongregácia schválila konkrétne liturgické texty (*recensio rutenica*), duchovenstvo spolu s hierarchiou sa naďalej riadilo pôvodnými liturgickými textami, ktoré boli vydaním Ľvovskej synody z r. 1891. Jednou z príčin zavedenia nových liturgických textov do praxe bola spoločensko-politická situácia druhej svetovej vojny, neskôr zrušenie Gréckokatolíckej cirkvi 24. apríla v r. 1950 a následná násilná pravoslavizácia gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich. Je pochopiteľné, že duchovenstvo v čase perzekúcií používalo tie knihy, ktoré malo k dispozícii. Z listu biskupa V. Hopku je zrejmé, že bol podporovateľom a zástancom celého procesu liturgickej obnovy, ktorá implicitne začala už na Prešovskej eparchiálnej synode, pokračovala v Ľvove a jej vyvrcholenie nastalo v Ríme schválením nových liturgických kníh tzv. ruténskej verzie. Jedným z dôležitých bodov synody bol bod osobnej modlitby duchovenstva, modlitby časoslova. Podľa tradície východných cirkví má modlitba duchovenstva vždy ekleziálny charakter.⁶⁸ Proces liturgickej obnovy trvá doposiaľ, v ktorom dochádza nielen k zavádzaniu liturgických kníh *recensione ruthena*, ale taktiež k ich prekladom, čím sa naplňa poslanstvo Druhého vatikánskeho koncilu.⁶⁹

Na základe preskúmanej problematiky je nutné vykonať podrobnejší výskum liturgických kníh používaných na území Prešovskej eparchie a tak určiť a špecifikovať vplyvy na liturgický život miestnej cirkvi.

⁶⁸ O tom hovorí i deklarácia ORIENTALIUM ECCLESiarUM (bod 22).

⁶⁹ Por. SACROSANCTUM CONCILIUM, (bod 36, § 2).

K tomu je potrebné predovšetkým sa podieľať na zbieraní a archivovaní primárnych prameňov. Ich následný liturgicko-historický a lingvistický výskum. Uvedený pokus o analýzu a prezentáciu Prešovskej eparchiálnej synody chcem zakončiť citátom týkajúci sa božskej liturgie:

„Svätá liturgia je miesto, na ktorom sa ohlasuje a adoruje a kde sa prejavuje spoločenstvo a bratstvo medzi veriacimi. Je skutočnou formátorkou kresťanského života a najkompletnejším súhrnom jeho rozmanitých aspektov”.²⁰ Totiž bohoslužba je „vrcholom i prameňom”²¹ kresťanského života a vyjadruje ho akoby v syntéze: Pripomína a uskutočňuje tajomstvo Krista a Cirkvi, predkladá ho veriacim na kontempláciu a spieva ho, vzdávajúc vďaka Pánovi, “pretože večná je jeho láska” (Ž 136).⁷⁰

Použitá literatúra

Archiválie

- List: Gojdič, P. P., Vsim vysokokopr. o. hosp. prichodnikom i mnohozv. hosp. učiteľjam Eparchiji Prjaševskoj. GBA, r. 1927,
 „Sacram Congregationem enixe rogamus, ut editiones liturgicas Apostolica Auctoritate adprobatas nobis prototypum omnium posteriorum editionum tradat.” Protokol Stretnutia gréckokatolíckych biskupov v Ľvove r. 1927, bod 12, GBA Prešov.
 Prezidiálne spisy, inv. č. 63 sig. 1, r. 1928. GBA Prešov.
 Prezidiálne spisy, inv. č. 64, sig. 52. r. 1929. GBA Prešov.
 Prezidiálne spisy, inv. č. 70, sig. 4, r. 1938. GBA Prešov.
 Prezidiálne spisy, inv. č. 77, sig. 38, r. 1942. GBA Prešov.
 Prezidiálne spisy, inv. č. 407, r. 1942 (31.1.), GBA Prešov.

Sekundárna literatúra

- Birčák, J., Slovo episkopa Gojdiča, vyd. Lana, Prešov 2004.
 Boháč, V., Dr. Mikuláš Russnák, život a tvorba so zreteľom na liturgické dielo, vyd. Petra, Prešov 2002.
 Bugel, W., Současné slovenské verze byzantské liturgie sv. Jána Zlatoústého, vyd. Univerzita Palackého, Olomouc 2001.
 Caban, P., Zmienky o liturgickej aktívnej účasti veriacich v dielach latinskej tradície cirkevných otcov. In: Liturgia, časopis pre liturgickú obnovu, roč. XVI, č. 2 (62) /2006, red. S. Stolárik, Liturgická komi-

⁷⁰ Por. INŠTRUKCIA NA APLIKÁCIU BOHOSLUŽOBNÝCH PREDPISOV KÓDEXU KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/instrukcia.html>

- sia Konferencie biskupov Slovenska, vyd. Spolok sv. Vojtecha Trnava, Trnava 2006.
- CORANIČ, J., Dejiny Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1818-1950. In: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby. Red. Boháč, V., Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2006.
- GOAR J., „*Euchologion sive Rituale Graecorum etc.*“ Illustratum opera, Editione secunda, Venetiis anno 1730.
- GLEVAŇÁK, M., Liturgická prax podávania eucharistie chorým podľa trebníkov na území prešovskej gréckokatolíckej eparchie. In: Zborník teologických štúdií, No 2., Pro Communio, o.z., Prešov 2006.
- HOPKO, V., *List biskupa kňazom Prešovskej eparchie napísaný v roku 1966 v Oseku*, (strojopis).
- HUCULAK, D. L., *The Divine Liturgy of the st. John Chrysostom, in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839)*. Analecta Ordinis S. Basilii Magni, sectio I., Romae 1990.
- KOL. AVTOROV, J. E. *Pavel Gojdič ČSVV jepiskop prjaševskij*, Izd. Vpr. Svjaščennstvo jeparchii prjaševskoj, Prjašev 1947.
- KOROLEVSKIJ, C., *La liturgia ed il rito praticati dai ruteni* (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, prot. N. 1219/28), Città del Vaticano 1937. In: MOJZEŠ, M., *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena)*, <http://www.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>. (Posledná aktualizácia nie je uvedená).
- KORMANÍK, P., Osudy bohoslužobných kníh po násilnom zavedení užhoľského únie v 17. storočí. In: Zborník: Dušpastierska služba na začiatku 3. tisícročia, Prešov 10.2. 2000, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2000.
- MOJZEŠ, M., *Úvod do slávenia sviatostí podľa Malého trebníka (recensione rutena)*, <http://www.grkatpo.sk/liturgika/trebnik/index.htm>. (Posledná aktualizácia nie je uvedená).
- NIKULIN, A., Cirkevný snem v Ľvove z roku 1946 (2). In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, r. LII/2006, red. J. Šafin, vyd. Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, Prešov 2006.
- ONDROUŠKA, F., 150 rokov prešovského gréckokatolíckeho biskupstva 1818-1968. In: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Cirkevné vydavateľstvo: Spolok sv. Vojtecha v Trnave, Bratislava 1969.
- POTÁŠ, M., *Dar lásky*, vyd. Rád sv. Bazila Veľkého, Prešov 1999.

- Pružinský, Š., Horkaj, Š., Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20 storočí: ľudia – udalosti - dokumenty, vyd. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 1998.
- Russnák, N., Toržestvo svjataho liturgizovania, Prjašev 1948.
- Solovij, M., Božestvenna Liturhija, Istorika-Rozvitok, Pojasnenija, Seria II., Zapiski, Rím 1964.
- SEMAN, J., *A znova žijeme*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, Prešov 1997.
- SZÉKELY, G., MESÁROŠ, A., *Gréckokatolíci na Slovensku*, vyd. Slovo, Košice 1997.
- ŠEPTYCKA, S. F., *Molodist' i poklykannja o. Romana Šeptyckoho*, Monastyr Monachiv Studijskoho Ustavu, Vydavnyčnyj vidij „Svičado“, Ľviv 1994.
- ŠTURÁK, P., *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, vyd. Petra, Prešov 1999.
- ŠTURÁK, P., Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918-1927. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby*, red. V. Boháč, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2006.
- TOŽECKIJ, R., Mytropolyt Andrej Šeptyckyj. In: *Kovčeh – Kivotós. Zbirnyk statej z cerkovnoj istoriji*, číslo I., Instytut istoričnych doslidžen Ľvivskoho deržavnoho universytetu im. Ivana Franka, Instytut istoriji cerkvi. Ľviv 1993, s. 109-121.
- Vasil', C., Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchie v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví, ed. Dialógy, vyd. Dobrá kniha, Trnava 2000.
- WELYKYJ, A. G., *Documenta Unionis Berestensis Eiuque Auctorum (1590-1600)*. Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio III., Romae 1970.

Dokumenty

- Synodo Provinciali Leopoliensi anno 1891.
- Postanovy Sobora provinciál'noho Ľvovskoho z r. 1891, Typografia Stavropihijskoho Institutu, Ľviv 1896.
- Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví, <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/instrukcia.html>.

Orientalium Ecclesiarum, 22. In: Druhý Vatikánsky koncil.
<http://www.kbs.sk>.

Sacrosanctum Concilium, (bod 36, § 2). In: Druhý Vatikánsky koncil.
<http://www.kbs.sk>.

Mgr. Michal Glevaňák
Katedra liturgickej teológie
CMTF UP Olomouc

efrem@seznam.cz

Pedagogika stredných a elementárnych škôl podľa Ratio educationis - odraz uhorských školských reforiem na Slovensku

Miroslav Gejdoš

Resumé: After the reformation of Austrian educational system, Maria Theresia tried to reform school system also in Hungary. The author presents Maria Theresia as the specific and unique person in the history of Europe. She gained this position by her policy and especially by her life. She requires admiration as devoted wife, mother of 16 children, and kind monarch. Her policy brought benefit also for Slovakia, not only in economical sphere, but mainly in pedagogical area. After the reformation of Austrian educational system, Maria Theresia tried to reform school system also in Slovakia, which was the part of Hungary at that time. She alone announced the main character and brief scheme of this reformation. On the base of that scheme was elaborated the document Ratio educationis, which codification is supposed to be the greatest pedagogical act of Maria Theresia. By the reform based on the ratification of Ratio educationis, Maria Theresia guaranteed education for each in proportion to one's profession and rank.

Kľúčové slová: Mária Terézia, Ratio educationis, pedagogy, reform

Úvod: Školstvo v Uhorsku sa vyvíjalo v oveľa zložitejších politických a hospodárskych pomeroch ako v ostatných častiach monarchie. Najhoršia situácia bola najmä v oblasti výchovy dedinskej mládeže a mestskej chudoby. Počet škôl sa na dedinách postupne zväčšoval, ale všetky boli v žalostnom stave a podaný ľud o ne ani nestál. „Dedinský učiteľ Gabriel Balažovič o slovenskej škole 18. storočia napísal: „Menší školy v našej vlasti ako v mestách, tak vo vesniciach máme; sotva však jedna alebo druhá jest, ktorá by toho jména hodná byla.“ Pán učiteľ mal hlbokú pravdu. Škola, ktorá bola dovtedy v rukách cirkvi, neprekročila prah cirkevných záujmov. Doba však potrebovala manufaktúrneho robotníka, ktorý by vedel čítať, písať a elementárne rátať. Bez gramotnosti sa už ani v Uhorsku nedala robiť nijaká vážnejšia štátna politika. Škola sa preto aj tu zákonite stala aktuálnou politickou otázkou.“¹

¹ KUČERA, M. : *Cesta dejinami, 2. diel – Novoveké Slovensko*. Bratislava, Perfekt 2004, s. 119.

1. Tereziánske školské reformy sa začali reformou univerzitného štúdia. Doba žiadala, aby univerzity neplnili len konfesiónálne poslanie, ale aby sa stali aj strediskami nových myšlienkových prúdov a vedeckej činnosti.

1.1. Reforma trnavskej univerzity

Reforma trnavskej univerzity prebiehala súčasne s reformami rakúskych univerzít. Lekárska fakulta sa pri trnavskej univerzite zriadila až v roku 1769. Organizovala sa podľa viedenskej lekárskej fakulty pod vedením van Swieten, ktorý aj učiteľské miesta na fakulte zväčša obsadil svojimi žiakmi z Viedne. Štúdium na nej trvalo päť rokov, kým na iných fakultách väčšinou tri. Mohli sa na ňu prijímať iba absolventi filozofie, ktorí už mali absolvovanú experimentálnu fyziku. Prednášky boli zväčša teoretické, lebo v tom čase fakulta nebola dostatočne vybavená pomôckami, nemala ani nemocnicu.

„Mária Terézia sa usilovala zamedziť, aby si protestanti nemuseli dopĺňovať vyššie štúdiá v zahraničí. Po vyjadrení mienky ostrihomského arcibiskupa Barkóczyho povolila protestantom študovať na trnavskej univerzite a podporovala všetky úsilie, aby sa zvýšila úroveň univerzitného štúdia.“²

Ďalšou podstatnou zmenou bolo doplnenie aktuálnych študijných predmetov a moderných odborov na filozofickej fakulte, ako je : rečnictvo, svetové dejiny, nemčina, francúzština, šerm, tanec, geometria, prírodné vedy, civilné a vojenské staviteľstvo a kreslenie. Novým študijným poriadkom, podpísaným 4. novembra 1770 sa z trnavskej univerzity stala štátna kráľovská univerzita. V dôsledku toho došlo aj k ďalším organizačným zmenám : filozofická fakulta sa premenila na akademické univerzitné gymnázium, na ktorom sa okrem bežných predmetov mali vyučovať aj národné jazyky : nemecký, slovenský a maďarský. Štúdium sa ďalej rozšírilo o prírodné vedy a históriu. V rámci prírodných vied sa prednášala náuka o poľnohospodárstve, priemysle a baníctve.

Právnická fakulta, ktorá dovtedy spadala pod ostrihomského arcibiskupa, prešla úplne pod právomoc rektora. Štúdium sa rozšírilo o prirodzené právo, štátne právo a medzinárodné právo. Bol zavedený nový študijný plán, na základe ktorého sa štúdium rozšírilo o ďalšie dva predmety, a to o ústavné právo európske a verejné právo uhorské.

² MÁTEJ J. a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s. 171.

„Podľa správy vedenia právnickej fakulty nemali poslucháči väčší záujem o prehĺbenie právnického štúdia. Študenti sa zaujímali iba o štúdium uhorského práva a vyhýbali sa skúškam z prirodzeného práva, štátneho práva a cirkevného práva, mnohí ani nedokončili štúdium, ale odchádzali do zamestnania.“³

Panovníčka zreformovanú Trnavskú univerzitu vybavila novými dotáciami získanými z majetkov zrušenej jezuitskej rehole (1773), ustálila platy profesorov a v roku 1777 ju preložila do Budína.

„Druhú jezuitskú univerzitu v Košiciach tereziánska reforma nepostihla v takej miere, pretvorila sa na kráľovskú akadémiu.“⁴

1.2. Banská akadémia v Banskej Štiavnici

„V Banskej Štiavnici sa už v 1. polovici 18. storočia vyvinula prechodná inštitúcia výchovy banských odborníkov-expektantov, z ktorej vznikla dekrétom Dvorskej komory zo 6. augusta 1737 banská škola (Bergschule) s pravidelnou teoretickou i praktickou výučbou a s pevným študijným plánom.“⁵ V decembri 1762 sa Mária Terézia rozhodla zriadiť v B. Štiavnici vysoké banské učilište s praktickým zameraním pre celú monarchiu, na ktoré sa mohli prijímať len absolventi filozofických fakúlt. V roku 1763 tu bola zriadená najprv katedra chémie a mineralógie. Vyučovanie sa začalo 1. septembra 1764. O rok neskôr sa zriadila druhá katedra matematiky a mechaniky. Štúdium trvalo dva roky, bolo bezplatné a malo charakter vysokoškolského štúdia.

Dekrétom zo 14. apríla 1770 Mária Terézia povýšila túto školu, po zriadení ďalších katedier teoretických predmetov, na Banskú akadémiu. Štúdium sa predĺžilo na tri roky a prednášalo sa na nej aj lesníctvo a podvojný účtovníctvo. Súčasne bol vydaný aj študijný plán, ktorý rozdeľoval jednotlivé predmety do príslušných ročníkov. Po skončení štúdia odchádzali absolventi na jeden rok na povinnú prax, ktorá sa končila praktickou skúškou a diplomovou prácou. Pri banskej akadémii sa ako pomocný predmet vyučovalo aj lesníctvo. Neskôr bola zriadená katedra lesníctva (1807), štúdium trvalo najskôr dva a od roku 1811 tri roky. „Štiavnická banská akadémia sa stala svetoznámu nielen ako vysoké

³ MÁTEJ, J. a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s. 171.

⁴ BRŤKOVÁ, M., TAMÁŠOVÁ, V., PROSZCUKOVÁ, D.: *Kapitoly z dejín pedagogiky*. Bratislava, Present 2000, s. 84.

⁵ SROGOŇ, T. a kol.: *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava, SPN 1981, s. 139.

učilište, ale aj ako stredisko vedeckého bádania. Vysoká úroveň výskumnej činnosti, dobre vybavené laboratóriu lákali z celého sveta nielen študentov, ale aj vedcov a odborníkov.“⁶

1.3. Collegium oeconomicum v Senci

V Senci založila Mária Terézia v roku 1763 Collegium oeconomicum na podnet uhorského kancelára grófa Františka Esterháziho, ktorý dal preň k dispozícii budovu, pozemky na svojom veľkostatku a 20 000 zlatých. Collegium malo pripravovať vedúcich úradníkov v štátnej správe, zememeračov, ekonómov a správcov veľkostatkov. Poslucháči sa zacvičovali aj vo vymeriavaní a mapovaní terénu (v Uhorskom krajiniskom archíve sa zachovalo 33 máp od poslucháčov). Učebný plán obsahoval šesť hlavných odborov: aritmetiku, ekonómiu, matematiku, krasopis a štylizáciu, kreslenie a civilné staviteľstvo, a kameralistiku⁷. Collegium oeconomicum bolo organizačne a obsahom vysokou odbornou školou. Vyučovanie zverila piaristom. Štúdium bolo trojročné a prijímali naň absolventov filozofie, ale podľa zoznamov študentov, boli prijímaní aj žiaci s nižším vzdelaním. Škola nemala dlhého trvania, pretože v júni 1776 zhorela a už sa neobnovila.

O škole sa nám zachovalo málo správ, hlavným a skoro jediným prameňom je zakladajúca listina.

2. STAV SLOVENSKEHO ELEMENTÁRNEHO ŠKOLSTVA PRED REFORMOU

„Dovtedajšie pokusy o reformu Uhorského školstva sa týkali zväčša len univerzít a latinských škôl. Podnet, aby sa vzbudil väčší záujem aj o vzdelávanie širokých mas, vyšiel z najvyššieho miesta. Mária Terézia vo vlastnoručne napísanom liste grófovi Esterháziemu (9. 11. 1769) poukazuje na to, aká je dôležitá dobrá výchova a vzdelávanie mládeže pre štát a náboženstvo, ktoré sa v uhorskom kráľovstve veľmi zanedbali.“⁸

⁶ MÁTEJ, J. a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s. 175.

⁷ Kameralistika – náuka o politickej správe, verejnej bezpečnosti, o obchode a štátnych financiách.

⁸ MÁTEJ, J. a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s.160.

Mária Terézia poukazuje na to, že príčinou malej návštevnosti škôl na dedinách je okrem iného aj to, že škola je len v tej dedine, kde je aj fara. Ku fare ale zväčša patrí šesť až sedem dedín - filiálok, v ktorých škola nie je, a nemožno od rodičov týchto dedín žiadať, aby deti posielali do školy na takú veľkú vzdialenosť. Pri uskutočňovaní reforiem stredných a elementárnych škôl Mária Terézia narazila na silný odpor cirkevných vrchností už pri pokuse o súpis škôl, budov, školských poriadkov, žiakov a učiteľov, ktorý reformám predchádzal. Pri prvom súpise sa nepodarilo získať žiadané údaje od viacerých katolíckych diecéznych vrchností, ani od predstavených protestantských škôl, pretože sa obávali zjednotenia a straty právomocí. „Hoci sa štyri razy robil súpis škôl, predsa nemôžeme si z nich vytvoriť úplný obraz o stave školstva v Uhorsku, lebo viaceré stolice a kráľovské mestá nedali odpoveď, alebo podali správy neúplné.“⁹ Podľa súpisu z r. 1766 bolo v celom Uhorsku 143 latinských škôl, z toho na Slovensku 76, a to 49 katolíckych a 27 protestantských. Súpis tiež ukázal, že sieť latinských škôl mala veľké disproporcie: v niektorých župách ich bolo veľa, inde zasa, napr. v Liptove, v Turci a na Orave mali sotva po jednej škole. Dôvodom pre reformu latinských škôl bola aj ich upadajúca vzdelanostná úroveň, nedostatočne pripravovali mládež do života i na ďalšie štúdiá. Ešte v horšom stave boli dedinské elementárne školy. Na Slovensku bolo v r. 1766 len 872 ľudových škôl s veľkými rozdielmi v jednotlivých župách.

„Pedagogický efekt týchto škôl bol nepatrný, lebo len malá časť z nich bola v prevádzke pre nedostatočný alebo zlý stav budov, pre nedostatok učiteľov alebo pre nezáujem nevoľníckych rodičov o vzdelanie svojich detí, ktoré zamestnávali pri svojich i panských poľnohospodárskych a domáciach prácach. Preto asi v polovici fungujúcich škôl bol počet zapísaných žiakov menší ako desať.“¹⁰ Učitelia na dedinách nemali potrebné vzdelanie a mali aj iné zamestnanie, boli to často notári alebo aj remeselníci. Budovy škôl boli schátrané, niektoré mali len jednu miestnosť, ktorá slúžila učiteľovi ako byt a súčasne bola aj učebňou. Vo väčšine dedinských škôl sa vyučovalo len v zimných mesiacoch. Študijný poriadok nebol ustálený. Na niektorých školách sa žiaci učili okrem náboženstva len čítať, inde aj písať. Počítat sa žiaci učili len v niekto-

⁹ ČEČETKA, J., VAJCIK, P. : *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s.44.

¹⁰ SROGOŇ, T. a kol.: *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava, SPN 1981, s.141.

rých dedinských školách. Na filiálky chodil učiteľ len občas, aby naučil žiakov modliť sa a pripravil ich na sviatosti. Na niektoré filiálky chodieval učiteľ v nedeľu, kde okrem náboženstva a spevu učil aj čítať. V mestách sa v elementárnych školách žiaci učili čítať, písať, počítat' a časť žiakov aj základy latinského jazyka, okrem verejných škôl sa tu stretávame i so súkromnými školami.

2.1. Ratio educationis z roku 1777

Vypracovaním návrhu na reformu školstva v Uhorsku poverila Mária Terézia v roku 1773 uhorskú študijnú komisiu. O niekoľko týždňov však toto poverenie odvolala a školská reforma sa mala uskutočniť jednotne v celej monarchii. Poverila preto začiatkom roku 1774 viedenskú dvornú študijnú komisiu vypracovaním jednotnej organizácie a učebného plánu pre celú monarchiu. Mária Terézia oznámila i hlavné zásady a stručný náčrt reformného plánu. Reformou školstva sa malo zabezpečiť, aby každý poddaný dostal vzdelanie primerané svojmu stavu a povolaniu, aby sa všade menovali schopní učitelia a aby sa vo všetkých školách zaviedlo aj vyučovanie nemčiny. Keďže sa v školách malo vyučovať podľa vyučovacích metód viedenskej normálky, bolo potrebné, aby sa vyslali na kurz do Viedne učitelia, ktorí vedia po nemecky, aby mohli potom rozširovať novú vyučovaciu metódu.

Uhorská študijná komisia sa však aj naďalej zaoberala školskými otázkami a dvornej študijnej komisii predložila návrhy. Členmi tejto komisie boli Adam František Kollár a Jozef Ürményi. Adam František Kollár vypracoval plán organizácie latinských škôl, Mária Terézia tento návrh schválila a Kollára menovala za hlavného riaditeľa gymnázií v monarchii. Túto funkciu zastával jeden a pól roka., Jozef Ürményi ako referent uhorskej kancelárie v dvornej študijnej komisii predostrel v júni 1776 prvú a druhú časť návrhu osobitnej organizácie školstva v Uhorsku, ktoré obsahovali politické a ekonomické základy organizácie. Čoskoro predložil aj tretiu a štvrtú časť, ktoré obsahovali organizáciu školstva, učebné plány, metodické poznámky, disciplinárne a administratívne predpisy. Prvú a druhú časť vypracoval Ürményi, ale mená spolupracovníkov dvoch posledných častí nikdy nepreznadil.“¹¹ Za autora pedagogickej časti bol považovaný Daniel Trstyanský. Novšie skúmania týchto dokumentov uskutočnil Csóka Lajos v roku 1936. Po dôkladnom skúmaní pozostalostí Adama Kollára, najmä v tajnom štátnom archíve

¹¹ MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s. 15.

vo Viedni, porovnal posledné dve časti *Ratia educationis* a Kollárove pedagogické práce, a zistil, že sa okrem malých odchýlok zhodujú. Je teda veľmi pravdepodobné, že práve Adam František Kollár bol spoluautorom tretej a štvrtej časti *Ratia educationis*. Po predložení dokumentu si Mária Terézia vyžiadala mienku členov dvornej študijnej komisie a po menších úpravách na odporúčanie uhorskej kancelárie predložený elaborát schválila 2. augusta 1777 ako osobitnú štátnu normu pre Uhorsko, ktorá potom bola publikovaná pod názvom *Ratio educationis* (Sústava verejnej výchovy a všetkého školstva v uhorskom kráľovstve a k nemu pripojených provinciách, zv. I., Viedeň 1777.). Touto reformou sa v Uhorsku vytvorila relatívne jednotná školská sústava, ktorá sa dotýkala všetkých stupňov škôl. *Ratio educationis* je rozdelené na tri časti, okrem nich obsahuje aj úvod a záver. V úvode sa uvádza, že starostlivosť o výchovu a vzdelanie je v rukách samých kráľov. Výchova má byť zameraná na dosiahnutie jasného cieľa.

„...aby sa mladé duše citlivo zanieli láskou k mravnosti, aby sa zušľachtili tie vlohy, ktoré do nich dobrá príroda zasiala, aby sa ich intelektuálna sila postupne zbystrila, aby sa ich vôľa sformovala podľa zásad mravnosti, aby takto získali vzdelanie vo vedách, ktoré budú môcť byť v budúcnosti každému na úžitok a prospech, a napokon, aby sa v celom kráľovstve zabezpečila akási jednotná forma štúdií a celej výchovy a aby sa ovocie tejto organizácie školstva rovnako na všetkých rozrástlo.“¹² *Ratio* poukazuje na to, že pri realizácii výchovy a vzdelávania treba prihliadať na rozmanitosť obyvateľstva v Uhorsku. Ide o rozdielnosť v národnosti, náboženstve a spoločenskom postavení, ale aj v zamestnaní.

„*Ratio educationis* vypočítava sedem väčších národov v Uhorsku, ktoré vlastnou a veľmi odlišnou rečou hovoria, a ustanovuje, aby podľa možnosti každá národnosť mala vlastnú dedinskú školu, na ktorej budú vyučovať učitelia ovládajúci nielen materčinu, ale aj v krajine častejšie používané reči.“¹³ Ide o tieto národnosti: Maďari, Nemci, Slováci, Chorváti, Rusíni, Srbi a Rumuni. *Ratio educationis* upravuje iba katolícke školy, ale žiada, aby podľa novej sústavy upravili svoje školy aj protestanti. Ďalej ustanovuje, že do katolíckych škôl majú prístup aj nekatolíci a nariaďuje rešpektovať náboženské presvedčenie každého

¹² MIKLEŠ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s. 41.

¹³ ČEČETKA, J., VAJCIK, P.: *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s.48.

žiaka. V dejinách nášho školstva sa prejavila takto legálne prvýkrát náboženská tolerancia. V tom čase sa obyvatelia Uhorska podľa náboženstva rozdeľovali na rímskokatolíkov, evanjelikov augsburského vyznania, kalvínov, gréckokatolíkov a pravoslávnych. V Ratiu sa neuvádzajú židia, hoci ich žilo v Uhorsku veľa. „Jednotlivé stupne a typy škôl sú v Ratiu rozdelené podľa vtedajšej spoločenskej štruktúry. Za cieľ výchovy sa určilo vychovať občana vzdelaného prakticky a primerane jeho spoločenskému postaveniu. Obyvatelia Uhorska podľa spoločenského postavenia boli sedliaci (roľníci), obyvatelia mestečiek, župných sídelných miest, slobodných kráľovských a banských miest (remeselníci, obchodníci), verejní a finanční úradníci, dôstojníci, šľachtici a klérus.“¹⁴ Ďalej sa v úvode upozorňuje na to, že pri výbere vyučovacích predmetov a vied sa treba prispôbiť spomínaným spoločenským vrstvám a dôsledne preskúmať, ktoré predmety vyhovujú budúcim podmienkam každého človeka.

2.1.1. *Prvá časť Ratia educationis z roku 1777*

Prvá časť *Ratia educationis* sa zaoberá občiansko-organizačným spôsobom správy škôl a hospodárskou správou škôl. Pre rozvoj školstva je veľmi dôležitou otázkou financovanie škôl. Práve touto problematikou sa *Ratio educationis* zaoberá v prvej časti. Predtým sa o financovanie školstva starali konfesie, teraz sa má starostlivosť o ľudové školy preniesť na politické obce. Tie majú platiť učiteľa, starať sa o budovy a udržiavať ich. Na udržiavaní ľudových škôl sa majú podieľať i tí zemepáni, ktorí majú právo prezentovať učiteľa.

„Preto všetky výdavky, ktoré sa týkajú ľudových škôl s materinským vyučovacím jazykom na dedinách, v mestečkách a mestách, ako to doteraz bývalo zvykom, budú sa týkať vlastných obcí. Predsedovia a inšpektori budú sa musieť svedomito starať o to, aby budovy určené pre školy boli postavené na vhodnom mieste, boli dobre vybavené, aby sa pre učiteľov získala primeraná vážnosť a postaralo sa o prostriedky potrebné na ich živobytie.“¹⁵ Popredné ľudové školy však majú byť zabezpečované z verejného študijného fondu, ktorý sa zriadil z majetku jezuitského školstva, a ich riaditeľ má mať pevný plat. Zo študijného fondu majú byť zabezpečované aj latinské školy. Veľa latinských škôl však zostalo v rukách piaristov, alebo ich prevzali iné rehole.

¹⁴ MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s. 17.

¹⁵ MIKLEŠ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.81.

2.1.2. *Druhá časť Ratia educationis z roku 1777*

Druhá časť sa zaoberá organizáciou a obsahom vyučovania. Venuje sa obsahu vyučovania v ľudových školách s materinským vyučovacím jazykom. Pozornosť venuje aj latinským, čiže gramatickým školám na území Uhorska, kráľovským hlavným gymnáziám a kráľovským akadémiám v Uhorsku. Na základe Ratio educationis rozdeľuje Mária Terézia školy na ľudové a latinské.

Ľudové školy ďalej delí podľa množstva vyučovacích predmetov, ktoré určuje zamestnanie a osídlenie obyvateľov a podľa počtu učiteľov na štyri základné typy :

„1. Ľudové školy na dedinách pre potreby roľníkov s jedným učiteľom.

2. Ľudové školy v mestečkách pre potreby remeselníkov s dvoma učiteľmi.

3. Ľudové školy v mestách pre remeselníkov a obchodníkov s tromi učiteľmi.

4. Ľudové školy vzorné alebo normálky v sídlach dištriktov, na ktorých sa vzdelávali aj učitelia ľudových škôl.“¹⁶

❖ Ľudové školy na dedinách pre potreby roľníkov s jedným učiteľom:

Za najdôležitejší predmet vo všetkých ľudových školách bolo považované náboženstvo. Povinnosťou kňazov na dedinách bolo vštepovať deťom už v najútlejšom veku náboženské princípy a vychovávať ich k mravnosti a zbožnosti. Hodiny náboženstva mali byť každú nedeľu, každý sviatok a okrem toho ešte raz týždenne. Vo sviatok a v nedeľu sa vyučovania mali zúčastniť aj rodičia, aby výklad katechéty mohli doma s deťmi opakovať, alebo aby sa sami naučili to, čo zameškali v detstve. Okrem náboženstva určilo Ratio educationis povinné predmety pre všetkých žiakov.

„Všetci žiaci sa budú povinne vzdelávať v týchto predmetoch:

1. v poznávaní písmen, v spájaní slabík, v čítaní kníh tlačených i rukopisných;
2. v pravopise a krasopise;
3. v základných početných výkonoch a ich použití v poľnohospodárstve a v mnohých prípadoch, ktoré sa v nich vyskytujú;

¹⁶ BRŤKOVÁ, M., TAMÁŠOVÁ, V., PROSZCUKOVÁ, D.: *Kapitoly z dejín pedagogiky*. Bratislava, Present 2000, s.85.

4. v tých poznatkoch, ktoré sú nevyhnutné pre obyvateľov dedín na početný rodinný život. Na tento účel bude vytlačená špeciálna knižka.¹⁷

Len niektorí žiaci sa mali vzdelávať v latinčine a nemčine. V latinčine sa vzdelávali najmä žiaci, ktorí majú šľachtický pôvod, ale ich rodičia sa usídlili na dedinách, alebo deti s jedinečným nadaním. Nemčina sa podľa Ratia mala vyučovať v tých oblastiach, kde nebola rozšírená.

Ratio educationis sa zaoberá aj vyučovacím časom na dedinských školách a vyslovuje želanie, aby sa žiaci povinne zúčastňovali na vyučovaní rovnako v letnom ako aj v zimnom období. Keďže väčšina detí pracuje v lete na poliach, Ratio educationis vyslovuje výzvu, aby boli deti po skončení poľných prác rodičmi povzbudzované k návštevnosti školy. Na dedinských školách má vyučovanie prebiehať dve hodiny predpoludním a dve hodiny popoludní.

❖ Ľudové školy v mestečkách pre remeselníkov s dvoma učiteľmi:

Ľudovými školami v malých mestách sa rozumeli tie školy, ktoré viedli dvaja učitelia vyučujúci mládež v osobitných miestnostiach.

Tu sa všetci žiaci vzdelávali:

1. v poznávaní písmen, spájani slabík, čítaní tlačených alebo rukopisných kníh;
2. v zručnosti pravopisu a krasopisu;
3. v počtoch aplikovaných na domáce hospodárstvo a na rozličné remeslá, ktoré sú aktuálne v miestnom prostredí;
4. v nemeckom jazyku;
5. v stylistickej úprave rozličných tém v materinskom a nemeckom jazyku;
6. vo všetkom, čo sa týka počestnosti, šľachetného života a šetrnosti.

Len niektorí žiaci sa vzdelávali v základoch latinského jazyka. Vyučovací čas sa aj tu prispôbil poľnohospodárskym prácam, pretože aj ľudia v mestách sa zaoberali poľnohospodárstvom, vinohradníctvom, včelárstvom a chovom dobytká.

¹⁷ MIKLEŠ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.93.

- ❖ Ľudové školy v mestách pre remeselníkov a obchodníkov s tromi učiteľmi:

Na týchto školách pôsobili okrem katechéty a učiteľa základov latinského jazyka ešte traja učelia. Tu sa všetci žiaci učili:

- ❖ poznávať písmená, spájať ich do slabík a čítať tlačené a rukopisné knihy;
- ❖ písať úhladne podľa pravopisu;
- ❖ počty aplikované na obchodovanie;
- ❖ základy náuky o domácom hospodárstve;
- ❖ materinský jazyk;
- ❖ nemecký jazyk tam, kde nie je materinským jazykom;
- ❖ zostavovať písomné práce na rozličné témy;
- ❖ a všetko, čo má vzťah k cnosti, šľachetnosti a vhodnému spoločenskému správaniu.

Žiaci, ktorí chceli pokračovať v štúdiu na gramatických školách, alebo tí, ktorí vynikali nad ostatnými, sa ďalej vzdelávali v základoch latinského jazyka, geometrie, fyziky, v rysovaní a v iných potrebných zručnostiach.

„V týchto školách sa má vyučovať v lete od 7. do 10. hodiny, v zime od 8. do 11. hodiny dopoludnia, odpoľudnia však vždy od 14. do 16. hodiny. Ale aj v tomto smere mali predstavení škôl prihliadať na miestne podmienky.“¹⁸

- ❖ Ľudové školy vzorné alebo normálky, na ktorých sa vzdelávali aj učelia ľudových škôl:

„Na týchto školách boli tie isté vyučovacie predmety ako na školách v meste, ale kandidáti učiteľstva sa cvičili vo vyučovacej metóde, v krasopise, v kreslení, učili sa geometriu, základy fyziky a hudbu.“¹⁹

Vyučovací čas na týchto školách určovali samotní riaditelia škôl. Zostavovanie rozvrhu hodín bolo náročné, pretože bolo potrebné vhodne zosúladiť čas na vzdelávanie mládeže, s časom na vzdelávanie samotných kandidátov učiteľstva.

Ratio educationis ďalej žiada, aby sa v týchto ľudových školách vzdelávali schopní a vhodní muži, ktorí sa na svoju učiteľskú službu budú veľmi svedomite pripravovať.

¹⁸ MIKLEŠ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.97.

¹⁹ ČEČETKA, J., VAJCIK, P.: *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s.50.

Latinské školy

Latinské školy rozdeľuje Ratio educationis do troch stupňov na školy gramatické, gymnáziá a na kráľovské akadémie.

❖ Gramatické školy:

„Tu sa mala mládež pripravovať na ďalšie vzdelávanie sa alebo aj na životné povolanie, na remeslo, obchod, poľnohospodárstvo, za nižších úradníkov, na vojenskú dráhu. Podľa týchto úloh bolo vymedzené aj učivo. Prevládalo však vyučovanie latinského jazyka a nebolo to odborné vzdelávanie, ale skôr len súhrn základov všeobecného vzdelania, v ktorom sa dostalo miesto i reáliám.“²⁰

Za jeden z hlavných predmetov bolo považované aj na gramatických školách náboženstvo. Mládež si už v útlom veku mala privykať na svätenie nedeľ a sviatkov a cvičiť sa v zbožnosti.

Učivo v gramatickej škole bolo zamerané na:

1. rozvoj pravopisu, ktorému sa v prvom ročníku venovali dve hodiny týždenne, v druhom ročníku hodinu týždenne, v treťom ročníku sa žiaci učil písať krátke slohové práce;
2. počty, ktoré sa počas celého štúdia vyučovali dvakrát týždenne;
3. latinský jazyk. V prvom ročníku si žiaci osvojovali základné latinské slová a pravidlá latinského jazyka. Druhý ročník bol zameraný na obohacovanie slovnej zásoby a osvojenie pravidiel latinského jazyka. V treťom ročníku sa mal profesor postarať o to, aby si žiaci slovnú zásobu uchovali v pamäti, aby úplne zvládli gramatiku a aby dosiahli plánovanú rečovú úroveň.
4. prírodopis, ktorého učivo sa rozdelilo do troch ročníkov; v prvom ročníku sa žiaci učili živočíšnu ríšu, so zameraním na tie živočíchy, ktoré mali väčší význam v oblasti poľnohospodárstva a obchodu v Uhorsku, v druhom ročníku sa zaoberali rastlinnou ríšou a v treťom ríšou minerálov.

Okrem týchto predmetov sa všetci žiaci zdokonaľovali v biblických dejinách, dejinách Uhorska a v zemepise.

Vedľajšie vyučovacie predmety sa vyučovali mimo školského času, a boli určené buď žiakom, ktorí chceli pokračovať v štúdiách, napríklad gréčtina, alebo tým, ktorí po absolvovaní gramatických škôl úplne zanechajú štúdium, takýmto predmetom bola geometria a základné princípy prirodzeného a domáceho práva.

²⁰ MÁTEJ a kol. : *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s.169.

V gramatických školách sa vyučovalo každý deň okrem štvrtka, ktorý bol určený na duševný oddych, dve a pól hodiny predpoludním a rovnako aj popoludní. Počas nedeľných a sviatočných dní, ktoré boli venované bohoslužbe, sa v gramatických školách venovali náboženstvu. Žiakom, ktorí sa horlivejšie venovali štúdiu, škola poskytovala niekoľko dní na duševný oddych v jarnom alebo jesennom období.

❖ Humanitné triedy:

Po absolvovaní gramatickej školy pokračovali žiaci v štúdiu vo vyšších, humanitných triedach, ktoré s gramatickými tvorili gymnázium.

„Na týchto školách sa rozširovalo všeobecné vzdelanie a mladíci pripravovali sa buď na vyššie školy, alebo do praktického života, za kňazov, učiteľov gramatických škôl, za tajomníkov magnátov, knihovníkov alebo správcov rodinných majetkov.“²¹

Medzi hlavné vyučovacie predmety patrili: náboženstvo, pravopis a krasopis, počty, latinský jazyk, prírodopis, zemepis, prirodzené a domáce právo. Poznatky z týchto predmetov, ktoré žiaci nadobudli v gramatických školách sa tu prehľbovali a upevňovali.

Okrem hlavných vyučovacích predmetov mohli žiaci navštevovať aj vedľajšie vyučovacie predmety, medzi ktoré patrili: grécky jazyk, experimentálna fyzika, čítanie novín a poetika.

Štúdium gréckeho jazyka zahŕňalo čítanie diel gréckych autorov. Štúdium experimentálnej fyziky bolo určené pre tých žiakov, ktorí pri štúdiu prírodopisu boli usilovní a horliví a preukázali sa vynaliezavosťou. Čítanie novín malo žiakov informovať o nových udalostiach, ktoré sa udiali vo svete. V poetike sa vzdelávali tí, ktorí boli od prírody obdarení talentom pre túto disciplínu. Okrem týchto predmetov mohli žiaci navštevovať rečnícky kurz, ktorý mal študentom pomôcť zbaviť sa strachu a odvážiť sa hovoriť k ľudu na zhromaždeniach.

Vyučovalo sa dve a pól hodiny predpoludním a dve a pól hodiny popoludní. Dvojočné obdobie určené na humanitné štúdiá bolo rozdelené na štyri polročné obdobia. Po uplynutí každého polroku boli stanovené na gymnáziách skúšky.

❖ Kráľovské akadémie

„Tretí stupeň latinskej školy tvorili akadémie, na ktorých sa gymnaziálne štúdiá dopĺňali dvojočným kurzom filozofie a dvojočným kurzom práva. Podľa *Ratiae educationis* úlohou akademií bolo poskyto-

²¹ ČEČETKA, J., VAJCIK, P. : *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s. 50.

vať dokonalejšie vzdelanie a šľachtický mladíci si na nich mali dokončievať svoje štúdiá.²²

Dvojiročný filozofický kurz obsahoval v rozšírenom rozsahu predmety gymnázia a aplikoval ich na hospodársky život. Ako nové predmety sa tu vyučovali filozofia a poľnohospodárstvo. V matematike sa preberali časti z geodézie, hydrotechniky a civilného stavitel'stva s praktickým využitím najmä v poľnohospodárstve. Na právnický kurz mohli chodiť len absolventi filozofie, získali tu právnické a administratívne vedomosti.

Na prípravu profesorov sa malo zriadiť pri filozofickej fakulte osobitné collegium repentium magistrorum. Zriadiť sa mali aj nové katedry, vyžadovali si to nové hospodárske pomery na Slovensku. Išlo o katedry technického smeru: katedry ekonómie, architektúry, geodézie a hydrotechniky.

Univerzitným štúdiom sa Ratio educationis podrobne nezaoberá, lebo reforma univerzitného štúdia bola uskutočnená už skôr.

2.3. Tretia časť Ratio educationis z roku 1777

Tretia časť hovorí o pravidlách vnútornej správy škôl, teda o zabezpečení disciplíny v školách so zreteľom na ich riaditeľov a profesorov, obsahuje predpisy vnútornej správy škôl so zreteľom na študujúcu mládež a so zreteľom na rodičov.

Disciplína bola pokladaná za významnú zložku mravnej výchovy. Žiaci sa k nej mali vychovávať od mladosti. Preto sa výchova voči sebe i voči iným ľuďom zdôrazňovala.

„Žiaci si mali držať v poriadku svoje veci v škole i doma. Mali dbať o svoje oblečenie, osobnú čistotu, svoj telesný vzhľad, o čistotu triedy a lavíc. Odporúčalo sa im, aby mali denný režim (poriadok). V čase mimo vyučovania si mali určiť pracovný program na každú hodinu. Mali si písať denník a zaznamenávať tam úlohy, ktoré ich čakajú, resp. ktoré už splnili.“²³

Od učiteľov Ratio educationis žiadalo, aby vychovávali zverenú mládež k vzájomnej láske a úprimnému priateľ'stvu. Mali ich vychovávať tak, aby boli vo svojich prejavoch disciplinovaní, plnili dané slovo a preukazovali vzájomnú ochotu a úslužnosť.

²² BRŤKOVÁ, M., TAMÁŠOVÁ, V., PROSZCUKOVÁ, D. : *Kapitoly z dejín pedagogiky*. Bratislava, Present 2000, s. 85.

²³ MÁTEJ, J. : *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s. 19.

„Ratio educationis venuje na tú dobu neobyčajnú pozornosť telesnej výchove. Dobrý občan musí byť zdravý. Telesná výchova má za úlohu odstraňovať škodlivé telesné javy, posilňovať a rozvíjať telesné orgány, a zaistiť i duševné okriatie telocvičnými hrami. Telesnú výchovu treba prispôbiť veku žiakov.“²⁴ Ratio odporúčalo, aby na každom školskom pozemku bolo ihrisko primerané počtu tried a žiakov. Žiaci mali prísne zakázané nosiť zbraň, používať pušku, vyvolávať hádky, v noci vychádzať z domu, potulovať sa, navštevovať krčmy, v lete sa kúpať v riekach, v zime sa kĺzať na ľade a sánkovať. Ratio educationis sa zaoberalo aj problematikou odmien a trestov žiakov. Za vynikajúci prospech boli žiaci odmeňovaní tak, že v čase slávnostných bohoslužieb mali v kostole osobitné miesto, oddelené od iných. Po úspešnom ukončení školského roka postupovali do vyššej triedy, kde sa im dostalo od profesora osobitnej pochvaly. Ďalším druhom odmeny boli v letnom období prázdniny. Študenti sa rekreovali ďaleko od školy, kam ich odviedli učitelia. Výborným, ale chudobným študentom so vzorným správaním sa dávali hmotné odmeny. Na mimoriadne odmeny slúžili knihy. Tresty boli udelené za zlý prospech a za zlé správanie. Učitelia mali zakázané používať akékoľvek telesné tresty. Za trest mohli žiaka vylúčiť z účasti na mimoriadnych hodinách vyučovania, pohroziť, že nepostúpi do vyššej triedy, alebo pokarhať s vedomím riaditeľa školy. Ak sa priestupky opakovali častejšie, previnilec bol pokarhaný pred riaditeľom školy, učiteľmi, aj spolužiakmi, mohol byť preradený do nižšej triedy na niekoľko dní alebo na celý školský rok. Najprísnejším trestom bolo vylúčenie študenta zo školy, ktorú navštevoval, respektíve zo všetkých škôl v Uhorsku. Ratio educationis venuje pozornosť aj prázdninám a voľným dňom. Do vydania Ratio educationis boli voľné dni dvakrát týždenne, ktoré sa obmedzili na jeden deň – štvrtok. Školské prázdniny boli 13. mája, v deň narodenia cisárovnej a kráľovnej Márie Terézie, a 13. marca, v deň narodenia cisára Františka Štefana lotrinského. Jesenné prázdniny na univerzitách a vo vyšších triedach akadémií boli od 8. septembra, na gymnáziách a gramatických školách od 21. septembra a trvali do 1. novembra. Na veľkonočné a iné výročné sviatky mali žiaci zakázané opustiť školu a ísť k rodičom, pretože svoju pozornosť mali venovať pobožnosti a bohoslužobným úkonom. Ratio educationis venovalo značnú pozornosť aj učiteľovi, ktorý bol pokladaný za hlavného

²⁴ ČEČETKA, J., VAICIK, P.: *DEJINY Školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s. 49.

činiteľa pri výchove a vzdelávaní. Učiteľ mal byť pre ostatných vzorom. Pri jeho výbere sa malo prihliadať nielen na odborné vedomosti, vyučovacie schopnosti, ale aj na mravné kvality. K schopnostiam učiteľa malo patriť učiteľa dobré ovládanie jazyka používaného v mieste pôsobiska, ako aj nemeckého jazyka. Učitelia, ktorí dosahovali vo výchovno-vzdelávacej práci mimoriadne úspechy, dostali odmenu. Zo štátnej pokladnice sa im vyplatil osobitne stanovený honorár, alebo sa im zvýšil ročný plat. Popri odmenách boli pre učiteľov stanovené aj tresty za porušenie pri plnení školských povinností. Učiteľ bol napomenutý riaditeľom školy na učiteľskej porade, ak to nepomohlo, spisala sa žaloba, ktorá sa odoslala na posúdenie kráľovskému hlavnému riaditeľovi školského obvodu.

Ratio nezabudlo ani na spoluprácu školy a rodiny. Študenti mali písomne informovať rodičov o svojom štúdiu. Aj profesori a riaditelia škôl mali oznamovať rodičom, ako študujú ich deti. „Škola sa mala starať i o chorého žiaka. Keď učiteľ zistil, že jeho žiak je chorý, mal o tom informovať riaditeľa, ktorý zariadil, aby sa chorému žiakovi venovala patričná starostlivosť. Po vyzdravení žiaka sa riaditeľ školy postaral, aby sa žiak doučil zameškané učivo s pomocou učiteľa alebo lepšieho spolužiaka.“²⁵

Škola mala rodičom pomáhať aj pri ubytovaní ich synov v poriadnych rodinách, kde bola záruka dobrej mravnej výchovy a pozitívneho príkladu domácich. Ratio educationis obsahovalo aj myšlienky o strave študentov. Tá mala byť jednoduchá a lacná, v primeranej kvalite aj kvantite. Spôsob stravovania mal byť mierny a skromný. Študentom sa nedovoľovalo piť alkoholické nápoje. Ratio educationis je veľmi dôležitý dokument : škola sa ním vymkla z rúk Cirkvi, užšie sa primkla ku každodennému životu a začala slúžiť jeho potrebám. A tak s menom Márie Terézie sú spojené aj dejiny nášho moderného školstva.

Následkom školských reforiem i nižšie vrstvy obyvateľstva mali prístup k vzdelaniu, takže kultúrna úroveň ľudu sa začala dvíhať. Podobne ako v ostatných krajinách habsburskej monarchie aj v Uhorsku bola nepriaznivým sprievodným javom prebudovaného školstva germanizácia. Materinským jazykom sa učilo len na najnižších školách. Vo vyšších triedach, gymnáziách a normálnych školách sa vyučovalo len nemecky. Ratio educationis nevymedzuje školopovinnosť. Žiada, aby

²⁵ MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.22.

deti navštevovali školu, pokiaľ nebudú schopné vykonávať poľnohospodárske práce.

Až Jozef II. ako prvý uzákonil v roku 1788 obdobie školopovinnosti od 6. do 12. roku a určil aj sankcie.

2.4. Ratio educationis z r. 1806

Ratio educationis z r. 1806 (tzv. druhé Ratio) vydané začiatkom 19. storočia bolo výsledkom práce snemovej komisie a pokračovaním predchádzajúcich reforiem navrhnutých kráľovským dvorom.

Druhé vydanie Ratia educationis (viď obr. 15), ktoré sa pripravilo ani nie po tridsiatich rokoch od prvého vydania, upravuje otázky vzdelávania, zjednodušuje a lepšie triedi predpisy Ratia educationis 1777, dopĺňa medzery o univerzitách a ľudovom školstve. Na rozdiel od Ratia 1777 odporúča venovať pozornosť maďarčine, nielen ako vyučovacie- mu predmetu, ale odporúča ju používať aj pri výklade iných predmetov.

V úvode Ratia educationis sa z r. 1806 sa uvádza: „...preto sa treba usilovať, aby sa každý národ podľa možností vzdelával vo vlastných školách s materinským vyučovacím jazykom, ktoré by spravovali učitelia nielen so znalosťou materinského jazyka, ale podľa možností aj so znalosťou maďarčiny, a to tak, aby ju mohli vyučovať ... treba, aby táto školská sústava bola prispôbena rovnako všetkým stavom a podmienkam občanov a aby sa osobne týkala spoločenského zúšľacht'ovania všetkých a úžitku štátu bez rozdielu náboženstva.“²⁶

Ratio educationis z r. 1806 rozdeľuje školy na: ľudové školy (zriaďované na dedinách, v mestečkách a mestách); gramatické školy; gymnáziá; lýceá; akadémie; a univerzity.

V ľudových školách na dedinách vyučoval jeden učiteľ, ktorý sa mal zodpovedne venovať svojmu povolaniu a nemal sa zaťažovať inou prácou. Podľa okolností sa mohla ľudová škola rozdeliť na dve triedy. Na rozdiel od prvého vydania Ratia educationis, druhé vydanie z r. 1806 udáva aj vek, v ktorom mali deti začať chodiť do školy, rovnako pre chlapcov aj dievčatá školská dochádzka začínala šiestym rokom života. V menších mestách a mestečkách boli ľudové školy s dvoma učiteľmi a dvoma triedami. K vyučovacím predmetom pribudli aritmetika aplikovaná na domáce hospodárstvo a obchod, žiaci sa cvičili v zostavovaní listov, obchodných účtov, cvičili sa aj v mravnosti. Žiaci, ktorí sa chceli venovať remeslám, navštevovali kresliarske školy, kde sa učili kresliť.

²⁶ MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.23.

V ľudových školách v mestách boli okrem katechéty ešte traja učitelia. Obsah vyučovania v týchto školách bol rovnaký ako v ľudových školách v mestečkách. Učebnice pre všetky druhy škôl mali vychádzať tlačou kráľovskej vedeckej univerzity a mali sa predávať v kníhkupectvách po celom kráľovstve.

Podľa *Ratia educationis* z r. 1806 sa zriadovali aj dievčenské školy. Aj v nich sa uskutočňovalo vyučovania podľa triednych vrstiev. Dievčatá z rodín pracujúceho ľudu sa učili: náboženstvo, čítať, písať v materinskom jazyku, základy aritmetiky a ručných prác. Dievčatá občianskeho a zemianskeho stavu sa učili náboženstvo, čítať, písať, aritmetiku, domáce práce a čítali dejiny Uhorska. Do obsahu vyučovania dievčat z urodzenejších rodín patrilo: náboženstvo, občianska náuka, čítanie maďarských, francúzskych a nemeckých kníh, písanie, aritmetika, dejiny Uhorska a ručné práce. Verejné dievčenské školy boli zverené do opatery ženským rehoľiam. Veľký dôraz sa kládol na výber učiteliek, ktoré mali ovládať maďarčinu. Podľa *Ratia educationis* z r. 1806 na ľudové školy nadväzovali latinské gramatické školy. V obsahu vyučovania bolo na latinských gramatických školách na prvom mieste náboženstvo. Významné miesto malo aj vyučovanie jazykov: latinčina, maďarčina, nemčina. Štúdium trvalo štyri roky, po jeho absolvovaní pokračovali žiaci v štúdiu na gymnáziu. Školský rok začínal 1. novembra a končil 8. septembra. Vyučovalo sa každý deň najviac štyri hodiny, okrem nedeľ a sviatkov, v utorok a vo štvrtok popoludní bolo voľno. V čase voľna a sviatkov žiaci nesmeli opustiť sídlo školy.

Ku štyrom gramatickým triedam sa pridali ešte dve triedy, ktoré spolu s gramatickými tvorili gymnázium. Obsah vyučovania na gymnáziách patrili: náboženstvo, pravopis, krasopis, aritmetika, logika, latinčina, štylistika, grécka a rímska archeológia, prírodopis, zemepis, dejepis. Obsah vyučovania sa bližšie určil v stručných rámcových učebných osnovách a predpísali sa aj učebnice pre gymnáziá. Na gymnáziá nadväzovali dva roky štúdia na lýceu a na ne štvorročné akadémié. V prvom období štúdia sa venovala pozornosť filozofii a s ňou súvisiacim disciplinám, v druhom právu a verejnej správe. K tomu sa pripájalo štúdium gréčtiny a domáceho jazyka. Gréčtina bola určená poslucháčom filozofie, ktorí chceli ďalej študovať teológiu a medicínu. Domáci jazyk sa mali učiť všetci tí, ktorí sa chceli venovať verejným kráľovským úradom. Popri tom sa pokračovalo aj v štúdiu maďarčiny. Štúdium v akadémiách končilo právnickým kurzom, jeho absolventi zastávali verejné

úradu, alebo pokračovali v štúdiu na univerzite. Univerzitné štúdium sa uskutočňovalo na filozofickej, lekárskej, právnickej a teologickej fakulte. Obsah štúdia na filozofickej fakulte tvorili mechanika, geometria, vyššia matematika, estetika, vojenská veda, pyrotechnika, poľnohospodárstvo, astronómia, heraldika, diplomatika a numizmatika.

„Štúdium na lekárskej fakulte trvalo päť rokov. Ratio educationis 1806 o štúdiu na tejto fakulte hovorí: Táto fakulta poskytuje štátu lekárske vedy a umenia na zachovanie a znovuzískanie zdravia občanov a ich telesnej neporušenosti. Všetko úsilie tu teda smeruje k tomu, aby sa zachovalo bezpečné a neporušené zdravie ľudí, a keby bolo narušené nejakým zásahom choroby, alebo úrazom, aby sa uviedlo do pôvodného stavu. Preto sa lekári nazývajú strážcami a ochrancami ľudského života, toho najvzácnejšieho pokladu a najdôležitejšej veci, ktorú človeku zverila príroda.“²⁷ K štúdiu medicíny aj teológie boli pripustení len absolventi filozofického kurzu. Na konci každého polroka sa uskutočnila všeobecná skúška. Známkový sa zapisovali do protokolu a vysvedčení. Ak žiak neprospeš, nemohol postúpiť do vyššej triedy.

Podľa Ratia educationis najvyššia moc a riadenie školstva boli v rukách panovníka.

Učiteľské miesta boli obsadzované konkurzom. Každý učiteľ mal po prijatí jeden rok skúšobnú dobu. Ak sa učitelia vo vzťahu k žiakom previnili, boli prísne potrestaní, ak však nenastalo zlepšenie, boli z učiteľského rádu prepustení. Na učiteľov boli kladené vysoké nároky, zvlášť však na vysokoškolských profesorov. Veľký dôraz sa kládol aj na prípravu profesora na každú prednášku, nech bol akokoľvek skúsený. Ratio educationis z r. 1806 kládlo podobne ako Ratio 1777 veľký dôraz na mravnú výchovu mládeže, ktorú malo zabezpečiť vyučovanie náboženstva. Náboženskou ideológiou boli preniknuté aj ostatné predmety. „Školský poriadok nedovoľoval študentom účasť na divadelných predstaveniach a verejných tanečných zábavách. Zakazovala sa návšteva hostincov, účasť na bitkách, nosenie zbraní, narušovanie poriadku, poškodzovanie okien, viníc, záhrad, lesov a lúk. Nedovoľovali sa náboženské spory. Odporúčali sa prechádzky a telesné cvičenia. Študenti mali byť v lete večer doma o 22. a v zime o 21. hodine. Tí študenti, ktorí porušili školský poriadok, boli primerane potrestaní. Boli rozličné druhy trestov. Vážnejšie previnenia sa trestali aj väzením. Odporúčali sa aj

²⁷ NOVACKÁ, M.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.317.

telesné tresty. Najprísnejším trestom bolo vylúčenie zo štúdia.²⁸Významným činom, ktorý sa ustanovil v Ratiu educationis z r. 1806, bolo zriadenie univerzitnej knižnice. V nej sa zriadili aj numizmatická, prírodopisná, fyzikálna a mechanická zbierka. Pri univerzite sa zriadila aj hvezdáreň, pre lekársku fakultu boli zriadené pomocné inštitúcie ako botanická záhrada, nemocnica, špeciálna anatomická a chirurgická sála, chemické laboratórium. Okrem toho sa pri univerzite zriadila univerzitná tlačiareň, v ktorej sa vydávali všetky knihy pre školy v Uhorsku.

ZÁVER: KOMENTÁR K REFORME ŠKOLSTVA PODĽA DOKUMENTU RATIA EDUCATIONIS

Ratio educationis z r. 1777 a Ratio educationis z r. 1806 významne ovplyvnili život najširších vrstiev obyvateľstva. Mária Terézia si uvedomovala, že ak chce pozdvihnúť vzdelanostnú úroveň svojej krajiny, musí zreformovať všetky stupne škôl. V Uhorsku sa reforma školstva uskutočnila podľa dokumentu Ratio educationis. Týmto dokumentom sa rozdelili jednotlivé stupne škôl, podrobne sa určil obsah vzdelávania podľa typu školy, zabezpečili sa financie pre potreby školstva. Výsledkom reformy bolo aj to, že sa začali vydávať učebnice, ktoré sa dali kúpiť v kníhkupectvách, na univerzitách sa začali zriaďovať knižnice, rôzne archívy a zbierky. Napriek tomu, že táto reforma postihla katolícke školy, prístup do škôl mali aj nekatolíci, čím sa prvýkrát v školstva prejavuje náboženská tolerancia.

Ratio educationis sa zaoberalo aj učiteľmi. Začali sa zriaďovať školy na prípravu budúcich učiteľov, a zároveň sa stanovili tresty a odmeny za učiteľovu činnosť. Zvýšené nároky nepostihli len pedagógov, ale aj žiakov. Ratio educationis z roku 1777 a rovnako druhé Ratio educationis z roku 1806 sprísnilo školskú disciplínu a stanovili sankcie za jej porušovanie. Napriek tomu, že reforma podľa Ratia educationis mala mnoho výhod, objavili sa v nej aj tienisté stránky. Jednou z nich bola triedna obmedzenosť. Žiaci navštevujúci elementárne školy na dedinách mali iný obsah vzdelávania, ako žiaci, prevažne deti šľachty, navštevujúce elementárne školy v mestách. Talentované deti na dedinách teda mali menšie šance uspieť. Badateľné boli aj germanizačné snahy prvého Ratia educationis, ktoré v druhom Ratiu educationis z roku 1806 vy-

²⁸ MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.31.

striedali snahy maďarizačné. V materinskom jazyku sa vyučovalo len na elementárnych školách, vo vyšších stupňoch škôl sa zavádzala nemčina, po vydaní druhého Ratia maďarčina. V druhom Ratiu educationis sa v porovnaní s Ratiom z r. 1777 uskutočnili niektoré zmeny v organizácii školstva, ktoré postihli prevažne gramatické školy a gymnáziá, na ktorých sa zmenšil obsah vzdelávania. V ľudových školách sa zmeny nerealizovali pre nedostatok peňazí, situácia v dedinských školách teda zostáva naďalej zlá. Ratio educationis z roku 1806 dopĺňa a zjednodušuje predpisy prvého Ratia. Vynechali sa ustanovenia Ratia educationis z r. 1777 o rodičoch a ich vzťahu ku škole. Sprísnila sa však školská disciplína a obnovili sa ustanovenia o povinnej účasti na náboženských úkonoch.

Aj napriek triednej obmedzenosti Ratio educationis z r. 1777a Ratio educationis z r. 1806 pokladáme za dôležité historické dokumenty, významné pre dejiny slovenského školstva a pedagogiky. Ratio educationis z roku 1777 a Ratio educationis z roku 1806 pokladáme za dôležité pedagogické dokumenty, významné pre dejiny slovenského školstva. Poznáme z nich úroveň pedagogického myslenia v 18. storočí.

Zámerom príspevku bolo zvýrazniť osobu Márie Terézie, ktorá je v dnešnej dobe menej známa použitá bola literárno-historickou metódou. Pomerne málo kníh sa zaoberalo reformou školstva a dokumentom Ratio educationis podrobnejšie, väčšina autorov sa tejto problematike venovala len stručne. Dúfame, že štúdiá opäť pripomenie veľkosť panovníčky Márie Terézie.

Použitá literatúra:

- BRŤKOVÁ, M., TAMÁŠOVÁ, V., PROSZCUKOVÁ, D. : *Kapitoly z dejín pedagogiky*. Bratislava, Present 2000, s. 84 Bratislava, SPN 1956, s.44.
- ČEČETKA, J., VAJCIK, P. : *Dejiny školstva a pedagogiky na Slovensku do prvej svetovej vojny*. Bratislava, SPN 1956, s.44.
- KUČERA, M. : *Cesta dejinami, 2. diel – Novoveké Slovensko*. Bratislava, Perfekt 2004, s. 119.
- MÁTEJ J. a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava, SPN 1976, s. 171.
- MÁTEJ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s. 15.
- MIKLEŠ, J.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.

NOVACKÁ, M.: *Ratio educationis 1777 a 1806*. Bratislava, SPN 1988, s.317.

SROGOŇ, T. a kol.: *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava, SPN 1981, s. 139.

h.doc. PhDr. PaedDr. Miroslav Gejdoš, PhD.

Katedra pedagogiky

Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku

gejdos@fedu.ku.sk

Odkaz púštnych otcov

Štefan Mordel

Annotation: In this article author is busy with nun's spirituality, which beginnings are in the period of primary Church. Many authors wanted and tried to record the phenomenon of nun's spirituality. Therefore they gathered statements of desert fathers and monks, which had to be some instructions for other ascets and had to serve for encouragement. Apophthegmata, statements and stories of desert fathers, rose regularly as the product of hermit's movements. People, who decided to live in the community, had to subordinate their lives to the monastic rules, it means, to the various regulations and orders. These determined and regulated common life. Since, desert fathers had great authority; their statements had great esteem, too. The encouragements had been collected recorded and put into collective works.

Key word: desert fathers, monks, apophthegmata

Raz prišiel za Ježišom bohatý mládenec, ktorému sa páčilo čo Ježiš hovoril i konal. Zatúžil po Božom kráľovstve o ktorom Ježiš vedel tak pôsobivo rozprávať. Božie kráľovstvo a v ňom šťastný život bez konca, bola pre tohto mladého človeka krásna vízia. Bol nadchnutý touto predstavou a preto sa rozhodol ísť za Ježišom aby sa ho opýtal, čo má robiť, aby získal večný život. Preto položil Ježišovi otázku, „učiteľ dobrý, čo mám robiť...“¹ Ježiš mu pripomína, že je potrebné rešpektovať Božie prikázania načo on pohotovo odpovedá, že toto všetko zachovával od svojej mladosti. Evanjelista Marek k tomu dodáva, že Ježiš pozrel na neho s láskou² a povedal mu: „ak chceš byť dokonalý, predaj všetko čo máš, rozďaj to chudobným a budeš mať poklad v nebi. Potom príď a nasleduj ma.“³ Mládenec však zosmutnel a odišiel, lebo mal veľa majetku. Ježiš nato dodáva, deti, ako ťažko vojde bohatý do Božieho kráľovstva.⁴

Táto Ježišova výzva z evanjelia „ak chceš byť dokonalý“ sa však stala pre mnohých bohatých mládencov veľkou inšpiráciou a podnetom k radikálnemu kroku opustiť všetko, čo ponúka tento svet so svojim bohatstvom i pôžitkom. Keď napr. raz počul tieto slová na bohoslužbách

¹ Mt. 19, 16 a nasl.

² Porov. Mk. 10, 20

³ Mt. 19, 21

⁴ Porov. Mt. 19, 17-23, Mk. 10, 23

Anton, rozhodol sa prijať túto Ježišovu výzvu. Rozdelil a rozdal svoj majetok a sám viedol prísny pustovnícky život v modlitbe, sebazapieraní a tiež aj v namáhavej fyzickej práci. Najskôr žil v pustovni blízko svojho rodného mesta, ale neskôr odišiel do skalnej jaskyne v Líbyjskej púšti. Anton hľadal samotu, ale nemohol si ju natrvalo udržať, pretože svojim zvláštnym životom vzbudil pozornosť. Jeho príklad nadchol mnohých mladých mužov, ktorí ho nasledovali.⁵ Jeho životopis napísal sv. Atanáž, biskup z Alexandrie. Keďže on sám nejaký čas strávil v jeho blízkosti, je jeho svedectvo veľmi vzácnym dokladom starovekého mníšskeho života. Atanážov životopis dal veľmi mocný podnet pre tento literárny žáner a samozrejme aj podnietil záujem o pustovnícky život. Monastická literatúra sa rozvíjala už v kresťanskom staroveku. Egyptské mníšstvo sa zrodilo bezprostredne po Milánskom edikte, teda na prielome 3. a 4. storočia. Keďže život púštnych otcov bol naozaj hodný obdivu, preto ich učenci si všímali ich výroky a príbehy, ktoré zapisovali. Tak vznikala zvláštna literatúra, ktorú nazvali „Apofthegmata púštnych Otcov“. Táto spisba sa búrlivo rozvíjala v 4. a v 5. storočí, pričom je základy položil práve Sv. Atanáž svojim životopisným dielom o sv. Antonovi. Alexandrijský biskup sv. Atanáž, Antonov žiak a obdivovateľ napísal životopis krátko po jeho smrti, čiže okolo roku 356. Toto dielo má veľkú historickú hodnotu, pretože zaznamenáva život a dielo tohto veľkého pustovníka. Predstavuje ho ako vzor pre každého mnícha, ktorý chce dokonale nasledovať Ježiša Krista. Sv. Anton sa tu stáva prototypom asketického života, ktorý je hodný nasledovania. Atanáž v Živote sv. Antona uvádza aj dva Antonove príhovory, ktoré sú akoby súhrnom náuky o mníšskej askéze.⁶

Sv. Anton mal skutočne veľký vplyv na svoju generáciu. Akoby zapálil olympijskú fakľu, ktorú neskôr preberali ďalšie generácie. Práve pod vplyvom Antonovho príkladu tisíce mladých kresťanov opustilo svoje domovy a rozhodlo sa žiť prísny pustovníckym životom. Mníšsky život sa tak rozšíril nielen na Východe, ale i na Západe. Vznikali tak mnohokrát veľké spoločenstvá mníchov, ktoré neskôr sv. Pachomius združoval do uzavretých celkov a dal im pravidlá, ktorými sa mali riadiť. Tak vlastne začali vznikať kláštory.

⁵ Porov. Rajmund Ondruš SJ, blízki Bohu i ľuďom, SSV Trnava, Tatran 1991 str. 32

⁶ Porov. Apofthegmata – výroky a príbehy púštnych otcov, z gr. a lat. preklad Jiří Pavlík, Praha 2000 str. 9 a nasl.

Mnohí autori sa pokúšali zachytiť tento fenomén mníšskej spirituality, preto zbierali výroky pústnych otcov a mníchov, ktoré mali byť akýmiś pravidlami pre ostatných askétov a tiež v neposlednej miere mali im poslúžiť na povzbudenie. Apofthegmata, čiže výroky a príbehy pústnych otcov vznikali celkom zákonite ako produkt pustovníckeho hnutia. Ľudia, ktorí sa rozhodli žiť v komunite, museli podriaďovať svoj život rehoľným pravidlám, čiže rôznym predpisom a nariadeniam, ktoré určovali a usmerňovali tento spoločný život. Tieto disciplinárne predpisy im mali pomáhať na ceste k spásu. Keďže púštni otcovia mali veľkú autoritu, preto mali mimoriadnu vážnosť aj ich výroky a povzbudenia sa zbierali, zapisovali a ukladali do väčších, či menších celkov.

Uvediem aspoň malú ukážku z týchto apofthegmat. V úvode ku knihe O starcoch sa hovorí: „V tejto knihe je zapísaná vynikajúca askéza, podivuhodný spôsob života a výroky svätých a blažených otcov, aby tí, ktorí chcú s úspechom viesť nebeský život a túžia sa uberať cestou, ktorá vedie do nebeského kráľovstva, povzbudili k horlivosti, poučili a viedli k napodobňovaniu.“ V tejto úvodnej stati autor vyjadruje základný duchovný rozmer a zmysel knihy, čiže povzbudenie, poučenie a napodobňovanie. Ďalej autor hovorí: „Je dobre vedieť, že akonáhle svätí otcovia, ktorí boli stúpecami tohoto blaženého mníšskeho života, zahoreli svätou božskou túžbou a pohrdli všetkým, čo je na zemi krásne a cenné, začali dbať predovšetkým o to, aby nič nerobili okázalo. Žili v ústraní a skrývali z veľkej pokory tiež väčšinu svojich cnostných skutkov a tak vykonali cestu podľa vzoru Krista.“

Sú veľmi zaujímavé tieto dialógy otcov, ktoré vo svojej jednoduchosti skrývajú opravdivé umenie života. Na ukážku uvediem niekoľko povzbudení svätých otcov ku pokroku v dokonalosti:

- „Ktosi sa opýtal abba Antonia: „čím sa zapáčim Bohu?“ a starec odpovedal: „Zachovaj to, čo ti nariaďujem. Nech ideš kamkoľvek, maj vždy pred očami Boha. Nech robíš čokoľvek, maj preto vždy svedectvo zo Svätého písma a neodchádzaj hneď z miesta, kde bývaš. Tieto tri veci zachovaj a budeš spasený.“

- Abba Pambó sa opýtal abba Antónia: „Čo mám robiť?“ Starec mu odpovedal: „Nespoliehaj sa na vlastnú spravodlivosť. Neľutuj za tým, čo patrí minulosti, a ovládni jazyk i brucho“.

- Blažený Gregorios povedal, že Boh vyžaduje od každého pokrsteného človeka tieto tri veci: pravú vieru od jeho duše, pravdu od jeho jazyka a striedmosť od jeho tela.

- Presbyteros abba Izaiáš povedal, že ktosi z otcov hovoril: „človek musí predovšetkým získať vieru v Boha a neustálu túžbu po Bohu, nevinnosť a to, aby neodplácal zlým za zlé, umŕtvovanie, pokoru, čistotu ľudskosť a lásku ku všetkým, poslušnosť, miernosť, veľkodušnosť, vytrvalosť a túžbu po Bohu. Musí dosiahnuť to, aby bez prestania vzýval Boha s vnútorným úsilím a v pravej láske, aby sa neobzeral naspäť, ale obracal pozornosť do budúcnosti, a aby sa nespoliehal na svoje dobré skutky alebo svoju službu, ale aby neustále, deň čo deň prosil o Božiu pomoc pre svoju budúcnosť.

- Ešte povedal, že námaha, chudoba, pobyt v cudzine, zmužilé chovanie a mlčanie plodí pokoru a pokora že dáva odpustenie mnohých hriechov. Keď však človek na toto nedbá, sveta sa potom zrieka nadarmo.“⁷

Z týchto krátkych ukážok si môžeme urobiť obraz o tom, ako radikálne menili svoje zmýšľanie i konanie ľudia, ktorí v počiatočných fázach rozvoja kresťanstva rozhodli zobrať Ježišovu výzvu vážne. Cirkev už 2000 rokov pri ohlasovaní evanjelia pripomína každej generácii aj Kristovu výzvu: „Ak chceš byť dokonalý, potom zanechaj všetko.“

Ani súčasná generácia nie je vylúčená z tohto Ježišovho pozvania k nasledovaniu. Nasledovanie Ježiša si však vyžaduje sústredenie a vnútornú slobodu. Len táto vnútorná sloboda vytvorí v človeku priestor pre rozhodovanie. Aby však mohol byť človek naozaj vnútorne slobodný, je potrebné spretfhať väzby, ktoré spútavajú a vedú k nezriadenému životu a rôznym zlým návykom. Nezriadenosť a zlé návyky, môže odstraňovať len s veľkou námahou. Preto Ježiš zároveň vyzýva „Kajajte sa a verte evanjeliu.“. Pokánie je ten vnútorný proces, ktorý umožňuje človekovi prehodnocovať všetko to, čo mu je najvlastnejšie. Práve preto cez pokánie chce prehodnotiť svoje zmýšľanie, hovorenie i konanie. Ak tieto činnosti nie sú v súlade s Božím zákonom, potom je ich nevyhnutné korigovať a pretvárať. Motiváciou pre túto náročnú duševnú procedúru môžu byť pre neho slová kňaza pri udeľovaní Popolca: „Pamätaj človek, že si prach...“ Tieto výzvy môžu tak človeka podnietiť k hlbšiemu zamysleniu nad hodnotou jeho života. Ak si človek uvedomí, že jeho život nemá iba túto prirodzenú, telesnú a pozemskú rovinu, ale aj rovinu nadprirodzenú, duchovnú a nebeskú, potom snáď viac precíti naliehavosť Ježišovej výzvy aj v dnešných časoch. Pôstne obdobie

⁷ Apofthegmata – výroky a príbehy púštnych otcov, z gr. a lat. preklad Jiří Pavlík, Praha 2000 str. 38 - 39

je veľmi vhodnou na to, aby človek upratol vo svojej duši zvlášť to, čo sa týka jeho myslenia, hovorenia i konania a napokon, aby urobil rozhodnutie zrieknuť sa toho, čo ho zaťažuje a prekáža na ceste k Bohu.

Duchovný odkaz púštnych otcov môže byť dobrým zdrojom inšpirácie aj pre dnešných ľudí, ktorí si uvedomujú krízu súčasného sveta, ktorá preniká do všetkých ľudských spoločností, ale zvlášť napadá rodinu, základnú bunku ľudskej spoločnosti. Na ozdravenie rodiny a spoločnosti nestačia len dobré zákony, tie sa koniec koncom vždy dajú obísť, pretože obnova musí prísť predovšetkým zvnútra, premenou ľudského srdca. Tento proces vnútornej premeny je však veľmi náročný a vyžaduje veľmi veľa duchovnej energie. Tej duchovnej sily, ktorá nadchýnala starokresťanských askétov, takže oni boli schopní sa zrieknuť kvôli veľkej myšlienke a veľkému ideálu, ktorý objavili v Kristovi, nielen veci zlých a nedovolených, ale dokázali sa zrieknuť aj veci dovoľených a ľudsky príjemných. Možno práve v tejto oblasti ľudského srdca sa skrýva tajomstvo na liečenie i duchovnú obnovu sveta.

doc. ThDr. ICLic. Štefan Mordel, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

tatry.fara@stonline.sk

Evolúcia v zjavenom učení o stvorení sveta

František Dancák

Annotation: This contribution deals with the idea: Where did this world come from, what do we see it today and what have we been discovering it like? Was the world created by God or can its originating be explained also without intervention of supernatural power? Is creation of the world going on at present or did it come into being by the only one creating act at the beginning?

Key words: World. Origin. Evolution. The Bible. Church.

ÚVOD

Odkedy žije človek na zemi, hľadá odpoveď na otázku: Aký je pôvod sveta? Odkiaľ sa vzal tento vesmír?¹ Veď tu existuje niečo nesmierne, zložitá a usporiadaná! A bolo to tu skôr, ako sme my. Svoju existenciu si bez neho nevieme ani predstaviť. Ale odkiaľ sa vzal tento svet? Odkiaľ sa vzal taký, aký ho dnes vidíme a objavujeme? Stvoril svet Boh, alebo jeho vznik možno vysvetliť aj bez zásahu nadprirodzenej bytosti? Pokračuje tvorenie sveta i v súčasnosti, alebo vznikol jediným stvoriteľským aktom na počiatku?²

„Sú to otázky, ktoré majú spoločný prameň v hľadaní zmyslu, ktorý odjakživa znepokojuje srdce človeka. Od odpovede na tieto otázky totiž závisí zameranie, ktoré má mať život človeka.“³

„Medzi všetkými výrokmi Svätého písma o stvorení majú celkom osobitné miesto prvé tri hlavy Knihy Genézie...“⁴ Avšak túto knihu nám otvárajú dve navzájom sa dopĺňajúce správy o stvorení.

Staršia správa (Gn 2, 44 – 25) obšírne hovorí najmä o stvorení prvého ľudského páru a prostredia, v ktorom mali žiť. V tzv. *Kňazskej*

¹ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 282

² Teória založená na existencii *Big bang* (Veľkého tresku), čiže teória takzvaného horúceho začiatku. Za „Otca Big bangu“ sa všeobecne považuje jezuita G. Lemaitre, belgický kozmológ, prezident Pontifikálnej akadémie vied, teda najpovolanejší z povolanych. – Porov. KAPÍŠINSKÝ, I.: O vesmíre, Bohu a večnosti. In: Kol. autorov: *Kresťanstvo a fyzika*. Trnava : SSV, s. 95; 139.

³ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio* (1998), 1.

⁴ KKC 289.

správe (Gn 1) je obraz mohutnejší. Na počiatku Boh vyvádza vesmír (nebo a zem) z prvotného chaosu (1, 1); potom dá, aby sa objavilo všetko, čo tvorí bohatstvo a krásu sveta.⁵

Biblická správa, ktorá je hneď na počiatku Svätého písma je nádhernou rozpravou o tom, ako Boh stvoril svet a ako ho za šesť dní usporiadal a upravil. Svätopisec pripisuje vznik celého sveta jedinej príčine - Bohu - Pôvodcovi všetkých jestvujúcich vecí. Obsahuje dôležité náboženské pravdy, ktoré sú zjaveným Božím slovom.

Cirkev nie je a ani nemôže byť nezúčastnená na tejto ceste hľadania. Medzi rozličnými službami, ktoré má poskytovať ľudstvu, je jedna, ktorá ju robí osobitne zodpovednou – služba pravde. Týmto poslaním sa spoločenstvo veriacich stáva na jednej strane účastným na spoločnom úsilí, ktoré ľudstvo vynakladá na dosiahnutie pravdy, a na druhej strane ju zaväzuje, aby sa staralo o ohlasovanie dosiahnutých istôt, a to aj v povedomí, že každá dosiahnutá pravda je vždy len jedným úsekom cesty k plnej pravde, ktorá sa ukáže v poslednom Božom zjavení: „*Teraz vidíme len nejasne, akoby v zrkadle, no potom z tváre do tváre. Teraz poznávam iba čiastočne, ale potom budem poznať tak, ako som aj ja poznaný*“ (1 Kor 13, 12).⁶

Napriek tomu treba povedať, že v úvodnej kapitole knihy Genezis nájdeme kresťanský názor vyjadrený po prvýkrát a v definitívnej podobe.⁷ Musíme uznať, že je to teologické vyhlásenie, pretože ak to neurobíme, zistíme, že sa nutne obzeráme po nejakom vedeckom vysvetlení skutočností a potom sa dostaneme na nesprávnu cestu. Netvrdíme to kvôli tomu, že táto biblická správa bude odporovať všetkým zisteným údajom. Pravda je v inej oblasti. Ak je pravdou, nikdy nebude protirečiť pravde v inej oblasti. Preto táto správa (Gn 1) nie je popisom, od ktorej môžeme očakávať, že v nej nájdeme odpoveď na čisto vedecké otázky. Starý zákon sa nezaujíma o stvorenie preto, že rozrieši problém pôvodu sveta. Skôr je to vyhlásenie o vzniku a pôvode všetkého z hľadiska toho, aký je význam, cieľ a vzťah všetkých skutočností voči Bohu. V stvorení vidí predovšetkým východisko Božieho zámeru a dejín spásy, prvý z veľkých Božích skutkov, ktoré sa postupne realizujú v dejinách Izraela. Tiež, že Božie zjavenie obsahuje pravdy nábožensko-morálne, nie prírodovedecké pravdy. Preto s plnou zodpovednosťou si pripomeňme

⁵ Porov. *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 817.

⁶ Porov. *Fides et ratio*, 2.

⁷ Porov. BOICE, J. M.: *Základy křesťanské víry*. Praha : Návrat domů, 1999, s. 134.

slová, ktoré vyslovil už Galileiho súčasník Baronius: „V Biblii nejde o to, ako sa pohybuje nebo, ale o to, ako sa dostať do neba.“⁸

ROZHODNUTIE PÁPEŽSKEJ BIBLICKEJ KOMISIE (30. JÚNA 1909)

Počas pontifikátu pápeža Pia X. (1903 – 1914) vydala Pápežská biblická komisia⁹ oficiálne rozhodnutie k otázkam, ktoré sa týkajú historickosti Genesis 1-3. Ťažkosti, ktoré nachádzala moderná veda v biblickej správe o stvorení, niektorí exegeti chceli riešiť čisto alegorickým výkladom prvých kapitol knihy Genesis. Odpoveď biblickej komisie sa vzťahuje na tento pokus.¹⁰ Z nej vyplýva, že zhrnuté fakty sú dejinnými danosťami, mnohé iné údaje, napr. šesťdňové trvanie, iba literárnou formou. Komisia vyslovila tieto zásadné rozhodnutia:

a/ Prvé tri kapitoly knihy Genesis obsahujú skutočné udalosti dejín stvorenia a spásy, nie sú to mýty ani holé alegórie alebo symboly náboženských právd, ani žiadne legendy (DS 3513).

⁸ KAPIŠINSKÝ, I.: O vesmíre, Bohu a večnosti. In: Kol. autorov: *Kresťanstvo a fyzika*, 1999, s. 140.

⁹ Biblická komisia bola ustanovená listom Leva XIII. (1878 – 1903) 30. októbra 1902 na podporu biblických vied a na rozhodovanie v otvorených otázkach. Nariadením Pia X. (18. novembra 1907) majú jej rozhodnutia takú istú hodnotu ako rozhodnutia rímskych kongregácií. Predložené rozhodnutie nie je teda neomylné, treba ho však hodnotiť ako normu cirkevného učenia. – Porov. Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 74.

¹⁰ Treba pripomenúť, že táto Biblická komisia na prelome storočia bola určená na kontrolu nových metód biblického historického bádania, ktoré vedci začali rozvíjať už pred Ch. R. Darwinom (1809-1882). V priebehu darwinovského obdobia bádanie pokračovalo so zvýšeným záujmom, keď sa biblisti pokúšali porozumieť Biblii v ich historických kontextoch a z ich vlastného hľadiska. – V roku 1943 dalo Magistérium oficiálne schválenie biblickému bádaniu encyklikou pápeža Pia XII. *Divino afflante Spiritu* (Vnuknutím Božieho Ducha. – 30. septembra 1943). Pápež v nej významným spôsobom rozvádza „základný zákon biblických štúdií“, ktorý vydal pápež Lev XIII. – O niekoľko rokov neskoršie boli tieto stanoviská znovu vyslovené v encyklike pápeža Pia XII. *Humani generis* (Ľudského rodu [nezhoda a pomýlenie]. – 12. augusta 1950). V encyklike sa hovorí o evolučnom učení a evolúcia sa pokladá za „otvorenú otázku“ v rámci určitých hraníc. Encyklika povoľuje špekuláciu týkajúcu sa vývoja ľudského tela z iných žijúcich bytostí, už existujúcich, ale zakazuje takúto špekuláciu vo vzťahu k ľudskej duši (DS 3894). – Porov. FIORENZA, F. S. – Galvin, J. P.: *Systematická teologie – Rímskokatolícká perspektiva*. Brno : CDK, 1996, s. 238.

b/ Pokiaľ ide o fakty, ktoré sú základom kresťanského náboženstva, treba sa držať doslovného, historického zmyslu. Také skutočnosti sú: stvorenie všetkých vecí Bohom na začiatku časov; osobitne človeka, utvorenie prvej ženy z prvého človeka; jednota ľudského pokolenia, atď (DS 3514).

c/ Nie je potrebné všetky jednotlivé slová a vety vykladať vo vlastnom zmysle. Miesta, ktoré Otcovia a teológovia vykladajú rozlične, smú sa vykladať podľa vlastného múdreho uváženia, avšak za predpokladu, že sa podriadujeme rozhodnutiu Cirkvi a zachováme analógiu viery (DS 3515).

d/ Keďže svätopisec nemal v úmysle vysloviť vnútorný charakter vecí a postupnosť udalostí s prírodovedeckou presnosťou, ale len sprostredkovať ľudové chápanie takou rečou, aká bola vlastná v tomto čase, preto nemožno pri výklade použiť merítko prísneho vedeckého spôsobu vyjadrenia (DS 3518).

e/ Slovo „deň“ nie je potrebné chápať v zmysle dňa s 24 hodinami, ale môže byť chápaný v nevlastnom zmysle ako dlhšie časové rozpätie (DS 3519).

f/ Vo vyhlásení sekretára Pápežskej biblickej komisie (List kardinálovi Suhardovi)¹¹ sa však pripomína, že prvých jedenásť kapitol knihy Genezis nemožno posudzovať podľa terajšieho spôsobu písania dejín, nemožno usudzovať, že neobsahujú nijakú pravdu. Pomocou rozličných vied sa treba usilovať vystihnúť pravý zmysel toho, čo tieto kapitoly jednoduchým ľudovým spôsobom opisujú.

K uvedenému treba dodať, že „každý text o stvorení vo Svätom písme je Božou rečou, ktorý vznikol v určitom mieste a čase histórie, čo určilo ich druh ústnej redakcie a potom literárnej. Tento druh Gréci nazvali mytologickým. Nie sú to mýty, ktoré ponúkajú faloš, ale ktoré odovzdávajú náboženskú pravdu cez obraz, poeticky a s dôrazom na viere v rozprávanie, ktoré má charakter zjavenia.“¹²

¹¹ List Pápežskej biblickej komisie kardinálovi Suhardovi, parížskemu arcibiskupovi (16. januára 1948) nie je sice dekrétom Biblickej komisie vo vlastnom zmysle, predsa však predstavuje dôležitú aplikáciu uvedených zásad a výklad prvých rozhodnutí Biblickej komisie. – Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, s. 79.

¹² SLODIČKA, A.: *Theologia Dogmatica Catholica. Theologia Creationis I*. Prešov : Petra, 2004, s. 18.

VYSVETLENIE ŠEŠŤDŇOVÉHO DIELA

Prvé stránky písma hovoria o šiestich dňoch, v ktorých Boh stvoril rozličné bytosti na zemi. Opisuje sa tu takzvané druhotné stvorenie, ktoré pozostáva v tom, že Boh prvotnú hmotu, stvorenú na začiatku času, usporiadal a utváral z nej stále dokonalejšie bytosti až po človeka.¹³

Katechizmus Katolíckej cirkvi o tom vyhlasuje:

„Sám Boh stvoril viditeľný svet v celej jeho nádhere, mnohotvárnosti a poriadku. Písmo symbolicky predstavuje dielo Stvoriteľa ako postupnú šesťdennú Božiu «prácu», ktorá sa končí «odpočinkom» na siedmy deň. Čo sa týka stvorenia, posvätný text učí pravdy, ktoré Boh zjavil pre našu spásu; ony umožňujú «poznať» vnútornú povahu celého stvorenstva, jeho hodnotu a jeho zameranie na Božiu slávu.»¹⁴

Svätá Cirkev doteraz nepodala podrobný definitívny výklad o týchto šiestich dňoch stvorenia. Preto teológovia môžu o nich podávať rozličné výklady, avšak samozrejme nie také, ktoré by sa protivili učeniu viery a mravov, lebo taký výklad by bol celkom iste mylný.

Biblická komisia ako úradný orgán Cirkvi vypovedala, že tieto dejiny stvorenia nie sú dajakou bájkou a že sa nesmie brať v pochybnosť historický literárny zmysel prvých troch kapitol knihy Genezis o skutočnostiach, ktoré sa týkajú základov kresťanského náboženstva.¹⁵

To, čo hovorí správa o trvaní a postupnom stvárnovaní sveta, je len literárne vyjadrenie náboženskej pravdy, že celý svet povolal k bytiu Boh svojím stvoriteľským slovom. Svätopisec si pri tom poslúžil predvedeckým obrazom o svete vtedajšej doby. Šesť dní stvorenia (hexamerón)¹⁶ čo sa týka počtu, môžeme chápať ako antropomorfizmus. Stvoriteľské Božie dielo sa tu podáva v silne schematickom členení podľa obrazu šesťdňového pracovného týždňa človeka, ukončenie stvoriteľskej činnosti podľa obrazu sobotného pokoja. Cieľom tohto literárneho rúcha je zdôvodniť na príklade Boha pracovný týždeň a sobotný pokoj (Ex 20, 10).

¹³ Porov. DÚBRAVEC, Š.: *Katolícka dogmatika. I.* Bratislava, 1978 (skriptá), s. 50.

¹⁴ KKC 337.

¹⁵ Porov. *Humani generis* 38.

¹⁶ *Hexa(h)emerón* – šesťdenie (z gr. *hexa* = šesť a *hémera* = deň) – biblický výklad stvorenia sveta za šesť dní (Gn 1, 1; 2 a 4) a patristické komentáre k nemu.

Hexamerón sa stal najautoritatívnejším textom o počiatku stvorenia a vývoji sveta. Sv. Bazil Veľký obhajoval tézu o skutočnom stvorení pohybe a dynamike v stvorenstve. Tvrdí, že stvorenstvo nezískava svoje formy a rôznorodosť od Boha, ale získava iba energiu, ktorá je mu daná od Boha. Je to energia autentická, prináležiaca stvorenstvu: „*Zem, vydaj živé bytosti podľa svojho druhu...*“ (Gn 1, 24).¹⁷

Mnohé teórie, ktoré vznikli za účelom vysvetlenia biblického hexamerónu, sa delia do dvoch skupín, z ktorých prvá vidí v Gn 1 historickú správu o trvaní a postupnom tvorení, kým druhá sa zrieka historickej rozprávania ohľadom trvania a postupného tvorenia a prekonania akéhokoľvek protirečenia s prírodnou vedou, predpokladá, že delenie na šesť pracovných dní sa dá vysvetliť na základe idey svätópisca.

Sv. Augustín vo výklade na Genezis 1-3 poukazuje na to, že správu o stvorení nemôžeme chápať ako doslovnú históriu. Hovorí: „*Tieto dni by sme nemali chápať za solárne dni.*“¹⁸ Boh uvádza všetky veci do existencie jedným činom, ktorým ho zaraďuje nie podľa časových intervalov, ale na základe súvislého prepojenia.

Treba povedať, že od začiatku 19. storočia sa rozvíja interpretácia, ktorá sa snaží spojiť vedomosti z Biblie s vedeckými teóriami. Najviac tu ide o pokus zosúladienia šiestich dní s rozvojovými epochami. Biblický deň by mal byť vysvetľovaný ako dlhé obdobie. Ráno a večer znamená počiatok a koniec obdobia. No vieme, že opis v Biblii slúžil len ako prostriedok na vyjadrenie duchovnej pravdy o Božom stvorení sveta.¹⁹

VZNIK ŽIVOTA

Božie zjavenie nepodáva žiadnu správu o tom, že Boh pri prvom vzniku života a hmoty bezprostredne zasiahol. Ani z prameňov viery sa nedá zistiť, či Boh na prechode od hmoty k životu sám bezprostredne zasiahol. Alebo, či už na počiatku stvorenia sveta uložil v pláne kozmu

¹⁷ Porov. BELEJKANIČ, I.: *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*. Prešov : PBF, 1995, s. 71.

¹⁸ *De Genesi ad litteram* (O Knihe Genezis doslovne). – Porov. FIORENZA, F. S. – Galvin, J. P.: *Systematická teologie – ěmskokatolícká perspektíva*. Brno : CDK, 1996, s. 231.

¹⁹ Porov. SLODIČKA, *Theologia Dogmatica Catholica. Theologia Creationis I*, 2004, s. 17 – 18.

všetky stvoriteľské myšlienky, ktoré sa potom v samostatnom budovaní a pozvoľným vývojom z potrebných látok vyvíjali a viedli - bez zázraku (t. j. bez zvláštneho Božieho zásahu) - k vzniku prvej živej bytosti.

Materialistické učenie o vývoji (E. Haeckel), ktoré prijíma večnú nestvorenú hmotu a vznik živých bytostí, rastlín, zvierat a aj človeka podľa tela a duše - všetko vysvetľuje čisto mechanickým vývojovým procesom z večnej hmoty, odporuje Božiemu zjaveniu, ktoré učí a vyznáva stvorenie a stvárnenie matérie v čase.

Vývojové učenie, ktoré stojí na pôde teistického svetového názoru, chápujúceho matériu i život príčinnosti na Bohu a pripúšťa, že organické bytosti sa vyvinuli z pôvodne stvorených zárodkových síl (sv. Augustín) alebo rodových foriem (teória o pôvode druhov, evolučná teória), podľa Božieho plánu, je zlučiteľné so zjaveným učením. Zo strany človeka ale treba prijať zvláštne stvorenie Bohom, ktoré sa musí prinajmenej vzťahovať na dušu.²⁰

„Otázka o pôvode sveta a človeka je predmetom mnohých vedeckých výskumov, ktoré veľmi obohatili naše poznatky o veku a rozmeroch vesmíru, o vznikaní živých foriem, o prvom objavení sa človeka. Tieto objavy nás nabádajú väčšmi obdivovať veľkosť Stvoriteľa a vzdávať mu vďaky za všetky jeho diela a za inteligenciu a vedomosti, ktoré dáva vedcom a bádateľom. Oni môžu povedať so Šalamúnom: «On mi dal neklamnú znalosť vecí, takže poznám stavbu vesmíru i silu živlov..., veď ma o tom poučila múdrosť, tvorkyňa všetkých vecí» (Múd 7, 17 – 21).“²¹

EVOLÚCIA ŽIVÝCH BYTOSTÍ

Pravda, že Boh je Stvoriteľom sveta, nie je v žiadnom rozpore s dokázaným poznatkom prírodných vied. Správa o stvorení sveta, rastlinstva a živočíšstva, obsiahnutá vo Svätom písme, nevyslovuje sa ani pre tzv. vývojovú alebo postupnú, ani pre tzv. trvalú teóriu. Dnes všeobecne

²⁰ Na pochybnosť, „či možno najmä o historickom literárnom zmysle pochybovať, keď ide o fakty uvedené v týchto hlavách a dotýkajúce sa základov kresťanského náboženstva, akými sú napr. stvorenie všetkých vecí Bohom na začiatku časov; osobitne človeka...“, Pápežská biblická komisia (30. júna 1909) odpovedala: „Nie!“ – Porov. DS 3514.

²¹ KKC 283.

uznávaná hypotéza o prebiehajúcom vývoji, teda o prechode jedného druhu do iného, vyžaduje si obojstranné vysvetlenie pojmov.

Pokiaľ vývojová teória hovorí, že sa rastlinstvo a živočíšstvo vyvíjalo od nižších tvorov k vyšším a pokiaľ nevyklúčuje z vesmíru Boha ako poslednú príčinu a Pôvodcu života a všetkej účelnosti, neprotiví sa biblickej správe o stvorení. Aj vo Svätom písme sa postupuje od menej dokonalých tvorov k dokonalejším (rastliny, zvieratá, človek). Kresťan musí k vývojovej teórii zastávať jasné stanovisko: Podstatný vyšší vývoj určitej bytosti z jej vlastnej sily je nemožný. Odporovalo by to zákonu príčinnosti. K tomu by bol potrebný zásah najvyššej príčiny, ktorý je však nutný už k zachovaniu samotnej bytosti. Sám vývoj nemôže vysvetliť ani vznik organického života, ani ľudskej duše. K tomu je potrebný stvoriteľský Boží akt. Rozhodovať o tom nie je vecou prírodnej vedy, ale filozofie a náboženstva.

Vývin ako stvorený fenomén je princíp, ktorý nikdy nemôže byť protirečivý so zjavením. Jedno i druhé má pôvod v Bohu. Zjavenie vysvetľuje podstatu vzniku stvorenstva, ktorú prijímame vierou, vývin vysvetľuje pomocou vedy Božiu „technológiu“. Iné chápanie evolúcie je iba materialistický evolucionizmus, ktorý je pre nás neprijateľný.

Pápež Pius XII. už vo svojom príhovore 30. novembra 1941²² vyhlásil otázku vzťahu človeka vzhľadom na jeho telo so zvieracou ríšou ešte za otvorenú, v encyklike *Humani generis* túto slobodu diskusie za určitých podmienok opäť potvrdil:

„Preto Magistérium Cirkvi nezakazuje, aby učenie evolucionizmu bolo výskumami a rozpravami prerokúvané medzi odborníkmi oboch oblastí, primerane dnešnému stavu profánnej vedy a teológie, nakoľko sa to týka pôvodu ľudského tela z už existujúcej a živej hmoty, lebo ohľadom duše nám katolícka viera prikazuje držať sa toho, že ju tvorí bezprostredne Boh. Pri tomto výskume nech sa dôvody za obidva názory, tak kladné, ako aj záporné, s náležitou vážnosťou, uvažlivosťou a miernosťou uvažujú a posudzujú, len nech sú všetci ochotní podrobiť sa úsudku Cirkvi, ktorej bola Kristom zverená úloha autenticky vykladať Sväté písmo a ochrániť dogmy viery. Niektorí s opovážlivou trúfalosťou prekračujú túto slobodu bádania a správajú sa tak, ako keby pôvod ľudského tela z už existujúcej a živej hmoty, z doteraz zistených indícií a z nich odvodených záverov už bol úplne a celkom isto dokáza-

²² Príhovor pápeža Pia XII. k členom Pápežskej akadémie vied zo dňa 30. novembra 1941: AAS 33 (1941), 506.

ný, a ako keby zo strany prameňov Božieho zjavenia už nebolo nič, čo by v tejto veci vyžadovalo čo najväčšiu umiernenosť a opatrnosť.²³

Tento postoj nebol v Cirkvi väčšinový veľmi dlho. Problém je však omnoho hlbší. V podstate tu ide o postoj k výkladu biblických textov. Prvý pozitívny zlom nastal až v encyklike pápeža Leva XII. *Providentissimus Deus* z roku 1893, kde sa už oficiálne hovorí, že „zjavenie obsahuje pravdy nábožensko-morálne, ale nie prírodovedecké pravdy“. Pokrokom a uvoľnením je aj encyklika pápeža Pia XII. *Divino Afflante Spiritu* z roku 1943, a v otázke evolúcie hlavne jeho už spomínaná encyklika *Humani generis* z roku 1950. Zo všetkého je zrejmé, že ani oficiálna náuka Cirkvi nebráni veriacemu pridržať sa podstaty evolučnej (darwinovskej) teórie vzniku človeka, ktorá (zatiaľ) najlepšie odráža súčasný stav vedeckých poznatkov o objavení sa človeka na Zemi.²⁴

Tu je potrebné poznamenať, že dnešný vedecký svet je pravdepodobne svedkom začiatku hnutia, ktoré opúšťa od niektorých foriem prírodnej evolúcie, zvlášť darwinizmu, ako vysvetlenia sveta. Bol to Thomas Bethell, redaktor mesačníka *The Washington Monthly*, ktorý v článku o otázke evolúcie pod názvom „Darwinova chýba“ kladol dôraz na to, že vedci začínajú opúšťať Darwinovu teóriu. Prečo? Pretože podľa Bethella sa Darwinovej teórii nedarí objasniť práve to, o čom sa predpokladá, že by evolúcia objasniť mala, totiž rozmanitosť rastlín, živočíchov a iných foriem života.²⁵

PRIEBEH VÝVOJA

O tejto otázke sa dnes veľmi diskutuje. Ide hlavne o vysvetlenie vzniku veľkých druhov (rady, triedy) na základe obyčajnej mikromutácie,²⁶ z ktorých by mali vzniknúť nové druhy a skupiny, alebo či k tomu musí pristúpiť vlastná makromutácia.²⁷

Filozofia prírody počíta s možnosťou, že Boh i takéto hypotetické makromutácie už na začiatku mohol deponovať v kozme perspektívne

²³ *Humani generis* 36.

²⁴ Porov. KAPIŠINSKÝ, I.: O vesmíre, Bohu a večnosti. In: Kol. autorov: *Kresťanstvo a fyzika*, 1999, s. 132.

²⁵ Porov. BOICE, J. M.: *Základy kresťanskej viery*. Praha : Návrat domů, 1999, s. 135.

²⁶ *Mikromutácia* (gr. + lat.) – biologická zmena týkajúca sa jediného génového lokusu.

²⁷ *Makromutácia* (gr. + lat.) – biologická mutácia (náhla dedičná zmena) prinášajúca zmenu viacerých znakov súčasne alebo veľkú zmenu v jednom znaku.

tendencie, takže k ich aktualizácii by už nebolo treba žiadnych božsko-stvoriteľských zásahov a tým sa tento problém stal teologicky bezvýznamným.

Jednotliví Otcovia, napr. sv. Gregor Nyssenský, alebo zvlášť sv. Augustín, už prijímali určitý vývoj živých bytostí. Vychádzajúc z predpokladu, že Boh všetko naraz stvoril,²⁸ učili, že Boh jeden diel stvorenia uviedol do bytia už v hotovom stave, zatiaľ čo druhý v stave nevyvinutom, vo forme zárodkových mohutností, z ktorých sa potom mal postupne vytvoriť. Treba tu pripomenúť, že Otcovia a scholastici pokiaľ prijímali vývoj, predstavovali si vývoj jednotlivých druhov i živých bytostí z pôvodne Bohom stvorenej praformy. Moderné vývojové učenie chápe vývoj ako prechod od jedného druhu k druhému.

Pierre Teilhard de Chardin²⁹ v prvej polovici 20. storočia ponúkol myšlienkovu originálny systém vedenia, ktorý je podnetným a inšpirovaným aj v súčasnosti. Núti zaujať kresťanské stanovisko nielen k novým vedeckým poznatkom, ale aj hlbšie premyslieť vzťah medzi kresťanskou vierou a vedou.³⁰

Nech by sa však v budúcnosti ukázala pravdivou akákoľvek vývojová teória, vždy zostáva biblická správa o stvorení a s ňou kresťanský svetový názor rovnako odôvodnený ako predtým: „*Nejestvuje nič, čo by nevďačilo za svoje jestvovanie Bohu Stvoriteľovi.*“³¹

ZÁVER

Spôsob stvorenia sveta, vo svojej podstate tak zložitého, je pre nás ľudí nepochopiteľný. Je to tajomstvo, ktoré možno dosiahnuť iba vierou, hoci samotný svet je predmetom rozumového skúmania. Ale aj veda stojí pred jeho tajomstvami v úžase. Boh stvoril všetko čo chcel a ako chcel. Zo stvorenia je však pozorovateľný mimoriadny poriadok, plán a nepochopiteľná múdrosť.

²⁸ „*Všetko spolu stvoril ten, který věčně žije*“ (Sir 18, 1).

²⁹ Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955) – jeden z najvýznamnejších katolíckych mysliteľov 20. storočia. Teológ a kňaz jezuitského rádu, vedec v oblasti geológie, paleontológie a iných prírodovedných odborov, filozof a človek s mystickou skúsenosťou.

³⁰ Porov. PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Evolúcia, človek a Kristus v koncepcii Teilharda de Chardina*. In: Kol. autorov: *Kresťanstvo a biológia*. Trnava : SSV, 2001, s.140.

³¹ KKC 338.

Všetko, čo Boh stvoril, je vo svojej podstate dobré a dokonalé. Z Božích rúk nemohlo vyjsť niečo nedobré alebo nedokonalé. Túto skutočnosť Sväté písmo vyjadruje slovami: „*A Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré*“ (Gn 1, 31).

Recenzent: ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

*PaedDr. František Dancák
Vodárenská 19
085 01 Bardejovská Nová Ves*

francesco@unipo.sk

Obraz Boha v multikulturálnej spoločnosti

Jozef Jurko

Annotation: The article is trying to find out some solutions of the problems of temporal man, who is put under the influence of various movements in global society. After the analysis of certain phenomena, the author is slightly approaching to the analysis of the document of the pontifical council for the culture "Where is your God?" The subtitle of this document is named "Responding to the challenge of unbelief and religious indifference today" and is divided into two separate parts. The first part which is called "New forms of unbelief and religiosity", offers the analysis of the events described in the title. The second part "concrete proposals" gives appropriate proposals for recipient to find out some answers on concrete question: Where is Your God? The present phenomena and events mentioned in the document call for a new fervor and authentic Christian life, of courage and of apostolic creativity, of uprightness of life and doctrinal correctness to witness through renewed believing communities to beauty and truth, the greatness and incomparable force of the Gospel of Christ. All forms and appearances of unbelief and indifference are calling to search for the image of God in multicultural society. They are motives for us to look for the answers on question: Where is your God? This is also a pastoral-missionary task for present church and is found in the core of every culture.

Key words: God, global society, culture,

Prechádzal dlhým obdobím starostí a sklúčenosti. Jedného dňa si jeho manželka obliekla čierne smútočné šaty. „Kto zomrel?“ spýtal sa jej. „BOH.“ Odpovedala. „Boh?“ zhrozil sa. „Ako to môžeš čo len vysloviť?“ Pozrela na neho a presvedčivo povedala: „Hovorím len to, čo ty žiješ!“ Až vtedy si začal uvedomovať, že **žije tak, akoby Boh ani nežil** a nestaral sa o nich.¹

Roku 1923 americký novinár H. L. Mecken (1880 – 1956) slúžil spomienkovú **bohoslužbu za bohov**, ktorých sláva, podľa jeho slov už zašla. Pýtal sa : „Čo sa stalo zo Sutecha, kedysi vysokého boha celého nílskeho údolia? Kde sú ostatní bohovia: **Rešef, Ísis Anáth, Ptah, Ašto-reth, Anubis, Baal, Addu, Ašterta, Šalem**,..... Všetci boli kedysi najvyššími bohmi. Mnohí z nich sa so strachom spomínajú v Starom zákone. Pred piatimi šiestimi tisícami rokov sa prirad'ovali k samotnému Jahve-mu. Najhorší z nich stál oveľa vyššie než **Thor**. A predsa všetci zapadli a s nimi aj nasledujúci: **Bile, Lucina, Ler, Saturn**,Ak pri vyšších bož-

¹ Porov. ŠINKO, P.(edit.): *Chlieb náš každodenný 2007*. Lučenec : IN Network Slovakia 2006, s. 158.

stvách je číslo dvadsať štyri tak menší bôžikovia sú v počte päťdesiatdva. Zoznam pokračuje aj na ďalšej strane. Potom sa Mencken pýta: „Kde je cintorín mŕtvych bohov? Ktorý trúchliaci pozostalý polieva ich hroby...?“²

Tento vyššie spomínaný autor zvädzal dlhú vojnu proti Bohu, o ktorom sa vyjadroval ako o prastarom útočisku nekompetentných, bezmocných, biednych. Tí nachádzajú v Jeho náručí nielen azyl, ale aj akúsi nadradenosť, uspokojenie pre svoje vylúhované ego. On ich povýši nad tých, ktorí sú schopnejší než oni. Mencken nebol ani zďaleka sám, kto hlásal „**smrť Boha**“. Jeho otázku „kde je cintorín mŕtvych bohov?“ zodpovedal 40 rokov pred ním ešte väčší odporca Boha Friedrich Nietzsche. V diele *Radostná veda* opísal blázna, ktorý za jasného rána pribehol s lampášom na rínek a ustavične kričal: „Hľadáme Boha! Hľadáme Boha!“ Navôkol stojaci neverci sa pustili do smiechu a narážkami sa prekrikovali: „Vari sa stratil? Zabľúdil ako dieťa? Alebo sa skryl? Bojí sa nás? Vydal sa na cestu? ...“ Blázon podľa Nietzscheho skočil medzi nich a skríkol: „Poviem vám to: zabili sme ho – vy a ja.“ V ten istý deň vraj blázon zašiel do viacerých chrámov a spieval tam svoje requiem *aeternum deo*.

Nietzsche tvrdil, že smrť Boha je nedávna udalosť, a v 19. storočí bolo veľa takých, čo spochybňovali existenciu Boha. No spochybňovanie a smrť Boha, ktorá z neho vyplýva, sa objavili v každom storočí vo väčšine častí sveta.³ Nietzsche sa nechal počuť, že ak by Boh jestvoval, potom veriaci by museli vychádzať z chrámov, kde sa s Ním stretli, vykúpenejšie.

Otcovia koncilu po primeranej analýze diania vo svete a poskladani niektorých javov, ktoré prebiehali pred ich očami, konštatovali, že svet, v ktorom nám je potrebné žiť a pôsobiť je pohanský, ateistický, ba až protináboženský, že Boha nenávidí... V rámci tejto rozpravy jeden z nich pridal k tomuto konštatovaniu aj doplnok, ktorý zaznieva až po naše časy. „Svet nenávidí Boha....Ale položme si otázku: **Akého Boha svet nenávidí...?** Nie takého akého mu my predstavujeme...?“ Len ak sa staneme Bohu podobnejší a predstavíme ho svetu vernejšie, integrálnejšie, aj on si ho zamiluje alebo ho aspoň prestane nenávidieť.⁴

Je možno položiť otázku: aký obraz Boha je neprijateľný pre dnešného človeka? Nie sú niektoré obrazy Boha skôr karikatúrou, ako hoci len pokusom nejako ľudsky priblížiť neviditeľného Boha ľudsky vníma-

² Porov. BOWKER, J.: *Boh. Krátka história*. Bratislava : Ikar 2004, s. 10.

³ Porov. BOWKER, J.: *Boh. Krátka história*. Bratislava : Ikar 2004, s. 11.

⁴ Porov. BEŇO, A.- J.: *II. vatikánsky koncil. 1962 – 1965*. Nitra : Rodina 1992, s. 39.

teľnými zmyslami? Apoštol Ján v Prológu píše: „*Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodený Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvesť.*“ (Jn 1, 18) Je veľmi ťažké, dokonca trúfalé, definovať Boha v ľudských kategóriách. Boh predsa presahuje všetky pojmy a vymyká sa z našej predstavivosti. Ale ľudia od nepamäti sa pokúšajú vytvárať svoje predstavy o Bohu. Často sa veľmi, ba vždy vzdiaľujú od originálu, a potom tieto predstavy narušujú i vzdiaľujú vzťah s Bohom.⁵ Preto sa nemožno čudovať, že väčšina ľudí neverí v Boha. Odmietajú totiž **uveriť** v nejakú **karikatúru** – o ktorej si myslia, že vystihuje Boha – pretože im Boha doteraz nikto v pravom svetle evanjelia nepredstavil. Karol Rahner to formuloval takto: „To, čo si veľa ľudí predstavuje pod pojmom Boh, vďaka Bohu neexistuje.“ Podobne je možno spomenúť Augustínov výrok, že ak už máš nejakú istú, definitívnu predstavu o Bohu, potom vedz, že Boh je celkom iný.

Lenže Boh vstupuje do ľudských dejín a dáva sa poznať. „Koncil zdôrazňuje, že zjavenie nie je len voľajakým súborom metafyzických tvrdení, ale že je skutočnou historickou udalosťou. Podstata tejto udalosti spočíva v stretnutí Boha s človekom a v dialógu medzi osobami.“⁶ Boh sa nezjavuje ako nejaká imaginárna sila, ale ako osoba a priateľ človeka. Prichádza na svet v Ježišovi Kristovi: „*Ved' v ňom telesne prebýva celá plnosť božstva...*“ (Kol 2, 9)

Pastoračné stredisko pri Pražskom arcibiskupstve s povolením autorky Kateřiny Lachmanovej zverejnilo pre pastoračné potreby letáčik o karikatúrach Boha, alebo aký Boh nie je: **Staromódny Boh** je len roztrasený starček s bielou bradou, práve podráždený a zatrpknutý, pretože ho väčšina sveta nechce akceptovať a poslúchať... Dnešnému svetu nerozumie, jednoducho mu - ušiel vlak. Nachádza sa na starých maľbách v chrámoch a starých učebniciach katechizmu, na svätých obrázkoch. Všetko to naznačuje, že Boh a viera v neho patria do múzea, ak ho tam ešte vôbec chcú.

Boh, v ktorého kresťania veria, nestarne. Nie je vôbec nejaký neschopný starček, ktorý žalosti nad dávnyimi, starými, dobrými časmi. Pisateľ Skutkov apoštolov to výstižne vyjadril: „*Boh, ktorý stvoril svet a všetko, čo je v ňom, pretože je Pánom neba i zeme, nebýva v chrámoch*

⁵ Porov.: DANCÁK, P.: *K typológii ľudských postojov k Bohu*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 2/2003, s. 128 – 137.

⁶ Porov.: DANCÁK, P.: *Pastoračná konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v dnešnom svete*. In : Disputationes quodlibetales 2002. Prešov : GBF PU, 2002, s. 25 – 27.

zhotovených rukou, ani sa mu neslúži ľudskými rukami, akoby niečo potreboval, veď on dáva všetkým život, dych a všetko.“(Sk 17, 24 – 25)

Boh spiaci a vzdialený je ten, ktorý svet stvoril a odišiel si odpočívať po dobrej robote. Ktosi nazval túto karikatúru: bohom – hodinárom. Boh uviedol všetko do chodu, určil prírodné zákony a potom sa vzdialil. A keď svet –dotiká-, potom príde všetko zúčtovať. Podľa tejto predstavy Boh kdesi existuje, svet však ponechal svojmu osudu a o jednotlivca sa vôbec nestará. Človek veriaci v takúto podobu Boha zastáva presvedčenie „čo si neurobiš sám, to nemáš.“

Boh je vždy s nami! Nebeský Otec sa nám predstavil v Ježišovi Kristovi ako Emanuel, čo v preklade znamená: „*Boh s nami.*“(Mt 1,23), ako ten, kto je nám bližšie ako sme my sami sebe, žiadny detail nášho života mu nie je ľahostajný.

Boh policajt je tu na to, aby sledoval naše priestupky, aby ich evidoval a príslušne aj potrestal. Inými slovami: je strážca zákona. Niektorí sme možno v detstve počúvali výhražné: „Pánbožko ťa vidí a potresce!“ Uprený pohľad na takého Boha vyvoláva strach a neistotu: čo zas len bude; čo som to zase vyviedol!!! Človek potom žije s pocitom, že si Božiu priazeň musí tvrdo zaslúžiť, a hlavne, že sa mu nič neprepáči!

Ježiš nám predstavuje Boha, ktorý síce nenávidí hriech, hriešnika však miluje. Boh je Bohom milujúcim! Ján apoštol píše: „*Ale ak vyznávame svoje hriechy, on je verný a spravodlivý: odpustí nám hriechy a očistí nás od každej neprávosti.*“(1Jn 1, 9)

Bábkar je taký boh, ktorý riadi všetko sám, nič už nemôže ovplyvniť, všetko je vopred dané a určené. Nech človek robí čokoľvek, na svojom osude nič nezmení. Celý svet i život každého jednotlivca je ovládaný akoby neviditeľnými nitkami zo zákulisia. Veriaci je potom len uvedomelým Božím otrokom – bez vlastnej vôle, názorov, prianí a túžob. Ba ešte horšie: jeho priania alebo názory sú vopred nežiaduce.

Boh rešpektuje slobodu človeka! Ježiš Kristus hovoril o inom vzťahu medzi Bohom a človekom: „Už vás nenazývam sluhami, lebo sluha nevie, čo robí jeho pán. Nazval som vás priateľmi, lebo som vám oznámil všetko, čo som počul od svojho Otca.“(Jn 15, 15) Apoštol Pavol píše, že kresťania sú „Boží spolupracovníci“ (1Kor 3,9). Teda žiadni otroci, žiadne babky.

Boh pre prípad núdze je tá karikatúra Boha, keď ho človek vyhľadáva len ako „záchranku“ v situáciách, keď zlyhali ľudské prostriedky. V takom to vzťahu chýba dôvera a na jej miesto nastupuje obchod:

„Ak dobre dopadnem, sľubujem, že... keď sa teraz budem modliť, očakávam, že...“ A keď Boh takto nefunguje, strácam oňho záujem.

Boh je Otec a priateľ súčasne. Chce niesť naše bolesti a problémy, ale nielen to. Boh túži po dôvernom vzťahu, aký býva len medzi otcom alebo matkou a dieťaťom, medzi priateľmi.

Dedo Mráz, Santa Claus je tu Boh dobráckym deduškom, ktorý má v popise práce roznášanie darčiekov, prácu pre blaho človeka a odstraňovanie všetkých ťažkostí z jeho cesty. Je to Boh tolerantný a hlavne nenáročný. Chápe, že sme slabí, náš hriech a zlo vždy ospravedlňuje. V podstate mu nič nevádi, je dobrák... Človek však potom prestáva rozlišovať medzi dobrom a zlom. Boha sa nebojí, ale nemá k nemu ani úctu a lásku.

Boh je dobro samo osebe, a preto ani nedokáže chcieť pre nás nič iné len dobro. Preto nás chce vytrhnúť zo začarovaného kruhu vlastného sebecka, ktoré nás ničí. A práve preto je aj náročný – neuspokojí sa s tým, aby sme ostali navždy len nezrelými deťmi. „*Lebo koho Pán miluje, toho tresce a šľahá každého, koho prijíma za syna*“ (Hebr 12, 6).

Boh tyran je karikatúra Boha, ktorý sa piam vyžíva v ľudskom utrpení. Podľa tohto obrazu Boha by si mal ten, kto sa má dobre, rýchlo privlastniť nejaký pocit viny alebo si spôsobiť nejaké utrpenie. Človek s takouto predstavou pôsobí stiesnene a ustráchané, aj keď sa dokazuje náročnými asketickými výkonmi. Možno v nich vidí prostriedok na získanie zásluh a Božieho uznania, či potvrdenie svojej hodnoty. A preto ich vyhladáva.

Boh nám síce nesľúbil, že zo sveta odstráni všetko utrpenie, a že sa kresťanom vyhne utrpenie, prisľúbil nám však silu a pokoj, aby nás utrpenie nezdrvilo. Už Starý zákon nás uistuje, že „*nepokoruje, nezarmucuje synov ľudských*“ (Nar 3,33). Z Evanjelií vieme, že Ježiš choroby nerozdával, ale liečil a uzdravoval.

„**Čosi**“ nad nami je ďalšia karikatúra, podľa ktorej je Boh len nejaká vysoká inteligencia, vyššia moc, vesmírna všetko prenikajúca energia, ale v žiadnom prípade nie živá bytosť, s ktorou možno žiť v nejakom vzťahu. Človek síce rozumom uznáva, že Boh môže existovať, nekomunikuje s ním. Tento Boh nepozná cit. Nemá súcit ani so mnou, ani so svetom.

Boh je živou bytosťou, osobou, s ktorou môžeme mať osobný vzťah. Prichádza v Ježišovi Kristovi na našu zem, aby človeka oslovil, dal sa mu poznať, ponúkol mu svoju pomoc a cestu k sebe. Kresťanská

viera nie je len uznaním Božej existencie alebo stotožnením sa s náukou o Bohu, ale nadviazaním a prehĺbením osobného vzťahu s Bohom. Je to život s Bohom.⁷

Z týchto siedmich karikatúr Boha možno vytvoriť najrozmanitejšie **hybridy obrazov** o Bohu v pestrých kombináciách, ktoré ľudská fantázia produkuje v priebehu ľudských dejín, ale aj v živote jednotlivého človeka. Ak sa siahne na religionistickú literatúru, ktorá je stále bohatšia na nové tituly, tam je možno nájsť celý kaleidoskop už prežitých predstáv náboženských idey a obrazov bohov, bôžikov ľudskej histórie. Stačí spomenúť Mircea Eliadeho⁸, Hellera a Mrázeka⁹, ale aj práve teraz vydané dielo Partridgea,¹⁰ ale je to veľmi obrovský oceán, ktorý nie je možné spracovať v tomto príspevku.¹¹

V minulom roku mal u pátrov jezuitov v Košiciach V Centre Spirituality Východ – Západ Michala Lacka 14. októbra 2005 prednášku **Marko Ivan Rupnik** s názvom **Duchovná analýza kultúrnej situácie**, ktorá vraj dosiaľ nevyšla tlačou v zborníku, ale lepšie vytvoriť dispozíciu pre hľadanie a osadenie obrazu Boha v našej dobe. Páter Rupnik z Centra Aletti, ktoré vedie pán kardinál Tomáš Špidlík svoju prednášku vhodne ilustroval na umeleckých výtvoroch, ktoré v jednotlivých fázach, či etapách charakterizujú novovek. Niektoré myšlienky Marka Rupnika, ktorými vo svojej prednáške vystihuje duchovnú analýzu kultúrnej situácie našej doby.

Obdobie stredoveku 12. až 16.storočie bolo silne dominujúce teocentrizmom. Boh je tu dominantný. Františkánska teológia – **Boh nad všetko!** Obrazy Boha sú zapĺňajúce celý priestor chrámového prostredia. Záber z stredovekých maliarskych výtvorov. Náboženstvo sa vyjadruje ku všetkému. Boh vystrčí prst a všetko je urobené. No najmä v závere stredoveku, teda už v týchto časoch blízkeho novoveku sa viera a náboženstvo vytráca a do popredia sa predierajú antropologické prvky.

⁷ LACHMANOVÁ, K.: *Karikatúry Boha*. Praha : Pastorační středisko Pražské arcibiskupství 2005.

⁸ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. –II.-III.* Bratislava : Agora 1995.

⁹ HELLER, J. , MRÁZEK, M.: *Nastin religionistiky*. Praha : Kalich 2004.

¹⁰ PARTRIDGE, Ch.: *Viere a vyznania*. Bratislava : Slovart 2006.

¹¹ Problematika Boha nie je pre nikoho ľahostajná, nakoľko každý musí k nej zaujať voľajaké stanovisko, pričom rozsah možností je široký, ale primárne ide o ateizmus, panteizmus, agnosticizmus a teizmus. Porov. DANCÁK, P.: *K typológii ľudských postojov k Bohu*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 2/2003, s. 128 – 137.

Následný obraz bol známy záber na fresky v Sixtínskej kaplnke. Mnoho raz vídený obraz stvorenia človeka. Páter Rupnik to zaostřil na detaily Michelangelovho prevedenia. Vyzval k všimnutiu si majestátnej postavy Boha a úsilie Božej ruky dotknúť sa človeka. Boží prst je úplne vystretý. Adam na tomto Michelangelovom výtvore má prst pokrčený. Rupnik to vysvetlil, že na **dva centimetre** sa človek odtiahol od možnosti mať dotyk s Božím prstom. Dominantné postavenie Boha ustupuje a začína myšlienkové prúdenie v presadzovaní antropologických myšlienok, kde sa už malo počítať s Bohom.

Rupnik to ukázal na ďalšej freske zo Sixtínskej kaplnky. Stvorenie ženy. Boh na tomto obraze je starý, zhrbený, nevýrazný, **odchádzajúci zo scény**. Jeho ruka, ktorá žehná, je zostarnutá. Je to celkom iná postava ako pri stvorení Adama. Človek vystupuje do popredia a odchádzajúci Boh akoby svet dal do rúk človeka. Na tomto stvárnení je myšlienkové prúdenie, že človek sa dostáva do popredia, oslobodzuje sa od Boha a zaberá Bohu miesto v novo vytváranom svete.

Ďalší záber je Botticeliho obraz, keď Mojžiš po zabití Egyptana uteká do púšte. Čo malo ľudí spájať? Ako to všetko udržať? Č by mohlo byť základom zjednotenia? Mojžiš po svojom skutku si uvedomil, že urobil zlo a uteká. Tu dostáva miesto filozofia človeka spoliehajúca sa na svoj **rozum, na svoje ratio**. Začína vzostup racionálnych tendencií. Tomizmus sa vedel dohodnúť, ale od čias Hegla vystupuje problém ako si môžeme rozumieť, porozumieť? Prestala jednota myslenia a nastupuje liberalizmus. Prenesene na súčasnosť v jednej rodine sú väčšie problémy pochopenia navzájom ako sú problémy medzi národmi. Mladá tinedžerka s konflikte s vlastnou matkou. Vytvára sa všeobecná klíma averzie na jednotu a súčasný človek neznáša jednotné a jednotiace myšlienky.

Obraz od Perugina odovzdanie kľúčov od Božieho kráľovstva. Obraz je na strohom pozadí. Nová estetika, ktorá je vecná, **faktická a racionálna**, kde je všetko vyvážené, legislatívne, kde zákon sa dostáva nad všetko vo svete. Kant so svojím kategorickým imperatívom a logickým myslením. Uprednostňuje sa praktické myslenie a reálie dostávajú prím v živote.. Bez transcendentná, bez duchovného života. Začína nevyhlásený boj proti osobnému Bohu a do života sa musí dostať radikálny humanizmus a jeho kolektívna i individuálna forma. Človek všetko riadi, naplánuje, takže tu niet miesto pre Boha.

Na začiatku 19. storočia sa pri vytváraní novej spoločnosti dostáva obraz ženy. Vytvára sa nová estetika, ktorá je navrhovaná rôznym do-

tvorením umelým spôsobom, použiť všetko na prikrášlenie oproti reálnemu skutkovému stavu. Rupnik na vybraných dielach demonštruje filozofické pozadie jednotlivých etáp maliarskych a umeleckých stvárnení až po dobu postmodernizmu, ktorá je vyjadrená prázdnotou a ničím. Človek prišiel na konečnú a bojí sa ísť ďalej. Preniká ho **hrôza a strach**. Strach z ohrozenia od druhých, strach z vyčerpania surovín a zdrojov života, strach z epidémie, katastrof, hladu, Rupnik do tejto situácie, ktorá tak katastrofický vyznieva pre ľudstvo vidí priestor na ohlasovanie viery a nádeje, ktoré sú len pokračovaním Ježišovho posolstva o Bohu Láске. Svet strachu, úzkosti a neistoty potrebuje ohlasovanie Božej Lásky, ktorá sa nám zjavila v Ježišovi Kristovi.

Minulé storočie prešlo mnohými, prudkými zmenami, časovými, módnymi, zvláštnymi javmi, ktoré bolo potrebné nielen registrovať, ale k nim hľadať aj zodpovedné postoje. Konciloví otcovia uviedli do života gradujúcu frekvenciu slova „**signa temporum**“ a to nielen v podobe mediálnej, ale aj zodpovednej. Medzi javy, ktoré sa v začiatkoch druhej polovice 20. storočia museli registrovať patrila **fenomén emigrácie**. Ľudia z rozličných dôvodov, hľadali vhodnejšie podmienky na živobytie v iných krajinách. Išli za lepším svetom ako mali doma. Cieľom sa stávali krajiny vyššieho stupňa života, s možnosťou zamestnania, uplatnenia na trhu práce, jednoducho – krajiny s blahobytom. Emigranti išli za lepšími podmienkami pre realizovanie svojho života. Všade kde sa dostali priniesli aj mnohé zvyky, svoje tradície, svoju reč, svoju kultúru. V mnohom sa museli implantovať do štruktúr nového prostredia, ale mnohé svojráznosti si sami udržiavali a pestovali v cudzom prostredí.

Ku koncu 20. storočia vstupuje na scénu života nový fenomén v podobe **imigrantov**, ktorí len na nejaký neurčitý čas zostanú z nejakých dôvodov na jednom mieste a presúvajú sa za výhodnejšími možnosťami ďalej. Tento kočovnícky – nomádsky spôsob života, tento nový mix života prináša všelijaký kontext, dozvuk u prechádzajúcich, ale aj u zostávajúcich. Jedni druhých vzájomne čiastočné i podstatne poriadne ovplyvňujú, či to chcú alebo nechcú priznať.

Harold Wilson 1965: Keď tu raz máme prisťahovalcov, malo by sa s nimi v každom prípade zaobchádzať ako s občanmi Veľkej Británie, bez diskriminácie.

Roy Jenksin 1965: Nie vyhľadzovací proces asimilácie, ale rovnosť možností, spojená s kultúrnou rozdielnosťou v atmosfére vzájomnej tolerancie.

Multikultúrna spoločnosť je – ako ju nazval Bhiku Parekha v diele **Integrácia menšín** – spoločnosť, „ktorá obsahuje viacero rozdielnych kultúrnych etník a náboženských komunít.¹² Vychádzajúc z ideológie multikulturalizmu, každá demokratická multikultúrna spoločnosť zápasí s neľahkou úlohou zosúladiť dve legitímne a v niektorých prípadoch konfliktne požiadavky: jednak požiadavku etnických spoločenstiev, ktoré sa usilujú o zachovanie svojho predošlého **spôsobu života zdedeného** z ich materských kultúr v rámci dominantnej kultúry ochotnej prijať a zachovať rozmanitosť; a jednak požiadavku spoločnosti, ktorá je rovnako neústupná v zachovaní svojho spôsobu života ako aj v hľadaní určitého stupňa súdržnosti a vedomia spolupatričnosti ako opôr národnej jednoty.

Túto úlohu pre jej nejednoznačnosť nebude nikdy jednoduché dokončiť. Vyžaduje totiž inštitucionálnu paritu a štrukturálnu nezaujatosť všetkých zúčastnených strán pri odstraňovaní všetkých vonkajších prekážok, neutralizácii protikladov a prekračovaní pevne zakotvených foriem sociálnej kategorizácie, odovzdanej z generácie na generáciu, navždy oddeľujúcej cudzincov od domorodcov.

Hoci zachovanie národnej jednoty nie je vôbec nepodstatný problém, mnoho multikultúrnych spoločností dosiahlo výrazný pokrok v kontrole a zdokonaľovaní metód **integrácie spoločenstiev imigrantov**. Podporili cesty k interkultúrnemu dialógu, pluralizáciou svojich politických kultúr patričnými politickými hodnotami, symbolmi, mýtmi, obradmi a pohľadmi na národnú identitu tak, aby boli včlenené aj hodnoty ich vlastných menšín, ktoré robili divy v týchto komunitách a neoceniteľne pomohli ozdraviť ich ekonomiku, pozdvihnúť národný blahobyť a obohatiť ich kultúrny obzor.

Iní, unášaní prúdom multikulturalizmu, si nemohli dovoliť prehliadnuť záujmy, ktoré považovali prisťahovalcov za obyčajné pracovné sily, najaté a vykorisťované v službách a pre potreby, a aj ľubovoľne zrušené. V obavách o svoju identitu neboli schopní prekročiť, slovami Roya Jenkinsa, vyhladzujúci proces asimilácie a pozdvihnúť kultúrnu rozdielnosť v atmosfére vzájomnej tolerancie. V takýchto komunitách

¹² PAREKH, B.: Integrating Minorities. In: *Race Relations in Britain: A Developing Agenda*. Eds. Tessa Blackstone, Bhikhu Parekh, Peter Sanders. London : Routledge 1998, s.1. ; HAJD SALEM, H.-B.: Prečo znie multikulturalizmus v Británii čudne? In: MACHÁČKOVÁ, L.(edit.): *Sociálny aspekt náboženstva*. Prešov : Petra 2003, s.58.

predstavuje tento cieľ zbožnú nádej, kým zostanú lapení v deštruktívnej pavučine inštitucionálneho rasizmu zahaleného do radu **imigračných zákonov** a sprievodnej legislatívy o vzťahoch rás, ktoré sa vezú na oficiálnom jazyku rasistických invektív proti imigrantom.¹³

Autor po tejto odbornej úvodnej časti svojho príspevku prejavuje kritický postoj voči javu multikulturalizmu vo Veľkej Británii, kde zjavne dáva najavo svoju príslušnosť k tým, ktorí aj podľa mena patria nositeľom inej kultúry. Jednoduchšie povedané, multikultúrna spoločnosť zahŕňa niekoľko rozdielnych **kultúrnych, etnických a náboženských komunit**, ktoré majú snahu pluralizovať svoju politickú kultúru a akceptovať v určito rozsahu národnú i náboženskú identitu inkorporujúcu hodnoty menšín.

Po druhej svetovej vojne mnohé európske krajiny potrebovali lacnú pracovnú silu na obnovenie ekonomiky a na obhájenie svojich pozícií vo svete. Väčšina prisťahovalcov prijali špinavú nekvalifikovanú prácu, ktorá bola charakterizovaná nízkou mzdou, zlými podmienkami a neľudským pracovným časom, ako ich opísala publicistka Hilary Arnoutová v diele „Občania druhej triedy“. Mnohé napätia, problémy boli riešené v legislatíve a našli **svoje miesto v živote**. Z týchto ostro kritizujúcich javov v tomto príspevku možno dedukovať, že emigranti a imigranti prinášali so sebou aj svoje náboženské tradície, ktoré si pri niesli so sebou.

V retrospektíve obsahu skúmania ľudských dejín bol v počiatočnej fáze vývoja dvojaký pohyb: to čo človek nachádza ako svoj životný priestor, teda príroda a to čo v tejto prírode sám vytvára. Starosť človeka o prírodu označil Pufendorf výrazom **kultúra**. Samotné slovo kultúra pochádza z latinského slova: colo, colere čo znamená: starať sa, pestovať, obrábať, uctievať. Až v neskorom novoveku ustúpilo nezriadenej vôli prírodu ovládať. Technická revolúcia, pokrok a objavy spôsobili, že človek zabudol na prírodu a kultúru. Kultúrny život sa stal segmentom celkovej realizácie života a pre mnohých sa stal len dekoratívnym, okrajovým prvkom pre oblasť voľného času a záľub.

Je tu možno v súčasnosti registrovať aj nepriateľsky postoj voči technike, otázka ekológie, volanie po rezignácii na konzumný štýl života, dožadovanie sa po novej askéze a alternatívnom spôsobe života, po

¹³ Porov. HAJD SALEM, H.-B.: Prečo znie multikulturalizmus v Británii čudne? In: MACHÁČKOVÁ, L.(edit.): *Sociálny aspekt náboženstva*. Prešov : Petra 2003, s.58 - 72.

jednoduchšom živote – sú to zreteľné znamenia hlbkej krízy kultúry. Neexistuje len jedná kultúra ľudstva, ale sú tu kultúry národov, regiónov, oblastí.

Pastorálna konštitúcia výslovné hovorí o kultúrach v pluráli: „V tomto zmysle sa hovorí aj o **pluralite kultúr**. Lebo podľa rozličných spôsobov používania vecí, vykonávania práce, vyjadrovania sa, praktizovania náboženstva, formovania mravov, ustanovovania zákonov a právnych zriadení, rozvíjania vied a umení, ako aj pestovania krasocitu, vznikajú rozmanité pospolité životné podmienky a rôzne formy usporiadania životných hodnôt. A tak sa zo zdedených obyčají utvára svojské dedičstvo každej ľudskej pospolitosti.“ (GS 53) Vedomie, že vo svete je mnoho kultúr sa začalo hlbšie vnímať objavením obidvoch Amerík, prienikom do Ázie, Afriky i oceánskeho priestoru. Objavy nových dovtedy neznámych a malo známych území prinášali so sebou vždy nový zážitok cudzích, exotických jazykov a písíem, iných rás, iných náboženstiev, iných mravov a zvykov. Keďže objaviteľmi boli Európania, oni sa ukazovali ako mierka zo začiatku na svoje vlastné myslenie. Toto merítko sa však rozpadalo paralelne s európskou expanziou a zo zakladaním kolónii po celom svete, lebo v Európe **sa rozpadla jednota myslenia**, svetového názoru a obrazu sveta, jednota náboženstiev a ríš, a na jej miesto nastupuje mnohosť štátov, väčší počet kresťanských cirkví, a tiež pluralita vied.¹⁴

Dejiny západu neboli jedinými dejinami, lebo vedľa dejín Európy existujú aj dejiny Afriky, Ázie, Amerík.... **Rozpad eurocentrizmu** ešte neznamená koniec európskych dejín a európskeho vplyvu. Ale už dejiny sveta nie sú len dejinami Európy. Na dejiny sveta sa rastúcou mierou pozerá ako na spleť interakcii najrôznejších kultúr, ale tiež ich možno skúmať aj samostatne.

DVK stanovil v Nostra aetate všetky náboženstva jednoznačne do tohto kontextu: „Ľudia rozličných náboženstiev čakajú odpoveď na skryté záhady ľudskej existencie, ktoré ako voľakedy, tak i dnes hlboko **znepokojujú srdce človeka**: kto je vlastne človek, čo je zmyslom a cieľom nášho života, čo je dobré a čo hriešne, aký je pôvod a cieľ utrpenia, ako možno dosiahnuť naozajstnú blaženosť, ďalej otázka smrti, súdu a posmrtnej odplaty a napokon najhlbšie a nevýslovné tajomstvo, ktoré obklopuje naše jestvovanie: aký je náš pôvod a kam smerujeme.“ (NA 1)

¹⁴ Porov. WALDENFELS, H.: *Kontextová fundamentálna teológia*. Praha : Vyšehrad 2000, s. 76 – 78.

Všetko čo znepokojuje srdce človeka, že je potrebné preskúmať, aké dôsledky v priebehu dejín mali náboženské, svetonázorové, filozofické a iné pokusy o odpoveď na otázku existencie u určitého kmeňa, národa alebo kontinentu. Prioritné dobové javy sa stratili a tak prestal eurocetrizmus mať prioritne postavenie v celosvetovom rozmere, narastá uvedomenie, že európske kresťanstvo a kresťanstvo nie je to jedno a to isté. Stále zreteľnejšie sa európske kresťanstvo stáva jednou podobou kresťanstva. Pri vstupe do nového tisícročia sa početne presúva váha do južnej pologule. Podiel Európanov na celkovom počte kresťanov stále viacej klesá.¹⁵

Vplyv náboženstva na konanie jednotlivcov i skupín môže byť rovnako pozitívny, obohacujúci a inšpiratívny, ako aj negatívny, zotročujúci a fatálny. Ľudstvo je v období, v ktorom si akosi viac uvedomuje **multikulturalitu** tejto planéty a zároveň aj nutnosť vzájomného pochopenia a tolerancie. Pre pochopenie iných i seba samého je potrebná pravá **múdrost, rozum, ale aj srdce**. „Aký priestor kladie medzi ľuďi ich duševná rôznosť“ uvedomuje si Exupéry po pristátí v Punta Arenas, keď pozoruje ľudí a konštatuje: „Som cudzinec. Nič neviem. Nevstúpim do ich ríš.“¹⁶ Myslí viac na krajinu ducha konkrétneho človeka, alebo viac ľudí, ktorí majú svoje tajomstva, svoje zvyky, a svoju pamäť? Ťažko možno oddeliť jedno od druhého, pretože každý cíti potrebu byť človekom medzi ľuďmi. Každý spolu s Exupéry si uvedomí, že „v mojej civilizácii ma ten, ktorý sa odo mňa odlišuje, nepoškodzuje, pravé naopak, obohacuje ma.“¹⁷ Cirkvi a náboženské spoločnosti neraz na seba nakladú bremena, ktoré by mal niesť iný, alebo prichádzajú tam, kam už nechcel ísť nikto, a starajú sa o tých, ktorými už všetci opovrhli. Ponúkajú službu, vytvárajú útočiská, odrazové mostíky, rozdávať materiálne dobrá, ale **aj lásku a nádej**. Vytvárajú sieť, ktorá nie je pospájaná nitkami na koncoch označenými ma dať a dať, ale sieť ľudských vzťahov. Menia mysle ľudí, lebo každý, kto začne rozjímať, mení sa na siatbu; rozum, ktorý už neriadi túžba po zisku a víťazstve nad inými, ale láska a ochota zdieľať, už neničí, ale buduje a podáva pomocnú ruku.¹⁸

¹⁵ Porov. WALDENFELS, H.: *Kontextová fundamentální teologie*. Praha : Vyšehrad 2000, s. 78 – 82.

¹⁶ SAINT – EXUPÉRY, A.: *Země lidí*. Bratislava . Art 2000, s. 109.

¹⁷ SAINT – EXUPÉRY, A.: *Země lidí*. Bratislava . Art 2000, s. 110.

¹⁸ MORAVČÍKOVÁ, M. (edit.): *Sociální aspekt náboženstva*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi 2003, s. 8.

Pre obmedzenosť príspevku nie je možné špecifikovať jednotlivé náboženské viery a vyznania, ktoré sú v súčasnej spoločnosti aj na Slovensku. Obchody s čínskym tovarom, japonskou, taiwanskou, vietnamskou technikou, juhokórejské automobilky, blšie trhy v každom väčšom meste neprinášajú len zvýhodnené tovary, ale aj vytvárajú spleť **multi-kultúrálnej spoločnosti**, kde sa mnohé problémy riešia cez masmediálne filtre či prifarbené škandály bulvárnej úrovne. Názorne to možno sledovať v regionálnej tlači pred Vianocami, Veľkou nocou, vo víkendových prílohách, takmer všetkých časopisov a novín, v novo vytváraných (najmä pre biznis) vraj celosvetových spoločenských udalostiach ako pri oslavách Valentína, Haloween... Na vybranej vzorke ľudí sa predkladá čitateľovi pestrá škála výpovede k štedrovečernej skladbe jedál, zachovávaných tradícií, rituálov, podobne k veľkonočnému programu, ktorý eskaluje v šibačke a polievačke. Často v časopisoch je podrobný popis, aké je to v jednotlivých regiónoch, krajinách, iných tradíciách a kultúrach aj s podrobným popisom ako si to urobiť v našich domácnostiach. Aj na týchto prienikoch vyjadrení možno v jednoduchosti pochopiť rafinované **implantovanie nových tradícií**, ale aj postojov a v niektorých prípadoch aj náboženských prvkov do majoritnej denominácie. Aj z týchto marginálnych prvkov sa vyskladá *puzzle* multi-kultúrálnej spoločnosti dneška.

K obrazu Boha v multikultúrálnej spoločnosti sa primerane vyjadruje Pápežská rada pre kultúru dokumentom s názvom: „**Kde je tvoj Boh?**“ v podtitule *Kresťanská viera pred výzvou náboženskej ľahostajnosti*, ktorú vydala Konferencia biskupov Slovenska v Edícii Pápežské dokumenty, 52. zväzok.¹⁹

Po úvode je dokument rozdelený na dve časti. Prvá s názvom: „Nové formy neverectva a religiozity“ prináša poctivú analýzu obsiahnutú v názve. Druhá s názvom „Konkrétne návrhy“ dáva podnetné návrhy pre nájdenie odpovede adresátovi otázky – kde je tvoj Boh?

V desiatich **úvodných** stranách je v troch označených blokoch problematika širokého spektra javov súčasnosti, ktoré s vážnosťou a zodpovednosťou zachytávajú jej tvorcovia. Pápežská rada pre kultúru v prvej tretine úvodných blokov nadväzuje na dokument, ktorý vydala pred štyrmi rokmi s názvom *Pastorácia rodín*.²⁰ Vychádza z pastorálnej kon-

¹⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh?* 2004. Trnava : SSV 2005.

²⁰ PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Pastorácia rodín* 1999. Trnava : Don Bosco 1999.

štitúcie DVK, ktorý pre vyše štyridsiatimi rokmi pripomínal: „Mnohi naši súčasníci vôbec nechápu alebo výslovne odmietajú toto dôverné životné spojenie s Bohom, takže **ateizmus** treba zaradiť **medzi najväčnejšie javy našej doby** a treba ho podrobiť dôkladnejšiemu rozboru.“(GS 19) K tomu bol zriadený Sekretariát pre neveriacich, ktorý viedol kardinál Franz König a za pápeža Jána Pavla II. bol premenovaný na Pápežskú radu pre dialóg s neveriacimi. Náplňou tejto inštitúcie bolo štúdium problému neverectva a náboženskej ľahostajnosti, ktoré je prítomne v rozličných formách v rôznych kultúrnych prostrediach.

Pápežská rada pre kultúru v spolupráci Pápežskou radou pre dialóg s neveriacimi uskutočnila celosvetovú anketu, ktorej výsledkom boli dve sledované línie. **Prvá** – ako pochopiť radosti a nádeje, smútky a obavy ľudí našej doby, ktoré sa nazvali opornými bodmi na odovzdávanie evanjelia. **Druhá** – akými cestami sa treba v našej dobe prednostne uberať pri odovzdávaní radostnej zvesti Kristovho evanjelia neveriacim, nesprávnym veriacim a ľahostajným, aby sme vzbudili ich záujem. Po konzekventných otázkach prichádza konštatovanie, že aj v oblastiach, kde je príslušnosť k cirkvi väčšinová, badať prerušenie odovzdávania viery, úzko spojené s procesom vzdialovania sa od kultúry, ktorá po stáročia bola poznamenaná kresťanstvom. Ostáva naďalej v platnosti, že **kultúrny habitus**, v ktorom sa človek nachádza, ovplyvňuje jeho spôsob myslenia, správania, ako i jeho kritéria a hodnoty a neprestajne v ňom vyvoláva ťažké a zároveň podstatné otázky.

Po páde ateistických režimov sa v spojení s javom globalizácie rozširuje sekularizmus ako poskresťanský kultúrny model. Pre mnohé osoby zánik vládnučích ideológií vyvolal prázdno a stratu nádeje. Sny o lepšej budúcnosti, nahradil ich odčarováný, **pragmatický svet**. Skončenie studenej vojny uvoľnilo nové nebezpečenstvá a ohrozenia ľudstva v podobe celosvetového terorizmu, nových vojnových ohniskách, znečisťovania planéty, ubúdania vodných zdrojov, klimatických zmien, umelých zásahov na embryách, právne uznávanie umelých potratov a eutanázie, klonovanie... Rýchlosť a hĺbka kultúrnych zmien, ktoré prebehli v posledných desaťročiach, tvoria pozadie rozkladu mnohých kultúr dnešných čias. Z týchto javov sa vynára pre Cirkvou obrovská výzva: ako nájsť nové cesty pre dialóg s osobami, ktoré oň na prvý pohľad nemajú nijaký záujem a už vôbec nepocitujú žiadnu potrebu Boha? Je potrebné si dobre všimnúť **agresívny postoj voči Cirkvi**, ktorý prenecháva miesto výsmechu a znechucovaniu propagáciou relativizmu,

praktického ateizmu, pohodlnosti a ľahostajnosti. Po homo faber, homo sapiens, homo religiosus nastupuje **homo indifferens**. Individuálne a egoistické hľadanie blahobytu a tlak kultúry bez duchovného zakorenenia zahmlieva zmysel toho, čo je pre človeka skutočne dobré, a oslabuje jeho túžbu po transcendentnú. Vytvára sa **nová religiozita** bez vzťahu k osobnému Bohu, bez spojenia s určitou náboženskou náukou a bez príslušnosti k spoločenstvu viery.²¹

Druhá tretina úvodnej časti nadväzuje na citované miesto z pastoraálnej konštitúcie (GS 19), ktorú konciloví otcovia pomenovali za jednu z najzávažnejších drám doby, ktorá vznikala z nenápadného oddialovania sa celých populácií od náboženskej praxe. Ľahostajnosť a neverectvo sa vyvinuli v kultúrnych prostrediach poznačených sekularizmom. Je to skutočná choroba duší, ktorá vedie k životu, **akoby Boh ani nejestvoval**. Je to **novopohanstvo**, ktoré si uctieva materiálne dobrá, výdobytky techniky a ovocie moci.²²

Súčasne sa prejavuje to, čo niektorí nazývajú **návratom posvätná**, čo však je v skutočnosti novou religiozitou. Nejde tu o návrat k tradičným náboženským praktikám, ale skôr o hľadanie nových spôsobov, ako žiť náboženský rozmer vlastný pohanstvu. Toto duchovné prebudenie je sprevádzané odmietaním akejkolvek príslušnosti ku skupine, či spoločenstvu. Táto inštinktívna religiozita sa definuje bez akéhokoľvek vzťahu k osobnému Bohu. Od postoja „Boh – áno, Cirkev – nie!“ sa na začiatku nového tisícročia prechádza k postoju: „**náboženstvo – áno, ale Boh - nie!**“, čiže byť veriacimi, ale bez toho, aby sme sa stotožňovali s posolstvom, ktoré nám predkladá Cirkev. Neverectvo a nesprávna viera idú často ruka v ruke. Vo svojich koreňoch predstavujú súčasne symptóm krízy hodnôt a krízy dominantnej kultúry, ako odpoveď na ne, hoci aj pomýlenú. Je tu priestor pre rôzne typy **guru**, ktorí ponúkajú recepty na iluzórne šťastie.

Rôzne **sociologické štúdie** založené na sčítavaní ľudí, dotazníkoch, názorových anketách prinášajú rôznorodé štatistiky mapujúce nábožen-

²¹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 5 – 9.

²² „Konzumizmus nie je vo všeobecnosti ohlasovaný priamo, ale skôr zaujíma pozíciu praktického materializmu. Tým je ešte hroznejší, lebo vytvára a podporuje také spôsoby chápania slobody a také praktické právne riešenia, ktoré v mene individualistických a konzumne pochopenej slobody súhlasia s krivdou páchanou na druhých.“ DANCÁK, P.: *Výchova k slobode ako prejav zodpovednosti za život vo filozofickej reflexii Jána Pavla II.* In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2003, s. 94 – 105.

ské prejavy, ale neumožňujú jednotnú interpretáciu výsledkov ani v pojmovej, termínovej sfére, v merítkách skutočných postojov sledovanej vzorky respondentov. Je potrebné pochopiť mnohé javy, ich príčiny i následky a naučiť sa rozlišovať prostriedky, ktorými s pomocou Božej milosti možno dosiahnuť nápravu.²³

Posledná tretina úvodnej časti predkladá niektoré odpovede, ktoré Pápežská rada dostala na mapované javy tejto problematiky v ankete, ktorú urobila. Sú rozčlenené do siedmich odstavcov.

V **prvom** sa zvyrazňuje, že globálne **nie je neverectvo** vo svete **na vzostupe**. Je to badateľné na Západe. Z neho vychádzajúci kultúrny model sa prostredníctvom globalizácie rozširuje a ovplyvňuje rôzne kultúry sveta. Tým sa podkopáva ľudová zbožnosť.

Na **druhom** mieste je konštatovanie, že militantný **ateizmus je na ústupe** a nemá už rozhodujúci vplyv na verejný život až na niektoré lokality. Masmediálne sa šíri nevraživosť voči náboženstvám, najmä ku kresťanstvu a osobitne vo katolicizmu.

Tretí odstavec hovorí, že **ateizmus a neverectvo zmenili svoj charakter**. Sú späť s istým životným štýlom, kde rozdiel medzi mužmi a ženami už nie je významový.

Na **štvrté** miesto je situovaná **náboženská ľahostajnosť a praktický ateizmus**. Agnosticizmus pretrváva. Pre ľudí typu homo indifferens blahobyť a kultúra sekularizácie zatemňujú, redukovujú túžby človeka po Bohu na šťastie z ekonomického blahobytu a uspokojenia sexuálnych žiadostí.

Piatu priečku zaujíma sekularizovaná spoločnosť ako celok vykazuje trvalý pokles počtu osôb, ktoré pravidelne navštevujú bohoslužby. Tento znepokojujúci údaj poukazuje na degradovanú formu viery: **veriť**, ale **bez príslušnosti k nejakému vyznaniu**. Je to jav dekonfesionalizácie človeka nazývaného homo religiosus, odmietajúceho akúkoľvek príslušnosť k istému vyznaniu. Je to „tichý exodus“ mnohých katolíkov do siekt a hnutí.

V **šiestom** odseku sa spomína **nové hľadanie**, ktoré je však skôr duchovné než náboženské, lebo sa hľadajú nové spôsoby, ako žiť a vyjadriť potrebu nábožnosti, vloženú do človeka.

V poslednom **siedmom** odčlenení sa na úsvite nového tisícročia v kultúrach sekularizovaného Západu v dôsledku opustenia tradičných

²³ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 9 – 11.

vierovyznaní prejavuje odklon od militantného ateizmu, ako od tradičnej viery. Na jednej strane sú **tí, ktorí veria bez príslušnosti** k nejakému náboženstvu a na druhej strane tí, ktorí patria k určitému vyznaniu, ale **neveria celému obsahu viery**. Cirkev hľadá nové spôsoby, aby všetkým sprístupnila posolstvo lásky.²⁴

Po tejto úvodnej introdukcii, nasleduje vlastný text dokumentu, ktorý v prvej časti prináša analýzu neverectva a náboženskej ľahostajnosti a v druhej časti ponúka konkrétne návrhy riešení na dialóg s neveriacimi a na evanjelizáciu kultúry. Pápežská rada neprináša nejaký zázračný recept, pretože **viera je vždy milosťou**, tajomnou interkomunikáciou medzi Bohom a človekom. Ján Pavol II. odporúča **novú evanjelizáciu** v nových **prostriedkoch**, v nových **metódach** a obnovenej **horlivosti** za šírenie Božieho kráľovstva.

V prvej časti dokumentu s názvom: „**Nové formy neverectva a religiozity**“, po vykreslení **kultúrneho fenoménu**, v ktorom sa neveriacimi nestávajú ľudia na základe vlastného presvedčenia, ale preto, že to „**tak robia všetci**“, sa pripomínajú **staré i nové príčiny neverectva**, kde sa vyníma **totalizujúca arogancia modernej vedy**, podľa ktorej jestvuje len neznáme, a nie nepoznatelné. Strata nádeje má svoj pôvod v snahe presadiť antropológiu bez Boha a bez Krista a tým nastáva **absolutizácia človeka ako stredu sveta** a tým sa vytvára priestor pre vznik nihilizmu vo filozofickej oblasti, relativizmu v poznávacej, teoretickej a morálnej oblasti ale aj pragmatizmu, či dokonca cynického hedonizmu v praktickom živote. **Skandál zla** a utrpenia nevinných slúžil vždy na ospravedlnenie neverectva a odmietanie osobného Boha.²⁵

Dejinné ohraničenie prítomnosti kresťanov a samotnej Cirkvi pripomínajú mnohé nepríjemné skúsenosti zažité v cirkevnom prostredí spôsobujú narušené vzťahy k Cirkvi a zdiskretizovanie celého kléru vyvolané prevládajúcou mentalitou.²⁶ K **novým činiteľom** sekularizácie prichádza **zlom v procese odovzdávania viery** a medzi ne patrí na prvom mieste **rodina**. Viaceré činitele spôsobujú deficit v odovzdávaní viery. Tento dokument hovorí, že tu patrí: **rytmus práce**, skutočnosť, že

²⁴ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 11 - 15.

²⁵ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? 2004*. Trnava : SSV 2005, s.16 - 20.

²⁶ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 21.

obaja manželia, teda aj matky rodín, často vykonávajú svoju profesiu **d'aleko od domova**. **Absencia najmä matiek** v rodine spôsobuje ochladnutie vzťahov a citových väzieb. Rovnako **zriedkavá prítomnosť otcov** v kruhu rodiny, ktorí sú dlho od svojho rodinného kruhu, nemôžu rozvíjať otcovský, mužský prvok výchovy a formovania detí v zaradení do života. Mnohé spektrá sociálneho života sú preniknuté **sekularizáciou** a ona vytvára len čisto horizontálne videnie problémov. Rápidne silnie **vplyv televízie a masovokomunikačných prostriedkov**, ktoré dostávajú prioritné postavenie v modelovaní zväčša neúplných členov súčasnej rodiny.

Zmenené podmienky vplyvu na formovanie rodiny tvorí aj **veľkosť bytu**, ktoré spôsobujú **zmenšenie rodinného jadra**, keďže starí rodičia, ktorí mali tradičnú úlohu v odovzdávaní viery a kultúry sa osamostatnili.

Čas prežívaný v domácnostiach je pred **počítačom, videohrami alebo pred televízorom**. Zvýšené **nároky v zamestnaní**, ktoré sa musia dobiehať v rodine, čo spôsobuje, že je **nedostatok priestoru a času na dialóg medzi rodičmi a deťmi**. Viazne interkomunikácia medzi členmi rodiny.

K zrýchleniu a šíreniu tohto procesu prispieva vzrastajúca **nestabilita rodinného života a nárast občianskych manželských zväzkov** i takzvaného **partnerského spolužitia** v krajinách s katolíckou tradíciou. Tieto novotvary prinášajú veľmi zhubný proces, ktorý má pandemický rozmer.

Ľudia, ktorí vyšli z rodinného zázemia kresťanských hodnôt sa nestávajú neveriacimi. Zvyčajne žiadajú pre svoje deti krst a chcú, aby tie deti pristúpili k prvému svätému prijímaniu, ale často už bez toho, aby okrem týchto slávnostných okamihov „**posvätného prechodu**” mala viera nejaký vplyv na ich rodinný život. Nesnažia sa už ani pripomínať, aby deti nadobudli nejaké **kresťanské návyky**. Ešte menej sa pokrstené deti hlásia o prípravu na sviatosť birmovania. Mnohé dospievajúce deti to vyjadrujú, že sa prihlásili len pre nátlak, ale preto, aby urobili radosť starým. Ich rodičia už ani nestoja o to, aby ich deti absolvovali prípravu.²⁷

Z tohto javu vyvstáva otázka: ak rodičia už nemajú živú vieru, čo odovzdávajú deťom v prostredí, ktoré je **k hodnotám evanjelia ľaho-**

²⁷ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh* 2004. Trnava : SSV 2005, s. 22-24.

stajné a voči ohlasovaniu jeho posolstva spásy hluché? Ved' aj tu platí, že nedá, kto sám nemá.

V dokumente Pápežskej rady sa hovorí, že v iných kultúrach, v afrických a v latinskoamerických spoločnostiach sa prostredníctvom intenzívneho vplyvu spoločenskej skupiny odovzdáva určitý obsah viery s náboženským cítením, no prežívaná skúsenosť viery, ktorá si vyžaduje **osobný a živý vzťah s Ježišom Kristom**, veľaokrát tu absentuje. Na mnohých miestach sa praktizujú kresťanské obrady, no často sú chápané len ako prejav kultúrneho dedičstva.

Ďalším dôležitým činiteľom je **Katolícka škola**. Všetky **školské povinnosti**, ale i **doplňkové aktivity** - šport, hudba, činnosť v rôznych kluboch majú pomáhať vyprofilovanie ľudskej i kresťanskej osobnosti.

V dokumente sa spomína **globalizácia postojov**, kde západný materializmus sa orientuje na dosahovanie úspechu za každú cenu, na maximálny zárobok, neúprosnú súťaživosť a individuálny pôžitok. Potom naozaj ostane minimum času na niečo hlbšie, lebo v popredí je uspokojovanie každého želania čo vedie k praktickému ateizmu. Tieto trendy kultúry globalizácie považujú muža a ženu za objekty, ktoré treba posudzovať výlučne na materiálno, ekonomicko, hedonistických kritériách. Odtiaľ plynie úspech náboženských ponúk „šitých na mieru“, supermarketu spiritualít, na ktorom si každý môže vybrať zo dňa na deň, čo sa mu páči.

Spoločenské **komunikačné prostriedky** sú dvojznačné už zo svojej povahy, môžu slúžiť dobrému i zlému. Hoci kresťania na mnohých miestach tvoria majoritu spoločnosti, predsa masmediálne prostriedky rozširujú mylné, prekrútené či čiastkové predstavy o Cirkvi. Kresťania na to nereagujú a následkom je **negatívne vnímanie Cirkvi**. Aj internet sa stáva miestom, kde si kade kto agresívne robí výpady proti Cirkvi. Veľký morálny úpadok je zapríčinený pornografickým materiálom dehonestujúcim dôstojnosť muža a ženy.

New Age, nové náboženské hnutia a kultúrne elity pri strate náboženských koreňov prispievajú k nárastu náboženského zmätku. Odpor a kritika Katolíckej Cirkvi zo strany istých siekt, elit a turíčnikov poukazuje na neschopnosť čeliť realite, kde je veľký rozpor medzi ideálnym obrazom, ktorý Cirkev ponúka a reálnym životom, ktorý sa žije.²⁸

²⁸ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 24 -27.

Dokument venuje veľký priestor fenoménu **sekularizácie**. Ide o legitímny proces nezávislosti v správaní pozemských skutočností oproti sekularizmu, ktorý vyjadruje chápanie sveta, podľa ktorého sa svet vyvinul sám od seba, takže netreba hľadať príčinu v Božom stvorení, ktoré sa tak stáva zbytočným a prekáža. Aj tí, čo si hovoria katolíci, žijú spôsobom života, ktorý nepotrebuje Boha. Ľudia nedeklarujú svoju náboženskú príslušnosť, ale systematicky kritizujú hierarchiu a upúšťajú od náboženskej praxe. Tvárnení mediálnou kultúrou, ktorá sa rozvíja bez akéhokoľvek vzťahu k Bohu. V najviac sekularizovaných krajinách je všetko prenikané hedonistickou, konzumnou a relativistickou mentalitou. Povrchný spôsob života a vyzývavá pansexuálnosť majú na život viery anestetizujúci účinok. Spôsob prežívania sexuality sa stáva čisto osobnou otázkou a rozvod nevyvoláva u mnohých aj kresťanov problém tak ako potrat a eutanázia. Niektorí bez všetkého, hoci sú veriaci a chodia do kostola, vyznávajú reinkarnáciu.²⁹

Nová religiozita je často nazývaná návratom k posvätnému. Ide o silne subjektívne náboženstvo, v ktorom sa duch môže ukryť a kontemplanovať sám seba v estetickom hľadaní, v ktorom osoba nemusí nikomu skladať účty zo svojho bytia a správania. **Boh bez tváre** je podoba tejto novej religiozity, kde sa verí na isté sily alebo vyššieho transcendentného bytia bez atribútov osoby. Odosobnenie Boha je v prítlačlivosti východných náboženstiev presadených na Západ. **Náboženstvo „JA“** je nová religiozita, ktorá dosadila do svojho centra „ja“ „seba“. Postmoderná religiozita je založená na osobnom úspechu a úspechu vlastných iniciatív. Sociológovia hovoria aj o „životnom štýle: rob, čo chceš“ Vidieť tu veľkú priepasť, ktorá oddeľuje náboženstvo „ja“ od kresťanskej viery, ktorá je náboženstvom „ty“ a „my“ náboženstvom vzťahu majúceho pôvod v Najsv. Trojici. **Quid est veritas?** Ďalšia varianta novej religiozity, ktorá sa prejavuje v nedostatku záujmu o pravdu. Postoje na nestálych názoroch, na pohŕdaní uveriť absolútnu pravdu, nechať priestor na neistotu, akési zadné dvierka. Pre kresťanov je pravda osobou, ktorá má meno Ježiš Kristus. Tertulián píše: „Kristus povedal: Ja som pravda - a nie – Ja som tradícia. Sestra Terézia Benedikta z Kríža: „Neprijmite za pravdu nič, čo je bez lásky. A neprijmite za lásku nič, čo je bez pravdy. Jedno bez druhého sa stáva deštruktívnym

²⁹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 27 – 30.

klamom.³⁰ **Mimo dejín** je nová religiozita spájaná so sekularizovanou, antropologickou kultúrou a prináša subjektivistickú spiritualitu, ktorá nie je založená na zjavení späťom s dejinami. Dôležitá je schopnosť nájsť spôsob, ako sa „cítiť dobre“ Cirkvi má svoje korene v dejinách. **Nové formy, ktoré vytvárajú kontrast** je strnutím anonymnej a amorfnej religiozity, z ktorej vznikajú nové formy religiozity, ktoré vytvárajú kontrast s náboženskou panorámou súčasnej kultúry. **V rámci Cirkvi** sa rodia náboženské hnutia, ktoré majú jasnú štruktúru, zmysel pre spoločenstvo a členskú príslušnosť. Tiež sú tu **fundamentalizmy** kresťanské i islamské, ktoré ovládajú svetovú scénu. V dobe neistoty, zabezpečujú istotu až robia náboženstvo skostnatým a sú negatívnym rubom novej religiozity. **Pokušenie spolupracovať s novým občianskym náboženstvom** sa zrodilo z potreby nájsť spoločné symboly a etiku založenú na demokratickom konsenze. Znovuprebudenie hodnôt spojených s vlasťou, snaha o etický konsenzus prostredníctvom vytvorenia výborov ad hoc, symbolika veľkých športových stretnutí počas olympijských hier a svetových pohárov vo futbale poukazujú na nevyhnutnosť transcendentné hodnoty a založiť život človeka na prežívaní spoločne uznávaných viditeľných hodnôt v pluralistickej kultúre.³¹

Tento analytický rozbor, ktorý je špecifikovaný v prvej časti na svoju spätosť vyjadrené v druhej časti s veľavýznamným názvom **Konkrétne návrhy**.

Vychádza sa z výziev, ktoré sú u evanjelistu Marka a Matúša vo veľkom misijnom príkaze: „*Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu*“ (Mk 16,15) a „*učte všetky národy*“ (Mt 28,19). Misijná úloha je zverená všetkým členom Cirkvi bez výnimky. S výzvou, aby sa svätosť stála prvým a neodmysliteľným bodom každého pastoračného plánu prichádza Ján Pavol II.

Poslanie ohlasovania volá po **dialógu s neveriacimi**, s jasným postojom, že pravda sa nedá nanútiť, iba ak svojou vlastnou silou. Priateľsky dialóg musí sprevádzať ustavičná **modlitba za neveriacich**. Vznikajú združenia, ktoré založil P. Jean Rinaud, presvedčení o sile orodovania, ktorí sa zaväzujú každý deň modliť na tento úmysel. Antropologický prístup, kde v centre pomoci je človek ako celok a **stredobo-**

³⁰ JÁN PAVOL II.: *Homília počas svätorečenia Edity Steinovej* In: AAS 91(1999),249, L'Osservatore Romano, 11.- 12. októbra 1998, s. 7..

³¹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV 2005, s. 30 - 36.

dom služby je ľudská bytosť, ktorú Boh chce apoštolským vodcovstvom prijať do svojho domu. Účinnou antropologickou kategóriou pre naše poslanie je **ľudská vzájomnosť**, ktorá vedie dialóg, vytvára priestor pre stretnutia, ľudský kontakt, ústretové postoje, načúvanie, otvorenosť, úcta, dôverné vzťahy, priateľstva, ktoré môžu vytvárať podklad, na ktorom možno budovať. **Spôsob a obsah dialógu s neveriacimi** sa môže točiť okolo primárnych tém: **Existencionalé otázky** – dôvod a zmysel života a zodpovednosti, etický rozmer ľudského života.... Témy **spoločenského života**: výchova mladých, chudoba a solidarita, základy spolužitia v multikulturálnych spoločenstvách,... V poslaní evanjelizovať kultúru neverectva a ľahostajnosti boli vydané usmernenia a platia dodnes, ktorými sa zdôrazňuje prítomnosť viery vo verejnom fóre cez rôzne aktivity a hnutia.³² Vznikajú spoločenstva vo Francúzsku, Taliansku, Portugalsku kde sa vedie odborný verejný dialóg v kultúrnych a intelektuálnych centrách.

Pripomína sa tu, že ak pre jedných neverectvo ostane len teoretickým javom, pre mnohých sa stáva veľmi konkrétnou skutočnosťou, keď s bôľom i žiaľom konštatujú, že mnohí opúšťajú vieru, žijú akoby neverili. **Evanjelizovať kultúru neverectva a ľahostajnosti**, kde sa človek stáva viacej človekom je úlohou jednotlivcov, ale aj ľudu Božieho v jeho službe svet. V tomto poslaní je svedectvom **prítomnosť viery na verejnom fóre**. Výslovné sa tu spomínajú verejné svedectvá mladých na: Svetových dňoch mládeže, Nové mestské misie, Hnutia a združenia kresťanov činných vo verejnej sfére, Spolupráca kresťanov s organizáciami neveriacich Podpora verejných podujatí na veľké kultúrne témy, Odborné semináre a Spoločenské komunikačné prostriedky.

Preto je veľmi dôležité pomáhať najmä rodičom v **Rodine** odovzdať spolu s kultúrnym dedičstvom deťom aj **dedičstvo viery a skúsenosť s Bohom**, ktorá je zdrojom slobody a radosti. Pápežská rada zdôrazňuje, že mimoriadne dôležité je **ponúknuť pomoc** snúbeneckým i manželským párom, aby mohli preventívne sa udržať v tradíciách viery a vyhli sa ohrozujúcim situáciám, ktoré by ich mohli stretnúť nepripravených.

Ponúka sa skúsenosť družín Equipes Notre-Dame, v ktorých si manželia pomáhajú **rásť v živote viery**, spoločne prežívajú každodenné radosti i ťažkosti a zároveň sa prehľbujú vo viere. Osobná skúsenosť spoločenstva, ktoré žije na princípoch evanjelia a cirkvi môže silno za-

³² SEKRETARIÁT PRE NEVERIACICH: *Il dialogo con i non credenti*. Roma 1968.

písať evanjelium do srdc detí a pomôže im prekonávať problémy, prekážky najmä, v čase dospievania.

V takejto atmosfére sa **rodina stáva školou evanjelizácie**, mostom odovzdávania živej viery, vtelenej do každodenného života v podobe rozličných úkonov a prejavov, ako sú slávenie náboženských sviatkov, modlitby pred jedlom, modlitby ruženca, adorácie i vyhradenie si osobitných chvíľ na lekcio divinna. **Život rodičov** je tým najsilnejším evanjelizátorom detí v kruhu rodiny, kde sú tak radosti, ako i starosti príležitosťou na pestovanie kresťanských čností.

Kresťanská iniciácia a vyučovanie náboženstva v rôznych formách katechézy a výchovno – vzdelávacích inštitúciách ale aj spoločné zúčastňovanie sa rôznych cirkevných podujatí pomáha v deťoch a v nich prehľbovať si vieru, vzájomnú pripravenosť na prijímanie sviatostí a formujú v nich citlivé kresťanské svedomie. V takejto symbióze žijú plnším rodinným a cirkevným životom. Názorným príkladom sú aj rodinné katechézy, ktoré si od rodičov, no predovšetkým od otcov rodín vyžadujú, aby prevzali zodpovednosť za ohlasovanie evanjelia medzi svojimi. **Rodina** sa takto javí ako **miesto kultúry života a pre život**, kde sa jedni od druhých učíme základným hodnotám spolužitia, kde oceňujeme odlišnosť a bohatstvo každého jedného.

Spoluvytváranie klímy v rodine je vhodné na to, aby sa do života rodiny zaviedli „zásady, podľa ktorých ľudia posudzujú rozhodujúce **hodnoty**, predmety, na ktoré sústredujú všeobecný záujem, **spôsob myslenia**, pramene, z ktorých **čerpajú podnety a vzory ľudského života**“.³³ Len tak sa môže zrodiť nový spôsob nazerania a prežívania, chápania, konania i plánovania budúcnosti, aby sme mohli obstáť tam, kde nás treba a stali sa zakladateľmi novej kultúry.³⁴

Tvorcovia tohto dokumentu pripomínajú rodičom, aby v dobe obrazovej kultúry naučili deti správne používať televíziu s tým, že budú spoločne s nimi sledovať programy a diskutovať o nich a náležite odpovedať na ich otázky. Pre deti môže sa stať televízia návykovou záležitosťou a zoberie čas prepotrebný na pestovanie osobných vzťahov, ktoré sú potrebné na odovzdávanie viery.

V nasledujúcich podnetoch a návrhoch sa Pápežská rada venuje **cestě krásy a kultúrnemu dedičstvu**, ktorý spája generácie, vedie ku

³³ PAVOL VI.: *Evanjelium nutiandi* 1975. Rim : SÚSCM, 1978, č. 19.

³⁴ POROV. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 49-51.

komunikácii a vytváraníu vzťahov v rámci Cirkvi, najmä vo väčších farnostiach. V tejto súvislosti odhaľuje Cirkev nové epifanie krásy a vedie ľudí na **via pulchritudinis**. V kultúre globalizácie, kde prvé miesto ma konanie, tvorenie a práca, je Cirkev povolaná napomáhať bytie, vzdávanie chvál a kontempláciu, aby odhalila rozmer krásna. Cesty krásna privádzajú na cestu inkulturácie viery. Starosť o umelecké pamiatky, o celé kultúrne dedičstvo Cirkvi a sprístupňovanie výstav sakrálneho umenia, sakrálnej hudby odhaľuje rozmer krásna a môže zasiahnuť neuspokojené srdce moderného človeka.

Nový jazyk na sprostredkovanie evanjelia: rozum a cit sú akoby dvojité kanálom evanjelizácie. Prvým problémom je otázka jazyka. Násť vhodný jazyk na sprostredkovanie skúsenosti s Bohom.³⁵ Ľuďom túžiacim po kráse pomôžu malé spoločenstvá spojené s cirkevnými hnutiami umožniť obnovenie a prehlbenie života v spoločenstve. Radosť z príslušnosti k Božej rodine je viditeľným znakom posolstva spásy a Cirkvi, rodina rodín, sa potom javí ako opravdivé miesto stretnutia medzi Bohom a ľuďmi.

Dôležitá je **kultúra vzťahu**, nevyhnutná na to, aby kresťanské svedectvo mohlo strhnúť druhého na cestu viery. Prvenstvo o osoby a osobných vzťahov je základom evanjelizačného diela. Kresťanské spoločenstvo sa ma snažiť o to, aby sa každá osoba cítila byť prijatá, pochopená a milovaná a nebola považovaná len za príslušníka inštitúcie. New age a sekty priťahujú ľudí pôsobením na ich city. Odpovedajúc na túto výzvu je dobre sa držať rady blahoslaveného Jána XXIII.: že ma sa skôr využívať liek milosrdenstva ako príslosti nezakrývajú tajomstvo kríža. Osobný vzťah v rámci Cirkvi v malých spoločenstvách umožňuje obnovenie a prehlbenie života. Umožní to vnímať Cirkev ako rodinu.

Katolícke kultúrne centrá ponúkajú možnosť zúčastniť a podieľať sa na poli kultúrnych zmien. Katolícke kultúrne centra sú ako kultúrne laboratória, ktoré predstavuje mnohotvárnú činnosť, lebo v nich prebiehajúce aktivity zahŕňajú pluralitu a bohatstvo rôznych daností krajiny, inštitúcií a spoločenstiev.

Náboženský turizmus je dôležité podporovať v rámci tradície putovania. Koordinovať miestne, cirkevné aktivity s požiadavkami turis-

³⁵ „...bez ohľadu na akosť a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúseností, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým On je.“ Porov. DANCÁK, P.: *Medzi poznaním a nepoznaním vo fi-lozofii Mikuláša Kuzánskeho*. In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2002, s. 19 – 26.

tov. Pomáhať im pochopiť špecifickosť dedičstva Cirkvi a kultový charakter. Vymyslieť aktivity, podujatia, diecézne múzea, informovať cez rôzne sprievodcovské brožúrky o kultových miestach, vytvárať organizácie pod katolíckou správou nad historickými pamiatkami. Poskytovať dobré kultúrne služby a svedectvo viery aj cez internetové stránky.

Cesta lásky je to tá najvznešenejšia cesta, o ktorej hovorí apoštol Pavol. (porov. 1 Kor 13) Svedectvo lásky je najpresvedčivejším argumentom, ktorý môžu kresťania ponúknuť ako dôkaz Boha – Lásky. V kresťanskom umení, v živote svätých žiari iskra božej lásky, ktorá môže pritiahnuť ľudí k dobru.³⁶ Dokument volá na **cestu lásky**. Odvoláva sa na koncilovú pastoraľnú konštitúciu: „Čo však najviac napomáha zjavovať Božiu prítomnosť, je bratská láska veriacich, jednomyselne spolupracujúcich za vieru blahozvesti a slúžiacich za znamenie jednoty” (GS 21).³⁷

ZHRNUTIE

Dôležité je svedčiť o kráse toho, že Boh miluje človeka; obnoviť kresťanskú apologetiku a zdôvodniť nádej, ktorá v nás prebýva; osloviť mestského človeka a zapojiť ho spoločenských diskusií a cez evanjelium formovať jeho kultúru; učiť na školách a univerzitách rozmýšľať a ziskávať odvahu na ponuku kresťanskej kultúry ľuďom poznačeným neverectvom a ľahostajnosťou; ľuďom, ktorí veria v ľudské hodnoty ukázať, že sú blízke veriacim v Krista.³⁸

ZÁVER

Otcovia koncilu zanechali víziu: „že budúcnosť ľudstva je rukách tých, ktorí budú vedieť vnuknúť nasledujúcim pokoleniam **pohnútky života a nádeje**.” (GS 31) Pre kresťanov nastáva hodina nádeje. Táto nádej je vodiacou niťou apoštolského listu Jána Pavla II. Novo milenio

³⁶ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 51- 67.

³⁷ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 65 - 67.

³⁸ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 67.

ineunte. Niet inej cesty, ako kontemplovať Kristovu tvár, žiť spoločenstvo viery, nádeje a lásky v Cirkvi a vydávať svedectvo o láske a o prvenstve milosti, modlitby a svätosti. Zoči – voči novým výzvam neverectva, náboženskej ľahostajnosti, sekularizácie veriacich, ako aj vzniku nových náboženstiev sústredených na „ja“ existujú dôvody pre nádej, založenú na Božom slove: „*Tvoje slovo je svetlo pre moje nohy a pochodeň na mojich chodníkoch.*“ (Ž 119,105)³⁹

Spomínané javy a fenomény našich čias, ktoré sú v tomto dokumente, vyžadujú obnovenú horlivosť, autenticitu kresťanského života, apoštolskú odvahu a kreativitu, poctivosť života a dôslednosť učenia, aby sme v obnovených kresťanských spoločenstvách svedčili o kráse a pravde, veľkosti a jedinečnej sile Kristovho evanjelia. Všetky prejavy neverectva a ľahostajnosti sú výzvami pre hľadanie **obrazu Boha v multikulturálnej spoločnosti**, ale aj ponúkanými návrhmi, povzbudeniami, riešením otázky: **Kde je tvoj Boh?** Je to úloha misijo – pastoračná pre dnešnú cirkev, a to v srdci všetkých kultúr.

Záverečné odstavce celého tohto dokumentu je najvhodnejším vygradovaním pre stanovenú tému tohto príspevku: „Po noci namáhavej a bezvýslednej práce vyzýva Ježiš Petra, aby sa znova vrátil na jazero a spustil sieť. I keď sa táto námaha javí ako zbytočná, Peter dôveruje Pánovi a bez váhania odpovie: „Na tvoje slovo spustím sieť“ (LK 5,4). Sieť sa naplnili rybami, až sa začali trhať. Aj dnes, po dvetisíc rokoch námahy na lodí zmietanej dejinami, pobáda Pán Cirkev, aby „zamierila na hĺbinu“, ďaleko od brehu a od ľudských istôt, a znovu spustila sieť. Opäť nastal čas odpovedať spolu s Petrom: „Na tvoje slovo spustím sieť.“⁴⁰

prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD.

Katedra sociálnej práce

Teologická fakulta Košice Katolíckej univerzity v Ružomberku

jurko@ktfke.sk

³⁹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 68.

⁴⁰ PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh 2004*. Trnava : SSV, 2005, s. 69.

Sviatosť zmierenia a pokánia v duchu dokumentov Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví a Reconciliatio et paenitentia

Prvá časť

ThDr. Marek Petro, PhD.

Annotation: The apostolic exhortation of John Paul II Pastores dabo vobis shows the necessity of permanent priestly formation. This is justified by the reference of priestly vocation as the service for the others. Therefore it requires permanent educational growth. It is also necessary to accent the importance of moral theology with its understanding of the value of the Sacrament of Reconciliation and Penance. In that Sacrament, priest ministers the absolution from all penitent's sins committed after his baptism. In addition to that fact, moral theology claims that the Sacrament of Reconciliation and Penance, as well as the other Sacraments, is the act of true worship. This act of worship is allied with sacramental effect, through which man gives his praise and thanks to God. Confessor, in his preparation for the celebration of the sacrament, should wholly rely on the official documents of the Church. To these official documents also belongs the Instruction for applying the liturgical prescriptions of the CCEO and the document Reconciliatio et paenitentia.

Key words: permanent formation of priest (permanent priestly formation), Moral theology, Sacrament of Reconciliation and Penance, Sacrament, penitent, penance, sorrow (contrition), confession, reconciliation, catechesis

PODSTATA A ZMYSEL SVIATOSTÍ VŠEOBECNE

V minulosti boli sviatosti dosť jednostranne pokladané v prvom rade za posvätné úkony vykonávané cirkvou, ktorými Boh sprostredkúva človeku milosť a posväcuje ho. V súlade s tým boli sviatosti definované aj ako pôsobivé znamenia milosti. Týmto sa dá chápať iný, no tiež dôležitý aspekt sviatostí: sú úkony bohopoety, ktorými človek vzdáva Bohu chválu a vďaku. Predsa niet pochybností o tom, že sviatosti sú najdôležitejšími úkonmi spoločnej bohopoety v cirkvi.

Druhý vatikánsky koncil napravil tento nedostatok z minulosti prehlásením, že: „*Sviatosťami majú za cieľ posväcovanie človeka, výstavbu Kristovho Tela a konečne vzdávanie úcty Bohu; ako znaky majú okrem toho poučujúcu funkciu. Vieru nielen predpokladajú, ale ju aj udržiujú, posilňujú a prejavujú slovami a vecami, preto sa nazývajú sviatosťami viery. Udeľujú milosť, ale ich vysluhovanie zároveň výborne uspôsobuje veriacich, aby prijali túto milosť s úžitkom, vzdávali patričnú úctu Bohu a konali skutky lásky. Preto je nanajvýš dôležité, aby veriaci sviatosťné znaky ľahko pochopili a čím častejšie pristupovali k tým sviatosťam, ktoré boli ustanovené na udržiavanie kresťanského života*“.¹

Kódex kánonov Východných cirkví (CCEO) hovorí na tému sviatostí toto: „*Sviatosťami, ktoré je cirkev povinná udeľovať, aby týmto viditeľným spôsobom sprítomňovali Kristove tajomstvá, náš Pán Ježiš Kristus mocou Svätého Ducha posväcuje ľudí, aby sa jedinečným spôsobom stali pravými ctiteľmi Boha Otca a boli začlenení do neho i do Cirkvi, ktorá je jeho telom; preto všetci veriaci, najmä posvätení služobníci zbožným slávením a prijímaním týchto sviatostí usilovne zachovávajú predpisy Cirkvi*“.^{2,3}

Ako také sú tiež výrazom a sprostredkovaním kresťanského étosu a kresťanského spôsobu života, ktorý motivujú a podporujú.⁴ Sviatosťami posväcujú dôležité udalosti v živote človeka – narodenie, dosiahnutie veku zodpovednosti, manželstvo, ťažkú chorobu i smrť, všedný život a prácu, sebaspytovanie a obnovu.

¹ Sacrosanctum concilium 59 : Konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnéj liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968, s. 177-223.

² CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM, Kán. 667. Washington : Canon Law Society of America, 2004, 785 s. Odtiaľ je tento dokument citovaný skratkou CCEO.

³ Sviatosťami Nového zákona, ustanovené Kristom Pánom a zverené Cirkvi ako činy Krista a Cirkvi, sú znakmi a prostriedkami, ktorými sa viera vyjadruje a upevňuje, vzdáva sa kult Bohu a uskutočňuje posväcovanie ľudí, a tak zvrchovane prispievajú k utváraniu, upevňovaniu a prejavovaniu cirkevného spoločenstva; preto tak posvätní služobníci, ako aj ostatní veriaci musia pri ich slávení preukazovať najvyššiu úctu a náležitú starostlivosť. In: KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA: Bratislava : KBS, 1996, Kán. 840.

⁴ Porov. DANCÁK, P.: *Človek, výchova a liturgia*. In : Východná katolícka teológia v premenách časov. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2004, s. 249 – 253.

Význam a nutnosť slávenia sviatostí sa zakladá na povinnosti človeka upevňovať svoju vieru a posväcovať seba samého i celý svet. Sviatosti sú milosťou a privilegovaným znamením viery, ustanovené Ježišom Kristom. Veriaci sú ich prostredníctvom uvádzaní stále hlbšie do života a spoločenstva viery. Človek nemôže nikde inde lepšie naplniť povinnosť spoločnej bohopoety, ako pri slávení sviatostí. Ony sú najdôležitejšími liturgickými úkonmi kresťanského spoločenstva, vykonávanými Cirkvou, ako výraz oddanosti a úcty Bohu. Sviatosti vyjadrujú vlastnú podstatu kresťanskej bohopoety a nábožnosti. Kresťan nemá na sviatosti hľadiť ako na povinnosť. Sú totiž pre neho Božím darom a pozvaním k jeho láske. Má k nim pristupovať v duchu vďačnej ochoty, a tak odpovedať na Božiu ponuku.⁵ Každá sviatosť plní odlišnú úlohu a má špecifický význam pre kresťanský život. V tomto príspevku sa budem zaoberať Sviatosťou zmierenia a pokánia.

SVIATOSŤ ZMIERENIA A POKÁNIA

«Ježiš dýchol na svojich učeníkov a hovoril im: „Prijmite Svätého Ducha. Komu odpustíte hriechy, budú mu odpustené, komu ich zadržíte, budú zadržané“» (Porov. Jn 20, 22-23).

Vo svetle viery nejestvuje väčšie zlo ako hriech a nič nemá zhubnejšie následky pre samého hriešnika, pre Cirkev a pre celý svet.⁶ Proces návratu k Bohu, nazvaný obrátenie a ľútosť, zahŕňa v sebe bolesť nad spáchanými hriechmi a odpor voči nim, ako aj pevné predsavzatie v budúcnosti viac nehrešiť. Tento proces vzniká z milosti Boha, ktorý je plný milosrdenstva. Ten, kto chce dosiahnuť zmierenie s Bohom a s Cirkvou, musí vyznať spovedníkovi všetky ťažké hriechy, z ktorých sa ešte nespovedal. Cirkev veľmi odporúča spovedať sa aj z každodenných previnení – zo všedných hriechov.⁷ Sviatosť pokánia sa skladá z troch úkonov kajúcnika, ktoré tvoria jeden celok, a z kňazovho rozhrešenia. Úkony kajúcnika sú:

- ❖ **Ľútosť** (zahŕňa aj spytovanie svedomia a predsavzatie polepšiť sa);
- ❖ spoveď, čiže **vyznanie hriechov** spovedníkovi;

⁵ PESCHKE, K.H.: *Kresťanská etika*. Praha : VYŠEHRAD, 2004, s. 142-144.

⁶ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI 1488. Trnava : SSV, 1998, 918 s. Odtiaľ je tento dokument citovaný skratkou KKC.

⁷ Porov. 1490, 1489, 1493, 1458.

- ❖ a **skutok kajúcnosti**⁸, ktorý nám udelil spovedník, a aj iné skutky, nahradzujúce spôsobenú škodu.⁹
Duchovné účinky sviatosti pokánia sú:
- ❖ zmierenie s Bohom, ktorým kajúcník znovu získava milosť;
- ❖ zmierenie s Cirkvou;
- ❖ odpustenie večného trestu, ktorý si človek zaslúžil za smrteľné hriechy;
- ❖ odpustenie, aspoň čiastočné, časných trestov, ktoré sú následkami hriechov;
- ❖ pokoj a spokojnosť svedomia a duchovná útecha;
- ❖ vzrast duchovných síl pre kresťanský boj.¹⁰

SPOVEĎ A EUCHARISTIA PREDSTAVUJÚ DVA PILIERE KATOLÍCKEJ VIERY

Druhý vatikánsky koncil vyzdvihol význam sviatosti zmierenia a pokánia. Po ňom došlo v dôsledku sekularizácie k pomiešaniu pojmov. V mene falošného ekumenizmu niektorí sympatizanti protestantizmu tvrdili, že spoveď môže nahradiť kolektívna alebo generálna absolúcia. Pápež Ján Pavol II. v apoštolskom liste *Misericordia Dei* naopak upozorňuje, že ide o vieroučný omyl, o disciplinárne zneužitie a pastoračnú chybu kňaza. V prípade Eucharistie takisto ide o reálnu prítomnosť Krista so svojím božstvom i človečenstvom, telom i dušou. Kto hovorí iba o symbole, zohľadňuje sociologické kritérium, ale s pravdou viery to nemá nič spoločné. Do katolíckeho učenia sa to dostalo z protestantskej teológie, ruka v ruke s mentalitou postupného znižovania významu hriechu. Na túto tému autoritatívne viackrát hovorili pápeži od čias Pia XII. Oveľa zhubnejšie však pôsobí tendencia ospravedlniť hriechy psychologickým a sociologickým hľadiskom.¹¹

⁸ Termín „**kajúcnosť**“ je od slova „pokánie“. „Zadosťučinenie“ nazýva Katechizmus aj termínom „pokánie“. Zadosťučiniť môžeme len ľudom. Nemôžeme zadosťučiniť Bohu, veď Kristus sám, raz a navždy odpykal naše hriechy. Porov. KKC 1459, 1460.

⁹ Porov. KKC 1491.

¹⁰ KKC 1496.

¹¹ Porov. Katolícke noviny: http://katolickenoviny.sk/Kn_2002/27_2002/zo_sveta.htm (13.03.2006).

KRÍZA SPOVEDE

Katolícke noviny publikovali rozhovor s apoštolským penitenciárom tribunálu Apoštolskej penitenciárie, jezuitským pátrom Ivanom Fucekom. Jedna z otázok: „V čom je príčina krízy spovede?“ Odpoveď pátra Fuceka: „*Na to sa nedá odpovedať jednoducho. Závisí to od viacerých faktorov, no treba sa vrátiť k pôvodnému základu sviatosti. Mnohí kňazi nie sú dostatočne pripravení na vysluhovanie spovede, dokonca si dosť neosvojili ani otázky z morálnej teológie a kánonického práva. Každoročne počas Pôstneho obdobia Apoštolská penitenciária ponúka o tom kurzy. Keď som tam pred siedmimi rokmi začal pôsobiť, mali sme okolo 200 záujemcov, dnes ich je asi 500. Ich počet sa každoročne zvyšuje. Na jednej strane to odráža hlad po väčšom poznaní sviatosti pokánia, na druhej strane nedostatok predošlej prípravy kňazov. Zo svojich fakúlt a seminárov, zdá sa, poznajú len málo.*“¹²

V dynamike sviatosti zmierenia a pokánia sa stretávajú dve osoby: spovedník a kajúcnik (penitent). Preto, aby kajúcnik správne prijímal túto sviatosť je potrebné, aby kňaz správne pripravoval a poučoval veriacich o jej význame a osobnej potrebe. Aby to však kňaz dokázal, sám o tom musí byť *presvedčený i poučený*.

Pre poučenie je potrebná neustála formácia na dopĺňanie si potrebných vedomostí i po ukončení teologických štúdií. Na presvedčenie je potrebná neustála duchovná formácia a v nemalej miere Božia milosť, ktorá akoby vystužovala ľudský prvok vysluhovateľa tejto sviatosti.¹³

Veľkou pomôckou pre dopĺňanie si vedomostí predstavujú oficiálne Cirkevné dokumenty, medzi ktoré patrí: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov Východných cirkví* (1996), vydaná Kongregáciou pre Východné cirkvi; *Reconciliatio et paenitentia* (1984), posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II.; *Sprievodca pre spovedníkov* (1997), vydaný Pápežskou radou pre rodinu; *Misericordia Dei* (2002), apoštolský list pápeža Jána Pavla II. vo forme Motu proprio.

¹² Porov. Katolícke noviny: http://katolickenoviny.sk/Kn_2002/27_2002/zo_sveta.htm (13.03.2006).

¹³ Porov. VITKO, Š.: Duchovné vedenie v spovednej praxi. In: *STUDIA THEOLOGICA SCEPUSIENSIA* Nr. 2. Spišské Podhradie – Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1998, s. 55.

Samozrejme, že ku kvalite spovedníka nepatrí len teologické rutinné vzdelanie. Spovedník musí spĺňať aj iné predpoklady, aby bol skutočným duchovným otcom. Na prvom mieste je to duchovný život - záujem o kajúcnika, z čoho vyplýva i povinnosť pomôcť kajúcnikovi otvoriť sa - a vľúdnosť pri vysluhovaní sviatosti zmierenia a pokánia, čo neznamená prehliadanie, či zamlčovanie pravdy.¹⁴

INŠTRUKCIA NA APLIKÁCIU BOHOSLUŽOBNÝCH PREDPISOV KÓDEXU KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI

Inštrukcia o sviatosti zmierenia a pokánia hovorí v jedenástej kapitole, v článkoch 86-90.

V článku 86, ktorý má názov *Zmysel pokánia*, sa odvoláva na Sväté písmo: «Ján Krstiteľ hlásal v judejskej púšti: "Kajajte sa, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo" (Mt 3, 2). Rovnaké slová použil Ježiš Kristus na začiatku svojho verejného života (Mt 4, 17). Aj Peter začal svoju apoštolskú činnosť nabádajúc na pokánie tých, čo boli svedkami zostúpenia Svätého Ducha ráno v deň Päťdesiatnice (Sk 2, 38). Práve v tom je poslanie, ktoré Kristus zveril apoštolom večer po svojom zmŕtvychvstaní, keď sa im zjavil a učil ich, že v jeho mene "sa bude všetkým národom hlásať pokánie na odpustenie hriechov" (Lk 24, 47). Potom ich poslal so slovami: "Prijmite Svätého Ducha. Komu odpustíte hriechy, budú mu odpustené, komu ich zadržíte, budú zadržané" (Jn 20, 22-23).»

Obrátenie srdca, ktorým človek odpovedá na Božie volanie a mení orientáciu svojho života, obrátiac sa k Pánovi, obsahuje veľa dimenzií: ľútosť, pokánie, náhradu. Zasahuje myslenie i správanie a nachádza sa v strede celého kresťanského života. Lebo "všetci zhrešili a chýba im Božia sláva" (Rim 3, 23), ale účasťou na smrti a Kristovom zmŕtvychvstaní obsiahnu odpustenie svojich hriechov, zomierajúc sebe a žijúc Bohu (Rim 6, 11).

V 87 článku, ktorého názov je *Duch pokánia preniká celý kresťanský kult* inštrukcia pokazuje na to, že: «Duch kajúcnosti, ktorý sprevádza

¹⁴ O tom, ako dnes vnímajú spovedníka kajúcnici a čo od neho očakávajú, hovorí anketá, ktorá prebiehala na Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí, konaná na podnet prof. ThDr. Jozefa Jaraba, PhD. Doporučujem na preštudovanie: VITKO, Š.: Duchovné vedenie v spovednej praxi. In: *STUDIA THEOLOGICA SCEPUSIENSIA* Nr. 2. Spišské Podhradie – Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa Jána Vojašáka, 1998, s. 54-69.

celý kresťanský život, sa javí naliehavým v každom prejave kultu. Vyžaduje totiž pravdu (Ž 50, 6) a preto zahrnuje stále vyznanie vlastného hriechu a nevyhnutnosť zmeniť cestu. Tento postoj sa nachádza v celom bohoslužobnom okruhu roka a v každej hodine dňa, ale najmä naliehavý je v čase prípravy na sviatky, predovšetkým pred Paschou. Preto všetky liturgie Východu aj Západu už od nepamäti prikazujú modliť sa, a to aj niekoľkokrát cez deň (Žalm 50), čím sa prosí o odpustenie a dar Svätého Ducha. Kajúcim postojom sú poznačené aj viaceré sviatosti. Krst je nám daný ako "blažené očistenie" od hriechov. Vo svätej liturgii obetujeme "duchovnú poklonu za naše hriechy a priestupky ľudu". Pristupujúc na sväté prijímanie dostávame "telo Pána, rozlomené, a jeho krv, vyliatu na opustenie hriechov". Pomazanie chorých spôsobuje aj odpustenie hriechov (Jak 5, 15). Sú tu potom časti bohoslužobnej modlitby rozličných východných cirkví, ktorým sa pripisuje osobitná kajúca hodnota a čiastočne, v istom zmysle, aj sila zmierenia. Pokánie v starej tradícii nedosahuje svoje plody spásy výlučne v bohoslužobnom rámci, pretože sú aj iné spôsoby (pôsty, almužny, púte atď.), ktorými možno prijať od Boha isté milosti odpustenia, a sú aj miesta (monastiere, skity, pustovne, púšť atď.), na ktorých nevýslovny dar *penthosu*, teda slz nad vlastnými hriechmi, zjavuje možnosť každý deň sa znovu narodiť pre nový život vo Svätom Duchu.»

V článku 88 pod názvom *Sviatosť pokánia a jej riadne slávenie* potvrdzuje, že riadnym slávením sviatosti zmierenia a pokánia je vyznanie individuálne a integrálne: «S materinskou vľúdnosťou Cirkve ustavične vychádza v ústrety ľudskej slabosti, dovoľujúc nové pokánie po krste. V rámci života, ktorý je charakterizovaný plnou realizáciou krstných účinkov a príľnutím ku Kristovi, má sviatosť pokánia popredné miesto a osobitným spôsobom uschopňuje prijať Božiu eucharistiu. V tejto sviatosti, ako sa to tvrdí v kán. 718 CCEO¹⁵, veriaci, ktorí spáchali hriechy po krste a rozhodli sa za nový život, "skrze službu kňaza tým, že mu vyznajú hriechy a prijímú primerané pokánie, dostanú od Boha odpustenie a zmieria sa s Cirkvou". Takéto vyznanie - individuálne a integrálne

¹⁵ CCEO, kán. 718: Vo sviatosti zmierenia sa veriacim vedeným k Bohu Duchom Svätým, ktorí po krste zhrešili a pohnutí útosťou nad hriechmi si predsavzali začať nový život prostredníctvom služby kňaza, ktorému sa vyznajú a prijímu uložené pokuty, dostáva od Boha odpustenie hriechov a súčasne sú zmierení s Cirkvou, ktorú hriechom zranili; týmto spôsobom sa najviac napomáha kresťanskému životu a k schopnosti prijať Božskú Eucharistiu.

(t.j. so všetkým, čo má obsahovať - pozn. prekl.) - spojené s rozhrešením jedinečne predstavuje riadny spôsob, ktorým veriaci kresťan, vedomý si ťažkého hriechu, môže obsiahnuť odpustenie. V prípade, že nespáchal ťažké hriechy, veľmi sa odporúča každému veriacemu kresťanovi, aby často prijímal túto sviatosť, a to najmä v období pôstov a pokánia.»

V článku 89, ktorý má titul *Spoločenská dimenzia pokánia*, inštrukcia hovorí, že individuálne vyznanie má spoločenskú súvislosť: «Individuálne vyznanie je zaradené do kontextu, ktorý je svojou povahou výhradne cirkevný, a teda spoločenský. V prvom rade je to tak preto, že zmierenie s Bohom je aj zmierením s Cirkvou. Okrem toho vo všetkých východných cirkvách sa táto sviatosť tradične udeľuje v rámci modlitieb, vysvetlení, napomenutí a rozhrešení, ktoré sa môžu chvályhodne sláviť v spoločenstve veriacich. Podobná prax, aspoň nepriamo sa navrhuje v CCEO, v ktorom sa uvádza, že priamym miestom jej celebrovania je chrám. Východnej tradícii teda nezodpovedá zvyk sláviť ju v spovedniciach latinského typu, ale v samom chráme, ba v daktorých tradíciách pred ikonou Krista. Bude úlohou autorít jednotlivých cirkví sui iuris pozorne preštudovať vlastné staré bohoslužobné knihy a nájsť formy, ktoré lepšie vyjadrujú bohatstvo ich tradície na tomto špecifickom poli.»

Posledný 90 článok hovorí o *Význame a hodnote individuálneho vyznania*. Samotný 90 článok nesie rovnomenný názov a odvoláva sa predovšetkým na kánony CCEO, ale i na Sväté písmo. Práve v tomto článku sa poukazuje na skutočnosť, že vyznanie hriechov je podmienkou kultu: «V CCEO sa určuje, že absolúcia nemôže byť udelená viacerým kajúcnikom bez predchádzajúceho individuálneho vyznania okrem výnimočných prípadov vymenovaných v kán. 720 § 2¹⁶ a určitých pod-

¹⁶ CCEO, kán. 720 § 2: Rozhrešiť viac kajúcnikov bez predchádzajúceho osobného vyznania vo všeobecnosti nie je možné, iba ak:

1. hrozí nebezpečenstvo smrti a kňaz časovo nestihne udeliť sviatosť zmierenia jednotlivým kajúcnikom;
2. nastane závažná nevyhnutnosť, kedy pri pohľade na počet kajúcnikov je zrejmé, že nie je dostatočný počet kňazov, aby jednotlivcom udelili sviatosť zmierenia v danom čase tak, že by bez vlastnej viny boli nútení zostať bez sviatosťnej možnosti, alebo prijatia Božskej Eucharistie; nevyhnutnosť však nie je dostatočne závažná, ak nie je viacej spovedníkov z dôvodu, že sa zhromaždilo veľa kajúcnikov, ako sa tak môže stať pri nejakej veľkej slávnosti, alebo odpustoch.

mienok vymenovaných v kán. 721 § 1¹⁷ CCEO. Táto norma potvrdzuje význam individuálneho vyznania v celom rámci sviatostného pokánia. Uvedomenie si a vyznanie vlastných hriechov je podmienkou kultu vzdávaného Bohu v pravde. Veď odpustiť hriechy môže iba Boh. Preto mnohé východné obrady majú vyznanie hriechov adresované predovšetkým Bohu. Na druhej strane Kristus po svojom zmŕtvychvstaní zveľčil apoštolom úlohu viesť svoje stádo do nebeského kráľovstva. Preto im dal Svätého Ducha, povediac: Komu odpustíte hriechy, budú mu odpustené, komu ich zadržíte, budú zadržané (Jn 20, 23). Spovedník teda musí vedieť, čo môže zviazať a čo rozviazať (Mt 16, 19), a to je chránené sviatostným tajomstvom. Preto aspekt tejto sviatosti, viac individuálny, ktorý patrí k tradícii východných cirkví, má sa zachovať, podporovať, obnoviť, a to najmä tam, kde sa azda dostačujúco nepraktizoval.»

RECONCILIATIO ET PAENITENTIA

V posledných rokoch prešla sviatosť zmierenia a pokánia z viacerých dôvodov istou krízou. Za účelom jej prekonania sa realizovala v roku 1984 synoda, ktorej závery vyústili do posynodálnej apoštolskej exortácie *Reconciliatio et paenitentia*. Pápež Ján Pavol II. vydal túto apoštolskú exhortáciu o zmierení a pokaní v poslaní Cirkvi dnes, dňa 2. decembra 1984.

Posynodálna apoštolská exhortácia Jána Pavla II. má úvod a tri časti:

1. *Obrátenie a zmierenie: Úloha a záväzok Cirkvi.*
2. *Láska väčšia než hriech.*
3. *Pastorácia pokánia a zmierenia.*

V Úvode ponúka pápež „Božiemu ľudu vieroučné a pastorálne poslanstvo o pokaní a zmierení.“¹⁸ Pôvod a význam dokumentu sa zakladá na lepšom poznaní súčasného človeka a sveta, nakoľko ranený človek a rozdelený svet je hrozbou pre jednotlivca i spoločnosť (porušovanie

¹⁷ CCEO, kán. 721 § 1: K tomu, aby veriaci mohli využiť sviatostné rozhrášenie, udeľené súčasne viacerým ľuďom, vyžaduje sa nielen riadna príprava, ale tiež súčasné predsavzatie skorého osobného vyznania z ťažkých hriechov, ktoré doposiaľ nemohli vyznať.

¹⁸ JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Reconciliatio et paenitentia* 4 o zmierení a pokaní v poslaní Cirkvi dnes. <http://www.kbs.sk/?cid=1117277626> (01.04.2006). Odtiaľ je tento dokument citovaný skratkou ReP.

základných práv ľudskej osoby; nátlaky proti slobode jednotlivcov i spoločnstiev; diskriminácia rasová, kultúrna, náboženská; násilie, terorizmus; mučenie, nespravodlivé a nezákonné donucovacie prostriedky; horúčkavité zbrojenie; nespravodlivé rozdelenie zdrojov svetového bohatstva a dobier civilizácie).

Predsa však v ľuďoch dobrej vôle a v opravdivých kresťanoch je túžba po zmierení. „Nostalgia po zmierení a samo zmierenie budú úplné a účinné v takej miere, v akej zasiahnu a uzdravia tú pôvodnú a prvotnú ranu, ktorá je koreňom všetkých iných rán, a tou je hriech.“¹⁹ Kto chce slúžiť človeku, musí zo skutočnosti zmierenia vyvodit' dôsledky pre svoju činnosť. Zmierenie úzko súvisí s pokáním. Z biblických textov vidno význam a dôležitosť obrátenia, zmierenia, pokánia, ktoré znamenajú „askézu, čiže konkrétne a každodenné úsilie, s ktorým sa človek s pomocou Božej milosti usiluje stratiť svoj vlastný život pre Krista, a vidí v tom jediný spôsob, ako získať život; chce si vyzliecť starého človeka a obliecť si nového... O takomto zmierení, ktoré je ovocím obrátenia, hovorí táto exhortácia.“²⁰

1. Obrátenie a zmierenie

Obrátenie a zmierenie je úlohou a záväzkom Cirkvi. Ježišovo podoobenstvo o márnratratnom synovi nám ponúka pozadie pre uvažovanie. Každý človek je márnratratným synom - je hriešnik, no hriech nemá definitívne slovo. Dobrotivý Otec stále vyčkáva návratu syna, „zmierenie je darom nebeského Otca“²¹. Starší brat odmieta miesto na hostine, mladšiemu vyčíta poblúdenia, otcovi prijatie, cíti sa ukrivdený. Nechápe dobrotu otca. Človek je tiež týmto starším bratom. Dokiaľ sa neobráti a nezmierni, hostina nebude úplne sviatkom znovu nájdenia. Zmierenie sa má uskutočniť nielen s milosrdným Bohom, ale i s bratmi.²² Zmierenie je darom a iniciatívou Nebeského Otca. Ježiš je zmieriteľom človeka s Ocom. V Kristovi zmieril Otec so sebou všetky stvorenia. Veľkonočné tajomstvo nás oslobodzuje od hriechu a vovádza do spoločenstva s Bohom. Boží Syn zveril Cirkvi službu i slovo zmierenia – stáva sa strážkyňou a pokračovateľku zmieriteľského diela. Jej ústrednou úlohou je viesť človeka k plnému zmiereniu: „s Bohom, so sebou samým,

¹⁹ ReP 3.

²⁰ Porov. ReP 4.

²¹ Porov. ReP 5.

²² Porov. ReP 6.

s bratmi a s celým stvorenstvom, a to natrvalo“.²³ „Cirkev musí začať tým, že sama bude zmierenou Cirkvou, aby mohla zmierovať druhých.“²⁴ Aj ekumenické úsilie je ovocím a výrazom zmierenia. Boh, ktorý je Láska chce, aby sme žili v láskyplnom spoločenstve s ním i medzi sebou.

Boh je verný svojmu plánu lásky, aj keď človek strhnutý svojou pýchou zneužíva slobodu. Boh neustále človeka volá a hľadá. „Táto Božia iniciatíva sa konkretizuje a prejavuje vo vykupiteľskom Kristovom úkone, ktorý vyžaruje do sveta prostredníctvom služby Cirkvi.“²⁵ Svedectvo, ktoré vydáva o zmierení je znamením všeobecnej lásky, preukazované stále novými skutkami obrátenia a zmierenia, aby sa zrodila „civilizácia lásky“.

2. Láska väčšia než hriech

„Ak hovoríme, že nemáme hriech, klameme sami seba a nie je v nás pravda. Ale ak vyznávame svoje hriechy, on je verný a spravodlivý: odpustí nám hriechy a očistí nás od každej neprávosti“ (1 Jn 1,8–9).

Bezpodmienečným východiskom návratu k Otcovi je uznať svoju hriešnosť. Zmierenie s Bohom zahŕňa v sebe odvrátenie od hriechu, pokánie - konkrétny prejav ľútosti, nové nadviazanie priateľstva s Bohom, nové obrátenie v Cirkvi. Tajomstvo hriechu na pozadí biblického výrazu sv. Pavla „tajomstvo neprávosti“ (2 Sol 2,7) nám pomáha poznať všetko temné a nevysvetliteľné v hriechu. Ten je dielom ľudskej slobody.

„Vylúčenie Boha, prerušenie stykov s Bohom, neposlušnosť voči Bohu: takto sa v celých ľudských dejinách pod rozličnými podobami prejavoval a prejavuje hriech.“²⁶ Sme svedkami popierania Boha, jeho existencie. To nazývame *ateizmus*. Neposlušnosť človeka voči Bohu sa nazýva hriechom. Úkonom svojej slobody človek neuznáva Boha za pána svojho života; aspoň v tej chvíli, keď pácha hriech.

Prerušenie stykov s Bohom spôsobuje aj rozdelenie medzi bratmi. Vidíme súvis medzi príčinou hriechu a jeho účinkom. Hriech je samovražedný - osobný, ale aj sociálny, nakoľko jeho následky zasahujú aj spoločnosť.

²³ Porov. ReP 8.

²⁴ ReP 9.

²⁵ Porov. ReP 10.

²⁶ ReP 14.

Hriech je vždy úkonom človeka, lebo je úkonom slobody určitej osoby a nie priamo skupiny. Aj keď je človek ovplyvnený mnohými vonkajšími i vnútornými činiteľmi, ako osoba je slobodný. I keď štruktúry, systémy aj ľudia majú vplyv na konanie jednotlivca, neberú mu slobodu. Z toho pramení zásluha za čnosť a zodpovednosť za vinu. Následky hriechu sa prejavujú v prvom rade v samom hriešnikovi, v jeho vzťahu k Bohu, v oslabovaní jeho vôle a zatemňovaní rozumu.

O spoločenskom hriechu - výraz spoločenský má jasne analogický zmysel - možno hovoriť v trojakom význame:

1. v dôsledku ľudskej solidarity hriech každého jednotlivca sa nejakým spôsobom odráža na ostatných;
2. každý hriech proti láske k blížnemu je sociálny (previnenia proti právam ľudskej osoby, proti právu na život už od počatia, proti slobode, zvlášť proti najvyššej slobode veriť v Boha, proti dôstojnosti a cti iného, proti spoločnému dobru);²⁷
3. sociálne zlé, vzťahy medzi spoločenstvami.

Sociálny hriech nemožno klásť ako protiv osobnému hriechu a vinu zaň nemožno pripísať kolektívu, akými sú napríklad systém, spoločnosť, situácia, štruktúra či inštitúcia. Žiadna situácia, inštitúcia, štruktúra či spoločnosť nie je subjektom mravných skutkov a preto nemôže byť sama v sebe dobrá alebo zlá. Pri jej koreni sú vždy osoby. Sociálne hriechy sú „ovocím, nahromadením a sústredeníím mnohých osobných hriechov“.^{28, 29}

Smrteľný a všedný hriech. Prečo a v akej miere je hriech ťažký alebo ľahký vzhľadom na urážku Boha a na následky pre človeka? Už SZ vymenúva hriechy, za ktoré mal byť vinník vylúčený z národa. NZ obsahuje mnohé texty o hriechoch, čo si zasluhujú zvláštne odsúdenie. Sv. Ján v prvom liste píše o hriechu, ktorý vedie k smrti a o hriechu, ktorý nevedie k smrti: „*Keď niekto vidí, že jeho brat pácha hriech, ktorý nevedie k smrti, nech prosí a Boh mu dá život, totiž tým, čo páchajú*

²⁷ Už sv. Klement Rímsky v Liste Korint'anom spomína najpotrebnejšie čnosti, ktoré majú zdobiť kresťana – lásku, pokánie, poslušnosť, pobožnosť a poníženosť, aby takýmto konaním kresťania uvádzali poriadok do celej spoločnosti (sociálny rozmer); Podobne sa vyjadruje i sv. Polykarp Smyrnský, keď hovorí, aby sa Cirkev angažovala za obnovu celého sveta. Porov. ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : Spolok biskupa P.P. Gojdiča, 1995, s. 23-26, 28-30; PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia*. [s.l.] : CN Bratislava pre Pravoslávnu cirkev v Československu, s. 251-253.

²⁸ Porov. ReP 16.

²⁹ Porov. GÜNTHER, A.: *Morálna teológia I/b*. Rím : SÚSCM, 1989, s. 288-290.

hriech, ktorý nevedie k smrti. Je aj hriech, ktorý vedie k smrti; o takom nehovorím, že sa treba zaň modliť. Každá nepravosť je hriechom, ale je aj hriech, ktorý nevedie k smrti“ (1 Jn 5, 16-17).³⁰

Cirkevní učители a teológovia, medzi nimi sv. Augustín a sv. Tomáš Akvinský formulovali učenie o rozlišovaní hriechov na smrteľné a všedné, ktoré sa v Cirkvi ustálilo. Nie je vždy ľahké v konkrétnych situáciách jasne vyznačiť hranice. Smrteľný hriech má za následok pozbavenie posväcujúcej milosti, priateľstva s Bohom, lásky a večnej blaženosti. Ak nie je odpustený, prináša so sebou večný trest. Všedný hriech zasluhuje trest časný. Ale ani ten nemôžeme podceňovať a považovať za hriech, „ktorý má len malý význam.“³¹

O matérii hriechu hovoríme v súvislosti s objektívnou závažnosťou jeho obsahu, preto ťažký hriech stotožňujeme so smrteľným. Predmetom smrteľného hriechu je vždy niečo závažné a človek sa ho dopúšťa, ak koná s plným vedomím a slobodným súhlasom. Niektoré hriechy, vzhľadom na ich „materiú“, nezávisle od okolností, sú vnútorne samy v sebe ťažké a smrteľné.

Na synode niektorí navrhli rozlišovať hriechy na všedné, ťažké a smrteľné, čím by chceli lepšie objasniť odstupňovanie medzi ťažkými hriechmi. Podstatný a rozhodujúci rozdiel je medzi hriechom čo ničí lásku a hriechom, čo nezabíja nadprirodzený život. Medzi životom a smrťou stredná cesta nejestvuje.

Smrteľný hriech nemožno zredukovať, ako sa dnes často mylne rozumie, na úkon „základnej voľby“ proti Bohu – výslovné a formálne pohrdanie Bohom a blížnym. Pretože smrteľný hriech pácha človek aj vtedy, keď si s plným vedomím a vôľou volí vážnu nezriadenosť, v čom je obsiahnuté odmietnutie Božej lásky.³²

Kresťanské svedomie formované Božím slovom sa prejavuje citlivosťou pre hriech. Je akoby teplomerom a súvisí s citlivosťou pre Boha, preto ju nemožno celkom zničiť. Pod vplyvom rozmanitých činiteľov mnohí ľudia majú svedomie vážne zatemnené, zahmlieva sa citlivosť pre hriech. „Hriechom nášho storočia je strata citlivosti pre hriech“

³⁰ „Hriech, ktorý vedie k smrti“, čiže do zatratenia, je pravdepodobne odpadnutie od viery alebo hriech proti Svätému Duchu (Mt 12, 32), proti pravde hlásanej apoštolmi. Ján nevyzýva modliť sa za odpadlíkov, ale ani to nazakazuje. Porov. SVÄTÉ PÍSMO: Rím : SÚSCM, 1995, poznámka 16, s. 2565.

³¹ Porov. ReP 17.

³² Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor* o základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti 67-70. Trnava : SSV, 1994, 184 s.

(Pius XII.). Sekularizmus úplne odhliada od Boha, je zachvátený túžbou po pôžitku, výkone, spotrebe. Citlivosť pre hriech otupujú aj mylné výklady výsledkov ľudských vied - psychológie, sociológie, kultúrnej antropológie - ktoré zvaľujú vinu na spoločnosť. V etike badáme tendencie relativizovať morálne predpisy. Vo vyučovaní mládeže i v rodinnej výchove sa hriech neraz mylne stotožňuje s pocitom viny. Formy ateizmu, popierania Boha i sekularizmu, žiť akoby Boh nejestvoval, spôsobujú stratu citlivosti pre hriech.

Viera, že Boh je naším Otcom, je veľmi zahmlená. Hromadné oznamovacie prostriedky predkladajú modely zmrzačenej spoločnosti akoby bez Boha, nanucujú verejnú mienku i správanie sa. Hospodársko-spoločenský útlak veľkej časti ľudstva vedie mnohých k hľadaniu vín len v spoločenskej oblasti.

Jestvujú určité snahy aj v oblasti myslenia a cirkevného života, ktoré sa snažia nikde nevidieť hriech, vylučujú trest zaň, zbavujú povinnosti hovoriť pravdu z dôvodu rešpektovania mylného svedomia. Zmätok spôsobuje rozdielnosť učenia v teológii, kázňach, katechéze, duchovnom vedení ohľadne chýlostivých otázok morálky. V praxi sviatostného pokánia sú tendencie redukovať hriech i obrátenie na súkromnú vec jednotlivca bez vzťahu k Cirkvi.

Sme svedkami popierania osobnej hodnoty dobra i zla a uznávania len ich spoločenského rozmeru. Východiskovým bodom z krízy je obnovenie správnej citlivosti pre hriech a to skrze obnovu zásad viery a rozumu v morálnej náuke. Obnoviť správnu citlivosť pre hriech je prvým spôsobom, ako čeliť kríze, ktorá zachvacuje dnešok. Formovanie svedomia i verná prax sviatosti pokánia prispievajú k oživeniu citlivosti voči hriechu.

„Mysterium iniquitatis“³³ (2 Sol 2,7), tajomstvo neprávosti v dejinách spásy nie je ani hlavným činiteľom, ani definitívnym víťazom. Je ním veľké „mysterium pietatis“ (1 Tim 3,15), sviatosť, alebo tajomstvo nábožnosti. Kto je to? Je to sám Kristus ktorý sa zjavil v tele, v Duchu bol ospravedlnený, obetuje sa za hriešnikov, zvestovali ho pohanom, uverili v neho, bol vzatý do slávy. Sviatosť - tajomstvo nábožnosti je skrytý princíp Cirkvi. Tajomstvo nekonečného Božieho milosrdenstva preniká ku koreňom našej neprávosti. Nato, aby kresťan nezhršil, alebo aby sa oslobodil od hriechu, má v sebe samého Krista, tajomstvo nábožnosti.

3. *Pastorácia pokánia a zmierenia*

Pre Cirkev je dialóg prostriedkom i spôsobom rozvoja činnosti so súčasným svetom. Osobitné miesto má ekumenický dialóg. Základom každého dialógu je stály, ochotný, úprimný dialóg v Cirkvi. Jeho prvkami sú vzájomné počúvanie, obojstranný rešpekt, chrániť sa unáhlejších úsudkov, trpezlivosť, vernosť viere, podriadenosť Magistériu. Dialóg zmierenia rozvíja Apoštolská stolica a jej orgány, jednotliví biskupi a ich konferencie v spolupráci s kňazmi, laikmi i kresťanskými spoločenstvami. V rámci dialógu patrí k poslaniu Cirkvi vzbudiť u človeka túžbu po obrátení a pokání a ponúknuť mu dar zmierenia. ***Katechéza*** a ***sviatosti*** sú dva hlavné prostriedky Cirkvi, ktoré jej k tomu pomáhajú.

Katechéza – Biblická katechéza o pokání zdôrazňuje hodnotu obrátenia. Grécky výraz metanoia znamená dať si premeniť ducha, aby sa znova vrátil k Bohu. Vstúpiť do seba je prvý význam pokánia. Druhý znamená rozhodnúť sa vrátiť k Otcovi, znamená ľútosť, čo je premenou v duši. Tretí význam je robiť pokánie, znamená prejaviť pokánie navonok, obnoviť svornosť, zmeniť smer. Teologická katechéza má obsah-

³³ Blahej pamäti pápež Ján Pavol II. v knihe Pamäť a identita potvrdzuje, že ***zlo je vždy chýbajúce dobro***, no ***nikdy nie je úplnou neprítomnosťou dobra***. Preto je tajomstvom, ako zlo vyrastá na podloží dobra. Tajomstvom je aj dobro, ktoré zlo nedokázalo vyhubiť a rozrasta sa aj napriek zlu, a to na tej istej pôde. Dejiny ľudstva sú podľa Jána Pavla II. dejiskom koexistencie dobra a zla, čo znamená, že zlo existuje vedľa dobra, no aj dobro pretrváva vedľa zla v tej istej ľudskej prirodzenosti, lebo tá nebola úplne zničená aj napriek prvotnému hriechu. Porov. JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, s. 11-35.; Problematike hriechu je venovaný aj Zborník prednášok zo študentskej vedeckej konferencie na GTF PU v Prešove. PETRO, M. (ed.): *Zborník prednášok zo študentskej vedeckej konferencie*. Prešov : PETRA, n. o., 2005, 67 s.

vať aj poznatky zo psychológie, sociológie a iných vied, vedúce ku konkrétnym rozhodnutiam. Dnešnému človeku je veľmi ťažké uznať vlastné chyby, povedať ľutujem a konať nápravu hriechu. Katechéza o svedomí a jeho formovaní nachádza podklady v dielach cirkevných učiteľov i dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. Má obsahovať zdravú náuku o tom, čo je dobré a čo zlé, o citlivosti pre hriech, o pokušení, ako ho premáhať, o pôste, almužne. Ale aj o vnútornom spojení medzi urovananím roztržiek vo svete a s Bohom, o konkrétnych okolnostiach zmierenia a o štyroch druhoch zmierenia – s Bohom, so sebou, s blíznymi a so stvorenstvom. Neodmysliteľná je katechéza o štyroch posledných veciach človeka; smrť, osobný a posledný súd, peklo a nebo; eschatológia objasňujúca pohnútky pokánia a zmierenia, ľudové misie, sociálna náuka.

Sviatosti - Každá sviatosť okrem vlastnej milosti je tiež znakom pokánia a zmierenia. Krst vyprosuje u Boha čisté svedomie, myropomazanie uskutočňuje hlbšie obrátenie. Eucharistia je prameňom spásy a zmierenia. Sviatosť kňazstva dáva pastierov aj na vytváranie jednoty. Sviatosť manželstva je znakom Kristovej lásky. Pomazanie chorých je znakom definitívneho obrátenia k Pánovi i prijatia smrti ako pokánia za hriechy. Spoveď je sviatosťou obrátenia a zmierenia.

Sviatosť pokánia a zmierenia. Synoda venovala tomuto sviatostnému znaku najväčšiu pozornosť. Priznala, že sviatosť pokánia je v kríze. Snažila sa nielen objasniť príčinu, ale aj ukázať cesty riešenia. Spoveď ohrozuje z jednej strany zatemnenie svedomia, oslabenie citlivosti pre hriech, znetvorenie pojmu pokánia, slabé úsilie o kresťanský život. Z druhej strany dosť rozšírený názor, že odpustenie možno za normálnych okolností dosiahnuť priamo od Boha bez sviatosti zmierenia, ako aj zvykové pristupovanie k tejto sviatosti.

Ježiš Kristus moc odpúšťať hriechy udeľuje apoštolom ako prenosnú na ich nástupcov. Spovedník koná túto najnáročnejšiu kňazskú službu v osobe Krista. Potrebné sú mu k tomu ľudské vlastnosti, primerané vzdelanie, kresťanské čnosti a pastorálne schopnosti.

Šesť zásad viery katolíckeho učenia o sviatosti zmierenia a pokánia.

1. Sviatosť zmierenia a pokánia je pre kresťana riadnou cestou odpustenia ťažkých hriechov spáchaných po krste.
2. Sviatosť zmierenia a pokánia je akousi súdnou činnosťou pred súdom milosrdenstva, no má i liečivú silu.

3. Úkonmi kajúcnika sú: pochtivé spytovanie svedomia, vnútorné obrátenie a ľútosť, vyznanie sa z hriechov a skutok kajúcnosti. Zo strany spovedníka podstatnou zložkou je rozhrešenie.
4. Aj keď hriešnik stojí pred Bohom sám so svojou vinou, zároveň celá Cirkev prichádza kajúcnikovi na pomoc a prijíma ho.
5. Zmierenie kajúcnika s Bohom má za následok jeho zmierenie so sebou samým, s bratmi, s Cirkvou a celým stvorením.
6. Kvalita a horlivosť kňaza, rehoľníka i laika závisí od pristupovania k sviatosti zmierenia a pokánia. Pre kňaza je i podnetom k horlivému konaniu služby spovedníka.

*Formy slávenia sviatosti zmierenia a pokánia - Ordo Paenitentiae*³⁴ ustanovuje tri obrady slávenia sviatosti zmierenia a pokánia. Prvou formou je zmierenie jednotlivých kajúcnikov ako jediný normálny a riadny spôsob. Vďaka individuálnemu rázu umožňuje spojiť spoveď s duchovným vedením.

Druhou, postavenou na úroveň prvej, je zmierenie viacerých kajúcnikov s individuálnou spoveďou a rozhrešením. Do popredia stavia spoločné počúvanie Božieho slova, cirkevný ráz obrátenia a zmierenia. V cirkevných spoločenstvách možno určiť čas na slávenie tejto sviatosti najmä pre deti a mládež, aby k nej pristupovali pravidelne. Spovedník má byť ochotný vždy prijať kajúcnika.

Treťou je zmierenie viacerých kajúcnikov so všeobecnou spoveďou a so všeobecným rozhrešením. Je výnimočná a jej používanie sa riadi osobitnými predpismi.

Spoveď so všeobecným rozhrešením - Liturgické a právne predpisy ohľadne všeobecnej absolúcie treba zachovávať vo vernosti vôle Pána a Cirkvi. Motívom je aj pastoraálny poriadok. Ak kajúcnik prijal všeobecnú absolúciu, prv než by prijal ďalšie všeobecné rozhrešenie, je povinný sa individuálne vyspovedať z ťažkých hriechov. Biskup je kompetentný rozhodnúť o použití tretej formy sviatosti pokánia. Kňaz má povinnosť uľahčiť veriacim individuálne vyznanie hriechov a poučiť ich o záväzných predpisoch týkajúcich sa všeobecnej absolúcie. Sviatosťami i svedomiu sme povolaní slúžiť v pravde.

³⁴ ORDO PAENITENTIAE: Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1983, 124 s.

Dnes nie je zriedkavé, kedy kresťanom v prijímaní sviatostí zabráňuje ich osobný stav indisponovanosti k rozhrešeniu. Treba mať na zreteli dva princípy. Prvý je súcit a milosrdenstvo, druhý je pravda a dôslednosť. Na ich základe: aby sa usilovali priblížiť k Božiemu milosrdenstvu nesviatostnou cestou, dokedy nesplnia podmienky k platnému prijatiu pokánia a Eucharistie.

V závere pápež všetkých vyzýva k pokániu a zmiereniu, k obráteniu sa ku Kristovmu Srdcu i Nepoškvrnenému Srdcu Presvätej Bohorodičky, v ktorom sa uskutočnilo naše zmierenie. Jej zveruje úmysel, aby ľudstvo nastúpilo cestu pokánia, vedúcu k plnému zmiereniu.³⁵

Pokračovanie

(Príspevok vznikol ako súčasť programu Permanentná kňazská formácia v prešovskej eparchii.)

ThDr. Marek Petro, PhD.

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

mpetro@unipo.sk

³⁵ AUGUSTÍN, J.: *Pastorálna teológia špeciálna*. Druhé vydanie. Bratislava : RKCMBF UK, 2006, s. 13-20. http://www.frcth.uniba.sk/new/faculty/pastoral/PT_SP.doc (02.04.2006).

Pastorálno - spirituálne prvky v o. z. Slovenský skauting

Daniel Slivka

Annotation: There are many laic organizations in Slovakia, associating various age groups (children, youth, adult). Many of them are Christian, the other are universal, so they associate many smaller groups with their own subjective status. One of these associations is Slovak scouting. Scouting is the educational system with the aim to create man, rich in spirituality. In our cultural context the comprehension of spiritual reality is eminently influenced by Christian tradition. Children and youth are important group in pastorality and it corresponds with research findings. The aim of this work is to show spirituality in Slovak scouting, to apprise of present status of pastoral activities in Slovakia, to show the forms of Catholic scouting abroad and to present the Holy Fathers speeches to scouts and guides. This work is divided into three chaps. First part, Pastorality and Slovak scouting is the nub of it. Second and third part has informative character.

Keywords: Scouting, pastoral work, young people, spiritual elements, free time, Euro-moot 20007, scouts and guides, Pontifical Council for Laity.

1. PASTORÁCIA A SLOVENSKÝ SKAUTING

1.1 Pastorácia a Slovenský skauting

Špecifickým prvkom v pastorácii je pastorácia v občianskych združeniach registrovaných na Ministerstve vnútra podľa zákona č.83/1990 Zb. o združovaní občanov v znení neskorších predpisov. Slovenský skauting ako registrované občianske združenie má v posledných troch rokoch členskú základňu na úrovni 7 000 – 8 000 registrovaných členov.¹ Ak sa vezme širší okruh jedného člena, rodina,² príbuzní, priatelia a podobne, vzniká okruh, ktorý si zasluhuje pozornosť zo strany Cirkvi a jej pastoračnej činnosti.

Katolícka cirkev na Slovensku pripravila: Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej cirkvi 2001 - 2006. Oblasť pastorácie je veľmi široká.

¹ Porov.: SLOVENSKÝ SKAUTING: XII. Snem Slovenského skautingu. Podklady pre rokovanie delegátov snemu. Slovenský skauting, Bratislava, 2005, s.10.

² „Manželstvo a rodina, ktorá z neho pochádza, sú súčasťou veľkého Božieho plánu.“ Porov. PETRO, M.: Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania. Námetovo: Štúdio F, 2004, s. 1.

Samotný plán vo štvrtjej časti: Rodina a výchova, v odseku 4.2 Výchova detí v bode A hovorí o vzniku kresťanský inšpirovaných hnutí na ochranu určitých hodnôt. V bode C poukazuje akú dôležitú úlohu majú laické hnutia vo voľnom čase detí. V bode 4.2.3 - Odporúčania písmeno d) vyzýva: „*vo výchovnej práci využívať všetky dostupné prostriedky, ako sú hudba, spev, obraz, obrady, slávnosti, púte, dobré knihy, tábory, príroda, priateľský prístup pri sviatosti zmierenia, bratská a rodinná atmosféra v spoločenstve, šport a súťaže.*“³

K téme spolupráce s laickými hnutiami sa pastoračný a evanjelizačný plán vracia v tom istom bode 4.2.3. Odporúčania v odseku - Práca vo farnostiach, písmeno n) „*podporovať spoluprácu a výmenu skúseností medzi farnosťami, laickými hnutiami (eRko, DOMka, **skauting** a iné), rehoľnými spoločenstvami na miestnej, národnej a medzinárodnej úrovni v oblasti práce s deťmi.*“⁴ Tento odsek ukazuje na dôležitosť spolupráce a odovzdávanie skúsenosti na základnej úrovni, a to vo farnosti, a spolupráca všetkých hnutí a združení smerujúca k jednote spoločenstva.

V stanovách Slovenského skautingu je organizácia definovaná takto: „Slovenský skauting je dobrovoľná, nezávislá, nepolitická, nezisková, výchovná organizácia mladých ľudí, prístupná všetkým bez rozdielu pôvodu, národnosti, rasy alebo náboženstva, ktorí chcú žiť a konať v súlade s cieľom, princípmi a metódou stanovenými zakladateľom hnutia Róbertom Baden-Powellom.“⁵

„*Cieľom Slovenského skautingu je pomôcť mladým ľuďom dosiahnuť ich plný fyzický, intelektuálny, sociálny a duchovný rozvoj tak ako jednotlivcov, ako aj zodpovedných občanov a aktívnych členov miestnych, národných a medzinárodných spoločenstiev.*“⁶

Definície v stanovách poukazujú na základný a veľmi dôležitý prvok⁷ v organizácii. Tým je výchova mládeže v spoločnosti. Netreba

³ <http://www.kbs.sk/?cid=1117735904> Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej cirkvi na Slovensku 2001 – 2006, bod 4.2.3.

⁴ <http://www.kbs.sk/?cid=1117735904> Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej cirkvi na Slovensku 2001 – 2006, bod 4.2.3.

⁵ http://www.scouting.sk/scouting/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=58&Itemid=250 Stanovy SLSK (XI.snem – Prešov 2003)

⁶ http://www.scouting.sk/scouting/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=58&Itemid=250 Stanovy SLSK (XI.snem – Prešov 2003)

⁷ Porov.: DANCÁK, P.: *Koncepcja wychowania w myśli Radima Palouša*. Lublin: Norbertium, 2003, s. 10.

zabúdať aj na používanie všetkých prostriedkov pri výchove. Najdôležitejšia je práve komunikácia a jej rôzne formy.⁸

Samotná definícia ukazuje na dva aspekty: na výchovný aspekt a otvorenosť pre ekumenický i medzináboženský dialóg. V cieľoch, ktoré sú súčasťou stanov Slovenského skautingu je termín „duchovný rozvoj“ Osvetľujú to ďalšie kapitoly stanov, ale tento termín nevysvetľujú.

V kapitole 6 – Základné princípy: „*Základné princípy SLSK sú:*

- a) povinnosť voči Bohu,*
- b) povinnosť voči iným,*
- c) povinnosť voči sebe.*

Základné princípy sú vyjadrené v sľube, a v zákone a v dennom príkaze dobrého skutku, ktorými sa dobrovoľne riadia všetci členovia SLSK.“⁹

K týmto princípom sa člen organizácie dobrovoľne zaväzuje a potvrdzuje ich skautským sľubom:

*„Sľubujem na svoju česť, že sa vynasnažím zo všetkých síl
plniť si povinnosti voči Bohu a svojej vlasti,
pomáhať v každom čase svojim blízkym,
dodržiavať skautský zákon*“^{10, 11}

d’alej kresťania dodávajú: Tak mi Pán Boh pomáhaj.¹²

V stanovách Slovenského skautingu v desiatej kapitole je téma: Duchovné zásady:

„a) Každý člen SLSK sa má snažiť hľadať zmysel a cieľ života v dosiahnutí vyšších duchovných a mravných hodnôt.

b) Každý člen SLSK má byť tolerantný k vierovyznaniu, záväzkom a presvedčeniu iných ľudí.“¹³

⁸ Porov.: PRIBULA, M., PAČA, G.: Stručne o komunikácii. Prešov: Pro Communio o.z., 2006, s. 6.

⁹ http://www.scouting.sk/scouting/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=58&Itemid=250 Stanovy SLSK (XI.snem – Prešov 2003)

¹⁰ Pozri prílohu č.1

¹¹ http://www.scouting.sk/scouting/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=58&Itemid=250 Stanovy SLSK (XI.snem – Prešov 2003)

¹² Výraz „*tak mi Pán Boh pomáhaj*“ sa v novších publikáciách nenachádza, ale v minulosti sa používal.

¹³ http://www.scouting.sk/scouting/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=58&Itemid=250 Stanovy SLSK (XI.snem – Prešov 2003)

Z toho dôvodu je organizácia otvorená pre všetkých. Ľudia akéhokoľvek vierovyznania nesmú zabúdať, že duchovný rozvoj platí rovnako pre kresťana, žida i ateistu. Kresťan v princípoch, sľube i v skautskom zákone zbadá jednoznačnú blízkosť a súvislosť s evanjeliovými hodnotami kresťanskej viery.¹⁴ O tejto dôležitosti hovorí aj zakladateľ skautingu Lord Baden – Powell, keď napísal: „*Skaut vo svojom skautskom sľube berie na seba povinnosť voči kráľovi a voči svojej vlasti až na druhom mieste; jeho prvá povinnosť je voči Bohu... Nejestvuje nejaká 'náboženská stránka' hnutia. Celé hnutie je založené na náboženstve, čiže na uvedomovaní si Boha a na službe Bohu... Náš cieľ v skautskom hnutí je napomôcť najviac, ako len dokážeme tomu, aby na zem prišlo Božie Kráľovstvo a to tak, že naočkujeme medzi mladých ľudí ducha a denné prežívanie priateľstva a spolupráce.*“¹⁵

Svetová skautská organizácia World Organisation of Scouts Movement tieto otázky upravuje v dokumente - Základné princípy: „povinnosť voči Bohu“ je prvý z princípov skautského hnutia definovaný ako „vernosť duchovným princípom, oddanosť náboženstvu, ktoré ich vyjadruje a prijímania povinností, ktoré z toho vyplývajú“¹⁶

Celkovú spiritualitu v Slovenskom skautingu tvoria nasledujúce body:

- Základné princípy:

povinnosť voči Bohu, voči iným, voči sebe. Príkaz denného dobrého skutku.

- Skautský sľub:

dobrovoľný záväzok plniť povinnosti voči Bohu, vlasti, pomáhať v každom čase svojim blízkym, dodržiavať skautský zákon.

- Skautský zákon:

zdôrazňuje sa česť, vernosť, poslušnosť, užitočnosť jednotlivca, priateľstvo a bratstvo, zdvorilosť, ochrana prírody, optimizmus, hospodárnosť, čistota.

¹⁴ Porov.: TRSTENSKÝ, F.: *Prostredie nového zákona, Termín „Evanjelium“*
<http://www.kapitula.sk/trstensky/?load=11413941273006319>.

¹⁵ <http://www.inky.sk/Skauting/Duchovno/DNV-1.DOC> Štruktúra duchovnej a náboženskej výchovy v skautingu, 1. časť – miesto duchovna a náboženstva v skautskej výchove.

¹⁶ <http://www.inky.sk/Skauting/Duchovno/DNV-1.DOC> Štruktúra duchovnej a náboženskej výchovy v skautingu, 1. časť – miesto duchovna a náboženstva v skautskej výchove.

Vzorom pre skauting sú rytieri. Patrónom skautov je sv. Juraj a prostredím výchovného pôsobenia je príroda. Z toho vyplýva, že pri rozvoji duchovnej stránky v hnutí je nevyhnutná pastorácia a formácia, zvlášť ak je členom organizácie kresťan katolík. Vynára sa však otázka: Aká ta pastorácia ma byť?

1.2 História¹⁷ a súčasnosť skautingu na Slovensku

Z historického pohľadu v prvom rade vnímame skauting na Slovensku ako katolícky skauting. Prvé oddiely vznikli v období Rakúska - Uhorska. V roku 1922 je založený katolícky skauting Dr. E. Filkornom v Bratislave a neskôr v roku 1928 prof. J. Lukačovičom na Blumentálskej fare. V roku 1927 rožňavský biskup M. Bubnič zakladá sekciu katolíckych skautov. Katolícky skauting sa rozvíja hlavne v mestách, kde sú semináre a katolícke školy: Bratislava, Trnava, Nitra, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie.

Rozvoj začína na Východnom Slovensku až v roku 1931, kde v Spišskej Kapitule a v Trebišove vznikajú ďalšie skupiny katolíckych skautov, ako aj oddiely gréckokatolíckych skautov v Prešove. V tomto období sú katolícki skauti v týchto mestách: Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, Levoča, Spišská Nová Ves, Trebišov.

O rozvoji katolíckeho skautingu na Zemplíne sa pričínal prof. Š. Hlaváč, ktorý v roku 1933 zakladá a vedie v Michalovciach Slovenský katolícky skauting. Duchovného vodcu zastáva miestny farár. Prof. Š. Hlaváč videl v organizácii katolíckeho skautingu metódu ako v mladých ľuďoch „*vypestovať záujem o dosiahnutie mravného ideálu.... skauting k výchove mládeže pridal lásku k prírode a skrz ňu k Stvoriteľovi... učenie k sebazáporu: mlčanie, poslušnosť, pôst, samota, spytovanie svedomia, meditácia večer pri táboráku, zákaz alkoholu a fajčenia.... a že dobrí skauti musia v prvom rade plniť si povinnosti voči Bohu... s výrokom zakladateľa skautingu Badena – Powella: "Skaut musí byť v prvom rade veriacim človekom.*"¹⁸

V roku 1935 vznikla Liga katolíckych skautov v ČSR, ktorú premenovali v roku 1937 na Skautskú ligu katolícku.

¹⁷ Porov.: MIKLOŠ, J.: *Samostatné alebo autonómne skautské organizácie na východnom Slovensku*. Východoslovenská oblastná rada Slovenského skautingu, Prešov, 2005.

¹⁸ PETRÁK, J.R.: *Štefan Hlaváč Slovenský skauting*. Rodina profesora Hlaváča, Michalovce, 2000, s. 13-16.

Zmenou politickej situácie na Slovensku bola činnosť katolíckych skautov v roku 1938 pozastavená. Po vojne je katolícky skauting opäť zakázaný, pretože počas vojny časť katolíckeho skautingu prešla do Hlinkovej mládeže. Obnova organizácie začína rokom 1968, ktorá je po vpáde Sovietskych vojsk znovu ukončená.

Nový rozvoj skautingu začína rokom 1989, kde v rámci Slovenského skautingu pracujú aj katolícke oddiely. Tieto oddiely vznikajú hlavne pri farnostiach, kde sa o duchovný rozvoj členov starajú kňazi. Tak vznikajú zbory,¹⁹ ktorých formácia je katolícka. Sú to mestá: Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, Levoča, Kežmarok, Poprad, Krompachy, Hermanovce, Sabinov, Lipany, Ružbachy, Dlhá Lúka pri Bardejove, Prešov, Košice, Vranov, Humenné, Stropkov, Medzilaborce.

V roku 1996 sa veľmi malá časť členov skautingu oddelila a zaregistrovala v Žiline Slovenský katolícky skauting. V súčasnosti je málopočetnou organizáciou pôsobiace v okolí Žiliny. Ostatné oddiely pracujúce vo farnostiach ostali členmi organizácie Slovenský skauting. Na Východe Slovenska vznikli zbory nesúce meno prof. Hlaváča.

V súčasnosti sa pracuje na obnove oddielov na Dolnom Zemplíne a v okolí Michaloviec, ktoré postupne zanikli.

1.3 Pastорácia a Duchovná rada

Za duchovný rozvoj všetkých členov Slovenského skautingu zodpovedá Duchovná rada Slovenského skautingu, ktorá vznikla so vznikom organizácie a spolupracuje s programovou radou. Jej úlohou je dbať na duchovný rozvoj jednotlivých kategórií členstva. Duchovný rozvoj je postavený na troch pilieroch: vzťah k Bohu, vzťah k iným a vzťah k sebe.

Vekové kategórie členov:

vľčatá a včielky 6 – 10 rokov

skauti a skautky 10 – 15 rokov

roveri a roverky 15 – 19 rokov

formácia činovníkov a oldskautov od 19 rokov

¹⁹ Skautský zbor sa skladá z minimálne z dvoch oddielov, kde súčet členov je minimálne dvadsať.

Oblasti duchovného rozvoja.²⁰

Hľadanie duchovného rozmeru, ktorého cieľom je určiť miesto spirituality v živote skauta, napr. potešenie z dobrých skutkov, obdiv krás prírody.

Objavovanie duchovného dedičstva, ktorého cieľom je objaviť kresťanské náboženstvo, jeho princípy, prehĺbenie si vedomostí štúdiom i dialógom v rámci farnosti.

Vyjadrenie vzťahu k duchovnému svetu, kde cieľom je priblížiť sa prostredníctvom lásky k Bohu. Znamená to spoločnú i súkromnú modlitbu, vyznať a vyjadriť vieru navonok, aktívne sa podieľať na práci vo farnosti.

Uplatňovanie duchovných princípov znamená žiť každodenný život s hodnotami evanjelia, byť príkladom a povzbudením, prejavíť hodnoty vo vzťahu k iným, rodine i priateľom.

Cieľom náboženskej tolerance je vytvorenie ekumenického i medzináboženského dialógu a objavovanie spoločných vecí.

Pri realizovaní programu je potrebný duchovný vodca. V rámci organizácie vytvárajú tento program administrátori duchovného rozvoja. Sú to kňazi, katechéti a animátori. Na Slovensku pôsobí dp. M. Pikala – farár v Štefurovom. Na Východe sú to A. Legutský – farár vo Važci, A. Horník – farár v Rudňanoch a iní. Za Košickú diecézu bol menovaný arcibiskupom A. Tkáčom zo dňa 21.5.1999 č. 537/99 ako duchovný vodca Slovenského skautingu dp. M. Raškovský – farár v Hermanovciach. V Gréckokatolíckej eparchii pôsobia dp. M. Smetanka, dp. F. Krajňák a externý spolupracovník prof. C. Vasil', PhD.

Mnoho skautských oddielov je súčasťou farnosti. Skaut sa tak podieľa na jej rozvoji, a v rámci spoločenstva na jednote v eucharistickej slávnosti.

1.4 Pastoračné akcie²¹ v Slovenskom skautingu

Všetky pastoračné akcie v organizácii boli organizované Duchovnou radou v spolupráci s miestnym cirkevným spoločenstvom. Projekty boli spoločné pre členov i verejnosť.

²⁰ Porov.: PROGRAMOVÁ RADA SLOVENSKEHO SKAUTINGU: *Výchovný program Slovenského skautingu*. Slovenský skauting, 1999.

²¹ Porov.: SLOVENSKÝ SKAUTING: *Médium*. Bratislava, Slovenský skauting, X. ročník, 2005, s.24.

Betlehemske svetlo – organizuje sa už po dvadsiaty krát. Je to najznámejšia akcia na Slovensku, ktorej sa zúčastňujú všetci skauti a zapojené sú všetky registrované cirkvi na Slovensku. V súčasnosti má akcia celoeurópsky význam. Betlehemske svetlo sa v Európe odovzdáva v chráme vo Viedni, kde sa potom roznesie do celej Európy. Naši skauti prijímajú svetlo pri ekumenickej bohoslužbe vo františkánskom kostole v Bratislave. Poliakom sa svetlo slávnostne odovzdá pri sv. omši v skautskom centre Glodowka. V jednotlivých mestách skautské zbory slávnostne odovzdávajú svetlo pri sv. omšiach. Roznesú ho aj do nemocníc, charítam a rôznym sociálnym úradom. Počas adventu sa plánujú pripravovať rôzne adventné zamyslenia, tak, aby pripravili všetkých na príchod Krista. Betlehemske svetlo je symbolom Krista, ktorý prichádza...

Skautská sv. omša – po štvrtý krát sa v marci stretnú skauti z celého východného Slovenska v kostole Krista Kráľa v Prešove na Sekčove. Mottom je vždy nejaký citát z Písma. Toho roku znel: „*Pokoj Vám*“ (Jn 20,21). Po sv. liturgii je spoločná večera, „agapé“, akú mali prví kresťania a večerný program. Na druhý deň po rannej modlitbe a zamyslení pokračuje program výpravou do okolia.

Slovenská ekumenická lesná škola (SELŠ)²² – päť rokov fungujúca vzdelávacia akcia pre dospelých vodcov oddielov - menších skautských jednotiek a činovníkov. Úlohou je pomôcť pri výchove vodcov, ktorí budú schopní žiť vo svojich oddieloch naplno. Heslom je: „*Zatiahni na hlbinu*“ (Lk 5,4). Veková hranica je minimálne 18 rokov. Frekvenciant sa učí a zároveň duchovne formuje cez modlitbu, čítanie Písma, vzdelávanie v pedagogike a v psychológii. Podľa možnosti a programu sa vytvorené spoločenstvo stretáva každý deň pri eucharistii. SELŠ má štyri časti, dve jarné – Suchár a Snežienka, letnú – Zrenie a jesennú – Rybolov.

Seminár o výchove – je to trojdňová víkendová vzdelávacia akcia v Spišskej Novej Vsi. Úlohou je formou prednášok a aktivít odovzdať nové informácie o výchovných metódach a upevniť náboženské povedomie prostredníctvom katechetických prednášok.

Duchovne cvičenia, obnovy a kurzy pre skautské zbory – na požiadanie jednotlivých zborov Duchovná rada v spolupráci s miestnou farnosťou pripravuje duchovné cvičenia a obnovy. Prax ukazuje, že

²² Porov.: SLOVENSKÝ SKAUTING: *Médium*. Bratislava, Slovenský skauting, IX. ročník, 2004, s.16.

skautským zborom je výhodnejšie, ak ich vedie na cvičeniach i obnove miestny kňaz, ktorý pozná situáciu vo farnosti alebo v skautskom zbore. Duchovná rada má k dispozícii štyri po sebe nasledujúce kurzy: „Samotný program je rozvrhnutý na obdobie *približne dvoch rokov*. *Piliermi programu sú štyri víkendové „kurzy“:*

METANOIA – základný vstupný kurz obrátenia a pochopenia cesty, ktorú nastupujeme.

KATHARSIS – kurz prehlbujúci duchovný život a smerujúci k spoločenstvu s Bohom.

KOINONIA – kurz smerujúci k pochopeniu potreby, princípov a fungovania kresťanskej komunity.

KERYSSO – kurz zameraný na službu okoliu a delenie sa so svojou duchovnou a náboženskou skúsenosťou.

*Medzi jednotlivými kurzami je vždy obdobie spravidla šesť mesiacov, počas ktorých absolventi kurzov pod vedením svojich administrátorov duchovného rozvoja rozvíjajú tieto postoje s pomocou programu, ktorý je na tento účel vypracovaný. Súčasťou programu sú aj nášivky náboženského rozvoja v Slovenskom skautingu.*²³

Skautská púť I. a II. Duchovno – motivačné púte v roku 2004 a v roku 2005 viedli do mesta Rím, kde sa skauti zúčastnili na audienciách s pápežom Janom Pavlom II. a Benediktom XVI.. Historicky prvýkrát pápež Ján Pavol II. pozdravil skautov zo Slovenska a o rok neskôr toto gesto zopakoval aj Benedikt XVI. Počas pobytu v Ríme skauti navštívili štyri hlavné baziliky, Slovenský pápežský ústav sv. Cyrila a Metoda v Ríme a stretli sa s J. Em. Jozefom kardinálom Tomkom.

Kvapka – akcia sa uskutočňuje na sklonku starého roka a na vstupe do nového roka. Poskytuje možnosť v tichu i spoločenstve zamyslieť sa nad prežitým rokom, nábrať duchovných síl i povzbudení. Na príprave programu spolupracuje duchovný vodca.

Skautské dni prof. Hlaváča – každoročná skautská duchovná akcia zrealizovaná v spolupráci s farským úradom v Hermanovciach a združením Rodiny prof. Hlaváča, spomienka na prvého zakladateľa katolíckeho skautingu na východnom Slovensku. Po sv. omši sa skauti stretnú pri hrobe prof. Hlaváča a navštívia pamätnú izbu. Potom nasledujú rôzne prezentácie a vystúpenia skautských zborov.

²³ <http://www.inky.sk/Skauting/Duchovno/DNV-4.DOC> Prvý krok alebo k čomu to všetko doteraz bolo?

Pastorácia na skautskom tábore – tábor je vyvrcholením celoročnej skautskej činnosti. Organizátori tábora pri príprave programu zabezpečujú sv. omše v koordinácii s miestnym farárom, z ktorej farnosti pochádzajú alebo sa dohodnú sa s kňazom vo farnosti, kde sa nachádza miesto tábora, aj viackrát do týždňa.²⁴ Súčasťou rannej modlitby sú rané zamyslenia – „dumky“, modlitba pred jedlom i po jedle a večerné zamyslenie. Nedeľa je sviatočným dňom, dňom návštev rodičov a spoločným stretnutím komunity pri slávení eucharistie.

Rád svetla – komplexný programový modul, pokrýva duchovnú i telesnú stránku osobnosti človeka, dopĺňa a obohacuje skautskú výchovu. Je určená pre vekovú kategóriu 14-18 rokov. *„Tento program je nábožensky neutrálny: Jeho základ je zhodný pre celé spektrum mladých ľudí, od "hl'adajúcich a nevylučujúcich" až po "odmalička veriacich". V závislosti na ďalšom smerovaní sa potom ďalej rozvíja v moduloch, určených pre smerovanie katolíckeho, evanjelického, všeobecne-duchovného a pod“*²⁵

Iné – existuje ešte množstvo malých akcií, ktoré si významné pre jednotlivé farské komunity. Konajú sa v spolupráci viacerých farských spoločenstiev. Ich vyvrcholením je slávnostná svätá omša. Sú to napr.: Skautské dni v Nitrianskej Blatnici, Púť Kalvária – Kačín – Mariánka a iné.

2. PÁPEŽI A SKAUTING

International Catholic Conference of Scouting - ICCS (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov) a Fédération du Scoutisme Européen - FSE (Federácia skautov Európy) sú uznané Magistériom, členmi Pontifical Council for Laity (Pápežskej rady pre Laikov) a Catholic International Organisation - CIO (Medzinárodná katolícka organizácia).

Túto spoluprácu potvrdzujú aj vzájomné stretnutia predstaviteľov Katolíckej cirkvi - Pápežskej rady pre Laikov s členmi International Catholic Conference of Scouting - ICCS (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov) v roku 2005 *„On 22 September Archbishop Stanisław Rylko received the leaders of the International Catholic Conference of*

²⁴ Porov.: SLOVENSKÝ SKAUTING: *Pokyny na táborenie*. Kmeňová rada chlapcov, Bratislava, 1993, s.12-13.

²⁵ http://www.rad_svetla.inky.sk/index2.htm Rad svetla.

Scouting.²⁶ Podobné stretnutie sa uskutočnilo aj s Federáciou skautov Európy v roku 2004 „*On 27 September Archbishop Stanisław Rylko met with the leaders of the International Union of Guides and Scouts of Europe – Federation of European Scouting (UIGSE-FSE)*“.²⁷

2.1 Pápež Pavol VI. – Členským skautským svetovým radám²⁸

Prvý list adresovaný skautským radám celého sveta je od pápeža Pavla VI. zo dňa 25.septembra 1972.

V liste Pavol VI. vyzdvihuje výchovu skautingu, ktorá vedie mladých ľudí k iniciatíve, sebadôvere, zodpovednosti. Z princípov skautingu vyzdvihuje službu Bohu a krajine. Páči sa mu i skautské celosvetové bratstvo a priateľstvo. Upozorňuje, že je dôležitá zodpovednosť, pretože v meniacom sa svete sa ľahko stratia hodnoty. Hovorí, že cez skautský výcvik a príklad sú mladí ľudia schopní získať pravdivú perspektívu a hodnoty, aby sa tak stali pocestnými ľuďmi – ľuďmi zajtrajška. Je to nádej a sila, ktorá stojí na pravdivých hodnotách.. Skauti tak vytvárajú svet založený na bratstve a priateľstve, svet dôstojný, v ktorom je pokoj a spravodlivosť.

2.2 Pápež Ján Pavol II. pre Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani – AGESCI²⁹ (Asociácia katolíckych skautov Talianska)

Ďalší list adresoval pápež Ján Pavol II. 2. augusta 1997 talianskym katolíckym skautským asociáciám a generálnemu duchovnému vodcovi

²⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20040317_notiziario-pc-laici_en.html, Pontifical council for laity, News, Contacts with associations and movements: „Dňa 22.septembra arcibiskup Stanislav Rylko prijal vodcov International catholic conference of Scouting – ICCS (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov)“

²⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051107_notiziario-2004-pc-laici_en.html, Pontifical council for laity, News, Contacts with associations and movements: „Dňa 27.septembra arcibiskup Stanislav Rylko sa stretol s vodcami International Union of Guides and Scouts of Europe – Federation of European Scouting (UIGSE-FSE) (Federácia skautov Európy).“

²⁸ Porov.: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1972/september/documents/hf_p-vi_spe_19720925_comitato-scouts_en.html Address of Paul VI. To the Members of the boy scouts world committee, Monday, 25 September 1972.

²⁹ Porov.: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/august/documents/hf_jp-ii_spe_19970802_agesci_en.html Address of pope John Paul II. to the Italian Catholic Scouts and Guides Association, 2. august 1997.

talianskych skautov - skupine AGESCI,³⁰ biskupovi A. M. Iglesiasovi. List sa písal aj z dôvodu, že v Taliansku sa uskutočnilo stretnutie 12 000 katolíckych skautov na skautskom tábore v Piani di Verteglia, v provincii Avellino. Téma stretnutia bola *"Spôsoby a myšlienky pre budúcnosť"*.

Pápež spomína momenty nadšenia mladých ľudí ohnivých pre hlásanie evanjelia, s ktorými sa osobne stretol na národnej úrovni v Piani di Pezza 9. augusta 1986 a na stretnutia v talianskych diecézach. V mladých ľuďoch pápež vidí horizont nádeje pre svet a svedkov, ako povedal Pavol VI.: „Svet dnes má väčšiu potrebu svedkov než učiteľov v Evanجليi nuntiandi č. 41. Vyzýva učiť sa od učiteľa, ktorým je Ježiš Kristus a my máme byť svedkami tohto života. Ďalej Pápež upozorňuje na skautské heslo „byť pripravený“, na čas volania po našom povolaní, byť v rodine... byť v spoločnosti soľou zeme a svetlom sveta.“³¹

Skautská metóda priťahuje ľudí, ktorí patria k iným vieram alebo sú vzdialení od viery. Je to výzva na dialóg s inými. Láska k prírode a hodnoty priťahujú k viere v Boha, v slobode a zodpovednosti. Dôležitosť ľudských hodnôt, ktoré charakterizujú skautskú metódu, dáva základy človečenstva, ktoré rešpektujú dôstojnosť ľudskej osoby a rešpektujú plán Boha. Mladý človek sa má nechať riadiť jediným a pravým učiteľom.

Zakladateľ skautingu Baden Powell zdôrazňuje milovať dve hlavné knihy, ktoré musia členovia vedieť čítať: knihu prírody a knihu slova Božieho, Bibliu. Hlas skauta sa tak spojí s tisíckami hlasov stromov, ktoré chvália Boha. Ponoriť sa do prírody, chváliť a prosiť, to je obrad skauta, pri ktorom získava nezabudnuteľnú skúsenosť. Pestovaním tradície lásky a štúdiom Písma, mladí vždy nájdu nové cesty a spôsoby pre originálnu a účinnú katechézu.

Všetkých zveruje pod ochranu Márie „Panny Márie skautov“ a posieľa špeciálne apoštolské požehnanie.

³⁰ Skauting AGESCI znamená Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani (Asociácia katolíckych skautov Talianska). V Taliansku sú tri asociácie. AGESCI je členom International catholic conference of Scouting – ICCS (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov)

³¹ Porov: Mt 5,12-16

2.3 Ján Pavol II. – International Catholic Scouting Conference – ICCS³² (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov)

13. septembra 1998 pápež Ján Pavol II. pri príležitosti päťdesiateho výročia od založenia International Catholic Scouting Conference (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov) adresoval list. Po poďakovaniach za prácu pápež vyzdvihuje skautskú metódu, ktorú upravil brat Sevin SJ. Tento učebný program, ktorý je založený na evanjeliových hodnotách, pomáha mladému človeku vyvinúť sa v osobnosť. Skautský zákon i výcvik pozýva mladých ľudí k morálnej priamosti a duch odriekania ich vedie k Bohu. Dobrými skutkami sa z nich stanú muži a ženy, ktorí môžu hrať dôležitú úlohu v Cirkvi a v spoločnosti. V oddieloch, táboroch a v iných situáciách cez zázraky stvorenia objavujú Boha. Skúsenosť stretnutia im pomáha vniknúť do stretnutia eucharistickej oslavy.

Medzinárodné bratstvo skautingu vytvára putá medzi ľuďmi rozdielnych kultúr, cez jazyky alebo učenie dáva príležitosť k dialógu medzi nimi. Tento učebný program je vhodný pre ľudí z miest a predmestí, ktorí často majú dlhú chvíľu. Tak môže prispieť k evanjelizácii ľudí, ktorí sú bez Krista a Cirkvi. Pápež „salutuje“ skautským vodcom, ktorých povzbudzuje k stretnutiam s členmi iných cirkevných komunít vo všeobecnom duchu, a tak prispievať výučbe dialógu. Bez popretia špecifických princípov katolíckeho skautingu, táto otvorenosť mladých ľudí k iným kultúram umožňuje Cirkvi byť lepšie známou a milovanou. Pápež nezabudol, že skauting je miesto pre povolania, ktoré dozrievajú v mladých ľuďoch, ku kňazstvu alebo náboženskému životu v manželstve podľa cirkevných princípov. V tejto učebnej koncepcii, prijmu bratskú podporu a cennú pomoc pri ich rozlišovaní v živote, aby mohli odpovedať plne Pánovmu volaniu.

Ďalej vyprosuje pre skautov podporu Ducha svätého a pomoc Panny Márie slúžiť všetkým mladým ľuďom a ponúknuť ideál Krista ako modelu perfektne naplneného ľudského života, pretože On je „*cesta, pravda a život*“ (Jn 14,6). Všetkým členom International Catholic Scouting Conference (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov) srdečne udeľuje apoštolské požehnanie.

³² Porov.: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/september/documents/hf_jp-ii_spe_19980913_scouts-cattolici_en.html Address of pope John Paul II. to the Catholic Scouting Conference, Sunday, 13. september 1998.

2.4 Pápež Ján Pavol II. - *Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani* – AGESCI³³ (Asociácia katolíckych skautov Talianska)

Ďalší pozdrav 26. apríla 2003 patrí skautom AGESCI. Po úvodnom pozdrave pápež Ján Pavol II. zdôrazňuje, že toto skautské mládežnícke hnutie má silnú túžbu nasledovať evanjelium.

Skauting bol vyvinutý ako cesta poznania s vlastnou metódou, ktorá fascinuje deti a dospelávajúcu mládež. Cirkev pozerá na skautské hnutie s veľkou nádejou, pretože si je vedomá, že novým generáciám musí byť ponúkaná príležitosť osobnej skúsenosti Krista. Dospelí, ktorí pracujú s mladými, vedia, že táto misia žiada od nich byť svedkom Ježiša Krista, komunikovať cez osobný príklad, slovo evanjelia, cez princípy a hodnoty. Muži a ženy, ktorí stoja na neochvejných princípoch skautingu, sú súčasne aktívnymi účastníkmi na živote Cirkvi i občianskej spoločnosti. Skauti verní svojej charizme vytvárajú dynamický a konštruktívny vzťah s mnohými inými skupinami, ktoré obohacujú Cirkev. Tak budú schopní vybudovať obnovenú spoločnosť, kde vládne mier založený na práve, slobode, pravde a láske. Tieto štyri "stĺporadia" označoval pápežov predchodca bl. Ján XXIII v encyklike *Pacem in Terris*.

Pápež pripomína, aby skauti nezabudli na dennú výživu počúvaním Božieho slova, modlitby a viedli intenzívny posvätný život vo fascinujúcej aktivite skautingu. Sú to nevyhnutné podmienky, bez ktorých nemôže byť ľudská existencia na ďalšej ceste k svätosti.

2.5 Ján Pavol II. – *Fédération du Scoutisme Européen* – FSE³⁴ (Federácia skautov Európy)

Pri príležitosti šiesteho Európskeho stretnutia *Fédération du Scoutisme Européen* – FSE (Federácia skautov Európy) v Poľsku, pápež Ján Pavol II. adresoval z Castel Gandolfa 30. júla 2003 nasledujúce slová. Po úvodných pozdravoch pápež ubezpečuje skautov o svojej hlbokej modlitbe. Ďalej sa vyjadruje k téme Európskeho stretnutia v Poľsku „*Duc in altum*“ – „*Zatiahni na hĺbinu*“ (Lk 5, 4). Tu pozýva všetkých prehĺbiť duchovnú cestu, ktorú navrhol mladým kresťanom v Toronte

³³ Porov.: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/april/documents/hf_jp-ii_spe_20030426_agesci_en.html Address of pope John Paul II. to the Catholic Guide and Scout Association of Italy (AGESCI), to a group of Bankers from Spain and Latin America and to the Polish Catholic Action, Saturday, 16. apríl 2003.

³⁴ Porov.: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/august/documents/hf_jp-ii_spe_20030807_scout-europa_en.html Message of pope John Paul II. to the Guides and Scouts of Europe for the sixth European Jamboree Meeting.

na konci veľkého jubilea 2000. Na volanie Ježiša majú mať mladí otvorenú dlaň a stať sa svedkami. Len v dôvere v Ježiša sa dá vytvoriť budúcnosť. Splniť misiu, vytvoriť lepšiu budúcnosť sa dá len modlitbou, ktorá je živá sviatosťami a svedectvom, ako písal v encyklike *Ecclesia de Eucharistia*. Vyvrcholením každého stretnutia je svätá omša, pretože len z eucharistického tajomstva sa získava potrebná sila.

Skautská skúsenosť je cesta pre duchovný rast. Otvoriť sa na cestu láskavosti k blíznym i k spoločnosti, to je kresťanské volanie stať sa *"sol'ou zeme a svetlom sveta"* (Mt 5,13-16)

Pápež vyzýva zostať verným bohatej tradícii skautského hnutia, programu, ktorý je pre dialóg a zmysel pre spravodlivosť, lojalitu a priateľské spoločenské vzťahy. Taký životný štýl môže byť váš originálny príspevok k realizácii väčšieho a viac pôvodného bratstva medzi ľuďmi Európy, cenný príspevok k dnešnej pospolitosti.³⁵

Hovorí, že skauti sú cenný dar nielen pre cirkev, ale taktiež pre novú Európu ktorú vidíme rásť pred očami. Mladí sú pozvaní "deliť sa so zápalom mladosti, v budove Európy ľudí. Takto bude dôstojnosť každého človeka v spoločnosti postavená na základe solidarity a dobročinnosti"³⁶

Vo svätyni na Jasnej Hore skauti obnovujú svoj krstný sľub pred Pannou Máriou Czestochowskou a spolu so skautským sľubom sa stanú pravými apoštolmi pre lásku Krista. Pápež píše, že si skauti obnovia zasvätenie k Panne Márii, ktoré urobili pred dvadsiatimi rokmi v chráme Notre - Dame v Paríži, pri príležitosti ich prvého európskeho stretnutia. Od vtedy čo povedali „fiat (áno)“ Márii ako odpoveď na Božiu vôľu, modlitbou svätého ruženca ste sa stali základným článkom duchovnosti Fédérations du Scoutisme Européen – FSE (Federácia skautov Európy).

Keď sa vrátia domov k rodinám a spoločnosti obohatení skúsenosťou v dňoch skautského stretnutia, majú nechať doznieť slová Ježiša: *„Ja som s vami až do skončenia sveta“* (Mt 28, 20). Posilnení božou majestátnosťou sa skauting stane prostriedkom k „posväteniu v Cirkvi“ Je to úmysel zaujať a povzbudiť skautov k dôvernejšej jednote medzi reálnym životom a náboženským vyznaním. Toto je pápežove pranie pre skautov.

³⁵ Porov.: DANCÁK, P.: *Výchova k slobode ako prejav zodpovednosti za život vo filozofickej reflexii Jána Pavla II.* In : Theologos. Prešov : PETRA, 1/2003, s. 94 – 105.

³⁶ Porov.: To Boy Scouts and Girl Guides of Europe at St Peter's Basilica, 3 August 1994, ORE, 10/17 August 1994, p. 9.

Z celého srdca prosí o pomoc Blahoslavenej Panny Czestochowskej a pri príležitosti európskeho stretnutia Union internationale des Guides et Scouts d'Europe³⁷ udeľuje apoštolské požehnanie.

3. ZAHRANIČNÉ KATOLÍCKE SKAUTSKÉ ORGANIZÁCIE

*3.1 ICCS – International catholic conference of Scouting*³⁸ (Medzinárodné katolícke stretnutie skautov)

ICCS – International catholic conference of Scouting, poskytuje príležitosť pre členov stretnúť sa s priateľmi a pre katolíckych skautských vodcov podeliť sa o skúsenosti v oblasti poskytovania výchovnej služby z hľadiska katolíckej viery.

ICCS zabezpečuje formáciu a informácie cez workshopy a semináre, publikácie a dokumenty s duchovným rozmerom skautskej výchovy. Skautské výchovné metódy a výchovy vo viere sú založené na pravom priateľstve a bratstve medzi členmi v Cirkvi a členmi v skautskom hnutí, umožňujú viesť dialóg s ostatnými vyznaniaми.

ICCS je organizáciou s dvoma pramenmi: s Katolíckou cirkvou a skautským hnutím. Podporuje kontakty a vzťahy rozličných krajín a medzinárodných inštitúcií. ICCS je často žiadaná lokálnymi organizáciami o radu v problémových situáciách.

ICCS nerozhoduje o postupe v členských asociáciách, ale ponúka im pomoc v programoch pre výchovu vo viere a rešpektovať iné náboženské názory a praktiky.

Cieľom ICCS je cez skauting doplniť výchovu mladých ľudí z hľadiska katolíckej viery. Spolupracovať vo vývoji duchovnej dimenzie v skautingu v zhode s jednotou a rozmanitosťou svetového skautského hnutia. Súčasne zaručuje katolíckym skautom komunikáciu a spojovací článok medzi Katolíckou cirkvou a svetovým skautským hnutím.

³⁷ Pozri kapitolu: 3.2 Fédération du Scoutisme Européen – FSE (Federácia skautov Európy)

³⁸ V praxi sa často stretávame tiež s názvami vo francúzskom, talianskom a v nemeckom jazyku a ich medzinárodných skratiek: Conference Internationale Catholique du Scoutisme – CICS, Conferencia Internacional Catolica de Escultismo – CICE a Internationale Katholische Konferenz des Pfadfindertums – IKKP.

Hlavnými znakmi ICCS je, že je zakotvená v Ústave skautského hnutia a v Skautskej katolíckej charte, ktorá bola schválená Magistériom v roku 1977.

V skautskom svete je ICCS poradným orgánom pri svetovej komisii. V rámci Katolíckej cirkvi dala Svätá stolica organizácii štatút Catholic International Organisation – CIO (Katolícka medzinárodná organizácia). ICCS aktívne spolupracuje s Pápežskou radou pre laikov a s organizáciami, ktoré sú členmi Catholic International Organisation (CIO).³⁹

Štruktúru organizácie tvorí Generálny sekretár, ktorý je zvolený na svetovom zasadnutí organizácie. Generálny sekretariát tvorí ešte cirkevný asistent a hospodár. Manažment ICCS tvorí riadiaci výbor pozostávajúci zo sekretariátu ICCS a zástupcov z regiónov. Organizácia má štyri regióny: Africký, Americký, Európsky a stredozemský a Ázijsko – tichomorský.

Každý región má regionálneho sekretára, cirkevného asistenta a radu. V súčasnosti ju tvorí päťdesiat štyri katolíckych skautských organizácií z celého sveta. Každá členská organizácia má národného kaplána. Je to kňaz zodpovedný za formáciu a pastoračiu v organizácii.

Organizácia pripravuje stretnutia, workshopy, semináre, riadi koordináciu regionálnych i medzinárodných aktivít vo výchove k viere. Sídlo má v Ríme.

Medzi najvýznamnejšie uskutočnené podujatia patrí:

Breaking down Barriers (Prelomiť bariéry). Úlohou medzinárodnej konferencie uskutočnenej 11. – 14.11.2004 v Berlíne bolo zamyslenie nad tým, že kresťan je povolaný *“stavat’ mosty a nie múry”*. Zaujímavosťou bolo, že na konferenciu boli pozvaní zástupcovia ortodoxného skautingu, moslimského a hinduistického skautingu. Vytváral sa tak ekumenický i medzináboženský dialóg.

World seminar – council (Svetová konferencia a rada). Podujatie sa uskutočnilo dňa 2.-4.9.2005 v Tunise. Hlavnou témou bol: Medzináboženský dialóg - ICCS príspevky. Hlavný prednášateľ bol arcibiskup M. L. Fitzgerald, prezident Pápežskej rady pre medzinárodný dialóg.

Mosaic – scout biblical seminar (Mozaika – skautský biblický seminár). Seminár sa uskutočnil 9.-13.11.2005 v Jordánsku. Bol zameraný na duchovnú dimenziu, skautskú pedagogiku a pochopenie evanjelia v dnešnom svete a prezentáciu byzantskej kultúry a miest, kde pôsobil Jan Krstiteľ.

³⁹ Porov.: www.cics-iccs.org

Centraleuropean Pastoral Seminar (Stredoeurópsky pastoračný seminár). V rámci Európy sa uskutočnili štyri stredoeurópske semináre. V roku 2003 v Prahe, v roku 2004 v Budapešti, v roku 2005 v Bratislave na tému: „Pastorácia v skautingu?“ Posledný sa uskutočnil 28.9.-1.10.2006 v Czenstochowej na tému: „Púť v skautingu.“ Ich úlohou je stretnutie katolíckych skautských organizácií v rámci Európy, posilnenie skautskej katolíckej účasti v krajinách európskeho regiónu, poukázanie nové cesty v pastorácii a evanjelizácii s výmenou skúseností.

World Youth Day (Svetové mládežnícke dni). Na príprave Svetových dní mládeže, ktoré sa uskutočnili 11. - 21. augusta 2005, sa podieľali katolícki skauti z celého sveta. Akcia mala názov **Scoutmission – Faith in deeds!** (Skautská misia – Viera v skutkoch). V rámci pastorácie sa tak využila možnosť stretnutia mladých ľudí v spoločných rozhovoroch o Bohu a viere, rozdelenie sa so skúsenosťami, spoločná modlitba a hlavne získanie pozitívnej skúsenosti v Cirkvi. Hlavnú úlohu zohrala nemecká katolícka skautská organizácia Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg.⁴⁰

V rámci katolíckej skautskej organizácie ICCS – International catholic conference of Scouting existuje ICCG - International catholic conference of Guiding alebo jej časť A Catholic Girls Scouting organisation. Organizácia postupuje pri výchove k praktizovaniu života podľa evanjeliových hodnôt, pomáha pochopiť, že Katolícka cirkev je tá, ktorá pomáha deťom a mládeži budovať ich budúcnosť na pevnom základe.⁴¹

3.2 *Fédération du Scoutisme Européen - FSE*⁴² (Federácia skautov Európy)

Organizácia *Fédération du Scoutisme Européen - FSE* je tiež známa ako *l'Union internationale des Guides et Scouts d'Europe - UIGSE*⁴³ - FSE alebo samotné UIGSE. Združuje devätnásť členských organizácií a pôsobí v šestnástich krajinách sveta. Pätnásť krajín je európskych, neeurópskou Kanada. Počet presahuje okolo 70 000 členov. V anglickom jazyku FSE má názov *Federation of European Scouting* (Federácia

⁴⁰ Porov.: www.scoutmission.org a www.wyd2005.org

⁴¹ Porov.: www.ICCG.org, A Catholic Girls Scouting organisation existuje vo francúzskom jazyku pod názvom ako *Les Guides de France*.

⁴² Porov.: <http://www.troop97.net/intscout1.htm> All International Scouting Organizations.

⁴³ Skratka UIGSE znamená International Union of the Guides and Scouts of Europe (Medzinárodný zväz alebo úniu vodcov skautov Európy).

skautov Európy) a tiež je známa ako European Scout Federation (Európska skautská federácia). Sídlo skautskej organizácie je vo Francúzku. Bola založená v roku 1956 vedúcimi nemeckej a francúzskej kresťanskej mládeže. Federácia skautov Európy prijíma len katolícke (kresťanské)⁴⁴ skautské organizácie.

Organizácia bola v roku 2002 uznaná Svätou stolicou ako Privátne združenie veriacich pápežského práva. Duchovná formácia organizácie je katolícka. Duchovný asistent celej skautskej organizácie je Slovák prof. C. Vasil' SJ, PhD. Súčasne pracuje aj ako asistent duchovného rozvoja členskej organizácie v Taliansku v L'Associazione Italiana Guide e Scouts d'Europa Cattolici (della Federazione dello Scouting Europeo - FSE)

Projekt Euromoot 2007

Federácia skautov Európy k storočnici založenia skautingu pripravuje pre skautov celej Európy projekt s názvom Euromoot 2007. Je to spoločný celoeurópsky putovný tábor tretej vekovej kategórie od 15 – 19 rokov. Počas niekoľkých dní účastníci prejdú zo Slovenska do Poľska. Projekt sa uskutoční 4.-11.8.2007 v Levoči a ukončí sa v Czenstochowej.

Cieľom akcie je symbolické spojenie Východu a Západu, taktiež odhalenie kresťanských koreňov a ukázať význam kresťanských hodnôt v živote človeka. Očakáva sa okolo 5 000 roverov a roveriek⁴⁵ z celej Európy.

Federácia skautov Európy zabezpečuje všetky organizačné a duchovné veci. Na tejto akcii bude kompletný náboženský program, sv. omše, stretnutia, duchovný a formačný rozvoj, spoločenské večery, zoznámenie sa s obyvateľstvom a krajom v regiónoch Slovenska, turistické pochody, hry a rôzne súťaže.

Program je zameraný viac na duchovný rozvoj v kresťanskej formácii. Organizácia pripravila 20 turistických trás pre roverov a roverky, ktoré sú 5 - dňové putovné tábory. 20 trás je rozdelených do 4 okruhov:

1. KYSUCE – ORAVA
2. ČERGOV – BESKYDY + ONDAVA- LABOREC –DUKLA
3. TATRY - MAGURA

⁴⁴ Členmi sa môžu stať aj nekatolícke skautské organizácie, ale musia byť kresťanské. Nie katolícke organizácie však nemajú pravo podieľať sa na vedení organizácie.

⁴⁵ Roveri a roverky je termín pre vekovú kategóriu od 15 - 19 rokov.

4. PIENINY

Z Levočskej hory, kde program začína, sa autobusmi, na ktorých prídu účastníci t. j. 5 000 roverov a roveriek z Európy, rozvezú na počiatočné stanovištia (obce). Potom podľa pripravených kariet (pozri prílohu č. 1) absolvujú počas 5 dní turistickú trasu s prechodom do Poľska, kde ich na určených stanovištiach odvezú do mesta Olsztyn (PL). Na jednu trasu pripadá cca 300 účastníkov. Odtiaľ bude akcia pokračovať nočným pochodom do Czenstochovej, kde bude EUROMOOT 2007 aj ukončený.

Počas letných prázdnin navštívilo Slovensko niekoľko skupín roverov a roveriek z Federácie skautov Európy, ktorí prešli jednotlivé trasy a podrobne zmapovali územie, aby ďalší činovníci z FSE, ktorí majú na starosti jednotlivé trasy, dotiahli počas roka veci do konca.

Na Slovensku organizácia FSE nie je registrovaná, ale má okolo 150 členov (oddaily v Bratislave, Litmanovej, atď.).

V rámci realizácie projektu sa v sobotu 11.3.2006 uskutočnilo stretnutie s Mons. F. Tondrom, spišským diecéznym biskupom, v Spišskej Kapitule. V ten istý deň sa realizátori stretli aj s Mons. F. Dlugošom, farárom v Levoči, kde sa má projekt realizovať.⁴⁶

Patronát nad akciou prevzala Eurokomisia pre mládež a eurokomisár J. Figel'. Keďže akcia začína v meste Levoča – Levočská hora, patronát prevzal primátor mesta Levoča, Spišské biskupstvo: J. Ex. Mons. F. Tondra a Gréckokatolícke biskupstvo: J. Ex. Mons. J. Babjak, SJ. Biskupi v oboznámkoch alebo listom informovali farské úrady o príchode skautov FSE do ich farností. V súčasnosti v rámci spolupráce a „patronátu“, FSE plánuje osloviť predsedu Prešovského samosprávneho kraja (VÚC).

Federácia skautov Európy pozýva⁴⁷ Slovenský skauting zúčastniť sa akcie EUROMOOT 2007. Poprosili o pomoc skautov zo slovenskej strany, hlavne v organizácii roverov na Levočskej hore a počas putovného tábora po Východnom Slovensku.

⁴⁶ Stretnutie sa zúčastnili dvaja zástupcovia z FSE a duchovný asistent FSE prof. C. Vasil', PhD. a ja za Duchovnú radu Slovenského skautingu.

⁴⁷ Pozvánka z 6.11.2006 adresovaná na Ing. J. Pokorného – náčelník Slovenského skautigu.

ZÁVER

Vo svete existuje veľa organizácií a hnutí pre výchovu a formáciu mládeže. Predstavujú nové obzory pre dnešnú Cirkev, ako hovorí kardinál Ratzinger, že tieto hnutia sú nádejou celej Cirkvi. Hlavne v západnom svete, pretože nové hnutia nik neplánoval ani nik nevyzýval. Vyšli jednoducho zo života viery.⁴⁸

Skauting je hnutie založené na evanjeliových hodnotách. Každý, kto prijme tento záväzok, sa stáva členom Cirkvi. „*Do Cirkvi patrí ten, kto žije podľa Evanjelia.*“⁴⁹ Hnutie rozvíja túžbu človeka po spoločenstve, bratstve a priateľstve. Je to i spôsob ako viesť dialóg s „hl'adajúcimi“ a pomôcť im nájsť zmysel života a naplnenia. Spolu s inými spoločenstvami vo farnosti pomáha k správnej výchove mladých ľudí v ich dozrievaní k plnohodnotnému človeku.

V rámci organizácie a v spoločenstve farskej komunity sa skauting stáva formou pastorácie a podieľa sa na živote farnosti. Spolu s ostatnými spoločenstvami tvorí „jeden organizmus“, kde skauting je jednou „z ratolestí na viniči“, a tým viničom je Kristus.⁵⁰ Samotné dejiny poukazujú na dôležitosť a význam náboženstva v živote jednotlivcov i celej spoločnosti.⁵¹

Bibliografia:

- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Apostolicam Actuositatem*, 1965. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969.
- JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava, Lúč, 1990.
- KATECHIZMUS KATolíCKEJ Cirkvi, 1997. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.
- SVÄTÉ PÍSMO, 1995. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- JARAB, J.: *Poslanie Cirkvi v súčasnej dobe*. Študijný materiál pre doktorantov na GTF PU v Prešove, 2006.
- JARAB, J.: *Komunikácia v kontexte pastoračnej služby Cirkvi*. Prešov, 2002.

⁴⁸ Porov.: HOSPODÁR, M.: *Význam slávenia eucharistie pre jednotu spoločenstva*. Študijný materiál pre doktorandov na GTF PU v Prešove, 2006.

⁴⁹ JARAB, J.: *Poslanie Cirkvi v súčasnej dobe*. Študijný materiál pre doktorandov na GTF PU v Prešove, 2006.

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava, Lúč, 1990.

⁵¹ Porov.: KARDIS, K.: Úvod do dejín náboženstva I. Prešov: Pro Communio, 2006, s. 5.

- JARAB, J.: *Apostolicam Actuositatem – Dekrét o laickom apočtoláte Druhého vatikánskeho koncilu*. Študijný materiál pre doktorantov na GTF PU v Prešove, 2006.
- HOSPODÁR, M.: *Význam slávenia eucharistie pre jednotu spoločenstva*. Študijný materiál pre doktorantov na GTF PU v Prešove, 2006.
- SLOVENSKÝ SKAUTING: *XII. Snem Slovenského skautingu. Podklady pre rokovanie delegatov snemu*. Slovenský skauting, Bratislava, 2005.
- SLOVENSKÝ SKAUTING: *Médium*. Bratislava, Slovenský skauting, IX.ročník, 2004.
- PROGRAMOVÁ RADA SLOVENSKÉHO SKAUTINGU: *Výchovný program Slovenského skautingu*. Slovenský skauting, 1999.
- SLOVENSKÝ SKAUTING, *Stanovy Slovenského skautingu (XI.snem – Prešov 2003)*.
- SLOVENSKÝ SKAUTING, *Organizačný poriadok*.
- MIKLOŠ, J.: *Samostatné alebo autonómne skautské organizácie na východnom Slovensku*. Východoslovenská oblastná rada Slovenského skautingu, Prešov, 2005.
- PETRÁK, J.R.: *Štefan Hlaváč Slovenský skauting*. Rodina profesora Hlaváča, Michalovce, 2000.
- www.kbs.sk Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej cirkvi na Slovensku 2001 – 2006.
- www.scouting.sk
- www.scoutmission.org a www.wyd2005.org
- www.inky.sk
- www.rad_svetla.inky.sk
- www.vatican.va
- www.cics-iccs.org
- www.ICCG.org
- <http://www.troop97.net/intscout1.htm>

Príloha č.1:**Skautský zákon**

1. Na skautovu česť sa dá spoľahnúť.
2. Skaut je verný a oddaný.
3. Skaut je ochotný a pomáha iným.
4. Skaut je priateľom všetkých ľudí dobrej vôle a bratom každého skauta.

5. Skaut je zdvorilý.
6. Skaut je ochrancom prírody a cenných výtvorov ľudských.
7. Skaut je poslušný voči rodičom, predstaveným a vodcom.
8. Skaut je veselej mysle.
9. Skaut je sporivý a hospodárny.
10. Skaut je čistý v myšlienkach, slovách a skutkoch.

Percorso nr. 2**PIENINY**

Carta nr. 103 (Edícia Turistických Máp – 1:50.000)

Avvicinamento: Treno Bratislava – Poprad
/ Trenino Poprad Stará Ľubovňa

Difficoltà: Medio

Frontiera: Passaggio doganale ufficiale

Note:

Data	Mattina	Percorso	Sera
4 agosto			pomeriggio – arrivo a LEVOČA sera - grande veg- lia a LEVOČA
5 agosto	mattina – Liturgia in rito bizantino	ore 13.00 – partenza da LEVOČA in Bus per Nižné Ružbachy (Carta n° 103 D2)	Arrivo a Stará Ľubovňa (Visita al castello)
6 agosto	Stará Ľubovňa	Jarabina (Visita gola)	Litmanová
7 agosto	Litmanová	Vysoké Skalky	Veľký Lipník
8 agosto	Veľký Lipník	Červený Kláštor (zattere)	Lesnica
9 agosto	Lesnica	Bus Point: Sczawni-	Olsztyn

		ca (Carta n° 103 BC1) – ore 13.00 partenza per Olsztyn	
10 agos- to	Olsztyn	riposo	Veglia a Olsztyn Partenza per Czestochova
11 agos- to	S. Messa a Czesto- chowa		Partenza verso la casa

Mgr. Daniel Slivka

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

dany@unipo.sk

Recenzia
Wojciech Ślonski
Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera.
(Acta facultas philosophicae Universitas
Prešoviensis, Prešov 2006)

+ *Mons. prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolarík, PhD.*

Emmanuel Mounier, francúzsky personalista (1905-1950), politik, sociológ, citlivou vnímavosťou zachytáva a predstavuje vo svojom filozofickom diele, krízu súčasnej civilizácie a kresťanstva. Na rozdiel od niektorých iných filozofov (Maritain), nevidí príčinu krízy vo vedeckom videní sveta, ale v deformácii a sfalšovaní metafyzických a kresťanských hodnôt. Preto v Mounierovej kritike civilizácie je zároveň principiálne riešená primárna otázka personalizmu: kto je človek a aké je jeho miesto vo svete, a že budúca forma civilizácie bude závisieť od vedomého rozhodnutia ľudí, od duchovnej vyzretosti a výšky tých, ktorí ju tvoria.

Vychádzajúc z uvedených princípov, koncipuje Mounier postupne originálny personalistický náhľad, ktorý sám nepovažuje za filozofický systém, ale personalizmus, ako taký, považuje za intelektuálne hnutie, ktoré má vytvárať a predstavovať rovinu porozumenia všetkých ľudí v protipóle voči tendenčnej dehumanizácii súčasnej doby. Zavedie pojem *personalistickej civilizácie*, ktorá potvrdzuje prvenstvo ľudskej osoby pred materiálnymi nevyhnutnosťami a kolektívnymi štruktúrami. Kladie dôraz na slobodu každého jedinca a výchovu k tolerancii, otvorenosti a kultúre spoločenského života.

Stručné myšlienky, predstavujúce v skratke obsah Mounierovej personalistickej filozofie, vyňaté z Úvodu reflektovanej práce, sú pozvánkou autora, poľského filozofa a pedagóga z Varšavy - Wojciecha Ślonskeho (1969; habilitoval sa a inauguroval na FF PU v Prešove; člen viacerých poľských a medzinárodných vedeckých spoločností), prednášajúceho na viacerých vysokoškolských učilištiach Európy, o.i. aj na TF KU v Košiciach, k bližšiemu a dôslednejšiemu oboznámeniu sa s myšlienkami francúzskeho filozofa, ktoré v sebe obsahujú a zároveň ponúkajú dôležité odpovede existenciálneho charakteru. Je síce pravdou, že

rozsah existenciálnych otázok a odpovedí býva oveľa širší, predsa si dovoľíme pridfízať sa názoru, že otázka osoby a jej prítomnosti v ľudskom spoločenstve a vo svete, je primárnou otázkou, z ktorej sa potenciálne môže odvíjať následný filozofický systém existenciálneho charakteru.

Ślowski člení svoju prácu na Úvod a deväť kapitol, v ktorých postupne približuje najdôležitejšie body Mounierovej personalistickej koncepcie. Oceňujeme Ślowskeho úsilie predstaviť v 1. kapitole osobnosť E. Mouniera ako človeka i ako filozofa. Naše ocenenie opierame o slovenskú skutočnosť, v ktorej sa otázke personalizmu nevenoval v predošlých rokoch dostatočný záujem, a tak táto práca je jednou z prvých lastovičiek, ktorá zaplňa prázdne miesto (čím treba vyjadriť uznanie aj FF PU v Prešove za angažovanie sa pri vydaní knihy). Zo životopisno-filozofických údajov Mounierovho života uvedieme: založil známy časopis *Esprit* (1930), pripravil 165 čísel, počas okupácie je sídlom vydávania Lyon, neustále kritizoval Pétainovu vládu; po svatbe (1935) učil na gymnáziu v Bruseli; napísal 15 kníh, najväčšie dielo: *Qu'est-ce que le personnalisme?* (1947); pracoval s Peguym, Izardom, polemizoval so Sartrom a Heideggerom. Značne zaujímavý je Mounierov záujem o marxizmus a existencializmus, keď ich predstaviteľom publikoval články v *Esprite*, avšak pod podmienkou rešpektovania prvenstva ľudskej osoby. Je však zjavné, a zároveň prekvapujúce, že Mounier čerpal najviac z marxizmu, ale nepredstavil jeho dôslednú kritiku. Niekedy sa javí, akoby Mounier až príliš „koketoval“ s marxizmom, avšak na jeho ospravedlnenie by sme azda uviedli, že v tom čase nebol komunizmus natoľko poznateľný, a mnohí ďalší, Mouniera „v koketovaní“ iste predčili. Pravdepodobne aj Mounier, sa popri kritike západnej buržoázie (známy je jeho antikapitalizmus), nechal nadchnúť mesiánskou vidinou marxizmu, ako lieku na kritizované problémy spoločnosti v ktorej žil.

Niekedy sa Mounierova filozofia môže javiť ako značne eklektická, a táto kritika je často na mieste, avšak i tento štýl smerovania charakterizuje Mounierove úsilie vytvoriť moderný model kresťanstva, ktorý sa neuzavrel v nemenných hraniciach kresťanskej tradície, ale sa otváral i myšlienkovým impulzom, prichádzajúcim z novodobého sveta. Mounier asi najviac čerpal zo sv. Augustína, siahal i po textoch sv. Tomáša Akvinského, ako aj spisoch ďalších kresťanských mysliteľov. Nemohol si nevšimnúť filozofiu Bergsona, hoci táto filozofia nezanechala na ňom

výraznejší vplyv, pozornosť venoval i názorom Marcela, Schelera, Nietzscheho.

Ďalšie kapitoly práce, ako ich Słomski koncipoval a usporiadal, hovoria o základoch Mounierovho personalizmu a jeho hodnote, s dôrazom na chápanie slobody a koncepcie osoby žijúcej v ľudskom spoločenstve, čím sa otvára otázka dôležitosti komunikácie a relácia ku kresťanskému mysleniu. Mounier neobchádza ani negatívny prejav slobody: prejav slobody ľahostajnosti. Odporúča *samotranscendenciu* – nasmerovanú na Najvyššie Bytie, ktorej opakom je prejav absolútnej slobody v zániku depersonalizácie. V záverečnej, deviatej kapitole, ktorá nesie názov: *Personalistická revolúcia*, sa predsa len viac poodkryje Mounierova predstava o kresťanstve.

Zosúladnie a usporiadanie kapitol podľa uvedených tém, ako ich nižšie uvádzame v skratke, i keď nie výslovne a v numerickom poradí, postupne približuje Mounierovu filozofickú tvorbu a dáva možnosť čitateľovi pochopiť Mounierov spôsob myslenia. Je to zároveň príležitosť pre čitateľa, aby tak dôležitú otázku, akou je bezosporu otázka osoby žijúcej vo svete a v ľudskom spoločenstve, dotváral sám v sebe, a rodia sa, alebo už existujúci názor v sebe, konfrontoval s Mounierovým postojom. Stret osobného náhľadu s filozofovým, môže zjednotiť v niektorých bodoch oba náhľady v jeden, alebo dva zbližiť (nevylučujeme ani rozporné stanoviská). Ale rozhodne, pre pozorného čitateľa, je kniha obohatením. Prispieva k tomu aj Słomského zvolený štýl písania práce, ktorý je značne prístupný čitateľskému publiku rôzneho filozofického vzdelania.

Základy Mounierovej personalistickej koncepcie, postavenej na originalnosti a neopakovateľnosti ľudskej osoby, na dôležitosti každého jedinca, na teórii činnosti, dostávajú určitú podobnosť s Bergsonovou koncepciou *élan vital* (životného impulzu), kladúc dôraz na úspech, a to úspech nielen v dosiahnutí materiálnych dobier, tie akoby nezohrávali primárnu úlohu, ale predovšetkým úspech v duchovnom rozvoji človeka. Tu však treba jednoznačne doplniť našu poznámku, že kresťanská koncepcia úspechu nevylučuje i dosahovanie materiálnych dobier, učiac o ich spravodlivom nadobudnutí a využití. Mounier opisuje personalizmus vo vzťahu k hodnotám, ktoré striktné neupresňuje, čím do určitej miery pripúšťa variáciu kresťanských personalizmov, i keď nemožno uprieť jeho personalizmu snahu pretvorenia sveta spoločenských vzťahov na svet osobných vzťahov (s. 25), čím však klasifikácia hodnôt nie je

vyriešená. Zdá sa, že Mounier svet, v ktorom žil a ktorý chcel opísať, nezachytil v celku, hoci podľa názoru niektorých (T. de Chardin, Marcel Maritain), je jeho koncepcia najmenej odtrhnutá od reality.

Keďže sa Mounier odvoláva na kresťanské východzie princípy, nie je celkom jasná formulácia zo s. 49.: *kresťan si nikdy nemôže byť úplne istý, či urobil správnu voľbu*. Iste, ďalšie slová hovoria o podstupovaní rizika, ktoré neobchádza život žiadneho človeka, predsa nie je celkom jasne: či táto formulácia je Mounierovou myšlienkou, či Slómskeho, alebo prekladateľa. Uvádzajúc citovanú vetu nechceme v žiadnom prípade absolutizovať konanie kresťana, ako oslobodeného od akékoľvek pochybnosti a neistoty, ale v citovanom kontexte je vo zvýhodnenej pozícii ateista, predstavený ako neomylný človek, čo vyvoláva nepravdivú domnienku, že ateista, v porovnaní s kresťanom, prechádza životom v plnej istote a bezproblémovo.

Avšak podľa Mouniera človek je napokon ten, kto uskutočňuje pravé kresťanské hodnoty (i keď špecifikovať kresťanské hodnoty v Mounierovom chápaní je dosť náročne, nakoľko ich striktné nešpecifikoval). Takto Mounier znova potvrdzuje, že jeho personalizmus nie je špekulatívnou filozofiou (neuznáva osobu ako substanciu, ako napr. sv. Tomáš Akvinský, Maritain), užíva živý jazyk a ponúka vlastnú koncepciu „nového človeka“. Mounier pozná i uvádza teórie o človekovi od viacerých autorov, avšak niektorí znalci jeho diela sú presvedčení, že osoba je pre neho nevyjadriteľná, čomu odporuje citácia zo s. 59: *Osoba...je práve tým, čo v človeku nemôže byť chápané ako predmet*. To v ďalšom kontexte znamená, že osoba je popretie všeobecnosti a opakovateľnosti, je dynamická, brániaca sa depersonalizácii, je autokreatívna, aktívna, komunikatívna, slobodná...nemožno ju poznať zvonka, je obrátená smerom von, vzdoruje situáciám. Osoba je skôr smer pohybu vesmíru (postoj M. Schelera), či životom „osobného vesmíru“ (T. de Chardin). Dynamika otvorenosti a smerovania von zo seba, preráža hranicu „osobného vesmíru“ a tvorí základy komunikácie, i keď prístup k inému človekovi je vedený najskôr túžbou ho ovládnuť, alebo sa pri stretnutí s druhým objaví strach. V tej chvíli je však Mounier nadšený úspechom existenciálnej filozofie, ktorá objavuje skutočný charakter relácie „ja-ty“, ale v opozícii voči Sartrovi. Žiť, byť, znamená milovať, čím parafrazuje karteziánske *cogito, ergo sum*, avšak u Mouniera absentuje dôsledná analýza chápania zodpovednosti za druhého.

Aj keď sa Mounier odvoláva na kresťanstvo, nestotožňuje ho, na rozdiel napr. od Gilsona, s kresťanským myslením, pretože akcentuje dôležitosť aktívnej činnosti a nie abstraktné, filozofické konštrukcie. Z toho vyplýva, že poznanie podľa Mouniera, nemôže byť aktom čistého, neosobného vedomia, pretože ostáva oddelené od aktívneho a žijúceho človeka. Mounier venuje svoju pozornosť a obdiv neotomizmu J. Maritaina i personalizmu M. Blondela, ale i tieto filozofie zostávajú pre neho predovšetkým teoretickou činnosťou a nehodnotia konkrétnu situáciu človeka. V záverečnej kapitole predstavuje Słomski očakávanú, kompletnejšiu Mounierovu štylizáciu kresťanstva, ktorá napriek akoby doterajším nie celkom výrazným a jednoznačným definovaniám, nakoniec dostáva svoju tvár a uznanie. Kresťanstvo nie je brzdou ale silou, nesúcou radikálne premeny a pokrok (s. 89). Mounier chápe kresťanstvo dvojako: ako nadhistorickú interpretáciu histórie a v rámci kritiky vtedajšieho modelu francúzskeho katolicizmu, keď načrtáva predstavu autentickej kresťanskej spoločnosti. Povzbudzuje k prekonaniu strachu pri realizovaní potrebných zmien, ale opravdivá revolúcia musí vychádzať z hĺbky duchovného života a nemôže byť revolúciou prevedenou „svätými medzi svätými“. Napriek nie úplnosti opísania kresťanstva, dá sa konštatovať, že kresťanstvo, podľa Mounierovho chápania, možno považovať za pozitívny, konštitutívny prvok ľudskej spoločnosti.

Práca Wojciecha Słomskeho výstižne, v zhutnenej podobe, približuje filozofické úsilie E. Mouniera, a čitateľovi ponúka potrebnú, základnú predstavu tvorby francúzskeho filozofa. Odhaľuje dôležitú oblasť filozofickej snaživosti, a to oblasť personalizmu, ktorá napriek mnohým, viac zreklamovaným filozofickým či náboženským prúdom, nemôže byť obídená. Mounierova filozofia personalizmu kladie dôraz na existenciálnu situáciu človeka nachádzajúceho sa v tomto svete, a v konkrétnych životných situáciách, kvôli čomu sa môže stať príťažlivou predovšetkým pre pragmatickejšie naladených ľudí. Zároveň Mounier predstavuje typ hľadájúceho a otvoreného človeka, ktorý chce reflektovať dobovú variabilitu sveta, avšak treba priznať, že toto úsilie sa mu vždy nevydarilo. Azda i svojim nie dostatočným zhodnotením situácie, stáva sa blízky každému hľadáúcemu, ale aj mýliacemu sa človekovi. Ak bolo spomenuté jeho „koketovanie“ s marxizmom a komunizmom, neprestal tak činiť ani po návšteve Poľska v 50-tých rokoch, nakoľko nedokázal pravdivo zhodniť tamojšiu situáciu totalitného režimu pod kuratelou Sovietskeho zväzu. Zopakovala sa včasnejšia

chyba predstaviteľov Červeného kríža z obdobia II. svetovej vojny, ktorí sa uspokojili s tým čo im bolo ukázané, ale neodhalili zverstvá nemeckého nacionalizmu. Mounier, a nebol sám, nezachytil transformáciu filozofie na ničivú ideológiu s katastrofálnymi dôsledkami, a pritom tak veľmi sa pridŕžal presvedčenia realizácie filozofických myšlienok v konkrétnych situáciách života. Žiaľ, v tomto prípade, to nedokázal.

Aj napriek tomu, podľa nášho názoru, môže Mounier spolu s personalizmom J. Maritaina a Karola Wojtyły ponúknuť dostatok informácií na vytvorenie seriózneho náhľadu o osobe. Predpokladáme, že Słomského kniha môže čitateľov povzbudiť k hlbavejšiemu zamýšľaniu sa nad otázkou osoby a povzbudiť k dôslednejším a zodpovednejším záverom. A ak by sme sa držali Mounierovej filozofickej línie – tak dosiahnuté závery vytvoria potrebný predpoklad pre kvalitnejšie a pravdivejšie prežívanie konkrétneho života.

Recenzia
Peter Borza
Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku
v období II. svetovej vojny (1939-1945)

(PETRA, n.o. Prešov 2006, s.222 ISBN: 80-89007-80-5)

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Pri spätnom pohľade na najväčšie udalosti dejín 20. storočia na Slovensku, nepochybne nás všetkých napadne obraz druhej svetovej vojny. Tomuto relatívne krátkemu, ale nesmierne dôležitému a zložitému obdobiu najnovších slovenských dejín sú venované desiatky, ba stovky historických monografií, štúdií a článkov rôzneho rozsahu a kvality. Obdobie rokov 1939 - 1945 na Slovensku, spolu s povojnovým obdobím 1945-1948, patrilo v minulej ére kralovania marxistickej historiografie medzi najviac pretraktované, ale aj najväčšej miere falzifikované úseky našich novodobých dejín. Väčšia časť historickej produkcie pojednávajúcej týmto obdobím pred rokom 1989 bola poznačená silnou ideologicko-politickou selekciou, ktorej úlohou bolo podať straníckymi orgánmi nalinajkovaný obraz tohto obdobia.¹

Vychádzajúc z tohto tvrdenia, o to viac s radosťou môžeme konštatovať, že svetlo sveta uzrela publikácia, ktorá predstavuje Gréckokatolícku cirkev na Slovensku v tomto pohnutom a zložitom historickom období. Je to monografia ThDr. Petra Borzu, PhD. s názvom *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939-1945)*, ktorá vyšla v nakladateľstve PETRA, n.o. Prešov. Cieľ, ktorý si autor práce vytýčil a formuloval v úvode a to: „prístupnou formou priblížiť jednotlivé osobnosti a dejinné udalosti gréckokatolíckej cirkvi počas druhej svetovej vojny“, sa mu v podstatnej miere podarilo úspešne naplniť. Zoznam bibliografie svedčí o skutočne serióznom prístupe autora pri spracovaní tejto obtiažnej témy. Pri písaní práce zhromaždil

¹ SYRNÝ, M.: Situačné hlásenia okresných náčelníkov január-august 1944. Ed. Martin Lacko. Trnava. In: *Acta historica Neosoliensia*. Tomus 8. Banská Bystrica : 2005, s. 319.

početný pramenný materiál, čerpajúc z archívnych fondov Gréckokatolíckeho biskupského archívu v Prešove (AGKB), Archívu ministerstva vnútra v Levoči (AMV) a mnohých ďalších a bohatej pramennej literatúry. Autor pracoval s veľkým množstvom faktov, používajúc analyticko-systematickú metódu. Dôležité je, že neostal v rovine faktografickej popisnosti, ale tieto fakty úspešne analyzoval a porovnával.

Práca je štrukturovaná do šiestich hlavných kapitol. V prvej, nazvanej *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku pred II. svetovou vojnou*, autor podáva opis spoločensko-náboženských pomerov na Slovensku v medzivojnovom období. Táto kapitola obsahuje aj územno-správne rozdelenie miestnej gréckokatolíckej cirkvi a taktiež prehľadne spracované aktivity a diela jednotlivých cirkevných hierarchov. Medzi ťažiskové časti práce patrí druhá kapitola, v ktorej jej samotné pomenovanie vystihuje obsah tejto časti. Tou je predstavenie národno-socialistickej politickej vlády voči Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Ďalšie kapitoly, tretia, štvrtá, ponúkajú čitateľom nahliadnuť do vnútorného života tejto miestnej cirkvi. V nich je vykreslená organizácia gréckokatolíkov v rokoch 1939-1945, ktorá sa musela vyrovnávať so značnými ťažkosťami vyplývajúcimi z rozpadu 1. ČSR a následnými územnými stratami súvisiacimi so vznikom Slovenskej republiky. Na historickom pozadí autor práce podáva činnosť jednotlivých rehoľných spoločenstiev pôsobiacich na duchovnom a kultúrnom poli. Piata kapitola, ktorá nesie názov *Represálie voči gréckokatolíckej cirkvi*, prináša popri opise jednotlivých akcií, ktoré boli namierené proti gréckokatolíckym kňazom a veriacim, tiež ich analýzu s poukázaním, že sa zakladali na ich národnostnej a občianskej odlišnosti, ktorú nechcel štát akceptovať. K nosným častiam práce patrí záverečná šiesta kapitola pomenovaná: *Gréckokatolícke duchovenstvo v obrane cirkvi a vlasti*, vystihuje veľmi krásne hrdinské postoje duchovenstva a veriacich, ktorí pomáhali bez ohľadu na občiansku, či náboženskú príslušnosť, ako príkladní kresťania, vychodiac z Kristovho evanjelia, že „*všetci sme si bratmi a sestrami*“.

Predložená práca predstavuje bezpochyby výsledok trpezlivého archívneho výskumu ako aj štúdia pramennej literatúry a prináša veľa nových pohľadov v tejto téme. Na margo týchto nesporne prínosných informácií, vychádzajúcich z dôležitých dokumentov je treba poznamenať, že ich samotné predloženie a komentovanie by si vyžadovalo ešte trochu hlbší výskum a ich zasadenie do širších súvislostí, aby nevznikli jednostranné hodnotenia.

Práca ThDr. Petra Borzu, PhD. je veľmi záslužným dielom, lebo vhodne vyplňa prázdne miesto v predstavovaní dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období druhej svetovej vojny a vrelo ju odporúčam všetkým, ktorí chcú hlbšie poznať jej dejiny.



**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 novej 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. Konceptia 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 Vataščin, 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 teologickú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570