

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 Petřík, 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. Vojtěch Eliáš (Praha)

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

Technická spolupráca: ThLic. Juraj Gradoš

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: *gkbfp@unipo.sk*

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove

pre Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570

OBSAH

Jaroslav Coranič

Osudy Cyrilometodského dedičstva na Slovensku
od skončenia byzantskej misie po tzv. Valašskú kolonizáciu..... 5

Karol Androvič

Cyrilometodské baptistérium na Trenčianskom hrade..... 22

Jana Koprivňáková

Dejiny eparchiálneho mariánskeho
pútnického miesta Rafajovce I.časť 31

Kamil Kardis

Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte..... 45

Mária Poliaková

Spojitosť a kauzalita konfliktov Západu so svetom islamu..... 61

Andrej Slodička

Inkultúrácia v histórii a v živote Východných cirkví..... 69

Pavol Dancák

Fenomén viery v diele kardinála Ratzingera 83

Miroslav Gejdoš

Antropológia existencie človeka z pohľadu Karla Rahnera
v diele „Základy kresťanskej viery“ 93

Gabriel Paľa

Primát pápeža z ekumenického hľadiska 100

Viktor Kunay

Starostlivosť o nové povolania a pastorácia povolání
v komunitách rehoľných sestier 115

Radovan Šoltés

Úvod do problematiky duchovného rozlišovania..... 122

František Trstenský

Rodokmeň Ježiša Krista v evanjeliu podľa Matúša 136

Mária Kardis

Parúzia („druhý“ slávny príchod Ježiša Krista) 147

Daniel Slivka

Biblické miesto: LITHOSTROTOS – GABBATHA 163

Slavko Ganaj

Kanonici Prešovskej gréckokatolíckej eparchie 176

Monika Slodičková

Ranocirkevní otcovia a učitelia v katechézach Benedikta XVI. 180

Michal Hospodár

Recenzia: Cyrilské a latinské pamiatky

v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku 194

Osudy Cyrilometodského dedičstva na Slovensku od skončenia byzantskej misie po tzv. Valašskú kolonizáciu

Jaroslav Coranič

Annotation: This study is about cyrilometodian tradition in the Greek – Catholic Church in Slovak Republic. It describes the destiny of the heritage of St. Cyril and St. Methodius in Slovakia since the end of Byzantine mission in Veľká Morava (the Great Moravian Empire; the end of 9th century) till the origin of the Užhorod Union in the half of the 17th century and it shows opportunities of continuation of cyrilometodian heritage.

Key Words: Cyrilometodian tradition, Slavonic Christianity, Greek – Catholic Church, St. Cyril and St. Methodius, Byzantine mission, The Union of Užhorod, The Valachian Colonization.

Cyrilometodská tradícia, ktorá zapustila v dejinách Slovenska pevné a trvácne korene sa označuje aj výrazom „dedičstvo otcov“. Toto duchovné a kultúrne dedičstvo, vybudované solúnskymi bratmi, sv. Cyrilom a Metodom v 9. storočí na Veľkej Morave za pomerne krátke obdobie, môžeme pokladať za hybnú silu našich dejín. Práve zo základov, ktoré položili na Veľkej Morave sv. Bratia, vzišla náboženská, národná a kultúrna tradícia väčšiny obyvateľov na našom území.¹

Aj Gréckokatolícka cirkev (katolícka cirkev byzantsko-slovanského obradu) na Slovensku svoju prítomnosť odvodzuje od pôsobenia slovan-ských vierozvestcov Konštantína – Cyrila a Metoda. Po smrti Metoda (6. apríla 885) sa však natíska otázka, čo sa stalo s osudom cyrilometodského posolstva a dedičstva v našich krajinách, čo sa stalo s týmto východným modelom kresťanstva adaptovaným na konkrétne pomery na Veľkej Morave. Definitívne zaniklo, alebo v istej forme pretrvalo ďalej? Ak áno, tak dakedy? Ak áno, zachoval sa tento model, ktorý spájal rozdielnosť tradícií s požiadavkami jednoty, aj po cirkevnom rozkole

¹ Viac o problematike cyrilometodského dedičstva na Slovensku pozri : TOMKO, J.: *Význam svätého Cyrila a Metoda v slovenskom katolicizme a v slovenských dejinách*. Rím 1984; POLČIN, S.: *Dedičstvo otcov*. Rím 1974; LACKO, M.: *Sv. Cyril a Metod*. Rím 1971; PÖSTÉNYI, J.: *Cyrilometodská tradícia na Slovensku*. In : *Apoštoli Slovienov*. Bratislava 1963; VRAGAŠ, Š.: *Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*. Bratislava : Lúč, 1991.

v roku 1054? Čo sa stalo s konkrétne najdôležitejšou súčasťou tohto východného modelu – s byzantsko-slovanskou liturgiou?

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku sa vo svojom vedomí považuje za priameho a pokračujúceho dediča (ideálneho) cyrilometodského odkazu. Sledovať životaschopnosť východného duchovného dedičstva sv. Bratov na Slovensku je však vskutku značne problematické. Dlhý čas totiž existoval prevládajúci názor, že tento model sa tu vôbec nepresadil (dokonca ani do roku 885) a nepotvrdil sa ako platný a životaschopný. Nové historické bádanie však prináša aj nové poznatky, ktoré indikujú vznik protichodných hypotéz a tvrdení, že cyrilometodský model sa aj napriek ťažkým historickým okolnostiam zachoval, a stále zostával vo viac, či menej ideálnom stave schopný života. Bez ohľadu definitívy – potvrdenia alebo vyvrátenia týchto tak rozdielných teórií je potrebné zaoberať sa práve tými indíciami, ktoré hovoria o pôsobení východnej duchovnej kultúry na Slovensku až do polovice 17. storočia, kedy sa uskutočnila Užhorodská únia.²

OBDOBIE OD SMRTI METODA (885) PO ZÁNIK VEĽKEJ MORAVY (907)

Moravský arcibiskup Metod za svojho nástupcu určil Gorazda, no miestnu cirkev spravoval so súhlasom pápeža Štefana VI. až do roku 893, keď ho Svätopluk vyhnal, Wiching. Wiching krátko po prebratí duchovnej správy vyháňa z Veľkej Moravy najmä tých žiakov solúnskych bratov, ktorí tu s nimi prišli z Byzantska, teda cudzincov – meno-

² Porov. VASIL, Cyril : *Porovnanie cirkevnoprávných prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 8.

Najkomplexnejšou prácou, ktorá sa zaoberá potvrdením životaschopnosti tohto modelu je : FEDOR, Michal : *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990; ID.: *Sv. Cyril a Metod a Slovensko*, 1985; ďalej sa touto problematikou významne zaoberal aj LACKO, Michal : *Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov*. In : Most XIII, 3 - 4, Cleveland 1966, s. 123 – 151; ID.: *Sme dedičmi cyrilometodského odkazu*. In : Mária 2, 1978, s. 2 - 3; tiež HAVIAR, J.: *Tovarnianska tradícia o cyrilometodskom pôvode kresťanstva na východnom Slovensku*. In : Most XVII, 3 – 4, Cleveland 1970, s. 114 - 142; tiež HALAGA, Ondrej : *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. In : Svojina, Košice 1947; ID.: *Cyrilometodské dedičstvo po príchode Maďarov*. In : Slávia XLI, Košice 1972, s. 285 – 294.

vite sa spomínajú Kliment, Angelar, Naum, Vavrinec a Sáva.³ Vyhnanie týchto Metodových žiakov bolo v súlade s plánom franského latinského duchovenstva (ktorého hlavným predstaviteľom na Veľkej Morave bol práve Wiching) na elimináciu východnej bohoslužobnej tradície, ktorá sa začala formovať na území moravsko-panónskej arcidiecézy.⁴ Medzi vyhnanými žiakmi sa však nespomína meno Gorazda, usudzuje sa, že väčšina domáceho kléru vychovaná v moravskom učilišti nebola vyhnaná za hranice Veľkej Moravy a usadila sa v jej vzdialenejších oblastiach, teda v dnešných oblastiach severovýchodného a východného Slovenska, východného Predtisia, či Zátisia.⁵ Na tieto okrajové časti Veľkej Moravy prakticky žiaden vplyv Wichinga a franského duchovenstva nesiahal, pretože išlo o čas, kedy sa jednota Veľkomoravskej ríše rýchlo zoslabovala. Navyše východná časť Svätoplukovej ríše susedila s ríšou Bulharov, kde odišla časť Metodových žiakov, a tí istotne nestratili kontakt s ostavšími žiakmi na Veľkej Morave. Ťažko tiež predpokladať, že obyvateľstvo kristianizované Konštantínom a Metodom, alebo ich žiakmi, by neostalo verné ich odkazu (ktorých mal ľud stále vo veľkej úcte), najmä keď aj tlak latinizácie v tomto prostredí nebol veľký. Navyše tomuto bohoslužobnému jazyku ľud rozumel, veď liturgickým jazykom u východného modelu kresťanstva bol väčšinou ten jazyk, ktorý bol najbližšie k jazyku ľudu, a na Veľkej Morave ním bola cirkevná staroslovienčina. Z toho sa dá usudzovať, že práve tu sa starosloviensky bohoslužobný jazyk a východná obradová tradícia mohli aj naďalej v istej forme udržať.⁶

Vyhnanie Metodových žiakov došlo na príkaz Svätopluka. Po jeho smrti v roku 894 sa však niektorí učenici Metoda mohli znovu verejne

³ FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 21.

⁴ ŽEŇUCH, Peter : *Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno – historickom a jazykovom priestore*. In : Historický časopis 46, 4, 1998, s. 651.

⁵ Dnes sa už na základe historicko - archeologického výskumu akceptuje názor, že aj východné Slovensko bolo začlenené do Svätoplukovej ríše, teda sa dá predpokladať, že malo tiež vybudovanú určitú cirkevnú štruktúru.

⁶ Porov. FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 20 – 24; PAVLÍNY, E.: *Dejiny spisovnej slovenčiny I. Od začiatkov až po Ľudovíta Štúra*. Bratislava 1964, s. 225; MIŠKOVIČ, A.: *Apoštoli Slovienov*. In : *Apoštoli Slovienov*. Bratislava, s. 106; HALAGA, O. R.: *Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov*. In : *Slávia XLI*, Košice 1972, s. 288; LACKO, M.: *Sme dedičmi cyrilometodského odkazu*, s. 14; KOREC, J. Ch.: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava 1994, s.73.

objaviť a pravdepodobne aj znovu prevziať vedenie veľkomoravskej cirkvi. Pápež Ján IX. (898 – 900) sa po týchto nových udalostiach (vyhnutie Wichinga, smrť Svätopluka) a po žiadosti Svätoplukovho syna a nástupcu Mojmíra II., snažil o opätovné usporiadanie cirkevných pomerov na Veľkej Morave. Pápež sem poslal svojich legátov, arcibiskupa Jána a biskupov Daniela a Benedikta, ktorí vysvätili pre moravskú cirkev arcibiskupa, pravdepodobne Metodom predurčeného Gorazda⁷, a troch biskupov – sufragánov. Z toho sa predpokladá, že na území Veľkej Moravy vznikli štyri biskupstvá. Sídлом jedného biskupstva bola Nitra, o sídelných mestách ostatných biskupstiev, ako aj o ich hraniciach však neexistujú upresňujúce pramene⁸ (najpravdepodobnejšími ďalšími sídlami boli Mikulčice, Krakov a Feldebrö). Ak sa moravským arcibiskupom stal skutočne Gorazd, istotne to chápal ako súhlas Svätej stolice s pokračovaním v prerušenej línii diela sv. Cyrila a Metoda, ktorých najvýznamnejším domácim žiakom bol práve Gorazd. Proti tomuto riešeniu vzápätí protestovali bavorskí biskupi.⁹ Motívom ich protestu bol pravdepodobne nielen nesúhlas so znovuzriadenou samostatnou cirkevnou provinciou, ale aj nesúhlas v smerovaní veľkomoravskej cirkvi. Na Západe teda ustanovenie novej hierarchie na Veľkej Morave mohlo byť chápané aj ako pokračovanie v cyrilometodskom diele.

OBDOBIE OD PÁDU VEĽKEJ MORAVY PO KONIEC 10. STOROČIA

Z tohto obdobia po páde Veľkej Moravy sa zachovalo len veľmi málo dokumentov, z ktorých by sa dal zrekonštruovať obraz prežitia a možnej ďalšej existencie cyrilometodského odkazu na našom území. Vychádzať sa dá len z veľmi malého množstva historických fragmentov, indícií, hypotéz a predpokladov, ktoré tento obraz pomáhajú viac, či menej ucelene zostaviť.

⁷ Tento názor zastávajú napr. Michal LACKO, či František DVORNÍK.

⁸ MARSINA, Richard : *O začiatkoch cirkevnej organizácie na Slovensku*. In : Katoľická cirkev a Slováci. Bratislava 1999, s. 15; porov. RATKOŠ, Peter : *Územný vývoj Veľkej Moravy*. In : Historický časopis 33, 2, 1985, s. 225; tiež LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. Rím 1993 (8. vyd.), s. 196 – 197.

⁹ RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava 1968, s. 191 – 195.

Znovuzriadená cirkevná provincia na Veľkej Morave nemala dlhé trvanie. V roku 907 v bitke pri Bratislave maďarské kmene porazili bavorské vojsko, čo malo za následok nielen zánik Veľkomoravskej ríše, ale aj začiatok postupného rozpadu tejto cirkevnej hierarchie. Neznamenal to však náhly a úplný zánik kresťanstva na tomto území. Mnohí z duchovenstva síce pred Maďarmi utiekli a hľadali útočisko za hranicami, či už v Čechách, alebo v Poľsku¹⁰, ale je pravdepodobné, že ani po vojenskej porážke nemuseli všetci prestať pôsobiť na našom území. Maďari si len postupne uplatňovali svoju politickú moc stále viac na sever, dokonca boli miesta aj na juhozápadnom Slovensku, ktoré si podrobili až okolo polovice 10. storočia (veľmožský dvorec s kresťanským kostolom v Ducovom pri Piešťanoch).¹¹ Na nepodrobenom území (ide najmä o severné a východné časti bývalej Veľkej Moravy, západnú časť si postupne podrobovali Česi) kresťanské náboženstvo nebolo zatiaľ neželaným a prenasledovaným javom. Cirkev, aj keď už nie vo svojej organizovanej štruktúre, žila ešte niekoľko rokov, istotne až do smrti biskupov. Aj keď moravský arcibiskup (najpravdepodobnejšie Gorazd) musel opustiť svoje sídlo, istotne sa premiestnil na dosiaľ nepodmanené územie, odkiaľ mohol riadiť svoju (ešte stále žijúcu) cirkev. Existujú o tom rôzne hypotézy, napr. prof. M. Lacko na základe výskumu poľských archeológov a historikov¹² usudzuje, že sa (Gorazd) utiahol do južného Poľska, konkrétne do Krakova, kde sídlilo aj predpokladané cyrilometodské biskupstvo, a kde pokračoval v diele svätých bratov.¹³

Desiate storočie sa nieslo v znamení postupného rozpadu veľkomoravských mocenských a aj cirkevných štruktúr. Kočovné maďarské kmene po porážke pri Lechu v roku 955 boli nútené sa natrvalo usadiť. To znamenalo, že boli tiež nútení preberať skúsenosti od tých, ktorí tu už boli usadení, teda od obyvateľov bývalej Veľkej Moravy. Ohlas veľkomoravskej doby je zrejmý aj po dosť dlhom čase od jej pádu, o čom svedčia mnohé prevzatia do maďarčiny v okruhu administratívnoprávnej a hospodárskej terminológie, mnohé termíny na označenie predstavi-

¹⁰ DEKAN, Ján : *Veľká Morava. Doba a umenie*. Bratislava 1976, s. 242.

¹¹ MARSINA, R.: *O začiatkoch cirkevnej organizácie na Slovensku*. In : Katolícka cirkev a Slováci. Bratislava 1999, s. 16.

¹² LANCKORONSKA, K.: *Studies on the Roman Slavonic Rite in Poland*. In : *Orientalia Christiana Analecta* 1961. Roma 1961.

¹³ LACKO, M.: *Sv. Cyril a Metod*. Rím 1993, s. 197.

ľov štátnej správy, jednotlivých úradov, remesiel, vojenskej organizácie a pod.¹⁴ Preberali však skúsenosti nielen z administratívnoprávnej oblasti, z poľnohospodárstva a z hospodárskej oblasti vôbec, ale aj z oblasti kultúrnej a duchovnej. Maďari pri svojom príchode tu našli dožívajúcu štruktúru kresťanskej cirkvi. Nebola to pre nich úplne neznáma skutočnosť. S východnou formou kresťanstva sa stretli už na svojej ceste do Karpatskej kotliny, na ktorej sa dostávali do ozbrojeného konfliktu s Byzantskou ríšou. Pritom sa niektorí kmeňoví vojvodcovia pri vyjednávaní mieru s byzantským vojskom dali aj pokrstiť v Konštantinopole.¹⁵ Preto sa dá predpokladať aj ich akási tolerancia ku kresťanstvu, ktoré našli na našom území, zvlášť k jeho východnej, teda byzantskej podobe, a to najmä po spomínanej porážke v roku 955. Dokonca ako spomínajú staré byzantské kroniky, byzantský patriarcha Teofilaktos (933 – 956) vysvätil a poslal do Uhorska biskupa Hieroteosa spolu s bulharskými rehoľníkmi¹⁶, čo môže evokovať aj byzantské úsilie o presadenie konceptu rodiacej sa byzantskej ekumeny v uhorskom prostredí.¹⁷ Historici a archeológovia tiež hovoria o existujúcich prejavoch byzantskej christianizačnej aktivity v rodiacom sa Uhorskom štáte.¹⁸ Zásahy a zásluhy Byzantska na udržaní a rozšírení východného kresťanstva v novovznikajúcom Uhorskom štáte sú však dosť polemické a netreba ich preceňovať, poukazuje to však na spomenutý fakt jeho tolerovania zo strany Maďarov. Úplné otvorenie sa starých Maďarov kristianizácii nastalo až po nastúpení veľkokniežaťa Gejzu začiatkom 70-tých rokov 10. storočia.

Proces podrobenia si územia bývalej Veľkej Moravy, a s tým aj súvisiaci dlhodobý proces postupného preberania a začleňovania jej hodnôt do tvoriacich sa štruktúr Uhorského štátu, sa na západnom a južnom Slovensku skončil niekedy v priebehu druhej polovice 10. storočia. Na severnom a východnom Slovensku však tento proces prebiehal dlhšie, a práve preto tu možno predpokladať aj odlišný vývoj.

¹⁴ PAVLINY, E.: *Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť*. Bratislava 1983, s. 12 – 13.

¹⁵ PIRIGYI, I.: *A görögkatolikus magyarorság története*. Budapest 1982. Menovite sa spomína Bulcsu a neskôr Gyula.

¹⁶ SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice 1997, s. 10.

¹⁷ AVENARIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí*. Bratislava 1992, s. 118.

¹⁸ FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 31.

OBDOBIE 11. – 12. STOROČIA

Podľa niektorých historikov a archeológov, východné Slovensko a s ním aj hornatejšie oblasti stredného a severovýchodného Slovenska žili aj po rozpade Veľkej Moravy ešte dlho svojím vlastným životom, pokiaľ sa nestali integrálnou súčasťou uhorského štátu. V odpovedi na otázku, kedy sa tak stalo, sa však ich názory rozchádzajú. Napr. Alexander Ruttkay¹⁹ hovorí, že tento dlhodobý proces začleňovania územia Slovenska do uhorskej svetskej a cirkevnej organizácie na severe Karpát končí v druhej polovici 11. storočia. Matúš Kučera poznamenáva, že tieto oblasti žili svojím vlastným životom takmer celé tri storočia²⁰, Branislav Varsík to kladie až do 12. – 13. storočia. Zhodujú sa ale v tom, že dovtedy tu jestvovali bez vonkajšieho narušenia pôvodné slovanské sídliskové a spoločensko-organizačné štruktúry z 9. storočia.²¹ Či sa zachovali aj nejaké nižšie formy cirkevnej organizácie je dosť problematické, vyskytujú sa však aj názory, ktoré pripúšťajú v existencii organizačnej štruktúry hradov z čias Svätopluka aj existenciu hradných farností, ktoré boli ustanovené arcibiskupom Metodom.²² Dať jednoznačne správnu odpoveď na otázku ako nábožensko-cirkevne žilo obyvateľstvo na tomto území je tiež dosť obtiažne. No napr. Ondrej Halaga počíta aj s pomalým doznievaním slovanského obradu, a to ako javu legálneho, tolerovaného, prípadne aj ilegálneho.²³ J. Kálman tiež usu-

¹⁹ RUTTKAY, Alexander : *Problematika historického vývoja na území Slovenska v 10. – 13. storočí z hľadiska archeologického bádania*. In : Veľká Morava a počátky československé štátnosti. Praha – Bratislava 1985, s. 145 - 146.

²⁰ KUČERA, Matúš : *Veľká Morava a slovenské dejiny*. In : Veľká Morava a počátky československé štátnosti. Praha – Bratislava 1985, s. 255; ID.: *Slovensko po páde Veľkej Moravy*. In : Štúdie o hospodárskom a sociálnom vývine v 9. – 13. storočí. Bratislava 1974; ID.: *Slovenský ľud po rozpade Veľkomoravskej ríše*. In : Historické štúdie 27, 2, 1984.

²¹ CHROPOVSKÝ, B. – RUTTKAY, A.: *Archeologický výskum a genéza slovenského etnika*. In : Historický časopis 33, 2, 1985, s. 288.

²² KOREC, J. CH.: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava 1994, s. 91.

²³ HALAGA, O. R.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. In : Svojina. Košice 1947, s. 25; tiež KOREC, J. CH.: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava 1994, s. 91.

dzuje, že výskyt pamiatok byzantského umenia potvrdzuje, že východný obrad sa v Uhorsku mohol udržať ešte aj v 13. storočí.²⁴

Aj keď sa Uhorsko začiatkom 11. storočia definitívne primklo k západnej forme kresťanstva, jeho východná forma však úplne nezanikla. Je známe, že arpádovci mali úzke kontakty s Byzantskou ríšou a s Kyjevskou Rusou, a to ako po stránke politických a rodinných vzťahov, tak aj v duchovnej sfére. Spolu s byzantskými a ruskými kultúrnymi prvkami sa v Uhorsku za vlády Štefana I. začínajú prejavovať aj iné vplyvy východného kresťanstva, a to napr. blízkovýchodné, palestínske, ale aj bulharské, či južnoslovanské.²⁵ To tiež znamená, že popri gréckych (byzantských) misionároch sa v uhorskom prostredí pohybovali aj misionári zo slovanského Bulharska, ktorí tu mali úspech aj preto, že sa dostávali do prostredia slovanského²⁶, ktoré malo spoločný cyrilometodský základ. O kontaktoch s Bulharskom svedčí napr. cyrilský náhrobný nápis bulharského kniežaťa Presiana z michalovskej rotundy, ktorý tu zomrel okolo roku 1060/61.²⁷

Táto tolerancia k východnému kresťanstvu v rannom Uhorskom štáte sa však najviac odzrkadľuje v existencii množstva východných kláštorov.²⁸ V tejto súvislosti sa zvykne citovať list pápeža Inocenta III. (1198 – 1216) kráľovi Ondrejovi II. (1205 - 1235) z roku 1204, kde pápež vyčíta uhorskému kráľovi, že oveľa viac dbá na stavbu gréckych (teda východných) kláštorov a zanedbáva kláštory latinské.²⁹ Ich existencia tiež poukazuje na to, že cirkevný rozkol z roku 1054 tu zatiaľ nebol neprekonateľným problémom.³⁰ Tieto východné kláštory boli pod právomocou západných biskupov (okrem kláštora v Szávaszent – De-

²⁴ KÁLMAN, J.: *Výtvarný prejav cyrilometodejského kultu*. In : Slovanská Bratislava 1. Bratislava 1950.

²⁵ AVENARIUS, Alexander : *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí*. Bratislava 1992, s. 363.

²⁶ Tamže, s. 120.

²⁷ TKADLČÍK, V.: *Cyrilský nápis v Michalovciach*. In : Slávia 52, 2, 1983, s. 113 – 123; tiež LAZOR, Š.: *Cyrilský nápis v Michalovciach*. In : Gréckokatolícky kalendár 1990, s. 61 – 65.

²⁸ Napr. v Tihanyi, Vyšehrade, Vespréme, Čanáde, Pasztó, Dunapenteli, Zebegény, Szávaszent- Demetri, atď.

²⁹ FEJER, J.: *Codex Diplomaticus Regni Hungarie*. Buda 1822 – 1844, vol. 2, s. 447; tiež BÁRDOSSY, J.: *Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, nototionibus, ex veteri ac recentiorie Hungarorum historia depromptis*. Levoča 1902, s. 196 – 197.

³⁰ M. Fedor je toho názoru, že tieto kláštory nikdy nestratili jednotu s Rímom.

metri). Koexistencia západnej kultúry s východnými prvkami pokračovala aj naďalej. V istých časových obdobiach (napr. za vlády Ondreja I., či Ladislava I.³¹) sa dokonca ťažisko východného kultúrneho pôsobenia presunulo v prospech priamych byzantských vplyvov.³²

Niekoľko historikov sa domnieva, že v niektorých týchto východných kláštoroch okrem gréckych a ruských mníchov žili pravdepodobne aj slovanskí mnísi domáceho pôvodu.³³ Ak je tento predpoklad správny, potom slovanskí mnísi tu mohli praktizovať aj východný slovanský obrad. Kláštory boli v stredoveku šíriteľmi duchovnej i materiálnej kultúry, a pretože k týmto kláštorom patrili väčšinou aj chrámy, rehoľníci v nich mohli vysluhovať pre veriacich obrady vo východnej podobe (plnili vlastne funkciu parochií). Aj keď počet slovanských mníchov nebol veľký, možnosť udržiavania byzantsko – slovanského obradu a východnej spirituality, dedičstva zanechaného sv. Cyrilom a Metodom, nemusí byť nereálna.³⁴

Zachovanie cyrilometodskej tradície a dedičstva sa mohlo uskutočniť aj prostredníctvom ústnej tvorby *igricov* (*ioculatores*). Pod inštitúciou *igricov* sa myslia profesionálni speváci, hudobníci, tanečníci, herci a rozprávači, ktorí od čias Veľkej Moravy a pravdepodobne až do 15. storočia chodili po hradoch, trhoch, osadách a oživovali udalosti a príbehy, ktoré sa tradovali, a tak udržiavali v ľude dedičstvo cyrilometodského odkazu.³⁵ Príťažlivosť východného kresťanstva pre ľud mohol byť tiež v zrozumiteľnosti liturgického jazyka, čo platí hlavne pre slovanské obyvateľstvo. Dôležitými mohli byť aj ekonomické dôvody.

³¹ Východný byzantský kultúrny vplyv v Uhorsku vidieť napríklad v jednotlivých uzneseniach Sabolčskej synody, ktorú zvolal uhorský kráľ Ladislav I. (1077 – 1095) v roku 1092. V nich sú petrifikované alebo prinajmenšom tolerované určité javy a zvyklosti, typické pre východný obrad (začiatok Veľkého pôstu v pondelok pred popolcovou stredou, povoľovanie sobášov nižšieho duchovenstva, atď.).

³² AVENARIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. - XII. storočí*. Bratislava 1992, s. 126.

³³ Tamže, s. 125; porov. SZÉKELYI, Gy.: *Poměr středoevropských zemí k církevním reformám a byzantského světa v 11. století*. In : Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity 10, 1961, s. 35; tiež STANISLAV, J.: *Dejiny slovenského jazyka*. Bratislava 1957, s. 242.

³⁴ FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 32.

³⁵ Tamže, s. 38; porov. KRAJČOVIČ, R.: *Jazyk na Veľkej Morave – jeho dynamika a kultivovanie*. In : Zborník príspevkov XI. Medzinárodného zjazdu slavistov. Bratislava 1998, s. 41 - 44.

Latinský obrad bol v Uhorsku postavený na administratívno – farskom systéme s rigoróznou požiadavkou vyberania desiatkov, kým východný obrad v tomto období tento systém ešte nepoznal a spoliehal sa na mníchov, opierajúc sa predovšetkým o slobodné dary veriacich.³⁶

Toto dedičstvo východného kresťanstva sa bezpochyby nemohlo zachovať vo svojej pôvodnej podobe, s pribúdajúcim časom bolo pravdepodobne čoraz viac deformované a aj keď postupne ustupovalo západnému, nemuselo úplne zaniknúť. Na to poukazujú rôzne liturgicko – obradové dokumenty pochádzajúce z tohto obdobia. Napríklad najstaršia súvislá jazyková a literárna pamiatka napísaná v maďarskom jazyku *Halloti beszéd és konyorgés*, čiže pohrebná kázeň a modlitba, ktoré sa zachovali v Prayovom kódexe z XII. storočia. Štruktúra modlitieb je závislá od byzantsko – slovanského trebnika pre pohrebný obrad a jej cirkevná terminológia je prebratá zo staroslovančiny.³⁷ Pretváranie cyrilometodského duchovného dedičstva potvrdzujú aj iné dokumenty, napr. *Pražské hlaholské zlomky*³⁸, ktoré pochádzajú z 11. storočia a obsahujú liturgické modlitby podľa byzantského obradu, *Ostrožnické pergamenové zlomky minei*,³⁹ pochádzajúce z 11. až 12. storočia, *Jagičové viedenské glosy*, ktoré vznikli na východnej Morave alebo na západnom Slovensku začiatkom 11. storočia, či *Spišské cyrilské zlomky*.⁴⁰

Na základe historických skutočností vieme, že kultúrny obraz Uhorska v 11. - 12. storočí bol postavený v západnom kultúrnom okruhu, no na druhej strane je tiež cítiť nesporný vklad východnej kultúry prichádzajúcej najmä z Byzantska, ale aj zo slovanského Bulharska, či Kyjevskej Rusi, ktorý mohol napomôcť (v istých formách a v istých

³⁶ VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávných prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 20.

³⁷ RATKOŠ, P.: *Nový pohľad na vznik a funkciu Prayovho kódexu*. In : Slovenská archivistika 1, 1966, s. 98 – 120; porov. VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávných prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994, s. 17.

³⁸ TIBENSKÝ, J.: *Veľkomoravská a cyrilometodejská tradícia v živote slovenskej feudálnej spoločnosti*. In : Veľká Morava a naša doba. Bratislava 1963, s. 53 – 84; tiež PAVLÍNY, E.: *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*. Bratislava 1964, s. 228.

³⁹ MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. Bratislava 1977, s. 156.

⁴⁰ TIBENSKÝ, Ján : *Veľkomoravská a cyrilometodejská tradícia v živote slovenskej feudálnej spoločnosti*. In : Veľká Morava a naša doba. Bratislava 1963, s. 53 – 84.

oblastiach) k udržaniu sa cyrilometodského odkazu. Prenikanie týchto byzantských kultúrnych vplyvov však bolo zastavené dočasným zánikom Byzantskej ríše v roku 1204 a neobnovilo sa ani po jej opätovnom obnovení v roku 1261. Už napr. v roku 1221 sa grécky kláštor na Vyšehrade ocitol v dezolátnom stave a bol odovzdaný latinským mníchom.

OBDOBIE 13. STOROČIA

Z vyššie uvedeného sa potom dá usudzovať, že východný model kresťanstva v podobe východného (byzantského) obradu mohol byť v niektorých oblastiach Uhorska na začiatku 13. storočia tolerovaný. Jeho existencia síce nespôsobovala cirkevné problémy, ale jeho cirkev-noprávne zaradenie bolo dosť nejasné. Vyriešiť sa to pokúsil pápež Gregor IX. (1227 – 1241), ktorý v roku 1234 zakázal kresťanom rôznych obradov a rôznych národnosti v Uhorsku prijímať sviatosti od nestálych „pseudobiskupov”. Tie odteraz môžu prijímať iba od biskupov latinských. Zároveň prikázal týmto latinským biskupom, aby sami určili pre týchto kresťanov východného obradu obradového vikára, ktorí im budú podriadení.⁴¹ Potvrďuje to, že v Uhorsku v tom čase žili východní kresťania, ktorí zákonite museli byť zjednotení s Rímom, keďže sa dostali pod cirkevno - jurisdikčnú správu latinských biskupov.

O deväť rokov neskôr v roku 1243 pápež Inocent IV. (1243 – 1254) vydáva bulu, v ktorej potvrdzuje platnosť búl vydaných Hadriánom II. (*Glória in excelsis*) a Jánom VIII. (*Industriae tuae*), ktorými dovoľovali slúžiť liturgiu v slovanskom jazyku.⁴² V bule sa ďalej uvádza, že táto prax sa v Uhorsku osvedčila a môže napomôcť k prinavráteniu pravoslávnych (phociano – schismaticos) k jednote s Rímom. Pápež konštatuje, že medzi Maďarmi, Slovákmi, Rusínmi a Rumunmi (Valachos) sú jedni gréckokatolíci, druhí schismatici. Gréckokatolíci sú spravovaní vlastnými generálnymi vikármi, ktorí sú podriadení biskupom latinského obradu, a tým aj jemu, rímskemu pápežovi.⁴³

⁴¹ HALAGA, O. R.: *Cyrlometodské dedičstvo po príchode Maďarov*. In : Slávia XLI. Košice 1972, s. 293.

⁴² FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 49.

⁴³ Neque alia Bullae ad Innocentio IV., mox ac Pontificatum A. 1243 adierat, editae, qua Idem ratum esse voluit jus concessum ad Hadriano II. et Joanne VII. (VIII.) (utrique Seculi IX. Pontificibus) celebrandi Missam officiumque Divinum lingua Slavonica, ratio fuisse censenda est, quam ut pristinam Hungarie pacem reveheret, ac

Na Slovensku mohlo byť územím, ktoré obývali títo zjednotení východní kresťania, oblasť Spiša. V roku 1198 tu bola založená Spišská prepozitúra, ktorá sídlila na Spišskej Kapitule.⁴⁴ Práve k tomuto prepoštvu sa viažu *Spišské zlomky*.⁴⁵ V zázname z roku 1288 sa v nich stretávame s postavou istého Jakuba z Farkašoviec, neskoršieho spišského biskupa, o ktorom sa píše, že bol *graeci ritus*, teda gréckeho (byzantsko – slovanského) obradu. O príslušnosti k tomuto obradu sa neskôr hovorí aj u spišského prepošta Lukáša z roku 1293.⁴⁶ Tak ako Jakub, aj Lukáš reprezentujú katolícku cirkev, sú najvyššími predstaviteľmi rímskej cirkvi na Spiši. Ak teda najvyšší miestni cirkevní činitelia boli východného obradu, zákonite to predznamenáva tú skutočnosť, že aj miestna cirkev, alebo jej istá časť, tiež vyznávala tento východný obrad koncom 13. storočia. Tento názor môže potvrdiť aj zmienka z neskoršieho obdobia v listine spišského prepošta Pavla z roku 1306, ktorý v nej udeľuje právomoc vysluhovať sviatosť birmovania kňazom v dedinách Štrba, Važec, „Vyrtyus” a iných osadách na Spiši (*pasus – plebani in ipsas cappellas presentandi confirmationis munus a nobis* /teda spišského prepošta/ ... *receptient, si idonei fuerint*⁴⁷). Vychádzajúc z tohto údaja sa preto predpokladá, že obyvateľstvo týchto dedín bolo východného obradu.⁴⁸

Schismaticos ad unionem amplectetendam tanto certius praepararet. Atque huic Epochae attribuenda **Hungarorum inter Slavos, Rascios ac Valachos, partim Graeco – Catholicos, partim Phociano – Schismaticos permansio**, vel etiam accessio, qui linguam et mores ut plurimum subinde mutarunt. **Catholicum equidem Graeci Ritus populum deinceps per Dioecesanos Latinos Episcopos, medio generalium suorum, in spiritualibus Vicariorum...** Pozri BÁRDOSSY, J.: *Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, nototionibus, ex veteri ac recentiorie Hungarorum historia depromptis*. Levoča 1902, s. 207.

⁴⁴ Podľa niektorých tvrdení tu už predtým existovalo biskupstvo, pravdepodobne ešte z veľkomoravského obdobia.

⁴⁵ Zaoberal sa nimi BÁRDOSSY, J.: *Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, nototionibus, ex veteri ac recentiorie Hungarorum historia depromptis*. Levoča 1902; neskôr aj MIŠKOVIČ, A. – POGORIELOV, V.: *Spišské cyrilské úlomky XII. - XIII. storočia*. Bratislava 1929, s. 80 – 87.

⁴⁶ Lucas Praepositus Scepusiensis, et ipse Graeci Ritus; pozri BÁRDOSSY, J.: *Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, nototionibus, ex veteri ac recentiorie Hungarorum historia depromptis*. Levoča 1902, s. 223.

⁴⁷ Vyskytujú sa však aj iné vysvetlenia významu spomínanej pasáže, ktoré hovoria, že sa jedná o formuláciu, ktorou si spišskí prepošti vyhradzuju právo potvrdzovať v úradoch kňazov spomínaných dedín, a nejedná sa teda o koncesiu birmovania. Po-

SPIŠSKÉ MODLITBY⁴⁹

Spišské modlitby boli prednesené pravdepodobne v deň posvätenia katedrálneho chrámu spišského prepošta na Spišskej Kapitule 25. októbra 1479. Sú radom modlitieb, oslovení a vyzvaní, oznamov, prosieb, ktoré sa upotrebovali pri čítaní evanjelia a prednese kázni i po nej v rámci omše. Nepatria však k striktne omšovým textom, lebo ich prednášal veriacim v reči ľudu kňaz podľa tradičných ustálených obyčají.⁵⁰ Ako sa tento liturgický obrad uskutočnil, nám dáva možnosť usudzovať, že sa vtedajšia cirkev na Spiši hlásila k cyrilometodskému liturgickému odkazu.⁵¹ Spišské modlitby sú totiž liturgickými textami, ktorých štruktúrna skladba je podobná byzantsko – slovanskej liturgii sv. Jána Zlatoústeho. Sú zaznačené na podklade ústneho formulára, ktorý na základe výskumov jazykovedcov a historikov musel byť zostavený a používaný pravdepodobne už v 9. - 10. storočí, kedy ešte žila staroslovienska liturgia. Jazykové prvky Spišských modlitieb, odhliadnuc od spišských prvkov, totiž poukazujú na slovensko - moravské jazykové prostredie (vrstva slov, ako aj staré gramatické formy sa viažu na veľkomoravskú tradíciu). To zároveň vylučuje aj ich závislosť na druhotnom vplyve, najmä čo sa týka možnosti ich prenesenia z východného prostredia (napr. kolonizácia na valašskom práve), kde sa byzantsko – slovanská liturgia používala, pretože tieto jazykové prvky o tom vôbec nenasvedčujú.⁵² Spišské modlitby teda naznačujú, že podoba cyrilometodskej liturgie bola aspoň na Spiši ešte v roku 1479 známa.

zri RÁBIK, V.: *Nemecké osídlenie na území veľkej Zvolenskej župy do konca 14. storočia*. Trnava 1999, s. 79.

⁴⁸ RATKOŠ, P.: *Hranice Liptova a Spiša po cirkevnoprávnej stránke*. In : Historický sborník MS 5, 1945, s. 66; porov. BEŇKO, J.: *Osídlenie severného Slovenska*. Košice 1985, s. 134.

⁴⁹ Problematike Spišských modlitieb sa venovalo niekoľko autorov, najkomplexnejšie však STANISLAV, J.: *Modlitby pri kázni zo Spišskej Kapituly*. In : Jazykovedný sborník IV., 1950, s. 141 - 155; ID.: *Dejiny Slovenského jazyka III.*, 1957, s. 172 - 178; POVALA, G.: *Spišské modlitby, otázka ich genézy*. In : Jazykovedné štúdie. X. Štolcov zborník. Bratislava 1969, s. 246 - 266.

⁵⁰ POVALA, G.: *Spišské modlitby, otázka ich genézy*. In : Jazykovedné štúdie. X. Štolcov zborník. Bratislava 1969, s. 246.

⁵¹ FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 66.

⁵² POVALA, G.: *Spišské modlitby, otázka ich genézy*. In : Jazykovedné štúdie. X. Štolcov zborník. Bratislava 1969, s. 264 - 266.

KOLONIZÁCIA NA VALAŠSKOM PRÁVE⁵³

Kolonizáciu na valašskom práve, ktorá naše územie dosť výrazne zasiahla, mnoho historikov považuje za dôležitý faktor, ktorý mohol napomôcť k udržaniu slabnúceho odkazu sv. Cyrila a Metoda.⁵⁴ Charakteristickou vlastnosťou kolonizácie na valašskom práve bolo to, že sa šírila postupne z východu na západ po horských hrebeňoch Karpát, neskôr z hôr zostupuje do údolí, kde sa mieša s pôvodným obyvateľstvom. Tento nový a veľký kolonizačný prúd vychádza niekedy na rozhraní XIII. a XIV. storočia z rumunského Valašska, šíri sa cez Zakarpatskú Ukrajinu na východné Slovensko⁵⁵ a Maďarsko a postupuje až na Moravu. Nositeľmi tejto kolonizácie na rozhraní rumunských a rusínskych krajov boli Valasi (Rumuni), na rozhraní krajov rusínskych a slovenských najmä Rusíni (v jej prvotnej fáze do polovice 14. storočia Valasi, začiatkom 17. storočia na severozápadné Slovensko preniká aj poľský element), na Morave nadobúda kolonizácia z etnického hľadiska ráz slovenský. Táto kolonizácia teda priviedla do pohybu obyvateľstvo blízkeho i ďalekého okolia a v novozískaných krajoch to bola skutočne

⁵³ Touto problematikou sa obširnejšie zaoberali RATKOŠ, P.: *Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska*. In : Historické štúdie XXIV. Bratislava 1980, s. 181 – 224; CHALOUPECKÝ, Václav : *Valaši na Slovensku*. Praha 1947; KAVULIAK, A.: *Valasi na Slovensku*. In : Historicko – etnografická štúdia. Zborník na počesť J. Škultétyho. Martin 1933, s. 336 – 374; KADLEC, K.: *Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských*. Praha 1916, s. 169 – 288.

⁵⁴ LACKO, M.: *Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov*. In : Most XIII, 3 – 4. Cleveland 1966, s. 126; FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 55 – 60; HALAGA, O. R.: *Cyrlometodejské dedičstvo po príchode Maďarov*. In : Slávia XLI, Košice 1972; HALAGA, O. R.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. In : Svojina, Košice 1947; VASIL, C.: *Porovnanie cirkevnoprávnych prameňov byzantsko – slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii s Kódexom kánonov východných cirkví*. Rím 1994.

⁵⁵ Na Slovensku sa začala v 1. polovici 14. storočia v poddanských osadách na území hradných panstiev Nevické (prvý spoľahlivý údaj sa viaže k roku 1337), Brakov, Jasenov, Čičva, Stropkov, Makovica, Šariš, Šarišský Hrádok, na šľachtických majetkoch šľachticov z Perína, Michaloviec, ale aj v mestách, ako napr. Bardejov. Pozri RATKOŠ, P.: *Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska*. In : Historické štúdie XXIV. Bratislava 1980, s. 215.

veľká zmes rozmanitých kmeňov a rás, hospodárskych i sociálnych vrstiev, jazykov, kultúrnych a náboženských vplyvov.⁵⁶

Dnes sa akceptuje názor, že prichádzajúci kolonisti na východné Slovensko sa aj na základe svojho etnického pôvodu väčšinou hlásili k východnej kresťanskej ortodoxii, z hľadiska katolíckeho kléru boli preto pokladaní za schizmatikov.⁵⁷ Pre upadajúci pôvodný model východného kresťanstva, ktorý ako predpokladáme mohol dožívať v niektorých oblastiach severovýchodného Slovenska, sa však „Valašská kolonizácia” stala istou záchranou⁵⁸, aj keď to poväčšine znamenalo postupné sa zbavovanie jednoty s katolíckou cirkvou. Je zaujímavé, že nový prichádzajúci element svoju pravoslávnosť preniesol aj na väčšinu pôvodného domáceho obyvateľstva východného obradu.⁵⁹

⁵⁶ CHALOUPECKÝ, V.: *Valaši na Slovensku*. Praha 1947, s. 22 – 40.

⁵⁷ Niektorí najmä ukrajinskí a rumunskí historici tieto zovšeobecňujúce tvrdenia spochybňujú, keď tvrdia, že cirkevný rozkol z roku 1054 v domovských oblastiach týchto kolonistov sa prejavil až po dvoch, či troch storočiach, čiže neskôr ako sa začali prvé vlny kolonizácie; podľa tejto teórie teda nie všetci kolonisti museli byť pravoslávni. Aj v neskoršom období podľa ukrajinského historika A. BARANA, OSBM je pravdepodobné, že karpatskí Rusíni medzi Florentskou úniou (1439) a Užhorodskou úniou (1646), boli aspoň nejakí čas zjednotení s Rímom. Ten ako dôkaz uvádza sťažnosť pravoslávneho protektora Mukačevského kláštora kniežaťa Juraja Brankoviča na iného kniežaťa Jána Hunyadyho, ktorý od neho prevzal niektoré územia, na ktorých zmenil bývalých pravoslávnych poddaných na uniátov. Pozri BARAN, A.: *Analecta OSBM* 8, č. 3 – 4. Rím 1956, s. 543 – 546.

⁵⁸ HALAGA, O. R.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. In : Svojina. Košice 1947, s. 77 – 78; o tomto procese poznamenáva : „Až doteraz sa v Uhorsku cyrilometodská viera strácala tak, že na konci 13. stor. z nej zostalo len niekoľko stôp. Táto viera pod ochranou valašského práva začína znovu vystupovať. Kým predtým táto viera bola administstrovaná spolu s latinským obradom a v jeho tieni, od príchodu Valachov sa zdôrazňuje viac v porovnaní s latinským obradom, aj keď často bola skoro nepozorovateľná, keďže to bola viera chudobnej vrstvy.”

⁵⁹ Nebolo to však pravidlom, niekedy sa stal aj opak, keď sa pod katolícku jurisdikciu dostali aj pravoslávni kolonisti. Napr. v roku 1402 dostal spišsky prepošt od pápeža Bonifáca IX. (1389 - 1404) právo pre udeľovanie špeciálneho rozhrešenia pre kolonistov (Ruthénov a Valachov); RATKOŠ, P.: *Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska*. In : Historické štúdie XXIV. Bratislava 1980, s. 209; tiež FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Košice 1990, s. 59. M. Fedor je dokonca toho názoru, že pod rímsku jurisdikciu sa na Slovensku dostala väčšina týchto kolonistov. Že istá časť Ruthénov cirkevno - správne spadala pod katolícku cirkev ukazuje zmienka v najznámejšej právnej zbierke stredovekého Uhorska, v tzv. *Opus Tripartitum* Štefana Verböczyho z roku 1514, v ktorej Verböczy hovorí aj o Ruthenoch a Bulharoch v Uhorsku, o ktorých tvrdí, že niektorí z nich

Čoraz silnejším prílevom toto obyvateľstva na naše územie v neskorších obdobiach však vznikol aj iný problém. Najpočetnejšou etnickou zložkou kolonistov boli Rusíni, ktorí v tedajšej dobovej terminológii boli uvádzaní latinským termínom Ruthenus. Keďže jeho nositelia sa hlásili k východnému obradu, časom v stredoveku etnický význam termínu Ruthen pribral aj iný, konfesiónálny význam.⁶⁰ Ten začal určovať formu náboženstva, teda východný rítus (jednalo sa nielen o pravoslávnych, ale aj o katolíkov, avšak bez určenia ich etnickej príslušnosti).⁶¹ Tieto dva významy sa vzájomne prekryli a „východná viera“ sa začala označovať aj ako ruténska (príp. ruská) viera, a aj ostatní, iní etnickí príslušníci východného byzantského obradu, boli začlenení do ruténskej (ruskej) cirkvi. Keďže z hľadiska vtedajšej cirkevnej praxe etnicita veriacich nebola skoro vôbec dôležitá, aj pôvodní obyvatelia tohto územia, teda Slováci, začali byť označovaní za Ruténov, čiže za Rusínov.⁶²

Cieľom tejto štúdie nebolo potvrdiť, resp. vyvrátiť rôzne hypotézy možnosti kontinuálneho pokračovania tohto východného modelu (hlavne čo sa týka jeho ideálnej formy) na Slovensku. Gréckokatolícka cirkev sa však, ako už bolo povedané, vo svojom vedomí považuje za dediča a pokračovateľa cyrilometodského odkazu, a preto bolo potrebné spomenúť tie rezíduá východnej duchovnej kultúry, ktoré možnosť jeho za-

sa viažu ku katolíckemu a iní naopak ku gréckemu bludnému (heretickému) kresťanstvu. Porov. *Tripartitum opus juris consuetudinarii i. r. Hung. Per mag St. de Werbewecz, CIH*. Budapest 1897, s. 404-406, partis 1, III. tit. 25 § 1

⁶⁰ Prekladom konfesiónálneho významu slova Ruthenus je aj termín Rusnák, t. j. veriaci východného obradu, od Užhorodskej únie de facto gréckokatolíkov.

⁶¹ Termín Rutén však mal už aj predtým tieto významy :

1. Rusín, alebo Rus, v zmysle etnickom a územnom; od XI. stor. boli nazývaní termínom Ruténi východní Slovania, od XII. stor. predovšetkým obyvatelia Haliče, neskoršie poddaní vo východných častiach Poľsko - litovského kráľovstva, teda predkovia dnešných Ukrajincov a Bielorusov, v uhorskom kráľovstve to boli obyvatelia súčasnej Zakarpatskej Ukrajiny.

2. Označenie členov pohraničných stráží v starom uhorskom kráľovstve od XII. do XVII. stor.

3. Počas „Valašskej kolonizácie“ tak boli označovaní aj kolonizátori v XVI. a XVII. stor., ktorí zakladali svoje sídla a hospodárstva na valašskom práve.

⁶² Táto prax bola oficiálne zaužívaná až do 20. storočia., a to dokonca aj v samotnej Gréckokatolíckej cirkvi.

chovania v istej forme pripúšťajú. To však ale neznamená, že ju bezpodmienečne potvrdzujú. Pred historikmi, ale aj archeológmi, či jazykovedcami je ešte množstvo práce, ktoré na predložené problémy dajú jednoznačnejšie odpovede.

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

jcoranic@unipo.sk

Cyrlometodské baptistérium na Trenčianskom hrade

Karol Androvič

Annotation: In 2013 we will commemorate 1150th anniversary of the Byzantine mission. According my hypothesis Saint Methodius has the grave in Roman Catholic Church in Trenčín. My opinion supports the archeological artifact of the baptistery from the 9th century.

Key words: Great Moravia, Byzantine mission, grave of St. Methodius.

Osudom Veľkomoravskej ríše je skutočnosť, že dodnes nevieme presne vysvetliť mnohé otázky spojené s jej históriou. Význam Trenčína v dobe jej existencie je predmetom mojej úvahy. Cez územie dnešného mesta prechádzal cestný spoj od Nitry na dôležitý brod cez Váh a ďalej smerom cez Biele Karpaty na územie susednej dnešnej Moravy. Tvoril križovatku s frekventovanou považskou komunikáciou nadregionálneho významu.

Prostredníctvom médií našej verejnosti je už známe, že 14. augusta 2006 bola slávnostne otvorená nová archeologická expozícia Trenčianskeho múzea na Trenčianskom hrade, ktorej perlou je formou otvorenej archeologickej sondy prezentovaná rotunda z 9. storočia. Rotunda, ktorú našli počas výskumu na hornom hrade v rokoch 1972-1975, bola dlhé roky zakrytá drevenou podlahou.

Až od roku 1997 sa začali robiť konzervačné práce. Podľa archeologičky Dr. Tamary Nešporovej nález predstavuje ojedinelý štvorlístkový pôdorys, čím rotundu odlišuje od doteraz známych stavieb na Slovensku. Reštaurátor Albín Okša pri otvorení konštatoval, že na presné datovanie objektu je potrebný architektonický výskum. V prvej miestnosti expozície je rotunda s nálezmi z cintorína v jej okolí. Pani archeologička povedala, že chceli ukázať aj to, že je opodstatnené datovať rotundu do 9. storočia lebo v okolí hradu i v meste sa z tohto obdobia našli sídliská a kostrové hroby. Trenčín bol už v období Veľkej Moravy dôležitým strediskom na Považí a priamo na území hradu sú archeologické nálezy z tohto obdobia. V blízkom okolí neďaleko Opátstva na Skalke bol objavený na vyvýšenine Chochel sakrálny objekt s cintorínom z veľkomoravského obdobia. Teóriu datovania vzniku rotundy do 9. storočia

podporuje jej ojedinelý štvorlístkový pôdorys, ktorý má paralelu v náleze kostolíka baptistéria v moravských Mikulčiciach datovaného do 2. polovice 9. storočia. Bolo konštatované, že projekty na krytú stavbu nad nálezom boli už v 80. rokoch, ale z finančných dôvodov sa realizácia odkladala. Pre ilustráciu predkladám náčrt predmetného nálezu. Vonkajšie rozmery stavby sú 860 cm (východ-západ), 920 cm (sever-juh), s hrúbkou muriva 55 cm, v apsidách 160 cm.

K uvedenému nálezu rotundy chcem vysloviť svoj názor. Nález pri porovnaní s dostupnou literatúrou predstavuje ranokresťanské predrománske baptistérium stredomorského typu z helénistickej oblasti. Podobné baptistéria patria k chrámovým stavbám s centrálnym pôdorysom, ktoré boli obyčajne stavané na tetrakonchálnom pôdoryse – štyri apsidy spojené do podoby štvorlístka. Baptistéria boli miestom najdôležitejšieho obradu šíriaceho sa kresťanstva – vysluhovania sviatosti svätého krstu. Katechumeni až po prijatí krstu mohli vstúpiť do chrámu, čo nám dokladá aj východná liturgická prax, zaznamenaná tiež v liturgii svätého Jána Zlatoústeho.. Na veľkonočný sviatok (resp. na Veľkú sobotu) dospeli katechumeni v baptistériu osvedčovali svoje vedomosti z vierouky, predriekali vyznanie viery a predstupovali pred biskupa, ktorý vykonával iniciačné obrady. Nahých krstencov trikrát ponorili do nádrže s vodou, potom ich pomazali svätým olejom a napokon títo obliečení do bielych šiat pristupovali k svätému prijímaniu. Vodná nádrž bola stredom kruhového alebo štvorcového baptistéria. Baptistérium bývalo umiestnené v blízkosti – najčastejšie pred vchodom do významnej baziliky-katedrály. Štvorlístkový základ baptistéria býval upravený i do tvaru otvoreného baldachýnu a to tak, že štyri piliere alebo stĺpy sledovali obrisy apsid. Obvodové steny baptistéria opakovali tvar štvorlístku, alebo mali jednoduchší rotundový tvar. Aj v predkresťanskej architektúre už poznáme stavby na krížovom pôdoryse. Avšak od konca 4. storočia ako prvý z biskupov sv. Ambróz začal upozorňovať na tento symbol: „Forma Crucis templum est“ – kostol má tvar kríža a je jeho znakom. Baptistéria na krížovom pôdoryse bývali zastropené byzantskou kupolou. Stavby baptistérií na krížovom pôdoryse sa stali charakteristickým tvarom v byzantskej cirkevnej architektúre.

Pri objavení rotunde na Trenčianskom hrade z architektonického hľadiska ide o jemnejšie tvarovaný objekt ako je baptistérium označené ako kostol č. 9 v Mikulčiciach. Vieme, že baptistérium stálo aj pri bazilike Panny Márie v Kocelovom Blatnohrade. V Trenčíne ide o stavbu popredného prvoradého významu. S christianizáciou Veľkej Moravy

v prvých troch desaťročiach 9. storočia sa k nám dostáva aj technika murovaných stavieb. Na území Veľkomoravskej ríše v 9. storočí pôsobili misionári z oblasti fransko-bavorskej ako aj z oblasti dalmátsko-istrijskej. V Nitre už v roku 828 bol salzburským arcibiskupom Adalrámom posvätený prvý kresťanský kostol na Slovensku s patrocinom po sv. Emerámovi – bavorskom mučeníkovi. Keď v roku 863 na pozvanie panovníka Rastislava prišla misia solúnskych bratov Konštantína Filozofa a Metoda, vyslaná byzantským cisárom Michalom III., začali na území Veľkomoravskej ríše pôsobiť aj misionári z byzantskej oblasti. Misionári z bavorského Pasova považovali Veľkomoravskú ríšu za svoje misijné územie. Solúnski bratia boli dobre informovaní, preto požiadali pápeža v Ríme o schválenie svojej misie, na ktorú sa dobre pripravili. Sv. Cyril vytvoril slovanské písmo – glagoliku a obaja s ďalšími spolupracovníkmi preložili Písmo sväté a najpotrebnejšie bohoslužobné knihy do slovanskej reči. Pápež Hadrián II. schválil ich misiu a slávnostne potvrdil slovanskú bohoslužbu tak, že požehnal liturgické knihy, ktoré bratia priniesli. Ďalšie sakrálné stavby, ktoré vznikli na území dnešného Slovenska pred rokom 890 boli objavené na hradoch v Bratislave a v Devíne ako aj v lokalitách Nitra-Martinský vrch, Ducové, Kopčany – kostol sv. Margity a Kostolany pod Tribečom – kostol sv. Juraja. Hranice s Moravou nejestvovali, obdobné objekty poznáme aj na území dnešnej Moravy. V cyrilometodskej misii boli viacerí významní a vzdelaní muži. Príchod misie sa prejavil aj vo výstavbe sakrálnych objektov. Kto medzi účastníkmi misijného sprievodu ovládal umenie výstavby ako aj projektovania architektonických objektov? Bol to pravdepodobne Kliment, neskoršie nazývaný Ochridský. Kliment bol spolurodák oboch sv. Bratov. Narodil sa okolo roku 840 v Solúne alebo jeho okolí. Vedel slovom a písmom po grécky a po latinsky a rozumel sloviensky. Vynikol ako štylista a básnik i ako staviteľ. Je známe, že po smrti sv. Metoda v roku 885 boli jeho žiaci kráľom Svätoplukom vyhnaní a väčšina odišla do Bulharska a niektorí do Macedónska.

Sv. Kliment potom pôsobil v oblasti juhovýchodne od ochridského jazera. V meste Ochrid postavil kostoly ako aj krásny kláštor sv. Pantelejmona, ktorý sa stal významným náboženským a kultúrnym strediskom. Tam je aj pochovaný. Predpokladám, že sv. Kliment svoje staviateľské umenie začal rozvíjať už na území Veľkomoravskej ríše, kde možno pôsobil pri stavbe doteraz najväčšieho objaveného veľkomoravského kostola, trojlodovej baziliky helénistického typu ako aj baptistéria

v Mikulčiciach. Rovnako aj kostoly s polkruhovými apsidami objavené v Mikulčiciach a v Starom Měste u Uherského Hradiště boli stavané až v druhej polovici 9. storočia, v dobe cyrilometodskej misie pod vplyvom kultúrnej sféry Byzancie reprezentovanej pravdepodobne staviteľom Klimentom. Jeho účasť sa dá predpokladať aj pri stavbách v Trenčíne.

Objavená rotunda bola postavená ako cyrilometodské baptistérium. Architektonické prvky jasne ukazujú, že je typovo blízka ranokresťanskej byzantskej architektúre. Vieme, že obdobné baptistéria boli umiestnené pred významnými bazilikami. Ostáva odpovedať na otázku kde sa nachádzala významná bazilika pred ktorou baptistérium stálo. Cyrilometodská misia prišla na územie Veľkomoravskej ríše, kde už dlhé roky pôsobili franskí misionári. Treba poznamenať, že už okolo roku 800 franskí benediktíni založili na vrchu Zobor pri Nitre kláštor zasvätený sv. Hypolitovi. Medzi franskou a byzantskou misiou pravdepodobne hneď od začiatku sa začali prejavovať rozpory a konkurencia, ktoré sa však postupne stupňovali a zväčšovali. Niektorí dejepisci mienia, že sv. Metod ako misijný biskup nemal stále sídlo. Jeho titulárne arcibiskupské sídlo bolo Sirmium (Sriemska Mitrovica). Iní historici tvrdia, že musel mať niekde stále sídlo. Obyčajne sa pripúšťa, že to bolo v hlavnom meste Veľkomoravskej ríše, ktoré však nepoznáme. Prof. Ján Stanislav dokazuje, že Metodovým sídlom bola Nitra. Historik A. Danišovič predpokladá, že to bolo Komárno. Autor životopisu svätých bratov Michal Lacko SJ ako možné Metodovo sídla uvádza: Velehrad, Staré Město, Olomouc, Mikulčice na Morave. A na Slovensku: Nitra, Devín, Bratislava, Trnava, Trenčín, Komárno a v Maďarsku Ostrihom. Predpokladá sa, že sv. Gorazd mal rovnaké sídlo ako sv. Metod.

Z historických prameňov vieme, že Viching ako hlavný predstaviteľ franských misionárov pri panovníckom dvore bol proti pôsobeniu byzantskej misie a určite mal záujem na tom, aby Metod ako misijný arcibiskup sídlil na takej lokalite, aby s panovníckym dvorom nebol v bezprostrednom kontakte. Z prírodno-geografického hľadiska umiestnenie hlavnej baziliky s baptistériom a sídelným objektom na trenčianskom skalnatom kopci mohlo byť veľmi impozantné a pre Metoda prijateľné. Po niekoľkých rokoch spoločného pôsobenia oboch misií v roku 880 pápež Ján VIII. Bulou *Industriae tuae* adresovanou Svätoplukovi potvrdil samostatnú cirkevnú správu na čele s arcibiskupom Metodom a zároveň menoval franského kňaza Vichinga za biskupa svätej nitrianskej cirkvi, pri čom bola opäť potvrdená staroslovenská bohoslužba. Hranice Meto-

dovho pôsobiska boli rovnaké ako hranice Svätoplukovej ríše, ani hranice biskupstva so sídlom v Nitre neboli presne určené. Bolo zachované spolupôsobenie byzantských a franských misionárov na území Veľkomoravskej ríše. Keď v roku 885 zomrel panónsko-moravský misijný arcibiskup sv. Metod pozícia byzantských misionárov sa výrazne zhoršila. Pravdepodobne pod tlakom bavorských biskupov kráľ Svätopluk vyhnal Metodových žiakov macedónskeho pôvodu zo svojho územia. Podľa môjho názoru následne dochádzalo aj k likvidácii mnohých viditeľných symbolov cyrilometodskej misie na Veľkomoravskom území. Je známe, že v roku 900 bavorskí biskupi protestovali u pápeža Jána IX. proti zriadeniu biskupstiev v rámci byzantskej misie. Pravdepodobne vtedy Metodov nástupca sv. Gorazd odišiel do Poľska. Historik Michal Lacko SJ uvádza, že keď v roku 1022 poľský kráľ Boleslav Chrabrý začal z krajiny vyháňať prívržencov staroslovienskej bohoslužby cyrilometodská tradícia bola v Poľsku ešte veľmi živá. Bolo to aj vďaka pôsobeniu sv. Gorazda v Poľsku. Sv. Gorazd bol prvý ktorý spojil Nitru s Krakovom. Zaiste po jeho stopách prišiel okolo roku 1022 na nitriansky Zobor a potom so svojim učeníkom na trenčiansku Skalku svätý Andrej-Svorad. Okolo roku 906 výbojné staromaďarské kmene zničili Veľkomoravskú ríšu. Pri vytváraní nového územno-správneho členenia novozaloženého Uhorského kráľovstva v roku 924 bolo v Nitre zriadené jedno z údelných vojvodstiev. V nasledujúcom období pravdepodobne podľa existujúcich žúp ešte z veľkomoravského obdobia dochádzalo k tvorbe nových komitátov, ktorých centrami boli komitátne hrady. Aj na trenčianskom skalnatom kopci bol vystavaný takýto komitátny hrad ako centrum Trenčianskeho komitátu. Dá sa predpokladať, že pri výstavbe hradu z priestorových dôvodov došlo k zbúraní baziliky a k premiestneniu tohto chrámu na návršie nad mestom, ktoré sa dnes nazýva Mariánsky hrad. Pod hradnou vežou smerom k palácu kráľovnej Barbory je aj v dnešnej dobe dobre viditeľný umelý zásah do skalnatého brala, ktorý vznikol pri rozsiahlej úprave terénu. Baptistérium ostalo stáť na svojom mieste s novou funkciou – ako hradná kaplnka. Bolo zbúrané až neskôr pri ďalších terénnych a stavebných úpravách horného hradu. Pri archeologickom výskume sa našlo v jeho okolí len málo hrobov z 11. storočia, kedy už baptistérium slúžilo ako hradná kaplnka. Už v roku 1953 trenčiansky historik – bývalý provinciál piaristov Jozef Branecký vyslovil mienku, že pôvodne hlavný mestský kostol stál na hradnom kopci a až neskôr bol premiestnený na návršie nad mestom nazývané Mariánsky

hrad, v súčasnosti známe ako Mariánske námestie. Tento premiestnený kostol stál pod úrovňou nivelety súčasného kostola a bol deštruovaný pravdepodobne na začiatku 14. storočia. Dnešný pôvodne gotický rímskokatolícky farský kostol Narodenia Panny Márie postavili na pôvodnom pôdoryse v roku 1324 ako bazilikálne trojlodie a po požiari v 16. storočí ho renesančne prestavali. Patrocínium Narodenia Panny Márie patrí k najstarším patrocíniám. Obdobné patrocíniá v ranokresťanskom období na Balkáne mali názov patrocínium Narodenia Presvätej Bohorodičky. Dá sa predpokladať, že pri dnešnom patrocíniu ide o prenesené patrocínium z pôvodnej baziliky, ktorá stála na hradnom kopci. Ak by bola moja hypotéza akceptovateľná, tak trenčiansky farský kostol by mal najstaršie mariánske patrocínium na Slovensku. Pri výkopových prácach vedľa južného múru kostola spočiatku bol náhodne objavený vrchol kamenného oblúku. Nedávno bol uskutočnený archeologický výskum okolo múrov kostola. Výsledky expertízy kameňa a malty ešte nie sú k dispozícii. Neuskutočnila sa sondáž pod podlahou kostola. Žiaľ nedošlo k podrobnému výskumu a presnejšiemu určeniu nálezu.

Domnievam sa, že s ohľadom na historický vývoj existovali dôvody na úplné potlačenie spomienky na činnosť cyrilometodskej byzantskej misie, ako aj existenciu sídelnej baziliky arcibiskupa sv. Metoda v Trenčíne. Archeologička Dr. Tamara Nešporná vedľa rotundy pri prieskume predpokladaného múru Matúšovho paláca našla kahanček so znakom kríža možno ešte rímskeho pôvodu. Vedľa opevnenia od hladomorne smerom k horného hradu objavila viaceré nálezy z veľkomoravského obdobia. Osobitne k nálezu rotundy napísala: „Predpokladáme, že rotunda je slovanského pôvodu, týčila sa na hradnej akropole na dolnom hrade bolo hospodárske zázemie veľmožského sídla“. O existencii baziliky v tej dobe neuvažovala. Oddávna ctiteľov oboch sv. Bratov zaujímala otázka, kde sa nachádzal ten „prestolný“ chrám (katedrála), v ktorej bol Metod pochovaný. V historickom diele „Proložné, čiže Stručné Žitie“ oboch sv. Bratov sú ďalšie podrobnosti: „Leží vo veľkom chráme moravskom na ľavej strane, v stene za oltárom Bohorodice“. Kde sa nachádzala tá „velika cerkva moravská“? Ako už bolo uvedené, uvažovalo sa o Nitre, Velehrade, Mikulčiciach, Devíne, Znojme, Starom Meste u Uherského Hradišťa a o Trenčíne a o iných miestach. Citovaná pápežská bula upozorňuje na súvislosť medzi samotnou správou byzantskej misie a nitrianskym biskupstvom. Sídlo arcibiskupa Metoda treba hľadať na mieste, ktoré zabezpečovalo rovnovážnou polohu oboch subjektov cirkevných centier. Baptistéria byzantského typu poznáme z nálezov

v Mikulčiciach a Trenčíne, pri čom trenčianske je architektonicky jemnejšie a geograficky k Nitre ako k predpokladanému sídlu pavnovníckeho dvora. bližšie. Nález trenčianskeho baptistéria s logicky predpokladanou bazilikou v jeho blízkosti dovoľuje vysloviť predpoklad, že hľadaný „prestolný“ chrám stál v Trenčíne. Tým sa ukazuje, že Trenčín bol oveľa dôležitejším sídlom civilnej vrchnosti a cirkevným veľkomoravským centrom, ako sa doteraz predpokladalo.

V tejto súvislosti chcem zdôrazniť význam účasti archeologičky Dr. Tamary Nešporovej na doteraz najväčšom úspechu pri archeologických výskumoch na Trenčianskom hrade – nálezu rotundy. Pre ďalší archeologický výskum je nenahraditeľnou stratou smutná skutočnosť, že žiaľ tragicky zahynula pri výkone svojho povolania 10. októbra 2006. Nález rotundy, podľa môjho názoru baptistéria, ako stavanej krstiteľnice dokazuje svojim charakterom, že je objektom úzko spojeným s východným byzantským obradom a tým jednoznačne dokazuje pôsobenie misie slovanských vierožvestcov na našom dnešnom území. Vo východnej byzantskej liturgii sa sviatosti krstu a birmovania udeľujú naraz a keď ide o krst dospelých katechumenov, tak je obrad spojený aj so sv. prijímaním. Pri posudzovaní architektúry tohto typu sa z hľadiska typológie a umiestnenia nedá podceniť alebo zanedbať pôsobenie byzantského vplyvu.

Byzantské baptistériá stáli tradične pri bazilikách, obdobnú baziliku treba hľadať aj na hornom hrade v Trenčíne. Je známe, že hradná veža má kamenné jadro, ktoré bolo až dodatočne obmurované – pravdepodobne tam sa môže nájsť zvyšok veže hľadanej baziliky. Možno už pred príchodom byzantskej misie na vrchole hradného brala stáli cirkevné objekty, ktoré boli dodatočne stavebne upravené pre východný obrad. Dá sa predpokladať, že neskoršie pri terénnych úpravách pri výstavbe komitátneho hradu došlo nielen k premiestneniu baziliky na Mariánsky hrad ale spolu boli možno premiestnené aj pozostatky mŕtvych, pričom významnejšie boli pravdepodobne uložené okolo oltára hlboko pod dnešným farským kostolom a ostatné možno pod miesto, kde dnes stojí gotický karner sv. Michala. Ďalšie súvislosti treba ešte overiť.

Podľa uvedených indícií pri náleze rotundy ide o byzantské cyrilometodské baptistérium z 9. storočia. Trenčianske baptistérium malo určite v období šírenia kresťanstva v staroslovenskej reči pospolitého ľudu cyrilometodskými misionármi neobyčajný význam, podľa tvaru predstavuje ojedinelý príklad byzantskej architektúry na Slovensku. V tejto súvislosti trenčianske cyrilometodské baptistérium pre nás

v dnešnej dobe predstavuje jedinečný viditeľný a hmatateľný symbol šírenia viery v 9. storočí na našom dnešnom území. Tým sa baptistérium podľa môjho názoru stane veľmi vzácnym objektom pre naše cirkevné dejiny. Aj keď boli Metodovi žiaci z územia Veľkomoravskej ríše vyhnaní, v podvedomí ľudu ostali zachované výrazné stopy, tradície a spomienky na cyrilometodskú misiu, čo malo neobyčajný význam v rámci ďalšieho historického vývinu Slovenska. S ohľadom na výnimočnosť nálezu pri cyrilometodských pútiach smerujúcich na Velehrad, Devín a do Nitry by sa nemalo zabudnúť ani na Trenčín.

V roku 2013 si pripomenieme 1150 rokov od začiatku misijného pôsobenia svätých Cyrila a Metoda na našom území. Podľa mojej hypotézy možno predpokladať, že niekde hlboko pod podlahou v blízkosti oltára v rímskokatolíckom farskom kostole Narodenia Panny Márie v Trenčíne je možno pochovaný sv. Metod. K tomu ma inšpiruje nález ojedinelej cirkevnej pamiatky – cyrilometodského baptistéria z 9. storočia na Trenčianskom hrade.

Použitá literatúra:

- René Huyghe a kol.: „Encyklopedie – umění středověku“ Odeon, Praha 1969
- Viliam Judák: „Hviezdy slovenského neba“ Naše kníhkupectvo, Nitra 1993
- Viliam Judák, Edita Čekovská: „Prehľadné cirkevné dejiny“ Lúč, Bratislava 1996
- Viliam Judák: „Z múdrosti našich otcov – Sv. Beňadik a Skalka“, Biskupský úrad Nitra 2007.
- Ján Chryzostom Korec: „Cirkev v dejinách Slovenska“ Lúč, Bratislava 1994
- Michal Lacko SJ: „Svätý Cyril a Metod“ Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím 1990
- Jean Lassus: „Ranokresťanské a byzantské umenie“ Pallas, Bratislava 1971
- Tamara Nešporová: „Najstaršie osídlenie Trenčína“ In: Trenčín, Vlastivedná monografia 1, Alfa, Bratislava 1993
- Bohuslav Syrový a kol.: „Architektura – svědectví dob“ SNTL, Praha 1977

Ing. arch. Karol Androvič
Hlavná 30

831 01 Bratislava

Dejiny eparchiálneho mariánskeho pútnického miesta Rafajovce

I.časť

Jana Koprivňáková

Annotation: The submitted study is an excursion to a history of village and parish Rafajovce. It denotes the unwritten facts of the history of village Rafajovce from it's foundation to the latest history. It reveals the new facts from the history of parish and it gives reason for it's consequence for Prešov's Greekcatholic See as one of the pilgrim places. This diploma thesis tries to answer the questions concerning hazy origins of two holy ceremonies and miracle of the icon of the Holy Mother of God from Rafajovce.

Key words : History of Village Rafajovce. History of Parish Rafajovce. Priests in Parish. Branch Villages. Parish Church in Rafajovce. The Icon of the Holy Mother of God from Rafajovce. Miraculous Spring. Holy ceremonies.

Rafajovce sú jedným z eparchiálnych pútnických miest, kde sa nachádza divotvorná (zázračná) ikona Presvätej Bohorodičky. Každoročne sa v Rafajovciach koná eparchiálna odpustová slávnosť na sviatok Zoslania Svätého Ducha a farská na sviatok Narodenia Presvätej Bohorodičky. Je teda nanajvýš nutné poznať historické korene tejto rokmi potvrdenej tradície, aby bolo zrejmé, že nevzišla z legendy.

Doteraz sa téme dejín obce a farnosti Rafajovce nevenovalo mnoho autorov a ak áno, tak len útržkovito, nakoľko je pre mnohých len ďalšou bezvýznamnou a skutočne malou dedinou.

1 OBEC RAFAJOVCE

Obec sa nachádza v nadmorskej výške 170 – 250 m v chotári (stred obce 185 m), na východnom Slovensku v južnej časti Nízkyh Beskýd, v doline riečky Ondalík. Obec severozápadne susedí s dolinou rieky Ondavy, ktorá má pre severnú časť Zemplínskej župy¹ zaiste historickú hodnotu². Slovienske osídlenie tohoto kraja sa do prelomu 10. a 11.

¹ Severná časť Zemplínskej župy - dnes treba chápať Stropkovský okres, z ktorého rieka Ondava ďalej zasahuje do Vranovského okresu.

² Viedla tadiaľto jedna z Krajinských ciest v smere juh - sever, ktorá spájala Zemplínsku župu so susediacimi krajinami. Táto sa tiahla zo Sabolčskej župy a popri pravej

storočia rozvinulo. Severným okrajom vtedajšieho osídlenia bolo územie Stropkova v doline Ondavy, územie Humenného, Mysliny v doline Laborca a územie Hažína v doline Cirochy. Skúmané územie bolo nepochybne územnou súčasťou Veľkomoravskej ríše v tretej tretine 9. storočia počas panovania kniežaťa Svätopluka.³ Oblasť, v ktorej sa obec nachádza, od feudalizmu patrila pod správu Zemplínskej stolice⁴, presnejšie stropkovského hradného panstva. „Počiatky osídlenia podľa archeologických nálezov siahajú až do obdobia eneolitu /2000-1700 pred Kr./, o čom svedčia aj mohyly⁵ – niekdajšie hroby – nájdené z tohto obdobia v rafajovskom chotári“. ⁶ Radové pohrebiská sú najzávažnejšími dôkazmi nielen o predchádzajúcom šírení, ale najmä udomácnení kresťanstva medzi vtedajšími Slovienmi, špecificky v pohrebných obradoch.⁷ Keďže Veľkomoravská ríša pre vnútornú nejednotnosť a oslabenie nedokázala čeliť náporu starých Maďarov a na začiatku 10. storočia zanikla, slovanské obyvateľstvo Karpatskej kotliny a Podunajska sa postupne dostávalo pod vplyv vytvárajúceho sa uhorského štátu.⁸

Vojenské dobytie a ovládnutie maďarským vojskom a mocenské začlenenie tohto kraja do Uhorského kráľovstva v prvej polovici 11. storočia a po zmierení sa s novým mocenským stavom, počet slovanského obyvateľstva v 11.–12. storočí postupne narastal. V 14. storočí však slovenské poddanské obyvateľstvo založilo len okolo dvadsať no-

strane Bodrogu pokračovala na severovýchod do mestečka Zemplín - od Sátoraljaújhelya smerovala k Sečovciam, kde sa križovala s cestou tiahnuťou sa do Košíc. Zo Sečoviec pokračovala do Vranova a tam sa rozchádzali cesty do troch smerov. Na západ cez Zamutov do Šarišskej župy, údolím Tople; na sever údolím Ondavy do Stropkova odkiaľ sa tiahla jedna celá trasa na severozápad do Bardejova a druhá na sever cez Dukelský priesmyk do Poľska. (Porov.: ULICHNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : OzZs, 2001, s. 731-732).

³ Porov.: ULICHNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 679.

⁴ Zemplínska stolica, ako uhorská stredostupňová územnosprávna inštitúcia vznikla v 11. storočí a v pôvodnom zemepisnom rozsahu jestvovala do roku 1918 (v tomto roku je deklarovaný Česko – Slovenský štát), teda do zániku Uhorska. V súčasnosti je jej južná časť územia súčasťou Maďarska, stredná a severná časť patrí do Slovenskej republiky. (Porov.: ULICHNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 12).

⁵ Porov.: *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku*, 2. časť, 1977, s. 473.

⁶ Listina založená na OcÚ v Rafajovciach, pri príležitosti 405 výročia prvej zmienky o obci a príležitosti posvätenia obecných symbolov a cirkevných objektov, 2002.

⁷ Porov.: ULICHNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 677- 678.

⁸ KOVÁČ, D.: *Dejiny Slovenska*. Praha : NLN, s.r.o., 2001, s. 32.

vých sídlisk, čím sa proces zakladania nových sídel slovenských poddanských na tradičnom, slovenskom práve ukončil.⁹ „Začiatkom 14. storočia sa v zemplínskej stolici začali uplatňovať dve nové doosídľovacie iniciatívy a vlny. Do osídľovanie podľa zákupného nemeckého práva a zákupného rusínskeho práva.“¹⁰ A to prítomnosťou kráľovských družníkov – dvorníkov, či rusínskou migráciou (súvisiacou najmä s výbojmi uhorských kráľov do Haliče a Vladimírska) na našom území v 12.-13. storočí nazývaných „Rutheni“, maďarsky „Oroszi“ (odlišnej národnostnej i cirkevnej príslušnosti), ale aj východných Románov, nazývaných „Vlach“, maďarsky „Olah“. Od druhej polovice 13. a v 14. storočí preniklo na naše územie už väčšie množstvo rusínskeho roľníckeho obyvateľstva. Túto staršiu infiltráciu románskych a rusínskych prisťahovalcov treba odlišovať od novšieho prílevu tzv. valašských kolonistov, Valachov (Rumunov) a Rusínov. Toto sčasti etnicky, ale predovšetkým hospodársky a nábožensky odlišné obyvateľstvo patriace k východnému (kresťanskému) rítu, prenikajúce na naše územie od začiatku 14. storočia, sa v počiatočnej etape skladalo prevažne z valašského (rumunského elementu), ktorý už koncom 14. storočia nachádzame na Spiši a Gemeri. Ďalšia, nepomerne silnejšia vlna valašského obyvateľstva, pozostávajúca prevažne z rusínskeho, ale aj poľského a v menšej miere vlastného valašského obyvateľstva, privádzala na naše územie od druhej polovice 15. do konca 16. storočia. V tejto druhej fáze malo už prevahu roľnícke obyvateľstvo, ktoré sa súčasne venovalo valašskému dobytkárstvu. Táto druhá kolonizačná vlna rusínskeho valašského obyvateľstva sa usadzovala predovšetkým v severnej časti Zemplínskej a Šarišskej župe. Na stropkovskom panstve na valašskom práve, okrem iných osád, vznikli aj Rafajovce (Raphaywffese).¹¹

1.1 Prvá zmienka o obci Rafajovce

Rafajovce sú ojedinelým príkladom dediny, ktorej okolnosti vzniku poznáme pomerne presne. Je to vďaka jedinečnému zápisu o nich

⁹ Porov.: ULIČNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 684.

¹⁰ ULIČNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 694. Prvotnou príčinou do osídľovania bol záujem najmä šľachtických zemepánov, aby sa zväčšením počtu poddanských domácností na ich majetkoch či panstvách zväčšili príjmy.

¹¹ Porov.: BEŇKO, J.: *Osídlenie severného Slovenska*. Košice : Východoslovenské nakladateľstvo, 1985, s. 264 – 273.

v urbári¹² stropkovského panstva z roku 1557. V ňom je napísané, že tamojší šoltýs¹³ je v období štvorročnej lehoty, ktorá mu plyní od septembra v roku 1554. Dve poddanské domácnosti sa tam usadili v roku 1555, tretia v roku 1557. Rafajovce sú zapísané medzi dedinami s valašsko-rusínskymi obyvateľmi. Je zrejmé, že tamojšie sídlisko založil šoltýs Rafaj po dohode so šľachtickými Petejovcami, vlastníkami stropkovského panstva v roku 1554, kedy si vybudoval vlastné obydlie. V roku 1555-1557 si pri jeho dome vybudovali obydlia poddanské, valašské rodiny rusínskeho pôvodu, ktoré Rafaj odniekiaľ priviedol. Rafajovce boli najmladšou dedinou v doline Ondalík. Boli jedinou dedinou, ktorú spolu založili valasi-rusíni, teda podľa zákupného valašského práva. Spomínané valašské rodiny sa pravdepodobne zakrátko odsťahovali, lebo Rafajovce nie sú zapísané v daňových registroch z rokov 1567-1570. Trvalejšie sa tam usadili valašské rodiny, ktoré boli v roku 1582 zdanené od dvoch port¹⁴. V 17. storočí poddanské domácnosti chudobneli a ubúdalo ich.¹⁵

1.2 Historické premeny názvu obce

V doterajšej histórii obce jej názov prešiel mnohými obmenami, ktoré dozaista boli podmienené historickým vývojom.

Stretávame sa s týmito názvami:

¹² Urbár: je najdôležitejším prameňom hospodárskych dejín 16. a 17. storočia. Je písomné vyjadrenie, určené na to, aby vydávalo svedectvo o stavoch právnej a hospodárskej povahy. Má právne preukaznú silu, ktorá sa vzťahuje predovšetkým na pomer poddaných k zemepánovi. (Porov.: MARSINA, R., KUŠÍK, M.: *Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku I (XVI. storočie)*. Bratislava : SAV, 1959.)

¹³ Valasi sa prisťahovali do Zemplínskej stolice z dedín východne ležiacej Užskej stolice. Sprostredkovateľa založenej valašskej dediny v 14. storočí tradične správne pomenúvali *kenez a vojvoda*, avšak neskôr len slovom *šoltýs*. (Porov.: ULÍČNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 701.)

¹⁴ Porta: vráta, brána má v uhorských právnych a daňových písomnostiach od 14. storočia obsah poddanská, presnejšie sedliacka usadlosť ako hospodárska jednotka (norma), zdaňovaná daňou kráľovi. Porta ako daňová jednotka zahrňovala celú sedliacku usadlosť, na ktorej v 14. storočí hospodárila jedna sedliacka domácnosť, v 15.-16. storočí jedna až štyri, v 17. storočí aj viaceré sedliacke domácnosti (Porov.: ULÍČNÝ, F., *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 24.)

¹⁵ Porov.: ULÍČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*, 2001, s. 420-421.

- v r. 1596 Rafayocz; v r. 1773 Rafajowcze; v r. 1786 Rafajocz, Rafajowce; v r. 1808 Rafajóc, Rafajowce; v r. 1863-1907 Rafajóc; v r. 1907-1913 Máriakút; od r. 1920 Rafajovce.¹⁶

Maďarský historik Ede Ungváry o obyvateľoch Rafajoviec hovorí, že sa „...živilí obrábaním pôdy a chovaním dobytká. Pri živelných pohromách neklesali na duchu a verili v milosrdenstvo Božie. V núdzi bez reptania konzumovali aj chlieb upečený z krmnej repy a ovsu. Krotký bohabojný ľud veril v Božiu múdrosť, podľa ktorej zlé časy vystriedajú dobré.“¹⁷

2 OBRADOVÁ PRÍSLUŠNOSŤ

Rafajovce sú obcou, ktorá bola založená na tzv. valašskom práve, čo ju odlišovalo nie len etnicky, sociálne, ekonomicky, ale predovšetkým nábožensky. V doline rieky Ondalík je najmladšou obcou a od jej založenia jedinou obcou s valašským právom, s etnickým zastúpením Ruthénov.¹⁸

2.1 Počiatky kresťanstva

„Stará vira“. Termín sa začal používať vo feudálnom Uhorsku ako označenie vyjadrujúce pôvodné grécke cyrilometodské zvyky, tradíciu i obrad.¹⁹ Dôvodom používania tohto termínu bolo zachovanie pamiatky na grécky obrad, ktorý až do 13. storočia bol na území Uhorska majoritným. Jeho korene na našom území (všeobecne, ale aj konkrétne územie riek Ondavy a Laborca) siahajú do obdobia cyrilometodskej misie na Veľkej Morave z roku 863. Podľa stáročia pretrvávajúcej tradície, ktorú zapísal uhorský historik *Anton Szirmai* a nazval ju podľa obce Tovarné, čiže *Tovarnianska tradícia*, sa kladú počiatky kresťanstva v našom kraji do čias Cyrila a Metoda. V ranofeudálnom štáte boli priaznivo naklonení k dielu sv. Cyrila a Metoda. „Byzantský patriarcha Teofilaktos (933-

¹⁶ Porov.: MAJTÁN, M.: *Názvy obcí*. Bratislava : Veda ,1998 ,s. 245.

¹⁷ UNGVÁRY, E.: *Rafajóc község vázlatos története*. In: Adalékok Zemplén vármegye történetéhez. Sátoraljaújhely : Zemplén Könyvnyomtató Intézete XVI.-XIX. Század, 1990 , s. 335-338 .

¹⁸ Ruthéni – chápaní v zmysle konfesionálnom (východný obrad).

¹⁹ Porov.: HORNAD, VR de J.: *Dejiny gréckokatolíkov Podkarpatska (9.-18. storočie.)* Košice, 2004, s.51.

956) poslal do Uhorska bulharských rehoľníkov, aby udržali liturgický jazyk i celý východný obrad. Stavali východné chrámy a kaplnky. Nezachovali sa z viacerých dôvodov. Hlavným bol rozkol medzi východnou a západnou cirkvou. /.../ Východní kresťania, žijúci na našom území, praktizovali naďalej svoj východný obrad. Stará náboženská literatúra ich nazýva „*starovercami*“. ²⁰ V druhej polovici 11. storočia sa svedkami „starej viri“ stavajú kláštory, ktoré však po príchode západných reholí v 13. storočí postupne zanikajú. Koncom 13. a začiatkom 14. storočia má svoj počiatok jedna z najdôležitejších udalostí pre východných kresťanov na Slovensku, ktorá vrcholí v 14. a 15. storočí, tzv. valaško-ruthénskou kolonizáciou. V prvej doosídľovacej fáze išlo predovšetkým o valachov-pastierov oviec prevažne etnika románskych Valachov (dnešné Rumunsko) a v druhej neskoršej išlo už o valachov-roľníkov, Ruthenov ²¹. Na prvotnú rumunskú vlnu nadväzuje náboženstvom totožný rusínsko-ukrajinský element. ²² Ukazuje sa tu teda, že náboženská príslušnosť nemusela byť priamo zviazaná iba s jedným etnikom. „I keď valašská kolonizácia tu nenašla prekvitajúcu grécku vieru, našla viac než len reminiscencie na „starú viru“, jej modlitby a zvyklosti. Dovtedy sa cyrilo-metodská viera stále strácala /.../ Kým však prv bola spravovaná spoločne s rítom latinským a v jeho tieni, od príchodu valachov dostáva sa s obradom latinským skôr do protikladu, aj keď mu, ako náboženstvu chudobných, nebývala venovaná veľká pozornosť“. ²³

2.2 Rafajovský baziliánsky monastyr

²⁰ SZEKÉLY, G., MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice : Slovo, 1997, s. 10-11.

²¹ Porov.: HALAGA, O.R.: *Slovensko-ruské styky pred národným obrozením*. In: *Historica Carpatica* : Zborník východoslovenského múzea v Košiciach. Košice : Vydavateľstvo Smena, roč.1969/1,s. 81-82.

²² Porov.: RATKOŠ, P.: *Problematika kolonizácie na valašskom práve na území Slovenska*. In: *Historické štúdie*. Bratislava : Veda, 1980/24, s. 196, 215. Od polovice 16. storočia sa v slovensko-poľskom pásme vyskytovali rusínski osadníci na valašskom práve jednak ako chovatelia „hôľneho“ dobytká, jednak ako roľníci, osadení na podobnom zvykovom práve ako poddaní Slováci.

²³ VASIL, C. SJ.: 350. výročie *Užhorodskej únie*. In: *Slovo*: Časopis gréckokatolíckej cirkvi, Prešov : Petra, 1996/11, s. 11.

Zmienka o existencii baziliánskeho monastiera (kláštora), je úplnou novinkou pre farnosť Rafajovce. Pomáha objasniť otázku náboženskej príslušnosti osadníkov Rafajoviec a náboženskej organizácie pred zjednotením.

Je historickým faktom, že východný obrad prežíval v Uhorsku v kláštoroch, ktorých počet bol hojný. Väčšina týchto kláštorov v Uhorsku patrila pod právomoc latinského biskupa. Tieto kláštory slúžili ako fary a mnísi sa starali o duše svojich veriacich. Tento stav sa mení potom, keď sa cirkevní hodnostári stávajú majiteľmi pozemkov, čo malo za následok úpadok cirkevnej autority. Tento trend neobišiel ani kláštory a preto sa kráľ Imrich (1196-1204) obracia na pápeža Inocenta III. so žiadosťou, aby boli kláštory podriadené priamo Svätej stolici. Pápež bol naklonený zriadiť biskupstvo pre východný obrad. No už v roku 1205 ten istý pápež bol za zrušenie východného obradu. Situáciu sa napokon snaží vyriešiť IV. Lateránsky snem (XII. všeobecný koncil v roku 1215), ktorý okrem iného uvádzal, že východní kresťania môžu zachovávať svoje obradové zvyky. Na zmiešaných územiach má byť vikár východného obradu podriadený západnému-latinskému biskupovi. Je smutné, že toto rozhodnutie sa stalo len praxou na papieri, čo neskôr, samozrejme okrem iného (rozmach latinských reholí s podporou štátu alebo aj zákaz stavania kamenných kláštorov - mohli byť len z dreva), viedlo k postupnému zanikaniu kláštorov. Grécky rítus sa šírila cez ľudové misie pustovníkov, mníchov a putujúcich kňazov. Tí žili z dobrovoľných darov a zakladali nové, menšie kláštory, ktoré nemuseli platiť povinné desiatky. Preto sieť kláštorov bola hustá a často nebolo evidované ich množstvo. Takto sa dostávame aj k baziliánskemu kláštoru v Rafajovciach.

Bolo zaznamenané, že „...na svahu tzv. „Girószka“, stál kedysi obrovský dub. Jedného dňa sa na tomto mieste odpočívajúcim cestujúcim zjavil obraz Blahoslavenej Bohorodičky. /.../ Krátko po zjavení z kmeňa tohto buka začal vyvierat prameň. V tom čase sa usadil v blízkosti prameňa jeden tichý rehoľník. Ten hneď po svojom príchode namaloval obraz Bohorodičky s Ježiškom. Obraz zavesil na buk a začal pod ním kázať. Mal dvoch verných spoločníkov, ktorí začali hospodáriť a chovať dobytok v blízkosti prameňa. Volali sa Barna a Boháč. Vyklčovaním lesa vytvorili malé gazdovstvo. Mních pomocou okolitých ľudí postavil drevený kostol, kde hlavnou relikviou bol obraz Bohorodičky s Ježi-

šom.²⁴ Tento kostol mal byť postavený už v roku 1536²⁵, teda ešte skôr, ako má prvá doložená písomná zmienka o Rafajovciach v urbári Stropkovského panstva. To samozrejme neznamena, že osídlenie nemohlo byť staršie. Tento chrám slúžil aj ako kláštor, kde mních plnil funkciu „popa“ (kňaza). Ľud mu načúval, lebo mu bol blízky rečou i obradom, ktorý si so sebou kolonisti priniesli.

Najstaršiu písomnú zmienku nachádzame v cirkevnoslovienskom Trebniku z roku 1695, kde sa píše, že tento „*Trebnik bol zakúpený do dediny Rafajovce do chrámu a kláštora zasvätenému Zoslaniu Svätého Ducha*“.²⁶ Z uvedeného vyplýva, že kláštor musel fungovať buď ako chrám alebo časť chrámu, a to vyše sto rokov. Ďalej mukačevský gréckokatolícky episkop, vladyka Kyr Josif Hodermarskyj, OSBM prosil v roku 1707 uhorského prímasa latinského kardinála Christiana Augusta de Saxonia o vybavenie pápežských plno mocných odpustkov pre rafajovský kláštor baziliánov, kde sa na sviatok Zoslania Svätého Ducha udialo mnoho zázrakov.²⁷ O rafajovskom kláštore sa dozvedáme aj z prameňov, ktoré nie sú lichotivé. Avšak do akej miery sú obvinenia pravdivé je otázne. Stávalo sa, že latinský klérus, na území ktorého boli aj východné kláštory, chcel ich skompromitovať a to tým, že ich obviňoval z pohanských praktík. Tá „stara vira“, ktorá bola označením pre cyrilo-metodské dedičstvo, sa od 13. storočia mení na „starú viru“, tj. vieru pohanov. „... z tohto územia, tu medzi Michalovcami a Vranovom, máme prvé doklady o zovšeobecňovaní propagandy, že „rusnaci“ (ruteni vo význame viery) sú jedno s pohanmi praveku, že je to stará viera pohanov. Bol to krajový extrém.“²⁸ Podklad pre takéto dohady boli křivé obvinenia, že na miestach kláštorov sa konalo bezprávie na ženách. Anton Sirmaj píše: „Mnohé kolónie Rusínov založili rusínske kniežatá. Rusíni podliehali rusínskym kniežatám v Mukačeve, dokiaľ humenské

²⁴ Porov.: UNGVÁRY, E.: *Rafajócz község vázlatos története*. In: *Adalékok Zemplén-vármegye történetéhez XVI.-XIX. század*, Sátorajújhely : Zemplén Könyvnyomtató Intézete, 1900, s. 335-338.

²⁵ Porov.: BOROVSKÝ, S.: *Magyarország vármegyéi és városai: Zemplén vármegye*. Budapest : Apollo Irodalmi Társaság, 1905, s. 82.

²⁶ Porov.: TIMKOVIČ, OSBM, V. J.: *Letopis Bukovského monastyra*. Prešov : Rád svätého Bazila, 2004, s. 248.

²⁷ Porov.: TIMKOVIČ, OSMB, V.J.: *Letopis Bukovského monastyra*, 2004, s. 248.

²⁸ HALAGA, O.R.: *Význam únie pre emancipáciu východoslovenských „Rusnákov“*, 2002/33, s. 73.

panstvo nebolo zverené rodine Drugetovcov roku 1317. Ich mravy skoro až po naše časy, boli veľmi hrubé. Oddávali sa krádežiam a zbojstvu. Zasnubovali sa v útlom veku. Niekedy ukradli aj dospelé dievča proti jej vôli, i proti vôli rodičov. Trhy na dievčatá a vdovy sa konali trikrát do roka, a to pri baziliánskom kláštore, ktorý ich jazykom nazývali „monastyr“. Na tejto náboženskej púti, ktorú ľud nazýva „procesia“, sa zide mnoho tisíc Rusínov, panny s rozpustenými vlasmi ozdobenými venčekmi, vdovy sa však objavajú so zeleným vencom položeným na stuhe, aby boli rozoznateľné od vydatých. Muži, ak si niektorú zamilujú, aj proti vôli rodičov odvedú ju do kláštora: „Pod’ do popa, kdi ti treba chlopa“, tj. pod’ ku kňazovi, ak chceš manžela. Tých, ktorých vtiahnu za prvú ohradu kláštora, mnísi zosobášia bez akéhokoľvek vyšetrovania. /.../ Tento zvyk uzatvárania a rozvodu manželstva bol na príkaz kráľa Ferdinanda I. zakázaný (15. marca 1552, pozn. autora). Zvyk zotrval až do roku 1720, keď na prísny zákaz stoličných úradov vymizol. Ináč verili všetkým možným poverám a vampírom a nečistých duchov zaháňali stálymi exorcizmami. Dodnes žijú biedne, ale postia sa veľmi prísne.“²⁹ List latinského grófa - biskupa Gabriela Erdödyho Monyorókerék zo dňa 9. februára 1718, ktorý bol adresovaný gréckokatolíckemu biskupovi G. Bizanciovi, obsahuje krivé obvinenie, že v Rafajovciach v Zemplínskej župe počas odpustov mnísi sobášia unesené ženy.³⁰ Podobne píše aj M. Lučkaj, kedy hovorí o sobášoch žien proti ich vôli v baziliánskom kláštore v Rafajovciach.³¹

Ako vlastne došlo k tomuto obvineniu?! Predpokladá sa, že kláštory boli stavané na bývalých kultových miestach pohanov, aby takto vykorrenili pohanstvo. Tak to bolo napr. v Turanoch (dnes Turany nad Ondavou) v Čičavskom vojvodstve, kde predkovia uctievali tura (divokého

²⁹ SZIRMAY de SZIRMA, A.: *Historické, topografické a politické poznatky stolice Zemplínskej (v Budíne roku 1803)*, 2004, s. 58-60, § 86-87.

³⁰ Porov.: TIMKOVIČ, OSMB, V. J.: *Letopis Bukovského monastyrá*, 2004, s. 249.

³¹ Porov.: LUČKAJ, M.: *Historia Carpato-Ruthenorum (Budae 1843)*. In: *Vedecký zborník múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku*. Bratislava : SPN, 1990, s.175-176. (Inter haec, et alia aggravat cuklpat Vestrae Dominationis Reverendissimae hodiernum in diem toleratus ille nefandus Ruthenorum abusus, qui in Monasteriis eorumdem contingere solet, uti fit in Possessionibus Tarna , in Inclyto Comitatu Ungvariensi, item in Kraszno-Brod, et Rafajócz in Inclyto Comitatu Zempliniensi, quo dum occasione Processionum ad Indulgentias plebs concurrat, quas invitas viri foeminas rapiunt, eae illico adMatrimonium adiguntur, ac per Ruthenicos Sacerdotes copulantur.)

býka v lesoch). Na tomto mieste si o niekoľko storočí postavili mnísi kláštor.³² Ďalším z dôvodom môže byť aj ten, že východný obrad za múrmi chrámu mohol pôsobiť tajomne. Teda ak by sme sa na túto skutočnosť mali pozrieť z iného uhla, je možné, že sa niekedy v Rafajovciach nachádzalo kultové pohanské miesto, kde sa dozaista konalo bezprávie na ženách. Krivosť obvinení spočíva v tom, „že udalosti z pohanského obdobia (v 18. storočí ešte živé v ľudovom podaní) sa aplikovali-pripísali na rub baziliánom a baziliánskemu gréckokatolíckemu monastyru o pár storočí neskôr v kresťanskom období.“³³

Z uvedeného vyplýva, že kláštor v Rafajovciach do roku 1718 bol. Či tam bol aj neskôr, nie je podložené relevantnými dôkazmi. No treba upozorniť na to, že práve v 20-30 tých rokoch 17. storočia zhorel starý drevený chrám, na mieste ktorého od roku 1750 stojí chrám z kameňa. Ten je zasvätený sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky, no na jeho strope je dodnes znázornený obraz sviatku Zoslania Svätého Ducha a v Rafajovciach sa tak konajú dve odpustové slávnosti počas roka. Je možné, že práve požiar dreveného chrámu sa podpísal pod zánik kláštora a tradícia odpustových slávností na sviatok Zoslania Svätého Ducha, je odkazom na starú tradíciu kláštora.

3 FARNOSŤ RAFAJOVCE

3.1 Formovanie farnosti od Užhorodskej únie do 19. storočia

„Užhorodská únia je cirkevným aktom, ktorý sa uskutočnil 24. apríla 1646 v kaplnke Užhorodského zámku, keď 63 Carpato-Ruthénskych kňazov sa spojilo s Katolíckou Cirkvou.“³⁴ Mnohí historici, bádatelia, ale aj teológovia sa snažia poukázať na to, že tento obrad nebol nikdy na území Uhorska nezjednotený s Rímom. V súvislosti s Úniou Michal Lacko, SJ píše: „Otázka (či boli Carpato-Ruthéni vždy ortodoxní, tzn. nezjednotení, pozn. autora) sa môže zdať nadbytočná. Ak by totiž Rut-

³² Porov.: FENÍK, P.: *Gréckokatolícka farnosť Vranov nad Topľou-Čemeréné*. Košice : Byzant, 2005, s.15.

³³ TIMKOVIČ, OSBM, V. J.: *Letopis Bukovského monastyra*, 2004, s. 249.

³⁴ LACKO, SJ, M.: *The Union of Užhorod*. Rome : Slovak Institute Cleveland, 1976, s.7.

hény neboli ortodoxní, nepotrebovali by úniu.“³⁵ Je historickým faktom, že práve od Užhorodskej únie (aj keď pokusy o zjednotenie sú datované prakticky od formálneho uznania schizmy) sa veriaci východného obradu stávajú právne platným členom Katolíckej Cirkvi, pretože aj v čase nezjednotenia ich orientácia stále smerovala k Rímu. Gréckokatolíci, ako boli kresťania - katolíci východného obradu (zjednotení; pravoslávnu cirkvou nazvaní uniati), pomenovaní vladárkou Rakúsko - Uhorskej monarchie Máriou Teréziou, sú týmto pomenovaním odlišení od „ortodoxných“ kresťanov východného obradu (nezjednotených, dnes pravoslávnych).

Veriaci východného obradu v Uhorsku neboli organizovaní do farností podľa vzoru latinskej cirkvi (teda aj s platením desiatkov), ale boli pôvodne obsluhovaní bezplatne mníchmi v kláštoroch. Mení sa to formálnym uzatvorením únie v Užhorode v roku 1646. „Na území Mukačevskej eparchie v roku 1759 už praktiky nebolo oficiálne nezjednotených veriacych.“³⁶ Zakladajú sa farnosti, ktoré spadajú pod správu Mukačevskej eparchie, ktorá síce bola kánonicky zriadená až 19. septembra 1771, ale ako stredisko gréckokatolíkov funguje prakticky od začiatku svojho založenia ako kláštora.

„O založení našej farnosti nič bližšie nevieme, pretože o jej založení nie je žiaden dokument, iba ak medzi ľuďmi je príslovie, ako sa vyslovil kurátor Ján Pukáč, že *„naša fara rafajovská musí vždy jestvovati a svoho kňaza vladiti, bo ona už za čas Márie Terézie jestvovala.“*“³⁷ Prvú zmienku o roku založenia farnosti v Rafajovciach nachádzame v Schematizme z roku 1831, ktorý uvádza rok 1690, rokom založenia farnosti.³⁸ Je teda viac ako pravdepodobné, že Rafajovce boli významným miestom východného obradu pre okolitý kraj.

3.2 Kňazi vo farnosti

Medzi tri podmienky, ktoré boli prijaté Užhorodskou úniou patrila aj tá, ktorá sa týkala duchovenstva. „Zjednotené kňazstvo dostane všet-

³⁵ LACKO, SJ, M.: *The Union of Užhorod*, 1976, s.33.

³⁶ SZEKÉLY, G., MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*, 1997, s. 16.

³⁷ AGBP, Fond – Inventáre farností. *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 6, časť I.

³⁸ AGBP: *Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos fragopolitanae Prjašev-Prešov-Eperjes, pro anno 1831*, s. 111.

ky cirkevné a svetské výsady, ktorými disponuje kňazstvo latinského obradu.³⁹ Avšak latinskí duchovní boli slobodní a nezávislí od zeme-
pánov na rozdiel od východného duchovenstva, ktoré bolo stále pokla-
dané za nevoľníkov. Kňazi východného obradu nemali v začiatkoch
zriadené semináre na výchovu a tak sa obradu učili od miestneho kňaza
a skúšky skladali pred biskupom. Únia zaručovala aj materiálne dô-
chodky a určité privilégia. Tento bod dohody nebol často naplnený ani
v neskoršej dobe. Meno prvého kňaza v Rafajovciach poznáme zo
Schematizmu Mukačevskej eparchie z roku 1788⁴⁰.

Zoznam kňazov⁴¹ pôsobiach vo farnosti:

- **Petrus Bačinsky** r. 1788–1792; **Štefan Bačinsky** r. 1793–1825;
Jozef Fejo r. 1825–1828; **Ján Gerbery** r. 1828–1848; **Ján Gerbery ml.** r.
1848–1863; **Juraj Dzubay** r. 1863–1887; **Gabriel Vyslocký** r. 1887–1890;
Andrej Krištof r. 1890–1907. Od roku 1907 do roku 1921 **Viktor Čisá-
rik**.

- **Augustín Schudich** bol najdlhšie pôsobiach kňazom vo farnosti,
dohromady 43 rokov. Do farnosti Rafajovce prichádza v roku 1921. V
roku 1964 opúšťa farnosť už ako prvý pravoslávny kňaz. Na jeho miesto
prichádza pravoslávny kňaz **Michal Prchala** r. 1964–1968. **Nikitor Pet-
raševič**: nebol menovaný správcom, ale dočasným kňazom pre farnosť
Rafajovce v roku 1968.

- **Michal Hulaj** r. 1969–1974; **Emil Zorvan** r. 1974–1977; **Mikuláš
Sobota** r. 1978–1979; **Andrej Zeher** r. 1980–1987; **Eugen Kočíš**⁴² r. 1988–
1990.

³⁹ SZEKÉLY, G., MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*, 1997, s. 15.

⁴⁰ Porov.: *Catalogus venerabilis cleri almae dioecesis Munkatsimensis sede episcopali vocate pro anno 1788 (rukopis)*.

⁴¹ Zostavený podľa: AGBP: *Catalogus venerabilis cleri almae dioecesis Munkatsimen-
sis sede episcopali vocate pro anno 1788 (rukopis)*, *Catalogus venerabilis cleri al-
mae dioecesis Munkatsimensis sede episcopali vocate pro anno 1792 a Schematis-
mus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos fragopolitanae Prja-
šov-Prešov-Eperjes, pro anno 1827-1907*.

⁴² V roku 1993 bol Mons. Jánom Hirkom menovaný kancelárom Biskupského vikariátu
v Prahe. Neskôr ho exarcha Mons. Ivan Ljavinec menoval generálnym vikárom –
protosyncelom. 23.3.2002 bol menovaný svätým otcom Jánom Pavlom II. pápež-
ským prelátom. Dňa 24.4.2004 bol svätým otcom Jánom Pavlom II. menovaný titu-
lárnym biskupom abritským.

3.3 Farnosť od 19. storočia do roku 1950

Najdôležitejšou udalosťou pre gréckokatolíkov východného Slovenska v 19. storočí je nepochybne vznik Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove. Situácia farnosti sa nijako zvlášť neodlišovala od ťažkého polohovania mnohých ďalších farností východného obradu. Gréckokatolícke biskupstvo sa muselo vyrovnávať s nedostatkom financií, so stále sa zvyšujúcim maďarizačným tlakom, ale aj s duchovnou a kultúrnou zaostalosťou eparchie. Ako hlavný problém farnosť pociťovala osamotenosť obradu, keďže ju obkolesovali farnosti rímskokatolícke.

Prvá svetová vojna zasiahla do života farnosti veľmi radikálne. Kňaz V. Čisárik musel narukovať na front v roku 1914 ako poľný kňaz.⁴³ Počas celej vojny farnosť nemala správcu. Ľud preto navštevoval susedné farnosti, rímskokatolícke. Po 1. svetovej vojne sa život vo farnosti normalizuje. V roku 1921 rafajovský duchovný opisuje situáciu v najobširnejšom archívnom dokumente – *Inventár farnosti Rafajovce z roku 1921*, kde okrem iného zachytáva históriu farnosti, inventárny súpis, ale aj stav filiálnych obcí. Tento stav ostal nezmenený do roku 1943, kedy dedinu obsadili nemecké vojská. Pri nútenej evakuácii obec opustil ľud, ale aj kňaz. Sovietska armáda, ktorá prechádzala cez dané územie, sa ubytovala vo farskej budove a z chrámu si urobila maštal' pre kone. Začiatkom roku 1944 sa do dediny vracajú obyvatelia aj so svojím kňazom. Predpokladá sa, že práve počas „pobytu“ sovietskych vojakov na fare, boli zničené všetky historické dokumenty, nakoľko už kňaz Juraj Dzubaj v liste biskupovi Dr. Mikulášovi Tóthovi z roku 1879 spomína farský archív.⁴⁴

Ukončením vojny a nástupom komunistického režimu sa stav v Československej republike výrazne zmenil. Moskva postúpila kroky na zosilnenie pravoslávneho náboženstva na území Slovenska, kde dotedy pravoslávne farnosti boli v citeľnej minorite a začala s proti gréckokatolíckou kampaňou. Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič a blahoslavený biskup Vasil' Hopko sa snažili aspoň častými návštevami farností byť príkladom a dodávať odvahu veriacim. Rafajovce navštívil

⁴³ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 6, časť I.

⁴⁴ AGBP, Fond - Bežná agenda: Korešpondencia Juraja Dzubaja biskupovi Dr. Mikulášovi Tóthovi r. 1879, sig. 4046.

v roku 1944 biskup V. Hopko a to na odpustovú slávnosť sviatku Zoslania Svätého Ducha.

Zákonmi z roku 1949 štát preberal pod kontrolu cirkvi a Gréckokatolícka cirkev bola predurčená na zánik. Formálne sa to udialo na tzv. Prešovskom sobore dňa 28. apríla 1950, kde sa prečítaný manifest o návrate gréckokatolíkov do pravoslavia prijal. Biskup P. P. Gojdič a pomocný biskup V. Hopko boli internovaní. Znamenal to formálny koniec existencie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu.⁴⁵ Od tohto dňa boli gréckokatolícke farnosti násilne obsadzované pravoslávnymi kňazmi alebo tými, ktorí prestup na pravoslávie podpísali. Podobná bola situácia aj v Rafajovciach. Miestny gréckokatolícky kňaz Augustín Schudich prijal pravoslávie a tak približne od mája 1950 sa Rafajovce stávajú pravoslávnu farnosťou, bez vedomia veriacich.

Mgr. Jana Koprivňáková

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

kopriv@unipo.sk

⁴⁵ Porov.: SZEKÉLY, G., MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*, 1997, s. 25.

Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte

Kamil Kardis

Annotation: The fundamental values play a key role in life of every individual as well as in society. The values and, the consensus based on them, create the conditions for building and shaping of the real, social, moral, political and national harmony and order. It is necessary to understand, as it was done in Western Europe and especially in Germany in 70's of the last century, that it is not enough only to create the structure of the modern democratic state in order to realize this order in society, but it is also important to anchor this order, to safeguard it in deeper sense of this reality; it means in the sub-consciousness, consciousness and in the human altitudes which are based on the fundamental values. This task is actual and very important especially in the context and background of the political, social- economical changes and reforms as well as in the context of widespread pluralism. The context of integrating Europe also plays an important role in this task. The church points at necessity to build the European community on the basis of the fundamental values, because these are deeply rooted, anchored in culture of the particular societies and in consciousness of people.

Key words: fundamental values, society, state, consciousness, integrating Europe

ÚVOD

Sociológovia zdôrazňujú, že základné hodnoty stanovia základ konsenzu, dialógu a úsilí pre spoločné dobro. V tomto zmysle plnia predovšetkým integračnú funkciu v súčasných pluralistických spoločnostiach. V tejto práci základné hodnoty budú chápané ako menší alebo väčší súhrn hodnôt akceptovaných a prijímaných všetkými alebo väčšinou členov spoločnosti, na základe ktorých dosahujú a realizujú konsenzus, dialóg a pozitívnu spoluprácu pre spoločné dobro. Je to definícia, vykoncipovaná poľským predstaviteľom sociológie náboženstva W. Piwowarskim.¹

Hlavným cieľom tejto práce je odpoveď na otázky: čo sú to základné hodnoty, ako sú interpretované a aké funkcie plnia v živote jednotlivca, spoločnosti, národa a štátu. V tejto práci bude použitá metóda analýzy súčasných sociologických definícií základných hodnôt a ich

¹ PIWOWARSKI. Wł.: *Socjologia religii*. Lublin 1996, s. 243.

syntézy s poukázaním na sociálne učenie Cirkvi a jej chápanie základných hodnôt.

1. PROBLEMATIKA HODNÔT

V súčasnej sociologickej literatúre sa kladie dôraz na otázku základných hodnôt. Sú nevyhnutné pre vývoj človeka a spoločnosti, tvoria normatívny etos integrujúci všetky sily spoločnosti pre zabezpečovanie spoločného dobra. Zadaním tejto časti práce je vysvetlenie pojmu hodnota a základné hodnoty. Analýza sa bude zakladať na najviac známych a rozšírených definíciách v sociologickej literatúre hlavne nemeckých a poľských autorov.

V demokratických a pluralistických spoločnostiach debata týkajúca sa základných hodnôt trvá od začiatku 70. rokov nášho storočia. Dôvodom tejto debaty alebo diskusie bolo spozorovanie negatívnych procesov neoindividualizmu ako životného štýlu, ktorý sa nachádzal v protiklade so spoločným dobrom. Tento neoindividualizmus sa zakladá na tom, že strácajú na význame také hodnoty, ktoré vyžadujú obetavosť jednotlivca pre spoločne dobro a na význame získavajú hodnoty egoistické a súkromné, čiže samorealizačné: zdravie, manželstvo a rodina, sociálne zabezpečenie, materiálny štandard, osobná samostatnosť a nezávislosť. V tom kontexte sa začala zdôrazňovať potreba uvedomenia a akceptácie určitého systému základných hodnôt špecifických a charakteristických pre určitý národ ako aj celú medzinárodnú spoločnosť.²

Ďalším dôvodom, pre ktorý sa začalo uvažovať o základných hodnotách, bol proces zjednocovania Európy. Vznikla otázka a problém základných hodnôt ako podstaty a základu, cieľa spoločnej politiky zjednotenia, čiže vznikol problém týkajúci sa morálneho a etického fundamentu tohto zjednotenia. Musia byť hodnoty a nejaké zásady, ktoré integrujú európske spoločenstvo, a ktoré by mali určovať cieľ tohto spoločenstva.³ Konsenzus v oblasti základných hodnôt je podmienkou fungovania a existencii každej spoločnosti a štátu. Politická spoločnosť, keď chce byť demokratická, musí zakladať sociálne usporiadanie, súlad na ľudských právach a na základných hodnotách, ktoré sú vyjadrené

² Tamtiež, s. 243.

³ RYCZAN K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992, s. 168.

medzi inými v slovách: sloboda, mier, spravodlivosť, solidarita.⁴ Bez ich akceptácie a realizácie hrozí spoločnosti sociálno–morálny rozpad, prehlbovanie priepasti a rozdielov medzi politickou mocou a spoločnosťou /ako je to napríklad na Slovensku a v iných štátoch/. Autori jednotlivých definícií poukazujú na fakt, že pri základoch sociálneho života by mal existovať určitý systém hodnôt, ktoré sú prijímané a realizované väčšinou. V opačnom prípade pluralistický demokratický systém sa stane, alebo sa môže stať, zjavným alebo skrytým totalitarizmom, ktorého následkom je potláčanie a pohrdanie týmito základnými hodnotami, ktoré sú základom skutočného spoločného dobra. Ony nie sú vytvorené štátom a nie sú jeho vlastníctvom, ale sú mu dané a zadané. Preto úlohou štátu je ich rešpektovanie a realizovanie. Cirkev na základe svojho poslania a misií chráni tieto hodnoty. Spolupracuje tiež s rôznymi sociálnymi a politickými inštitúciami, ktoré majú za úlohu, cieľ, realizovanie základných hodnôt.⁵

1. 1 Hodnoty a ich funkcie v spoločnosti

Najprv sa však pokúsime odpovedať na otázku, čím sú hodnoty a aké je ich miesto v živote jednotlivca a spoločnosti. Odpoveď sa pokúsime dať na základe sociologickej literatúry. F. Kaufmann tvrdí, že pojem hodnota sa objavil v kontexte ekonomiky a znamenal prvotne osoh dohier.⁶ Záujem o problematiku hodnôt zo strany rôznych vied vedie tiež k mnohosti rôznych definícií a významov tohto pojmu. Pokúsime sa o analýzu tých najdôležitejších.

Prvú sociologickú definíciu hodnôt nachádzame u W. I. Thomasa a F. Znanieckiego. Pod pojmom hodnota chápu každý fakt, ktorý má empirický obsah dostupný členom sociálnej skupiny a tiež význam, z ohľadu na ktorý je tento fakt, alebo môže sa stať predmetom činnosti.⁷

⁴ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1991, s. 5.

⁵ MARIANSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992, s. 34-37.

⁶ KAUFMANN, F. X.: *Demokracja przeciw wartościom*. In. *Spółeczeństwo 2: 2000*, s. 311-335.

⁷ THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa, 1976, s. 54-63; Porov. *Valore sociale*. In. *Dizionario di sociologia*. Ed. L. Gallino. Torino, 1978, s. 739.

Takto chápané hodnoty majú charakter objektívny, vonkajší vo vzťahu k jednotlivcovi, ktorý ich zažíva, pociťuje ich ako predmety orientácie. V tomto prípade môžeme povedať, že sú to činitele, ktoré veľmi často rozhodujú o správaní človeka, o tom, čo si vyberie ako predmet svojej činnosti. Týmto predmetmi orientácie môžu byť tak elementy prirodzeného prostredia, ako aj umelecké diela, náboženské presvedčenia, technické výrobky a tiež vedecké teórie. Podľa Znanieckiego, ktorý často spája otázku hodnôt s kultúrou, hodnoty sú určované ako elementy kultúrneho charakteru.⁸ Túto koncepciu odmietol T. Parsons, podľa ktorého hodnoty patria ku kultúre, ale sú to skôr idey ako objekty. Ony stanovia konceptualizáciu žiadaného sociálneho systému. Hodnoty sú tu chápané v kategórii morálnych a etických presvedčení a predstáv, na ktoré sa človek odvoláva ako k poslednej a definitívnej príčine správania.⁹

Jednou z najviac rozšírených a populárnych je v sociológii definícia C. Kluckhohna. Podľa neho hodnota je precíznou koncepciou toho, čo je požadované, charakteristickou pre skupiny a jednotlivcov, a zohráva dôležitú úlohu a význam pri voľbe prostriedkov a cieľov správania.¹⁰ Z tejto definície môžeme vykoncipovať trojitý aspekt hodnôt: emotívny – to, čo je žiadúce, kognitívny (koncepcia) a volitívny (voľba, rozhodnutie). Hodnoty sú objektmi záujmov človeka a pre jeho vedomie majú úlohu každodenných orientačných bodov v predmetnej a sociálnej skutočnosti, určení rozličných praktických vzťahov človeka k obklopujúcim predmetom a javom.¹¹

Známy poľský sociológ Jan Sczepański analyzuje hodnoty v kontexte vplyvu kultúry na sociálny život, a preto podľa neho hodnotou je každý predmet materiálny alebo ideálny, idea alebo inštitúcia, predmet skutočný alebo vymyslený, imaginárny, vo vzťahu, ku ktorému jednotlivci alebo kolektív prijímajú postoj úcty, pripisujú mu veľmi dôležitú úlohu a rolu vo svojom živote a snažia sa na jeho základe orientovať v konkrétnom správaní. Podľa tohto autora hodnotami sú tie predmety a fakty, idey, ktoré zaručujú jednotlivcom a skupinám psychickú rovno-

⁸ Tamtiež.

⁹ RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ miejskiego środowiska*. Lublin, 1992, s. 21; Porov. MISZTAL, M.: *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980, s. 39.

¹⁰ KLUCKHOHN, C.: *Values and Value Orientation in the Theory of Action*. In: *Toward a general theory of action*. Ed. E. E. Shills. Cambridge, 1959, s. 395.

¹¹ FILOZOFICKÝ SLOVNÍK. Ed. I. T. Frolov. Pravda 1988, s. 183.

váhu, dávajú pocit príjemnosti a spokojnosti, ich dosahovanie alebo dosiahnutie prináša pocit dobré splnených povinností. Na druhej strane sú to hodnoty, ktoré sú nevyhnutné pre udržanie vnútornej spojitosti a väzby skupiny, jej sily a významu spomedzi iných skupín alebo v porovnaní s inými skupinami. Sú oné nevyhnutné tak pre jednotlivcov ako aj širšie sociálne skupiny. Preto majú dvojitý aspekt alebo charakter: individuálny a kolektívny (sociálny). V každej spoločnosti má miesto alebo existuje hierarchia hodnôt. To znamená, že niektoré hodnoty nachádzajú širšie uznanie, nadobúdajú väčší význam u väčšiny spoločnosti a vtedy ich môžeme nazvať sociálnymi hodnotami. Tieto hodnoty môžu byť v rôznych krajinách a spoločnostiach iné, ale môžu byť tiež podobné alebo rovnaké. V tomto prípade môžeme hovoriť o hodnotách všeobecne ľudských. Sociálne hodnoty sú kolektívnym výtvorom, formujú sa, vytvárajú sa postupne prostredníctvom dlhotrvajúcich procesov a sú následkom kolektívnych skúseností. Sú následne prijímané v procese socializácie.¹²

V empirickom chápaní hodnotou alebo hodnotami je všetko to, čo je potenciálnym predmetom ľudského konania. J. Szczepański definuje hodnotu ako „ľubovoľný predmet materiálny alebo ideálny, idea alebo inštitúcia, predmet vyimaginovaný alebo skutočný, voči ktorému jednotlivec alebo skupiny majú úctu (postoj úcty), pripisujú mu dôležitú úlohu a význam vo svojom živote a snahu (úsilie) dosiahnuť ho chápu ako prinútenie, povinnosť“.¹³

Dôležitou skupinou definícií hodnôt tvoria autori, ktoré poukazujú na hodnoty ako vzor alebo kritérium voľby, výberu určitej orientácie. Jednou z najpoužívanejších v tomto kontexte je definícia M. Rokeacha, ktorý definuje hodnoty ako štandardy, ktoré riadia správanie a prisvojené v procese socializácie sa stavajú kritériom alebo štandardom v riadení správania, pre vývoj a udržiavanie postojov voči podstatným objektom a situáciám, pre ospravedlňovanie správania atď.¹⁴ Hodnoty rozhodujú tiež samým o správaní jednotlivca a skupiny, o ich postojoch voči dôležitým objektom a iným osobám. Podobne P. E. Jacob a J. J.

¹² SZCZEPANSKI, J.: *Elementarne zasady socjologii*. Warszawa 1976, s. 97-99.

¹³ TUROWSKI, J.: *Makrosocjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994, s. 68-69.

¹⁴ ROKEACH, M.: *Beliefs, Atitudes and Values*, San Francisco, 1976, s. 156-157. Porov. ROKEACH M.: *The Nature of Human Values*, New York 1973, s. 3-25.

Flink analyzujú hodnoty v kontexte a kategóriách normatívnych vzorov, ktoré vplývajú na voľby a výber ľudí spomedzi dostupných alternatívnych spôsobov správania a chovania.¹⁵ Podobne tiež uvažuje R. Lautmann, podľa ktorého hodnoty sú kritériami voľby, čiže tým, na základe čoho sa človek rozhoduje pre to a nie iné správanie atď. Sú kritériami voľby určitých predmetov a faktov, ktoré sa stavajú cieľom správania a snáh.¹⁶ Takto chápané hodnoty plnia tak integračnú ako aj organizačnú funkciu, čiže slúžia riadeniu organizovanou činnosťou členov spoločnosti.¹⁷ Známy poľský sociológ náboženstva Wl. Piwowarski definuje hodnoty ako štandardy. Podľa neho hodnoty sú to zinternalizované štandardy správania, zdedené osobami a prisvojené v procese socializácie a v kultúrnom kontexte určitej spoločnosti.¹⁸

Tieto štandardy (modely, vzory) sú prijímané v procese prvotnej a druhotnej socializácie. Narastajú spontánne v priebehu historicko-kultúrneho vývoja v určitej spoločnosti. Vždy sú podmienené časom a priestorom. Môžu sa stať hodnotami sociálnymi v prípade, keď naberú význam a uznanie, akceptáciu v sociálnej a spoločenskej úrovni. Preto nie sú to len hodnoty jednotlivcov, ale i širších sociálnych skupín alebo tiež celého spoločenstva, spoločnosti, alebo ešte širšie viacerých spoločností (napr. ľudské práva sú akceptované ako základné hodnoty v celej Európskej únii). Veľmi dôležitú úlohu zohráva v tom prípade sociálno-historicky kontext, pretože on vplýva na charakter a sociálny význam hodnôt.¹⁹

Štandardy správania, modely, vzory správania sa týkajú troch oblastí: prvá sféra sú sociálne fakty a ich konštelácia. Sú to predmety vonkajšie voči jednotlivcovi. Podliehajú hodnoteniu a klasifikácii (náboženstvo, strana, práca, voľný čas), druhá sféra sú názory a presvedčenia, za pomoci ktorých sociálne podmety (jednotlivec alebo sociálna skupina) hodnotia sociálne fakty a ich konštelácie (napr. patriotizmus je dobrý

¹⁵ MISZTAL, M.: *Pojecie wartosci w socjologii*. In.: *Studia socjologiczne* 14: 1975 č. 4, s. 175-196.

¹⁶ LAUTMANN, R.: *Wert und Norm Begrieffsanalysen fur die Sociologie*. Koln, 1969, s. 105, 98-112.

¹⁷ KAUFMANN, F. X.: *Demokracja przeciw wartosciom*, s. 314.

¹⁸ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia Religii*. Lublin 1996, s. 242; Porov. HEPP, G.: *Zerfall der politischen Kultur. Wertvorstellungen im Wandel*. Koln 1984, s. 4.

¹⁹ PIWOWARSKI, W.: *Młodzież a wartości podstawowe*. In.: *Religia w dobie przełomu w Polsce*. Ed. L. Adamczuk. Warszawa, 1991 s. 106-134.

atď.). Tretej oblasti sa týkajú zásady správania. Jednotlivec uznáva predmet alebo objekt za žiaduci, snaží sa ho dosiahnuť a prispôbiť sa mu. Preto hodnoty chapané ako štandardy správania slúžia ako kritérium hodnotenia a preferencie sociálnych faktov, presvedčení, názorov a zásad správania.²⁰ Hodnoty určujú smer voľby a rozhodovania jednotlivca alebo sociálnej skupiny na ten a nie iný fakt, objekt, ideu alebo presvedčenie.

Sumarizujúc spomínané definície, môžeme poukázať na to, že hodnota, zo sociologického hľadiska je vedomou alebo nevedomou predstavou o tom, čo je žiaduce. Vystupuje v niekoľkých významoch: 1. ako objekt, nejake cenené dobro, statok, 2. Postoj k objektu (objekt tento je považovaný za dobrý, správny alebo bezcenný), 3. merítko pre rozhodovanie a správanie. V tomto význame v sociológii je dôležitým prameňom záujmu, preto že v mnohých situáciách vytvára kritéria pre posudzovanie správnosti konania, správania a miera záväznosti hodnôt umožňujú posúdiť mieru integrácie spoločnosti. Sú aj iné významy hodnôt, ktoré pre nás v tejto chvíli nesú zaujmave.

Známy sociológ Stanisław Ossowski klasifikoval hodnoty na hodnoty pociťované (cítené), tzn. atraktívne pre jednotlivca v emocionálnom zmysle (význame) a na hodnoty uznávané, tj. predmety, voči ktorým máme presvedčenie, že majú nejakú hodnotu objektívnu. Ossowski rozlišuje ešte hodnoty slávnostné a hodnoty každodenné. Dôležitejšie rozlíšenie je na hodnoty autotelické, samé v sebe (ako dobro, krásno, spravodlivosť), nazývame ich tiež ako základné hodnoty a hodnoty inštrumentálne, prostriedky, ktoré vedú k dosiahnutiu základných hodnôt. Základné hodnoty sú v konečnom dôsledku kritériami hodnotenia a základnými cieľmi ľudských snáh a správania.²¹

Preto môžeme všeobecne rozlíšiť dva druhy hodnôt: osobné, individuálne hodnoty a sociálne hodnoty. Spomedzi individuálnych môžeme ešte poukázať na hodnoty každodenne a konečné, v zmysle, že stanovia cieľ nejakej osoby alebo jednotlivca. Druhý typ hodnôt stanovia sociálne hodnoty. To sú tie hodnoty, ktoré majú veľký a dôležitý význam pre spoločnosť. To sú hodnoty, ktoré sociálny poriadok, súlad tvoria, udržuujú a podporujú. V prípade, že tieto hodnoty získajú širšiu alebo aj všeobecnú zhodu, konsenzus, súlad, stavajú sa základnými hodnotami.

²⁰ RYCZAN, K.: *Wartości katolików*, Lublin, s. 25-26.

²¹ TUROWSKI J.: *Makrosocjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin 1994 s. 69.

V základných hodnotách zmysel a identifikáciu hľadá spoločnosť a štát, v individuálnych hodnotách každý individuálny človek.²²

2. ZÁKLADNÉ HODNOTY A PLURALISTICKÁ SPOLOČNOSŤ

Už sme spomenuli, že otázka základných hodnôt je predmetom úplne novej diskusie vyvolanej právno–politickými reformami sociálno–liberálnej vlády NSR. Tieto reformy sa týkali mládeže, manželských práv, práv rodiny atď. K vyvolaniu diskusii prispela tiež katolícka cirkev, ktorá si všimla ohrozenie základných hodnôt zo strany týchto reforiem. V prvej fáze vzniku NSR prvoradé boli otázky týkajúce sa najmä ekonomickej obnovy štátu, utečencov, migrácie. Až neskoršie vznikla potreba diskusie nad zdôvodňovaním a uskutočňovaním základných hodnôt, na ktorých sa má zakladať bytie a existencia každého demokratického štátu.²³ Otázka základných hodnôt získala na význame v kontexte nových technologických a vedeckých možností a výskumov. Ide o to, aby bol kladený odpor rôznym problémom z oblasti genetickej techniky, jadrovej energie, alebo tiež umelého oplodnenia.²⁴

Prvá diskusia na tému základných hodnôt mala miesto v 70- rokoch a zdôrazňovala hodnoty slobody a nezávislosti, samostatnosti (Freiheit), spravodlivosti a rovnosti (Gleichheit, Gerechtigkeit) a solidarity. Bolo to určite nadviazane na francúzsku revolúciu a hesla: sloboda, rovnosť a bratstvo. V debate o základných hodnotách išlo o normy, ktoré predstavujú mravný základ všetkých individuálnych a sociálnych meradiel ľudského správania a úspešného spolužitia.

Keď ide o úlohy štátu v súvislosti so základnými hodnotami, tak treba poukázať na to, že štát musí zasahovať pri uznávaní základných hodnôt, ako sa prezentujú predovšetkým v ústave. Štát nie je iba notárom faktickej verejnej mienky, hoci aj proces verejnej mienky by sa mal

²² PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, s. 242-243; Porov. RYCZAN, K.: *Wartości katolików*, Lublin, s. 26-27.

²³ RAABE, F.: *Streit um die Grundwerte*. Kirche und Gesellschaft 37: 1977, s. 4; Porov. MAIHOFER W.: *Grundwerte heute in Staat und Gesellschaft*. In: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. Ed. G. Gorschenek. München, 1977, s. 88. MAIER H.: *Grundwerte und Grundrechte*. In: *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*. Ed. A. Klages, P. Kmieciak. Frankfurt 1984 s. 89-90.

²⁴ HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków 1999, s. 362-363.

brať do úvahy. Musí sa zasadiť práve na ohrozené základné hodnoty, napríklad na život ako právnu hodnotu a nesmie základné mravné rozhodnutia prenechať úplne jednotlivcovi, pravé tak ako nemôže rozhodovať o konkrétnom étose občana. Štát mal by preukazovať vôľu na podporu a ochranu základných hodnôt, ktoré nemôžu podliehať denným zmenám.²⁵

Základné hodnoty sú hodnoty centrálné, okolo ktorých vládne všeobecný konsenzus a zhoda, súlad v určitej sociálnej skupine.²⁶ Pod pojmom základné hodnoty chápeme menší alebo väčší súhrn hodnôt akceptovaných všetkými alebo prinajmenšom väčšinou členov spoločnosti, na základe ktorých dochádzajú oni k konsenzu, dialógu a začínajú pozitívnu spoluprácu a kooperáciu pre spoločne dobro. Sú to také hodnoty ako dôstojnosť človeka, ľudské práva, život, sloboda, pravda, rovnosť, spravodlivosť, pluralizmus, národ, demokracia, solidarita, mier, láska. V tejto definícii sa klade dôraz na integračnú funkciu základných hodnôt. V tomto prípade sú základom budovania konsenzu u väčšej časti spoločnosti. Tento konsenzus je budovaný prostredníctvom dialógu. Jeho cieľom je spoločné dobro, blaho všetkých členov spoločnosti. Spoločnosť sa integruje okolo týchto hodnôt a pôsobí pre spoločné dobro. Tieto hodnoty sú mostom, ktorý spája vládne a administratívne inštitúcie štátu s obyvateľmi určitej spoločnosti.²⁷ S pojmom štátu ako formálnej organizácie spoločnosti zahrňujúcej ľudí žijúcich na danom teritóriu a podliehajúcich najvyššej suverénnej moci, je spojený pojem moc. Táto moc musí byť legitimovaná a jednou z foriem legitimizácie je legitimizácia morálna, ideologická a pragmatická, čiže spravovanie štátnej moci musí byť v súlade so systémom základných hodnôt uznávaných v danej spoločnosti alebo vo väčšine politických, náboženských skupín alebo tiež rôznych sociálnych vrstiev, z akých sa spoločnosť skladá, so systémom hodnôt určitého národa.²⁸ Preto základné hodnoty sa stávajú fundamentom vzájomného porozumenia medzi všetkými si-

²⁵ LEHMANN, K.: *Grundwerte*. In: Staats lexicon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Bd. 2. Freiburg 1986 s. 1131-1134. Porov. LEHMANN, K.: *Politika a morálka*. Košice 1994, s. 13-14.

²⁶ STYK, J.: *Chłopskie wartości podstawowe*. In.: *Wartości a struktura społeczna*. Ed. S. Marczuk, Rzeszów 1990, s. 138.

²⁷ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, Lublin, s. 243. Porov. LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994, s. 148.

²⁸ TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, s. 115-117.

lami spoločnosti. Takto chápané základné hodnoty môžu byť prítomné jedine v štátoch úplne demokratických a pluralistických. Počas panovania totalitného systému v komunistických štátoch boli prítomné dva systémy základných hodnôt: jeden bol nanútený štátnou mocou (ateistická koncepcia človeka, úzko chápaný pokrok, sociálna spravodlivosť, rovnosť, vládnuca strana atď.). Na druhej strane fakticky existujúci systém základných hodnôt, vyplývajúci z národných tradícií a kultúry. Boli to hodnoty hlboko zakotvené v tradícii a kultúre určitého národa alebo spoločnosti, často spojené s kresťanstvom (sloboda, demokracia, náboženstvo, patriotizmus, tolerancia, samostatnosť, nezávislosť, dôstojnosť človeka, ľudské práva atď.) Ony formovali celé storočia kultúru a identitu národa a spoločnosti. Zohrávali veľmi dôležitú úlohu pri ochrane národnej a kultúrnej identity.²⁹

V ďalšej časti poukážeme na najviac známe a rozšírené definície a chápanie základných hodnôt v súčasnej sociologickej literatúre.

Známa poľská sociologička Maria Misztal vymedzuje tri kategórie definovania alebo definícií hodnôt: psychologické, sociologické a kultúrne. Otázku základných hodnôt umiestňuje v kontexte kultúrnych definícií hodnôt. Sú to tzv. kultúrne hodnoty, ktoré autorka definuje ako hodnoty dominujúce v danej spoločnosti, čiže vyznávané a uznávané väčšinou alebo všetkými jej členmi. Podľa tejto autorky sú to všeobecne žiadúce dobrá alebo všeobecne uznávané presvedčenia s určitým charakterom. Autorka vymedzuje ešte jeden typ hodnôt, a to hodnoty univerzálne, čiže všeobecnoludské. Hodnoty kultúrne, prítomné v určitej spoločnosti, môžu byť prítomné a realizované tiež v iných spoločnostiach. Univerzálne hodnoty sú hodnotami kultúrnymi, pretože ich internalizácia prebieha v spoločnosti a prostredníctvom nej sú podávané, preukazované ďalej.³⁰ Spomínaná autorka vymedzuje ešte hlavné hodnoty, ktoré sa nachádzajú na vrcholku hierarchicky usporiadaných hodnôt. Organizujú ony celok systému a rozhodujú o jeho špecifickej kvalite.³¹

Ďalší poľský sociológ náboženstva Leon Dyczewski, ktorý prijíma kultúrne chápanie hodnôt (čiže analyzuje hodnoty v kontexte kultúry

²⁹ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, s. 241. Porov. PIWOWARSKI W.: *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*. In. *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. Ed. I. Borowik, A. Szyjewski, Krakow 1993, s. 26.

³⁰ MISZTAL, M.: *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980, s.39-47.

³¹ Tamtiež, s. 46-47.

určitého národa alebo širšie) vymedzuje kultúrne hodnoty, ktorými sú hodnoty sociálne sankcionované (uznané a považované za niečo dôležité), typické pre danú kultúru a prejavované danou spoločnosťou. Takto chápané hodnoty pomáhajú prijímať rozhodnutia, nasmerujú človeka alebo spoločnosť a poukazujú na cieľ a pomáhajú získať prostriedky, pomocou ktorých tento cieľ bude dosahovaný.³² Jednotlivci tieto hodnoty spoznávajú, prostredníctvom socializácie následne prežívajú a prijímajú za svoje. V konečnom dôsledku tieto hodnoty uskutočňujú, realizujú. Spomedzi týchto hodnôt autor poukazuje ešte na centrálné hodnoty. Sú to hodnoty, ktoré sú prítomné v kultúre každej spoločnosti, a ktoré zohrávajú veľmi dôležitú úlohu, sú cenené viac ako iné. Tieto hodnoty rozhodujú o podstate kultúry a jej špecifikách. Sú to hodnoty okolo ktorých vládne pomerne všeobecný konsenzus. Ony sú základom organizácie sociálneho systému a kultúrnej identity. Ich odstránenie vedie k rozbitiu sociálnej štruktúry, k oslabeniu a často aj k zániku celej kultúry. V kontexte poľskej spoločnosti vymenúva autor nasledovné hodnoty: rodina, spoločenstvo náboženstvo, sloboda, patriotizmus, tolerancia, demokracia atď.³³

R. Rezsóhazy na označenie základných hodnôt používa pojem centrálné hodnoty. Sú to hodnoty prijímané a akceptované všetkými významnými kategóriami a skupinami určitej spoločnosti. Stanovia základ spoločného porozumenia a sú fundamentom sociálneho súladu.³⁴

Ďalšiu skupinu definícií základných hodnôt tvoria autori, ktorí problematiku základných hodnôt spájajú s kresťanstvom.

L. Roos tvrdí, že tieto hodnoty vyplývajú z kresťanského obrazu človeka (základom tohto obrazu je biblická antropológia) a boli zinsťitucionalizované politicky v historickom procese. Poukazuje na také základné hodnoty demokracie ako sloboda, mier, spravodlivosť, láska, národ. Analyzuje tieto hodnoty v kontexte sociálneho učenia Cirkvi. Poukazuje hlavne na ohrozenia základných hodnôt plynúce zo strany komunizmu ako aj krajného liberalizmu. Tvrdí ďalej, že bez realizácie týchto hodnôt celou spoločnosťou a štátom nie je možný konsenzus,

³² DYCZEWSKI, L.: *Wartości w kulturze polskiej*. Lublin 1993, s. 29-35.

³³ Tamtiež, s. 31-35.

³⁴ REZSOHAZY, R.: *La definition de valeurs. La metodologie de leur etude – Leur evolution depuis 1945*. In. *Etudes sur les systemes des valeurs de Belges Francophones*. Cahier nr Louvain 1976, s. 5-6.

sociálny súlad, poriadok, vzájomné spolunažívanie všetkých obyvateľov. Preto jednou z hlavných úloh všetkých sociálnych síl je uvedenie a realizácia základných hodnôt v praxi, s ktorých najdôležitejšou je ľudská osoba, persona. Ide hlavne o úctu voči celému človeku, jeho autonómie ako hodnoty, a nie len ako nejakej pracovnej sily, predmetu alebo abstrakcii. Ide o úctu voči všetkým ľuďom a spravodlivosť, bez ktorej ľudia sú zredukovaní do roly prostriedkov a vecí, predmetov.³⁵

Další autor J. Stimpfle, popredný predstaviteľ nemeckej katolíckej sociálnej náuky, poukazuje na dva so sebou úzko súvisiace pojmy: hodnoty a základné hodnoty. Prvé majú charakter individuálny. Analyzuje hodnoty v kontexte dobier, ktoré dávajú jednotlivcovi zmysel a cieľ. Na druhej strane základné hodnoty majú charakter sociálny. Ony sú nevyhnutné pre rozvoj človeka ako sociálnej bytosti, ako aj pre rozvoj spoločnosti. Tento pojem má charakter univerzálny a týka sa všetkých ľudí a národov, spoločnosti, čiže majú rovnaký význam pre všetkých ľudí. Sú hlboko zakorenené, zakotvené v ľudskej prirodzenosti a tam majú svoj zdroj, pôvod. Spomínaný autor nerozlišuje základné hodnoty katolíckej alebo liberálnej, socialistickej. Cirkev z dôvodu svojej misie, poslania, chráni tieto hodnoty a zdôrazňuje potrebu ich uskutočňovania a realizovania. V kontexte kresťanstva tieto hodnoty naberajú hlbší význam a zdôvodnenie.³⁶ Ony sú objektívne a nezávisia od preferencií alebo záujmov jednotlivých skupín alebo inštitúcií, jednotlivcov. Vymedzuje nasledovné hodnoty: dôstojnosť ľudskej osoby, život, pravda, láska, spravodlivosť, solidarita, vernosť, mier.

Podobným spôsobom analyzuje problematiku základných hodnôt F. Raabe. Najprv analyzuje pojem hodnota a poukazuje na rozdiel medzi týmito dvoma pojmami. Hodnota sa podľa neho týka všetkého, čo ľudia dosahujú, o čo sa snažia, k čomu smerujú. To všetko ma pre nich určitú hodnotu /nejake materiálne veci, predmety, alebo niečo, čo je spojené s každodenným životom človeka, potrebami, fungovaním atď./. V tomto smere autor konštatuje, že veľmi často takto chápané hodnoty môžu mať subjektívny charakter. V závislosti od ľudských predispozícií, schopnos-

³⁵ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*. Warszawa 1993, s. 8-54. Porov. HERR, E.: Szkic o wartościach w europejskim kontekście politycznym. In: *Życie katolickie* 9: 1990 č. 11-12, s. 7-19.

³⁶ STIMPFLE, J.: *Die Grunwerte in der Sicht der katholischen Kirche*. Stuttgart 1979, s. 23, 11-12.

tí, záujmov, presvedčení a zvláštnych životných okolností, ľudia majú vlastné predstavy a názory týkajúce sa hodnôt a predstáv okolo nich. Tieto názory sa často odlišujú, sú iné ako predstavy a názory iných ľudí na tému týchto hodnôt. Situácia je úplne iná, keď ide o základné hodnoty, ktoré sa vytvárajú, formujú iným spôsobom. Nie podľa záujmov a prianí jednotlivcov, ale týkajú sa celku. Potrebná je tu vôľa viacerých účastníkov, členov určitej spoločnosti alebo skupiny. Nie sú určované záujmami a prianím jednotlivých osôb, ale majú rovnaký význam pre každého človeka. Z toho vyplýva, že ich realizácia slúži na naplnenie zmyslu ľudskej existencie, ľudského života. Autor poukazuje na nasledovné hodnoty: človek a jeho dôstojnosť, ľudské práva, láska, mier, solidarita, sloboda atď.³⁷ Všetky tieto hodnoty sú so sebou úzko späté a prepojené. Tvoria určitý poriadok a hierarchiu, v ktorom jedna hodnota je závislá na druhej. Keď sa zanedbá jedna z nich, bude to mať vplyv na všetky ostatné. Základom všetkých týchto hodnôt je však ľudská osoba, jej dôstojnosť a práva. Ona je najviac fundamentálnou hodnotou. Všetky základné hodnoty spomínaný autor analyzuje v kontexte ľudskej osoby. Každá z týchto hodnôt stanoví odzrkadlenie osobnej prirodzenosti a dôstojnosti človeka a v bytí ľudskej osoby všetky tieto hodnoty majú svoj prameň, zdroj a jednotu.³⁸

Podľa spomínaných autorov základné hodnoty dávajú orientáciu a cieľ tak v individuálnom ako aj sociálnom živote jednotlivca. Každý človek vo svojej podstate je otvorený na život, pravdu, lásku, spravodlivosť, solidaritu. Ťažkosti a problémy, konflikty, sa objavujú vtedy, keď ide o ich konkrétne uskutočňovanie v praxi, v politickom alebo sociálnom živote.³⁹ V súčasnosti sa veľa hovorí o ľudských právach, živote, spravodlivosti, solidarite atď. Keď ide o teoretickú rovinu, tak tam nie je problém. Všetci sa zhodujú na týchto hodnotách, ako sme spomenuli. Ale zároveň tieto štáty a spoločnosti sami tieto hodnoty ničia a odmietajú. Máme tu príklad s hodnotou života. Na jednej strane celá medzinárodná spoločnosť vrátane Európskej únie zdôrazňuje život a potrebu jeho ochrany, ale na druhej strane v demokratických krajinách sú legalizované potraty a eutanázia. Podobne to je aj s manželstvom a rodinou.

³⁷ RAABE, F.: *Streit um die Grundwerte*, s. 4.

³⁸ RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, s. 5-7. Porov. NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Spółeczeństwo* 10: 2000, č. 2, s. 239.

³⁹ Tamtiež, s. 31.

Všetci sa zhodujú, že rodina je základom spoločnosti, národa a štátu, ale na druhej strane súčasne sa legalizujú homosexuálne zväzky a manželstvá, atď.

V pluralistických spoločnostiach, v ktorých spolunažívajú katolíci a protestanti, kresťania a nekresťania, základné hodnoty stanovia spoločnú bázu, fundament vzájomného sociálneho porozumenia, bez ktorého nie je možné vzájomné poznávanie sa, dialóg a konsenzus.

Podľa O. Kimminicha základné hodnoty sú elementárnymi zásadami formovania a budovania spoločnosti. Ony vedú k realizácii a uskutočňovaniu spoločného, všeobecného dobra a integrujú všetkých príslušníkov jednotlivých štátov. Tieto hodnoty sú definované a určované v spoločnosti, na základe celosociálnej debaty, diskusii medzi všetkými vrstvami spoločnosti. Vyplývajú z tradície a kultúry jednotlivých národov a spoločnosti. Kimminich zdôrazňuje, že k základným hodnotám patria nielen etické presvedčenia, predstavy, zásady alebo idey také, ako sloboda, láska, pravda, mier, spravodlivosť, ale tiež k základným hodnotám patria sociálne inštitúcie, také ako manželstvo, rodina, národ, demokracia. Vidíme tu pokus o širší pohľad na základné hodnoty. Centrálnou hodnotou je, u Kimminicha ľudská osoba. Ona je fundamentom a základným elementom, ku ktorému ako k cieľu sa má snažiť dostať celá spoločnosť v realizovaní spoločného dobra.⁴⁰

V existencii osoby všetky základné hodnoty majú svoj prameň, zdroj a počiatok. Väčšina autorov analyzuje základné hodnoty v kontexte ľudskej osoby a jej existencie v spoločnosti. Také hodnoty ako sloboda, rovnosť, tolerancia atď. majú byť trvalými, silnými hodnotami štátnej jednoty a najvyššími hodnotami slobodného demokratického štátu, čo musí byť odzrkadlené v ústave.

K. Hilpert analyzuje základné hodnoty v kategóriách morálnych presvedčení, ktoré sformujú, usporiadajú a nasmerujú vývoj spolunažívania jednotlivých osôb a rôznych skupín a medzi sebou konkurujúcich sociálnych síl v štáte. Sú ony chápané ako najvyššie normy politického správania. Moderný svetonázorovo, nábožensko neutrálny štát nemôže sám od seba tvoriť a vytvárať určitú bázu spoločných presvedčení a predstáv, ktoré stanovia základ spoločnej integrácie. Základom takto

⁴⁰ KIMMINICH, O.: *Was sind Grundwerte*. Düsseldorf 1977, s. 10. Porov. LEHMANN, K.: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. In: Herder Korrespondenz 31: 1977, z. 10, s. 13-18.

chápaného štátu je garantovanie individuálnych, sociálnych a politických základných hodnôt. Štát sám od seba netvorí tieto hodnoty, ale musí sa zo všetkých síl snažiť ich podporovať a chrániť. Na druhej strane štát vyžaduje od občanov rešpektovanie a akceptovanie právneho poriadku a prijatých demokratických regúl a zásad. Hodnoty, na ktorých stavia štát, na ktoré orientuje svoju politiku, môžu vychádzať len zo spoločnosti, z presvedčení, ktoré sú v nej zažité, z postojov ľudí, z orientácie vôle a záujmov rozhodujúcich sociálnych skupín.⁴¹

Iný predstaviteľ katolíckej sociálnej náuky B. Sutor. Autor spája pojem základných hodnôt s otázkou pluralizmu. Podľa neho pluralizmus znamená viac ako prirodzenú skutočnosť, že spoločnosť sa skladá z mnohých jednotlivcov a skupín. Znamená skôr, že jednotlivci a skupiny principiálne konajú samostatne a rovnoprávne a navzájom si konkurujú. Preto sa pluralizmus stále viac rozvíja vo všetkých oblastiach a aktivitách spoločnosti: ako ekonomicky a sociálny pluralizmus v konkurencii podnikov, zamestnanecký skupín a ich zväzov, ako kultúrny a vedecký pluralizmus, náboženský a svetonázorový pluralizmus, politický pluralizmus strán atď.⁴² Na druhej strane slobodný, demokratický ústavný štát alebo politická forma usporiadania spoločnosti, musí byť spojený s určitými hodnotami. Z toho dôvodu, že parlamentná väčšina a vláda nemôžu ľubovoľne rozhodovať v každej otázke, sú spojené so základnými právami a zásadami ústavy. V tomto smere autor vidí potrebu a význam etického podkladu, základu politiky, čiže obnovovania porozumenia medzi konkurujúcimi si sociálnymi silami v otázke určitého minima spoločného súladu, poriadku. Pluralistická spoločnosť je odkázaná na hľadanie konsenzu v základných hodnotách, čo je nevyhnutnou podmienkou existencie a fungovania rôznych sociálnych, kultúrnych a hospodárskych skupín.⁴³ Z hľadiska kresťanského učenia o spoločnosti je ústrednou základnou hodnotou spoločnosti dôstojnosť ľudskej osoby. Je najzákladnejšou pre spoločný poriadok ľudského spolunažívania. V nej sú zakotvené ľudské práva ako vyjadrenie práva osoby na slobodný rozvoj svojich možností v spoločnosti. Pretože tento

⁴¹ Porov. LEHMANN, K.: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. In: Herder Korrespondenz 31: 1977, z. 10, s. 13-18. HILPERT, K.: *Grundwerte*. In: Brockhaus Enzyklopädie, s. 1078-1079. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava 1999, s. 184-185

⁴² SUTOR, B.: *Politická etika*, s. 182.

⁴³ SUTOR, B.: *Politická etika*, s. 182-188.

rozvoj i ľudská realizácia hodnôt sú možné len v spolunažívaní, majú osobná dôstojnosť a ľudské práva sociálnu a inštitucionálnu dimenziu. K základným hodnotám patrí teda inštitúcia manželstva a rodiny a politický poriadok, ktorý je schopný zaručiť základné hodnoty spoločného dobra, konkrétne slobodu, sociálnu spravodlivosť a mier.⁴⁴

ZÁVER

Analýza problematiky základných hodnôt poukázala na to, že ony stanovia základ existencie moderných pluralistických spoločností. Sú to hodnoty prijímané a akceptované všetkými alebo väčšinou spoločnosťami, na základe ktorých dochádzajú ku konsenzu, dialógu a vzájomnej spolupráci pre spoločné dobro. Tieto hodnoty pochádzajú a vyplývajú zo spoločnosti, avšak kresťanstvo im dáva hlbší rozmer a význam. Za udržanie konsenzu v základných hodnotách sú spoluzodpovedné všetky sily spoločnosti. Nevyhnutná je tu však úloha štátu, ktorá sa zakladá na ich vnútroštátnej ochrane a realizácii. Sú to následovné hodnoty: ľudská osoba a jej dôstojnosť a práva, spoločné dobro, spravodlivosť, sloboda, rovnosť, bratstvo, láska, pravda, solidarita, manželstvo, rodina.

Mgr. Kamil Kardis, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

kardis@o2.pl

⁴⁴ SUTOR, B.: *Politická etika*, s. 188.

Spojitosť a kauzalita konfliktov Západu so svetom islamu.

Mária Poliaková

Annotation: Muslims feel that an acceptance by society is increasingly premised on 'assimilation'. They think, that they would lose their identity and fear Muslim alienation risk in Europe. The important task ahead of every society is to speed up Muslim integration, however Muslim must also do more to overcome the stereotypes and fears of extremism. The Muslims' sense of belonging could be eroded by European nations not tackling discrimination, a watchdog has warned. Number of Islamophobic incidents in Europe states is probably under-reported.

Key words: Muslim integration, discrimination, stereotypes, extremism, acceptance, identity

Islam a západná civilizácia sú dnes do značnej miery spojené nádobou. Totiž akýkoľvek zásadný krok v jednej časti tejto nádoby vyvolá takmer okamžite reakciu v časti druhej. Medzinárodná islamská politická moc dosiahla vrchol medzi 15-17. storočím, keď tureckí Osmanci, iránski Safijovci a indickí Mughalovia vládli ohromným ríšam siahajúcim od severnej Afriky po Bengálsko. V tomto čase zároveň rástla politická a hospodárska moc Európy. Západné krajiny zvlášť Británia, Francúzsko a Holandsko, kolonizovali a využívali rozsiahle moslimské územia v Afrike, Indii a juhovýchodnej Ázii. V 19. storočí sa Osmanská ríša stiahla zo svojich východoeurópskych dŕžav a vzdala sa svojho vplyvu v niektorých krajinách Stredného východu.

V 20. storočí európsky kolonializmus takmer celkom zmizol zo sveta, ale jeho dôsledky sú stále viditeľné. Moslimské reformné hnutia začali opäť získavať sebadôveru moslimov a pocit, že si dokážu vládnuť sami. Jedným z dôsledkov druhej svetovej vojny je aj nezávislosť moslimských krajín po celej Eurázii, Afrike a Indonézii. Politická nezávislosť týchto krajín je úzko spojená so silnou islamskou vierou a praxou. Navyše stále viac sa u moslimov prejavujú snahy o horlivú misijnú činnosť doma i v zahraničí, zvlášť v nemoslimských oblastiach.

Moslimovia tu majú na pamäti aký veľký pokrok učinila v histórii ich kultúra na poli vedy, zvlášť medicíny matematiky, astronómie, zemepisu a optiky. Avšak v 16. storočí Európania uskutočnili vedeckú revolúciu, ktorá im umožnila v nevidanej miere ovládnuť svet. Množili sa vynálezy v poľnohospodárstve a v priemysle. Okolo roku 1600 už

bolo toľko inovácií, že pokrok sa nedal zastaviť. Objavy v jednej oblasti viedli k odhaleniu ďalších. Ľudia v Európe a v Amerike si začali viac dôverovať a trúfať. Boli ochotní znova a znova investovať kapitál v očakávaní pokroku a zlepšenia obchodu. Technizácia spoločnosti vyústila v 19. storočí do priemyselnej revolúcie. Modernizácia spoločnosti išla ruka v ruke so spoločenskými zmenami. Heslom dňa bola efektívnosť. Vynález, alebo akákoľvek činnosť museli byť efektívne. Aby bola ekonomika funkčná mnoho ľudí muselo žiť v prebytku. Náboženské a duchovné rozdiely a nezhody nesmeli zastaviť pokrok v spoločnosti. Ideály demokracie, pluralizmu, tolerancie a sekularizmu diktovali potreby moderného štátu.¹

Ukázalo sa že moderný národ musí jestvovať na sekulárnej a demokratickej báze.

Zároveň sa ukázalo, že ak spoločnosti budú riadiť svoje inštitúcie racionálne a vedecky budú neporaziteľné a konvenčne agrárne štáty nebudú stačiť s nimi držať krok. Toto malo pre islamský svet fatálne dôsledky. Západné krajiny potrebovali hľadať nové trhy, kde by mohli vyvážať svoj tovar. Preto začal Západ kolonizovať agrárne krajiny mimo Európy. Potreboval ich pritiahnuť do sféry svojich obchodných záujmov. Kolonizované moslimské krajiny zásobovali Európu surovinami. Zato dostávali lacné západné výrobky, ktoré zničili ich konkurenčne slabý priemysel.

Agrárne orientálne štáty pocítili túto kolonializáciu ako cudzí rozkladný zásah do svojej existencie. Islamská spoločnosť sa musela podrobiť cudzím svetským zákonom, ktorým nerozumela. Moslimské mestá a urbanistické centrá sa rýchlo menili. Stavali sa v nich „moderné“ budovy podľa západných architektonických projektov, pričom zo starých historických centier sa robili akési múzeá, turistické atrakcie a relikty starých čias.² Modernizačný proces otriasol islamským svetom. Európa ho odsunula na bočnú koľaj. Kolonizátori opojení svojím spôsobom života sa na moslimov pozerali zvrchu. Pokladali ich za fatalistov a ich spoločnosť za zaostalú, skorumpovanú a nedynamickú. U moslimov to pravdaže vyvolávalo nepriateľské reakcie.

Európska invázia do islamského sveta nemala vždy ten istý charakter. Bola však dôkladná a veľmi účinná. Z týchto a ďalších dôvodov

¹ Armstrongová Karen, *Islam*, Bratislava 2002, str. 178

² Armstrongová Karen, *Islam*, Bratislava 2002, str. 177-178

islamský svet vo vedeckom bádani zaostal. Prečo sa teda podarilo vyvinúť modernú vedu práve na Západe? V žiadnom prípade sa tak nestalo vďaka lepšiemu náboženstvu, alebo inteligentnejším ľudským zdrojom. Zmonopolizovať vedu a priemyselnú technológiu Západu umožnili skôr historické, politické, ekonomické a zemepisné pomery.³ Ovládnutie vedy a techniky Západom je podľa moslimských kritikov problematické v tom, že je založené na racionalistickom a materialistickom poňatí sveta, ktoré popiera zvrchovanosť Boha a zodpovednosť človeka vyplývajúcu z Božieho príslubu. Moslimskí reformátori sú toho názoru, že západný materializmus zvádza človeka k slepému konzumizmu založenému na uspokojovaní zmyslových žiadostí. V prísnejších islamských kruhoch sa preto stretávame s odmietaním populárnej hudby, alkoholu, spoločenského styku žien s mužmi, s odmietaním filmov, západných televíznych seriálov, bankových úrokov a ďalších vecí. Avšak na druhej strane moslimovia schvaľujú celý rad produktov západnej techniky, napríklad automobily, lietadlá, lekárstvo, priemyselnú výrobu, počítače, elektroniku, technické školstvo a západné obchodné stratégie. Európske a americké univerzity dostávajú veľký počet prihlášok z moslimských krajín Ázie Afriky.

Tradičné delenie na dár al-islam a dár al-harb možno v dnešnom svete pozorovať v tom, že odmietanie Západu je pre islam náboženskou povinnosťou. Horlivý moslimovia považujú materializmus a konzumný spôsob života za istý druh modloslužobníctva. Avšak využívanie prírodných zdrojov prostredníctvom vedy a techniky považujú za prípustné, dokonca hovoria, že boh k nim nabáda pokiaľ sa to deje podľa islamských zásad obsiahnutých v Koráne a v sunne.

Extrémne islamské revolučné hnutia volajú po úplnej eliminácii západných a zvlášť amerických záujmov a vplyvov. Toto odmietanie niekedy nadobúda podobu džihádu v zmysle skutočnej „svätej“ vojny, ku ktorej môže patriť aj terorizmus. Pretože väčšina moslimov terorizmus neschvaľuje, prebúdajú sa v nich silné emócie, keď extrémistické skupiny uskutočňujú svoje ciele v mene islamu. Islam teda slúži ako náboženstvo a zároveň aj ako ideológia.⁴ A tak sa dnes nedobrovoľné spolužitie „kresťanského“ Západu s moslimským východom podobá beztvárej mase, z ktorej trčí vzájomná nedôvera, živená tisícročnou roz-

³ Denny Frederick M., *Islám a muslimská obec*, Praha 2003, str. 153

⁴ Denny Frederick M., *Islám a muslimská obec*, Praha 2003, str. 155-156

tržkou medzi Európou a Orientom S novou vlnou politizácie islamu sa znova oprášili čiastočne zabudnuté predsudky a nedorozumenia, do nových politických pomerov sa zasadzujú staré historické symboly. Európa a Orient si v priebehu dejín neustále merali vojenské sily, vzájomne sa prekvapovali, obohacovali a zase zrádzali. Moslimský Orient stále fascinovaný svojou slávnou minulosťou, vyvoláva v Európe pocit obáv z prílišného fanatizmu a zákernosti. Vo svete islamu je zasa Európa chápaná ako bohatá, arogantná, hrubo materialistická. Z moslimského Orientu zasa ide strach, že získa atómovú zbraň, ktorú nezodpovedne použije. Strach islamského sveta z Európy a USA sa opiera o predstavu definitívneho vojenského a hospodárskeho pokorenia. Obe strany akoby hrali nebezpečnú hru „kto z koho“. Jedni sú lepšie vybavení technicky a organizačne, druhí dohánajú svoj nedostatok zvýšeným zápalom pre vec a nezlomnou vierou v božiu predurčenosť. Zvlášť moslimskí fundamentalisti majú sklon vytýkať Európe, že je zodpovedná za zaostalosť moslimov. Zároveň sú však provokovaní pomyslením, že preberaním výsledkov technického pokroku, ktorého nie sú autormi, len ustupujú európskej nadutosti a priznávajú jej úspech. Odmietajú európsky politický liberalizmus a demokraciu ako niečo, čo stojí mimo rámec božej zvesti, alebo ako niečo, čo už je v islame od nepamäti obsiahnuté. Prísaha na duchovnú rýdzosť, všeobsažnosť a neomylnosť vlastných ideí je nakoniec to jediné, čo im nikto nemôže vziať.⁵

Náš národný sklon k egocentrizmu a xenofóbii je súčasťou všeobecného európskeho trendu, ktorý má svoje miestne podoby, no jeho podstata zostáva rovnaká: vedome, či podvedome pestovaná konštrukcia riešiaci vzťah „my“ a „oni“. Tento egocentrizmus má i svoj makrocivilizačný rozmer, ktorý je stále aktuálnejší. Napríklad európsky egocentrizmus našiel svoje vyjadrenie v stereotype „Východ-Západ“, ktorý sa vytváral už v dobách antiky a behom storočí so sebou prinášal najrôznejšie predsudky voči mentalite, alebo kultúrnemu prejavu ázijských, či afrických etník.

Xenofóbia medzi oboma brehmi Stredozemného mora je vzájomná a má , ako už bolo naznačené, hlboké historické korene, siahajúce do obdobia ranného stredoveku, keď sa pravidelne stretávala kresťanská Európa s vtedy vyspelejšou civilizáciou arabsko-islamskou. Európsky

⁵ Mendel Miloš, *Islamská výzva*, Brno 1994, str. 228-229

pohľad na Východ vtedy vytvoril falošnú predstavu „pohanského mohamedána“, ako človeka zvrhlej morálky, ktorý sa snaží pohltiť náš svet dobra. Žiaľ naša spoločnosť dnes pestuje podobný negatívny obraz arabsko-islamskej civilizácie s intenzitou, ktorá je varujúca. Táto skutočnosť je tým závažnejšia, že v budúcnosti sa zrejme nevyhneme dynamickému prelínaniu kultúr a ich hodnotových systémov. Čím viac sa otvárame svetu, tým viac musíme byť pripravený na prienik mimoeurópskych civilizačných hodnôt. Niektorí európsky myslitelia, či publicisti dokonca vidia v takomto vplyve účinnú protiváhu amerikanizácie kultúrneho života.

Napriek nevraživému postoju časti európskej verejnosti a tlače voči moslimom, ktorý je odrazom odporu voči islamsky motivovanému násiliu, v mnohých európskych veľkomestách pôsobia arabské kultúrne strediská, ročne sa vydávajú desiatky serióznych kníh a časopisov o islame, Araboch, Turkoch, Iráncoch a ich kultúre, usporiadávajú sa ekumenické sympózia a dialógy medzi kresťanmi a moslimami, európsky politici už pomerne často zastávajú vyvážené postoje k základným problémom a citlivým otázkam islamských krajín.⁶

To je typické pre tú časť Európy v ktorej sa snažíme udomáčniť. Žiaľ aj u nás už bolo na adresu Arabov a islamskej kultúry vyslovených niekoľko „neobratných“ prehlásení, či už zo strany tlače, alebo štátnych predstaviteľov. Mnohým európskym novinárom sa dostalo pozitívnej odozvy aj v islamských krajinách, vďaka ich profesionalite, informovanosti, nestrannosti a schopnosti moslimom naslúchať. No na druhej strane, pokiaľ ide o fenomén radikálneho islamu, nikto nemôže našich žurnalistov žiadať, aby sa na neho dívali s pochopením. Tieto úvahy ma vedú k zamysleniu nakoľko je naše zmýšľanie naklonené medzináboženskému dialógu.

Druhý vatikánsky koncil vydal deklaráciu o moslimoch, avšak všeobecná mienka ľudí, staré kliše viaznu hlboko v podvedomí a často sa stretnú s jednomyselným súhlasom, napríklad v karikatúrach v novinách. Islam žiaľ nepatrí k látkam našej vzdelanosti. V školách sa o ňom až donedávna vôbec nehovorilo, ani na dejepise, či občianskej náuke, ani na hodinách náboženstva. Naši učitelia stále nie sú na túto tému dost' pripravení. Tento osud zdieľa islam spolu s judaizmom. Judaizmus, kresťanstvo a islam žili odjakživa v tesno susedstve a ako zjavené nábo-

⁶ Mendel Miloš, *Islamská výzva*, Brno 1994, str. 47

ženstvá sú si štrukturálne veľmi príbuzné a do ich všedných dní patrí vzájomné napätie.

V poslednej dobe sa síce ujal postoj zdôrazňovať spoločné abrahámovské dedičstvo, ale každému jednotlivu je akosi ťažko odložiť vlastný nárok na absolútnu pravdu. Čo sa týka kresťanstva, určite sa zmenil jeho postoj k židovstvu. Túto zmenu však nepriniesla teológia, ale historické a politické udalosti, za ktoré zvláštnu zodpovednosť berie Nemecko.⁷ Pre vzájomný vzťah týchto troch náboženstiev nie je bez významu ich následnosť v čase. Sami seba chápu ako zrušenie, alebo prekonanie predchádzajúcich. Najstaršie, teda judaizmus, vychádza naopak z toho, že Boh prehovoril len raz k určitému partnerovi a navždy si ho tak vyvolil. Avšak takýto spôsob nazerania je chýlostivý, pre kresťanstvo. A na druhej strane formuláciu, o „Novej zmluve“, ktorá sa odlučuje od židovstva a vytláča jeho „Zákon“ používa aj islam voči kresťanstvu. Islam vidí staršie náboženstvá ako predstupne, síce užitočné, ale nedokonalé. A je potrebné povedať, že dlhý čas samotná história moslimov v tomto ponímaní utvrdzovala. Islam totiž ovládal materské územie judaizmu i rozsiahle oblasti kresťanskej Byzancie. Toto poňatie sa zmenilo až 19. storočie, keď sa islam ocitol v závislosti na Európe. Európa sa však sama oslabila v druhej svetovej vojne a islam znovu zosilnel. Sebareflexiu náboženstiev určuje v rozsiahlej miere ich minulosť a zvlášť to platí pre islam. Táto minulosť s ktorou sa identifikuje a ktorú znova a znova prežíva sa tu kryje v podstate s osudom prvotnej obce a s udalosťami prvého storočia po hydžre. Vtedy totiž islam dosiahol prvé úspechy a zakúsil svoju vyvolenosť. Keď potom prorok Mohamed pojal myšlienky židovského a kresťanského myslenia učinil tak s vedomím, že opakuje ich model, ale zároveň bol presvedčený, že ho formuluje nanovo. Išlo totiž o formulácie v arabčine. Zjavenie sa tak po prvý krát stalo pre Arabov zrozumiteľným. Biblia totiž do arabčiny v tom čase preložená nebola, kresťanskí mnísi prednášali sväté texty aramejsky (sýrsky) a Židia hebrejsky. A práve v jazyku videl Mohamed po dlhý čas originalitu svojho posolstva, bol arabský prorok a jeho zjavené písmo bolo „arabským koránom“⁸

Korán bol teda kresťanskými teológmi vykladaný ako „miešanina“ teologických téz, dnes tento pohľad ako u islamistov, tak u teológov

⁷ Kung Hans, Van Ess Josef, Křesťanství a islám, Vyšehrad 1998, str. 24

⁸ Kung Hans, Van Ess Josef, Křesťanství a islám, Vyšehrad 1998, str 28

ustúpil do pozadia. Moslimskí komentátori si zasa sťažujú, že na západe nie je nič mylnejšie chápané ako predstava o džiháde. Novinár Ahmed Rašíd trvá na tom, že „bojovnosť nie je podstatou džihádu“. Muhamad Sa id al-Buti, profesor na univerzite v Damasku trvá na tom, že esencia a podstata džihádu...(nemá) nič spoločné s bojovnosťou“. Toto tvrdenie podopiera hadíthmi: „Sám Alláhov Posol svojím hadíthom túto skutočnosť potvrdzuje a objasňuje, keď hovorí „Najlepším džihádcom je keď človek hovorí slová pravdy v prítomnosti tyranského vládcu.“ Ďalej hovorí: „Najlepším druhom džihádu je bojovať proti sebe samému a svojim rozmarom kvôli Pánovi.“⁹

Tento duchovný a asketický boj je v islame naozaj známy pod označením -veľký džihád. Existuje však aj malý džihád, ktorý nemožno oddeliť od vedenia vojny. Avšak ako tvrdí Muhamad Abduh a ďalší, ktorí sa snažili priviesť islam do súladu s moderným cítením, tento boj smie byť vedený iba v sebaobrane. Abdulláh Jasuf 'Alí vo svojich komentároch ku Koránu uvádza, že „vojna je prípustná pri sebaobrane a v presne stanovených medziach.“¹⁰

Nesúlad medzi prevládajúcim konvenčným myslením, kde chce byť islam chápaný ako mierumilovné náboženstvo a nariadeniami Koránu (napr. o zabíjaní neveriacich) volá po hlbšom skúmaní islamského záväzku voči mieru a predstavuje súbor väčších problémov vo vnímaní islamu na Západe.

Prevažná časť moslimov v západnej Európe patrí k sociálne najslabším vrstvám obyvateľstva, netešia sa spoločenskému uznaniu, vytvárajú akési gheta, uzatvorené komunity so zvláštnym spôsobom života, ktorý je akousi nevyrovnanou a isto stresujúcou kombináciou zvykov zeme a pôvodného domova. V súčasnosti to však už nie sú pôvodní „gastarbajtri“, z päťdesiatych a šesťdesiatych rokov, ale ich naturalizovaní potomkovia, ktorí sa v týchto krajinách narodili a ktorí z vlastnej skúsenosti nepoznajú životné podmienky svojich rodičov a prarodičov. Rodové a náboženské tradície chápu mnohokrát skreslene – možno aj preto veľmi principiálne. Cítia sa byť, a podľa zákona i sú, legitímnymi obyvateľmi európskych, či amerických krajín, v ktorých

⁹ Muhamad Sa id R. al-Buti, Jihad in islam: How to Understand and Practice It, Dar AL-Fikr Publishing House, 1995, s. 17

¹⁰ Abdulláh Jasuf Alí, The Meaning of the Holy Qur'an, Amana Publications, 1999, s.76

prišli na svet a svoje sociálne postavenie i objavujúce sa prejavy rasovej neznášanlivosti chápu ako krivdu nie len osobnú, ale ako krivdu voči celej svojej etnicko-náboženskej skupine.

Islam sa tak pre nich stáva špecifickou určenosťou, nie iba v striktnom vieroučnom, ale širšie v spoločenskom zmysle. Tak je viera moslimov zvyčajne intenzívnejšia ako viera laxne kresťanského okolia. Pevne danými pravidlami svojich vyznávačov ako skupinu islam zreteľne vymedzuje vyzbrojuje priamo totemovými špecifikami, posilňuje ich skupinovú identitu aj ich sebaobránné i seba aktivačné tendencie. Je teda našou veľkou úlohou hľadať cesty a správny prístup k jednej miliarde a dvesto miliónom moslimom s ktorými žijeme na jednej planéte a neporušiť pri tom lásku k pravde a rešpektovanie svätých práv druhých.

Mgr. Mária Poliaková Ph.D.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

menkat@zoznam.sk

Inkultúrácia v histórii a v živote Východných cirkví

Andrej Slodička

Annotation: Inculturation includes two dimensions: on the one hand, the intimate transformation of authentic cultural values through their integration in Christianity and, on the other, the insertion of Christianity in the various human cultures. But when the time had fully come" (Gal 4:4), the Word, the Second Person of the Blessed Trinity, the Only Son of God, by the power of the Holy Spirit he became incarnate from the Virgin Mary, and was made man. This is the sublime mystery of the Incarnation of the Word, a mystery which took place in history: in clearly defined circumstances of time and space, amidst a people with its own culture, a people that God had chosen and accompanied throughout the entire history of salvation, in order to show through what he did for them what he intended to do for the whole human race. Just as "the Word became flesh and dwelt among us" (Jn 1:14), so too the Good News, the Word of Jesus Christ proclaimed to the nations, must take root in the life-situation of the hearers of the Word. Inculturation is precisely this insertion of the Gospel message into cultures. For the Incarnation of the Son of God, precisely because it was complete and concrete, was also an incarnation in a particular culture. Inculturation is a movement towards full evangelization. It seeks to dispose people to receive Jesus Christ in an integral manner. It touches them on the personal, cultural, economic and political levels so that they can live a holy life in total union with God the Father, through the action of the Holy Spirit.

Keywords: John Paul II, inculturation, Gospel message, christianity.

Boží služobník, římsky papež Ján Pavol II. konštatoval, že Východné cirkvi majú veľkú skúsenosť inkultúrácie¹. Prvá veľká hodnota prežívaná na Východe spočíva v tom, že sa obracia na národy a na ich kultúry, aby slovo Boha a jeho chvály mohli zaznievať v každom jazyku. Veľký pápež túto tému analyzoval v encyklike *Slavorum apostoli*, kde píše, ako slovanskí učitelia chceli so slovanskými národmi zdieľať vo všetkom osud národov, usilovali sa pripodobniť vo všetkom tým, ktorým priniesli radostnú zvesť, chceli sa stať spoluobčanmi oných národov, išlo tu o novú metódu katechézy. Vyjadrili na kresťanskom Východe veľmi rozšírené stanovisko; vtelili evanjelium do rodinnej

¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Il discorso rivolto alla Plenaria della Congregazione per le Chiese Orientali*. In: SICO, s. 57-62. To isté konštatuje *Elenco finale delle Proposte del Sinodo per l'Asia*. In: EV 1998, Bologna: 2000, 763. Táto skúsenosť inkultúrácie je vzácna.

kultúry evanjelizovaných národov v živú jednotu, majú zásluhu o vzdelanie, majú zásluhy na rozvoji mnohých kultúr. Úcta, rešpektovanie a ohľad pre lokálnu kultúru sa spája so zamilovaním všeobecnosti Cirkvi, o ktorej uskutočnenie sa tak neúnavne snažili. Postoj obidvoch bratov je charakteristický pre kresťanskú antiku, pre štýl konania mnohých cirkví. Ohlasované zjavenie sa stane zrozumiteľné, keď Kristus hovorí jazykmi mnohých národov; môžu čítať Písmo a spievať liturgiu vo vlastnom jazyku, vo svojich vlastných výrazových formách, obnovujúc zázrak Päťdesiatnice. Skúsenosť jednotlivých cirkví Východu sa nám javí ako smerodajný príklad inkulturácie. Hlásanie evanjelia musí byť zakorenené vo špecifike kultúr a súčasne otvorené na všeobecnosť, ktorá spočíva na výmene darov kvôli vzájomnému obohateniu, následne sa vyhne partikularizmu a nacionalizmu². Boží služobník Ján Pavol II. vyzdvihol inkulturáciu Cyrila a Metoda počas svojej návštevy v Grécku v roku 2001. Evanjelium priniesli slovanskí apoštoli slovanským národom v ich jazyku³.

Slovania, keď prijali Slovo s celou poslušnosťou viery, túžili ho súčasne vyjadriť v zhode s vlastným spôsobom myslenia a vo vlastnom jazyku. Tak sa dokonala «slovanská inkulturácia» evanjelia a kresťanstva, ktorá nadväzovala na veľké dielo svätého Cyrila a Metoda. Byzantské dedičstvo sa stalo dostupné širokým masám východných Slovanov a mohlo byť ľahšie asimilované, keď od samého začiatku dielo svätých bratov zo Solúna podporovalo ich odovzdávanie. Písmo a liturgické knihy prišli z náboženských centier slovanskej kultúry, ktoré prijali jazyk, kotý bol nimi zavedený do liturgie. Kijevské knieža Vladimír namiesto gréckeho jazyka v liturgii prijal starosloviensky jazyk. Starosloviensky jazyk poslúžil pri krste Rusi najprv evanjelizácii a potom originálnemu rozvoju kultúrneho dedičstva. A táto tradícia zostane rozvinutá, keď sa oprie o rodinnú kultúru. Vladimír videl v Ježišovom mene rozhodujúci bod ľudského pokroku a humanizmu. Krst Vladimíra Veľkého mal veľký význam pre byzantsko-slovanskú kultúru a civilizáciu. Duchovné dedičstvo Byzantskej cirkvi, ktoré bolo vovedené na Kijevskú Rus pomocou slovanského jazyka, ktorý sa stal liturgickým jazykom, bolo obohatené posilnením lokálnou kultúrou a vďaka kontak-

² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Orientale lumen*, čl. 7.

³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Predigt, am 7. Mai 2001, Eucharistiefeier im Sportpalast von Athen*. In: *L'osservatore Romano* – Roč. 31, č. 20 (2001), s. 5, nemecké vydanie.

tom so susednými kresťanskými krajinami a tiež prispôsobené potrebám a mentalite národov, ktoré žili na Kijevskej Rusi. Slovanský jazyk, ktorý slúžil k ohlasovaniu Kristovho evanjelia, stal sa literárnym jazykom a teda jedným z najdôležitejších kultúrnych javov, ktoré rozhodujú o národe, jeho identite a duchovnej moci. Kresťanstvo na Kijevskej Rusi a prvky kresťanského dedičstva prenikli do života a kultúry tých národov. Stali sa žriedlom inšpirácie literárnej, filozofickej, teologickej a umeleckej tvorby. Kult a kultúra majú ten istý koreň. Kresťanský kult priniesol tiež veľký rozvoj kultúry. Náboženské umenie zostalo preniknuté hlbokou duchovnosťou a mystickou inšpiráciou. Kijevská literatúra je väčšinou náboženská⁴.

Dejiny slovanskej kultúry majú svoj počiatok v kijevskom krste Vladimíra. To bol začiatok veľkej slovanskej kultúry, ktorá si docenila prvotné elementy a nadviazala na byzantskú tradíciu, získala východný charakter. Týka sa to ruskej, bieloruskej a ukrajinskej kultúry, tiež liturgie a celej náboženskej tradície náboženského umenia, štýlu zbožnosti, pobožností, spevov, literatúry a umenia. Keď sa chce pochopiť odlišnosť kultúry, treba siahnuť do byzantských prameňov, ktoré dejinná skúsenosť praotcov preložila na vlastný jazyk⁵. Podobnú službu realizoval arménskemu národu mních svätý Mesrob, vynašiel arménsku abecdu okolo roku 404, preložil Bibliu do arménskej reči⁶.

Podľa Arsenjeva hodnota kultúry sa nezníži, keď je časťou večného života, keď sa stretne s Božou skutočnosťou. Božia skutočnosť je vo sfére lásky, zmysel kultúry je teda v láske. Otcovia Cirkvi chápali pretvárание sveta v duchovnej oblasti. Pomáhajú vývoju, aby sa svet nakoniec vrátil do svojho pôvodného rajskeho stavu. Ruskí autori 19. storočia pod slovom svet rozumeli predovšetkým kultúrne prostredie. Je to svet vedy, umenia, filozofie, národnej identity. Tento svet by sa mal preniknúť Kristovým Duchom. Kresťania majú povinnosť, aby očisťovali kultúru svojho národa a celej ľudskej spoločnosti. Podľa Arsenjeva všetky obory sa majú spojiť so životom službou lásky a inšpiráciou Svätého Ducha. Kultúra sa znovu stane kultom, službou Bohu. Podľa Ber-

⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Euntes in mundum*, čl. 3-8, In: UU: 512-517.

⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Homilia wygłoszona podczas nabożeństwa moleben w bazylice watykańskiej, 6 lipca 1996 r.* In: L'osservatore Romano - Roč.17, č. 9 (1996), s. 34-35, poľské vydanie, In: UU 850.

⁶ Porov.: ROBERSON, R.: *The eastern christian churches*. Roma : 1999, s. 24-27.

d'ajeva kultúra je spojená so slávením, vyvíja sa v súlade s liturgiou, je výsledkom rozlíšenia náboženských kultov. Podľa Buchareva Boh zostupuje do sveta, do ľudského života v jeho celistvosti, do náboženskej a kultúrnej sféry. I kultúra je prejavom Svätého Ducha. Podľa Ivanova kultúra ľudu Starej zmluvy nezanikla, lebo našla svoj pravý význam v Kristovi. Kultúra sa zachráni, keď sa dá kultúram dnešných čias kristologický význam⁷.

Grécka tradícia svätých Otcov inšpirovala to, čomu sa hovorí cyrilometodská ideológia, založená na presvedčení, že kresťanská viera sa musí udomáčniť, aby vydávala autentické plody dynamickej spolupráce ľudí s Bohom pri budovaní kresťanskej spoločnosti a kresťanskej kultúry. Vo svojej dobe sv. Cyril a Metod boli vynikajúcimi svedkami tvorivosti, nielen pretože - ako mnohí misionári pred nimi a po nich - boli schopní sa kultúrne a liturgicky stotožniť so spoločenskou skupinou, ktorá chcela počuť evanjelium, ale preto, lebo boli tak tradicionalistami, ako aj novátormi. Ako Byzantínci boli proti zrejším novotám interpretovania spoločného vyznania viery s *Filioque*, ale boli úctiví voči ctihodnej Rímskej cirkvi, ktorá im pomohla proti Germánom. Autentická katolicita a dynamizmus ich misijnej činnosti by mal byť modelom aj dnes⁸.

Cyril a Metod sú vzorom inkulturácie a ľudovosti, ktoré charakterizovali Východné cirkvi. Knieža Rastislav žiadal Michala III., aby poslali našim predkom takého biskupa a učiteľa, ktorý by im vo vlastnom jazyku vyložili pravdivú kresťanskú vieru, lebo nemali nikoho, kto by ich poučil zrozumiteľne o pravde. Cyril a Metod priniesli so sebou preložené najpotrebnejšie texty Svätého písma na liturgické obrady v staroslovienčine, v novej abecede, ktorú vytvoril Konštantín Filozof, ktorá bola prispôbena zvukom staroslovienčiny. V ich ľudovosti sa museli boriť s mnohými problémami aj s predstaviteľmi latinskej hierarchie. Pápež Hadrián II. potvrdil slovanské liturgické knihy. Toto privilégium potvrdil pápež Ján VIII. Zvyšný čas života sa Metod venoval prekladu Svätého písma, liturgických kníh, diel Otcov Cirkvi, byzantského štátneho práva *Nomokanona*.

⁷ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*, s. 72- 77.

⁸ Porov.: MEYENDORFF, J.: *Christos ako Slovo - evanjelium a kultúra*. In: *Pravoslavný teologický sborník XIII*. Praha : 1986, s. 61-75.

Solúnski bratia prinášali ľuďom zjavenú pravdu, ceniac si kultúrnu rozdielnosť. Preložili Sväté písmo z gréckeho jazyka do jazyka slovanských národov. Dobre poznali grécky jazyk a vlastnú kultúru, no snažili sa poznať jazyk, zvyky a tradície slovanských národov. Keď im preložili evanjeliové pravdy na nový jazyk, poslúžili si pre našich predkov zrozumiteľnými zobrazeniami a pojmami. Vytvorenie novej abecedy slúžilo na to, aby pravdy, ktoré mali hlásať a vysvetľovať, mohli byť napísané v slovanskom jazyku a ľahšie prijímané poslucháčmi. Poznanie jazyka a myslenia nových evanjelizovaných národov, ktorým niesli vieru, bolo prácou naozaj hodnou misionárskeho ducha. V ich živote vidno túžbu stotožniť sa so životom a tradíciou oných národov, ktoré očistili a osvietili pravdou Zjavenia. Stali sa všetko pre všetkých. Stali sa vzorom pre tých, ktorí prekladajú Sväté písmo a liturgické texty na živé jazyky rôznych národov. Svätí bratia boli ľuďmi gréckej kultúry a byzantského vzdelania, ľudia, ktorí patrili vo všetkom do tradície kresťanského Východu, ako štátnej, tak cirkevnej.

Apoštoli Slovanov priniesli na Moravu celé bohatstvo východnej tradície a východnej náboženskej skúsenosti, čo sa ukázalo v teologickom učení a v slávení svätej liturgie. Na Východe bola tradícia, že v mnohých cirkvách, to poznali slovanskí apoštoli, ako v gruzínskej alebo sýrskej, sa v Božej službe používal vlastný jazyk. Uvedomujúc si starožitnosť a pravovernosť týchto svätých tradícií, nebáli sa zaviesť slovanský jazyk do liturgie. Vytvorili tak prostriedok na priblíženie sa Božích právd týmto ľuďom. Svätí bratia sa nesnažili vnútiť ani grécky jazyk, ani byzantskú kultúru, ani zvyky či spôsob postupovania iného spoločenstva. Dali slovanskému jazyku pekné texty byzantskej liturgie a prispôbobi obyčajom a zmýšľaniu nových národov subtilne a zložené predpisy grécko-rímskeho práva. Slovanskí učitelia chceli, aby Pána chválili všetky národy a oslavovali ho všetci ľudia.

Podľa *Lumen gentium*, ktoré citoval aj Boží služobník Jána Pavol II., Cirkev si privlastňuje dobré zvyky národov, očisťuje ich a povznáša. Svätý Cyril v Benátkach bránil preklad liturgie do slovanského jazyka odvolávajúc sa na to, že aj Arméni, Peržania, Gruzíni, Sugdi, Góti, Avari, Tyrsi, Kozári, Arabi, Egyptania, Sýrčania majú svoje knihy a vzdávajú chválu Bohu svojím jazykom. Spýtal sa latinského kléru Kristovými slovami, či Boh neposiela dážd' všetkým rovnako, alebo či slnko nesvieti všetkým? A či sa nehanbia, uznávajú len tri jazyky (hebrejsky, grécky, latinsky), akoby všetky ostatné národy a plemená boli slepé a hluché? Nech spieva Hospodinovi celá zem, nech spieva Hospodinovi

novú pieseň. Cirkev je katolícka, lebo vie zjavenú pravdu predstaviť takým spôsobom, aby sa mohla stretnúť so šľachetnými myšlienkami a očakávaniami každého človeka a všetkých národov. Dobro, krása a pravda každého človeka, ľudu, národov a každej kultúry sú asimilované a rozvíjané evanjeliom, majú byť veľkodušne a s radosťou vovedené do života a doplnené svetlom Zjavenia. Cirkev s materinskou staroslivosťou si cení každú pravdivú ľudskú hodnotu. Ohlasovanie svätých bratov boli prispôsobené konkrétnej historickej situácii. Cyril a Metod realizovali inkulturáciu. Vtelili evanjelium do kultúry a priniesli kultúru do života Cirkvi. Tým sa pričínili o vznik a rozvoj kultúry. Všetky kultúry slovanských národov majú svoj pôvod, alebo ďakujú za rozvoj slovanským apoštolom. Cez abecedu obohatili kultúru a literatúru slovanských národov. Preklad svätých kníh priniesol kultúrnu moc a hodnotu staroslovienskému liturgickému jazyku. Nestal sa len cirkevným, ale aj úradným a literárnym jazykom, hlavne vo východnom obraze.

Starosloviensky jazyk bol používaný v cirkvi Svätého Kríža v Krakove. Dodnes je používaný v byzantskej liturgii vo východných slovanských cirkvách a v rímskej liturgii katolíkov v Chorvátsku. Zásluhy v kultúre všetkých slovanských národov robia dielo evanjelizácie Cyrila a Metoda vždy prítomným v histórii a v živote tých ľudí a národov. Slovanské národy ich považujú za Otcov ich kresťanstva a ich kultúry. Svätí bratia nielen si vážili kultúru, ale s náboženstvom ju aj rozvíjali i posilňovali⁹. Boží služobník Ján Pavol II. spomínal odkaz *Slavorum Apostoli* aj v encyklike *Ut unum sint*. Cyril a Metod sa usilovali o preklad biblických výrazov a pojmov gréckej teológie vo veľmi odlišných skúsenostiach a ideách, aby Božie slovo bolo sprístupnené vyjadrovaním formami, ktoré sú vlastné jednotlivým civilizáciám. Chápali, že slovanským národom nemôžu vnucovať ani nespornú nadradenosť gréckeho jazyka a byzantskej kultúry alebo obyčaje a správanie vyspelejšej spoločnosti, v ktorej vyrástli. Je to vzor aj pre dnešnú Cirkev¹⁰.

Knieža Rastislav sa sťažoval v Carihrade Michalovi III., že Slovania nemajú učiteľa, ktorý by pravú kresťanskú vieru vysvetlil v ich jazyku. Žiadal misionárov, ktorí by lepšie chápali túžby, povahu a miestnu kultúru, aby sa mohla hlásaná viera lepšie zakoreniť v miestnom obyvateľstve. Historické obdobie 8. a 9. storočia je charakterizované

⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Slavorum apostoli*, čl. 1-22.

¹⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 20.

zmätkom v otázke, akú hranicu kladie tradícia a aké zmeny si vyžadujú nové historické podmienky. Mnohí stotožňovali vernosť tradícii s nehybnosťou. Konzervatizmus trojjazyčníkov sa stal neznesiteľným zvlášť na Západe. Cyril a Metod bojovali za slobodu jazyka a bohoslužby pri hlásaní evanjelia. Čím ďalej tým viac sa pociťovalo, že ak Kristova cirkev chce splniť misiu hlásania spásonosného posolstva nášho Spasiteľa, majú sa použiť nové metódy a živé, domáce jazyky. Kultúrny, ako aj intelektuálny, sociálny, umelecký a duchovný život národov obrátených na kresťanstvo sa značne zlepšil horlivosťou a génom týchto apoštolov a ich žiakov.

V Božej cirkvi nie je miesto pre liturgickú uniformitu, kultúrnu nadvládu, kolonializmus, hrubý konfesionalizmus. Viera a bohoslužba sa má vyjadrovať a interpretovať jazykom a gestami, zvykmi súčasných ľudí roztrúsených po svete. Svätí bratia ukázali, ako má vyzeráť kázanie a evanjelizácia v každom historickom období. Ústredné posolstvo zostáva nedotknuté a nezmenené, avšak jeho jazyk, forma, sémantický výraz a terminológia sa majú stále skúmať a prispôsobovať novým podmienkam. Ľudská bytosť kultúrne a intelektuálne podlieha zmenám. Úspech evanjelizácie spočíval v splynutí s kultúrou a s miestnymi tradíciami zapojenými do originálneho vývoja civilizácie¹¹. Katolíci pozerajú so širokým obdivom na úzky vzťah medzi vierou a kultúrou v Etiópii¹².

Kresťanstvo poznamenalo hlboko nielen duchovný život ľudstva, ale aj kultúru národov. Východnému kresťanstvu dlhuje ľudstvo mnohé poklady. Boží služobník Ján Pavol II. chcel vzdať úctu tej bohatej a mnohotvárnej kultúre, ktorá žiari v monumentálnej architektúre Carihradu, Moskvy, Petersburgu a iných miest. Je potrebné spomenúť aj kultúru, ktorá sa odráža v žiariacich mozaikách, v ozdobených kupolách, v ikonách bohatých na tajomstvo, v tak úžasnej a slávnostnej liturgii. Náboženské umenie Východu dosvedčuje jav Krista, ako ho predstavuje v imponujúcej postave *Pantokratora*. Známa je ikona Trojice od Andreja Rubleva. Kultúra Východu vytvorila tiež silné literárne výrazy, ktoré prispeli významne k pozdvihnutiu ľudského vedomia, tiež v súčasnej

¹¹ Porov.: TIMIADIS, E.: *Jednota vo viere a pluralizmus v kultúre*. In: *Pravoslavný teologický zborník XIII*. Praha : 1986, s. 46-53.

¹² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Przemówienie do patriarchy prawosławnego kościoła Etiopii, 11 czerwca 1993 r.*. In: *L'osservatore Romano* – Roč. 14, č. 8-9 (1993), s. 34-35, poľské vydanie. In: UU 1097.

dobe. Ján Pavol II. spomenul Vladimíra Soloviova. Pre neho je základom kultúry uznanie existencie, ktoré má opodstatnenie v druhom človekovi. Odmietal kultúrny univerzalizmus monolitického typu, neschopného brať do úvahy a prijať mnohotvárne vyjadrenia života.

Ďalej je potrebné spomenúť Fiodora Dostojevského. Jeho kresťanský pohľad preniká hĺbku ľudského ducha. Dostojevskij došiel k presvedčeniu, že Kristus je tajomstvom skutočnej slobody. V strede jeho myšlienok je láska ku Kristovi. V ňom vidí prameniaku krásu, ktorá nezapadá, a ktorá zachraňuje svet. Boží služobník Ján Pavol II. spomínal slávnu Legendu o veľkom Inkvizítovi, kde sa spomínajú dokonca kresťania, ktorí majú strach pred Kristom, ktorý je darcom skutočnej slobody. Roztržka medzi evanjeliom a kultúrou je dráma našich čias. Treba stále odkrývať veľké kultúrne bohatstvá kresťanského Východu¹³. Cyril a Metod účinne pôsobili medzi Slovanmi, lebo preložili do ich jazyka Sväté písmo a iné liturgické a katechetické knihy. Tým položili základy vzdelanosti vo vlastnom jazyku tých národov. Preto sa Cyril a Metod právom považujú nielen za apoštolov slovanských národov, ale aj zakladateľov ich kultúry. Od nich pochádzajúce literárne pamiatky sú prvými pamiatkami staroslovienskeho jazyka a na nich sa zakladajú všetky ostatné z ďalších storočí. Slovanskí apoštoli zaviedli starosloviensky jazyk do bohoslužby¹⁴.

Najväčší dar, ktorý Konštantín a Metod priniesli na Veľkú Moravu, bolo slovanské písmo a knihy. Naučili mládež písať a čítať v ich vlastnej reči. V *Žití Klimenta Ochridského* čítame, že jedným vysvetľoval tvary písmen, druhým objasňoval ich význam a tretím prispôboval ruku ku písaniu. Tak isto postupoval aj svätý Cyril. Svätý Cyril postavil výchovu kňazov na novom základe: vyučovanie v národnej reči, národným písmom, na slovanskej liturgii a bohovede. Príprava žiakov na kňazstvo vyžadovala dostatok slovanských kníh, z ktorých sa mohli učiť. Už v Carihrade sa Cyril dal na prekladanie evanjelia a iných kníh, potrebných k eucharistickej službe, ako sú Skutky a listy apoštolov a služobník, nemenlivé časti eucharistickej služby. Cyril po príchode na Veľkú Moravu preložil celý časoslov, obsahujúci základné časti den-

¹³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Príhovor na Anjel Pána 1. september 1996*. In: GIOVANNI PAOLO II: *Angelus fra Oriente e Occidente*, s. 25-26.

¹⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *EVI*. In: A. BAGIN, *Spolupatróni Európy*. Banská Bystrica : 1992, s. 107-109.

ných hodínok: utiereň (ranná služba), denné hodinky (prvú, tretiu, šiestu a deviatu), večiereň a večerie. K tomu bol potrebný preklad žalmov (*psalterium*). Čiastočne preložili aj ďalšie liturgické knihy ako trebník, oktoich, mineje. Cyrilova škola sa stala základom národnej slovanskej kultúry. I otvorili sa podľa prorokových slov uší hluchých, aby počuli slová Písma a jazyk zajakavých stal sa jasným. Najhlavnejším činom cyrilometodskej misie na Veľkej Morave bolo zavedenie slovenskej reči do liturgie. Bol to starodávny zvyk Východu. Zo svojich misijných ciest do východných krajov, do Mezopotámie, ku Chazarom a inde mali slovanskí učitelia možnosť z vlastnej skúsenosti vidieť a počuť pravú realitu. Tie národy okrem vlastnej reči obyčajne mali liturgiu aj vo vlastnom obrade¹⁵.

Veľký úspech ich evanjelizácie spočívalo v tom, že preložili do slovanskej reči Sväté písmo a liturgické knihy. Staroslovenská reč posvätnéj liturgie byzantského obradu je akoby živým pamätníkom ich nesmierneho vplyvu na Cirkev¹⁶. Pre dosiahnutie duchovnej jednoty všetkých veriacich v Krista sa Cyril a Metod rozhodli preložiť posvätné knihy do slovanskej reči, čím položili základy vzdelanosti vo vlastnom jazyku tých národov. Chváliť Boha vlastnou rečou, uvedomovať si vlastnú národnú a kultúrnu identitu a usilovať sa o najhlbšiu jednotu medzi všetkými kresťanmi, či nie je toto misionársky program, potvrdený a odporúčaný aj najnovšie Druhým vatikánskym koncilom? Slovan-ská liturgia a kultúra, vybudovaná na základoch, ktoré postavili dvaja svätí bratia, sú ešte aj dnes nepopierateľným svedectvom živej spojitosti cyrilometodského dedičstva¹⁷.

V Čechách v predreformačnej dobe a počas reformácie sa ozývalo silné volanie po tom, aby sa Božie slovo a liturgia konali vo vlastnom jazyku. Bolo to oživenie staromoravskej tradície. V roku 1433 Rokycana v Bazileji predniesol, že český jazyk sa nemá z bohoslužby vylučovať, lebo je to staré právo, ktoré bolo udelené pápežom svätému Cyrilovi a Metodovi. Pavol Stránsky vo svojom spise *Respublica Bohe-*

¹⁵ Porov.: LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. Rím : 1992, s. 86-102.

¹⁶ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Kázeň v Markhame*, 15. 9. 1984. In : HRUŠOVSKÝ, D.: *Cyril a Metod*. Bratislava : 1990, s. 164-169.

¹⁷ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Kázeň v bazilike svätého Klimenta v Ríme*, 14. 2. 1985. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 178-186.

ma v roku 1634 prehlásil husitskú reformáciu za návrat k tradícii našich vierozvestcov¹⁸.

Slovanskí apoštoli priniesli na Moravu slovanský preklad evanjelia. Zostavili slovanskú abecedu, zodpovedajúcu reči onoho národa a vhodnú na to, aby do nej mohlo byť zrozumiteľne preložené evanjelium a liturgické knihy a zavedený obrad v slovanskom jazyku¹⁹. Je príznačné, že svätý Cyril začal prekladať najprv evanjelium svätého Jána, keď sa s Metodom pripravovali na svoju misijnú cestu na Veľkú Moravu. Prvá veta napísaná v slovanskom jazyku znela : «Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a Slovo bolo Boh» (Jn 1, 1)²⁰. Slovanskí apoštoli zaistili staroslovienčine kultúrne pozdvihnutie, takže sa stala liturgickým jazykom a uznávanou literárnou rečou najkultivovanejších vrstiev väčšej časti slovanských národov, predovšetkým u tých Slovanov, ktorý si zachovali východný obrad. Takéto zásluhy o slovanskú kultúru predlžujú význam diela obidvoch bratov v živote tých národov a štátov cez stáročné dejiny až po naše časy. Obidvaja bratia boli v rodine slovanských národov čoskoro právom uznávaní za Otcov ich kresťanstva a kultúry²¹. Cirkev vďačí svätému Cyrilovi a Metodovi za dielo rozviazania Božieho slova a evanjelia, a to práve v prospech slovanských národov. To vyžadovalo veľmi hlboké štúdium ich reči, ktoré viedlo k prvým prekladom Svätého písma do staroslovienčiny. Odvtedy sa začali otvárať ústa našich predkov v slovanskej časti Európy a vyslovovať slová evanjelia, toho Slova, ktoré prináša so sebou spásu²². Mnohé národy mali svoju dávnu kultúru, ktorú postupne pokresťančili. Pri Slovanoch vznik kultúry je totožný s prijatím kresťanstva. Ísť ku koreňom znamená nájsť Krista. Podľa svätého Cyrila Kristus prichádza zhromaždiť národy, lebo je svetlom celého sveta. Slovo, ktoré prišlo od Boha, je to slovo, ktoré kŕmi ľudské duše, je to slovo, ktoré posilňuje ľudské

¹⁸ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Ve službě Slova, cyklus B*, s. 179-181.

¹⁹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Osobitný list 19. 3. 1985*. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 187-199.

²⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Kázeň vo Vatikáne 7. 7. 1985*. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 209-215.

²¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prejav pred modlitbou Anjel Pána 7. 7. 1985*. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 216-219.

²² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Kázeň v bazilike svätého Petra 13. 10. 1985*. In: HNILICA, J.: *Cyril a Metod*, s. 220-229.

duše, ktoré vedie k poznaniu Boha. Slovania majú typicky kresťanskú tradíciu, z ktorej žije ich ľudová zbožnosť a pravá kultúra²³.

Ako čítame v Metodovom životopise, ešte ako knieža slovanského územia myslel Metod na misijné dielo medzi Slovanmi, v tejto myšlienke sa ešte viac utvrdil v monastieri na Olympe. Všetci ľudia sú Božie deti a majú rovnaké právo počuť kresťanskú blahozvesť vo vlastnom jazyku. Práve v spoločnosti východných mníchov z Egypta, Palestíny a Sýrie spoznali, do koľkých rozličných východných jazykov boli preložené sväté knihy a v koľkých jazykoch sa koná bohoslužba. Na základe svojho starého zvyku Cyril so svojimi pomocníkmi sa vrúcne modlil. Zakrátko sa mu zjavil Boh, ktorý vypočúva modlitby svojich služobníkov, osvietil ho, aby zostavil slovanské písmena a začal nimi písať slová evanjelia. Je napísané v starom macedónskom nárečí. Ešte neskoršie žiaci Cyrila a Metoda obraňovali staroslovienske bohoslužby s odôvodnením, že staroslovienske písmo je božského pôvodu a je viac sväté ako latinské a grécke písmo, ktoré sú pohanského pôvodu. Staroslovienske písmená tak presne vyjadrujú slovanské hlásky a starosloviensky preklad evanjelií je tak dokonale majstrovské dielo, že sa v tom ukazuje neobyčajné vzdelanie a rozumová bystrosť. Slovania sa stali ľuďom, ktorý oslavoval Boha svojím jazykom. Moravania a panónski Slovinci boli sv. Cyrilovi a Metodovi vďační za dar pravej viery, ktorú im zvestovali ich jazykom²⁴.

Problém vyjadrovania viery Cirkvi v kategóriach zrozumiteľných pre ľudí v určitom historickom úseku bol a je ťažký. Ide tu z jednej strany o zachovanie vernosti dedičstvu tradície, z druhej strany dogmatické výroky majú byť pochopené súčasnými ľuďmi. Od začiatku svojej existencie kresťanstvo čerpalo pojmy z rôznych súčasných pohanských filozofických systémov, čo uľahčovalo a dokonca sa pričinilo vo veľkom stupni v povstávaní náuky. Grécka filozofia bola niekedy prijatá za *milieu* kresťanskej teológie, lebo jej kategórie boli v tom čase zrozumiteľnými, ale nebola absolutizovaná. Podľa Klingera uskutočnilo sa v kresťanstve posvätenie gréckej myšlienky. Bola pokresťančená myšlienka Patóna a Aristotela, čo znamená v praxi jej transformáciu. Filozofická grécka myšlienka prešla mystickou smrťou, aby zmŕtvychvstala nie ako

²³ Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Ve službě Slova, cyklus C*, s. 181-183.

²⁴ Porov.: GRIVEC, F.: *Slovanští apoštolé sv. Cyril a Metoděj*. Olomouc : 1927, s. 47-50.

grécka myšlienka, ale ako univerzálna myšlienka, stanúc sa symbolom večnej pravdy vyjadrenej v dogmách. Takúto reč filozofie, vytvorenú Otcami Cirkvi, Florovsky nazýva kresťanským helenizmom. Kresťanský helenizmus nasleduje po židovskom helenizme. Podľa neho helenizmus je večnou kategóriou kresťanskej existencie. Ide tu o helenizmus dogmy, liturgie, ikony. Kresťanstvo využilo intelektuálnu reflexiu a rôzny spôsob argumentácie. Grécka filozofia sa pretvorila na kresťanskú teológiu. Kresťanstvo je späté s históriou. Napísanie evanjelia v gréčtine je podľa Florenského skrytý zámer Boha. Napísanie zjavenie v jazyku historického helenizmu ho neohraničuje. *Vetus Testamentum in Novo patet*. Cirkev novej zmluvy spája Židov a Grékov v jednotu nového života. Tu judaizmus bol spojený s helenizmom. Teológia nemôže byť katolíckou bez väzkov s helenizmom²⁵.

V udalosti krstu Svätého Vladimíra má svoj začiatok kultúrna identita ukrajinského, ruského a bieloruského národa. Preklady Svätého písma a liturgických kníh do staroslovienčiny sa stali pre slovanské národy, tiež pre ukrajinský, odovzdaním Božských vecí. S ohlasovaním radostnej zvesti na Rusi sa rozvíjal proces inkulturácie viery, ktorá ovplyvnila hlboko jeho históriu. Pápež Ján Pavol II. v posolstve *Slavorum apostoli* spomínal, že všetky kultúry slovanských národov ďakujú za svoj počiatok a rozvoj bratom zo Solúna. Ich odvážna sila s ich žiakmi prepožičala staroslovienskému liturgickému jazyku silu a kultúrnu dôstojnosť. Tento jazyk, ktorý sa používal v liturgii, mal hlavný vplyv na ukrajinský jazyk, na rozvoj ukrajinskej bohatej kultúry a na vytvorenie jeho identity²⁶. Slovanskí apoštoli vynašli abecedu a stali sa iniciátormi slovanskej literatúry. Ich žiaci pokračovali v ich kultúrnej práci na Balkáne²⁷.

Staroslovienčina pôvodne vznikla ako oficiálny jazyk náboženského písomníctva. Stala sa nielen jazykom slovanskej liturgie, jazykom Cirkvi, ale aj úradným a spisovným jazykom pre väčšinu Slovanov v dobe od svojho vzniku až do národného obrodzenia. Starosloviensky

²⁵ LEŚNIEWSKI, K.: *Ekumenizm w czasie*. Lublin : 1995, s. 146-173.

²⁶ Porov.: JÁN PAVOL II.: MBD 3, *Botschaft an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus von Kiew*. In: K. LORENZ a kol.: *Die ukrainische katholische Kirche*. Eichstätt : 1989, s. 1-3.

²⁷ Porov.: Congregazione per le chiese orientali: *Il grande giubileo del duemila e le chiese orientali cattoliche*. Vatikán : 1999, s. 28-30.

jazyk dal silný impulz pre vznik spisovných jazykov slovanských národov.

Niektoré slovanské národy prevzali aj staroslovienske písmo cyriliku, ktorá bola pod vplyvom reforiem Petra Veľkého upravená na tzv. *graždanku*. Ešte za čias Metoda slovanská knižná vzdelanosť preniká do Panónie i do Chorvátska. Po Metodovej smrti, jeho žiaci, ktorí boli vyhnaní z Veľkej Moravy, našli útočisko vo východnom a západnom Bulharsku, kde nastáva zlatý vek staroslovienskej literatúry. Podľa nepriamych dôkazov staroslovienska písomnosť sa udržala v priemyslovských Čechách ešte dve storočia. Z Bulharska sa staroslovienčina rozšírila do Kyjevskej Rusi a Srbska. Funkčné poslanie staroslovienčiny spočívalo v tlmočení špeciálnych teologických, filozofických, právnych a kultúrnych pojmov svojich gréckych predlôh, čo podmieňovalo aj voľbu jej jazykových prostriedkov. To sa odzrkadlilo v slovnej zásobe (výpožičky z gréčtiny) a v syntantickej stavbe²⁸.

Táto prvá abeceda vyhovovala všetkým charakteristikám (mala písmená pre hlásky a samohlásky) definitívnej abecedy a mala istú originalnosť. Gramatický systém, syntax a prispôsobovanie sa fonetických zvláštností slovanského jazyka je dokonalým lingvistickým dielom, ktorý nás naplňuje údivom a ktorý funguje až do našich dní. Autori nového písma vstúpili nielen do slovanského jazyka, ale aj do mentality a vnútorného sveta slovanských národov. Nový jazyk bol pre slovanské národy úplne zrozumiteľný. Spisovný jazyk, dokonalý preklad biblických textov, nová liturgia, kázanie a výchova v slovanskom jazyku, obdivuhodný prenos vybraných dokumentov byzantskej kultúry a udivujúca misijná činnosť oboch bratov sú príčinou úspechu nielen zavedenia evanjelia do autochtonných kultúr, ale aj vytvorenia týchto autochtonných štruktúr podľa byzantskej kultúry²⁹.

Domáci jazyk našich predkov povýšil Cyril a Metod na bohoslužobný jazyk. Takto postavili veľkomoravskú staroslovenčinu na roveň tradičným kultúrnym jazykom, ako boli hebrejčina, gréčtina a latinčina. Slavistickí bádatelia usudzujú, že solúnski bratia založili na Veľkej Morave literárnu školu, ktorá sa starala o zveľaďovanie cyrilometodského jazyka prostredníctvom jazykových foriem zo živého jazyka veľkomo-

²⁸ Porov.: ŠTEC, M.: *Staroslovienčina a cirkevná slovančina*. Prešov : 1997, s. 3-12.

²⁹ Porov.: DAMASKINOS: *Sv. Cyrila Metod – apoštoli Európy*. In: *Pravoslavný teologický sborník XIII*. Praha : 1986, s. 86-93.

ravského ľudu a tiež z domáceho kultúrneho jazyka. Konštantín a Metod sústredili svoju pozornosť na preklady. Ide o vynikajúcu prácu tak z teologickej stránky, ako aj z jazykovej stránky so štylistickými kvalitami³⁰.

V diele solúnskych bratov môžeme vidieť nové pastoračné metódy. Slovanské národy nemali nijakú kultúru, kultúrne začali žiť, až keď prijali kresťanstvo³¹.

Ľudovosť na Východe sa prejavuje v existencii rozličných bratstiev, ktoré sú typické pre cirkevnú, východnú tradíciu. Zohrali v dejinách Katolíckej cirkvi na Ukrajine dôležitú úlohu. Vedľa starých vyrastajú aj nové, ktoré majú byť vždy v jednote so svojimi pastiermi. V bratstvách sa má realizovať apoštolát laikov³².

Aj v súčasnosti je pozvaná Kristova cirkev ohlasovať dnešným ľuďom radostnú zvesť o Božej láske. Svoj obrovský vklad tu môžu priňať Východné cirkvi, ktoré sa v ľudovosti a v inkulturácii ukázali ako tie, ktoré vedia osloviť človeka s radostnou zvesťou.

*ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.,
Katedra religionistiky a filozofie*

andrejslg@unipo.sk

³⁰ Porov.: VRAGAŠ, Š.: *Cyrlometodské dedičstvo*. Bratislava : 1991, s. 19-49.

³¹ Porov.: DACÍK, R.: *Naši apoštolové*. Bratislava : 1969, s. 15-21.

³² Porov.: JÁN PAVOL II. *Ansprache an die Teilnehmer der 5. Synode der ukrainischen Bischöfe am 29. September 1987*. In: LORENZ, K.: *Die ukrainische katholische Kirche*. Eichstätt : 1989, s. 87-91.

Fenomén viery v diele kardinála Ratzingera

Pavol Dancák

Annotation: The faith is the very important part of human life. To be human, "man's response to God by faith must be free and therefore nobody is to be forced to embrace the faith against his will. God calls men to serve him in spirit and in truth. Consequently they are bound to him in conscience, but not coerced. This fact received its fullest manifestation in Christ Jesus who preached us that "God is love, and he who abides in love abides in God, and God abides in him".

Key words: human, God, faith, religion

Predstaviť si Európu bez kresťanstva, bez chrámov a bez krížov lemujúcich cesty, bez univerzít a nemocníc, bez ľudských práv, solidarity a bez starostlivosti o najslabších je zaiste nemožné. Je zjavné, že transcendencia poukazujúca na božské inšpirovala civilizáciu a kultúru. Napriek tomu sa v Európe v polovici minulého tisícročia začal proces sekularizácie, ktorý sa všemožnými prostriedkami usiloval vytlačiť Boha a kresťanstvo zo všetkých oblastí ľudského života. Cieľom tohto procesu bol ateistický sekularizmus, to znamená dokonalé a totálne vylúčenie Boha a prirodzeného mravného poriadku zo všetkých oblastí života človeka. Opakovane a stále s väčšou razanciou a rafinovanosťou bolo kresťanské náboženstvo ohraničované na súkromnú oblasť života jednotlivcov, čo sa prejavilo aj v *Charte základných práv Európskej únie*, kde sa tvorcovia v rozpore s historickou skutočnosťou vyhli akémukoľvek poukázaniu na Boha a náboženstvo.

Človek modernej doby, tak ako nespočetne krát predtým, odmietol uveriť, že nesie zodpovednosť pred Bohom, ba dokonca sám si nárokoval rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Tento nárok však presahuje bytostné určenie človeka, ktorý síce môže poznávať, čo je dobré a čo zlé, môže a musí sa rozhodovať medzi dobrom a zlom, môže a má robiť čo je dobré, ale môže urobiť aj zlé, no nemôže povedať, že dobro bude odteraz zlom a zlo bude dobrom. V naivnej domnienke, že je možné opustiť bytostne určené miesto, človek sa pokúša obrátiť svet naruby. Ale akcia vyvoláva reakciu, ak si pod sebou pílim konár, musím očakávať pád. Do stredobodu svojej činnosti človek postavil namiesto Boha seba samého, ale raj na zemi nedokázal vytvoriť. Práve naopak, boli vytvorené totalitné systémy, ktoré odmietajú vieru v Boha vulgárne

zničili dôstojnosť človeka v pekelných podmienkach koncentračných táborov a gulagov. A to je hlavný dôvod prečo vnímame dobu, v ktorej žijeme, ako dobu duchovnej krízy, lámania ustálených spoločenských a kultúrnych štruktúr, pocitu zatratenia a ukrývaného strachu pred prichádzajúcou budúcnosťou. Tento utajovaný strach má zvláštny charakter. Je strachom človeka pred sebou samým a to preto, lebo jestvuje reálne nebezpečenstvo, že človek by bol schopný nasmerovať svoje vlastné výtvory proti sebe, čo pri dnešnom stave techniky znamená spáchať kolektívnu samovraždu. V tejto pochmúrnej postmodernej situácii sa núka otázka: „Jestvuje niečo čo môže zachrániť človeka pred týmto nebezpečenstvom?“ Otázka položená takýmto spôsobom privádza ľudské myslenie do oblasti problematiky Boha. Dnešný človek, vlastne tak ako vždy, je človekom hľadajúcim, ale aby toto hľadanie bolo pre neho silou a oporou, je dôležité, aby bolo podrobené racionálnej reflexii. V opačnom prípade sa k životu hlási celá plejáda pseudonáboženstiev. Boha nikto nikdy nevidel, a preto hovoriť o Bohu môžeme len „antropomorfným“ spôsobom, čo znamená hovoriť o Bohu na základe ľudskej skúsenosti, pričom si musíme pomáhať analógiou a metaforou. Ale musíme si dávať pozor na to, aby sme z pojmu Boh neodstránili to čo je podstatne božské.

Túžba po Bohu je vpísaná do srdca človeka. Svätý Augustín vyznáva, že Boh nie je mimo človeka, ale v ňom samom. Známe je jeho vyznanie „*Stvoril si nás, Bože, pre seba a nespokojné je srdce naše, kým nespočinie v Tebe!*“¹ Viera je osobný a slobodný racionálny úkon, v ktorom človek odhaľuje absolútne transcendentálnu skutočnosť, ktorú nevie plne pochopiť, ale v tejto viere sa všetko stáva zmysluplným.² Katechizmus Katolíckej cirkvi nás učí, že túžba po Bohu je vpísaná do srdca človeka, lebo človek je stvorený Bohom a pre Boha. Boh neprestáva priťahovať človeka k sebe a jedine v Bohu nájde človek pravdu a šťastie, ktoré neprestajne hľadá. Človek hľadá Boha, čo vyjadruje svojim náboženskými prejavmi. Obracia sa na Boha modlitbou, obetami, rozjímaním. Podľa toho ho môžeme nazvať náboženskou bytosťou (KKC 27,28).

¹ SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 9.

² Porov.: CORETH, E.: *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha : Zvon, 1994, s. 9-20.

Poznáme mnohé spôsoby vyjadrenia obsahu náboženstva. Náboženstvo je predovšetkým mnohoraký jav a je veľmi ťažko jednoznačne vyjadriť jeho podstatu. Odborníci rôznych vedných oblastí sformulovali rozmanité definície. Ján Komorovský vo svojom diele *Religionistika* medzi známe definície náboženstva uvádza napríklad:

- „*Náboženstvo je v myslení, cítení, túžbach a správani sa prejavujúca viera v existenciu nadprirodzených, osobných alebo neosobných síl, od ktorých sa človek cíti závislý, ktoré sa usiluje získať, alebo ku ktorým sa usiluje povzniesť* (Helmuth von Glasenapp).
- *Náboženstvo je viera v duchovné bytosti* (E. B. Tylor).
- *Náboženstvo sú city, akty a skúsenosti jednotlivca, týkajúce sa vzäzku s nejakým božstvom* (W. James).
- *Náboženstvo je na zážitku založené stretnutie so svätosťou a tomu zodpovedajúce konanie človeka, ktorý je týmto zážitkom svätosti bytostne poznačený* (Gustav Mensching).
- *Náboženstvo je subjektívne zjavenie Boha v človeku a zjavenie je objektívne náboženstvo v Bohu* (August Sabatier).
- *Náboženstvo je skúsenosťou sacrum* (Joachim Wach).
- *Náboženstvo je podstatný sociálny vzťah jednotlivcov alebo spoločnosti k sile alebo silám, ktoré podľa ich mienky majú konečnú kontrolu nad ich záujmami a osudmi* (J. B. Pratt).
- *Náboženstvo je človeku vlastné neustále úsilie nájsť cestu, vedúcu cez spleťtosti a úskalia každodenného života k duševnému pokoji* (Edward Sapir).
- *Náboženstvo je spojenie človeka s Bohom* (max Planck).“³

Kardinál Ratzinger o vzťahu k Bohu hovorí: „*Zaoberať sa Bohom je pre mňa nevyhnutnosťou. Tak, ako musíme každý deň dýchať, ako potrebujeme každý deň svetlo a musíme jesť, ako každý deň potrebujeme priateľstvo a určitých ľudí, tak aj to patrí k absolútne nosným životným prvkom*“⁴

Človek je aj „homo religiosus“, lebo náboženstvo má prirodzené podložie v ľudskej psychike, tkvie v jeho ľudskej prirodzenosti. Keby bolo nútené zvonku, nebola by možná jeho existencia aj napriek nepriaznivým podmienkam. Je potrebné pri tejto teórii pamätať, že nábo-

³ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika-veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava : UK, 2000, s. 5-8.

⁴ RATZINGER, J.: *Sol' zeme*. Trnava : SSV, 1997, s. 11.

ženstvo si nevytvoril človek sám ako potrebu vlastnej prirodzenosti. Človek sa náboženskou bytosťou stáva, keď pozná transcendentné Bytie (Boha) a nadviaže s ním osobný kontakt. Človek sa otvára Bohu, je k nemu orientovaný, a v tomto intencionálnom vzťahu rozvíja osobnú, ľudskú prirodzenosť a následne náboženskú aktivitu.⁵

Možnosti vedy a pokroku budia zdanie, že človek dokáže všetko, čo len chce. V takejto atmosfére, hovoriť o Bohu je veľmi ťažké. Výstižne o tom hovorí kardinál Ratzinger, keď použil poviedku o klaunovi od filozofa Kierkegaarda. Poviedka hovorí, že riaditeľ narýchlo poslal klauna oblečeného v kostýme, informovať návštevníkov o vzniknutom požiari v cirkuse a o nebezpečenstve jeho rozšírenia. Klaun sa snažil, prosil ľudí, aby odišli, ale nikto mu neveril. Ľudia sa smiali. Klaunovi pre jeho kostým nikto neveril a požiar sa rozšíril z cirkusu aj na dedinu a napáchal veľa škôd. Kardinál hovorí, že asi takú ťažkú úlohu majú v dnešnom svete pri ohlasovaní viery teológovia.⁶

Tertulián vyslovil paradox: „*Verím, pretože to nedáva zmysel.*“ Svätý Augustín zase povedal: „*Verím, aby som poznal.*“ Ratzinger vo svojich rozhovoroch s Petrom Seewaldom povedal: „*Rozhodne som augustinián. Tak ako stvorenie pochádza z rozumu a je rozumné, tak aj viera je takpovediac najprv zavŕšením stvorenia, a tým aj cestou k chápaniu; o tom som presvedčený. Veriť znamená vojsť do chápania a vojsť do poznania. Neskôr Svätý Tomáš nadviazal na Augustína. Verím! A už v samom akte viery je obsiahnuté: pochádza to od toho, kto je sám rozumom. Tým, že sa jemu, ktorého nechápem, s dôverou poddávam, viem že si otváram cestu k správne mu chápaniu.*“⁷

K prijatiu viery nestačí však iba prezliecť odev hlásateľa, (klaunovi neverili pre jeho odev). Taká forma priblíženia sa dnešnému človeku aby uveril, by bola veľmi ľahká a určite to tak nefunguje. Ako hovorí kardinál, kto berie vieru vážne, cíti sa medzi ľuďmi s modernou svet-skou mentalitou ako cudzinec. Vidí ako ťažko je vieru ľuďom podať. Často môže aj sám zapochybovať. Medzi veriacimi aj neveriacimi pôsobia rovnaké vplyvy a sily, hoci iným spôsobom. O krehkosti viery

⁵ Porov.: STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice : VIENALA, 2002, s. 20-21.

⁶ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 12-13.

⁷ RATZINGER, J.: *Sol' zeme*. Trnava : SSV, 1997, s. 29-30.

u ľudí svedčia priznania svätcov napr. sv. Terézie z Lisieux na ktorú dorážali myšlienky a pochybnosti najhorších materialistov.⁸

O ťažkostiach viery píše kardinál Ratzinger v „Úvode do kresťanstva“: Medzi Bohom a človekom je nekonečná priepasť; človek môže vidieť očami len to, čo Boh nie je a preto Boh – absolútne neviditeľná bytosť – zostáva a vždy zostane mimo zorného poľa človeka. Vidieť ho nemôžeme. Človek sa však v priestore videnie, hmatania pohybuje – poznáva zmyslami. Ale v tomto priestore zmyslov sa Boh nikdy neobjavuje, i keby sa tento priestor rozšíril neviem ako ďaleko. Toto dôležité oznámenie o Bohu je v podstate už v Starom zákone. Tu pozorujeme už obrysy toho, čo znamená slovo Credo- Verím. Človek sa neuspokojuje s tým, čo vidí, nahmatá, počuje – ale hľadá aj iný spôsob prístupu ku skutočnosti. Tento spôsob sa nazýva vierou a v ňom sa nachádza i rozhodujúci moment jeho pohľadu na svet vôbec. Keď je to tak, potom slovo Credo obsahuje základný vzťah ku skutočnosti. Nie je to upresnenie toho či oného, ale základný spôsob postoja k bytiu, k existencii, k sebe a k celku. Keď je niečo neviditeľné, neznamená to, že je to neskutočné, ale naopak, toto neviditeľné naozaj nesie a umožňuje všetky ostatné skutočnosti. To znamená: čo umožňuje skutočnosť to dopraje i človeku ľudskú existenciu a umožňuje mu ľudské bytie. Ináč povedané: Veriť znamená rozhodnúť sa pre toto neviditeľné, na čo narážame v jadre našej existencie, ako na nejaký bod – a toto neviditeľné je zároveň nutné pre našu existenciu.“⁹

Kardinál Ratzinger na otázku Petra Seewalda, aby spomenul svoj prvý veľký zážitok z viery a či získať vieru je ako skočiť z akvária do oceánu odpovedá: „Viera je skôr tichý rast. Prirodzene jestvujú vrcholy, keď človeku v liturgii, v teológii, pri prvom koncipovaní teologického názoru čosi náhle svitne, čo sa zrazu ukáže ako široké a nosné, a nielen jednoducho prebraté. Veľký skok, akúsi špeciálnu udalosť by som vo svojom živote mohol ťažko nájsť. Skôr to bývalo tak, že sa človek pomaly a opatrne osmeľoval z celkom plytkej vody zájsť trochu ďalej a potom zacítil čosi z toho oceánu, ktorý sa na nás valí. Myslím si, že vieru nemožno jednoducho dostať ako hotovú vec. Viera sa musí stále živiť v trápení, v žití, ale aj vo veľkých radoostiach, ktoré nám posiela

⁸ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 12-13.

⁹ RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 16.

Boh. Nikdy to nie je čosi čo by som si mohol položiť do vrečka ako peniaz v hotovosti.¹⁰

Vidieť v Bohu spolučloveka, môcť sa ho dotýkať, práve to je predpokladom pre „smrť Boha. Toto sa prejavuje v celých ľudských dejinách. Boh sa nám priblížil až tak, že ho môžeme zabiť. Pred týmto kresťanským zjavením sa pýtame, či nie je jednoduchšie veriť niečomu skrytému ako je to v náboženstvách Ázie.¹¹

Podľa kardinála Ratzingera vieru viac vystihuje vzťah byť – rozumieť a to na základe biblického slova o viere: „*Ak neuveríte veru neobstojíte*“ (Iz 7,9). Viera v Boha znamená zastaviť sa v Bohu, čo dáva nášmu životu pevný záchytný bod. Viera znamená zveriť sa tomu, čo človek nikdy nemôže vytvoriť, ale čo naše konanie umožňuje. Kresťanská viera znamená zveriť sa životnému zmyslu, ktorý nesie celý svet a prijať ho za pevný základ a tiež prijímať svoju existenciu.¹²

Credo medzi slovom „Verím“ a „Amen“, ktoré v hebrejčine majú spoločný kmeň, nám hovoria o celej ceste našej viery až kým nespočinieme na pevnom nosnom základe „Amen“. Je to prístup k zmyslu života, k pravde samej. Prístup k „Logos“, k „ratio“. Viera je rozumná nevedie nás slepo k neskutočnému. Rozumieť nejaví sa ako protiklad viery, ale ako čosi čo je jej najvlastnejšie. Vyznanie viery je jasný osobný charakter kresťanskej viery. Základná podoba nášho vyznania viery sa vytvorila 2. a 3. storočí v súvislosti s vykonávaním krstu. Ježiš Kristus cez evanjelistu sv. Matúša povedal: „*Chod'te a učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha svätého!*“ (Mt. 28,19). Podľa tohto príkazu katechumen pri obrade krstu dostáva tri otázky o viere v Boha Otca všemohúceho, v Ježiša Krista, Syna Božieho a v Ducha svätého. Kladná odpoveď „Credo – Verím“ na každú otázku je najstaršou podobou vyznania viery (KKC 194).

Človek stretáva vo svojej viere Ježiša nie ako svedka Boha, ale on sám je prítomnosť večného, a ukazuje sa nám ako láska, ktorá dáva zmysel nášmu bytiu, ako pravda, lebo zmysel keby nebol pravdou bol by nezmyslom.¹³

¹⁰ RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : SSV, 2005, s. 18.

¹¹ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 18-19.

¹² Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 32-36.

¹³ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 32-36.

„*Keď chceme porozumieť biblickej viere v Boha, musíme sledovať jej historický vývoj od počiatku od otcov Izraela až po posledné stránky Nového zákona. Starý zákon, kde musíme začať, dáva našej ceste správny smer.*“¹⁴ Za otca všetkých veriacich sa považuje Abrahám. „*Tu Pán povedal Abrahámovi: «Odíď zo svojej krajiny od svojho príbuzenstva a zo svojho otcovského domu do krajiny, ktorú ti ukážem. Urobím z teba veľký národ, požehnám ťa a preslávim tvoje meno a ty budeš požehnaním. Požehnám tých, čo ťa budú žehnať a preklájam tých, čo ťa budú preklínať! V tebe budú požehnané všetky pokolenia a zeme!»*“ (Gn 12,1). Abrahámov otec Táre žil v Chaldejsku a klaňal sa pohanským bôžikom. Mal dvoch synov, Nachora a Abraháma. Pán Boh vyzval Abraháma, aby opustil otca, príbuzenstvo a voju krajinu a šiel doovej krajiny, ktorú mu Pán Boh dá do jeho vlastníctva. Boh mu sľúbil aj to, že rozmnoží jeho potomstvo tak, že ich bude ako hviezd na nebi a piesku na brehu mora. Abrahám urobil presne tak, ako to Pán Boh od neho žiadal. Opustil to, čo bolo isté a šiel za tým, čo bolo neisté, lebo uveril Pánu Bohu. Veril, že Boh splní svoj sľub. Ale aj jeho viera musela byť vyskúšaná. Skúška prišla vtedy, keď sa Božie sľuby začali pomaly plniť. V jeho starobe sa mu narodil syn Izák ako jediný jeho potomok. Veľmi ho miloval. Jednej noci Boh od neho žiadal, aby zobral Izáka a všetko potrebné a šiel na horu Moriam, na ktorej má priniesť Izáka ako zápalnú obeť. Abrahám nepovedal ani slovíčko a pobral sa vykonať čo žiadal Boh. V poslednej chvíli anjel zadržal jeho ruku s nožom a Abrahám sa dozvedel, že Boh skúša jeho vieru. V skúške obstál. Izák bol pre neho iba darom. Boh bol jeho Darcom, ktorý vždy má z čoho dávať.

Pán Boh nielen Abraháma povolal k viere, ale aj všetkých jeho potomkov. Z Abrahámovho potomstva urobil svoj vyvolený národ – Izrael (*Boží rytier*). Tu treba povedať, že Boh si nevyberal, aby vylúčil druhých, ale aby od jedného prišiel k druhému a aby tak vstupoval do dejín.¹⁵ Pán Boh s týmto národom urobil zmluvu. Boh sa priamo zaviazal, že bude tento vyvolený národ požehnávať a chrániť, ale iba vtedy, ak ostane verný zmluve, teda verný vo viere v jediného Boha. Zmluva žiada, aby stránky zmluvy ostali jej verné. Pán Boh nikdy neporušil zmluvu, ktorú urobil s potomkami Abraháma. Viera Izraelitov, bola často skúšaná a nie vždy obstála.

¹⁴ RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 63.

¹⁵ Porov.: RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : SSV, 2005, s. 120.

Kardinál Ratzinger za kľúčový text Starého zákona, kde sa dá poznať Boh, považuje príbeh o horiacom kríku (Ex 3). Boh sa zjavuje Mojžišovi tajomne v horiacom kríku a ustanovuje ho za vodcu vyvoleného národa. Mojžiš chce poznať meno toho kto ho posielal za synmi Izraelského národa. Tu mu Boh odpovedal: „*Som ktorý som* (JHWH).“ a dodal „*Som Boh vašich otcov, Boh Abraháma, Boh Izáka, Boh Jakuba.*“

Ťažké slovo „Jahve“ je odvodené od hebrejského slovného kmeňa Haja – bytie. Toto pomenovanie Boha je doplnené vysvetlením, že takto označený Boh je Bohom praotcov Izraela, ktorí ho vzývali menom EL a Elohim. Otcovia Izraela týmto pomenovaním sa mohli napojiť na EL – náboženstvo svojho prostredia. Ich Boh sa vyznačuje tým, že je osobným Bohom (numen personale), a nie miestny Boh (numen locale).¹⁶ „*Boh je osobou. Nie je všeobecnou matematikou vesmíru. On neväzí dakde vo svete ako jeho duch. On nie je neurčitá harmónia prírody alebo nepomenovateľné «nekonečno», ale je Stvoriteľom prírody, pôvodcom harmónie. Je žijúci, je Pán. Boh je mnou.*“¹⁷

Znamená to, že aj keď náboženská skúsenosť ľudí sa rozhorieva na posvätných miestach, kde človek pociťuje niečo mimoriadne, božské to nie je Boh jedného miesta, ale Boh ľudí: Abraháma, Izáka, Jakuba. Tento Boh nie je viazaný na nejaké miesto, ale je prítomný všade. Boha tu vidíme v rovine ja a ty, nie v rovine priestoru. Tento základný rys Boha EL zostal nosným pilierom i pre vieru Nového zákona. Praotcovia si nevybrali len tak nejakú pôsobiacu moc, ale vybrali si tú, ktorá stojí nad všetkým. Najvyšší Boh je najvyššia Moc. Tento Boh je Bohom zaslúbenia, nie je to prirodzená sila, v prejavoch ktorej sa ukazuje moc prírody. Tento Boh dáva konečný zmysel a cieľ. Je to Boh nádeje v budúcnosť, ukazuje smer.¹⁸ „*To, že viera nedokázala spraviť ľudí lepšími, takými, čo by zo zásady nemysleli na nič iné ako sa ľúbiť Bohu a smerovať k dokonalosti, ukazuje, že viera je vydaná veľmi krehkej slobode. Že je to tak, to je práve ťažko pochopiteľný Boží risk.*“¹⁹

¹⁶ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 63-78.

¹⁷ RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : SSV, 2005, s. 80-81.

¹⁸ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 63-68.

¹⁹ KUBÍK, K. a kol.: *Priznanie a vyznanie. Myšlienky Benedikta XVI*. Bratislava : LÚČ, 2005, s. 30.

V biblickom pojme Boha rozoznávame dva prvky. Na jednej strane je to prvok niečoho osobného, blízkeho čo je možné vzývať, k nemu smeruje voľba a rozhodnutie otcov pre vieru. Na druhej strane je to skutočnosť, že táto blízkosť a prístupnosť je slobodným darom toho, ktorý stojí nad priestorom i nad časom aj keď nie je na nič viazaný on na seba viaže všetko. Prvok času presahujúci moc je poznávacím znamením tohto Boha. Na základe tohto druhého elementu sa snažil Izrael tlmočiť ostatným národom to zvláštne a iné vo svojej viere. Proti partikulárnym bohom postavil Boha nebies a ukázal, že jeho Boh nie je národným Bohom Izraela, ale je Bom všetkých. Spojenie týchto prvkov je paradoxom biblickej viery v Boha.²⁰

Myšlienky kresťanstva oslovovali stále viac a viac ľudí a rozširovali sa na nové územia. Okolité svet však bol preplnený mnohými bohmi a zase bolo nutné vysvetliť v akého Boha veria kresťania o akom Bohu hovoria. Prvých kresťanov sa pýtali, ktorého boha uctievať, ale prvotná cirkev odmietla celé antické náboženstvo ako podvod a ošial, lebo ponuka ich bohov sa nevyrovnala tomu Najvyššiemu, ktorého antický svet neuctieval, o ktorom hovorili antickí filozofovia. Prvotná cirkev svoju vieru zdôvodnila: „*Keď hovoríme Boh, neuctievame a nemyslíme tým žiadneho z bohov, ale samotné súcno, ktoré filozofovia označujú za základ všetkého súcna, ako Boha nad všetkými mocnosťami – to je náš Boh.*“²¹ Toto vyhlásenie znamenalo rozhodnutie pre Logos proti všetkým mýtom tou najsprávnejšou cestou. „*Človek volí správne, keď Boha uznáva ako Boha a žije v úcte k nemu. Ale dáva sa na scestie, smerom k perverzii svojho bytia, keď uctieva to, čo Boh nie je; keď si sám tvorí svoje božstvá a výsledkom je vzývanie len seba samého.*“²²

V antickom svete existovala dilema medzi Bohom viery a Bohom filozofov. Stále silnelo napätie medzi mýtickými bohmi a filozofickým poznaním o Bohu. Filozofi kritizovali mytológiu. Dejiny nám ukazujú existenciu časovej i vecnej paralely medzi kritikou mýtov filozofmi v Grécku a prorockou kritikou v Izraeli. Zameranie Loga proti mýtom vo filozofii smerovalo k pádu bohov. Profetické a sapienciálne knihy hája ideu viery v jediného Boha. Filozofia pozorovala súcno, ale neod-

²⁰ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 70-78.

²¹ RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 79-80.

²² KUBÍK, K. a kol.: *Priznanie a vyznanie. Myšlienky Benedikta XVI.* Bratislava : LÚČ, 2005, s. 61.

stránila uctievanie bohov. Antické náboženstvá sa zrútili, lebo oddelili rozum a zbožnosť. Oddeľovali Boha viery a Boha filozofov. Kresťanstvo sa rozhodlo pre spojenie pravdy a zbožnosti. Apoštol Pavol opísal tento proces zániku antického náboženstvá na základe delenia loga a mýtu v liste Rimanom. Náboženstvo odtrhnuté od pravdy je len vonkajšou formou usporiadania života. Tertullián to vyjadril „*Kristus sa nazval pravdou nie zvykom.*“ Táto veta vyjadruje úlohu kresťanstva bojovať proti zvyku a chrániť pravdu. Takto zameraná kresťanská viera na Boha filozofov proti bohom jednotlivých náboženstiev, na pravdu súcna proti zvykom vzbudila podozrenie, že kresťania sú ateisti. Boh filozofov pre antiku bol náboženský bezvýznamný. Kresťanská viera Boha filozofov zdvihla z akademickej pôdy a úplne ho zmenila. Predtým bol Bohom, ktorý bol chápaný ako najvyšší pojem, čisté bytie, najčistejšia myšlienka, bol uzatvorený sám do seba. Viera kresťanov chápe tohto Boha ako Boha ľudí, ktorý nie je len pojmom myslenia, či matematikou vesmíru, ale je láskou (Agape), tvorivou mocou lásky. Je to ten istý Boh ako o ňom hovorí Starý zákon. Podobá sa ľudom, má srdce, miluje nás nekonečnou láskou. Nie je neurčitou spravodlivosťou, ktorá vládne nad svetom bez citu.²³ „*Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom*“ (1 Jn 4,16). Týmito slovami začína svoju prvú Encykliku pápež Benedikt XVI. – Deus caritas est.

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky GTF PU

Prešov

pdancak@unipo.sk

²³ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanstva*. Brno : Petrov, 1991, s. 80-84.

Antropológia existencie človeka z pohľadu Karla Rahnera v diele „Základy kresťanskej viery“

Miroslav Gejdoš

Annotation: In this report, autor tries to think about the book of K. Rahner „The foundations of Christian's faith“ from different points of view. It is mainly in the relationship between human and his own being. He also examines the question: Who is the Christian and why is it today possible to practise Christian life honestly? This question comes from the reality of the Christian being, even if this being seems to be very different in every Christian. This difference between the Christians is conditioned by the degree of personal precocity, our mutually different social, and that means religious situation, too, psychological differences etc.

Key words: human, God, anthropology,

1. ČLOVEK AKO OSOBA A SUBJEKT

Z hľadiska predpokladov pre zjavenú kresťanskú zvesť je potrebné povedať hlavne to, že človek je osoba a subjekt.

Nie je potrebné zvlášť objasňovať, že pojem osoby a subjektu má pre možnosť kresťanského zjavenia a pochopenia kresťanstva základný význam. Osobný vzťah človeka k Bohu, dejiny spásy ako skutočný dialóg medzi Bohom a človekom, prijatie jeho vlastnej, jedinečnej spásy, pojem zodpovednosti človeka pred Bohom a jeho súdom – zo všetkých týchto výpovedí kresťanstva vyplýva, že človek je osobou a subjektom. Platí totiž, že Boh človeka oslovil, povolal pred svoju tvár, takže človek v modlitbe môže a aj má hovoriť s Bohom. To všetko sú síce výpovede veľmi nejasné a ťažko pochopiteľné, napriek tomu však tvoria konkrétnu skutočnosť kresťanstva. Nič z toho by sme nemohli pochopiť, keby sme explicitne či implicitne nerozumeli tomu, čo chápeme pod pojmi „osoba“ a „subjekt“. Človek ako jednotlivец a človek uprostred ľudstva ako celku prežíva sám seba tými najrozmanitejšími spôsobmi ako produkt toho, čo sám nie je. Mohlo by sa dokonca povedať, že všetky empirické vedy o človeku smerujú metodologicky k tomu, aby človeka vysvetlili a odvodili. Všetky empirické antropologické vedy majú samozrejme právo človeka ako keby rozkladať, analyzovať a odvodzovať to tak, že to, čo na človeku pozorujú a zisťujú, sa vykladá ako produkt, ako

výsledok získaných údajov a skutočností, ktoré samy nie sú týmto konkrétnym človekom. Nech sa už tie vedné odbory nazývajú fyzika, chémia, biochémia, genetika, paleontológia, sociológia či akokoľvek inak, všetky sa snažia človeka odvodiť, vysvetliť a do určitej miery rozložiť na jeho príčiny, ktoré sa dajú empiricky poznávať, zisťovať, analyzovať a izolovať. Všetky tieto odbory majú vo svojich metódach a vo svojich výsledkoch do určitej miery pravdu a vlastná skúsenosť každého človeka v jeho vlastnej existencii ukazuje, akú majú veľkú pravdu. Človek sa pozerá do seba, hľadá späť do svojej minulosti a pozerá sa na svoje okolie a so zdesením či naopak uľahčením zisťuje, že pokiaľ ide o všetky jednotlivé údaje, ktoré tvoria jeho skutočnosť, môže sa do určitej miery zbaviť sám seba a zvaliť to, čím on je, na to, čím on nie je. Postupne zisťuje, že je niekým, kto vznikol pôsobením niečoho iného. A to iné, z čoho pochádza, je to, čo je v prírode nesmrteľné a nesubjektové.

Každá špeciálna antropológia, ako je biochémia, biológia, genetika, sociológia, pozerá na človeka z určitého hľadiska a nenárokujú si byť tou jedinou antropológiou, ktorá všetko vysvetlí. Každá z týchto antropológií sa snaží vysvetliť človeka na základe jednotlivých údajov tým, že ho rozloží na prvky, z ktorých sa skladá, a opäť ho z jednotlivých údajov rekonštruje.

Človek sám seba chápe ako subjektovú osobu, pokiaľ si uvedomuje sám seba ako produkt niečoho, čo je mu radikálne cudzie. Tento moment, že človek o svojom radikálnom pôvode vie, však nie je týmto pôvodom objasnený. Táto subjektívnosť je sama znakom existencie, ktorú nie je možné z ničoho odvodiť a ktorá je prítomná v každej skutočnosti ako jej prioritná podmienka. Práve pre transcendentálnosť tejto skutočnosti sa to, čo tu nazývame personalitou a subjektívnosťou, neustále vzpiera bezprostrednému uchopeniu. Predmet takejto transcendentálnej skutočnosti nevystupuje vo svojej vlastnej identite tam, kde sa človek zaoberá niečím jednotlivo ohraničeným. Formulácia „človek je osoba a subjekt“ znamená teda predovšetkým to, že človek je neodvoditeľný, že nie je možné ho zostaviť z iných prvkov, ktoré sú k dispozícii. Človek je vždy zodpovedný sám za seba. Keď sám seba objasňuje a analyzuje a keď sa nevracia do plurality svojej odovzdanosti a podmienenosti, vtedy sa potvrdzuje ako subjekt, ktorý toto robí a ktorý pritom sám seba chápe ako niečo, čo je nutne pôvodnejšie.

2. ČLOVEK AKO BYTOSŤ TRANSCENDENCIE

Človek sám seba chápe ako celok a preukazuje sa ako bytosť nekonečného horizontu. Tým, že radikálne zakusuje svoju konečnosť, túto konečnosť presahuje a chápe sám seba ako bytosť transcendencie. Nekonečný horizont ľudského hľadania je chápaný ako horizont, ktorý tým viac ustupuje, čím viac odpovedí si človek dokáže dať.

Nekonečnosť, ktorej je človek vo svojom hľadaní vystavený, pôsobí niekedy hrozivo. Človek sa môže snažiť si ju nevšímať a zo strachu pred tou hrozbou sa uchýľovať k tomu, čo je preňho dôverne známe a bežné. Avšak nekonečnosť, ktorej je človek vydaný a ktorú taktiež zakusuje, preniká i jeho bežným, každodenným konaním. V zásade zostáva človek stále na ceste. Každý cieľ, na ktorý sa môže vo svojom poznávaní i konaní zamerať, je relativizovaný ako predbežný krok a určitá etapa. Každá odpoveď je vždy len novou otázkou. Človek zakusuje sám seba ako nekonečnú možnosť. Človek je duch, ktorý zakusuje sám seba ako duch tým, že seba nezakusuje ako duch. Zároveň je tiež otázkou, ktorá pred ním vyvstáva ako prázdna, ale zároveň ako skutočná a nevyhnutná, a ktorú on nikdy nemôže vyriešiť a adekvátne zodpovedať. Pokiaľ je človek bytosťou transcendencie, pokiaľ je konfrontovaný sám so sebou, je za seba zodpovedný, a je teda osobou a subjektom. Konečný systém ako taký môže sám zakúsiť ako niečo nekonečné. Je zrejmé, že táto transcendentálna skúsenosť ľudskej transcendentálnosti nie je skúsenosťou určitého predmetu, ktoré zakusujeme vedľa iných predmetov. Je to naopak základné rozpoloženie, ktoré prichádza každé predmetné skúsenosti a preniká ich. Sama transcendencia je v istom zmysle vždy za človekom, vždy v pozadí – v pôvode jeho života a poznania, pričom týmto pôvodom človek nedisponuje. Človek je a zostáva bytosťou transcendencie. Do jeho života natrvalo zasahuje mlčiaca nekonečnosť skutočnosti ako tajomstvo, pričom touto nekonečnosťou skutočnosti ako tajomstvo, pričom touto nekonečnosťou človek nedisponuje. Tým sa človek stáva bezvýhradne otvorený voči tomuto tajomstvu a tak si sám seba uvedomuje ako osobu a subjekt.

3. ČLOVEK AKO BYTOŠŤ ZODPOVEDNOSTI A SLOBODY

Človek je zodpovedný sám za seba a je zverený do vlastných rúk nielen v poznávaní, ale aj vo svojom konaní. Je uložený sám sebe ako úkol a v tejto zodpovednosti sa sám sebe javí ako zodpovedný a slobodný.

Vo svojom pôvodnom východisku nie je zodpovednosť a sloboda človeka partikulárne empirickou danosťou v realite človeka vedľa iných daností. A preto si empirické antropologické vedy a tiež psychológia môžu otázku slobody ušetriť. Otázkou slobody a zodpovednosti človeka sa musí pochopiteľne zaoberať veda a filozofia. Je jasné, že keby nebolo tejto transcendentálnej skúsenosti subjektívnosti a slobody človeka, nemohla by byť sloboda a subjektívnosť ani v oblasti kategoriálnej skúsenosti človeka, ani v jeho občianskom a osobnom živote. Avšak vlastnú transcendentálnu skúsenosť slobody nemusíme vysvetľovať týmto primitívnym spôsobom ako skúsenosť niečoho daného, ktorú je možné bezprostredne objaviť vo vedomí človeka. V tejto skúsenosti je prítomné niečo ako skutočná subjektívnosť seba samého – a to nielen v poznaní, ale i v konaní. Len tak človek vie, že je slobodne sám sebe zodpovedný, a to aj keď o niečom takom pochybuje. Tak ako subjektivita a personalita je i zodpovednosť a sloboda skutočnosťou transcendentálnej skúsenosti, t.j. je skúsenosťou tam, kde sa subjekt chápe ako taký. Táto sloboda sa síce realizuje vždy v súlade s telesnou a v tomto svete zakotvenou prirodzenosťou človeka v pluralite konkrétného konania, v pluralite angažovanosti a tiež smerom do dejín a do spoločnosti.

Sloboda nie je pre človeka nejakou neutrálnou schopnosťou, ktorú máme a vlastníme ako niečo od nás odlišné, ale je to základný rys osobnosti jedinca. Podobne ako pred subjektívnosťou môže človek utekať pred svojou zodpovednosťou a slobodou a interpretovať seba samého ako produkt niečoho, čo je mu cudzie. Avšak táto sebaiinterpretácia, ktorou konáme a ktorú nesmieme zamieňať s obsahom tejto interpretácie, je činom subjektu ako takého, ktorý sám seba odmieta alebo interpretuje svoju slobodu ako odsúdenie toho, čo je mu cudzie. Práve pritom človek jedná ako slobodný subjekt a v odmietaní samého seba tak seba samého naopak potvrdzuje. V slobode ide vždy o človeka ako takého a celého. Objektom slobody v jej pôvodnom zmysle je sám subjekt a všetky predmety skúsenosti okolitého sveta sú predmety slobody,

len keď sprostredkujú tento konečný a časopriestorový subjekt jemu samému. Tam, kde je sloboda skutočne pochopená, neznamená schopnosť, že si človek môže robiť to či ono, ale schopnosť rozhodovať sám o sebe a sám seba aktuálne realizovať.

4. OTÁZKA OSOBNEJ EXISTENCIE AKO OTÁZKA SPÁSY

Pokiaľ je človek ako slobodný subjekt zodpovedne ponechaný sám sebe, pokiaľ je zverený sám sebe ako predmet svojho vlastného, pôvodne jediného činu slobody, ktorý sa týka ľudskej existencie ako celku, tak sa dá hovoriť o tom, že človek má spásu a že tou pravou otázkou osobnej existencie je otázka spásy. Tam, kde človek nevidí pôvodné, k subjektu náležiacie zo slobody vychádzajúce východisko pre porozumenie spásy, tam sa môže spása javiť len ako niečo podivné a mytologické. Spása nie je človeku priznávaná len na základe morálneho súdu. Vyjadruje totiž v skutočnosti definitívnu platnosť pravého seba porozumenia a pravého sebauskutočnenia človeka v slobode pred Bohom, a to prijatím vlastného ja. Večnosť človeka môžeme chápať len ako slobodu, ktorá je mimo času a ktorá je reálna a definitívne platná. Po všetkom inom môže nasledovať opäť len čas alebo večnosť, ktorá nie je protikladom času, ale naplnením času slobody.

Kresťanstvo síce hovorí o dejinách spásy, ale to, čo hovorí o človeku, sa vždy týka človeka v jeho prvotnej pôvodnosti, v jeho transcendentálnej podstate. Preto o tom môžeme hovoriť len tak, aby táto transcendentalita jednej otázky, ktorou je človek vo svojej transcendentii vo vzťahu ku všetko objímajúcemu tajomstvu, nebola kategorizovaná nesprávnym spôsobom.

Človek ako osobná bytosť transcendencie a slobody je však zároveň tiež bytosťou svetskou, pozemskou, časovou a dejinnou. Pre charakterizovanie predpokladov, ktoré kresťanská zvesť človeku pripisuje, má takáto výpoveď zásadný význam. Keby totiž oblasť transcendencie a tým aj spásy v sebe vopred nezahrňovala dejiny človeka, jeho svetskosť a časovosť, nemohla by otázka či zvesť spásy nastať v dejinách a nemohla by sa týkať dejinnej skutočnosti. Ak dejinnosť človeka je vnútorným prvkom duchovného a slobodného subjektu, tak ani otázka spásy ako otázka položená subjektu ako jednému celku v jeho slobode nemôže dejiny zničiť. Subjekt musí túto spásu pôsobiť v dejinách tým, že ju

v nich nachádza ako jemu danú a že ju prijíma. Dejiny spásy a dejiny vôbec musia koexistovať, tým však nie je vylúčená ich skutočná rozdielnosť.

5. ČLOVEK AKO PREDISPONOVANÝ

Napriek svojej slobodnej subjektivite sa človek pociťuje, ako keby bol predisponovaný, a to predispozíciou, ktorou on sám už disponovať nemôže. Aj keď je človek konštituovaný ako transcendentálny subjekt, nachádza sa predovšetkým v prítomnosti trvalo sa otvárajúceho a zároveň skrývajúceho sa tajomstva. Transcendentalitu človeka nemôžeme chápať ako transcendentalitu absolútneho subjektu, ktorú prežíva a má to, čo sa mu otvára ako niečo, čo je mu podriadené a čím môže disponovať. Skôr tu ide o istú odkázanosť, ktorá sa nezakladá vlastnou silou, ale chápe sa ako niečo, čo bolo založené niečím iným a čo je týmto iným predisponované, ako niečo, čo je založené v priepasti nevysloviteľného tajomstva. Človek sa vo svojom konaní a vo svete i vo svojej teoreticky predmetovej reflexii chápe stále ako ten, ktorému je vopred dané isté dejinné postavenie v jeho okolitom svete vecí a ľudí. Človek vždy vie o svojej dejinnej konečnosti, o svojej dejinnej podmienenosti, o kontingencii svojho východiskového postavenia. Tým sa však dostáva do zvláštnej situácie, ktorou sa práve vyznačuje podstata človeka. Pokiaľ zakusuje svoju dejinnú ako takú, nachádza sa v určitom zmysle nad ňou a napriek tomu ju vlastne nemôže opustiť. Toto postavenie medzi konečnom a nekonečnom je človeku vlastné a prejavuje sa tým, že človek sa vo svojej nekonečnej transcendencii, vo svojej slobode chápe ako sám sebe uložený a dejinne podmienený. Človek nie je nikdy totožný so základom svojej vlastnej slobody, ktorá by mohla materiál, ktorý je mu v tejto slobode v každom prípade predložený, spotrebovať alebo ju v istej absolútnej sebestačnosti od seba odvrhnúť. Človek je v definitívnom zmysle i ako aktívny stále tiež pasívny. Pokiaľ teda reflexia nemôže nikdy zachytiť, zvládať či postihovať celý základ, z ktorého a ku ktorému sa subjekt uskutočňuje, je človek nielen v tej či onej oblasti svojej konkrétnej skutočnosti sám sebe neznámy, ale je subjektom, ktorý je ako subjekt vo svojom pôvode a cíti sa byť odcudzený sám sebe. Ku svojej vlastnej pravde dospeje tým, že vedome bude trpezlivo znášať a akceptovať, že svojou vlastnou skutočnosťou nemôže disponovať.

Rahner vo svojej knihe urobil vieru prijateľnou a ľudsky blízkou. Uveriť vlastne znamená prijať seba. To však nie je až také ľahké, pretože človek má sám k sebe ďaleko a sami seba dokážeme prijať len cez vieru.

Použitá literatúra

RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Trinitas, Svitavy 2004, 2. vydanie

h.doc. PhDr. PaedDr. Miroslav Gejdoš, PhD.

Katedra pedagogiky

Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity

gejdos@fedu.ku.sk

Primát pápeža z ekumenického hľadiska

Gabriel Paľa

Annotation: The Catholic Church is, as one of the all churches and church communities, aware of preservation of apostle Paul successor authority, Roman bishop, established by God, as faithful and visible principle and base of unity. The Holy Spirit helps him to make all the rest to become participants of this basic richness. This article offers the view of interpretation of primacy of pope from view of Catholic Church, orthodox churches, protestant churches and the other non-Catholic communities.

Key words: primacy of pope, objections against primacy, Orthodox and Protestant Churches, non-Catholic communities

Spomedzi všetkých cirkví a cirkevných spoločenstiev je si Katolícka cirkev vedomá, že zachovala úrad nástupcu apoštola Petra, rímskeho biskupa, ktorého Boh dosadil ako "stály a viditeľný princíp a základ jednoty" a ktorému napomáha Duch Svätý, aby urobil všetkých ostatných účastníkmi tohto základného bohatstva. Ako to výstižne formuloval pápež Gregor Veľký, je úrad pápeža úradom *servus servorum Dei* (sluhu služobníkov Božích). Táto definícia najlepšie chráni pred nebezpečenstvom oddelenia služobnej plnej moci (a obzvlášť primátu) od služobného úradu, čo by odporovalo slovám evanjelia: „*Ja som medzi vami ako ten, čo obsluhuje*“ (Lk 22,27). Je však významné a posmeľujúce, že otázka primátu rímskeho biskupa sa v súčasnosti stala predmetom bezprostredného, respektíve nastávajúceho skúmania, a je tiež významné a posmeľujúce, že táto otázka nie je len podstatnou témou pri teologických rozhovoroch katolíckej cirkvi s ostatnými cirkvami a cirkevnými spoločenstvami, ale aj všeobecnejšie v celom ekumenickom hnutí. Účastníci piateho svetového stretnutia komisie "*Viera a ústava*" Ekumenickej rady cirkví v Santiagu de Compostela odporučili, aby zhromaždenie "*dalo podnet na nové prešetrenie otázky univerzálneho služobného úradu pre kresťanskú jednotu*". Po stáročiach neúprosných polemík hľadia ostatné cirkvi a cirkevné spoločenstvá novým pohľadom na preskúmanie tejto služby pre jednotu.¹ „*Zjavenie Ježišovej osoby je*

¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*. čl. 88-89. <http://www.rcc.sk/dokumenty/janpavolii> (10.04.2005).; SLODIČKA, A.: *Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II.* Prešov : PU v Prešove, 2004, s. 169.

*zamerané na centrum jeho bytosti a tajomstva jeho nadprirodzenej i prirodzenej podstaty. On je živým zjavením Boha, keď sa učeníkov pýta za koho ho pokladá židovský národ a jeho učeníci.*²

PETROV PRIMÁT A NÁSTUPCOVIA RÍMSKEHO BISKUPA

Pán Ježiš neodovzdal apoštolom celú svoju moc. Boli obdarení osobnou svätosťou a neomylnosťou. Toto boli ich osobné výsady, ktoré sa nepreniesli na ich nástupcov. Cirkev však musí pokračovať v započatom diele spásy, preto musí byť zabezpečený riadny spôsob cirkevnej správy. Tak ako Peter mal v kolégiu apoštolov zvláštne miesto v riadení celého stáda, tak aj nástupca sv. Petra, ktorému Pán zveril vedenie celej Cirkvi, má preto plnú moc nielen nad ohraničeným územím, ale nad celou Cirkvou. Tak ako apoštoli mali svoju moc v podriadenosti k Petrovi, tak sú jednotliví biskupi podriadení nástupcovi sv. Petra. Sv. Peter zvyšok svojho života strávil v Ríme, riadil tamojšiu cirkev a zomrel mučeníckou smrťou. Jeho nástupcom nemôže byť nikto iný, iba rímsky biskup.

Istotu o tom, že sv. Peter bol v Ríme, nám zaručuje jednak list sv. Petra (1 Pt 5,13): „*Cirkevná obec babylonská, vyvolená ako vaša, posie-la vám pozdravy, tiež Marek, môj syn.*“ Babylonom podľa vtedajšieho presvedčenia, ako aj apokryfnej a talmudskej literatúry bol považovaný Rím, ktorý sa starému Babylonu podobal svetovládou a mravnou skaze-nosťou. Ďalšie dôkazy nám poskytuje sv. Klement Rímsky (1. stor.): „Peter a Pavol utrpeli smrť medzi nami.“, sv. Papiáš Hierapolský (2. stor.), ktorý dosvedčuje, že sv. Marek napísal svoje evanjelium z návrhu sv. Petra a že sv. Peter svoj prvý list napísal v Ríme, taktiež aj Dioný-zius z Korintu (2. stor.) podáva správu o mučeníckej smrti obidvoch apoštolov Petra a Pavla v Ríme.

Príchod sv. Petra do Ríma sa datuje do prvých rokov vlády cisára Klaudia, pravdepodobne r. 42, a jeho smrť do r. 76 za vlády cisára Néra.

Sotva ktorá dogma je tak pevne zakorenená v tradícii ako práve moc primátu rímskeho stolca. Rímski biskupi si tejto moci boli stále

² SLIVKA, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme s v Tradícii na základe konštitúcie Dei Verbum. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov : Pro Communio, 2006, s. 29.

vedomí, a tiež aj predstavení iných apoštolských cirkvi ich za takých od najstarších dôb pokladali. Sv. Cyprián píše, že rímska cirkev je predná, z ktorej vychádza jednota biskupov, a že byť v spoločenstve s rímskym biskupom znamená byť v jednote s katolíckou Cirkvou. Sv. Gregor Nazíánsky nazýva Rím „predsedkyňou všeobecnosti.“³

V 4. stor. sú pápeži pevnou skalou pravovernosti proti rôznym bludom a útočiskom prenasledovaných pre vieru.

POSTAVENIE PRIMÁTU V SÚČASNOSTI

Ale napriek všetkému prispôsobovaniu novým podmienkam, budú musieť podstatné veci zostať. K nim patrí tiež základná štruktúra cirkvi s biskupmi, diakonmi ako nástupcami apoštolov a s pápežom ako prvým v tomto kolégiu. Pred Bohom sú si všetci ľudia rovní, preto nesmú byť ľudia v cirkvi rozdeľovaní a hodnotení podľa majetku, veku, urodzenosti, rasy či pôvodu. Ale ani vysoký úrad nevyvyšuje jedného nad druhého. Od jednoduchého veriaceho až po pápeža sú všetci rovnako povolaní k viere a poslušnosti. Dôležitejšie než akékoľvek rozlišovanie medzi úradom a spoločenstvom je vzájomnosť všetkých. Všetci sú cirkev, nie iba tí, čo stoja v jej čele, všetci sú „laici“ (z gréckeho laos), čo podľa významu slova neznamena nič iné ako „patriaci k ľudu“. Každý člen má podiel na poslaní cirkvi, každý jednotlivec je povolaný k apoštolátu a má hlásať Krista. Napriek tomu sú v cirkvi nutné rôzne služby (úrady) – už Písmo uvádza apoštolov, prorokov, učiteľov, na inom mieste diakonov a starších. Avšak, keď Písmo hovorí o nejakom úrade, nemyslí sa tým prednosť jedného pred druhým, každý úrad a teda aj vedenie je služba ľuďom a cirkvi.⁴

Cirkev je teda útvar, skladajúci sa z mnohých miestnych cirkví, ktoré majú svoj záväzný orientačný bod v sídle sv. Petra v Ríme. Veľký počet biskupov vo vedení cirkvi odráža rozmanitosť Božieho ľudu v Cirkvi. Jedinou hlavou zboru biskupov sa viditeľne prejavuje a uskutočňuje jednota Kristovej obce.

Podľa katolíckeho presvedčenia sám Kristus myslel na svojho „zástupcu“ na zemi, čo vôbec nie je to isté ako „nástupca“. Nastúpiť je možné len po niekom, kto zo svojho miesta odišiel, avšak Kristus žije

³ VYSTRČIL, *Kresťanský Východ*, 1992, s. 73.

⁴ Porov: SLODIČKA, A.: Primát a pápež. In: *Theologos*, 2003, roč. 5, č. 1, s. 37 – 42.

d'alej ako hlava cirkvi. Pápež je nástupcom Petra, ale zástupca, či námestník Krista.

PRÁVOMOC PRIMÁTU

Prvenstvo pápeža má právny charakter. Pápež nie je iba prvý medzi rovnými. Na základe svojho prvenstva má právo požadovať veci, ktoré sa musia vykonať s poslušnosťou prameniitou vo viere. Jeho moc sa vzťahuje na všetkých členov Cirkvi. Môže vynášať nariadenia, ktoré zaväzujú celú Cirkev a každého jednotlivca. Má skutočnú biskupskú moc nad celou Cirkvou. Je všeobecným biskupom. Nie je závislý ani od všetkých biskupov spolu, ani od jednotlivého miestneho biskupa. Najhlbším koreňom pre právny charakter pápežského primátu je jeho pôvod od Ježiša Krista, čiže „božský“ charakter jeho práva. Pápež koná ako zástupca Ježiša Krista. Pápež vlastní duchovno-právnu plnú moc, nad ktorou nestojí nijaká vyššia duchovno-právna autorita. Od jeho nariadení nemôže oslobodiť žiaden vyšší nositeľ autority, lebo taký jednoducho nejestvuje.⁵

Kristus zveril apoštolom a ich nástupcom moc svojho vlastného poslania. Táto moc poslania bola vlastne jedna. V priebehu vývoja, a to už v 4. storočí sa táto moc následkom potrieb cirkvi a pre nehodnosť niektorých nositeľov poslania rozčlenila na dve čiastočné moci, totiž na sviatosťnú moc (moc posväcovať) a pastiersku moc, z ktorých druhú možno odňať.⁶

Z prvenstva rímskeho pápeža vysvitá jeho najvyššia učiteľská moc, ktorá si d'alej vyžaduje jeho neomylnosť v hlásaní učenia viery.

STÁLOSŤ NAJvyššej SLUŽBY PETROVEJ

Cirkvi, ktorá je vybudovaná na Kefovi, je zaručená neotrasiteľnosť. Kristus Pán prisľúbil, že so svojou hierarchiou, na čele ktorej stojí Peter, bude prebývať do skonania vekov. Raz Spasiteľom ustanovené zriadenie Cirkvi nemôže sa meniť. V Cirkvi musí byť stále živá a činná tak všeobecne apoštolská – biskupská – služba, ako aj najvyššia služba Petra. Šimon, syn Jonášov, onedlho zomrel, ale jemu uložená služba prešla

⁵ Porov.: SCHMAUS, M.: *Cirkev. Rím* : SÚSCM, 1977, s. 274.

⁶ KIŠIDAY, K. A.: *Základná bohoveda*. Košice, 1992, s. 206.

na jeho nástupcov. So všeobecným rozvojom Cirkvi a episkopátu ona musela rozkvitnúť a zosilnieť na „Petrovej katedre“.⁷

VÝHRADY PROTI PRIMÁTU

Ortodoxné cirkvi

Náuka o Cirkvi a o jej zriadení je základným učením, na ktorom je postavený celý pápežský systém všetkých dogmatických a iných cirkevných zvláštností, ktorými sa líši katolícka náuka od pravoslávnej. Podstata tejto náuky spočíva v tom, že hoci náuka katolíckej Cirkvi sa stotožňuje s pravoslávnou o vzniku Cirkvi a jej úlohe, predsa sa líši v otázke o primáte v Cirkvi, najmä o pápežskom primáte a jeho neomylnosti vo veciach učenia o viere a mravov.⁸

Gréckou alebo výchovnou schizmou sa odtrhla od Kristovho mystického tela celá východná cirkev: Malá Ázia, Balkánsky poloostrov a neskoršie Rusko. Rozluka trvá dodnes. Na to, čo sa formálne stalo v 9. – 11. storočí sa Východ pripravoval už dávno. Stredoveký formálny rozkol bol nevyhnutným výsledkom celého starovekého cirkevno-politického vývoja na Východe. Jeho príčiny siahajú hlboko do kresťanskej minulosti a sú rázu cirkevno-politického a kultúrneho.⁹

Podľa pravoslávneho učenia, kresťanská Cirkev má jedinu – božskú a večnú hlavu, a to samého Ježiša Krista, čo dokladajú citátmi z Písma sv., napr.: „A všetko poddal pod jeho nohy a jeho dal za hlavu nadovšetko cirkvi, ktorá je jeho telom, plnosťou toho, ktorý si naplňuje všetko vo všetkom“ (Ef 1,22-23). „Muž je hlavou ženy, ako Kristus je hlavou Cirkvi“ (Ef, 5,23). „On je hlavou tela, cirkvi, ...“ (Kol 1,18), atď. Cirkev, podľa pravoslávneho učenia dostáva od Ježiša Krista život, rozum a svojím milostným pôsobením úplne ju preniká a ochraňuje až do konca sveta.

V svojej náuke si kladú tri základné otázky:

1. Musí mať Cirkev Kristova okrem neviditeľnej hlavy – Ježiša Krista, ešte aj viditeľnú – v osobe rímskeho pápeža?

⁷ TYŠKEVIČ, S.: *Cirkev bohočloveka*. Pre vnútornú potrebu GKBÚ v Prešove, s. 574.

⁸ Porov.: SLODIČKA, A.: *Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II.* Prešov : PU v Prešove, 2004, s. 167.

⁹ ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. II.* Turčianský Sv. Martin, 1992, s. 271-272.

2. Menoval Ježiš Kristus apoštola Petra za hlavu Cirkvi?

3. Môže byť rímsky biskup nástupcom ap. Petra v tej istej funkcii?¹⁰

1. Odpoveďou na prvú otázku im slúži krátky náčrt zriadenia Cirkvi na zemi samým Spasiteľom Ježišom Kristom. Tento náčrt spočíva v nasledujúcich Spasiteľových slovách: „*Daná mi je každá moc na nebi aj na zemi. Chodte a čiňte učeními všetky národy krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha, učiac ich zachovávať všetko, čokoľvek som vám prikázal. A je som s vami po všetky dni až do skonania sveta*“ (Mt 28,18-20). Z týchto Spasiteľových slov usudzujú, že iba Jemu jedine patrí v Cirkvi zvrchovaná moc.

Ďalším z argumentov pravoslávnych, potvrdeným tak v Písme ako i v tradícii je, že Kristova Cirkev od samého začiatku nemala a nemá žiadnu inú osobu okrem samého Spasiteľa za hlavu Cirkvi... Po jeho nanebovstúpení jednotliví apoštoli podliehali celému zboru, čiže sne-mu.¹¹

2. Na druhú otázku: či bol apoštol Peter menovaný za hlavu Cirkvi, vychádzajú tiež z Božieho slova a snažia sa svoje tvrdenie podoprieť textom: „*A ja ti hovorím, že ty si Peter, Skala, a na tej skale vystavím svoju cirkev a ani brány pekelné ju nepremôžu*“, a vysvetľujú ho takto:

Ťažiskom v celom tomto texte nie je primát apoštola Petra, ale Kristovo Božstvo. Ježiš odhaľuje tajomstvo svojim učeníkom, že založí svoju Cirkev, ktorej základným kameňom – skalou, bude viera v Kristovo božstvo. Ježiš zakázal apoštolom hovoriť pri tejto príležitosti o svojom božstve, a nie o primáte Petra. Takže Ježiš Kristus tu v žiadnom prípade nevyzdvihuje Petra, ako hlavu, ale poukazuje na svoje Božstvo. Keby Ježiš Kristus chcel poukázať na prvenstvo apoštola Petra, asi by definoval jeho primát jasnejšie a podrobnejšie, aby už v apoštolských a poapoštolských dobách mala Cirkev jasnú a dokonalú predstavu o tomto primáte.¹²

3. Akým spôsobom teda prešla moc od apoštola Petra na rímskeho biskupa – pápeža? Argument na túto otázku znie takto: „*Z prvých 250-*

¹⁰ Porov.: KERNAŠEVIČ, P.: *Zrovnávacie bohoslovie a sektológia*. Trnava : PbF, 1965, s. 39-41.

¹¹ Porov.: KERNAŠEVIČ, P.: *Zrovnávacie bohoslovie a sektológia*. Trnava : PbF, 1965, s. 41.

¹² Porov.: KOSTEL'NYK, H.: *Apoštol Peter a rímski pápeži, alebo dogmatické základy pápežstva*. Prešov : Pravoslávna cirkev na Slovensku, 1975, s. 35-36.

tych rokov, nemáme žiadne správy o primáte rímskych biskupov na základe Petrovho dedičstva. Ignác a Irenej, hoci hovoria o významnom postavení rímskej cirkvi, neodvodzujú to z Petrovho nástupníctva rímskych biskupov a vyjadrujú svoje uznanie rímskej Cirkvi preto, lebo rímska cirkev je najväčšia a najstaršia (zvyčajne na západe) a všetkým známa. Keby viera v primát rímskeho biskupa, na základe Petrovho dedičstva bola skutočne apoštolského pôvodu, mala by sa rozhodne objaviť v rôznych dokumentoch do roku 250, ako sa napr. prejavila viera v Kristovo božstvo, krst, Eucharistiu, atď. Jednako je tu medzera takmer 250 rokov, ktorú nepreklenú žiadne rímske výmysly.“¹³

Ďalšie námietky opisuje publikácia *Zrovnávacie bohoslovie a sektológia*. Pri udeľovaní plnej moci, vysokého úradu ako je pápežský, vždy existovali určité vonkajšie formy – ceremoniály a obrady. V tomto prípade mal by existovať nejaký viditeľný znak, alebo posvätný úkon. Nič podobného nevidieť v rímskej cirkvi. Pri voľbe kandidáta na pápeža, vtedy keď nastupuje na pápežský trón, kde sa korunuje; ak kandidát je ešte len kňazom, vtedy sa dotýčný vysväcuje biskupmi na biskupa. Inakšie by to bolo, keby pápež za svojho života menoval si svojho nástupcu a osobne odovzdal, tú svoju právomoc a postupnosť, ako to dostali sv. apoštoli od Ježiša Krista, alebo ako to dostávajú biskupi cestou chirotonie (vysviacky) zo strany dvoch alebo troch biskupov. V takomto prípade táto postupnosť bola by jasná, pochopiteľná a prirodzená. Inými slovami, a podľa starého právnického hesla, len ten môže dať inému určitú moc, kto ju má. Ako môžu dať kardináli pápežskú moc novozvoleného kandidátovi na pápeža, keď ju sami nemajú?¹⁴

Protestanské cirkvi

Protestantizmus oproti pravoslávny cirkvám a katolíckej Cirkvi, ktoré uznávajú kňazstvo v troch stupňoch: biskup, kňaz, diakon, uznávajú iba všeobecné kňazstvo veriacich, ktoré je tiež trvalo uznávané katolíckou tradíciou a Druhým vatikánskym konicom opäť zdôraznené. Martin Luther začal od r. 1520 učiť, že už krstom je každý veriaci „vy-

¹³ Porov.: KOSTEL'NYK, H.: *Apoštol Peter a rímski pápeži, alebo dogmatické základy pápežstva*. Prešov : Pravoslávna cirkev na Slovensku, 1975, s.70-71.

¹⁴ Porov.: KERNAŠEVIČ, P.: *Zrovnávacie bohoslovie a sektológia*. Trnava : PbF, 1965, s. 51.

svätený na kňaza, biskupa a pápeža“. Luther popieral božský pôvod primátu. Na námietku, že si tým osvojil stanovisko Viklefa a Husa, ktoré všeobecný snem odsúdil, začal Luther popierať aj neomylnosť všeobecného snemu. Tým už otvorene zavrhol autoritu učiteľského úradu Cirkvi. Tak mu ostalo len sv. Písmo, o ktoré sa mohol ešte opierať a to sa stalo aj jeho zásadou: prijmem len to, čo sa dá dokázať zo sv. Písma. Dodnes je to formálny princíp protestantizmu.¹⁵

Veriaci nepotrebuje iného prostredníka, než Ježiša Krista, on je kňaz „na veky“ (Hebr. 6,20). Svojou obetou nás zmieril s Otcom, darom Ducha svätého vytvára a duchovne živí spoločenstvo veriacich. Ono prináša „duchovnú obetu“ tým, že koná Kristovo dielo. Veriaci si navzájom vyslovujú Božie odpustenie a konajú bohoslužbu tým, že sa zhromažďujú k počúvaniu slova a modlitbe.

Luthеровo poňatie sa v priebehu doby rôzne obmeňovalo. Miesto kňazského úradu vznikol úrad kazateľov, pastierov („pastor“), na ktorý boli teologickí vzdelanci ordinovaní. Vplyvom pietizmu (od 17. stor.) sa rozšíril názor, že tento úrad majú všetci členovia obce a len ho delegujú určitým predstaviteľom. Odlišný názor obhajuje konfesijné luteránstvo: obcou povolaný k úradu dostáva Kristovo poverenie ku kázaniu a vysluhovaniu sviatostí. V rôznych cirkvách dostal úrad rôznu konkrétnu podobu, ale zostáva funkciou, nie trvalým vnútorným uschopnením. Evanjelické zemské cirkvi v Nemecku mali summepiskopát: panovník bol „najvyšší biskup“, ktorý mal poruke konzistórium. Od r. 1918 majú luteráni zase biskupov, ale spolu s nimi majú hlavné slovo synody. Reformované (kalvinistické) cirkvi majú namiesto biskupstva synodálne a presbyteriálne zriadenie (výnimkou je Maďarsko, ale aj tam je „biskup“ len titul). V iných cirkvách stojí na čele cirkevný prezident.

Súčasná ekumenická diskusia (Limský dokument o krste, večeri Pána a ordinácii) hľadá konvergenčné body a možné projekty vzájomného uznania cirkevných služieb medzi kresťanskými cirkvami. Ako základ je navrhovaná klasická štruktúra biskup – presbyter – diakon, je zdôraznený akt ordinácie a kolegiálny charakter cirkevných služieb.

Medzi katolíkmi a luteránmi ostala kontroverznou otázka, či primát pápeža je nutný pre cirkev, alebo či predstavuje zásadne len funkciu. Predsa došlo k súhlasu v tom, že otázku spoločenstva Večere Pánovej a otázku vzájomného uznania úradu nemožno robiť bezpodmienečne

¹⁵ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny, zv. III.* Turčianský Sv. Martin, 1992, s. 132.

závislou od konsensu v otázke primátu. V tejto vážnej problematike sa na tomto ekumenickom dialógu ďalej nepokročilo.¹⁶

Iné nekatolícke spoločenstvá

Často dochádza fundamentalistickému prístupu k Písmu a extrémistickému vysvetľovaniu právd viery, čo má za následok aj nasledujúce prístupy v otázke primátu. Svedkovia Jehovovi, pre ktorých sú texty Písma nevýhodné, pretože jednoznačne z nich vyplýva ustanovenie Petra za hlavu Cirkvi – a teda aj jeho nástupcov – rímskych biskupov za hlavu pravej cirkvi – toto nielenže neuznávajú, ale robia všetko možné, aby slová Písma prekrútili. Je to ťažká úloha, lebo slová sv. Písma sú jasné a jednoznačné! Preto Svedkovia tvrdia, že Ježiš nazýva Petra Skalou, bralom len preto, lebo jeho viera bola tak pevná ako skala. Keď Peter vyznal, že Ježiš je Syn Boží, Kristus ho chválil a chválil jeho vieru. Je to neuveriteľné prekrúcanie Písma. Veď Kristus hovorí: „*A na tejto skale postavím svoju Cirkev*“. a nie: „*Z takých ľudí pevnej viery, akú máš ty, urobím svoju Cirkev*“.

Kľúče sú vo sv. Písme symbolom najvyššej moci. Svedkovia Jehovovi považujú kľúče za symbol učiteľstva. Peter bude učiť Židov (prvý kľúč), i pohanov (druhý kľúč). Teda takýmito kľúčmi bude Peter vpúšťať ľudí do Božieho kráľovstva. Môže takého vysvetlenie uspokojiť mysliaceho človeka?

V ďalších nekatolíckych spoločenstvách, ako je napríklad Cirkev zjednotenia – Moonova sekta, Brahmanizmus, Hnutie Hare Krišna, Transcendentálna meditácia, Scientologická cirkev, atď., na čele vo väčšine prípadov nestojí človek, ale nejaký „boh“, „prorok“, „boží syn“, „osvietenec“. A hoci ich organizácia má postupnosť, nestotožňuje sa s postupnosťou v katolíckej Cirkvi, preto je obtiažne zaoberať sa ich názormi o primáte v katolíckej Cirkvi.

Ekumenizmus alebo od schiziem po Druhý vatikánsky koncil

Katolícka cirkev je presvedčená, že zachovala (aj keď ľudsky nedokonalo) podstatu Kristovej zvesti: najdôležitejšie služby, všetky sviatosti,

¹⁶ FILO, J.: *Ekumenický dialóg medzi rim.-katolíckmi a ev.-luteránmi*. Prešov : Vydavateľstvo M. Vaška, 1997, s. 72.

plnú vieru. Vnútorne i viditeľné uskutočňovanie viery, viazanosť aj sloboda, božská milosť aj ľudské snaženie, pevné normy aj osobné rozhodovanie vo svedomí, askéza aj radosť zo života – všetky tieto zdanlivé protiklady majú miesto v živote katolíckej cirkvi. Avšak to všetko by nutne viedlo k roztrieštenosti, keď by zároveň neexistovalo puto jednoty.¹⁷

Ekumenické snaženia v zmysle hľadania stratenej jednoty jestvujú v Katolíckej cirkvi od udalostí rozdelenia. Východná schizma (1054) a reformácia na Západe (1517) spôsobili bolestné narušenie jednoty, ktorú chcel Kristus. Až do Druhého vatikánskeho koncilu však akékoľvek snahy o zblíženie jednotlivých kresťanských cirkví boli hatené obojstranne živeným radikalizmom i nepriaznivou spoločenskou situáciou. Dekrét o ekumenizme *Unitatis redintegratio* (21. 11. 1964) znamenal v tomto smere historický prelom. Práca na tomto dekréte prebiehala súbežne s prípravou na vieroučnú konštitúciu o Cirkvi *Lumen gentium*. Druhý vatikánsky koncil potvrdil náuku o pápežskom primáte a neomylnosti (porov. LG 8, 13, 18, 20, 22, 23, 45; UR 2,3; OE 3; AG 22).¹⁸

Je zaručené Kristovou pomocou učiteľskému úradu Cirkvi, je viditeľné v službe biskupov a pápeža tak, ako to definuje Prvý vatikánsky koncil. V prvej hlave dogmatickej konštitúcie **Pastor Aeternus** o Katolíckej cirkvi z roku 1870 je Ustanovenie apoštolského primátu svätého Petra o pápežskom primáte: „*Učíme teda a vyhlasujeme, že podľa svedectiev evanjelia primát jurisdikcie nad celou Cirkvou bezprostredne a priamo sľúbil a udelil Kristus Pán svätému Petrovi apoštolovi...*“¹⁹ Druhá hlava dodáva: „*A tak každý, kto je na tejto Stolicy nástupcom Petrovým podľa ustanovenia samého Krista, dostáva Petrov primát nad celou Cirkvou.*“²⁰ V tomto dokumente je aj definovaná dogma o pápežskej neomylnosti: „*Keď rímsky veľkňaz hovorí s najvyššou učiteľskou mocou (ex cathedra), t. j. keď v úlohe pastiera a učiteľa všetkých kresťanov so svojou najvyššou apoštolskou autoritou definuje učenie o viere alebo mravoch, ktorého sa má pridŕžiavať celá Cirkev, vtedy na základe božskej asistencie, ktorá mu bola prisľúbená vo svätom Petrovi, vlastní tú*

¹⁷ Porov.: SLODIČKA, A.: Primát a pápež. In: *Theologos*, 2003, roč. 5, č. 1, s. 37 – 42.

¹⁸ Porov.: STANČEK, Ľ – BURÍKOVÁ, A.: *Fenoméni ekumenizmu*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 2002, s. 81.

¹⁹ NEUNER, J., ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Bratislava : Dobrá kniha, 1995, s. 239.

²⁰ NEUNER, J., ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. 1995, s. 241.

neomylnosť, ktorou chcel mať vystrojenú svoju Cirkev božský Vykupiteľ, keď ona definuje učenie o viere a mravoch.“²¹

Je potrebné zdôrazniť nielen rozličnosť v jednote, ale aj jednotu v rozličnosti. Pretože tam, kde začína rozštiepenie, prestáva katolicita, kde sa z rozličnosti stáva roztrieštenosť, borí sa cirkev, ktorá môže existovať vždy len ako celok. O roztržkách, rozkoloch sa hovorí už v listoch apoštolov (napr. v 1. liste Korint'anom). Tu samozrejme nejde o oddelenie cirkvi, len o spory vo vnútri jednej jej časti. Avšak z roztržiek medzi jednotlivými obcami nakoniec povstalo historické roztrieštenie.

Všetky cirkvi sú presvedčené, že Kristus chcel len jednu cirkev. Hovoril len o jednej cirkvi a chcel ju vystavať na skale. Ak je cirkev určená pre celý svet, ak je cirkev telo Kristovo, potom musí byť jedna. „*Jedno je telo a jeden Duch, ako sta aj povolani v jednej nádeji svojho povolania. Jeden je Pán, jedna viera, jeden krst. Jeden je Boh a Otec všetkých...*“ (Ef 4,4-6). I Kristus preto chce, aby bol jeden pastier a jedno stádo (porov.: Jn 10,16) a za túto jednotu sa naliehavo modlí: „... *ako ty, Otče, vo mne a je v tebe, aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal*“ (Jn 17,21). Túto naliehavú Kristovu modlitbu nemôžeme vidieť uskutočnenú v tom, ako je dnes kresťanstvo očividne roztrieštené.

Určitá jednota medzi kresťanmi už skutočne existuje: vôľa k jednote, spoločný krst, spoločné Písmo, život milosti, pravá viera, láska k Bohu Otcovi a ku Kristovi, a v niektorých cirkvách (napr. pravoslávnych) existuje aj biskupský úrad od apoštolských dôb. To, čo je spoločné, je teda rozsiahlejšie a väčšie než to, čo rozdeľuje. V iných veciach nie je jednota nutná, skôr je žiadúci ozajstný pluralizmus: v bohoslužbe, v otázkach cirkevného práva atď. A nakoniec jednota medzi skutočne veriacimi kresťanmi, nech sú katolíkmi alebo nie, je nepochybne väčšia, než cirkevná jednota katolíkov, ktorí síce navonok patria k tej istej cirkvi, ale jeden je veriaci a druhý nábožensky ľahostajný.

V konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu O Cirkvi sa hovorí: „*Táto Cirkev, ... jestvuje v katolíckej Cirkvi vedenej nástupcom Petrovým a s ním spojenými biskupmi, hoci aj mimo jej zväzku sa nachádzajú viaceré prvky posväcovania a pravdy*“ (LG, čl. 8). Podľa katolíckeho presvedčenia teda Kristova cirkev existuje a je poznateľná. O zväzkoch

²¹ NEUNER, ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. 1995, s. 245.

s nekatolíckymi cirkvami koncil hovorí: „*Cirkev sa z viacerých dôvodov cíti spojená aj s tými pokrstenými, čo sa síce honosia kresťanským menom, ale nevyznávajú neporušenú vieru, alebo nezachovávajú jednotu spoločenstva pod Petrovým nástupcom*“ (LG, čl. 15). Koncilový dekrét o ekumenizme pokračuje: „*Katolícka Cirkev si ich (odlúčených) vinie k sebe s bratskou úctou a láskou. Lebo tí, čo veria v Krista a boli riadne pokrstení, sú v istej, hoci nedokonalnej vospolnoti s katolíckou Cirkvou...*“ (UR, čl. 3). Cirkev sa teda uskutočňuje aj mimo katolícku Cirkev, aj keď nie v plnom zmysle, pretože tam chýbajú podstatné vlastnosti, ktoré Kristus svojej cirkvi prepožičal. U niektorých napríklad chýba apoštolská potupnosť. Katolícka cirkev však vie, že „Kristov Duch“ a jeho milosť sú prítomné aj tu.

UT UNUM SINT

Problémom pápežského primátu a neomylnosti v pokoncilových dokumentoch sa podrobne v kapitolách 88 až 99 zaoberá encyklika Svätého Otca Jána Pavla II. z roku 1995 *Ut unum sint*. Už v bode 79 pri určovaní tém, ktoré sa majú prehliadnúť, aby sa dosiahol pravý súhlas vo viere, sa ako jedna z nich spomína Učiteľský úrad Cirkvi, zverený pápežovi a biskupom, ktorí sú v spoločenstve s ním... Otázka primátu rímskeho biskupa je predmetom bezprostredného skúmania a podstatnou témou ekumenického hnutia (porov. UUS 89). Pápež ponúka bratským a sesterským cirkvám, aby bez nutnosti domýšľania poznali úplnú náuku o pápežskom primáte, tradovanú a uzákonenú v Katolíckej cirkvi.²² Zároveň si uvedomuje, že vernosť apoštolskej tradícii a viere otcov v chápaní úradu rímskeho biskupa je aj veľkou prekážkou pre väčšinu ostatných kresťanov, ktorých pamäť je poznačená určitými bolestnými spomienkami (porov. UUS 88). Vydanie tohoto dokumentu vyvolalo vo svete zo strany predstaviteľov ortodoxných i protestantských cirkví rôzne ohlasy.

Až do Druhého vatikánskeho koncilu nemali veriaci v protestantských a ortodoxných cirkvách možnosť poznať tento problém v relevantnej miere. Dekrét *Unitatis redintegratio* a spolu s ním ďalšie ekumenické dokumenty vyzývajú k štúdiu tém, ktoré sú v ekumenickom hnutí prob-

²² Porov.: ZIOLKOVSKI, A.: Na ceste k jednote. In : *Brázda*. č. 2, Spišská Kapitula : Časopis pre seminaristov, 1994. s. 49.

lematické. Rok pred vydaním encykliky *Ut unum sint* prijalo 4. valné zhromaždenie Leuenbergskeho spoločenstva⁵³ dokument, v ktorom sa o. i. uvádza, že žiadne jednotlivé, historicky podmienené formy vedenia cirkví a štruktúry úradov nemôžu byť základnou podmienkou spoločenstva a vzájomného uznania. Biskup slovenskej Evanjelickej cirkvi a. v. Dr. Július Filo st. priznáva, že „otázka pápežského primátu predstavuje pre vzťah luteránov a katolíkov zvláštny a kontroverzný problém.“²³ Zároveň však vyzdvihuje úlohu Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý postavil primát do „nového interpretačného horizontu, a tak zabránil jednostrannému a izolovanému chápaniu.“²⁴ Podľa biskupa Filu nejestvuje uspokojivá odpoveď na kontroverznú otázku, „či primát pápeža je nutný pre Cirkev, alebo či predstavuje len zásadne možnú funkciu.“²⁵

Český evanjelický teológ Pavel Filipi vníma pápežove slová o primáte a neomylnosti v encyklike *Ut unum sint* veľmi pozitívne. V jednej zo svojich štúdií hodnotí pokrok, ktorý sa v ekumenizme za posledných 30 rokov dosiahol a zároveň upozorňuje na možné nebezpečenstvo, hroziace zo snáh rýchlo dosiahnuť jednotu. Reagujúc na pápežský dokument konštatuje, že predstava existencie spoločenstva samostatných, navzájom sa uznávajúcich cirkví, spojených vierou a poslušnosťou jednému Pánovi, sa Katolíckej cirkvi javí zatiaľ ako nedokonalá jednota.²⁶

Protestantské a ortodoxné cirkvi však napriek jestvujúcim problémom a značne odlišným názorom v tejto oblasti hodnotia aktivity a ochotu k dialógu v Katolíckej cirkvi pozitívne.

Katolícka cirkev pri všetkom presvedčení o zásadnej správnosti vlastnej cesty môže a musí byť pokorná a musí vylúčiť akékoľvek domýšľanie voči odlúčeným. Cesta k jednote začína vnútorným obrátením.

JÁN PAVOL II. A PÁPEŽSKÝ PRIMÁT

Svätý Otec Ján Pavol II. venoval ekumenizmu od začiatku svojho pontifikátu veľkú pozornosť. Ako zdôraznil v encyklike *Ut unum sint*,

²³ FILO, J.: *Ekumenický dialóg medzi rímskokatolíckmi a ev. luteránmi*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 71.

²⁴ FILO, J.: *Ekumenický dialóg medzi rímskokatolíckmi a ev. luteránmi*. 1997, s. 71.

²⁵ FILO, J.: *Ekumenický dialóg medzi rímskokatolíckmi a ev. luteránmi*. 1997, s. 72.

²⁶ Porov.: FILIPI, P.: *Od Unitatis redintegratio k Ut unum sint*. In : *Ve znamení naděje. Preměny teologie a církve po II. vatikánském koncilu*. Brno : Centrum pro štúdium demokracie a kultúry, 1997, s. 65.

ekumenické snaženie je „jednou z pastoračných priorít môjho pontifikátu“ (UUS 99). Pravdivosť týchto slov už dosvedčuje celý jeho život, cesty, príhovory, stretnutia, prijatia. Životom dokázal, že sa chce stretnúť s predstaviteľmi kresťanstva, judaizmu, či východných náboženstiev. „Ján Pavol II. vyhlásil s patriarchom Dimitriom za svoj cieľ úplnú jednotu Katolíckej cirkvi s ortodoxnou (1979), taktiež pri stretnutí s patriarchom Bartolomejom v Ríme r. 1995 a podobne spolu s arcibiskupom Runcie z Canterbury jednotu s anglikánskou cirkvou (1989).“²⁷

Aktivity smerujúce k opätovnému zjednoteniu kresťanských cirkví u Jána Pavla II. sú nesporné. V roku 1995 počas návštevy Slovenska v Prešove prekvapil všetkých, keď sa neplánovane zastavil pri pamätníku 24 evanjelických mučeníkov, ktorí zahynuli počas katolíckej protireformácie. Dobrým signálom pre zjednotenie bola aj pápežova návšteva Gruzínska (1999), Izraela (2000), Egypta (2000), Ukrajiny (2001), Arménska (2001), Kazachstanu (2001). V roku 1989 navštívil sídlo Svetového luteránskeho zväzu v Ženeve. Pápežský primát napriek pastoračným návštevám Svätého Otca Jána Pavla II. a pozitívnemu ohlasu na ne zo strany všetkých kresťanských cirkví patrí k najvážnejším problémom ekumenizmu.

Prvé kroky na ceste k jeho lepšiemu pochopeniu a prijatiu však vlievajú nádej, že túžba po jednote nemusí ostať iba neuskutočniteľnou víziou. Vzájomný dialóg je totiž jedinou možnosťou zmeniť predsudky, ktoré bránia odlúčeným bratom a sestrám k jeho prijatiu. Primát a s ním spojená neomylnosť totiž nie sú zo strany kresťanských cirkví apriori odmietané, čo si uvedomuje aj Ján Pavol II., keď v encyklike *Ut unum sint* píše: „Som presvedčený, že mám v tomto smere mimoriadnu zodpovednosť, predovšetkým keď zisťujem ekumenickú túžbu väčšiny kresťanských spoločenstiev a počúvam mne určenú prosbu nájsť takú formu vykonávania primátu, ktorá sa nezriekne podstaty svojho poslania, a predsa sa otvorí novej situácii (UUS 95). Zostáva však mystériom i provokáciou zároveň.“²⁸

Realizácia pápežského primátu však prináša dobro aj v inom ohľade. Koniec dvadsiateho storočia je v znamení zjednocovania a centralizácie hospodárskych i politických štruktúr. Tento proces badáme aj

²⁷ JUDÁK, V.: Ekumenické úsilie z dejinného hľadiska. In: *Duchovný pastier*, 1997, č. 1, s. 24.

²⁸ JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, s. 30.

v kresťanských cirkvách, čo dokazuje stále väčší význam ekumenických aktivít. Ekumenizmus je nezadržateľným procesom zjednocovania, ktorý nemožno zastaviť, len spomaliť. Celosvetové tendencie ku globalizácii a centralizácii tak tento proces zjednocovania v rámci cirkví podporujú. Môžeme sa tak stotožniť s názorom, že Cirkev realizáciou primátu pápeža už dávno predstihla myslenie súčasníkov.²⁹

Modlitba, ku ktorej sa schádzajú bratia napriek tomu, že nie sú v dokonalom spoločenstve, je dušou celého ekumenického hnutia. Tak to tvrdí Druhý vatikánsky koncil a nás o tom presviedča skúsenosť viery. Spoločná modlitba kresťanov je totiž pozvaním pre samého Krista, aby navštívil spoločenstvo tých, ktorí ho úpenlivo prosia (porov.: UUS 21).

Pre pochopenie predmetnej problematiky je prepotrebné správne porozumenie, či výklad biblických textov, ako prvotného zdroja. Porozumenie, výklad a pochopenie biblického textu zahŕňa širokú oblasť interpretačných metód a prístupov. Nové metódy a prístupy prinášajú nielen rozhl'ad a otvorenosť, ale aj určité riziká. Množstvo interpretačných metód nespôsobuje dezorientáciu, ale stav, kde sa tvorí celkové porozumenie biblickému textu.³⁰

Dialógom je nutné prejsť od nepriateľského a konfliktného postoja na takú úroveň, na ktorej sa jednotlivé strany uznávajú ako partneri. Od začiatku dialógu musí každá strana u svojho partnera predpokladať vôľu na zmierenie a na zjednotenie v pravde (porov. UUS 30). Dialóg je v úzkom vzájomnom vzťahu k modlitbe. Do akej miery sa toto bude dať za pontifikátu nového pápeža Benedikta XVI., ktorému v tomto smere nasadil jeho predchodca vysoký štandard, závisí aj od nás a od konkrétneho postoja členov spoločenstiev, ktorých spája Spasiteľ Ježiš Kristus.

PaedDr. Ing. Gabriel Paľa

Katedra systematickej teológie

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

palari@unipo.sk

²⁹ Porov.: CONZEMIUS, V.: První vatikánský koncil – dnešní pohled. In: *Teologické texty*, 1996, roč. 8, č. 1, s. 4.

³⁰ SLIVKA, D.: Učenie Interpretácia biblie v Cirkvi – hermeneutické predĺženie dokumentu Dei Verbum. In: *Dei Verbum*. Košice : TF KU Ružomeberok, 2006, s. 95.

Starostlivosť o nové povolania a pastorácia povolání v komunitách rehoľných sestier

Viktor Kunay

Annotation: The crisis of the religious vocations is the worldwide problem in the Church. There is nothing to wonder about. Present young men and women are exposed to various influences that youth 20 years ago did not encounter with at all, or did encounter only in limited way. New trend of relativism brought by the various movements of thinking, are very significant, especially in present days. It influences a thinking process, acting as well as the decisions of young man. The author of this article shows the hindrances of the spiritual and religious vocations among young men and women. He sees the solution in personal treatment, in order to fully develop the talents of the person in the context of Christ's gospel. The other aspect stressed by the author is the ministry of vocations through the religious persons who are practicing and realizing these vocations in their lives.

Keywords: God, spiritual vocations, permanent formation of young people - pastoral work, culture.

Boh nás obdarováva povolaniami a zároveň nás pozýva, aby sme každý osobne vstupovali a obdarovávali sa navzájom radosťou z povolania. Je potrebné poznať dnešného mladého človeka, jeho život a dejiny. Boh povoláva tu a teraz. Povoláva v prítomnosti a pre prítomnosť. Boh nám dáva nádej a táto nás ma sprevádzať v pastorácii povolání.

MLADÍ V DNEŠNOM SVETE

Mladí sú zvlášť citliví na hodnoty spravodlivosti, nenásilnosti a pokoja. Ich srdce je otvorené pre bratské vzťahy, priateľstvo a solidaritu. Vo všeobecnosti túžia (a niekedy až ohnivo) po lepšom svete a nie málo je medzi nimi takých, ktorí sa angažujú v politickej, sociálnej, kultúrnej a charitatívnej oblasti, aby prispeli k zlepšeniu situácie ľudstva. Tento postoj nie je vždy ovplyvnený motívom náboženskej, filozofickej a politickej orientácie, niekedy je od toho veľmi vzdialený, a predsa nemožno u nich odmietat' úprimnosť a veľkodušnosť. Nájdú sa medzi nimi aj takí, ktorí sú preniknutí hlbokým náboženským zmyslom, ale tento zmysel je ešte potrebné evanjelizovať. Mnohí z nich – a nie sú menšinou – vedú vzorný kresťanský život a odvážne sa angažujú

v apoštoláte, pričom už skúsili, čo môže znamenať „celkom úzke nasledovanie Krista.“

Pritom sa ich vieroučné a etické odvolávania silno prikláňajú k relativizmu, lebo nie vždy správne vedia, či existujú pevné stanoviská pre poznanie pravdy o človeku, svete a veciach. Nezriedka má na tom vinu slabé alebo dokonca absentujúce štúdium filozofie v učebných osnovách škôl. Mladí neraz váhajú sa vyjadriť, kto sú a k čomu sú povolaní. Aj keď sú presvedčení o existencii dobra a zla, zdá sa, že sémantický obsah týchto termínov bol predchádzajúcimi generáciami relativizovaný. Často u nich badať nepomer medzi úrovňou poznania o svete, o psychologickom raste a o kresťanskom živote. Nie všetci mali to šťastie nadobudnúť dobré skúsenosti v rodine, ktorá je dnes v kríze, kde kultúra nie je hlboko preniknutá kresťanstvom, ani v kultúre postkresťanskej, kde sa javí nutnosť novej evanjelizácie. Veľa sa učia prostredníctvom obrazov, pretože dnešná pedagogika im to ponúka, ale čítajú menej. Z toho vyplýva, že ich vzdelávaniu a kultúre chýba historická dimenzia, ako keby tento náš svet len teraz začal existovať. Nie sú ušetrení ani od sklamaní, ktoré so sebou prináša konzumná spoločnosť. Potom, keď si s námahou nájdú svoje miesto vo svete, niektorí sa dajú uniesť násilím, drogami a erotikou.¹

Mladá generácia kontinuálne odmieta byť na niekom závislá. Vieme, že jedna zo základných regúl liberálnej ideológie je vytvárať v človeku odpor k akejkoľvek poslušnosti, samozrejme, vyjmúc liberálnu reklamu, ktorú nikto nesmie obmedzovať. Napokon môže liberalizmus vládnuť nad ľuďmi práve týmto spôsobom.²

Španielsky psychiater Enrique Rojas vydal v roku 1992 knihu s názvom *El hombre light*. Nový model človeka, tzv. light človeka možno opísať nasledovne: sú mu ľahostajné nadprirodzené hodnoty, nepriďŕža sa ničoho, iba peňazí, moci, úspechu, narcizmu a pôžitku. Toto je sumár a podstata takého človeka. Nemá už žiadne pevné presvedčenia a ani neprijíma absolútnu pravdu – hoci na druhej strane trpí takmer neuhasiteľnou túžbou po informáciách. Chce vedieť všetko, on sám sa

¹ KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA: *Potissimum institutioni*. Smernice pre formáciu v rehoľných inštitútoch. Trnava: SSV, 2004, s. 38–39.

² Porov.: RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad, 2001, s. 39.

však nechce zmeniť alebo zlepšiť; chce iba vedieť, čo sa okolo neho deje.

Rojas kladie do kontrastu s týmto človekom iného človeka, ktorého nazýva *el hombre sólido* – pevný človek. Pevný človek je človek, ktorý robí záväzky, ktorý sa snaží byť dôsledný, hlboký a mravne pravdivý. Snaží sa v sebe prekonávať cynický skepticizmus a je schopný byť duchovný, objavovať to, čo je v jeho bytí a okolo neho krásne, vznešené a veľké.³ Postmoderna je úzko spätá aj s prebiehajúcou globalizáciou, ktorá smeruje k rovnakému a jednoliatemu zmýšľaniu. Tieto prvky majú, samozrejme, dopad aj na identitu mladého človeka, ktorý sa stáva neistým a zmäteným.⁴

ZODPOVEDNOSŤ ZA NOVÉ POVOLANIA

Ján Pavol II. zdôraznil: „To, čo je dnes potrebné, je Cirkev, ktorá vie splniť očakávania mladých ľudí. Ježiš túži s nimi nadviazať rozhovor a cez svoje telo, ktorým je Cirkev, im chce predložiť výhľady takej voľby, ktorá bude vyžadovať oddanie ich života.“⁵

Mnohé inštitúty zasväteného života zápasia s nedostatkom povolání. Je to vážny problém kontinuity života inštitútu a preto aj mnohé diela a apoštolát sa musia podrobiť revízii. Nedostatok členov inštitútu nesmie byť zdrojom negativizmu a pesimizmu, ktorý sa tak stáva zdrojom bezvýchodiskovej situácie. Niekde poznanie zasväteného života je celkom neznáme a preto treba vstúpiť do sveta mladých. Niekde chýba stály a konkrétny kontakt cez systematickú formáciu mládeže. Treba vedieť pochopiť život dnešného mladého človeka a preto spoločne pracovať na odhaľovaní daru, akým je povolanie. Týmto darom povolania, ktorý volá po ešte zodpovednejšom postoji, treba svedčiť presvedčivo a príťažlivo, aby aj druhí mohli pocítiť, že ich Boh volá, či už do tohto osobitného povolania alebo na inú cestu. Zasvätená osoba je zo svojej podstaty aj animátorom povolaní: ten, kto je povolaný, nemôže nebyť povolávajúcim.

³ Porov.: WILLIAMS, T.: *Stavať na pevnom základe*. Bratislava: Lúč, 2004, s. 103–104.

⁴ Porov.: TURANSKÝ, Š.: *Krehkosť duchovného povolania*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 2005, s. 11.

⁵ JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého Otca k svetovému dňu modlitieb za povolania dňa 7.5.1995*. Trnava: SSV, 2004, s. 75.

Prvou úlohou pastorácie povolání zostáva stále modlitba. Predovšetkým tam, kde sú vstupy do zasväteného života zriedkavé, sa vyžaduje obnovená viera v Boha, ktorý môže Abrahámovi vzbudiť deti aj z kameňov (porov. Mt 3, 9) a neplodné loná urobiť plodnými, ak prosia s dôverou. Všetci veriaci a predovšetkým mladí sú pozvaní k takejto viere v Boha, ktorý jediný môže svojich robotníkov povolať a vyslať. Celá miestna cirkev – biskupi, kňazi, zasvätené osoby – je povolaná prijať zodpovednosť za povolania k osobitnému zasväteniu.

Najlepšia cesta, ako pomôcť povolaniam k zasvätenému životu, je tá, ktorú ukázal sám Pán, keď povedal apoštolom Jánovi a Ondrejovi: „Podďte a uvidíte“ (Jn 1, 39). Toto stretnutie sprevádzané spoločným prežívaním života si od zasvätených žiada, aby žili svoje zasvätenie naplno, v celej jeho hĺbke a stali sa tak viditeľným znamením radosti, ktorou Boh obdarí toho, kto počúvne jeho volanie. Z toho pramení potreba spoločenstiev, ktoré sú schopné prijať a podeliť sa o svoj ideál života s mladými, ktorých podrobujú skúške, aby sa presvedčili o opravdivosti ich povolania a o pripravenosti kráčať s nimi.

Prednostným prostredím na takéto ohlasovanie zamerané na povolania je miestna cirkev. Aktívna prítomnosť zasvätených osôb pomôže kresťanským spoločenstvám stať sa laboratóriami viery, miestami hľadania, zamyslenia a stretnutia, spoločenstva a apoštolskej služby, kde sa všetci cítia účastní na budovaní Božieho kráľovstva medzi ľuďmi.

Pastorácia povolání si vyžaduje rozvoj novej a hlbšej schopnosti stretať sa; svedectvom života ponúknuť charakteristické cesty nasledovania Krista a svätosti; rozhodne a jasne ohlasovať slobodu, ktorá pramení zo života v chudobe, v ktorom jediným bohatstvom je Božie Kráľovstvo; hĺbku lásky života v panenstve, ktorý chce len jedno srdce – to Kristovo; posväcujúcu a obnovujúcu silu ukrytú v poslušnom živote, ktorého jediným cieľom je plniť Božiu vôľu pre spásu sveta.

Každá komunita a všetci členovia inštitútu sú povolaní vziať na seba úlohu kontaktu s mladými, evanjeliovej pedagogiky nasledovania Krista a odovzdávania charizmy. Mladí očakávajú, že im niekto ponúkne pravý evanjeliový spôsob života a zasväťí ich do veľkých duchovných hodnôt ľudského a kresťanského života.⁶

⁶ KONGREGÁCIA PRE INŠTITÚTY ZASVÄTENÉHO ŽIVOTA A SPOLOČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA: *Znovu začať u Krista*. Trnava: SSV, 2003, s. 29–33.

Pastorácia má podľa príkladu života zakladateľov a zakladateľiek ukázať prítiažlivú krásu osoby Pána Ježiša, ako aj úplné sebadarovanie pre vec evanjelia.⁷ Rozhodujúcu úlohu pre budúcnosť povolání v Cirkvi sú povolané zohrať rodiny. Svätosť manželskej lásky, harmónia rodinného života, duch viery a účasť na živote kresťanského spoločenstva predstavujú vhodné prostredie na to, aby deti začuli Božie volanie a veľkodušne naň odpovedali.⁸ Pastorácia medzi mládežou sa naplňa a je účinná vtedy, keď sa otvára pastorácii prostredníctvom povolání. Skúsenosti to potvrdzujú: povolania sa rodia tam, kde je pastorácia medzi mládežou dobre organizovaná a skĺbená s pastoráciou prostredníctvom konkrétnych povolání.⁹

Ježišovo osobné sprevádzanie v evanjeliách

Mária Magdaléna	Jn 20, 10 – 18
Bohatý mládenec	Mk 10, 17 – 22
Farizej	Lk 7, 36 – 50
Učiteľ Zákona	Lk 10, 25 – 37
Tomáš	Jn 20, 24 – 29
Bartimej	Mk 10, 46 – 52 ¹⁰

Ježišove prvky pedagogiky

Poslednú časť galilejského účinkovania Ježiš venoval výchove učeníkov (Mt 10,5–16; Mk 6,6–13; Lk 9,1–6).¹¹ Pri čítaní evanjelií vidíme tri etapy Ježišovej pedagogiky: Je to etapa priateľstva, zdieľanie života s ľuďmi navôkol, toto obdobie je najdlhšie tridsať rokov. Neskôr prichádza k priamemu hlásaniu dobrej zvesti – tri krátke roky.

⁷ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*. Posynodálna apoštolská exhortácia o zasvätenom živote a jeho poslaní v Cirkvi a vo svete. Trnava: SSV, 1996, s. 110.

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého Otca k 39. svetovému dňu modlitieb za povolania dňa 21.4.2002*. Trnava: SSV, 2002, s. 34.

⁹ Porov. GRIEGER, P.: *Zasvätený život na Slovensku dnes*. Bratislava: Lúč, 1995, s. 52–53.

¹⁰ Porov. MOYA, A., LUDENĽA, C.: Ciele a náplň sprevádzania povolania. In: *Sprevádzanie povolania*. Zborník prednášok z II. medzinárodného kurzu pastorácie povolání na Slovensku. Bratislava: Lúč, 2006, s. 14.

¹¹ Porov. ROPS, D.: *Ježiš vo svojej dobe*. Trnava: Dobrá kniha, 1991, s. 173.

Nakoniec moment obety, zlomený chlieb a preliata krv iba tri dni. Z toho vyplýva prijatie, priateľstvo a partnerstvo.¹²

Je nevyhnutné priblížiť sa k mladým s rešpektom a diskretnosťou, avšak bez toho, aby sme sa zriekli predkladania výchovných itinerárov, zameraných na odhalenie osobného projektu ich života.

V praxi to znamená celý výchovný itinerár zamerať na rozmer povolania. Pastорácia povolání je najprv všeobecná (katechéza, stretnutia, krúžky, akcie), až potom špecifická. Gradualita ponuky povolania sa pohybuje od objektívneho k subjektívnemu, od všeobecného ku špecifickému. Je dôležité neanticipovať, ani nepremeškať ponuku.

Osobné sprevádzanie v živote sestier začína veľmi jednoducho, prejavíme osobný záujem o dievča, odprevadíme ju z kostola, zatelefonojeme jej bez toho, aby sme sa jej neprijemne vnucovali. Mladí sa nám nezdôveria hneď na prvýkrát. Nie každý rozhovor musí ísť hneď na hĺbku. Jediný spôsob, ako si získať ich úplnú dôveru, je bezpodmienečné prijatie. Najprv je rozhovor epizodický, neskôr je ideálne, ak prerastie v duchovné sprevádzanie a stáva sa periodickým.¹³ Termín duchovné sprevádzanie zdôrazňuje väčšie partnerstvo, ktoré existuje medzi duchovným vodcom a vedenou osobou, a potrebu angažovanosti a osobnej zodpovednosti tak duchovného vodcu, ako aj toho, koho má na starosti. Duchovný sprievodca nie je predstaveným toho, koho má na starosti, ale iba skúsenejším sprievodcom na ceste, púti, starším duchovným bratom (sestrou), ktorý poskytuje duchovnú pomoc.¹⁴ Po nadšení z prvého stretnutia sa s Kristom, musí, samozrejme, prísť čas trpezlivej každodennej námahy, ktorou sa povolanie stane dejinami priateľstva s Pánom.¹⁵

Pastорácia povolání cez osobné sprevádzanie je vedenie mladého človeka k poznaniu daru ľudskosti, kresťanského spôsobu života, trvalého postoja ku Kristovi a osobnej radosti ísť za nim, kde nás povoláva. Sprevádzanie je odhaľovanie lásky Boha k človekovi a prežívanie hodnôt evanjelia vo všednosti. Pastорácia zahŕňa celého človeka.

¹² Porov. GRIEGER, P.: *Rehoľný život a jeho poslanie*. Bratislava: Lúč, 1993, s. 38.

¹³ Porov. SESTRY PANNY MÁRIE POMOCNICE: *Ako sprevádzať mladých*. Bratislava: Laura, 2002, s. 2 - 5.

¹⁴ Porov. AUGUSTYN, J.: *Duchovné vedenie*. Trnava: Dobrá kniha, 1999, s. 14.

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*. Posynodálna apoštolská exhortácia o zasvätenom živote a jeho poslaní v Cirkvi a vo svete. Trnava: SSV, 1996, s. 111.

Zasvätený život je a musí byť tajomstvom života človeka s Bohom uprostred bratov a sestier. Je vzťahom lásky, obety, služby a poznania dobroty, ktorou nás zahŕňa Boh. V zasvätenom živote nachádzame Boha a cez Boha naše povolanie a poslanie vo svete, ktorý hľadá Boha.

P. ThLic Viktor Kunay, CM

Misijná spoločnosť sv. Vincenta de Paul

H – 20 87 Piliscsaba, HUNGARY

viktorcm@freemail.hu

Úvod do problematiky duchovného rozlišovania

Radovan Šoltés

Annotation: Discernment is an integral part of our daily life. We are challenged to discern good and evil or good and better. On this ground we choose what we regard right full. Thus we attempt to come closer to God and discover what is his will for our life.

Such an experience is present throughout the history of humans: testified by the Scriptures, from Genesis up to the New Testament. The scriptural experience became the starting point for the fathers of the desert as well as St. Ignatius of Loyola. They have tried to set up all the rules for such a spiritual orientation and discernment of good and evil in fuences.

Discernment becomes, consequently, an important means for a deeper opening to ward God and fellow humans. It helps us to recognize our vocation and mission for to harmonizing of the relations within the mystical body of Christ, the Church.

Key words: discernment, good spirit, evil spirit, temptation, God's will, consolation, non-consolation

Duchovné rozlišovanie má v živote kresťana dôležité miesto. Každý sa vo svojom živote denne konfrontuje so skúsenosťou rozlíšiť dobré od zlého, či lepšie od dobrého a následne sa rozhoduje pre to, čo považuje za správne. Môžeme povedať, že takéto rozlišovanie je istou formou poznávania, ktorú kresťan uskutočňuje viac, či menej vedome.

Duchovné rozlišovanie má však širší rozmer a vychádza z konfrontácie, ktorú prežívame v našom najhlbšom vnútri. V živote sa nestretávame len s jasnými a jednoznačnými skutočnosťami, ale sme neraz postavení voliť si z dvoch vecí, pričom obe môžu byť dobré. Ako sa správne rozhodnúť?

V túžbe po šťastnom a naplnenom živote, ku ktorému smeruje celá aktivita človeka, si kresťania vo viere snažia zvoliť tú cestu, ktorá je v súlade s vôľou Boha. Ale tu sa dostávame k zásadnej otázke: Čo je vôľa Božia? Čo chce odo mňa Boh? Tí, ktorí už majú skúsenosť s duchovným životom a vážne sa zamýšľali nad touto otázkou, budú súhlasiť, že odpoveď vôbec nie je taká samozrejmá a jednoznačná, ako sa niekedy môže zdať. Naša odpoveď totiž nezaznieva na teoretickej rovine, ale je vyjadrená celým našim životným postojom. Preto môžeme na začiatok povedať, že Božia vôľa nie je čosi hotové, čo možno nájsť na

ceste ako mincu, ale je to skôr priestor slobody, ktorý otvára človeku Boh a v ktorom môže uskutočňovať svoj život pred Božími očami.¹

V hľadaní svojho miesta v živote pred Božou tvárou nám Cirkev ponúka *duchovné rozlišovanie* ako účinný prostriedok pre lepšiu orientáciu v nás samých a životných rozhodnutiach.

1 ČO JE DUCHOVNÉ ROZLIŠOVANIE?

Ako už bolo v úvode naznačené, rozlišovanie je cestou, ktorou sa človek snaží priblížiť k Bohu. V židovsko-kresťanskej tradícii je nevyhnutne spojené s upriamením sa na Boha a radikálnym rozhodnutím nasledovať jeho vôľu. Preto rozlišovanie nie je len záležitosť človeka samotného, ale je priestorom, v ktorom sa vytvára medzi človekom a Bohom vzťah. V rozlišovaní sa Boh dotýka človeka a posilňuje ho milosťou svojho Ducha. Preto Pavol rozlišovanie zaraďuje medzi charizmy Ducha Svätého (porov. 1 Kor 12,10).

Spôsob, ako sa čo najviac priblížiť k samotnému Bohu a vstúpiť s ním do hlbokého dialógu, hľadá človek počas celých svojich dejín. Preto aj duchovné rozlišovanie prechádzalo v jednote s progresivitou Božieho zjavenia v biblických dejinách a dejinách spirituality vývojom, v ktorom človek neustále hľadá autentickú tvár Boha cez prehodnocovanie svojich predstáv a očisťovanie svojho vnútra.

a) Rozlišovanie v Starom zákone

Tu môžeme rozlišovanie chápať ako neustále hľadanie a voľbu toho, čo vyžaduje Boh, ktorému na človeku veľmi záleží. „*Hľa, dnes som predložil pred teba život i šťastie a smrť i nešťastie a prikazujem ti, aby si miloval Pána, svojho Boha, kráčal po jeho cestách a zachovával jeho príkazy, ustanovenia a nariadenia. Potom budeš žiť a rozmnožíš sa.*“ (Dt 30,15-16) Kráľ Šalamún v modlitbe prosí: „*Daj teda svojmu sluhovi srdce pozorné, aby spravoval tvoj ľud a rozlišoval medzi dobrým a zlým.*“ (1 Kr 3,9) A prorok Eliáš vyzýva ľud k správnej voľbe: „*Dokedy budete kuľhať na dve strany? Ak je Pán Bohom, chodte za ním, ak Bál, chodte za tým!*“ (1 Kr 18,21)

¹ Porov. *Spiritualita sv. Ignáca*. [Samizdat], s. 109.

Rozlišovanie sa týka skôr mravnej roviny, ale v konečnom dôsledku dostáva aj hlboký vnútorný rozmer a smeruje úplne k Bohu: plniť Božiu vôľu je viac ako všetky obety (porov. 1 Sam 15,22; Ž 40, 7-9).

b) Rozlišovanie v Novom zákone

V Novom zákone sa musíme zastaviť predovšetkým pri skúsenosti Krista na púšti (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13; Mk 1,12-13), kde v troch pokušeniach, ktoré pripomínajú skúsenosť Izraela na púšti,² sú zobrazené základné princípy pokušenia a zároveň cesta vyprázdnenia sa pre Boha. Keď ovládneme žiadostivosť a podriadiť Bohu svoje predstavy, túžby a konanie, sme účastní na Kristovom rozlišovaní a konaní.

Rozlišovanie nie je jednorazovou záležitosťou, ale sprevádza človeka po celý život. Ešte aj na konci svojho života musel Kristus v Getsemani vybojovať úplné odovzdanie sa Otcovej vôli (porov. Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Lk 22,39-46). Vôľa Otca je cieľom rozlišovania Krista a kresťana (porov. Mt 6,10; 7,21; 12,50; Jn 4,34).

Rozlišovanie zároveň nie je jednoduché. Nie však preto, že by si vyžadovalo špeciálne školenie. To by znamenalo, že je určené len pre istý, pomerne úzky okruh ľudí a apoštol Ján vyzýva všetkých: „*Milovaní, neverte každému duchu, ale skúmajte duchov, či sú z Boha.*“ (1 Jn 4,1)

Náročnosť rozlišovania spočíva v tom, že si vyžaduje našu úplnú zaangažovanosť a askézu. Ťažkosti za začnú prejavovať v konfrontácii s realitou nášho duchovného života. Nič nie je také náročné, ako pravdivé poznanie svojej hriešnosti a svätosti. Človek má tendenciu prehliadať svoje nedostatky a naopak na druhej strane podceňovať svoje schopnosti a hodnotu. Vidieť sa v pravom svetle je ovocím rozlišovania. To predpokladá neustále budovanie vzťahu s Bohom. Preto Pavol upozorňuje: „*Nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnou zmysľania, aby ste vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé.*“ (Rim 12,2) (porov. Ef 5,10; Flp 1,10)

V rozlišovaní vstupujeme nielen do rozoznávania dobrého a zlého, ale predovšetkým do zápasu so sebou samým, svojou žiadostivosťou: „*Badám teda taký zákon, že keď chcem robiť dobro, je mi blízko zlo.*

² Porov. FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 160.

Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch. “(Rim 7,21-23)

Vidíme, že Pavol pridáva duchovnému rozlišovaniu nový aspekt, ktorý reflektuje nielen objektívnu realitu, ale aj našu subjektivitu. Túto koncepciu budú ďalej rozvíjať otcovia púšte.

c) Rozlišovanie u otcov púšte

Otcovia rozšíria duchovné rozlišovanie o istý, môžeme povedať psychologický prvok. To neznamena psychologizovanie viery, ale poukázanie na realitu ľudského prežívania a na skutočnosť, že „duchovné“ predpokladá „prirodzené“. Duchovný svet, ktorý ovplyvňovať nemôžeme, vstupuje do nášho života cez naše myšlienky, ktoré však riadiť môžeme. Preto bude dôležité rozlíšiť, čo prichádza „z vonku“ od toho, čo je naším vlastným produktom. Uvedomiť si, že naše myslenie je prostriedkom pre pôsobenie duchov. Sv. Anton Pustovník o démonoch píše: „Oni sami sa k nám správajú tak, ako nás vidia, keď k nám prídu. A aké myšlienky v nás nachádzajú, také príznaky nám predstavujú... A o čom sami premýšľame, to nám predstavia vo veľkom svetle.“³

Diadoch z Photike zase „vedel oceniť kladnú hodnotu všetkých božských útech, počúvať povzbudenia k dobrému, ale upozorňuje, že človek musí vedieť rozlišovať a neupadať do ilúzií.“⁴

Taktiež je zdôrazňovaná *pozornosť*, ktorá v protiklade k roztržitosti, bola považovaná za nevyhnutný prostriedok pri modlitbe. „Koreňon hriechu, dodávajú otcovia, je zabúdanie na Boha, nedostatok pozornosti.“⁵

Duchovná skúsenosť však nebola stotožňovaná so skúsenosťou psychologickou. Východní mnísi veľmi zdôrazňovali, že pokušenie prichádza „z vonku“. Evagrius hovorí, že osobný Pokušiteľ neustále striehne, aby vo chvíľach slabosti na človeka zaútočil⁶ (pozri 1 Pt 5,8).

³ Sv. Atanáš: *Život sv. Antona Poustevníka*, 42. Velehrad : Refugium, 1996, s. 52.

⁴ ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita východu*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 75.

⁵ LELOUP, J. Y.: *Slová z vrchu Athos*. Prešov : Petra, 2000, s. 30.

⁶ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita východu*, s. 76.

Rozlišovanie, ktoré predpokladá činnosť rozumu a vôle sa predovšetkým stáva „kontempláciou“, v ktorej sa zrakom srdca učíme spoznávať a pozerat' na Boha, ktorý nás navštevuje. Preto rozlišovanie predpokladá život jednoty s Bohom, modlitbu a čisté srdce.⁷

Celé úsilie rozlišovania vedie v konečnom dôsledku k objavovaniu a prijímaniu Božej vôle. Tým však ešte stále nie je zodpovedaná otázka: „Čo je pre mňa Božia vôľa?“ respektíve, či to, čo považujem za Božiu vôľu, skutočne aj Božou vôľou je.

Všeobecná odpoveď, že Božia vôľa je zrejmá z textov Písma, nie je dostatočne vyčerpávajúca. Aj keď Písmo je základným a najdôležitejším prameňom duchovného života, má všeobecný charakter, ktorý je potrebné aktualizovať v konkrétnych situáciách života. Tu sa interpretácie môžu rozchádzať alebo sa aj mýliť. Môže sa stať, že na niektoré otázky odpoveď nenájde, pretože to nie je primárny cieľ Písma. Ak sa pozrieme na dejiny Cirkvi a osobného života, myslím, že môžeme nájsť dosť miest, kde sme Slovo zneužili, prípadne ho prehliadli, či úplne vynechali.

Napríklad, keď Božou vôľou vyjadrujeme a zakrývame svoje vlastné úmysly; keď ju používame pre ospravedlnenie presadzovania alebo upevňovania svojej moci nad druhými v snahe riadiť ich život, prácu alebo im navrhovať jednoznačné riešenia, ktoré považujeme za jedine správne, zvlášť vo vedúcich funkciách, pastorácii alebo vo výchove detí rodičmi. Alebo tendencia Božou vôľou zdôvodňovať konzumný spôsob života, či rezignáciu, strach ísť proti prúdu, keď si to vyžaduje naše morálne vedomie. U začiatocníkov v duchovnom živote alebo nezrelých ľudí môžeme navyše spozorovať istú snahu určovať a definovať Božiu vôľu v živote druhých, čo je charakteristickým znakom sektárskych spoločenstiev.

Náš život nebude nikdy úplne oslobodený od pokušení. „Praktizovanie rozlišovania dáva človeku schopnosť mať určitý vnútorný odstup a nebyť *zmietaný z jednej strany na druhú a strhávaný každým závanom vetra* (porov. Ef 4,14).“⁸ Rozlišovanie smerujúce k objavovaniu Božej vôle nemôže preskočiť to, čo sa odohráva vo vnútri človeka. Tu sa do-

⁷ Porov. TENACE, M.: Vybrané kapitoly z antropológie. Velehrad : Refugium, 2001, 58.

⁸ O'HARA, T.: *At home with the Spirit*. [Elektronický zdroj], s. 52.

stávame k prvému stupňu, od ktorého rozlišovanie začína; k duchom alebo hnutiam, ktoré neustále pôsobia na človeka, aby ho priviedli k dobru alebo zlu. Preto skôr, ako začneme hovoriť o Božej vôli, musíme si byť vedomí týchto hnutí, získať istý druh slobody (od seba)⁹, aby sme správne porozumeli sebe. Ak človek nerozumie tomu, čo sa v ňom odohráva, potom môže Božou vôľou nazývať „všeličo“.

2 PRAVIDLÁ NA ROZLIŠOVANIE DUCHOV PODĽA SV. IGNÁCA Z LOYOLY

Systematickejšie usporiadanie a analýzu pôsobenia duchov na západe predstavil sv. Ignác z Loyoly, známy svojou knižkou *Duchovné cvičenia*, v ktorej uviedol pravidlá pre rozlišovanie duchov.

U sv. Ignáca je rozhodujúce získať predovšetkým cit pre vnútorné prežívanie. „Objektom rozlišovania preto nie je v prvom rade Božia vôľa, ani prorocká charizma, ani morálne pravidlo, ktoré treba nasledovať, ale skôr hnutia srdca, aby sa ukázal ich pôvod a ich cieľ.“¹⁰ Ako pomôcku ponúka sv. Ignác pravidlá, ktoré sa vyvinuli z jeho osobnej skúsenosti rozlišovania. „Podľa mníšskej tradície má duchovný otec druhým radiť len to, čo sám zakúsil ako dobré. To je aj Ignácov prípad.“¹¹ Priblížme si teraz aspoň niektoré z jeho pravidiel.

2.1 Prvé pravidlo

„Osobám, ktoré kráčajú z jedného ťažkého hriechu do druhého, nepriateľ zvyčajne predkladá zdanlivé rozkoše podnecujúc ich, aby lepšie vydržali a rástli vo svojich nerestiach a hriechoch. V tých istých osobách však dobrý duch pôsobí opak: znepokojuje ich a spôsobuje im mravným súdom rozumu hryzenie svedomia.“ (DC 314)¹²

„Keď Ignác hovorí o dobrých a zlých duchoch, má na mysli všetko, čo človekom hýbe, zvnútra i zvonka, čo ho pobáda, aby niečo urobil alebo neurobil. Slovo „duch“ sa teda nevzťahuje len na anjelov a diab-

⁹ Porov. O'HARA, T.: *At home with the Spirit*, s. 52.

¹⁰ FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí*, s.158.

¹¹ ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita východu*, s. 73.

¹² Sv. Ignác z Loyoly: *Duchovné cvičenia – exercície*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 150.

lov.¹³ Podobne ako u apoštola Pavla alebo otcov púšte aj Ignác zdôrazňuje rozlišovanie troch druhov duchov. V pravidle 32 DC hovorí, že v človeku jestvujú tri druhy myšlienok a to: „jedna je moja vlastná, ktorá povstáva z mojej slobody a vôle a druhé dve iné, ktoré pochádzajú zvonku: jedna od dobrého ducha a druhá od zlého.“ V rozlišovaní preto treba poznávať a pamätať aj na svoju vlastnú vôľu, túžby a plány, ktoré ovplyvňujú náš duchovný život.

Zlým duchom Ignác označuje všetko, čo vedie k zlu, aj keby pôsobilo dojomom dobra. Všimnime si, že v tomto prvom pravidle nazýva zlého ducha nepriateľom a v bode 136 DC nepriateľom ľudskej prirodzenosti. Prirodzenosť chápe v teologickom zmysle. Opisuje človeka, ktorý je stvorený Bohom a pre Boha, preto všetko, čo ho k Bohu priťahuje, je v súlade s Božím zámerom a preto to môže nazvať prirodzeným. Prirodzenosťou človeka je teda vstupovať do spoločenstva s Bohom a v milosti prekračovať seba samého smerom k Bohu.¹⁴ Rozbiť takéto spoločenstvo je cieľom nepriateľa a to je možné len vtedy, ak sa človek upriami na seba. Preto „pôsobením zlého ducha nazveme najprv žiadostivosť“. ¹⁵

Je logické, že tí, ktorí sú plne zaujatí sebou, nachádzajú istú harmóniu v uspokojovaní svojich túžob. Zlý duch v tomto štádiu pôsobí predovšetkým na citovú stránku a zároveň ponúka racionálne dôvody pre ospravedlnenie takéhoto konania. „Nachádza každú zámienku, aby nás uistil, že sme na dobrej ceste.“¹⁶ Nemôže pôsobiť na našu dušu priamo, preto mysleniu ponúka rôzne motivácie, aby človeka udržal vo vlastnom sebazaujatí využívajúc obsahy prostriedkov kultúry, médií a pod. Takýto človek sa môže síce z času na čas v zaužívanom spôsobe života zastaviť, pristúpiť k sviatosti zmierenia, ale po krátkom čase opäť upadá do starých koľají.

Aj keď Ignác hovorí o ľuďoch, ktorí sa nachádzajú v ťažkom hriechu, principiálne sa takéto pôsobenie nepriateľa týka všetkých. Toto pravidlo nemožno interpretovať bez pripomenutia si Ignácovej meditá-

¹³ *Spiritualita sv. Ignáca*, s. 111.

¹⁴ Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Kristológia II*. Spišské podhradie : CMBF UK, 1996, s. 24.

¹⁵ AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 245.

¹⁶ RUPNIK, M. I.: *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc : Centrum Aletti, 2001, s. 80.

cie „O dvoch zástavách“ (táboroch, DC 136n.), kde alegorickým spôsobom odhaľuje taktiku zlého ducha, ktorý pôsobí na človeka cez tri základné pokušenia:¹⁷

1. „túžba po majetku“

- ktorá súvisí so žiadostivosťou a konzumným spôsobom života. Netýka sa len užívania vecí, ale aj postoja k druhému človeku, ktorého využívam pre svoj prospech.

2. „túžba po sláve a uznaní“

- nás môže priviesť do omylu o vlastnej dokonalosti a nadradenosti nad druhými. Človek stráca zo zreteľa myšlienku apoštola Pavla: „...aby ste nehorlili jeden za druhého proti inému. Ved' kto ti dáva vyniknúť?! Čo máš, čo si nedostal? A keď si dostal, čo sa chvasceš, akoby si nebol dostal?“ (1 Kor 4,7) V takomto sebautvrdzovaní mnohí môžu upadnúť do omylu – si neomylný. Svoj názor považujú za pravdu, ktorú ostatní musia prijať. Vyhľadávajú uznanie u druhých, pretože na tom stojí ich uspokojenie. A naopak nie sú uspokojení, kým neznamenajú pre druhých toľko ako sami pre seba.¹⁸

3. „túžba po moci a autorite“

vychádza zo spoločenského postavenia človeka. Ved' ak má človek v spoločnosti úctu a uznanie, má predsa aj právo mať svoj podiel na moci, aby mohol účinnejším spôsobom pôsobiť vo svete. Problém je v tom, že nedokáže reflektovať, či „dobro“, ktoré zamýšľa pre druhých, je dobrom aj v ich očiach.

Takéto a podobné sebautvrdzovanie nazýva K. Rahner mystikou hriechu: „Človek, ktorý v nás sídli, je luhár a vyhľadáva tisíce príčin, kvôli ktorým práve náš prípad nespadá pod každodenný triezvy Boží súd: ...tak vedie svoj jemný a možno aj celkom zbožný výklad o tom, že naša situácia je výnimočná, a že sa nedá posudzovať obvyklými normami. Modlime sa o odolnosť voči mystike hriechu.“¹⁹

Zlý duch ako nepriateľ jednoty, v snahe ospravedlniť zameranie sa na seba, obžalováva a očierňuje Boha pred človekom poukazujúc na to, ako ho Boh zotročuje (porov. Gn 3,5). Ak nemôže pôsobenie Boha,

¹⁷ Takúto schému pokušenia môžeme nájsť aj u ruského mysliteľa Solovjova: SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 43-48.

¹⁸ Porov. SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*, s. 45.

¹⁹ AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?*, s. 255.

ktoré priťahuje človeka, zničiť, snaží sa obraz Boha aspoň zdeformovať falošnými predstavami.²⁰ Po hriechu zase oberá človeka o nádej v Božie odpustenie zveličovaním jeho viny, ktorá sa javí ako neodpustiteľná (porov. Mt 27,3-5).²¹

Keďže v tomto štádiu zlý duch pôsobí predovšetkým na city, dobrý duch sa dotýka rozumu, aby ho oddelil od citov a vytvoril v človeku nepokoj, ktorý nazývame výčitkami svedomia. Nepokoj spôsobený dobrým duchom sa však radikálne odlišuje od nepokoja nepriateľa. „Dobrý duch, ktorý pichá a hryzie svedomie súdnosťou rozumu, dáva súčasne človeku nádej. Vo výčitkách svedomia je možné vždy objaviť i určitý prísľub vnútorného pokoja. Naopak pocit viny u falošného svedomia plodí iba zúfalstvo, ktoré človeka ženie k sebaopieraniu alebo dokonca k sebazničeniu.“²² „Keď Boh človeka k sebe priťahuje, nepoužíva nikdy strach alebo psychické donútenie. Bolo by to v rozpore s ľudskou slobodou, ktorú nám daroval.“²³

V takomto vnútornom konflikte sa človek zaiste necíti dobre, ale bez týchto momentov „nešťastia“ a „nespokojnosti“ nie je možné prežiť konverziu.

2.2 Druhé pravidlo

„Osobám, ktoré sa horlivo usilujú očistiť sa od svojich hriechov a v službe Boha, nášho Pána, postupujú od dobrého k lepšiemu, stáva sa všetko naopak ako v prvom pravidle. Je vskutku vlastnosťou zlého ducha hrýzť, zarmucovať a klásť prekážky tým, že rozličnými klamnými dôvodmi znepokojuje dušu, aby nepostupovala ďalej; kým vlastnosťou dobrého ducha je dodávať duši chuti a sily, útechy, slzy, vnuknutia a pokoj, všetko obľahčujúc a odstraňujúc všetky prekážky, aby v konaní dobra postupovala dopredu.“ (DC 315)

²⁰ Archimandrit Arkadij z Psovsko-pečerského monastiera v tejto súvislosti upozorňuje: „Pred hriechom nám démoni predstavujú Boha ako dobrotivého Otca, ktorý vždy všetko odpúšťa... Po hriechu sa však démoni namáhajú predstaviť nám Boha ako prísneho a bezcitlivého sudcu, len aby nás priviedli do zúfalstva.“ BOLŠAKOV, S.: *Na duchovných výšinách*. Prešov : Petra, 2000, s. 97.

²¹ Porov. AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?*, s. 247.

²² AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?*, s. 256.

²³ AUGUSTYN, J.: *Dej mi napít*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 183.

a) Pôsobenie zlého ducha a neútecha

V tomto pravidle má Ignác na mysli človeka orientovaného na Boha. Všimnime si, že nejde len o ľudí, ktorí sa už vysporiadali s ťažkým hriechom, ale aj tých, ktorí sa snažia od hriechov očistiť. Tieto hnutia sprevádzajú človeka najmä pri konverzii. V duchovnom živote nie je až také rozhodujúce, čo má človek za sebou, ale jeho aktuálne smerovanie (porov. EZ 18,21-28; Flp 3,13-14). Preto sa zlý duch snaží znovu upriamiť človeka na seba samého.

Človek zameraný na Boha nenachádza záľubu v hriechu, nemôže tak ľahko podľahnúť žiadostivosti, ako tomu bolo v predchádzajúcom prípade. Preto je taktika nepriateľa zameraná nie na city, ale na rozum človeka. Racionálnymi dôvodmi sa snaží spochybniť atmosféru dôvery, v ktorej sa uskutočňuje vzťah Boha a človeka. Uvažovaniu sú predkladané rôzne konštrukty, ktoré „vždy končia starosťou o to, ako sa budem mať ja, čo budem robiť ja. Vždy vedie ku starosti o vlastné „ja“.“²⁴ Pre takéto uvažovanie je charakteristický strach, v ktorom človek prestáva dôverovať Bohu aj sebe.

Ignác v tomto kontexte hovorí o pôsobení zlého ducha cez neútechu, ktorej cieľom je vytvoriť v človeku akúsi citovú opustenosť, pocity bezradnosti a beznádeje. Využíva pritom aj rôzne ľudské zranenia a stresové situácie. Niekedy prežívame stav, kedy nemôžeme povedať, že sa máme dobre a pritom si nie sme vedomí, že náš vzťah s Bohom bol narušený hriechom alebo zanedbaním duchovného života.²⁵ Jednoducho sa necítíme dobre a sami tomu nerozumieme – to je skúsenosť neútechy.

Podobne môže nepriateľ vyvolávať neútechu využívajúc aj našu fyzickú, či psychickú slabosť. Stavy, keď sme preťažení a unavení, ku ktorým sa pripojí pocit samoty, sebaspochybňovania, odlúčenosti od Boha. Takýto stav opustenosti nie je znakom zlyhania v duchovnom živote. Veľké nebezpečenstvo spočíva v tom, že človek má v tomto vnútornom rozpoložení tendenciu prehodnocovať svoje doterajšie predsavzatia a vzťahy voči Bohu i druhým, v krajnom prípade s veľmi nešťastným záverom – *už to nemá zmysel*. Preto Ignác upozorňuje, aby

²⁴ RUPNIK, M. I.: *O duchovným otcovstvom a rozlišovaní*, s. 84.

²⁵ Ignác upozorňuje, že jednou z príčin neútechy môže byť aj naša lenivosť, vlažnosť alebo nedbanlivosť v duchovnom živote (porov. DC 332,1). V tom je zreteľný Ignácov realizmus duchovného života, keď necháva priestor pre osobnú zodpovednosť bez prehnaneho demonizovania alebo spiritualizovania.

sme v neúteche nikdy nerobili rozhodnutia, nemenili predsavzatia (porov. DC 318), ale napriek znechuteniu viac sa venovali modlitbe a rozjímaniu (DC 319) s vedomím, že neútecha nie je trvalý stav. V tomto stave je najvyššou mierou askézy *trpezlivosť*.

Všimnime si, že pokušenie vždy začína pochybnosťou, preto vytrvalosť a trpezlivosť spojená s modlitbou a otvorenosťou v duchovnom vedení je najúčinnnejším prostriedkom. Taktika zlého ducha sa v dejinách ľudského hriechu neustále opakuje (porov. Rim 5,12-13), počnúc konfrontáciou so zlom v rajskej záhrade, kde prvým krokom k hriechu bolo práve spochybnenie, ktoré plodiace nepokoj v Eve a Adamovi ponúkalo ako jediné riešenie pre završenie hnutia ochutnanie ovocia (porov. Gn 3,1-6).

Ak sa človek v neúteche neobráti k Bohu, hoci to nie je spojené s citovým prežívaním, začne sa viac sústreďovať na seba a pod tlakom nepríjemných pocitov a prežívania môže podľahnúť pokušeniu hľadať riešenie v uspokojení zmyslovej žiadostivosti, ktorú zakúša ako útechu.²⁶

b) Dobrý duch a útecha

Ignác v pravidle pokračuje odhaľovaním pôsobenia dobrého ducha. Kým vlastnosťou ducha zlého je rozbiť jednotu medzi človekom a Bohom pochybnosťou a následným zmyslovým pokušením, dobrý duch vplýva na citový život, ktorý prežívame ako pokoj, radosť z modlitby, či lásku k Bohu a život vnímame v nádeji a zmysluplnosti. To je pre ľudí zameraných na seba nepochopiteľné, pretože ich prežívaniu sú tieto pocity cudzie. Je dôležité si to uvedomiť pri apoštolskej práci, aby sme nemíňali nadarmo energiu v snahe sprostredkovať druhým také duchovné prežívanie, ktoré je im úplne cudzie, pretože „kazechéza konzumu“ je pre nich oveľa silnejšia. Toto pozitívne prežívanie Ignác nazýva útechou, ktorá sa môže prejaviť aj cez fyzickú stránku napríklad v podobe slz.

Ukazuje sa však isté nebezpečenstvo, zvlášť na začiatku duchovného života, keď sa útecha môže stať kritériom pre posudzovanie kvality duchovného života. V duchovnom živote sa človek zameriava len na jej vyhľadávanie a jej neprítomnosť, sprevádzanú neútechou, môže preží-

²⁶ Porov. RUPNIK, M. I.: *O duchovných otcovstvách a rozlišovaní*, s. 85

vať ako zlyhanie a odlúčenosť od Boha. Nie je to však už prílišné zameranie sa na seba?

Môžeme sa stretnúť aj s názorom, odvolávajúc sa na Pavla (Gal 5,22), že znakom dobrého duchovného života je prežívanie pokoja, radosti a zmysluplného vnímania vecí. Avšak v tomto prípade môžeme sklíznuť do akéhosi „duchovného konzumizmu“. Život Krista, svätcov a mystikov je svedectvom toho, že duchovný život je vyprázdnením sa v kontexte kríža, ktorý môže mať rôzne podoby, ale určite nie je permanentnou duchovnou eufóriou. Nakoniec to dosvedčuje aj samotné rozlišovanie duchov.

Nadšenie z útechy môže byť sprevádzané aj nechápaním, že druhí neprežívajú svoj vzťah k Bohu tak intenzívne ako my. Prípadne sa môže objaviť snaha za každú cenu priviesť druhých k takejto skúsenosti. Nie je potom ťažké upadnúť do posudzovania duchovného života druhých. Zvlášť to má neblahé následky, ak ide o aktivitu duchovne nezrelého kňaza, rodičov, katechetov a tých, ktorí majú vplyv na formovanie duchovného života im zverených. Výsledkom je ich väčšie znechutenie a nezáujem voči duchovnému životu.

Útecha nám pomáha upriamiť sa na Boha, ale nie je cieľom, pretože ani v tomto citovom rozpoložení nie je človek dostatočne slobodný. Aj tu Ignác, podobne ako v neúteche, zdôrazňuje stálosť a opatrnosť pri predsavzatiach, ktoré by sme po uplynutí útechy nemohli splniť (porov. DC 336). To je veľmi dôležitá zásada pri usmerňovaní tých, ktorí sa rozhodujú pre duchovné povolanie.

3 OVOCIE ROZLIŠOVANIA

Ako sme mali možnosť nahliadnuť, rozlišovanie v ignaciánskej spiritualite je predovšetkým zamerané na skúmanie vlastného prežívania, aby sme sa zakorenili pevne v slobode (porov. DC 350) a tak objavovali Božiu vôľu. Samozrejme, že do tohoto dialógu vstupuje Boh svojou milosťou, avšak aj od nás sa vyžaduje ochota disponibility pre Boha. „Pokiaľ by sme nehládali Boha a plnenie jeho vôle, ale iba sami seba, bol by pokus o rozlišovanie duchov určitým omylom. Dokonca i keby sme potom Božiu vôľu našli, napríklad v rozhodnutí predstaveného, aj

tak ju neprijmeme. Skôr nás zaplaví vnútorný zmätok, znechutenie a smútok.²⁷

Rozlišovanie má interpersonálny rozmer a otvára nás voči Bohu, i voči druhému človeku cez hnutia dobrého ducha, ktoré pomáhajú rozvíjať vzťahy. „Vnuknutia, ktoré by smerovali k uspokojeniu vlastných egoistických potrieb, nemôžu pochádzať od Boha. Boh človeka nikdy neuzatvára, naopak, vždy ho otvára láske druhých ľudí.“²⁸

Rozlišovanie sa realizuje predovšetkým v Cirkvi, pretože je zamerané na jej budovanie tým, že sami ako členovia Cirkvi máme účasť na spoločenstve veriacich. Nakoniec aj samotné rozlišovanie sa k nám dostáva cez Cirkev v Písme, tradícii, posolstve, ktoré nám zanechali druhí (napríklad otcovia púšte či sv. Ignác z Loyoly) a v samotnom duchovnom vedení, ktoré je pri rozlišovaní nevyhnutné.

ZÁVER

Duchovné rozlišovanie je nevyhnutným prostriedkom pre duchovný rast. Na začiatku duchovného života si vyžaduje námahu, ale osvojiť si ho môžeme len cez praktickú skúsenosť. Čím viac sa otvárame vzťahu s Bohom, tým viac si uvedomíme potrebu zaangažovanosti v Božom diele. Dokážeme viac chápať a poznávať znamenia a potreby dnešnej doby. Chce to odvalu a rozhodnutie pozrieť sa vo svetle Božieho slova na hnutia svojho života, aby sme rástli v duchovnej slobode a nachádzali vôľu nášho Otca vo svojom povolaní.

Použitá literatúra

- AUGUSTYN, J.: *Dej mi napít*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí*. Trnava : Dobrá kniha, 1999.
- LELOUP, J. Y.: *Slová z vrchu Athos*. BOLŠAKOV, S.: *Na duchovných výšinách*. Prešov : Petra, 2000.
- MIKLUŠČÁK, P.: *Kristológia II*. Spišské podhradie : CMBF UK, 1996.
- O'HARA, T.: *At home with the Spirit*. [Elektronický zdroj.]

²⁷ AUGUSTYN, J.: *Dej mi napít*, s. 191.

²⁸ AUGUSTYN, J.: *Dej mi napít*, s. 184.

- RUPNIK, M. I.: O duchovním otcovství a rozlišování. Olomouc : Centrum Aletti, 2001.
- SOLOVJOV, V.: Duchovní základy života. Velehrad : Refugium, 1996. Spiritualita sv. Ignáca. [Samizdat.]
- Sväté Písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.
- Sv. Atanáš: Život sv. Antona Poustevníka. Velehrad : Refugium, 1996.
- Sv. Ignác z Loyoly: Duchovné cvičenia – exercície. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- ŠPIDLÍK, T.: Ignác z Loyoly a spiritualita východu. Velehrad : Refugium, 2001.
- TENACE, M.: Vybrané kapitoly z antropológie. Velehrad : Refugium, 2001.

Mgr. Radovan Šoltés

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

rsoltes@post.cz

Rodokmeň Ježiša Krista v evanjeliu podľa Matúša

František Trstenský

Annotation: Matthew's gospel was written for the Jewish people. Matthew begins with Abraham, the „Father“ of the Jewish nation, then follows the line through David the King. Matthew included five women in his genealogy of Christ. This is notable since it was not customary for Jews to include women in their records. The genealogy of Christ descends from Abraham through three series of fourteen members each. The Matthew's Gospel wanted to show that Jesus was indeed the Messiah as foretold in the Scriptures.

Key words: genealogy, Matthew's gospel, treaty, patriarch.

Evanjelium podľa Matúša vo svojich prvých veršoch ponúka rodokmeň Ježiša Krista. Na prvý pohľad sa zdá, že ide iba o suchý výpočet mien a niektorým veriacim to pripomína telefónny zoznam. Cieľom nasledujúceho článku je objasniť zmysel a úlohu genealógie v židovskom prostredí a osobitne v texte Matúšovho evanjelia.

DÔLEŽITOSŤ PRVÝCH VERŠOV

Štyri kánonické evanjeliá podávajú začiatok účinkovania Božieho Syna rôznym spôsobom. Úvod každého biblického spisu má svoju dôležitosť, lebo uvádza čitateľa do celej knihy. Preto stojí za povšimnutie aj to, akými slovami začína každé evanjelium. Už v tom nájdeme posolstvo. Nesmieme totiž zabúdať, že evanjeliá sú na prvom mieste výpovedami viery.

Význam úvodných veršov jednotlivých evanjelií vzrastie, keď si uvedomíme, že označenia *Euangelion kata Maththaion*, *Markon*, *Loukan*, *Ioannen* nachádzame prvýkrát na Bodmerovom papyruse až v 2. stor. po Kr.¹ Dôvodom je odlišné chápanie dôležitosti autora, než s akým sa stretávame dnes. V staroveku sa kládol dôraz predovšetkým

¹ Porov.: Kudasiewicz, J.: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Żabki 1999, s. 60.

na napísaný text a jeho posolstvo, kým autor stál až na druhom mieste.² To však znamená, že úvodné verše evanjelií tvorili nadpis celého diela. Charakterizovali celé dielo a informovali čitateľa o jeho obsahu.

Evanjelium podľa Marka je síce najkratšie, ale neznamená, že je bez úvodu. Úvodný verš dáva pečať celému dielu: „*Začiatok evanjelia Ježiša Krista, Božieho Syna.*“ (Mk 1,1)³ Úmyslom autora je predstaviť Ježiša hneď od počiatku ako Božieho Syna a tomu je podriadený celý spis.

Evanjelium podľa Jána začína známymi slovami: „*Na počiatku bolo Slovo...*“ (Jn 1,1), ktoré čitateľovi pripomína vôbec prvé slová celého Svätého písma v knihe Genezis, čím evanjelista ukazuje, že v Ježišovi Kristovi – večnom Slove, začínajú pre ľudstvo nové dejiny.

Evanjelium podľa Lukáša vo svojom prológu sa odvoláva sa na mnohých, ktorí už pred ním referovali o postave Ježiša z Nazaretu. Tým autor definuje svoju vlastnú pozíciu historika a nositeľa tradície.⁴ (porov. Lk 1,1-4)

Evanjelium podľa Matúša taktiež sleduje podobnú štruktúru a úvodný verš tvorí nadpis a charakteristiku k celému dielu: „*Rodokmeň Ježiša Krista, syna Dávidovho, syna Abrahámovho.*“ (Mt 1,1) Je potrebné priznať, že slovenský preklad nie je presný.⁵ Grécky text totiž uvádza: „*Biblos geneseos Iesou Christou...*“, čo môžeme preložiť ako „*Kniha pôvodu Ježiša Krista...*“ Grécky text teda ešte viac zdôrazňuje, že úvodný verš je titulom k celej knihe. Iste stojí za povšimnutie, že autor evanjelia vybral za úvodné slová rovnaký názov, aký má vôbec prvá kniha Svätého písma – Kniha Genezis, čiže Kniha pôvodu. Môžeme za tým vidieť teologický a pedagogický úmysel. Evanjelista chce predstaviť Ježiša Krista ako nový začiatok ľudských dejín. Ako Kniha Genezis

² Aj z toho dôvodu častým znakom starovekých spisov je pseudoepigrafia. Ide o literárny postup, keď anonymný autor pripísal svoje dielo významným historickým alebo náboženským osobnostiam. Porov.: Heriban, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992, s. 864

³ Skratky slovenských názvov biblických kníh sú uvádzané podľa: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*, Trnava 1996.

⁴ Porov.: Müller, P. G.: *Evanjelium sv. Lukáša*, Malý stuttgartský komentár, Kostelní Vydří 1999, s. 21.

⁵ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*, Trnava 1996, s. 2136.

opisuje dejiny patriarchu Abraháma, teraz Matúšovo evanjelium podáva dejiny spásy jeho „syna“ Ježiša.⁶

JEŽIŠ Z NAZARETA – ABRAHÁMOV A DÁVIDOV SYN

Uviedli sme, že úvod Matúšovho evanjelia tvorí titul celého diela, nesmie sa ale chápať oddelene od veršov, ktoré za ním nasledujú. Kristus je predstavený ako Dávidov a Abrahámov syn a ako dôkaz svojho tvrdenia uvádza evanjelista genealógiu. Ježiš z Nazareta nie je synom Abraháma a Dávida v biologickom zmysle. Abrahám predsa stojí na začiatku rodokmeňa, Dávid uprostred a Ježiš v samom závere. Ježiš je ich synom, čo do prisľúbení, ktoré Boh dal izraelskému národu. Abrahám a Dávid tvoria osoby „par excellence“, ktorých Biblia predstavuje ako nositeľov Božích prisľúbení potvrdených zmluvami.⁷ Sväté písmo uvádza, že Pán uzatvoril zmluvu s Abrahámom dvakrát (Gn 15 a 17). Obidva prípady sú potvrdením prisľúbení daných v Gn 12,2-7 a dotýkajú sa troch oblastí:⁸

- *prisľúbenie potomstva;*
- *prisľúbenie krajiny;*
- *prisľúbenie požehnania pre národy.*

Zmluva s Abrahámom patrí medzi nepodmienené. Pán sa zaväzuje naplniť svoje prisľúbenia bez ohľadu na ľudské záväzky. Genealógia ukazuje, ako Boh naplnil prisľúbenia o potomstve, o krajine a o požehnaní pre národy. Vrcholom tejto Božej starostlivosti predstavuje Ježiš Kristus.

Zmluva, ktorú Boh uzavrel s Dávidom prostredníctvom proroka Nátana v 2 Sam 7, patrí medzi vrcholné body všetkých starozákonných zmlúv. Je potrebné priznať, že samotné slovo zmluva sa v texte nevy-skytuje, avšak ďalšie biblické texty, ktoré spomínajú túto udalosť, ju označujú ako *zmluvu*. Spomenieme 2 Sam 23,5: „*Či nie je môj dom taký s Bohom? Pretože **večnú zmluvu** ustanovil so mnou, zabezpečenú vo*

⁶ Porov.: Casalini, N.: *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Jerusalem 2001, s. 33.

⁷ Porov.: Slivka, D.: *Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei Verbum*, In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*, ed. Pribula, M., Prešov 2006, 26.

⁸ Porov.: Trstenský, F.: *Przymierze z Jahwe w krainie Moabu*, Lublin 2006, s. 126.

všetkom a istú. lebo celému môjmu blahobytu a celému šťastiu vari on nedá vzrast?“ (porov. taktiež Ž 89,4-5)

Prísľubenia, ktorými sa Boh zaväzuje Dávidovi, môžeme rozdeliť do dvoch kategórií:⁹

- *prísľuby, ktoré sa naplnia počas jeho života;*
- *prísľuby, ktoré sa naplnia po jeho smrti.*

Počas Dávidovho života sa Boh zaväzuje povýšiť jeho meno (porov. 2 Sam 7,9), natrvalo určiť miesto pre vyvolený ľud (porov. 2 Sam 7,10) a umožniť Dávidovi pokoj od nepriateľov (porov. 2 Sam 7,11a).

Boh sa zaväzuje upevniť po Dávidovej smrti jeho dom, čiže jeho dynastiu (porov. 2 Sam 7,11b), posadiť potomka na trón (porov. 2 Sam 7,12) a upevniť kráľovstvo (2 Sam 7,13). Predovšetkým tieto posledné prisľúbenia našli neskôr odozvu a boli rozvíjané v mesiášskych ideách večného kráľovstva. V prípade Dávida ide taktiež o jednostrannú nepodmienečnú zmluvu, pri ktorej sa Boh zaväzuje naplniť obsah prisľúbení, pričom sa na Dávida nekladie žiadna požiadavka.

Podľa Matúšovho evanjelia mesiášske prisľuby dané Dávidovi sa v plnej miere naplnili na Ježišovi z Nazareta. Preto môžeme Ježiša Krista nazvať synom naplnenia prisľúbení, ktoré Boh dal Abrahámovi a Dávidovi.¹⁰

Ak autor evanjelia uviedol v nadpise Abraháma a Dávida, predpokladal, že adresátom budú dôverne známe nielen ich mená, ale aj ich príbehy, očakávania, prisľúbenia a viera. To potvrdzuje, čo exegéti všeobecne uvádzajú, že evanjelista pochádzal zo židovského prostredia, bolo mu známe židovské myslenie a zvyky a aj adresáti, ktorým píše evanjelium, boli pravdepodobne kresťania pochádzajúci zo židovstva, u ktorých predpokladal znalosť židovského náboženstva.¹¹

VÝZNAM GENEALÓGIE

Uvádzanie genealógie patrí medzi charakteristiku židovského myslenia. Nájdeme ju už v knihách Starého zákona. Uvádza ju kniha Genesis v 5. kapitole po stvorení človeka a jeho prvom hriechu. Potom v tej istej knihe v 10. kapitole po potope sveta, v prvej Knihe kroník po baby-

⁹ Porov.: Trstenský, F.: *Przymierze z Jahwe w krainie Moabu*, Lublin 2006, s. 127.

¹⁰ Porov.: Limbeck, M.: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996, s. 22.

¹¹ Porov.: Reddish, M. G.: *An Introduction to the Gospels*, Nashville 1997, s. 109.

lonskom zajatí. V Knihe Numeri v 3. kapitole po uzavretí zmluvy na Sinaji uvádza genealógiu levitov. Rodokmene sa uvádzajú ako znamenia začiatku po istej udalosti (stvorenie a hriech, potopa, babylonské zajatie atď.). Nejde o nudný výpočet mien. Každé meno skrýva konkrétnu ľudskú osobu, jej život, úspechy, pády, tajomstvá. Zaradenie do rodokmeňa znamená, že človek pozná, kde patrí. V židovstve poznanie rodokmeňa znamenalo mať účasť na Božích prisľúbeniach a požehnaní. Napríklad kňazi odvodzovali svoj pôvod od Árona, jeho syna Eleazara a neskôr od kňaza Sadoka, aby tak dosvedčili oprávnenosť spolupatričnosti ku kňazskej triede a právo vykonávať kňazskú službu.

Personalita človeka sa definuje nielen na základe príslušnosti k rodine, k rodu alebo k dynastii, ale aj na základe svojho mena. Meno je predĺžením ľudskej osoby, preto uctievať meno človeka alebo Božie meno znamená uctievať toho, kto meno nosí. V podobnom zmysle aj vymazať niekoho meno znamená vymazať samotnú osobu.¹² O dôležitosti zachovania mena svedčí aj zákon o švagrovskom manželstve. Tento zákon prikazoval bratovi vziať si manželku svojho brata v prípade, ak ten zomrel bezdetný a dať mu potomstvo. Biblia výslovne hovorí, že dôvodom takého nariadenie je, „*aby jeho meno nebolo vytreté z Izraela.*“ (Dt 25,6)

V tomto duchu aj uvedenie rodokmeňa Ježiša Krista hneď na úvod Matúšovho evanjelia je znamením poslania Ježiša Krista. Boží Syn sa stal človekom v konkrétnej situácii, v konkrétnej dobe, prostredí a v národe. Je Abrahámovým „potomkom“, členom vyvoleného židovského národa. Boh vstúpil do ľudských dejín, stal sa človekom a prijal konkrétne meno Ježiš. V jeho mene sú zahrnuté všetky ľudské mená – osoby a ich osudy.

PATRIARCHÁLNY MODEL

Všimnime si, že rodokmeň je svojou štruktúrou patriarchálny - prechádza z otca na syna: „*Abrahám mal syna Izáka, Izak Jakuba, Jakub Júdu a jeho bratov...*“ (porov. Mt 1,2). Aj v tomto prípade je potrebné konštatovať nepresnosť slovenského prekladu.¹³ Grécke sloveso *gennao* v prípade muža znamená *splodiť, stať sa otcom*, v prípade ženy znamená

¹² Porov.: Russel, D. S.: *L'apocalittica giudaica*, Brescia 1991, s. 177.

¹³ Porov.: *Sväté písmo Starého a Nového zákona*, Trnava 1996, s. 2136.

porodiť.¹⁴ Z toho dôvodu by bol presnejší preklad: „*Abrahám splodil Izáka...*“

Rodokmeň odráža vtedajšie myslenie, keď spoločnosť bola postavená na otcovi ako hlave rodiny. Odovzdávanie práv sa dialo „cestou otca.“ V rodokmeni nejde len o odovzdávanie života, ale aj o odovzdanie viery a Božích prisľúbení. Úlohou otca bolo nielen postarať sa o ďalšie potomstvo a zachovať tak svoje meno, ale aj odovzdať vieru.¹⁵ Biblické zvolanie: „*Boh Abraháma, Izáka, Jakuba*“ nie je iba označením Boha Izraela, ale potvrdením prisľúbení, ktoré otec odovzdával synovi z generácie na generáciu. Dosvedčujú to aj slová v hlavnom prikázaní: „*Počuj Izrael, Pán je náš Boh, Pán jediný! ...A tieto slová, ktoré ti ja dnes prikazujem, nech sú v tvojom srdci, poučaj o nich svojich synov a sám uvažuj o nich...*“ (Dt 6,4-7).

Tento patriarchálny model rodokmeňa je však jediný raz porušený práve v prípade Ježiša Krista, keď čítame: „*Jakub mal syna Jozefa, manžela Márie, z ktorej sa narodil Ježiš nazývaný Kristus.*“ (Mt 1,16) Ak by evanjelista chcel zachovať tú istú štruktúru, napísal by: „*Jozef mal syna Ježiša...*“ Evanjelista to však nemohol napísať, lebo Ježiš nie je synom Jozefa, prenáša odovzdanie života na Máriu, pri ktorej je uvedené grécke sloveso *gennao*. Vzniká tak otázka, kto je otcom Ježiša, ak Jozef je síce uvedený ako Máriin manžel, ale v texte mu je odňaté sloveso vyjadrujúce splodenie.¹⁶ Ježišovo narodenie je zázračné. Jeho otcom je Boh.¹⁷ O pár riadkov je to priamo potvrdené slovami určenými pre Jozefa: „*...lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého.*“ (Mt 1,20)

Boh sa neriadi ľudskými kritériami. Dokazuje to aj tá skutočnosť, že nositeľmi Božích prisľúbení nie sú vždy prvorodení. Podľa židovského zákona prvorodený syn mal právo na dvojnásobnú čiastku zo všetkého, čo patrilo otcovi (porov. Dt 21,15-17). V prípade Jakuba, Júdu

¹⁴ Porov.: Thayer, J. H.: *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody 2002, heslo: *gennao*.

¹⁵ Porov.: Kudasiewicz, J.: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 90-91.

¹⁶ Grécky text uvádza pasívny tvar *egennethe* od slovesa *gennao*. Odborníci používajú termín *passivum divinum*. Ide o pasívnu formu slovesa, ktorou nie je vyslovený pôvodca činnosti, ale z kontextu sa dá vyvodiť, že ním je Boh. Porov.: Heriban, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992, s. 782.

¹⁷ Porov.: Ziółkowski, Z.: *Najtrudniejsze stronic Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 35-37.

a Dávida nešlo o prvorodených. Boh nepozera na ľudské zásady, ale tajomne pozýva do svojho diela spásy ľudí podľa svojho rozhodnutia.

Evanjelista môže pravdu vyjadriť priamo slovami, ale v mnohých prípadoch je vyjadrená opisom nejakého gesta alebo literárnym druhom, v našom prípade rodokmeňom, ktorý zvolí pre vyjadrenie určitej pravdy.

ÚLOHA ŽIEN

Evanjelista v genealógii uvádza štyri starozákonné postavy žien. Prekvapivé je, že ide o postavy, ktoré Sväté písmo nevykresľuje v najlepšom svetle. Spomínajú sa:

Tamara: Kniha Genezis v 38. kapitole uvádza príbeh Júdu a Tamaru. Júda dal svojmu prvorodenému synovi Herovi za manželku Tamaru. Avšak zomrel a nezanechal potomstvo. Tamaru si vzal druhorodený syn Onan, ale aj on zomrel a nezanechal potomstvo. Ďalší syn Sela bol ešte mladý. Júda sa bál, že zomrie, ako jeho dvaja synovia, preto Tamare odmietol dať svojho syna. Tamara využila lešť a zviedla vlastného svokra Júdu a mala od neho dvojčatá Faresa a Zaru.

Rachab: Spomína sa v Knihe Jozue v 2. a 6. kapitole. Vyzvedači, ktorých vyslal Jozue, sa ukryli v Jerichu v dome prostitútky Rachab. Ona vymohla od vyzvedačov ušetrenie vlastné života a života jej rodičov a súrodencov ako odmenu za ukrytie. Stala sa tak členkou židovského národa.

Rút: Jej príbeh zachytáva Kniha Rút. Svojím pôvodom bola Moabčanka, teda pohanka. Patrila k nepriateľskému národu. Spolu so svokrou Noemi prišla do Izraela a stala sa prastarou matkou kráľa Dávida.

Betsabe: Jej príbeh je spojený s kráľom Dávidom (porov. 1 Sam 11). Bola manželkou Uriáša, bojovníka v Dávidovom vojsku. Dávid využil jeho neprítomnosť a zviedol ju a potom Uriáša nechal zabiť. Boh potrestal Dávidov hriech a dieťa, ktoré sa narodilo, zomrelo.

Z uvedených riadkov logicky vychádza otázka, prečo Matúšovo evanjelium kladie do rodokmeňa Ježiša Krista práve spomenuté ženy, keď samotné Sväté písmo ponúka dostatok iných žien. Ponúkame vysvetlenie z rôznych uhlov pohľadu.

1. Genealógia ukazuje, že Boží Syn sa stal človekom, aby vykúpil celého človeka s jeho dobrými vlastnosťami, ale aj s jeho hriechmi a

slabosťami. Kristus vstúpil do sveta židovského národa a dejiny národa sa stávajú jeho vlastnými dejinami.¹⁸

2. K postavám uvedených žien je ako piata žena spomenutá Mária, Ježišova matka. Na jednej strane žiari Máriino panenstvo, lebo počala z Ducha Svätého. Na druhej strane treba povedať, že očami vtedajšej doby Máriin požehnaný stav mohol byť objektom poníženia a výsmechu. Pravidlami vtedajšej doby aj Mária sa ocitla v chýlostivej situácii uvedených žien. Bola zasnúbená s Jozefom, ale dieťa, ktoré čakala, nebolo jeho a on sám uvažoval potajomky ju prepustiť, „*lebo ju nechcel vystaviť potupe.*“ (porov. Mt 1,19) Až Boží zásah uistíuje Jozefa, aby sa nebál prijať Máriu, svoju manželku.
3. Štyri ženy sú predobrazom Márie a spolu s ňou sú príkladom neočakávaného Božieho zásahu. Boží plán spásy pôsobí aj vtedy, keď človeku sa to zdá nepravdepodobné alebo výslovne nemožné.

TEOLÓGIA DEJÍN

Evanjelista uvádza vlastné chápanie izraelských dejín: „*Všetkých pokolení od Abraháma po Dávida bolo štrnásť, od Dávida po babylonské zajatie štrnásť a štrnásť od babylonského zajatia po Krista.*“ (Mt 1,17)

Pre autora Matúšovho evanjelia jestvujú tri kľúčové dejiny:

1. Dejiny Abraháma, ktorými začína história vyvoleného národa;
2. Dejiny Dávida, s ktorými sa spája vznik monarchie a zjednotenie izraelských kmeňov;
3. Babylonské zajatie, ktoré značí prelomové udalosť v chápaní náboženstva.

Každé z období má 14 mien:

Prvá skupina: Abrahám, Izák, Jakub, Júda, Fares, Ezrom, Aram, Aminadab, Náson, Salmon, Bóz, Obed, Jesse, Dávid.

Druhá skupina: Šalamún, Roboam, Abiáš, Aza, Jozafat, Joram, Oziáš, Joatam, Achaz, Ezechiáš, Manasses, Amon, Joziáš, Jechoniáš.

Tretia skupina: Jechoniáš (?) Salatiel, Zorobábel, Abiud, Eliakim, Azor, Sadok, Achim, Eliud, Eleazar, Matan, Jakub, Jozef (Mária), Ježiš.

¹⁸ Limbeck, M.: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996, 21.

Problém nastáva pri tretej skupine, teda pri počítaní generácií od babylonského zajatia po Krista. Keď do rodokmeňa dodáme Jozefa stále dostávame len 13, ale nie 14 mien, ako uvádza evanjelista. Potrebný počet 14 postáv dostaneme len vtedy, keď zopakujeme meno Jechoniáša z druhej skupiny.¹⁹

Exegéti sa domnievajú, že práve postava Jechoniáša je kľúčom k vysvetleniu. Sú názoru, že Jechoniáš, ktorý uzatvára obdobie pred babylonským zajatím nie je identický s Jechoniášom, ktorý otvára tretiu skupinu – obdobie po babylonskom zajatí. Podľa 1 Krn 3,15 Jechoniáš nebol synom, ale vnukom kráľa Joziáša. Synom Joziáša bol Joakim. Jeho kráľovské meno bolo Joachin (porov. 2 Kr 24,8). Potvrďuje to text gréckeho prekladu Septuaginty, ktorý v 2 Kr 24,6 nerozlišuje medzi otcom Joakimom a synom Joachinom a označuje ich rovnakým menom: „*kai ekoimethe **Ioakim** meta ton pateron autou, kai ebasileusen **Ioakim** hyios autou ant'autou.- A uložil sa **Joakim** k svojím otcom a začal kráľovať **Joakim**, jeho syn, namiesto neho.*“ Zdá sa, že posledným menom v druhej skupine by mal byť Joakim. Preto do tretej skupiny je potrebné pripočítať Jechoniáša (Joachina), ktorý bol synom Joakima a vnukom Joziáša.²⁰

Evanjelium podľa Matúša je charakteristické symbolikou čísiel. Je to predovšetkým tvorba skupín po troch alebo po sedem. Uvádzajú sa tri pokušenia Krista (Mt 4,1-11); tri príklady nábožnosti - almužna, modlitba a pôst (Mt 6,1-18); Ježiš sa trikrát modlí v getsemanskej záhrade (Mt 26,39-44); Peter trikrát zaprie Ježiša (Mt 26,69-75). Modlitba „Otče náš“ má sedem prosieb; v 13. kapitole je sedem podobienstiev. Preto aj v číselnom rozložení genealógie na tri obdobia po 14 generácií je potrebné vidieť predovšetkým pedagogický zámer. Kristus je naplnením ľudských dejín, čo je vyjadrené aj násobkom čísla 7, ktoré je v biblickom chápaní číslom plnosti. Z toho dôvodu je potrebné pozerieť sa na rodokmeň Ježiša Krista predovšetkým ako na teologickú interpretáciu dejín a nie na historicky presnú rodovú tradíciu.

Niektorí exegeti poukazujú na uplatnenie *gematrie* v prípade mena Dávid, keďže Kristus je označený ako „Dávidov syn.“ (porov. Mt 1,1)

¹⁹ Porov.: Casalini, N.: *Teologia dei Vangeli*, Jerusalem 2002, s. 147.

²⁰ Porov.: Gnilka, J.: *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58*, Freiburg, Basel, Wien 2000, s. 6.

V hebrejskej abecede písmena majú aj číselnú hodnotu.²¹ Meno Dávid napísané DWD má hodnotu 14 (D = 4, W = 6, D = 4), čo je rovnaké číslo, ako počet jednotlivých generácií.²²

ZÁVER

Meno Ježiša Krista vytvára inklúziu analyzovaného textu, keď stojí na začiatku aj na konci rodokmeňa. Kristus je počiatkom a zavŕšením ľudských dejín. Matúšovo evanjelium týmto spôsobom vyjadruje to, čo neskôr Apokalypsa uvedie slovami samotného Krista: „*Ja som Prvý a Posledný a Živý.*“ (Zjv 1,17b-18a)

Grécke slovo *Kristus* v striktnom zmysle pochádza od slova *pomazaný*. Ide o výraz, ktorý často používajú starozákonné texty na označenie pomazaných kňazov a kráľov (porov. 1 Sam 24,7; 2 Sam 19,22 atď.). Hebrejský ekvivalent je výraz *Mesiáš*, ktoré sa stalo termínom na označenie budúceho Božieho posla, čo neskoršia biblická aj extrabiblická literatúra rozvinie do náuky o mesiášskych očakávaniach. Novozákonné texty aplikujú mesiášske texty na postavu Ježiša z Nazareta. Preto v rodokmeni je Ježiš predstavený ako Pánov Pomazaný, ktorý napĺňa prísľuby dané Pánovmu pomazanému – Dávidovi.

Kristus je počiatkom a zavŕšením dejín každého z nás, lebo sa stal jedným z nás, aby prijal na seba osobnú históriu života každého človeka.

LITERATÚRA

Pramene

Biblia Hebraica, Stuttgartensia, Stuttgart 1990.

Novum Testamentum graece, Nestle - Aland, Stuttgart 1999.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979.

Sväté písmo Starého a Nového zákona, Trnava 1996.

²¹ Gematria je spôsob vysvetľovania Svätého písma súčtom číselných hodnôt písmen hebrejskej abecedy. Proti tomuto uplatneniu hovorí skutočnosť, že Evanjelium podľa Matúša je napísané v gréčtine a nie je možné uplatniť číselnú hodnotu hebrejských písmen.

²² Porov.: Ziółkowski, Z.: *Najtrudniejsze stronic Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 39.

Nástroje práce

Heriban, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992.

Thayer, J. H.: *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody 2002.

Ďalšia literatúra

Casalini, N.: *Iniziazione al Nuovo Testamento*, Jerusalem 2001.

- *Teologia dei Vangeli*, Jerusalem 2002.

Gnilka, J.: *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58*, Freiburg, Basel, Wien 2000.

Kudasiewicz, J.: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.

Limbeck, M.: *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996.

Müller, P. G.: *Evangelium sv. Lukáše*, Malý stuttgartský komentár, Kostelní Vydří 1999.

Reddish, M. G.: *An Introduction to the Gospels*, Nashville 1997.

Russel, D. S.: *L'apocalittica giudaica*, Brescia 1991.

Slivka, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei Verbum, In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*, ed. Pribula, M., Prešov 2006.

Trstenský, F.: *Przymierze z Jahwe w krainie Moabu*, Lublin 2006.

Ziółkowski, Z.: *Najtrudniejsze stronicie Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.

ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.

Katedra biblických vied a archeológie

Teologickej fakulta

Katolíckej univerzity v Ružomberku.

Spišská Kapitula 6

053 04 Spišské Podhradie

f.trstensky@centrum.sk

Parúzia („druhý“ slávny príchod Ježiša Krista¹)

Mária Kardis

Annotation: The aim of this article is to show richness of Paul's eschatology which created a basis for the religious teaching of the first Christian communities. An expectation of parusia in eschatological meaning founded the basic element of Christian peace and St. Paul takes this teaching and discuss it in his catechesis, parenesis as well as in his teaching regarding Christian hope. In the article are presented the sources of Paul's eschatology following by the interpretations of the main eschatological text of St. Paul. Parusia is the main theme in 1Sol 4,13-18;5,1-11; 2Sol 1,5-12;2,3-12; in these texts St. Paul describes parusia as well as the signs which would anticipate parusia. But the most important fact is to show what is the essence of parusia in Paul's teaching.

Key words: parusia, eschatology, day of lord, apocalyptic.

Pochopenie celého bohatstva Pavlovej eschatológie vyžaduje poukázanie na jej pramene. Veľmi diskutovaným problémom v prvej polovici minulého storočia bol problém závislosti teológie sv. Pavla od helenistického synkretizmu. Vysúvané argumenty neboli význačné, keďže je zrejmé, že Pavol poznal synkretické relígie, ktoré sa v jeho časoch šírili v rímskom impériu. Faktom je, že Pavol používal termíny spoločné s týmito relígiami, čo neznamena, že mali vplyv na jeho učenie. Naopak potvrdzuje to, že veľa týchto termínov stanovilo spoločné bohatstvo *koiné*. Pre Pavla je charakteristické, že týmto termínom udeľuje mnohokrát úplne iný význam od toho, v akom vystupovali v helenistických kultoch, a preto pramene Pavlovej eschatológie je potrebné hľadať inde.²

PRAMENE PAVLOVEJ ESCHATOLÓGIE

Vo všeobecnosti hlavným prameňom teológie sv. Pavla je sám Ježiš Kristus. Na tento nadprirodzený prameň sa odvoláva sám Pavol v 1Kor 11,23; Ga 1,15. Božie učenie z tohto prameňa sa stotožňuje s tým, čo

¹ Porov. HERIBAN, J.: Príručný lexikón biblických vied. Rím: SUVCM, 1992, s. 779.

² STĘPIEŃ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz IX*. Poznań-Warszawa, 1979, s. 241-242.

počuli apoštoli, čo sa prejavilo v prvotnej kresťanskej katechéze. Pavol ju musel spoznať, čo potvrdzujú jeho listy, v ktorých zdôrazňuje súlad svojho Evanjelia s tým, ktoré ohlasujú apoštoli (porov. 1Kor 15,11; Ga 2,1-9).

Pre prvotnú kresťanskú katechézu charakteristickým prvkom bol eschatologický dôraz, ktorý má silný výraz aj v archaických formulách kresťanskej viery napr. 1Tim 4,1; 1Pt 4,5 a predovšetkým v prvých listoch sv. Pavla, ktoré sú najviac späté s prvotnou kresťanskou katechézou. Tento eschatologický dôraz je taktiež viditeľný v dogmatických formulách, ktoré vyjadrujú pravdy o Bohu a o spásonosnej smrti, zmŕtvychvstaní a parúzii Božieho syna Ježiša Krista³, ale aj v kontexte celých listov. S týmito pravdami boli úzko prepojené existenciálne otázky človeka.⁴

Niet pochybností, že Pavol aj pred svojim obrátením ako horlivý farizej⁵ očakával „deň Pána“, poznal veľmi dobre starozákonné predpovede Božieho súdu a posledných dní v prorockých spisoch a v niektorých žalmoch (napr. Iz 2,2; Ez 38, 16; Oz 3, 5; Dn 12,1-4; 2Mach 7, 9-14; 12, 43-46; 14, 46; Ž 16,8-11; 73, 23-28). Z toho vyplýva, že charakteristické Pavlove výrazy týkajúce sa posledných vecí (napr. deň Pána, posledné dni, posledný čas) majú svoj prameň v Starom zákone.

Na druhej strane je potrebné poukázať na vplyv židovskej literatúry na Pavlovu eschatológiu. Vplyv židovskej apokalyptiky sa prejavuje vo výrazoch ako napr. „terajší vek“, „budúci vek“ (porov. Gal 1,4; Ef 1,21; 2,2.7; 2Tim 4,9; Tít 2,12), ale taktiež v opise znakov, ktoré budú predchádzať koncu sveta (porov. 4Ezd 8,1;13; ApBa 48,50; 1Hen 46;80; 1Ezd 5,1n; 14,17).⁶ Neznamená to, že Pavlova eschatológia je pokračovaním alebo rozvinutím židovskej apokalyptiky. Judaizmus očakával predovšetkým silu, chválu a víťazstvo zemskeho Mesiáša, zemske kráľovstvo ako príprava do večného kráľovstva, a tieto ašpirácie ovplyvnili

³ Porov. GNILKA, J.: *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo „M“, 2002, s. 13-31; PORSCH, F.: *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha: Zvon, 1993, s. 11-22.

⁴ KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I*. Prešov: Pro communio, 2006, s. 5n.

⁵ RAKOCY, W.: *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*. Częstochowa: Święty Paweł, 2003, s. 42-48.

⁶ STEPIEŃ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 242.

aj interpretáciu mesiášskych prorociev SZ.⁷ U sv. Pavla ani v NZ takéto špekulácie nenájdeme.

Súčasní autori sú zhodní v tvrdení, že sv. Pavol, ktorý bol oboznámený s náboženskými prúdmi svojej doby, určite poznal členov Novej Zmluvy⁸, ktorí žili v túžobnom očakávaní posledných vecí a boli presvedčení, že koniec sveta je blízky (napr. spoločenstvo v Qumrán). Potvrdzujú to aj ich zachované zvoje: Komentár Habakuka, Damascénsky dokument, Regula zhromaždenia, Vojna synov svetla so synmi tmy, Dokument Sadoka. V týchto textoch taktiež nachádzame znaky, ktoré budú predchádzať koniec sveta, analogické s tými, ktoré spomína aj sv. Pavol – útlak; bezbožnosť; apostázia; nedostatok viery; poddajnosť človekovi klamstva; neposlušnosť Učiteľovi Spravodlivosti a tým, ktorí interpretujú Boží zákon; Boh, ktorý ustanovil koniec neprávosti a čas navštívenia, v ktorom sa na veky ukáže pravda svetla. Vidíme, že nie sú to len slovné analógie ale doktrínálne. Samozrejme, že nemôžeme z toho vyvádzať závery o vzájomnej literárnej závislosti qumránskych textov a listov sv. Pavla. Ale qumránska eschatológia podobne ako eschatológia ortodoxného judaizmu je nacionalistická, zatiaľ čo Pavlova eschatológia vychádza poza národnostné rámy a nespája sa so žiadnymi politickými udalosťami. Je rýdzo náboženská a univerzálna – Boží ľud – Nový Izrael – sú vyvolení, to sú veriaci (porov. 2Sol 1, 8-10; 2, 10-13; 1Sol 5, 4-8).⁹

ESCHATOLOGICKÁ TERMINOLÓGIA SV. PAVLA

U Pavla vystupujú štyri termíny určujúce slávny príchod Pána: parúzia (*parousía*), epifánia (*epifáneia*), apokalypsa (*apokálypsis*), deň Pána (*hê hêméra tou Kyríou*). Aj keď by sme ich mohli označiť ako synonymá, jednak každý má vlastnú históriu a originálny významový

⁷ Diskutovanou témou bol čas trvania zemskeho kráľovstva a čas nastúpenia konca sveta. Jednou z doktrín, ktorá vzbudzovala veľa diskusií bol millenarizmus. Existovali špekulácie týkajúce sa posledného súdu, zmŕtvychvstania. Porov. DANIÉLOU, J.: *Teologia judeochrześcijańska*. Kraków: WAM, 2002, s. 337-361.

⁸ Tak qumránci ako aj ranní kresťania sa považovali za členov Novej Zmluvy, tzn. boli deťmi jednej spoločnej tradície sformovanej v rámci judaizmu. VANDERKAM, J.C.: *Manuskrypty znad Morza Martwego*. Warszawa: Cyklady, 1996, s. 156-159.

⁹ STEPIEŇ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 243; VANDERKAM, J.C.: *Manuskrypty znad Morza Martwego*, s. 71-73.

odtieň, ktorý sa líši od ostatných. Z tohto dôvodu je nevyhnutné určenie patričného významu každého z nich, čo následne má veľký význam pre plnšie poznanie eschatologického učenia sv. Pavla.¹⁰

Parúzia (*parousía*). Tento termín v gréckej klasickej literatúre mal dva základné významy - prítomnosť a príchod. Tieto významy prevzal helenizmus s tým rozdielom, že prestal byť používaný vzhľadom obyčajných ľudí. Helenizmus rozvíja tento termín v dvoch smeroch – svetskom a náboženskom. V svetskom, ak išlo o určenie príchodu monarchu alebo vysokého úradníka. Parúzia bola ľudovým sviatkom. Na pamiatku parúzie boli razené špeciálne mince. V náboženskom (sagrálnom) smere tento termín označoval prítomnosť božstvá predovšetkým pri veštbách a mystériach. Parúzia znamenala účinnú prítomnosť božstva, jeho asistenciu, určovala pomoc darovanú národným hrdinom ako aj prozreteľnosť nad celým svetom.¹¹

Význam tohto termínu v spomínanom náboženskom smere prebral judaizmus z helenizmu, predovšetkým apokryfná literatúra a Jozef Flavius.

V Novom zákone termín parúzia vystupuje 24 razy a okrem Pavlových listov stále v eschatologickom význame. Pavol ho používa najčastejšie (14 krát) v dvojakom význame; 6 krát vo všeobecnom význame ako prítomnosť alebo príchod (1Kor 16,17; 2Kor 7,6.7;10,10; Flp 1,26;2,12) a 8 krát v eschatologickom význame (1Sol 2,19;3,13;4,15; 5,23; 2Sol 2,1.8.9; 1Kor 15,23).¹² V Novom zákone je parúzia technickým termínom na označenie slávneho príchodu Mesiáša. Ale plný význam nám poskytuje až kontext, z ktorého vyniká radosť a majestáť ako dôležitý element parúzie. Ale apoštol Pavol hovorí aj o parúzii antikrista (2Sol 2, 9-12).¹³

Epifánia (*epifáneia*). Tento termín v klasickej gréckej literatúre nenájdeme. V neskoršej gréčtine označuje náhle zjavenie sa božstva, monarchu alebo nepriateľa. Helenizmus tento termín stále spája s nesením pomoci. Vedľa termínu epifánia stojí termín spasiteľ (*sôtêr*). Vplyvom

¹⁰ ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4, 13-18*. Collectanea Theologica 71(2001) nr 1, s. 61.

¹¹ STEPIEŃ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 244-245.

¹² POPOWSKI, R.: *παρουσία*. In: Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Warszawa:Vocatio, 1997, s. 471-472.

¹³ ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4, 13-18*, s. 62-63.

helenistického kultu monarchov náboženské využitie termínu epifánia, podobne ako parúzia zaniká. Stávajú sa technickými termínmi na označenie príchodu (monarchu, úradníka, armády). V LXX tento termín vystupuje 12 krát v gréckych knihách SZ a znamená nadprirodzenú intervenciu Boha.¹⁴

V listoch sv. Pavla *epifánia* vystupuje len v pastorálnych listoch (1Tim 6,14; 2Tim 1,10; 4,1.8; Tít 2,13) a raz v 2Sol 2,8. V NZ vystupuje len v kontexte zjavenia sa Božieho Syna na zemi. Vo všetkých spomenutých textoch termín vystupuje, keď je reč o druhom príchode v posledných dňoch, tzn. je synonymom parúzie. Výnimkou je text 2Tim 1,10, v ktorom je reč o prvom príchode Ježiša Krista skrze vtele-
nie, narodenie, všetky Jeho skutky až po nanebovstúpenie.¹⁵

Apokalypsa (*apokálypsis*). Tento termín v svojej mennej ako aj v slovesnej forme (*apokalýptein*) je známy v gréckej literatúre. Podstatné nemo používané je význame zjavenie, slovesná forma v činnom rode znamená - zjavovať, odkrývať a v trpnom rode má význam zjavovať niečo, čo bolo zahalené.¹⁶ V gréckej svetskej literatúre nikdy tento termín nevystupuje vo význame náboženského zjavenia. Tento náboženský význam sa ukáže až v Biblii, preto môžeme konštatovať, že pojem apokalypsa – zjavenie je výlučne biblickým pojmom.

Judaizmus dáva tomuto termínu nový význam a urobil z neho technický termín na označenie zjavenia zakrytých vecí (predovšetkým Božích tajomstiev) týkajúcich sa histórie a konca sveta, víťazstva dobra nad zlom, zjavenie dané ľuďom priamo Bohom alebo prostredníctvom anielov. Autori apokalyps sľubovali rýchle oslobodenie od útlaku ako aj politickú nezávislosť. Podávajú reflexiu nad celým stvorenstvom, ktorý stojí na prahu úplnej premeny. Toto je dôvod, prečo apokalyptici vo svojich víziach opisujú svet viditeľný ako aj neviditeľný, aby tak mohli

¹⁴ Porov. STEPIEN, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 246.

¹⁵ POPOWSKI, R.: ἐπιφάνεια. In: Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, s. 228. Originálna formula vystupuje v 2Sol 2,8, kde dochádza k spojeniu obidvoch termínov – epifánia aj parúzia. Aj keď sa táto formula prekladá „... zničí jasom svojho príchodu“, niektorí exegeti podávajú, že ide tu skôr o zvýraznenie moci Krista, ktorý zničí syna zatratenia samým zjavením svojho príchodu, tzn. samou prítomnosťou. Porov. STEPIEN, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 246; ZAŁĘSKI, J.: *Działalność niegodziwca i zwycięstwo nad nim Chrystusa w 2 Tes 2,8-12*. *Studia Theologica Varsaviensia* 44(2006) nr 2, s. 45.

¹⁶ POPOWSKI, R.: ἀποκάλυψις. In: Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, s. 596-597.

presvedčivo ukázať, že celý svet, alebo i zem sú majú účasť v poslednom súde. Toto stanoví základ židovskej apokalyptiky.¹⁷

V NZ sloveso – *apokalýptein* má tri významy: 1./ zjaviť ukryté myšlienky, úmysly (všeobecný význam, v tomto význame nevystupuje u sv. Pavla; porov. Mt 10,26; Lk 2,35); 2./ zjavovať tajomstvá viery nadprirodzeným spôsobom (skrže milosť, porov. Mt 11,25.27 a paral.; 16,17; Lk 10, 21n; Jn 12,38; Rim 1,17.18; 1Kor 2,10;14,30; Gal 1,16; 3,23; Flp 3,15; Ef 3,5); 3./ zjavovať posledné veci (eschatologický význam, porov. Lk 17,30; 1Pt 1,5;5,1; Rim 8,18; 1Kor 3,13; 2Sol 2,3.6.8). Podstatné meno *apokalypsis* vystupuje v NZ 18 krát a z toho 13 krát v Pavlových listoch a opäť má tri významy: 1./ nadprirodzené zjavenie Božích tajomstiev (porov. Lk 2,32; Zjv 1,1; Rim 16,25; Gal 1,12; Ef 1,17; 3,3; 2Kor 12,1.7); 2./ zjavenie ako charizmy a proroctvá (porov. 1Kor 14,6.26); 3./ eschatologické zjavenie – parúzia Krista (parúzia, ktorá bude sprevádzaná radosťou, plnosťou milosti a slávy, porov. 1Pt 1,7.13; Rim 8,19; 1Kor 1,7; 2Sol 1,7; ale aj Boží súd porov. Rim 2,5).¹⁸

Je potrebné zdôrazniť, že hoci sú tieto termíny v Pavlových listoch časté, nie sú to technické termíny na označenie zjavenia Pána v posledných dňoch. Takýto význam potvrdzuje až kontext, aj keď na všetkých miestach sú použité v náboženskom význame a označujú zjavenie. Toto zjavenie prebieha (realizuje sa) nadprirodzených spôsobom skrže milosť alebo špeciálne vízie. Predmetom tohto zjavenia sú pravdy

¹⁷ Výskumy počiatkov židovskej apokalyptiky sa spájajú s obdobím, v ktorom povstali tieto písma a výskumom ich väzieb s biblickými tradíciami. Svoj najväčší rozvoj židovská apokalyptika zaznamenala v období medzi rokmi 200 pred Kr. – 135 po Kr., tzn. obdobie medzi prenasledovaním Židov za Seleucydov a potlačením povstania Bar Kochby. Časť autorov je názoru, že apokalyptika je dieťaťom proroctva. Zasa iná časť autorov vidí počiatky apokalyptiky v sapienciálnej tradícii. Otázku počiatkov židovskej apokalyptiky skomplikovali náleziská v Qumrán, kde bol nájdený fragment 1Hen, ktorého ako tvrdia učenci najstaršia časť pochádza z V-IV. stor. pred Kr. Z toho vyplýva, že počiatky židovskej apokalyptiky sa nemôžu spájať len s pro-rockými a sapienciálnymi kruhmi, ale aj s kruhmi mudrcov Blízkeho Východu a taktiež s domácimi kananejskými tradíciami. Židovská apokalyptika svoj materiál čerpala z rôznych literárnych prameňov Blízkeho Východu. Viac na túto tému porov. RUBINKIEWICZ, R.: *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*. Lublin:RW KUL, 1987, s. 81-84; MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1996, s. 126-131; RICHARD, E.J.: *First and Second Thessalonians*. Sacra Pagina Series, vol. 11, 1995, s. 242-245.

¹⁸ STEPIEŃ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 246-247.

viery, Božské osoby, predovšetkým Ježiš Kristus, ktorý bude skutočne viditeľný až v posledný deň. Preto eschatologický význam je najplnším významom týchto termínov.

Deň Pána (*hê héméra tou Kyriou*). V SZ už od proroka Ámosa je to technický termín na označenie príchodu, navštívenia Jahve alebo Mesiáša, týka sa posledných časov. Tento výraz bol natoľko známy Izraelitom, že v spisoch nájdeme časté výrazy „deň“, „tento deň“, ktoré sú s nim synonymné (porov. Am 2,16; Iz 2,20; Mich 2,4). „Deň Pána“ je pre hriešnikov dňom hnevu a trestu (porov. Am 5, 18-20; 6,-3; Mich 2,7; Iz 5,19; Jer 5,12n) a zároveň je dňom spásy a požehnania pre spravodlivých (porov. Am 9,8-11; Oz 2,16n; Iz 1,26; 11,9; Jer 30,8-11.16-24; 31,31n; Sof 3,8-20). „Deň Pána“ je dňom hnevu a spásy nie len pre Izrael, ale aj pre pohanov. Proroci už pred babylonským zajatím ohlasujú spásu a požehnanie tým, ktorí hľadajú Pána (Iz 19,22; Sof 3,9n). Proroci zdôrazňujú, že „Deň Pána“ očakáva celé stvorenie, lebo vtedy nastane pokoj medzi ľuďmi a aj medzi zvieratami (Iz 2,2-4; 11,6-9).¹⁹

Takéto chápanie vysvetľuje podstatu mesiášskych časov. Práve Mesiáš bude osloboditeľom Izraela a celého sveta, On bude tým, ktorý prinesie pokoj a bezpečie celému svetu. Na základe textov proroka Daniela (porov. Dan 7,13-28; 12,1-12) je jasné, že Izraeliti očakávali tento deň na konci sveta. Viditeľnejšie je to v židovskej apokalyptike, kde ústrednou témou je príchod Jahve a Mesiáša, posledný súd a večný život.

Z toho vyplýva, že pre Izraelitov tak „Deň Pána“ podobne ako aj parúzia majú eschatologický význam.²⁰

V tomto význame tento výraz prevzal Kristus ako aj novozákonní autori. Najčastejšie ho používa sv. Pavol, pre ktorého je to vždy deň Krista. V Pavlových listoch nájdeme dlhšie formuly (napr. 1Kor 1,8; 2Kor 1,14) aj kratšie (napr. 1Sol 5,2.4; 2Sol 2,2; Flp 1,6.10; 2,10; 1Kor 3,13), ale vždy vo význame Kristovho dňa. Je to deň súdu tak nad nevernými ako aj nad veriacimi (porov. 1Kor 1,8; Flp 1,6.10; 2Kor 1,14; Flp 2,16). Pre Pavla je to deň príchodu Krista na konci sveta (porov.

¹⁹ Tamtiež, s. 248; ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4,13-18*, s. 62-63.

²⁰ Tamtiež, s. 63; MINEAR, P.S.: *Dzień Pański*. In: *Słownik wiedzy biblijnej*, (red.) B.M.Metzger, M.D.Coogan, Warszawa: Vocatio, 1996, s. 132.

1Sol 5,2; 2Sol 2,2), dňom hnevu pre bezbožných a dňom slávy pre spravodlivých.²¹

PARÚZIA V PAVLOVÝCH LISTOCH

V prvotnej katechéze parúzia stanovila centrum učenia a života prvotných kresťanských spoločenstiev. Očakávanie parúzie v eschatologickom význame stanovilo základný element kresťanského postoja. Preberá to apoštol Pavol a je to viditeľné v počiatkoch jeho didaktickej a misijnej činnosti, v jeho katechéze, parenéze a v jeho učení o kresťanskej nádeji.

V klasickej kerygmatickej formule v 1Sol 1,9-10 môžeme pozorovať ranné kompendium kresťanskej misijnej kerygmy. Túto formulu tvoria tri elementy: a) teológia obrátenia v. 9; b) vyznanie viery v zmŕtvychvstanie v. 10a; 3) vyznanie viery v parúziu v. 10b.²² Očakávanie parúzie potvrdzuje rannokresťanská formula „Marána thá“ – „Panie príd“, „Príd Pane Ježišu“ (1Kor 16, 22; Zjv 22,20), v ktorej parúzia nie je len predmetom viery, ale aj nádeje a je vyznaním viery v Kristovo kráľovstvo, ktorého plnosť zjavenia bude mať miesto práve pri parúzii.²³

1 Sol, najstarší Pavlov spis, potvrdzuje do akého stupňa v ohlasovaní apoštola Pavla bol stotožňovaný koniec časov s druhým príchodom Krista. Z toho dôvodu Pavol siaha do židovskej apokalyptiky, ktorá opisuje parúziu a s ňou súvisiace udalosti. Solúnčania boli presvedčení, že „deň Pána“ je blízky, a preto boli znepokojení osudom mŕtvych. Domnievali sa, že mŕtvy budú v deň parúzie v znevýhodnenej situácii. V súvislosti s problémami a pochybnosťami Solúnskej cirkvi, Pavol veľmi jasne predstavuje svoje učenie o parúzii v 1Sol 4,13-5,11. Kristov príchod bude víťazstvom všetkých veriacich, tak živých ako aj mŕtvych a bude založené na tom, že od tohto času všetci budú spolu s Pánom. A toto je prameň pravej kresťanskej radosti (1Sol 4,18). Pavol neneguje presvedčenie o rýchlej parúzii, naopak, opisuje jej príchod ako

²¹ ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4,13-18*, s. 64.

²² Niektorí autori sa domnievajú, že tieto tri elementy boli od seba nezávislé a až Pavol ich následne zlúčil. Táto formula (vyznanie viery) má v obsahovom rozmere svoju paralelu v Flp 3,20n. Niet pochyb, že musela existovať nejaká prvotná myšlienková schéma. Porov. GNILKA, J.: *Teologia Nowego Testamentu*, s. 18-20.

²³ STEPIEŇ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 249.

zlodeja v noci (1Sol 5,2). Toto nemá byť dôvodom strachu (1Sol 5,9n).²⁴

Parúzia je hlavnou témou aj 2Sol, predovšetkým v druhej kapitole. V súvislosti s očakávaným príchodom Krista prejavuje sa v solúnskom spoločenstve kríza. Príčinou je ohlasovanie, že „deň Pána“ už nastal (porov. 2Sol 2,1n). Pavol im pripomína svoje učenie o parúzii (2Sol 2,5) a zdôrazňuje, že „Pánov deň“ musia predchádzať dve udalosti – všeobecný odpad od viery a zjavenie sa „človeka neprávosti“ (2Sol 2,3n). V skutočnosti tajomstvo neprávosti už pôsobí, ale oni predsa poznajú tú moc, ktorá zadrži posledné udalosti. Pravdepodobne jeho verejnemu vystúpeniu prekáža Boh a jeho plán spásy (2Sol 2,6n). Nastane chvíľa, kedy sa zjaví „človek neprávosti“ v klamných znakoch a zázrakoch, ale bude porazený Kristom, ktorý ho zničí „dychom svojich úst“ (2Sol 2,8-12). Kedy to bude, nie je známe.²⁵

S očakávaním parúzie sú uzko späté Pavlove napomenutia týkajúce sa kresťanského života (porov. 1Sol 5,1-8). Keďže „Pánov deň“ príde neočakávane ako zlodej v noci, z toho pre veriacich, ktorí sú symni svetla, vyplýva postoj bdenia a triezvosti. Tú istú myšlienku Pavol rozvíja v Rim 13, 11-14, kde v kontexte parúzie vyzýva k zobudeniu sa zo sna, odhodenia skutkov tmy a oblečenia sa v Ježiša Krista. Zasa v 1Kor 7,29-31 Pavol ohlasuje nutnosť zanechania svetských vecí práve vzhľadom na parúziu. Pozvanie k svätosti sv. Pavol zdôvodňuje a spája práve s parúziou, zvlášť časté je to v listoch 1Sol a Flp (porov. 1Sol 3,13;4,14-17; 2Sol 1,10; Flp 1,9-11;4,4-9). Avšak najviac vyjadrená túžba po parúzii je textoch, v ktorých Pavol hovorí o kresťanskej nádeji (porov. 1Sol 2,19;4,17;5,8.9; 2Sol 1,10;2,14.16; Rim 12,12; 1Kor 1,7n; 2Kor 1,14; Flp 2,16;3,20), predmetom ktorej je očakávanie eschatologických dobier v dôvere, vytrvalosti a radosti, pretože Pánov deň je dňom spásy. Túžba po parúzii je najsilnejšie vyjadrená v Rim 8,18-39. Pavol na tomto mieste oznamuje, že utrpenia tohto času nie sú hodny sa porovnávať s budúcou slávou, ktorá sa v nás zjaví.²⁶

²⁴ ROSŁON, J., RUBINKIEWICZ, R.: *Święty Paweł*. In: Wstęp do Nowego Testamentu. Red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallotinum, 1996, s. 322-332.

²⁵ Tamtiež, s. 249-250; ZAŁĘSKI, J.: *Działalność niegodziwca i zwycięstwo nad nim Chrystusa w 2 Tes 2,8-12*. Studia Theologica Varsaviensia 44(2006) nr 2, s.37-45.

²⁶ STĘPIEŃ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 251; Porov. *The New Jerome Biblical Commentary*. Ed. R.E.Brown, J.A.Fitzmyer, R.E.Murphy, 1996, s. 854-855, 1329-1337.

S nádejou a očakávaním parúzie je úzko spätý útlak a utrpenie. Ich znášanie je jedinou cestou dosiahnutia večnej slávy, parúzie a je to znak našej spásy (porov. 2Sol 1,4-7; 2Kor 1,6;4,17). Je to cesta, ktorú nám ukazuje sám Kristus, a preto skrže utrpenie sa stávame podobní Kristovi a apoštolom. Utrpenie je tak základom a upevnením nádeje v eschatologickom zmysle (porov. 1Sol 1,6; 2Kor 1,3-6; Rim 5,3;8,17; 2Kor 1,3-6). Je zaujímavé, že Pavol na označenie útlaku, utrpenia použije termín *thlipsis*. Tento termín u synoptikov znamená útlak na konci sveta, tzn. zintenzívnenie zla, moci zla. V židovskej apokalyptike je to nepochybne znak konca. Preto sa zdá, že spojenie výrazov parúzia a útlak v Listoch Solúnčanom nie je náhodné. Tento útlak umocňuje očakávanie parúzie a zosilňuje túžbu mať účasť vo víťazstve Krista.²⁷

INTERPRETÁCIA ESCHATOLOGICKÝCH PAVLOVÝCH TEXTOV

Vyššie predstavená analýza ukazuje, že Pavol vo svojich listoch často hovorí o parúzii. Avšak ako dominantná téma nachádza svoje miesto v Listoch Solúnčanom – 1Sol 4,13-18;5,1-11; 2Sol 1,5-12;2,3-12. V týchto textoch Pavol podáva učenie tak o priebehu ako aj o čase parúzie.

1./ 1Sol 4,13-18 je podaný najdôkladnejší opis parúzie, v ktorom dáva odpoveď na aktuálne existenciálne otázky Solúnčanom, čo sa stane s mŕtvymi v deň parúzie, či budú v horšej situácii v porovnaní so živými? Tento text je doplnením učenia o parúzii a poslednom súde, ktoré im Pavol podal, keď bol v Solúne. Povzbudzuje, že deň Pána bude triumfom všetkých veriacich, mŕtvi vstanú prví a všetci, tak mŕtvi ako aj živí, budú navždy s Pánom. Tento fragment 1Sol 4,13-18 stanoví samostatnú literárnu jednotku.

Nasledujúci kontext ukazuje, že Pavlovi nešlo o smrť ako takú, ale o osud mŕtvych v deň parúzie a o vzájomný vzťah týchto dvoch skutočností. Pavol nechce, aby veriaci Solúnčania boli smutní, pretože smútok je prejavom beznádeje (4,13). Nádej kresťana spočíva vo viere, že Ježiš zomrel a vstal z mŕtvych (4,14). Tu vidíme ako sa Pavol odvoláva na prvotné kresťanské vyznania viery týkajúce sa smrti, zmŕtvychvstania

²⁷ STEPIEN, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 252.

a parúzie Krista (Rim 3,26;8,11; 1Kor 6,14;12,3; Flp 1,20; 1Sol 1,10).²⁸ 1Sol 4,14 je jediným Pavlovým textom, v ktorom Ježiš je predmetom vyznania viery v toho, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych.²⁹ Pre exegetov nemalým problémom je význam v. 14b „tých, čo zosnuli, skrze Ježiša privedie s ním“. Znamená to, že Boh tých, ktorí zomreli a mali vzťah s Kristom, navráti do života spolu s Ním.

Verše 15-17 stanovia ďalšiu časť Pavlovej kerygmy, ktorú predkladá ako Pánovo slovo.³⁰ Tytul Pán (*Kyrios*)vzťahuje sa na Krista, na čo poukazuje aj bezprostredne nasledujúci kontext (v. 15b-17). V tomto fragmente je zjavné dvojité uvažovanie Pavla. Najprv potvrdzuje, že živí v deň Pánovej parúzie nepredídu mŕtvych (v. 15) a nasledne podáva akoby scenár parúzie (v. 16-17). „Na povel, na hlas archaniela a zvuk Božej poľnice sám Pán zostúpi z neba a tí, čo umreli v Kristovi, vstanú prví. Potom my, čo žijeme a zostaneme, budeme spolu s nimi v oblakoch uchvátení do vzduchu v ústrety Pánovi, a tak budeme navždy s Pánom.“ (porov. 2Sol 1,7n). Najdôležitejšie posolstvo tohto fragmentu je v záverečných slovách v. 17: „...a tak budeme navždy s Pánom“. Najdôležitejším a posledným cieľom a najväčším dobrom pre ľudí zjednotených s Kristom je večné prebývanie s Ním, nezávisle od toho, či to dosiahneme po smrti alebo nie.³¹ Skôr ako to nastane, najprv Pán zostúpi z neba, potom nastúpi zmŕtvychvstanie mŕtvych v Kristovi a nakoniec my živí budeme unesení na stretnutie s Pánom. Ten, ktorý vydá rozkaz je sám Kristus. Tento fragment Pavol končí pozvaním k vzájomnému potešovaniu (v. 18), pretože kresťania, ktorí prijali Pánovo slovo, nemali by byť smutní. Pánovo slovo je tým, ktoré nesie skutočnú potechu a dovoľuje spokojné očakávanie stretnutia s Kristom v deň Jeho príchodu.

²⁸ Porov. GNILKA, J.: *Teologia Nowego Testamentu*, s. 14-23.

²⁹ Je to jediný text v Pavlových listoch, v ktorom na vyjadrenie Kristovho zmŕtvychvstania používa sloveso *anístemi*. Zvyčajne používa sloveso *egeíro* v trpnom rode a podmetom konania je Boh. ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4,13-18*, s. 67-68.

³⁰ Interpretácia výrazu „Pánovo slovo“ vyvolala medzi exegetmi veľa diskusií, výsledkom čoho sú následné možné interpretačné varianty: učenie Ježiša Krista obsiahnuté v Evanjeliu; slová Ježiša nenapísané v Evanjeliách; eschatologické učenie Ježiša Krista vo všeobecnosti; doslovný citát alebo aspoň alúzia do judeokresťanského apokryfu; proroctvo Cirkvi; zjavená pravda. Porov. Tamtiež, s. 70.

³¹ RICHARD, E.J.: *First and Second Thessalonians*, s. 246-248.

Predstavený opis parúzie nie je však kompletný, pretože v ňom Pavol nič nehovorí ani o súde v deň Pána, ani o čase, ktorý bude predchádzať parúzii. Tieto chýbajúce elementy nachádzame v liste 2Sol.³²

Literárni kritici sú názoru, že celý scenár parúzie v 1Sol 4,15-17 pripomína teofániu na Sinaji (porov. Ex 19,16-18) ktorá mohla byť prameňom pre židovskú apokalyptiku, a tak priamo, či nepriamo aj pre Pavlov opis parúzie. Symboliku znakov sprevádzaných parúziou Pavol taktiež prevzal z židovskej i kresťanskej tradície (porov. hlas archaniela - Mt 24,31; Zjv 1,10-12;4,16; Božia trúba - Ex 19,16;20,18; Sof 1,16; Zach 9,14; PsSal 11,1; 4Ezd 6,23; zostúpenie z neba – Ex 19,11.18; Jn 6,33.38.41.42.50.51; Zjv 3,12;10,1;18,1;21,2.10; oblaky – Ex 19,16; Iz 4,5; 2Mach 2,8; Ezd 13,3; Mk 13,26;Mt 24,30; Lk 21,27; Zjv 1,7;11,12;14,14-16). Z toho vyplýva, že Pavlov podaný opis parúzie má svoje korene v SZ ako aj v židovskej a kresťanskej tradícii.³³

2./ 2 Sol 1,5-12; 2,3-12 – téma eschatológie dominuje v 2Sol 2, ale zaznačená je už v 2Sol 1. Tu Pavol hovorí o spravodlivom Božom súde. Verní budú uznaní za hodných Božieho Kráľovstva, za ktoré trpeli (2Sol1,5). Nastane pre nich obdobie odpočinku, budú mať účasť v Jeho sláve (2Sol 1,7.9-10). Avšak tí, ktorí nepoznajú Boho, odporujú Evanjeliu, slúžia neprávosti budú potrestaní večným zatratením, ďaleko od Pánovej tváre a slávy Jeho moci (2Sol 1,8-10;2,10-12).

Parúziu budú predchádzať určité znaky: odpad od viery (*apostasía*)³⁴ a zjavenie sa človeka neprávosti, syna zatratenie (*ho ánthropos tes*

³² STEPIEN, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 253; RICHARD, E.J.: *First and Second Thessalonians*, s. 231-247.

³³ Niektorí literárni kritici tvrdia, že je možné pozorovať podobnosť medzi 1Sol4,15 a 4Ezd 5,41n., ale zostáva pochybný ich vzájomný vplyv, pretože tento apokryf vznikol okolo roku 100 po Kr.. Hoci v obidvoch textoch sa objavujú tie isté slovesá, nemusí ísť o vzájomnú závislosť, pretože sú ony časté v LXX ako aj v iných apokryfoch (Kniha jubileí, Nanebovzatie Mojžiša). Ukazuje to, že v období pred ako aj po narodení Ježiša Krista problém eschatológie veľmi zaujímal Židov. A tak Pavol sa len poslúžil jazykom, ktorý bol dobre známy tak Pavlovi ako aj autorovi 4Ezd. Tamtiež, s. 254-255; ZAŁĘSKI, J.: *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1Tes 4,13-18*, s. 71-72.

³⁴ Existuje niekoľko možností interpretácie termínu *apostasía*. Termín môže mať politický a náboženský význam. Prijímajúc politický význam, znamenal by vzburu, povstanie. Vtedy by to bola vzburu proti Bohu, vzburu proti Bohom ustanovenej vláde. Prijímajúc náboženský význam tohto termínu, znamená odmietnutie monoteistickej religie Židmi ako aj aj odmietnutie Mesiáša v kresťanskom chápaní tohto slova.

anomías, ho hiós apoleías)³⁵ (2Sol 2,3-12). Tento text sa začína prosbou adresátom, aby sa nedali zviest' rôznymi správami ohľadom Pánovho dňa. Cieľ tejto diskusie podáva autor v 2Sol 2,2: „nedajte sa hneď vyvíeť z rovnováhy a naplašit' ani duchom, ani slovom ani listom, údajne naším, akoby už Pánov deň nastával“. Ide o ubránenie adresátov pred nesprávnym hodnotením príchodu Pánovho dňa.

Podľa exegetov stotožňovanie človeka neprávosti s nejakou konkrétnou osobou z minulosti je neopodstatnené. Ale na druhej strane v texte sa výrazne hovorí o človekovi. Z toho dôvodu sa snahy exegetov uberajú smerom ustálenia povahy a pôvodu tejto postavy. Ide teda o človeka, a nie o satana, ktorý je v úplnej vedomej opozícii voči Bohu a Jeho zákonu; o človeka, ktorý je zosobnením zla, neprávosti. V tomto kontexte má tento výraz eschatologické konotácie, na ktoré už poukazoval staroveký judaizmus (Test Nef 4,1) a iné texty NZ (Mt 7,23;24,12).³⁶ Pre lepšie určenie človeka neprávosti, Pavol dodáva výraz „syn zatratenia“. Tento výraz tiež patrí do eschatologickej terminológie (porov. Jn 17,12;18,9). Väčšina súčasných exegetov tvrdí, že tento termín poukazuje na vedomú vinu človeka, čoho dôsledkom môže byť zatratenie človeka (porov. Mt 7,13-14; Rim 9,22; Flp 1,28). Takýto ľudia sa nazý-

Vzhľadom na medzitestamentálnu židovskú tradíciu apostázia sa chápe ako všeobecný odpad až úplný nedostatok morálnej postavy (1Hen 91,3-10; Jub 23,14-23;4Ezd 5,1-2; 2Bar 41,3;42,4). Väčšina exegetov vidí v tomto termíne náboženskú apostáziu. Niektorí sú názoru, že sa týka jedine odpadu na konci času. Ale Pavol v texte nepodáva podrobnosti tohto odpadu. Možno mu išlo o masový odpad od Krista, zapríčinený prenasledovaním kresťanov alebo ľst'ou satana. Porov. RICHARD, E.J.: *First and Second Thessalonians*, s. 326-327. ZAŁĘSKI, J.: *Znaki poprzedzające paruzję Chrystusa według 2 Tes 2,3-4*. In: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź“*. Ed. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 455-457.

³⁵ Oba výrazy majú semitský pôvod. V oboch výrazoch pred podstatným menom sa nachádza člen. Preto boli pokusy hľadania v týchto výrazoch konkrétne osoby. Poukazuje sa na vplyv židovskej apokalyptiky, ktorá antikrista opisovala v podobných kategóriach, ako zlých vladárov (porov. Dn 9-11); pohanských kráľov, ktorí sa považovali za bohov (Iz 14,13-14; Ez 28,2; Dn 6,7). V Qumrán bol známy výraz „človek klamstva“, ktorý sa postavil proti zakladateľovi spoločenstva (1QpHab 8,8-13). Učenie Pavla o synovi zatratenia je potrebné skúmať v kontexte Jánových listov (1Jn 2,18; 2Jn 7). Ich spoločným elementom je očakávanie nejakej postavy, ktorá je zosobnením zla, ktorú nemožno dôkladne zidentifikovať, a ktorá má prísť ešte pred koncom sveta. O to viac je zrozumiteľné učenie v 2Sol 2. Tamtiež, s. 457-463.

³⁶ Porov. RICHARD, E.J.: *First and Second Thessalonians*, s. 327; ZAŁĘSKI, J.: *Znaki poprzedzające paruzję Chrystusa według 2 Tes 2,3-4*, s. 457-459.

vaju „symni zatratenia“. Doplnujúci opis človeka neprávosti autor listu podáva v 2Sol 2,4. Tento človek sa protivý a povyšuje nad všetko, čo súvisí s Bohom, so svätosťou; posadí sa v Božom chráme a vyhlási sa za Boha.³⁷ Celý tento problém je potrebné vnímať v eschatologickom kontexte.

Téma 2Sol 2,3-4 je ďalej rozvinutá v 2Sol 2,8-12. Nosnou témou autora listu boli udalosti, ktoré predchádzajú parúziu, nekonceptoval sa na samotnom momente príchodu Krista. Tajomstvo neprávosti už pôsobí (2Sol 2,7), ale zločinec až keď sa ukáže v celej svojej sile uprostred klamných znakov a zázrakov, vtedy ho Pán Ježiš zabije dychom svojich úst a zničí jasom svojho príchodu (2Sol 8-12). Pre Pavla bolo najdôležitejším poukázanie na fakt zničenia zločinca Pánom Ježišom, že konečné víťazstvo patrí Ježišovi.³⁸

Tento zločinec podobne ako satan bude pôsobiť s celou mocou s falošnými znakmi a zázrakmi (2Sol 2,9). Bude zvädzať do záhuby tých, ktorí neprijali lásku. Pavol jasne formuluje príčinu oddialenia sa od Boha, je ňou odmietnutie pravdy lásky (2Sol 2,10). Pravda (*alethéia*) je viera v Boha, viera v Toho, ktorý ukazuje cestu života. A neprijatie lásky k pravde sa vzťahuje na ľudí odmietajúcich pravdu Evanjelia, ktorá by ich mohla spasiť, ak by ju prijali. Konsekvenciou pre neprijímajúcich lásku pravdy je to, že Boh zošle na nich pôsobenie bludu, dôsledkom čoho bude viera v klamstvo a záľuba v neprávosti (2Sol 2,11-12; porov. Rim 1,18-32). Hoci Boh je tým, ktorý dopúšťa takéto pôsobenie na človeka, vina je na strane človeka, ktorý uprednostňuje klamstvo pred Bohom. Pavol v tomto fragmente kladie dôraz na ukázanie pravdy, že nastal čas pre veriacich v Boha ako aj na Jeho vrahov, aby vyjadrili svoj postoj za alebo proti Bohu.³⁹

³⁷ Autor listu využil obraz Božej svätyne ako symbol ukázania Božej moci a výraz „posadí sa v Božom chráme“ na predstavenie ľudských ašpirácií byť rovný Bohu, ktoré majú svoje počiatky odpradáva (napr. Adam a Eva). Tamtiež, s. 328-331.

³⁸ ZAŁĘSKI, J.: *Działalność niegodziwca i zwycięstwo nad nim Chrystusa w 2 Tes 2,8-12*, s. 39n.

³⁹ Tamtiež, s. 50-53; STEPIEN, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 227.

ČAS PARÚZIE

Solúnčania boli presvedčení o rýchlej parúzii, z čoho vyplýval nepokoj o mŕtvych a pasivita. Pavol ich už v svojom prvom liste poučuje, že nebudú o nič ukrátení (porov. 1Sol 4,11n). Aj keď vďaka tomuto listu Solúnčania sa prestali trápiť o osud svojich zomrelých, predsa napätie spojené s parúziou sa nezmenilo, ba naopak. Našli sa ľudia, ktorí hlásali, že deň Pána už nastal, odvolávajú sa pri tom na charizmu proroctva a na údajné Pavlové slová a údajný jeho list (porov. 2Sol 2,1n).

Apoštol veľmi zreteľne píše „O časoch a chvíľach vám netreba, bratia, písať, lebo sami veľmi dobre viete, že Pánov deň príde ako zlodej v noci. Keď budú hovoriť: „Je pokoj a istota“, vtedy znenazdania príde na nich záhuba ako bolesti na rodičku a neuniknú.“ (1Sol 5,1-3), tzn. deň Pána môže nastať každú chvíľu, preto je dôležité neustále bdenie. Tento deň príde neočakávanie pre všetkých, nevynímajúc nikoho.

Pavol nepoznal čas parúzie, avšak podáva znaky – odpad od viery a vystúpenie človeka neprávosti, ktoré ju budú predchádzať (porov. 2Sol 2,1-12). Tieto znaky bližšie vymedzujú čas parúzie, majú upokojiť Solúnčanov, že Pánov deň ešte nenastal.⁴⁰

V Pavlových eschatologických textoch je viditeľná túžba po rýchlej parúzii (porov. 1Sol 1,10;3,13; 2Sol 1,7-8; 1Kor 1,8;7,29-31;16,22; 2Kor 1,14; Rim 13,11-12; Flp 1,10;4,6; 1Tim 6,14; 2Tim 1,8;4,1-3). Nie bez príčiny sme v nevedomosti, čo sa týka času parúzie. človek musí byť stále pripravený na Pánov príchod, ktorý sa zakladá na tom, že všetci (živí aj mŕtvi) budú stále s Pánom (porov. 1Sol 4,17). Podstatné je, aby tí, ktorí umierajú, umierali zjednotení s Pánom v nádeji zmŕtvychvstania a večného šťastia (1Sol 5,23), zasa živí majú žiť v plnej svätosti (1Sol 5,23). To znamená, aby živí ako aj mŕtvi žili spolu s Ježišom Kristom (1Sol 5,10), lebo toto je podstata parúzie, ktorú v určitom stupni môžeme dosiahnuť už na zemi. Žiť s Ježišom znamená vystríhať sa každej nečistoty (porov. 1Sol 4,3), rásť v dokonalosti a svätosti. Toto posväcovanie je dielom Svätého Ducha, ktorý prebýva v človeku (po-

⁴⁰ Spojenie neočakávaného dňa Pána so znakmi, ktoré ho predchádzajú nachádzame v židovskej a kresťanskej apokalyptike (porov. Zjv 22,12.20; Mk 13; Mt 24, 42-44; Lk 21,34). ZALEŃSKI, J.: *Potrzeba czujności w obliczu niespodziewanej paruzji (1Tes 5,1-11)*. In: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź“*. Ed. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 481-484.

rov. 1Sol 4,8; 2Sol 2,13; 1Kor 3,16;6,16; Rim 1,4;8,9-11;15,16). Jeho prebývanie v nás stanoví anticipáciu nebeských dobier, ktoré sú vlastné parúzii. Anticipácia parúzie sa spája aj s posledným súdom, keďže tento Boží súd sa začína už v pozemskom živote, ktorý sa prejavuje v Božom hneve alebo v ospravedlnení (porov. 1Sol 5,9; Rim 3,5-20.32n).⁴¹

Predstavená analýza zreteľne ukazuje, že tak ako bola parúzia fundamentom prvotnej kresťanskej kerygmi aj dnes stanoví základ našej viery. S parúziou Krista je nerozlučné všeobecné zmŕtvychvstanie veriacich (porov. 1Sol 4,13-17; 1Kor 6,14;15,12n; Rim 8,11). Pavlovo učenie o zmŕtvychvstaní je konsekvenciou viery v smrť a zmŕtvychvstanie Krista. Zdôrazňuje, že zjednotenie s Kristom dosiahne plnosť vtedy, keď človek uverí. Takáto viera zahŕňa vieru v naše zmŕtvychvstanie, ktoré v skutočnosti je predĺžením nášho života s Kristom, je jeho plnosťou.

ThDr. Mária Kardis

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Maria.kardis@wp.pl

⁴¹ Porov. Tamtiež, s. 489-492; STEPIEŇ, J.: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie listy*, s. 262; SLIVKA, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei Verbum. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*, Prešov: Pro communio, 20006, s. 20-29.

Biblické miesto: LITHOSTROTOS – GABBATHA

Daniel Slivka

Annotation: Holy Land has always attracted the Christians, because their faith in the One was confirmed and renewed by this. The Christians recalled places, where the Jesus has acted and learnt. Here the redemption of all mankind was realised through sacrifice of Jesus Christ.

Next important place, where the Jesus was judged, is gr. Lithostrotus or aram. Gabbatha. Trial with him was took place here, his inquisition, his flagellation and his conviction. Two Cross stations have origin in Christian tradition: Jesus is doomed to die and Jesus carries his Cross. These two places have become mystery of mankind redemption.

Keywords: Holy Land, Cross stations, Lithostrotus, Gabbatha, Christian tradition in the Holy Land

ÚVOD

Svätá zem vždy priťahovala kresťanov, pretože jej návštevou sa potvrdzovala a obnovovala ich viera v jediného Boha. Ten v plnosti času poslal svojho Syna „aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život.“ (Jn 3,16) Tak si kresťania pripomínajú miesta, kde pôsobil a učil Ježiš z Nazareta. Tu sa realizovalo vykúpenie celého ľudstva prostredníctvom obety vlastného života. Tak sa stal prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi.¹

Takýmto významným miestom je aj grécky Lithostrotus alebo aramejsky Gabbatha. Na tomto mieste sa uskutočnil proces s Ježišom z Nazareta, jeho vypočúvanie, bičovanie a odsúdenie. V kresťanskej tradícii majú pôvod aj prvé dve zastavenia z krížovej cesty: Pán Ježiš je odsúdený na smrť a Pán Ježiš berie kríž na svoje plecia, ktoré sa uskutočnili práve na tomto mieste.

1. ETYMOLOGIA POJMOV

V židovskej encyklopédii sa s k výrazu „Gabbatha“ hebrejsky (správne aramejsky) názov miesta, ktoré sa nazýva aj λιθόστρωτος (ka-

¹ Porov.: PRIBULA, M., PAĽA, G.: *Stručne o komunikácii*. Prešov : Pro communio o.z., 2006, s. 7.

menná dlažba) v druhom bode píše, že podľa Jn 19,13 leží pred pretóriom v Jeruzaleme, kde Pilát vyniesol právoplatný rozsudok nad Ježišom. Podľa Jozefa Flávia Herodesov² palác slúžil ako pretórium³ pre prokurátora počas jeho prítomnosti v Jeruzaleme. „Kamenná dlažba“ bola pravdepodobne jediným dláždeným miestom v meste a bola skonštruovaná za Herodesa Agripu II a možno dostala názov práve z tejto príčiny. Avšak „Gabbatha“, ktorá je odvodená od גבעה („vršok“) alebo z נבחה („nadložie – chrbát vyvýšeniny“) – sa nezhoduje s gréckym pomenovaním a mohla označovať inú vyššiu časť mesta, blízko kráľovskej rezidencie.⁴

Výraz „Gabbatha“ je v katolíckej encyklopédii charakterizovaný tak, že je to aramejské pomenovanie miesta v Jeruzaleme, pomenované tiež v gréčtine názvom Lithostrotos. Toto pomenovanie sa vyskytuje iba u Jána 19,13, kde evanjelista podáva, že Pontius Pilát „vyviedol Ježiša von a sadol si na súdnu stolicu na mieste zvanom Lithostrotus, po hebrejsky Gabbatha“. (Jn 19,13) Názov „Gabbatha“ je aramejské slovo, pre Žida sv. Jána, ako aj pre iných novozákonných pisateľov, predstavuje aramejský jazyk, ktorým sa zvyčajne rozprávalo v tom čase v Judei. To nie je presný preklad slova „Lithostrotus“, ktorého správny význam je kockovaná alebo mozaiková dláždená plocha, na ktorej stála súdna stolica, ale ktorá sa rozprestierala až k samotnému miestu pred Pilátovým pretóriom. Tam bola dláždená plocha umiestená. To zachoval v texte sv. Ján, ktorý na inom mieste dáva aramejské názvy ako zreteľne patriace k miestam, nie ako úplný preklad z gréčtiny. Je to zachované tiež z dôvodu, že „Gabbatha“ je odvodená od slovného základu (znamená „nadložie“ alebo „vyvýšenina“), ktorý neodkazuje na druh dláždenej plochy, ale na vyvýšené miesto, o ktorom hovoríme. To teda napovedá o tom, že názvy „Lithostrotos“ a „Gabbatha“ boli určené rôznymi charakteristickými črtami lokality, kde Pilát vydal nášho Pána na smrť. Aramejský názov bol odvodený od tvaru lokality, grécky názov od povahy (druhu) tejto dlažby. Úsilím komentátorov bolo identifikovať

² Porov.: KARDIS, M.: Apokryfná literatúra Starého zákona. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov : Pro communio o.z., 2006, s. 14.

³ „Prétorium je rímsky vojenský odborný význam, označoval sídlo rímskeho miestotrziteľa, označoval najprv stan a neskôr to bol najkrajší palác podmaneného mesta.“ Porov: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. Praha: Zvon, 1996, s. 336.

⁴ Porov.: http://www.jewishencyclopedia.com/view_page.jsp?artid=3&letter=G&pid=0

„Gabbathu“ s vonkajším nádvorím paláca, ktoré je známe ako dláždené, alebo s miestom stretávania sa židovskej veľrady, ktoré bolo spolovice vnútri, a spolovice mimo tohto palácového (hradného) vonkajšieho nádvoría, alebo opäť s horskou vyvýšeninou za Domom Pána (Jeruzalemský chrám). Avšak tieto snahy nemôžu byť považované za úspešné. Jediné, čo môžeme zhrnúť s určitosťou tvrdenia sv. Jána je, že „Gabbatha“ predstavuje obvyklé miesto v Jeruzaleme, kde mal Pilát svoj súdny stolec, a kam v dôsledku toho priviedli Ježiša, aby mohol byť vydaný na vypočúvanie a mase Židov, jej formálnemu a konečnému rozhodnutiu k odsúdeniu.⁵

Iné preklady sú: vyvýšený terén, vyvýšené miesto, kamenná dlažba, vysoká dlažba, návršie, či lysé čelo.⁶ Pomenovať v tej dobe nejaké miesto názvom znamenalo vystihnúť vonkajší vzhľad tohoto miesta. Takéto pomenovania boli v Jeruzaleme bežné napr. „Golgota“ (Lebka).⁷ Teda pri výraze „Gabbatha“ nejde o preklad „Lithostrotu“ ale o iný názov miesta.

2. ANALÝZA BIBLICKÉHO MIESTA

Podľa súčasných archeologických výskumov miesto (grécky) „Lithostrotos“, (aramejsky) „Gabbatha“ je úzko späté s miestodržiteľským palácom (pretóriom) a s rímskym súdnym tribunálom. Presným určením týchto dvoch miest sa určí poloha skúmaného miesta. V tomto prípade v starom Jeruzaleme pripadajú do úvahy tri paláce, kde mohol sídliť v čase pobytu v Jeruzaleme rímsky prokurátor spolu s celou posádkou, odkiaľ dozeral na dodržiavanie poriadku hlavne počas židovských sviatkov. Sú to:⁸

⁵ Porov.: <http://www.newadvent.org/cathen/06328b.htm>

⁶ Porov.: PORSCH, F.: *Evanjelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s.187.

⁷ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon, 1996, s. 360.

⁸ Dôvody za a proti týkajúce sa polohy pretória uviedli priamo L.-H. Vincent OP, zástanca pevnosti Antónia, a P.Benoit OP, ktorý dáva prednosť Herodesovmu palácu. V tom istom časopise *Revue Biblique*: L.-H. Vincent, Le lithostrotos évangélique, v RB 59 (1952) s. 513-530; P. Benoit, Prétoire, Lithostroton et Gabbatha, v: DBS VIII, sl. 513-554; L.-H. Vincent – F.-M. Abel, Jérusalem nouvelle II, s. 562-586; Soeur Marie Aline de Sion, La Forteresse Antonia à Jerusalem et la question du prétoire, Jérusalem 1956. Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježíšových*. 1996, s. 448.

Hrad Antónia, nazývaný tiež Pevnosť Antónia alebo Palác Antónia, Herodesov palác, nazývaný aj Herodesov horný palác alebo Nový Herodesov palác,

Palác Hasmonejcov, nazývaný aj Herodesov dolný palác

Podľa historika Mommsena⁹ sa súdna stolica nachádzala na mieste prístupnom verejnosti, nie však v palácoch kde sídlili Rimania, pretože okrem obývaných miestností tam bola stráž a väzenie. Navštívenie takého miesta by bolo pre Židov poškvrnením sa „*Od Kajfáša viedli Ježiša do vládnej budovy. Bolo už ráno. Ale oni do vládnej budovy nevošli, aby sa nepoškvrnili a mohli jesť veľkonočného baránka.*“ (Jn 18,28) V evanjeliách je súdna stolica uvádzaná spolu s pretóriom.¹⁰

3. HRAD ANTÓNIA (PEVNOSŤ ANTÓNIA ALEBO PALÁC ANTÓNIA)

Miesto sa nachádza severozápadne od Jeruzalemského chrámu. Teďa pri severozápadnej stene chrámového nádvorja. V 5. stor. pr. Kr. bola najprv postavená malá pevnosť na ochranu chrámu,¹¹ ktorá bola ešte opevnená Hasmoneovcami. Celú pevnosť dal prestavať Herodes Veľký v roku 36. pr. Kr. a pomenoval ju po Markovi Antóniovi – Antónia. Aj keď hlavným mestom a sídlom Rimanov v Palestíne bola Cézarea, pevnosť Antónia mohla súčasne slúžiť ako sídlo rímskych miestodržiteľov, keď boli v Jeruzaleme. Po dobytí Jeruzalema Rimanmi v nej sídlila rímska posádka, ktorá kontrolovala mesto.¹² V roku 70. po Kristovi, po dobytí Jeruzalema Rimanmi, dal Títus hrad Antónia zbúrať. Tu tiež sídlila rímska posádka. Nádvorie slúžilo na výcvik a hry rímskych legionárov pôsobiacich v Jeruzaleme, a zároveň tu sídlili rímski miestodržiteľia, hlavne počas pobytu v Jeruzaleme. J. Flavius opisuje Antóniu ako nádhernú stavbu vybudovanú na vysokej skale s usporiadaním kráľovského paláca so štyrmi vežami.¹³

⁹ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. s1996, s. 336.

¹⁰ Porov.: Mt 27,27; Mk 15,16; Jn 18,28 a iné.

¹¹ „...taktiež list kráľovskému poľnému Asafovi, aby mi dal drevo na pokrytie brán chrámového hradu, meských múrov a domu, kde sa zložím.“ (Neh 2,8)

¹² Porov.: GECSE, G., HORVÁTH, H.: *Malý lexikón Biblie*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 17.

¹³ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. 1996, s. 343.

Pri hrade Antónia objavil „kamennú dlažbu“ páter L.-H. Vincent OP.¹⁴ Objavené kamenné vápencové dosky dlhé 2m a 1,5m široké s hrúbkou 0,5m boli nájdené v rokoch 1931-1937. Plocha obsahuje približne 1900m². Presnejšie výskumy ukázali, že vápencová dlažba pochádza z 2. stor. po Kr., rovnako aj trojitý Hadrianov oblúk, v súčasnosti nazývaný aj Ecce Homo, ktorý bol súčasťou východnej mestskej brány, nového mesta Aelia Capitolina, vybudovaného na ruinách Jeruzalema zničeného Títom.¹⁵ V súčasnosti túto dlažbu možno nájsť v kláštore Sionských sestier.

J. Flávius v spise „Židovská vojna“ píše o Antónii, že smerom k chrámu sú zostúpi, kde sa pohybovali rímske hliadky, ktoré boli v rámci rímskej posádky v Antónii. Pre lepšiu kontrolu, je pochopiteľné, že sídlom prokurátora mohol byť hrad Antónia. Filón však podáva správu, že sídlom rímskych miestodržiteľov je Herodesov palác, kým Antóniu nazývajú pevnosťou a nádvorie sa pripisujú len palácom, kde priestranstvo pred palácom korešponduje so súdnou stolicou. Antónia mala priestranstvo vo vnútri, ale tam Židia v čase sviatkov nemohli vojsť.¹⁶

V úvahu pripadajú teda dva paláce.

4. HERODESOV PALÁC (HERODESOV HORNÝ PALÁC ALEBO NOVÝ HERODESOV PALÁC)

Túto možnosť predstavil páter Benoit P. OP¹⁷ tento palác sa nachádzal na juhozápadnom vrchu. Herodes Veľký býval najprv v Hasmoneovskom paláci, a neskôr v roku 23. pr.Kr začal so stavbou nového horného paláca na juhozápadnej vyvýšenine. Mal dve časti a tri veže. Bol veľmi bohato vyzdobený. V roku 70. po Kr., keď Rimania obliehali Jeruzalem, vyhorel. Filón nazýva Herodesov palác sídlom rímskych

¹⁴ Vincent Louis – Hugues (1872-1960) - francúzsky dominikán. Vedný odbor: biblická archeológia a história. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 1233.

¹⁵ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. 1996, s. 353-354.

¹⁶ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. 1996, s. 344.

¹⁷ Benoit Pierre (1906-1987) – francúzsky dominikán, významný biblista a vedecký pokračovateľ Lagrangea, expert na Druhom vatikánskom koncile, konzultor Pápežskej biblickej komisie. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 1210.

prokurátorov. K hornému Herodesovmu palácu sa však neviaže žiadna kresťanská tradícia.

5. PALÁC HASMONEJCOV (HERODESOV DOLNÝ PALÁC)

V tomto paláci býval najprv Herodes Veľký s manželkou z Hasmoneovského rodu a s celou rodinou, kým nepostavil Horný palác. Od roku 6. po Kr. v ňom bývali rímski prokurátori. Až v roku 41. po Kr. za Herodesa Agrippu II. prešli všetky tri paláce naspäť Židom.

K presnejšej analýze Hasmonejského paláca – pretória - pomohla poznámka J. Flávia v Židovských starožitnostiach, že palác sa nachádza blízko školy pre zápasníkov (xystos) a vystavenej nadstavby bolo vidieť do chrámového nádvorja.¹⁸

6. KRESŤANSKÁ TRADÍCIA V STAROVEKU¹⁹

Nové archeologické objavy v starom Jeruzaleme²⁰ a svedectvá pútnikov v staroveku spracoval B. Pixner OSB.

O najpravdepodobnejšej polohe určenia pretória v Hasmonejskom paláci hovorí tradícia do 7. - 8. stor. po Kr. Najstaršie svedectvo je od pútnika z Bordeaux (r. 333), ktorý hovorí, že smerom od Siónu (vstupuje do mesta z Juhu) smerom k Damaskej bráne po pravej strane dole v údolí sú zrúcaniny pretória. Ako ide ďalej po ľavej strane vidí „Golgotu“ kde už bola z rozkazu cisára Konštantína postavená bazilika. Aj keď sú údaje dosť všeobecné, v správe sa odzrkadľuje vtedajšia tradícia.

Ďalším svedectvom je svedectvo Petra Iberského biskupa z Majumy (okolo r. 450), ktorý píše, že ak sa od božieho hrobu sa zide dole, je tam kostol, ktorému hovoria Pilátov. Presný názov toho kostola udáva arcibiskup Theodos (r. 530), ktorý sa zmieňuje o bazilike Sancta Sophia (Svätej múdrosti).

Veľmi podrobné svedectvo podáva Anonym z Piacenzy (r. 570). Ten hovorí, že prejedením Siónskej brány sa vstupuje do baziliky sv.

¹⁸ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježíšových*. 1996, s. 342.

¹⁹ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježíšových*, 1996, s. 337,340,341.

²⁰ Porov.: TRSTENSKÝ, F.: *Aby si poznal spoločlivosť učenia*. Svit : KBD, 2006, s. 71 – 76.

Márie /Nový kostol Matky Božej – Nea Theotokos nazývanej tiež Justiniánova Nea. Hovorí, že na mieste pretória sa nachádza bazilika Sancta Sophia (Svätá Múdrost'), kde je štvorhranný kameň uprostred pretória, kde stáli obžalovaní, a kde Pilát vypočúval Ježiša z Nazareta. Z toho vyplýva dôležitý fakt, že bazilika Svätej múdrosti a bazilika Nový kostol Matky Božej sú uvádzané spoločne vo svedectvách pútnikov. Aj vo svedectve sv. Stratégia Kallista, ktorý píše o ich zničení ich rovnako spoločne.

Poslednú zmienku uzatvára zoznam „Commematorium de casis Dei“, zostavený okolo roku 805, kde sú uvádzané najdôležitejšie baziliky v Jeruzaleme. V roku 637. po Kr., keď Arabi dobyli Jeruzalem, sa miesto pretória, teda odsúdenia Ježiša z Nazareta, uskromňuje len na kaplnku kostola Hagia Sion.

Až v sedemdesiatych rokoch 20. stor., keď pri výkopoch pri južných hradbách chrámovej hory objavil M. Ben-Dov silnú opornú stenu, ktorá by mohla zodpovedať bazilike Nového kostola Matky Božej, to definitívne potvrdil nápis na mieste nájdený v roku 1977, z ktorého je zrejmé, že baziliku dal vystavať Justinián. Zo spoločného uvádza oboch bazilík pútnikmi bola určená aj bazilika Sancta Sophia (Svätá Múdrost'), kde bolo pretórium. K spoľahlivosti týchto svedectiev a upresneniu polôh jednotlivých časti mesta pomohla mapa z Madaby.

7. MAPA Z MADEBY²¹

Pôvodne mala dĺžku 24m a šírku 6m. Je to mapa Jeruzalema v mozaikovom formáte, ktorej dĺžka je 10,5m a v šírka 5m, časť už bola zničená. Je na nej mesto Jeruzalem a jeho vzhľad zo 6. stor. po Kr. Jasne sa dajú rozlíšiť hradby, brány, baziliky, veže a domy, ktoré sú rozlíšené rôznymi farbami. Zaujímavosťou je, že na západnej stene chrámu Sancta Sophia (Svätá Múdrost') – pretórium, sú znázornené dva stĺpy, ktoré môžu naznačovať Pilátovu súdnu stolicu.

Na mape nie je zachytený Hadriánov oblúk – Ecce Homo /Východná mestská brána rímskeho mesta Aelia Capitolina/, čo sa vysvetľuje tak, že vtedajšia tradícia nebola spojená s týmto miestom, ani s hradom Antónia.

²¹ Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. 1996, s. 338-340; Pozri obr. v prílohe.

8. TRADÍCIA A SÚČASNOSŤ²²

Najstaršia tradícia nepoznala Krížovú cestu v takej podobe ako ju poznáme v súčasnosti. Potvrdzuje to aj zbierka obradov Jeruzalemskej cirkvi od 5. - 8. stor. po Kr. v gruzínskom lekcionári. Začínala od chrámu Sancta Sophia a končila na Golgote. Po dobytí Moslimami sa vyskytli rôzne prekážky, a tak sa pretórium preložilo a ohraničilo len na kaplnku Hagia Sion, čo potvrdzuje pri opise miesta Epifan Monach Hagipolity.

Ďalšie preloženie miesta je zaznamenané v období križiackych výprav, tu však vzniká nová tradícia, ktorá za pretórium považuje hrad Antónia. To už dosvedčuje nemecký pútnik Theoderich (1172) a tu začína vznikať súčasná podoba Krížovej cesty, nazývaná tiež Via Dolorosa. Táto podoba Krížovej cesty začínajúcej hradom Antónia a končiacej v bazilike Božieho hrobu pretrvala až dodnes.

EVANJELIUM A BIBLICKÉ MIESTO.

Proces s Ježišom z Nazareta môžeme rozdeliť do siedmich častí.²³

V prvej časti Ponský Pilát vychádza von k ľudu a vypočuje si obviňenie. *„Od Kajfáša viedli Ježiša do vládnej budovy. Bolo už ráno. Ale oni do vládnej budovy nevošli, aby sa nepoškvrnili a mohli jesť veľkonočného baránka. Preto vyšiel von za nimi Pilát a opýtal sa: „Akú žalobu podávate proti tomuto človeku?“ Odpovedali mu: „Keby tento nebol zločinec, neboli by sme ti ho vydali.“ Pilát im povedal: „Vezmite si ho vy a súdte podľa svojho zákona!“ Židia mu odpovedali: „My nesmieme nikoho usmrtiť.“ Tak sa malo splniť Ježišovo slovo, ktorým naznačil, akou smrťou zomrie.“* (Jn 18,28-32)

V druhej časti ide o samotné vypočúvanie Ježiša z Nazareta, kde Židom nie sú adresované nijaké slová, teda dav nie je pri vypočúvaní prítomný. *„Pilát opäť vošiel do vládnej budovy. Predvolal si Ježiša a spýtal sa ho: „Si židovský kráľ?“ Ježiš odpovedal: „Hovoríš to sám od seba, alebo ti to iní povedali o mne?“ Pilát odvetil: „Vari som ja Žid? Tvoj národ a veľkňazi mi ťa vydali. Čo si vykonal?“ Ježiš povedal: „Mo-*

²² Porov.: KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. 1996, s. 356-357.

²³ Porov.: PORSCH, F.: *Evanjeliem sv. Jana*. 1998, s.179-188.

je kráľovstvo nie je z tohto sveta. Keby moje kráľovstvo bolo z tohto sveta, moji služobníci by sa bili, aby som nebol vydaný Židom. Lenže moje kráľovstvo nie je stadiaľto." Pilát mu povedal: „Tak predsa si kráľ?" Ježiš odpovedal: „Sám hovoríš, že som kráľ. Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde. Každý, kto je z pravdy, počúva môj hlas." Pilát mu povedal: „Čo je pravda?" (Jn 18,33-38a)

V tretej časti Pilát vychádza von k Židom, oznamuje im, že ho chce prepustiť. *„Ako to povedal, znova vyšiel k Židom a vravel im: „Ja na ňom nenachádzam nijakú vinu. Je však u vás zvykom, že vám na Veľkú noc prepúšťam jedného väzňa. Chcete teda, aby som vám prepustil židovského kráľa?" Oni znova kričali: „Toho nie, ale Barabáša!" A Barabáš bol zbojník.“ (Jn 18,38b-40)*

V štvrtej časti rímsky miestodržiteľ sa vracia do vládnej budovy a dáva Ježiša z Nazareta zbičovať. *„Vtedy Pilát Ježiša vzal a dal ho zbičovať. Vojaci uplietli z trnia korunu, položili mu ju na hlavu a odeli ho do purpurového plášťa. Prichádzali k nemu a hovorili: „Bud' pozdravený, židovský kráľ!" A bili ho po tvári.“ (Jn 19,1-3)*

V piatej časti Pilát vyvádza zbičovaného a trnám korunovaného Ježiša von pred židovský ľud a poukazuje na neho ako na človeka. *„Pilát znova vyšiel a povedal im: „Pozrite, privádzam vám ho von, aby ste vedeli, že na ňom nijakú vinu nenachádzam." Ježiš vyšiel von s trňovou korunou a v purpurovom plášti. Pilát im povedal: „Hľa, človek!" Len čo ho zazreli veľkňazi a ich sluhovia, kričali: „Ukrižuj! Ukrižuj ho!" Pilát im povedal: „Vezmite si ho a ukrižujte. Ja na ňom nenachádzam vinu." Židia mu odpovedali: „My máme zákon a podľa zákona musí umrieť, lebo sa vydával za Božieho Syna"" (Jn 19,4-7)*

V šiestej časti Pilát opäť vypočúva Ježiša vo vládnej budove, Ježiš na jeho otázky nereaguje. Reaguje však na otázku, odkiaľ je Pilátova súdna moc. *„Keď to Pilát počul, ešte väčšmi sa naľakal. Znova vošiel do vládnej budovy a spýtal sa Ježiša: „Odkiaľ si?" Ale Ježiš mu neodpovedal. Pilát sa ho spýtal: „So mnou sa nechceš rozprávať?! Nevieš, že mám moc prepustiť ťa a moc ukrižovať ťa?" Ježiš odpovedal: „Nemal by si nado mnou nijakú moc, keby ti to nebolo dané zhora. Preto má väčší hriech ten, čo ma vydal tebe."“ (Jn 19,8-12)*

V poslednej siedmej scéne je Ježiš z Nazareta aj napriek tomu, že ho chcel Pilát prepustiť odsúdený a vydaný, aby ho ukrižovali. *„Od tej chvíle sa Pilát usiloval prepustiť ho. Ale Židia kričali: „Ak ho prepustiš, nie si priateľom cisára. Každý, kto sa vydáva za kráľa, stavia sa proti*

cisárovi." Keď Pilát počul tieto slová, vyviedol Ježiša von a sadol si na súdnu stolicu na mieste zvanom Lithostrotus, po hebrejsky Gabbatha. Bol Prípravný deň pred Veľkou nocou, okolo poludnia. Tu povedal Židom: „Hľa, váš kráľ!" Ale oni kričali: „Preč s ním! Preč s ním! Ukrižuj ho!" Pilát im povedal: „Vášho kráľa mám ukrižovať?!" Veľkňazi odpovedali: „Nemáme kráľa, iba cisára!" Tak im ho teda vydal, aby ho ukrižovali. A oni prevzali Ježiša.“ (Jn 19,12-16)

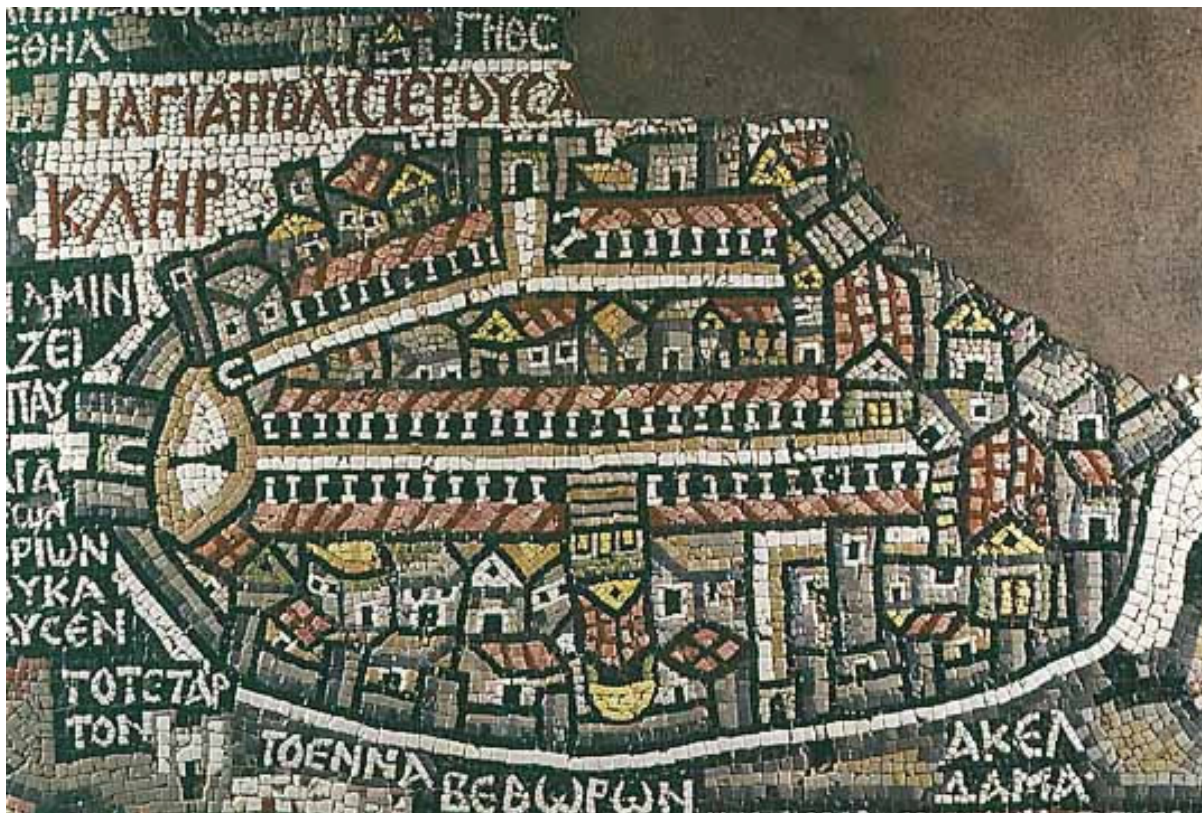
Aj v synoptických evanjeliách sú zmienky o súdnej stolici: „*Keď sedel na súdnej stolici, odkázala mu jeho manželka: „Nemaj nič s tým spravodlivým, lebo som dnes vo sne veľa vytrpela pre neho.”*“ (Mt 27,19) O vyvýšenom mieste: „*Zástup vystúpil hore a žiadal si to, čo im robieval.*“ (Mk 15,8) O vládnej budove: „*Vladárovi vojaci vzali Ježiša do vládnej budovy a zhromaždili k nemu celú kohortu.*“ (Mt 27,27) „*Vojaci ho odvedli dnu do nádvorja, čiže do vládnej budovy, a zvolali celú kohortu.*“ (Mk 15,16)

ZÁVER

Zhrnutím všetkých dostupných správ pochádzajúcich z Tradície, informácií v evanjeliu Matúša, Marka, Lukáša a Jána a súčasných archeologických výsledkov sa miestom vypočúvania, bičovania a odsúdenia stáva miesto, kde stál palác Hasmoneovcov. Toto je najpravdepodobnejšie miesto pretória, ako uvádza G. Kroll: „*Tradice, dějiny a archeologie se stýkají tady, kde Ježíš stál před Pilátem a odkud nesl na Golgotu kříž.*“²⁴

Napriek tomu práca archeológov ešte nie je ukončená a archeologické výskumy stále pokračujú. Mnohé z nich narážajú na problémy neprístupnosti miest, z dôvodu rôznosti náboženstiev. Druhým faktom je to, že aj keď sa našli kamene s nápismi, nemusí ísť práve o pôvodne miesto, pretože v tejto oblasti je nedostatok stavebného materiálu a kameň z jedného chrámu mohol byť použitý na výstavbu inej budovy. Aj keď sú pokroky v medzináboženskom dialógu značné, predsa nie sú na takej úrovni, aby archeologický výskum v Jeruzaleme mohol byť plne rozvinutý, pretože sa tu stretávajú svetové náboženstvá Kresťanstvo, Judaizmus a Islam.

²⁴ KROLL, G.: *Po stopách Ježíšových*. 1996, s. 346.



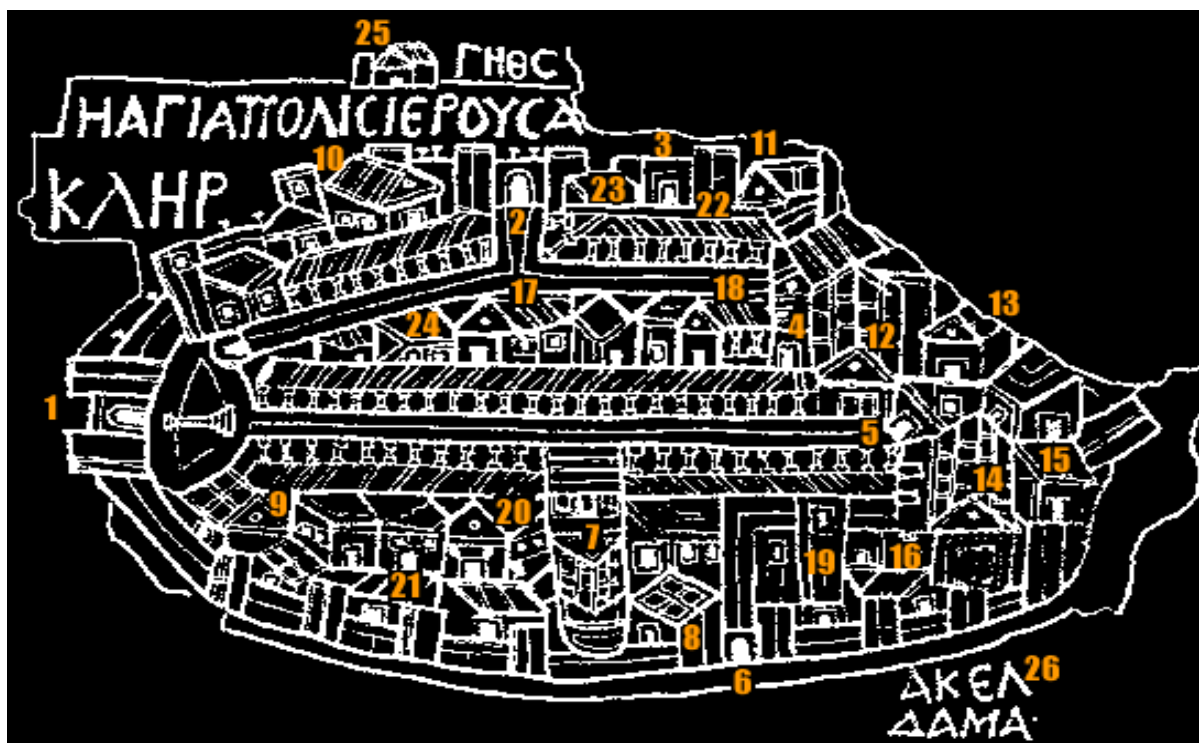
Počas celej histórie si Cirkev pripomínala tieto miesta ako mystérium, kde sa prostredníctvom obety Ježiša z Nazareta odohralo vykúpenie ľudstva. Ním prichádza aj jedinečné chápanie aj človeka do takej miery, že možno hovoriť o zjavenej antropológii.²⁵

Mapa z Medeby (Madaby alebo Madeby).

Je to mozaika Svätej zeme pochádzajúca zo 6. storočia po Kr. Bola objavená v roku 1884 počas stavania nového Grécko-Ortodoxného kostola v Medebe (Jordánsko). Na mape je znázornené mesto Jeruzalem. Na detailoch mapy vidieť dve ulice zo stĺporadím, dvadsaťjeden veží (veľká veža na juhu je pravdepodobne Veža Dávidova), šesť brán, Kostol Božieho Hrobu, iné chrámy a kláštory a mnohé ďalšie budovy.²⁶

²⁵ Porov.: LEŠČINSKÝ J.: Dynamická antropológia Biblie. Košice : Verbum, 2004, s. 15.

²⁶ <http://www.christusrex.org/www1/ofm/mad/sections/section11.html>
<http://www.bibleplaces.com/madabamap.htm>,
http://www.geocities.com/Athens/Oracle/1631/madaba_map.html



1.St. Stephen's Gate - Damascus Gate - Bab al-'Amud – Neapolská brána /Damašská brána/

2.Gate of the Sheep Pool - St. Stephen's Gate - Bab Sitti Maryam – Benjamínska brána /Štefánska brána/

3.Golden Gate - Gate Beautiful - Golden Gate - Bab ar-Rahma / Bab at-Tub – Zlatá brána

4. Dung Gate - Bab al-Mugariba Hnojná brána

5. Sion Gate - Bab an-Nabi Da'ud – Sijónska brána

6. Gate of the Tawer (Porta Purgu) - Jaffa Gate - Bab al-Halil – Jafská brána

7.Church of Anastasis - Holy Sepulchre – Chrám Božieho hrobu

8. Baptistry of the Church of Anastasis ? - Baptistry of the Holy Sepulchre ? - Baptisterium

9. Monastery of St. Serapion ? - ?

10.Church of Sheeps Pool (Probatica) - Church of St. Anne – Kostol sv. Anny

11. Church of Pinnacle of the Temple – Krížová bazilika

12. New Church of Mother of God - Nea Church – Nový kostol Matky Božej /Nea Theotokos/

13.Church north of Pool of Siloam – Šílošský kostol

14. Basilica on Mount Sion - Basilica on Mount Sion – Sijónska bazilika

15. Diaconicon of the Basilica on Mount Sion ? - Coenaculum - Večeradlo
16. Church of the House of Caiphas - House of Caiphas – Kajfášov dom
17. Church of St. Sophia ? – Bazilika Sancta Shophia (Svätá Múdrost') ?
18. Church of St. Cosmas and St. Damianus ? Bazilika Sancta Shophia (Svätá Múdrost') ?
19. The Citadel - .al-Qal'a – Veža Dávidová ?
20. Patriarchal Quarter ? Patriarchálna štvrť ?
21. Monastery of the Spoudaei ? - ?
22. Temple Esplanade - .Haram as-Sharif - ?
23. Fortress of Antonia ? Pevnosť Antónia ?
24. Public Baths of Jerusalem ? - .Hammam as-Sultan ? – Verejné kúpele ?
25. Gethsemane - Gethsemane – Gecemanská záhrada
26. Aceldama - .Aceldama

Mgr. Daniel Slivka

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

dany@unipo.sk

Kanonici Prešovskej gréckokatolíckej eparchie

Slavko Ganaj

Annotation: Greek – Catholic eparchy of Prešov originated 22. 9. 1818. Document of Pius VII. *Relata semper* was principal document for people greek-catholic religion in contemporary Slovakia. In Greek – Catholic eparchy of Prešov originated *capitulum canonicorum* too. *Capitulum canonicorum* was very important organ of Prešov eparchy. Situation in Prešov eparchy is different today, because conception „capitulum canonicorum“ is proper Roman – Catholic Church by CIC and this conception isn't proper Greek – Catholic Church by CCEO. This conception is in Greek – Catholic eparchy of Prešov only symbolic today.

Key words: Greek – Catholic eparchy of Prešov, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), Codex Iuris Canonici (CIC), „capitulum canonicorum“ of Prešov Greek-Catholic eparchy.

Dejiny Gréckokatolíckej prešovskej eparchie sú veľmi zaujímavé už od jej začiatku. Mnohé udalosti už pri jej vzniku sa zdali byť veľmi spleť. Jej počiatky sú jednoznačne späté s Mukačevskou eparchiou byzantského obradu, ktorú možno vnímať ako „matku“ Prešovskej gréckokatolíckej eparchie. Jej zriadenie je poznačené uplatňovaním apoštolského práva uhorských kráľov, ktoré umožňovalo panovníkovi bez predbežného súhlasu, ba aj bez predchádzajúcej konzultácie s pápežom, zriadiť biskupstvo a vymenovať biskupa.¹ Takto došlo aj ku zriadeniu spomínanej „matky“ Prešovskej eparchie a to Mukačevskej eparchie. Po rozhodnutí Uhorskej panovníčky Márie Terézie až následne vtedajší pápež Klement XIV. potvrdil zriadenie eparchie v Mukačeve. Ináč tomu nebolo ani pri zriaďovaní Prešovskej gréckokatolíckej eparchie. Jej zriadenie sa javilo ako nutnosť, nakoľko spravovanie veľmi rozsiahlej Mukačevskej eparchie bolo nad silu jediného biskupa. V dôsledku čoho boli v Mukačevskej eparchii ustanovené 3 vikariáty : v Marmaroši, v Satmári a v Košiciach. Na čelo Košického vikariátu mal byť ustanovený biskupský vikár a to na základe voľby spomedzi kanonikov mukačevskej kapituly.² Už tu začína zmienka o pôsobení kapituly

¹ Porov. MULÍK, P.: V tom chráme zriaďujeme... In: *Národný kalendár 2006*, Martin : Matica slovenská, 2005, s. 71.

² Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1945-1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 24.

kanonikov v gréckokatolíckych eparchiách. Bol to jasný vplyv Vatikánu ale i svetských panovníkov, ktorí usilovali o úniu čím väčšieho počtu veriacich na svojom území s úmyslom zjednocovania a spájania. Preto bola zjavná snaha zo strany Vatikánu i spomínaných svetských panovníkov, naklonených Rímu, o zavádzanie čím väčšieho počtu „styčných bodov“ medzi latinskými biskupstvami a zjednotenými eparchiami byzantského obradu v snahe vytvoriť „jeden ovčinec Kristov“. Dôsledkom toho okrem iného bolo aj uplatňovanie právnych noriem latinského obradu do eparchií byzantského obradu. Jedným zo zjavných znakov bolo aj zriaďovanie kapitul kanonikov, ktorý mali v rámci eparchie vždy výsostné postavenie. Katedrálna kapitula a jej počet bola zriaďovaná vždy Apoštolskou stolicou.

Prvý vikár košického vikariátu mal rezidovať v bývalom františkánskom kláštore v Košiciach. Mestská rada i samotný jágerský biskup spôsobili veľké problémy pri umiestnení rezidencie nového vikariátu. Až napokon menovaný vikár sa 27. 6. 1788 vzdal vikariátu. Po mnohých peripetiách bol napokon z rozhodnutia cisára dňa 20. 12. 1792 vikariát prenesený do Prešova, kde sa našla vhodná budova – minoritský kostol. Tu sa zriadila rezidencia i katedrálny chrám Košického vikariátu so sídlom v Prešove, čo bolo aj 8. 3. 1806 cisárskym dekrétom potvrdené. Aj v Prešove boli spoiatku problémy, ale diplomaciou vikára Bradáča sa veci dávajú do správnych koľají.³ Stále to však nebol „normálny stav“, nakoľko zriadenie vikariátu malo byť len prípravnou fázou na zriadenie riadneho biskupstva – Prešovskej eparchie.

Spletito sa to tiahlo naďalej. Nie pápež ale cisár František I. bez vedomia Ríma utvára Prešovskú eparchiu v hraniciach predošlého Košického vikariátu. Tento počín cisár zrealizoval dňa 3. 11. 1815. Až následne informoval Rím o svojom rozhodnutí rozdeliť Mukačevskú eparchiu a zriadiť novú Prešovskú eparchiu, pričom hneď predniesol pápežovi aj kandidáta na biskupa – Gregora Tarkoviča.

Zároveň hneď bola daná požiadavka aj na zriadenie kapituly kanonikov Prešovskej eparchie, čo bolo jasným znakom, ako dôležitá bola táto ustanovizeň vo svojom čase od začiatku jestvovania Prešovskej eparchie. A tak už cisárom Františkom I. v jeho donačnej listine z 11. 7. 1817 je jasne uvedené, že kapitula bude mať 5 členov – kanonikov. I samotný cisárov kandidát na Prešovského biskupa si bol veľmi dobre

³ Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1945-1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 24 – 25.

vedomý, že veci so zriadením eparchie podliehajú schváleniu z Ríma, a preto usiloval o skoré kanonické erigovanie Prešovskej eparchie zo strany pápeža. Úsilie bolo zavŕšené, keď pápež Pius VII. bullou *Relata semper* zo dňa 22. 9. 1818 prehlasuje kánonické zriadenie Prešovskej eparchie. Táto bula okrem iného jasne ustanovuje kapitolu z piatich kanonikov. Inštalovanie kapitolu kanonikov Prešovskej eparchie nastalo 6. 8. 1820 a prvými členmi boli ustanovení: Joanes Habina (1820 – 1823), Michael Kanyuk (1820 – 1823), Joannes Mehay (1820 – 1835), Bazilius Hodobay (1820 – 1840) a Andreas Chyra (1820 – 1840).⁴

Táto kapitula kanonikov Prešovskej eparchie pôsobila až do päťdesiateho roku 20. storočia, teda do času násilnej likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi vo vtedajšom Československu. Obnovenie pôsobenia Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu zo dňa 13. 6. 1968 prinieslo trocha „normalizácie“ činnosti Gréckokatolíckej cirkvi. Dôležitým medzníkom sa stalo menovanie dočasného ordinára Gréckokatolíckej cirkvi v ČSSR zo strany pápeža Pavla VI. 20. 12. 1968 a jeho následne schválenie štátnou správou 2. 4. 1969. Bolo nevyhnutné „zachraňovať“ čo len sa dalo... Nakoľko právo menovať kanonikov kapitolu Prešovskej eparchie prináležalo iba diecéznemu biskupovi a nie administrátorovi diecézy⁵, tak táto kapitola dejín Gréckokatolíckej cirkvi sa posúvala až do roku 1990, kedy Mons. Ján Hirka bol slávnostne vysvätený za Prešovského sídelného biskupa.

Biskup Mons. Ján Hirka vymenovával kňazov „ *vynikajúcich vierou a neporušenosťou života* “⁶, ako je to uvedené v Kódexe kanonického práva. Avšak najčastejšie to bol iba titul čestného kanonika, tzv. „titulárny kanonik“. Takto boli titulom „titulárny kanonik“ vyznačení Mons. Jánom Hirkom od roku 1994 do roku 2002 títo kňazi – pôsobiaci v súčasnosti na území Prešovskej gréckokatolíckej eparchie: Baláž, E.; Boháč, V.; Čekan, J.; Dancák, F.; Dujčák, A.; Ďordík, V.; Gajdoš, J.; Hrustič, J.; Kereštan, A.; Kompér, P.; Kormaník, V.; Krajňák, J.; Ličko, J.; Maďoran, J.; Mašlej, J.; Onderko, M.; Petraševič, N.; Petro, M.; Poláček, V.; Potáš, M.(+); Pružinský, M.; Simko, Š.; Škoviera, J.; Tkáč, J.;

⁴ Schematismus venerabilis cleri dioecesis Fragopolitanae seu Prešovensis administrationis apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnom omnium graeci ritus catholicorum in republica Čechoslovacciae degentinus pro anno Domini 1948. s. 21.

⁵ Porov. CIC, kán. 509, § 1.

⁶ CIC, kán. 509, § 2.

Tóth, J.; Turiak, E.; Vladimír, M.; Voskár, J. a Zavacký, J.⁷ Z kňazov pôsobiacich v súčasnosti na území dnešného Gréckokatolíckeho apoštolského exarchátu v Košiciach je 6 kňazov vyznačených titulom „titulárny kanonik“: Knežo, J.; Kocák, J.; Moskal', M.; Németh, G.; Simko, Š.; Vasilčák I. Jeden kňaz má titul „kanonik“ a to Koščo Ján.⁸

Medzi tým bol v roku 1983 vydaný nový Kódex kanonického práva Cirkvi latinského obradu (CIC), ktorý jasne pojednáva o tematike kapituly kanonikov biskupstiev latinského obradu. Významným rokom pre jednotlivé eparchie byzantského obradu patriace do Katolíckej cirkvi bolo vydanie nového Kódexu kánonov východných katolíckych cirkví (CCEO) v roku 1990 a jeho „uživotnenie“ od roku 1991. Kým v CIC sa o kapitule kanonikov jasne pojednáva v kánonoch 503 až 510, tak v CCEO o tejto inštitúcii v Katolíckej cirkvi východného obradu niet ani zmienky.⁹ Z tohoto dôvodu novozvolený Prešovský eparcha Mons. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD. nerozvíja pojem „kapituly kanonikov“ v Prešovskej gréckokatolíckej eparchii, ale venuje sa budovaniu štruktúr Prešovskej eparchie v zhode s kánonmi nového Kódexu kánonov východných katolíckych cirkví.

Tak ako kedysi Vatikán usiloval o jednotu v Katolíckej cirkvi medzi cirkevnými spoločenstvami latinského i byzantského obradu vytváraním „spoločných styčných bodov“, čoho napríklad boli aj zriadené kapituly kanonikov v jednotlivých gréckokatolíckych eparchiách, tak dnešný trend je iný: usilovať o jednotu pri zachovaní rôznorodosti vlastných tradícií jednotlivých cirkevných spoločenstiev, zdôrazňujúc jednotu ducha a viery.

ThDr. Slavko Ganaj, PhD.

Katedra praktickej teológie

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

slavko.ganaj@centrum.sk

⁷ Porov. GRÉCKOKATOLÍCKE BISKUPSTVO V PREŠOVE : *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004*. Prešov : Vydavateľstvo M. Vaška, 2004, s. 244 – 291.

⁸ Porov. GRÉCKOKATOLÍCKY EXARCHAT KOŠICE : *Košický exarchát*. Košice : Karnat, 2005, s. 106 – 134.

⁹ Porov. FÜRST, C. G.: *Canones synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Freiburg : Herder, 1992, s. 34.

Ranocirkevní otcovia a učítelia v katechézach Benedikta XVI.

Monika Slodičková

Annotation: Holy Father in his catechesis has already described the lives and works of St. Clement of Rome, St. Justine, St. Ignatius of Antioch, St. Irenaeus and of St. Clement of Alexandria

Key words: catechesis, Pope Benedict XVI, Early Church Fathers

Benedikt XVI. sa vo svojich katechézach doteraz zameral na život a pôsobenie sv. Klementa, rímskeho pápeža, sv. Justína, sv. Ignáca Antiochijského, sv. Ireneja a Klementa Alexandrijského. Prvý z nich, sv. Klement, bol tretím nástupcom sv. Petra. Žil v posledných rokoch 1. storočia a stretol sa s niektorými z apoštolov. „Tento rímsky biskup si získal takú autoritu a prestíž, že mu bolo pripísané autorstvo rôznych písomností. Jediným dielom, ktorého autorom je celkom určite, je však List Korint’anom. Veľký „archivár“ prvokresťanstva, Eusébios z Céza-rey, ho prezentuje týmito slovami: „Od Klementa máme jeden list všeobecne považovaný za autentický, ktorý má zvlášť obdivuhodný obsah. Napísal ho v mene rímskej cirkvi korintskej cirkvi... (*Hist. Eccl.* 3, 16).“ Tento list si získal vážnosť takmer kánonickú. Na začiatku tohoto, po grécky napísaného, listu sa Klement sťažuje na „neočakávané protivenstvá“, ktoré nás tak náhle a jedno za druhým postihli“ (1, 1), a ktoré mu zabránili vyjadriť sa skôr. Týmito „protivenstvami“ myslí zrejme prenasledovanie zo strany cisára Domiciána, lebo list je datovaný do obdobia nasledujúceho bezprostredne po smrti cisára a po skončení prenasledovania, dá sa povedať, hneď po roku 96.“

Ako uviedol Benedikt XVI., účelom Klementovho listu bolo v pokoji zjednotiť Korint’anov, obnoviť ich vieru a upevniť tradíciu, ktorú krátko predtým prijali od apoštolov. „Môžeme povedať, že tento list predstavuje prvé uplatnenie rímskeho primátu po smrti sv. Petra. Podľa Špirka pôvodca listu píše ako sudca a Boží námestník, hovorí v plnom povedomí svojho nadriadeného úradu ku Korint’anom, ako svojim podriadeným.¹

¹ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 25.

Klementov list sa zaoberá témami veľmi milými a blízkymi apoštolovi Pavlovi, ktorý Korint'anom tiež napísal dva rozsiahle listy. Ide najmä o dodnes aktuálnu teologickú dialektiku indikatívu spásy a imperatívnu morálne správneho konania, ale predovšetkým o radostnú správu o milosti, ktorá prináša spásu. Pán nás predchádza, odpúšťa nám, dáva nám svoju lásku a milosť byť kresťanmi – jeho bratmi a sestrami. Táto správa naplňa naše životy radosťou a poskytuje istotu nášmu konaniu: Pán nás neustále predchádza svojou milosťou a jeho dobrota je vždy väčšia ako všetky naše hriechy.“

Svätý Otec ďalej povedal, že Klement v Liste Korint'anom vyzýva veriacich k pokore a bratskej láske – teda k dvom cnostiam, ktoré sú základom existencie Cirkvi²: „Sme svätý ľud,“ povzbudzuje Klement, „konajme teda všetko, čo svätosť vyžaduje“ (30, 1). Rímsky biskup zvlášť pripomína, že Pán „ustanovil, kde a kým má byť vykonávaná bohoslužba, aby bola vykonaná sväto a so skutočnou zbožnosťou a mohla byť prijatá jeho vôľou... Najvyšší veľkňaz má predpísané vlastné liturgické funkcie, kňazi majú určené úkony, leviti svoje služby. Laici sú viazaní príkazmi pre laikov (40, 1 – 5).“ Benedikt XVI. ďalej podčiarkol: „Všimnite si, že v tomto liste z konca 1. storočia sa prvý raz v kresťanskej literatúre používa grécky termín *laikos*, čo znamená člen *laosu*, čiže Božieho ľudu. Týmto spôsobom – odvolávajúc sa na liturgiu starého Izraela – Klement ukazuje predstavu ideálnej Cirkvi. Je zhromaždená „jediným Duchom milosti, vyliatom na nás“, ktorý oživuje rôzne údy Kristovho tela, v ktorom všetci, zjednotení bez akéhokoľvek rozdelenia, sme „údmi pre seba navzájom“ (46, 6 – 7).“³

Tieto Klementove slová Svätý Otec interpretoval tak, že odlišnosť medzi laikom a duchovenstvom neznamená protiklad, ale organické spojenie rôznych častí jedného tajomného tela. „Cirkev naozaj nie je miestom zmätku a anarchie, kde si človek môže v každej chvíli robiť, čo sa mu zachce. V tomto organizme s rozčlenenou štruktúrou každý vykonáva službu podľa povolania, ktoré dostal... Klement jasne vyjadruje

² „Oblečme si svornosť, buďme pokorní a zdržanliví, vyhýbajme akémukoľvek ohováraníu a osočovaniu a svoju spravodlivosť doazujme činmi, nie slovami“. Porov.: KLEMENT RÍMSKY: *Prvý list Korint'anom*. In. *Liturgia hodín podľa rímskeho obradu*. Vatikán : 1992, s. 420.

³ „Veľkí nemôžu byť bez malých, malí bez veľkých; všetci sú navzájom pomiešaní – a to je užitočné“. Porov.: KLEMENT RÍMSKY: *Prvý list Korint'anom*. In. *Liturgia hodín podľa rímskeho obradu*. Vatikán : 1992, s. 1669.

náuku apoštolského nasledovníctva. Normy, ktoré ju riadia, pochádzajú v konečnom dôsledku od samotného Boha. Otec poslal Ježiša Krista, ktorý si vybral apoštolov. Tí potom vybrali vodcov prvých spoločenstiev a ustanovili, aby po nich prišli ďalší muži hodní tohto úradu.“

Svätý Otec poukázal na Klementovo tvrdenie, že Cirkev má sviatostnú štruktúru, nie politickú, a je predovšetkým Božím darom, nie dielom človeka. Pôsobenie Boha, ktorý prichádza, aby sa s nami stretol v liturgii, predstihuje naše rozhodnutia a myšlienky. „Klement chváli Boha a ďakuje mu za jeho obdivuhodnú prozreteľnosť lásky, ktorá stvorila svet a snaží sa o jeho spásu. Zvláštnu dôležitosť v jeho liste predstavuje modlitba za vládcov,“ povedal Benedikt XVI. a dodal, že Klement ňou uznal legitimitu politických inštitúcií v rámci poriadku určeného Bohom a zároveň vyjadril starosť o to, aby tieto authority boli poslušné Bohu a „uplatňovali moc, ktorú im dal Boh v pokoji, miernosti a so zbožnou úctou“ (61, 2).⁴ Slovanskí apoštoli, sv. Cyril a Metod, preniesli jeho pozostatky do Ríma. Sv. Klement zomrel ako mučeník vo vyhnanstve na Chersone.⁵

Ďalej to bola katechéza Benedikta XVI. o sv. Justínovi, filozofovi a mučeníkovi (už Tertulián ho poctil týmto menom)⁶, ktorého nazval „najvýznamnejším medzi otcami apologétmi 2. storočia“. „Slovo apologéti označuje tých starokresťanských pisateľov, ktorí si zaumienili brániť nové náboženstvo pred ťažkými obvineniami pohanov a Židov, a šíriť kresťanskú náuku v pojmoch primeraných kultúre daných čias. Pozorujeme teda u nich dvojaké úsilie: najprv to skutočné apologetické brániť rodiace sa kresťanstvo, lebo *apologhia* v gréčtine znamená obrana, a potom to „misionárske“ vyjadriť obsah viery v jazyku a v kategóriách myslenia prijateľných pre svojich súčasníkov,“ povedal Svätý Otec. Ako ďalej vysvetlil, sv. Justín sa narodil okolo roku 100 pri antic-kom Sicheme v Samárii a dlho hľadal pravdu v rozličných školách gréckej filozofickej tradície. „Napokon – ako sám opisuje v prvých kapitolách *Dialógu s Tryfónom* – tajomná postava starca, ktorého stretol na morskom brehu, ho dostala do krízy, keď mu vyjavila neschopnosť človeka uspokojiť svojimi vlastnými silami túžbu po božskom. Potom mu starec ukázal medzi starými prorokmi osoby, na ktoré sa obracať pri

⁴ <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20070307038> (19. 4. 2007).

⁵ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 23.

⁶ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 37.

hľadanie pravdy je pravou filozofiou. Keď sa lúčili, povzbudil ho k modlitbe, aby sa mu otvorili brány svetla.“ Toto stretnutie označil Benedikt XVI. za „kľúčovú udalosť“ v živote sv. Justína. Prijal kresťanskú vieru a založil v Ríme školu, kde zdarma uvádzal študentov do nového náboženstva, ktoré vydával za novú filozofiu. V nej našiel pravdu, a teda spôsob, ako žiť správne. Preto bol obvinený a okolo roku 165 sťatý – za vlády Marca Aurelia, nazývaného filozofom na cisárskom tróne. Práve jemu Justín adresoval jednu zo svojich dvoch *Apológií*. *Apológie* sú spolu s Dialógom s Tryfónom jeho jedinými zachovanými dielami. Justín sa v nich snažil vykresliť predovšetkým božský plán stvorenia a spásy, ktorá sa napĺňa v Ježišovi Kristovi – v Logose, čiže vo večnom Slove, vo večnom a tvorivom rozume.

„Každý človek sa ako rozumný tvor zúčastňuje na Logose, nosí v sebe jeho zárodok a môže zachytiť záblesky pravdy. Takto sa ten istý Logos, zjavený Židom v prorockých obrazoch Starého zákona, čiastočne ukazuje v zárodkoch pravdy aj v gréckej filozofii. Keďže kresťanstvo je historickým a osobným zjavením sa Logosa v jeho úplnosti z toho vyplýva – zakončuje Justín –, že „všetko pekné, čo bolo vyjadrené kýmkoľvek, patrí nám kresťanom“ (2 Apol 13, 4).

Justín z toho vyvodzuje určitý osobitný nárok kresťanstva na pravdu a na univerzalitu náboženstva. Podľa toho Starý zákon aj grécku filozofiu chápe ako dve cesty vedúce ku Kristovi – Logosu. Benedikt XVI. v tejto súvislosti pripomenul slová svojho predchodcu Jána Pavla II., ktorý Justína nazval „priekopníkom pozitívneho stretnutia s filozofickým myslením, i keď v znamení opatrného rozlišovania“, lebo hoci si Justín „zachoval aj po svojom obrátení veľkú úctu ku gréckej filozofii, dôrazne a jasne potvrdzuje, že v kresťanstve našiel jedinú spoľahlivú a zmysluplnú filozofiu“ (Dial. 8, 1).

Zvlášť vo svojej prvej *Apológii* sa Justín ohradil voči pohanskému náboženstvu a jeho mýtom, ktoré považoval za diabolské „falošné značky“ na ceste k pravde. Zato filozofia predstavovala v jeho očiach privilegovaný priestor na stretnutie sa pohanstva, judaizmu a kresťanstva, a to práve na úrovni kritiky pohanského náboženstva a jeho falošných mýtov. Keďže pohanské náboženstvo sa nevydalo cestou Logosu, ale cestou svojich mýtov, a tak stratilo akúkoľvek pravdivosť, bol jeho úpadok a zánik nevyhnutný. Bol to logický dôsledok zredukovania náboženstva na umelý zhluk ceremónií, konvencií a zvykov.

Justín a ďalší apologéti zdôrazňujú, že miesto náboženstva prevzalo kresťanstvo, čím si ľudia zvolili bytostnú pravdu namiesto zvykového

mýtu. Tertulián túto kresťanskú voľbu neskôr výstižne vyjadril vetou: Kristus potvrdil, že je pravdou, a nie zvykom. Ako dodal Benedikt XVI., termín *consuetudo* – zvyk, možno do moderného jazyka preložiť ako móda kultúry alebo móda doby.

„V dnešných časoch relativizmu, ktorý poznačuje debatu o hodnotách a náboženstve i medzináboženský dialóg, je toto lekcia, ktorú si treba zapamätať. Preto vám pripomínam, a tým končím, posledné slová tajomného starca, ktorého filozof Justín stretol na brehu mora: „Modli sa predovšetkým za to, aby sa ti otvorili brány svetla, lebo nikto nemôže uvidieť a pochopiť, ak mu Boh a jeho Kristus nedajú rozumieť (Dial. 7, 3).“⁷ Najväčšou zásluhou Justína je, že rozriešil správne pomer viery a rozumu. V ľudskom rozume sú zrnká pravdy, ale úplná pravda je len v zjavených pravdách.⁸ Podľa sv. Justína Logos zasial svoje semená (gr. *spermata tou Theou*) v predkresťanských náboženských tradíciách. Všetci ľudia majú účasť na Slove, sú kresťanmi, hoci rôznym spôsobom. Takýmto spôsobom kresťanstvo prekračuje svoje viditeľné hranice a existuje už pred svojím historickým začiatkom (*Apologia I, II*).⁹

Ďalšou z osobností cirkevných otcov v katechézach rímskeho pápeža Benedikta XVI. bol sv. Irenej. Ako pútnikom prítomným na Námestí sv. Petra v úvode objasnil, tento biskup a teológ sa narodil medzi rokmi 135 – 140, pravdepodobne v Smyrne, dnešnom Izmiri v Turecku. Bol žiakom sv. Polykarpa, ktorý počul evanjeliové ohlasovanie ešte priamo od apoštola Jána. Irenej sa neskôr dostal do Galie, kde sa stal členom kňazského spoločenstva v Lyone, odkiaľ ho v roku 177 poslali do Ríma k pápežovi Eleuteriovi s vieroučnou otázkou. Vďaka tejto ceste sa vyhol krutému prenasledovaniu Marca Aurelia, pri ktorom v Galii padlo najmenej 48 mučeníkov vrátane 90-ročného lyonského biskupa Potina. Ireneja po návrate zvolili za jeho nástupcu. Zomrel v roku 202 alebo 203, pravdepodobne mučeníckou smrťou.

„Irenej bol predovšetkým mužom viery a duchovným pastierom,“ pokračoval Svätý Otec. „Ako dobrý pastier mal zmysel pre mieru, bohatstvo náuky a misijné zanievanie. Ako spisovateľ sledoval dvojaký cieľ: brániť pravú náuku pred výpadmi heretikov a jasne formulovať

⁷ <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20070321022> (19. 4. 2007).

⁸ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 39.

⁹ Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis de religione christiana*. Prešov : 2006, s. 83.

pravdy viery. (...) Irenej je majstrom v boji proti herézam. Cirkev 2. storočia podrývala tzv. gnóza, čiže náuka, ktorá tvrdila, že viera vyučovaná Cirkvou je iba symbolizmom pre jednoduchých ľudí, ktorí nie sú schopní pochopiť náročné veci. Naopak, zasvätení ľudia – intelektuáli, ktorí sami seba nazývali gnostikmi – podľa tejto náuky pochopili, čo je v pozadí týchto symbolov. Vytvorili tak elitárske, intelektuálne kresťanstvo. Toto intelektuálne kresťanstvo sa, pochopiteľne, čoraz viac štiepilo na rozličné prúdy, často s čudnými a výstrednými náukami, pre mnohých však príťažlivými.“

Podľa Benedikta XVI. spoločným znakom týchto prúdov bol dualizmus, ktorý popieral vieru v jediného Boha, Otca všetkých, Stvoriteľa a Spasiteľa človeka a sveta. Povedal, že gnostici vysvetľovali zlo vo svete tvrdením, že popri dobrom Bohu existuje aj negatívny princíp, ktorý je pôvodcom matérie. Irenej podľa slov Svätého Otca protirečil dualistom a gnostickým pesimistom na základe biblickej náuky o stvorení – dôrazne bránil pôvodnú svätosť matérie a tela ako o nič menšiu od svätosti ducha. Hovoril o vnútornej dôslednosti viery, čiže o teologickom systéme. Podľa Svätého Otca si preto zaslúži titul prvého veľkého cirkevného teológa a pôvodcu systematickej teológie. Povedal: „Uprostred Irenejovej náuky stojí otázka normy viery a jej odovzdávania. Podľa neho sa norma viery v praxi kryje s apoštolským vyznaním viery a dáva kľúč na interpretáciu evanjelia – na interpretáciu vyznania viery vo svetle evanjelia. Apoštolský symbol, ktorý je určitým druhom evanjeliovej syntézy, pomáha pochopiť, čo sa chce povedať a ako treba čítať samotné evanjelium.“

Benedikt XVI. konštatoval, že sv. Irenej z Lyonu si zaslúži aj titul autora najstaršieho katechizmu kresťanskej náuky, a to za svoju knihu *Rozprava o apoštolskom ohlasovaní*. Okrem toho je známe jeho päťzväzkové dielo *Proti herézam*. Tieto diela boli napísané po grécky, ale zachovali sa v latinskom preklade (*Adversus haereses* a *Demonstratio praedicationis apostolicae*).¹⁰ V ňom polemizuje s gnostikmi a bráni najmä presvedčenie, že neexistuje žiadna ďalšia utajená náuka, ani žiadne vyššie kresťanstvo pre intelektuálov ako to, ktoré je v spoločnom vyznaní viery Cirkvi. Zdôrazňoval, že všetko, čo ohlasovali apoštoli, malo verejný charakter. Za mieru pravej apoštolskej tradície označil

¹⁰ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 54.

prítom rímsku cirkev. Podľa jeho mienky s ňou by sa mali zladíť všetky miestne cirkvi.

„Týmito argumentmi, ktoré som veľmi stručne predstavil, Irenej poprel základné východiská nárokov gnostikov a intelektuálov: predovšetkým to, že nevlastnia pravdu, ktorá by bola vyššia ako pravda spoločnej viery, lebo to, čo hlásali, nemalo apoštolský pôvod, ale vymysleli si to sami. Po druhé, pravda a spása nie sú privilegiom a monopolom niektorých, ale môžu ich dosiahnuť všetci prostredníctvom ohlasovania nástupcov apoštolov, najmä rímskeho biskupa.“¹¹

V polemike s gnostikmi sa sv. Irenej usiloval ozrejmiť pravú podobu apoštolskej tradície a jeho závery možno podľa Benedikta XVI. zhrnúť do troch bodov. Po prvé, apoštolská tradícia je verejná, čiže nie skromná, ani tajná. „Nejestvuje iné učenie ako toto. Tomu, kto chce spoznať pravú náuku, stačí, keď bude poznať Tradíciu pochádzajúcu od apoštolov a vieru ohlasovanú ľuďom,“ konštatoval Svätý Otec.

Po druhé, apoštolská tradícia je jediná. To znamená, že je vo svojich základných obsahoch jednotná, a tak vytvára jednotu aj medzi národmi a rozličnými kultúrami. Napriek rozličnosti jazykov a kultúr predstavuje spoločnú pravdu.¹²

Po tretie, apoštolská tradícia je duchovná. Vedie ju Svätý Duch, ktorý sa po grécky nazýva *pneuma*, preto Irenej používa termín *pneumatica*. Jej odovzdávanie tak nezávisí od schopností ľudí, ale pravosť odovzdávania viery zaručuje Boží Duch. Benedikt XVI. ďalej povedal: „Ako vidieť, Irenej sa neobmedzuje na definíciu apoštolskej tradície. Neprerušená Tradícia v jeho podaní nie je tradicionalizmom, lebo ju Svätý Duch znútra ustavične oživuje a spôsobuje, že ju Cirkev chápe a životaschopne interpretuje. Podľa jeho učenia sa viera Cirkvi odovzdáva spôsobom, v ktorom sa spája to, aká má byť, teda verejná, jedna, du-

¹¹ *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio* (*Adversus haereses* 3, 3, 2).

¹² „Cirkev verí tak, akoby mala jednu dušu a jedno srdce, a jednomyselne túto vieru ohlasuje, učí a podáva ďalej, akoby mala iba jedny ústa. Lebo aj keď sú na svete jazyky rozličné, sila podania je jedna a tá istá. Veď cirkvi založené v Germánii nepodávajú niečo iné, ani cirkvi v Hispánii či v krajoch Keltov, ani na Východe ani v Egypte ani v Lýbii ani tie, čo sú v strede sveta“. Porov.: IRENEJ: *Proti bludom*. In: *Liturgia hodín podľa rímskeho obradu*. Vatikán : 1988, s. 1687.

chovná. Vychádzajúc z ktorejkoľvek z týchto charakteristík možno dospieť k plodnému rozlišovaniu autentického odovzdávania viery v Cirkvi dneška. Povedané všeobecnejšie: v Irenejovej náuke je dôstojnosť človeka – tela a ducha – pevne zakotvená v božskom stvorení, v obraze Krista a v ustavičnom diele posväcovania v Duchu. Taká náuka je akoby majstrovskou cestou k tomu, aby sme spoločne so všetkými ľuďmi dobrej vôle vyjasňovali cieľ a hranice dialógu o hodnotách a aby misijná aktivita Cirkvi dostávala stále nový rozmach v sile pravdy, ktorá je prameňom všetkých pravých hodnôt sveta.¹³ Prínos sv. Ireneja môžeme vidieť v tom, že premohol gnosticizmus a založil kresťanskú teológiu.¹⁴ V teológii náboženstva sa poukazuje na Ireneja ako na toho, ktorý tvrdil, že Slovo bolo prítomné a zjavilo sa ešte pred vtelením. Všetky teofánie Starej zmluvy sú tiež zjaveniami Slova a prípravou na vtelenie (*Adversus haereses*).¹⁵

V ďalšej katechéze Benedikt XVI. hovoril o sv. Ignácii, ktorý sa stal tretím biskupom Antiochie, od roku 70 do roku 107 – to je aj dátum jeho mučeníctva. Jeho prívlastok je *Teofóros*, Boha nosiaci.¹⁶ Rím, Alexandria a Antiochia boli v tých časoch tromi veľkými metropolami Rímskeho impéria. Nicejský koncil hovorí o troch „primátoch“ – predovšetkým o primáte Ríma, ale aj Alexandria a Antiochia sa v istom zmysle zúčastňujú na „primáte“. Sv. Ignác bol biskupom Antiochie, ktorá sa dnes nachádza v Turecku. V Antiochii, ako vieme zo Skutkov apoštolov, vznikla vzťahujúca sa kresťanská komunita: podľa apoštolskej tradície jej prvým biskupom bol apoštol Peter a tam „učeníkov prvý raz nazvali kresťanmi“ (Sk 11, 26).¹⁷ Eusébios z Cézarey, historik zo 4. storočia, venuje celú jednu kapitolu svojich Cirkevných dejín životu a literárnemu dielu Ignáca (3, 36). „Zo Sýrie,“ píše, „bol Ignác poslaný do Ríma, aby ho pre svedectvo, ktoré vydal Kristovi, hodili za pokrm šelmám. Počas svojej cesty Áziou, pod príslym dohľadom stráží – ktoré vo svojom Liste Rimanom (5, 1) nazýva „desať leopardov“ – „v jednotlivých mestách, v ktorých sa zdržiaval, kázňami a napomenutiami posil-

¹³ <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20070328019> (19. 4. 2007).

¹⁴ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 54.

¹⁵ Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis de religione christiana*. Prešov : 2006, s. 83.

¹⁶ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 27. Porov.: http://www.heiligenlexikon.de/BiographienI/ Ignatius_von_Antiochien.htm (19. 4. 2007).

¹⁷ *Et cognominarentur primum Antiochiae discipuli Christiani.*

ňoval cirkvi.“ Predovšetkým ich so živým zápalom povzbudzoval, aby sa chránili pred herézami, ktoré sa vtedy začínali vzmáhať, a odporúčal im, aby sa neodtrhali od apoštolskej tradície.“ Prvou etapou Ignácovej cesty k mučeníctvu bolo mesto Smyrna, kde bol biskupom sv. Polykarp, žiak sv. Jána. Tu Ignác napísal štyri listy – cirkvám v Efeze, Magnézii, Trallii a Ríme. „Keď Ignác odišiel zo Smyrny,“ pokračuje Eusébios, „prišiel do Troady a odtiaľ poslal nové listy“ – dve cirkvám vo Filadelfii a v Smyrne, a jeden biskupovi Polykarpovi. Eusébius tak dopĺňa zoznam listov, ktoré zanechala Cirkev 1. storočia ako vzácny poklad. Keď čítame tieto texty, cítime sviežosť viery generácie, ktorá ešte poznala apoštolov. V týchto listoch cítime aj vrúcnu lásku svätca. Tento mučeník napokon dorazil do Ríma, kde ho vo Flaviovom amfiteátri hodili za pokrm divokým zvieratám.

Nijaký cirkevný otec nevyjadril tak silno ako Ignác túžbu po jednote s Kristom a po živote v ňom. Preto sme v úvode generálnej audiencie čítali evanjeliový úryvok o viniči, ktorým je podľa Jánovho evanjelia Ježiš. U Ignáca sa vlastne zlievajú dva duchovné „prúdy“: prvý je Pavlov – celý upriamený na jednotu s Kristom – a druhý Jánov – sústredený na život v Kristovi. Tieto dva prúdy zase vyúsťujú do napodobňovania Krista, ktorého Ignác viackrát vyhlasuje za „môjho“ alebo „nášho Boha“. Ignác naliehavo prosí rímskych kresťanov, aby nebránili jeho mučeníctvu, lebo netrpezlivo očakáva „spojenie sa s Ježišom Kristom“. A vysvetľuje: „Je pre mňa krajšie zomrieť na ceste v ústrety Ježišovi Kristovi, než vládnuť celej zemi. Hľadám toho, ktorý pre mňa zomrel, chcem toho, ktorý pre nás vstal z mŕtvych... Nechajte ma napodobniť umučenie môjho Boha! (List Rimanom 5 – 6).“ V týchto spaľujúcich vyznaniach lásky možno zreteľne vypozerovať typický kristologický „realizmus“ Cirkvi v Antiochii, celkom sústredený na vtelenie Božieho Syna a na jeho pravú a konkrétnu ľudskosť: „Ježiš Kristus,“ píše Ignác Smyrňanom, „je skutočne z rodu Dávidovho“, „skutočne sa narodil z Panny“, „skutočne bol pribitý na kríž za nás“ (1, 1).

Ignácovo nezadržateľné smerovanie k jednote s Kristom kladie základy skutočnej „mystiky jednoty“. On sám sa definuje ako „človek, ktorý chce urobiť pre jednotu všetko“ (Filadelfanom 8, 1). Pre Ignáca je jednota predovšetkým požiadavkou Boha, ktorý je absolútnou jednotou troch osôb. Často opakuje, že Boh je jednota, a že iba v Bohu sa táto jednota nachádza v čistom a pôvodnom stave. Jednota, ktorú majú na tejto zemi dosiahnuť kresťania, nie je ničím iným, ako čo najvernejším

napodobením božského archetypu. Týmto spôsobom Ignác dospel k vypracovaniu takej vízie Cirkvi, ktorá zblízka pripomína niektoré vyjadrenia z Listu Korinťanom od Klementa Rímskeho. „Je pre vás dobré,“ píše napríklad kresťanom v Efeze, „postupovať v súlade s vôľou biskupa pri všetkom, čo robíte. Vaši kňazi, hodní svojho mena, žijú totiž v takej harmónii s biskupom ako struny na lýre. Svojou svornosťou a láskyplnou súhrou ospevujete Ježiša Krista. Nech sa každý z vás radradom začlení do chóru, aby ste naladení podľa Boha jednotne spievali symfóniu svornosti (4, 1 – 2).“ A po tom, ako odporučil Smyrňanom – „nič z toho, čo sa týka Cirkvi, nepodnikať bez biskupa“ (8, 1), zveruje sa Polykarpovi: „Ponúkam svoj život za tých, ktorí sú zajedno s biskupom, kňazmi a diakonmi. Kiež mám s nimi podiel u Boha. Pracujte spolu jedni pre druhých, bojujte spolu, bežte spolu, trpte spolu, spite a bdejte spolu ako Boží správcovia, jeho prísediaci a sluhovia. Usilujte sa páčiť sa tomu, pre ktorého bojujete a od ktorého dostávate odmenu. Nech nikoho z vás neobvinia ako dezertéra. Váš krst nech je štítom, viera helmou, láska kopijou, trpezlivosť brnením (6, 1 – 2).“¹⁸

Keď to zhrnieme, môžeme si v Ignácových listoch všimnúť akýsi druh trvalej a plodnej dialektiky medzi dvomi charakteristickými aspektmi kresťanského života – hierarchickou štruktúrou cirkevného spoločenstva na jednej strane a základnou jednotou, ktorá spája medzi sebou navzájom všetkých veriacich v Kristovi, na strane druhej. Tieto roly si nemôžu odporovať. Naopak, vytrvalú vnútornú jednotu spoločenstva veriacich i jednotu s pastiermi opakovane zdôrazňujú veľavravné obrazy a analógie: lýra, struny, intonácia, koncert, symfónia. Zrejmé pritom je, že biskupi, kňazi a diakoni majú pri budovaní spoločenstva osobitnú zodpovednosť. Platí to predovšetkým pre pozvanie k láske a k jednote: „Bud'te jedno“, píše Ignác Magnézijčanom, pričom pripomína Ježišovu veľkňazskú modlitbu pri Poslednej večeri, „jedna úpenlivá prosba, jedna myseľ, jedna nádej v láske... Ponáhľajte sa všetci k Ježišovi Kristovi – jedinému Božiemu chrámu, jedinému oltáru. On je jeden, pochádza od jediného Otca, je s ním jedno a do jednoty s ním sa vrátil (7, 1 – 2).“

¹⁸ „Všetci nech si ctia diakonov podobne ako Ježiša Krista, ako aj biskupa, ktorý je obrazom Otca, a starších ako Boží senát a zbor apoštolov“. Porov.: IGNÁC ANTIOCHISKÝ: *List Tralliančanom*. In. *Liturgia hodín podľa rímskeho obradu*. Vatikán : 1992, s. 319.

Ignác ako prvý v kresťanskej literatúre pripisuje Cirkvi prívlastok „katolícka“, čiže „všeobecná“. „Kde je Ježiš Kristus,“ tvrdí, „tam je Cirkev katolícka“ (Smyrňanom 8, 2). A práve v službe jednoty Katolíckej cirkvi zastáva kresťanská komunita v Ríme istý druh primátu v láske. „Cirkev v Ríme je hodná Boha, je ctihodná, právom sa nazýva blaženou... Bdie s dobročinnou láskou podľa Kristovho zákona a meno má od Otca“ (Rimanom, prológ).¹⁹ Ako vidieť, Ignác je naozaj „učiteľom jednoty“²⁰: jednoty Boha a jednoty Krista – navzdory rozličným herézam, ktoré sa začínali šíriť a oddeľovali človeka a Boha v Kristovi – „jednoty Cirkvi, jednoty veriacich vo viere a v láske, nad ktoré niet nič vznešenejšie“ (Smyrňanom 6, 1). Skrátka, Ignácov „realizmus“ pozýva niekdajších i súčasných veriacich, nás všetkých, k postupnému pripodobneniu sa Kristovi (k jednote s ním, životu v ňom) a k oddanosti jeho Cirkvi (k jednote s biskupom, k veľkodušnej službe spoločenstvu a svetu). Treba dospieť k syntéze medzi spoločenstvom Cirkvi v jej vlastnom vnútri a poslaním ohlasovať evanjelium iným, až kým prostredníctvom jednej dimenzie prehovorí tá druhá a veriaci budú stále viac „ovládaní oným nerozdeleným duchom, ktorým je sám Ježiš Kristus“ (Magnézijčanom 15). Vyprosujúc od Pána túto „milosť jednoty“ a v presvedčení, že bdiem nad láskou celej Cirkvi (porov. Rimanom, prológ), obraciam sa na vás s tým istým želaním, ktorým Ignác zakončil svoj list kresťanom v Trallii: „Milujte jeden druhého s nerozdeleným srdcom. Môj duch sa ponúka na obeť za vás, nielen teraz, ale aj keď príde k Bohu... V Kristovi vás môžu nájsť bez poškvرنy (13). Modlime sa, aby nám Pán pomohol dosiahnuť túto jednotu a aby nás nakoniec našiel nepoškvرنých, lebo je láskou, ktorá očisťuje duše.“²¹

19. 4. 2007 si Benedikt XVI. vybral sv. Klementa Alexandrijského, ktorý sa narodil približne v polovici druhého storočia v Aténach, odkiaľ pochádzal jeho veľký záujem o filozofiu. Stal sa tak jedným z priekopníkov dialógu medzi vierou a rozumom v kresťanskej tradícii. Už v mla-

¹⁹ *Ecclesia, quae praesidet ion loco regionis Romanorum..., digne-casta et caritatis praesidens*. Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 28.

²⁰ „Usilujte sa teda sláviť jednu eucharistiu. Veď je len jedno telo nášho Pána Ježiša Krista a jeden kalich, ktorý nás zjednocuje v jeho krvi, jeden oltár, ako je len jeden biskup so staršími a diakonmi, mojimi spoluslužobníkmi“. Porov.: IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ: *List Filadelfčanom*. In. *Liturgia hodín podľa rímskeho obradu*. Vatikán : 1992, s. 327.

²¹ <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20070314036> (15. 4. 2007).

dosti sa presťahoval do Alexandrie, symbolického mesta tohto plodného stretnutia rozličných kultúr, typického pre helenizmus. Stal sa tam Pán-tenovým žiakom a neskôr kňazom. Počas prenasledovania v rokoch 202 – 203 Alexandriu opustil a utiekol do Cézarey v Kapadócii, kde zomrel okolo roku 215.

Benedikt XVI. vyzdvihol zo zachovaných diel Klementa Alexandrijského tri s gréckymi názvami: Protrettico (lat. *Protrepticus*), Pedagogo (lat. *Paedagogus*) a Stromati (lat. *Stromata*).²² Vidí v nich nezámernú trilógiu, vhodnú na účinné sprevádzanie kresťana v duchovnom dozrievaní. Protrettico znamená povzbudenie a podľa Benedikta XVI. ide o povzbudenie Ježiša Krista, ktorý pobáda ľudí, aby sa rozhodli prijať cestu k Pravde. Potom nastupuje Pedagogo, čiže učiteľ, pre tých, ktorí sa krstom už stali Božími deťmi. A napokon sa ten istý Kristus prejavuje ako Didascalo, majster, ktorý ponúka ešte hlbšiu náuku. Tá je zhromaždená v diele Stromati, čo po grécky znamená tapety. Prof. Špirko prekladá grécke slovo *stromateis* termínom koberce.²³ Ide o nesy-
stémovú zbierku rozličných tém, o ktorých Klement vyučoval.

„Vo svojom celku klementínska katechéza sprevádza katechumena i pokrsteného krok za krokom, aby na dvoch perutiach viery a rozumu dosiahli osobné poznanie Pravdy, ktorou je Ježiš Kristus, Božie Slovo. Iba toto poznanie osoby, ktorá je pravdou, je pravá gnóza, čo v gréčtine vyjadruje poznanie, chápanosť. Je stavbou, ktorú vybudoval rozum na podnet nadprirodzeného princípu. Viera tvorí pravú filozofiu, čiže pravú konverziu na ceste, na ktorú sa oplatí v živote vydať. Pravá gnóza je teda rastom vo viere, ktorú Ježiš Kristus vzbudzuje v duši zjednotenej s ním.“

V tomto duchu Klement rozlišuje dva stupne kresťanského života. Na prvom stoja veriaci kresťania, prežívajúci všeobecnú vieru, avšak stále otvorenú obzorom svätosti. Na druhom stupni sú tzv. gnostici, ktorí už vedú život duchovnej dokonalosti. Kresťan má teda vychádzať zo všeobecného základu viery, na ceste hľadania sa má dať viesť Kristom, a tak dosiahnuť poznanie Pravdy a právd, ktoré tvoria obsah viery.

„Také poznanie, hovorí nám Klement, sa stáva v duši živou skutočnosťou: nie je iba teóriou, ale je životnou silou, je jednotou premieňajúcej lásky. Poznanie Krista nie je len názor, ale je to láska, ktorá otvára

²² Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 60.

²³ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 60.

oči, premieňa človeka a vytvára spoločenstvo s Logosom, s Božím Slovom, ktoré je pravda a život. V tomto spoločenstve, ktoré je dokonalým poznaním a láskou, dokonalý kresťan dosahuje kontempláciu, zjednotenie sa s Bohom.“

Klement si tak osvojuje náuku, podľa ktorej posledným cieľom človeka je stať sa podobným Bohu. Sme stvorení na jeho obraz a podobu a stávať sa mu podobnými môžeme práve vďaka spoločnej podstate s ním, ktorú každý človek dostal v momente stvorenia. „Vďaka ktorému je – už pre seba samého – Božím obrazom. Taká spoločná podstata nás uschopňuje spoznávať Božie skutočnosti, ku ktorým sa človek prikláňa predovšetkým vďaka viere. Skrze vieru žitú, skrze praktizovanie čností môže rásť až do kontemplácie Boha. Klement tak na ceste dokonalosti prisudzuje morálnemu aspektu takú istú dôležitosť, akú aspektu rozumovému. Oba súvisia, pretože nemožno poznávať bez prežívania a nemožno žiť bez poznávania. Pripodobňovanie sa Bohu a jeho kontemplovanie nemôžu byť dosiahnuté iba samotným rozumovým poznávaním: na dosiahnutie tohto cieľa je nevyhnutný život podľa Logosu, život podľa pravdy. A následne, dobré diela musia sprevádzať rozumové poznanie tak, ako tieň sprevádza telo.“

Pravého gnostika ozdobujú podľa Klementa Alexandrijského dve hlavné čnosti: sloboda od žiadostivosti (gr. *apátheia*) a láska ako pravá vášeň, ktorá upevňuje osobnú jednotu s Bohom. Láska darúva dokonalý pokoj a uschopňuje gnostika podstupovať i najťažšie obete. Etický ideál antickej filozofie – oslobodenie sa od vášní – teda Klement predefinoval a nahradil láskou v neprestajnom procese pripodobňovania sa Bohu. Týmto spôsobom vytvoril druhú veľkú príležitosť na dialóg medzi kresťanskou zvesťou a gréckou filozofiou, v ktorej pred ním neuspel v Aeropágu sv. Pavol. Klement tento dialóg podľa Benedikta XVI. znovu otvoril a zdokonalil ho na najvyššom stupni gréckej filozofickej tradície.

„Ako napísal môj ctený predchodca Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio*, Alexandrijčan prichádza až k interpretácii filozofie ako úvodnej inštrukcie do kresťanskej viery (n. 38). A naozaj, Klement dospel až k tvrdeniu, že Boh dal filozofiu Grékom ako im vlastný zákon (Strom. 6, 8, 67, 1). Grécka filozofická tradícia je pre neho takmer rovná zákonu daného Židom a predstavuje priestor zjavenia. Ide o dva pramienky, ktoré napokon prichádzajú k tomu istému Logosu. Tak Klement jasne označuje cestu toho, kto sa usiluje dať za pravdu svojej vlastnej viere

v Ježiša Krista. Môže teda slúžiť ako príklad pre kresťanov, katechétoch a teológov našich čias, ktorým Ján Pavol II. v spomenutej encyklike pripomína, aby viac brali do úvahy metafyzický rozmer pravdy, a tak vstupovali do takého potrebného kritického dialógu so súčasným filozofickým zmýšľaním.“ Katechézu o Klementovi Alexandrijskom Svätý Otec uzavrel jeho „modlitbou ku Kristovi Logosu“, ktorou zakončil svoje dielo *Pedagogo*:

„Prejav priazeň svojim deťom, daj nám žiť v tvojom pokoji, aby sme sa premiestňovali do tvojho mesta, aby sme prechádzali cez vlny hriechu a nedali sa nimi pohltiť, aby nás Svätý Duch a neopísateľná Múdrost' unášali do pokoja: nás, ktorí deň i noc, až do posledného dňa spievame pieseň vďaka jedinému Otcovi, ... Synovi učiteľovi a majstrovi, spolu so Svätým Duchom. Amen! (Ped. 3, 12, 101).“²⁴ Najväčšou Klementovou snahou bolo uviesť do harmónie vieru a filozofiu.²⁵ Podľa Klementa Alexandrijského grécka filozofia vyjadruje spásne konanie Božej prozreteľnosti, je prvou zmluvou, ktorú Boh uzatvoril s Grékmi. Logos bol už prítomným v židovstve, v gréckej filozofii a poézii a v náboženstvách Indie (*Stromata, Logos Protreptikos*).²⁶

PaedDr. Monika Slodičková

Katedra praktickej teológie

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

monika.slodickova@centrum.sk

²⁴ <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20070419002> (18. 4. 2007).

²⁵ Porov.: ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : 1995, s. 61.

²⁶ Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis de religione christiana*. Prešov : 2006, s. 83.

Recenzia

Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku

Vydal: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
a Slovenský komitét slavistov 2007
Editor: Doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD.
Recenzenti: Prof. PhDr. Ján Doruľa, DrSc.
Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
ISBN: 978-80-968971-7-9
Strán: 231

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV v spolupráci s Pápežským východným ústavom v Ríme a Centrom spirituality Východ-Západ M. Lacka v Košiciach sa vo svojom vedecko-výskumnom programe podujal na chvályhodnú a záslužnú prácu. V rámci riešenia grantového projektu VEGA sa bádateľský kolektív pod vedením doc. PhDr. Petra Žeňucha, PhD., riaditeľa spomenutého ústavu zameral na komplexný jazykový, historický a etnicko-konfesijný výskum písomných pamiatok byzantskej obradovej tradície na území dnešného Slovenska. Ako ovocie tejto práce vznikol zborník vedeckých štúdií, ktorý v obmedzenom náklade (300 ks) prichádza k odborne zdatnému recipientovi, ale zaujme aj širšiu čitateľskú verejnosť.

V úvodnej štúdii doc. Žeňuch objasňuje zámer ústavu – vykonať komplexný terénny výskum predmetných literárnych pamiatok a podať ich vedeckú analýzu, vychádzajúc pritom z neraz zložitých lingvistikých, kulturologických, ale aj historických a etnicko-konfesijných pomerov. Cieľom riešiteľov projektu nebolo spracovať špecificky úzko determinovaný prehľad či sumár jednotlivých pamiatok, ale prostredníctvom čo najúplnejšieho osvetlenia všetkých súvislostí ohľadom ich proveniencie a výskytu zvýrazniť vlastnú identitu nositeľov týchto pamiatok. Významnú (tretiu) časť svojej štúdie venuje P. Žeňuch prehľadu doteraz známych prác autorov, venujúcich sa zberateľskej činnosti cyrilských rukopisov predovšetkým v Mukačevskej eparchii. Pritom osobitnú pozornosť venuje *Spišským modlitbám*, ktoré svedčia o akejsi obradovej symbióze veriacich v neskorom stredoveku na Spiši a nepriamo potvrdzujú prítomnosť zjednotených katolíkov východného obradu ešte pred Užhorodskou úniou (1646) v niektorých spišských

farnostiach. Súčasťou procesu skúmania cyrilských a latinských pamiatok byzantskej tradície je aj ich komplexný archívny výskum. Z citovaného údaju štúdie: „V súčasnosti sa v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV v elektronickej forme alebo vo forme xerokópií uchováva viac ako 150 jednotiek cyrilských a latinských pamiatok, ktoré boli získané počas terénnych výskumov na východnom Slovensku v rokoch 2000, 2001 a 2003...“¹ je zrejmé, že riešiteľský kolektív ústavu týmto výskumom vykonal záslužné a priekopnícke dielo.

Prof. Cyril Vasil', cirkevný právnik a historik, sa vo svojom príspevku venuje teologicko-asketickému dielu Jozefa de Camillisa s názvom *Boží život znovuobjavený medzi hranicami univerza a ničoty* (originál diela je v taliančine). V načrtnutom životopise vzdelaného a rozhl'adeného De Camillisa autor právom pokladá za významnú postavu pounijného cirkevného života v Mukačevskej eparchii. Pri obsahovej i formálnej analýze predmetného diela autor konštatuje, že: „De Camillis predstavuje celý text ako rozhovor duše s Bohom, aj keď pri ňom odbočuje, používa obrazy, metafory, príklady a množstvo citácií od iných autorov, ktorými zaťažuje svoje texty.“² Je len škoda, že dielo prezentujúce De Camillisov pohľad na úsilie o kresťanskú dokonalosť napriek svojej dôležitosti nepreniklo k širším vrstvám a ostalo takmer zabudnuté.

V ďalšom príspevku Svorad Zavarský porovnal dva latinsky napísané texty k problematike Užhorodskej únie. Autorom prvého je Martin Sentiváni, profesor Trnavskej univerzity, ktorý sa pokúsil reflektovať aj otázku východnej cirkvi a jej miesta v Uhorsku. Jeho spis z roku 1703 je dobovou výpoveďou latinského teológa na zložité interkonfesijné pomery v Sedmohradsku. Autorom druhého spisu je mukačevský biskup Michal M. Olšavský, odchovanec Trnavskej univerzity. Aj keď sa obidva texty navzájom podmieňujú, v podstatnom sa líšia. Olšavský neponíma princíp jednoty Cirkvi zdôrazňovaním prvenstva rímskej cirkvi, ale buduje pojem jednoty na pavlovskej teológii podľa obrazu Krista – hlavy a údov. Autor svojim príspevkom vytvoril predpoklady pre podrobnejšie štúdium obidvoch textov, čím sa v budúcnosti môže lepšie

¹ Žeňuch, P.: *Výskum cyrilských a latinských pamiatok byzantskej tradície z východného Slovenska*, s. 34-35.

² Vasil', C.: *Málo známy taliansky spis mukačevského biskupa Jozefa de Camillisa*, s. 54.

osvetliť chápanie vzájomného dialógu medzi latinskou a byzantskou cirkvou v danom čase.

Košický historik a archivár doc. Peter Zubko v ďalšom príspevku vyseletoval a krátko charakterizoval pramene týkajúce sa východnej cirkvi, ktoré sa nachádzajú v Arcibiskupskom archíve v Košiciach. Košické biskupstvo vzniklo v roku 1804 a zachované spisy v jeho archíve tvoria cenný materiál pre poznanie mediobradových vzťahov na spoločnom území košickej (latinskej) diecézy a gréckokatolíckych eparchií.

Problematikou zberu a uchovávanía doteraz vydaných i nevydaných cyrilských a latinských pamiatok na území Slovenska sa zaoberá Angela Škovierová. Celková sumarizácia týchto pamiatok v príspevku je nutným predpokladom nie len pre ich zachovanie, ale najmä pre ich ďalší vedecký výskum a následnú prezentáciu širšej verejnosti.

Podrobnému výskumu liturgického spevu v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku sa venuje Šimon Marínčák. Vo svojej štúdii poukázal na problémy s tlačou liturgických kníh pre východný obrad, čo viedlo vzdelanejších kantorov k ich prepisovaniu. Tým sa sčasti zachovali cenné poznatky o vývoji liturgického spevu a jeho úrovni v prostredí Mukačevskej a neskôr Prešovskej eparchie. Treba oceniť autorov kritický pohľad na nedocenenie významu liturgickej hudby v súčasnom náboženskom prejave ako aj prezentovaný návrh riešenia na zvýraznenie krásy byzantskej liturgie prostredníctvom harmonického spevu.

Ako predseda Spolku sv. Cyrila a Metoda som sa so zvýšeným očakávaním začítal do najdlhšej štúdie zborníka (42 s.), ktorú pod názvom *Obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou na Veľkej Morave* publikoval Andrej Škoviera. Potrebu takto erudovane spracovanej nastolenej problematiky, pochádzajúcej z pera mladého ekleziológa sme už dávno pociťovali. Autor na základe odbornej literatúry a poznania byzantskej obradovej tradície rieši základné pastoračné a dogmatické spory jestvujúce v tom čase na Veľkej Morave, ako jazyk v bohoslužbách, otázku Filioque, primát rímskeho biskupa, nezákonité manželstvá a ďalšie. Štúdia je krokom vpred pri doteraz často prezentovanej jednostrannej interpretácii neraz zložitých okolností v hľadaní pravdy a dokazovaní pravovernosti sv. Konštantína a Metoda.

Aj ďalšie príspevky od Dávida Panczu, Jaroslava Coraniča, Tomáša Majdu, Kataríny Žeňuchovej a Antona Semeša dopĺňajú kolorit poznania histórie gréckokatolíkov a ich vlastnej kultúry v zložitých spoločensko-politických súvislostiach. Zborník je zostavený graficky prehľadne.

K celkovej hodnote príspevkov prispelo aj niekoľko fotografií dobových liturgických a knižných pamiatok.

Záverom možno len poďakovať Slavistickému ústavu Jána Stanislava za záslužné dielo, ktorým vydaný zborník nepochybne je, a odporúčať ho záujemcom o cirkevnú históriu a tiež študentom na teologických fakultách.

ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove
pre Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570