

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

Andrej Slodička

Genéza Cirkvi v kontexte fundamentálnej teológie..... 5

*Pawel Czarnecki*Bioekoteologia - chrześcijańska refleksja o stosunku człowieka
do przyrody..... 18*Alin Tat*

Politics and religion in Romania. From conflict to forgiveness. 30

*Viktor Kunay*Pastorácia cez masovokomunikačné prostriedky a jej využitie
vo vinčentskej rodine..... 42*Metod Lukačik*

Redemptoristi a velehradské kongresy 50

*Christian Barta*Kvet pravdy pre mier a lásku komunity a Pastoralna povinnosť alebo
dogmatické učenie východnej cirkvi. (Historicko-teologická štúdia) ... 96*Jana Koprivňáková*Dejiny eparchiálneho mariánskeho
pútnického miesta Rafajovce II. časť 134*Richard Lipták*Biskup P. P. Gojdič; k osemdesiatročnému výročiu
biskupskej vysviacky 146*Michal Hospodár*

Krása jazyka v liturgickom prejave 157

*Miroslav Gejdoš*Pokus o antropologické vymedzenie človeka
ako kultúrnejšej a humánnejšej bytosti..... 164

Daniel Hruška

Nietzscheho kritika hodnoty pravdy (II.)..... 172

Monika Slodičková

Učenie Tomáša Akvinského (1225 – 1274)
o Eucharistii v Teologickej sume 178

Mária Poliaková

Mesiášske predstavy rabínov a židovských filozofov 197

Dominika Šoltýsová

Preventívny výchovný systém Dona Bosca - spôsob efektívnej
kresťanskej výchovy 209

Mária Kardis

Modlitwa w Psalmach Syryjskich 226

Mária Poliaková

Proroctvá o mesiášovi v starozákonnom písomníctve 241

Daniel Slivka

Jeruzalem - Chrám Božieho hrobu 257

Florián Potočný

O uzatváraní manželstva z hľadiska
Rodinného práva Slovenskej republiky 268

Michal Varchola, Michal Mikluš

Posudok zborníka Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888-1960)
v súradniciach času a doby z medzinárodnej vedeckej konferencie
konanej 4. – 5. októbra 2007. 288

Peter Šturák

Recenzia: Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-obradovom
prostredí na Slovensku..... 293

Andrej Slodička

Recenzia knihy doc. ThDr. ICLic. Štefana Mordela, PhD.:
Apoštolskí Otcovia..... 298

Genéza Cirkvi v kontexte fundamentálnej teológie

Andrej Slodička

Annotation: On this very same day of Pentecost, when many peoples from all nations had gathered to celebrate the feast in Jerusalem, the Apostles began their divine commission, which was destined to change the world. The multitude of people, had heard the "sound" and "They were bewildered, because each one heard them (the Apostles) speaking in his own language. And they were amazed and wondered saying, 'Are not all these who are speaking Galileans? And how is it that we hear, each of us in his own native language'" (vs. 6-8). It is very clear that the people recognized to their bewilderment the various languages being spoken and understood. Each one realized that he **understood** what was being said "in his own native language" (v. 8). The Apostles received this Power when "they were all filled with the Holy Spirit" (v. 4). Regardless of how the words of the Apostles were transmitted to the people, the miracle lies in the **power of the Holy Spirit** transforming the Apostles themselves from fear and doubt to the courage to go out openly to preach faith in Christ. This movement of the Apostles established the Church of Christ on this day of Pentecost, which is regarded as the birthday of the Christian Church.

Key words: Church, Pentecost, Apostles.

Genéza (gr. *genesis* – pôvod) je proces vzniku Cirkvi. V klasickej ekleziológii sa tvrdilo, že Ježiš založil Cirkev. Chápalo sa to v spoločensko-právnych kategóriách. Zdôrazňovali sa tie činnosti a iniciatívy Ježiša, ktoré smerovali k vzniku inštitucionálnych štruktúr, zvlášť k vzniku primátu a episkopátu. To bola reakcia na protestantizmus, liberálnu a modernistickú teológiu, ktorá spochybňovala viditeľné štruktúry. Keď Cirkev chápeme ako spoločenstvo Boha s ľuďmi v Ježišovi Kristovi, tak genézu Cirkvi (GC) treba vidieť v povolání, v pozývaní k viere a v pozitívnej odpovedi ľudí na pozvanie vteleného Slova. Tak začalo existovať interpersonálne spoločenstvo. Bolo to spojenie s Bohom a s bratmi. Aj náboženstvo sa definuje ako vzťah človeka s Bohom.¹ Cirkev vzniká cestou viery. Kristus prvý povoláva. Cirkev sa rodí počas storočí, lebo ide vždy o nových členov (permanentná ekleziogenéza). Vďaka štruktúram v Cirkvi sa môže ekleziogenéza dokonávať. Kristus chcel Cirkev súčasne viditeľnú, historickú a nadprirodzenú.

¹ Porov.: KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva*. Prešov : 2006, s. 7.

K nekatolíckym teóriam genézy Cirkvi patria naturalistické teórie (Cirkev bez Krista – naturalizmus, pozitivizmus). Pri negácii božstva Ježiša Krista sa Cirkev chápala ako skutočnosť čisto prirodzená. Eschatologické interpretácie Božieho kráľovstva hlásal protestantizmus, ktorý tvrdí, že Kristus nechcel Cirkev s viditeľnými štruktúrami. Kristus hlásal Božie kráľovstvo (BK) a ustanovil jedine krst a eucharistiu. Inštitúcia v Cirkvi vznikla jedine ľudskou genézou, nie je potrebná k spásu. Katolíci tvrdia, že Cirkev je obsiahnutá v Božom spásnom pláne a má trinitárny charakter.² LG 2.

Podľa niektorých teológov (Duns Scotus, J.A. Möhler) Cirkev vznikla v momente vtelenia Božieho Syna. Staurologická koncepcia zdôrazňuje, že Cirkev vznikla na kríži. Sv. Ambróz učil, že Cirkev vyšla z prebitého boku Spasiteľa. Niektorí hovoria o paschálnej GC. Integrálna koncepcia GC berie do úvahy vtelenie, kríž, celý Kristov život, činnosť Ježiša od vtelenia po zostúpenie Svätého Ducha. Ježiš ohlasovaním BK povolával do spoločenstva. Vznikla skupina veriacich – apoštolov. Vzniklo spásne spoločenstvo, lebo ohlasovanie bolo spojené s milosťou. Idea BK je úzko spojená so vznikom Cirkvi. Bola predcirkvou. Ježiš ohlasoval BK a začínal ho realizovať. Realizácia nastala Ježišovými zázrakmi a Božie kráľovstvo prišlo Ježišovou smrťou a zmŕtvychvstaním. BK je širšie ako Cirkev, lebo zahŕňa tiež eschatologickú sféru spásy. Cirkev tvorí zemskú fázu BK. Ježiš zvlášť zhromažďoval okolo seba Petra a apoštolov. Petra ustanovil svojím viditeľným zástupcom na zemi. Poslanie Ježiša pre apoštolov má spásny a nadprirodzený charakter, lebo v zmŕtvychvstaní sa uskutočnilo plnosť zjavenia a spásy.

Počas poslednej večere bola uzatvorená nová zmluva: „To je krv, ktorá bude vyliata za mnohých“ (Mk 14, 24). Eucharistia sa stala centrom života Cirkvi. Misijné poslanie apoštolov a posledná večera má súvis so vznikom Cirkvi. Cez kríž prišlo BK. Cirkev chápame ako poslednú etapu histórie spásy.³

Ak chceme preskúmať tajomstvo Cirkvi, musíme najprv uvažovať o jej pôvode v pláne Najsvätejšej Trojice a jeho postupnom uskutočňovaní v dejinách. Plán sa zrodil v srdci Otca. "Večný Otec z úplne slobodného a tajomného rozhodnutia svojej múdrosti a dobroty stvoril celý

² *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 759.

³ RUSECKI, M.: *Geneza Kościoła*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 660-667.

svet; stanovil pozdvihnúť ľudí k účasti na Božom živote", ku ktorému pozýva všetkých ľudí vo svojom Synovi: "Tým však, čo veria v Krista, rozhodol sa zhromaždiť vo svätej Cirkvi". Táto "Božia rodina" sa zakladá a uskutočňuje postupne v etapách ľudských dejín, podľa dispozícií Otca. Skutočne, Cirkev bola "naznačená v predobrazoch už od počiatku sveta, podivne pripravovaná dejinami izraelského ľudu a v Starom Zákone a založená v posledných časoch. Stala sa zjavnou po zoslaní Ducha a slávne sa zavříši na konci časov" (*Lumen gentium* 2).⁴

BOŽIE KRÁĽOVSTVO (GR. BASILEIA TOU THEOU; LAT. REGNUM DEI)

Opis Božieho kráľovstva (BK) vystupuje 122 ráz v evanjeliu, 90 ráz sa tento termín nachádza v Ježišovom ohlasovaní. Ježiš ohlasuje: „Čas sa naplnil a blízko je Božie kráľovstvo. Kajajte sa a verte v evanjelium“ (Mk 1, 15; Mt 4, 17; Lk 4, 43; 8, 1). Ježiš sa nazýva predstaviteľom BK (Lk 17, 20n.), jeho hovorcom a obrancom (Mk 3, 27), iniciátorom (Mt 11, 12), prostredníkom a sluhom (Mt 12, 28). On je tým, ktorý zjavuje tajomstvá BK (Mk 4, 11n., Mt 11, 25n.). Ježiš je sprítomnením BK. V Ježišovi prišlo Bk na svet. Podľa Origena Kristus je Božím kráľovstvom, *autobasileia*.

V Starom zákone termín BK sa nenachádza často. Boh – Jahve sa zjavuje a je prijímaný ako Boh Izraela. Boh uzavrel so svojím národom zmluvu. V liturgickom kulte Izrael prežíval, že Jahve je Pánom histórie. Starý zákon smeruje ku Kristovi.⁵ V Novej zmluve Ježiš Kristus predstavil posolstvo BK. Panovanie Boha podľa Ježiša je konkrétnou a aktuálnou skutočnosťou. S Ježišom Kristom prišli posledné časy. Kráľovstvo je už prítomné v tom, čo koná a vyjadruje Ježiš v ohlasovaní. Božie kráľovstvo má vnútorný charakter (Lk 17, 21; Jn 3, 5) a vonkajší (Mt 10, 32; Mk 16, 16), je viditeľné (Mt 16, 18) a neviditeľné (1 Tim 1, 17); spoločné a individuálne (Mt 11, 12), je na zemi, ale siaha do neba (Jn 18, 36). BK dosahuje historickú realitu (Mt 21, 31n.). BK už prišlo (Mt 12, 28), je blízko (Mk 1, 14-15), „je medzi vami“ (Lk 17, 21). Zázraky Ježiša vyjadrujú fyzicko-pozemský rozmer BK. V Ježišových slovách a

⁴ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Lumen gentium*. Trnava : 1993, čl. 2.

⁵ Porov.: POLIAKOVÁ, M.: *Pieseň o mužovi bolesti vo svete Izaiášových ideí*. In. Theologos – Roč.6, č. 2 (2005), s. 51.

gestách sa zjavuje BK. Aby sme do BK vstúpili, potrebujeme odvahu (Mt 11, 12), patria do BK tí, ktorí sú ako deti (Mk 10, 14n; Mt 19, 14; Lk 18, 16n.). BK sa naplní na konci sveta. Potom spravodliví budú vlastniť kráľovstvo, ktoré je im pripravené od stvorenia sveta (Mt 25, 31-46).

BK je mystické spoločenstvo Boha a ľudí. Je potrebné prosiť „nech príde tvoje kráľovstvo“ (Mt 6, 10), modliť sa k Pánovi v každý čas (Lk 18, 7), byť pripravený ako múdre panny (Mt 21, 1-13). BK je dar, treba si ho najviac ctiť (Mt 13, 44-46), to znamená spolupracovať s Bohom. Prijatie BK je dielom Boha a človeka. Vojsť do BK znamená nasledovať Ježiša. Synoptické evanjeliá zamieňajú slová Kristus a kráľovstvo. BK sa vyjadruje v Kristovi (Mt 19, 29; Lk 18, 29; Mt 16, 28; Mk 9, 1). Človek na BK odpovedá svojím obrátením a pokáním. Miesto v BK Ježiš predpovedal tiež pre pohanov (Mt 8, 11). BK je otvorené pre všetkých.

BK je spojené so skutočnosťou Cirkvi, ale BK a Cirkev nie sú synonymá. Znamenajú tú istú skutočnosť, ale z iného uhla pohľadu. Keď sa hovorí o BK, myslí sa predovšetkým na efekt Božieho konania. Následkom Božieho konania sa ľudia zhromažďujú okolo Ježiša. Keď myslíme na Cirkev, myslíme na veriacich, ktorých zhromažďuje Boh vo Svätom Duchu pri Kristovi. Problém vzťahu BK a Cirkvi sa spomína v *Lumen gentium*.⁶ Pán Ježiš dal základy Cirkvi, keď hlásal radostnú zvesť a príchod BK. Cirkev je počiatkom BK na zemi, ale je tiež zjavením Otca. Cirkev, čiže BK je teraz prítomné v tajomstve. Veriacich v Krista Otec zhromaždil v Cirkvi a tí prijali BK (LG 2-5). Kristove kráľovstvo je prítomné v Cirkvi. Cirkev hlása BK.⁷

Podľa deklarácie *Dominus Iesus* nedá sa presne analyzovať vzťah medzi BK a Cirkvou. Deklarácia kritizuje nesprávne názory o vzťahu BK a Cirkvi. Iste, Cirkev je viditeľnou a spoločenskou skutočnosťou, BK je eschatickou skutočnosťou a nadradenou voči Cirkvi.⁸

⁶ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Lumen gentium*. Trnava : 1993, čl. 5.

⁷ NOVICKI, A.: *Królewstwo Boze*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 691-695.

⁸ KAUCHA, K.: *Królewstwo Boze*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 695-696.

APOŠTOL

Termín apoštol (gr. *apostellein* – posielat', *apostello* – posielam) bol používaný v starom Grécku na označenie vyslanej osoby, ktorá mala vyplniť misiu; poslaný mal povedomie, že je osobitným reprezentantom posieleného. V Novom zákone termín apoštol znamená službu dvanástich najbližších spolupracovníkov Krista, ktorých si Ježiš povolal (Šimon, nazývaný Peter, jeho brat Andrej, Jakub, Zebedejov syn, jeho brat Ján, Filip a Bartolomej, Tomáš a colník Matúš, Jakub, syn Alfejov a Tadeáš, Šimon Horlivec a Judáš Iškariotský, ten, ktorý zradil Ježiša – Mt 10, 2; Mk 3, 13-19; Lk 6, 12-16; Sk 1, 13; 1 Kor 15, 8n.). Slovo *apostolos* (poslaný) pochádza od pojmu *stólos* (flotila, morská expedícia, dokument, ktorý legitimuje výpravu, pas). Predpona *apo* zdôrazňuje poznanie cieľa a smer vyslania. Podľa Herodota *apostellein* sa vzťahoval len na osoby. Podľa stoikov ľudia mohli získať misiu od kráľa alebo bohov. V Starom zákone sa používa slovo *salah* (1 Sam 25, 40; 2 Sam 10, 2; 1 Krn 14, 6). Slovo *szaliah* znamená poslaného, ktorý reprezentuje posielenú osobu. Poslaný dobre pozná cieľ misie (1 Sam 25, 40; 2 Sam 10, 2; 1 Krľ 14, 6). Septuaginta spája *szaliah* so slovom *mittere*. Vyjadruje funkciu posieleného (2 Krn 26, 15; Mal 3, 1; Joz 7, 22; Sdc 6, 35; 7, 24). Nový zákon používa termín *apostello* 135 ráz (Mt 10, 5.16; Lk 22, 35; Rim 10, 15; 1 Kor 1, 17). U synoptikov a Pavla posielala Boh, u Jána aj Ježiš, ale za Ježišom stojí Otcova vôľa.

Apoštol bol povolaný Ježišom (Lk 6, 13), bol s Ježišom počas jeho verejnej činnosti (bol svedkom jeho slov a skutkov), bol svedkom jeho zmŕtvychvstania (Lk 24, 46-48), prijal dar Svätého Ducha (Lk 24, 49). Kristus si vybral apoštolov, aby boli s ním (Mk 3, 13 – voľba a povolanie), aby ho sprevádzali (Mk 3, 14), aby ich mohol poslať ohlasovať blahozvesť a vyháňať zlých duchov (Mk 3, 15). Hlásanie Božieho kráľovstva a vláda nad satanom hovoria, že prišli mesiášske časy. Kristus zasvätil apoštolov do tajomstva BK a do úlohy, ktorú budú mať v čase realizácie BK. Mali sa stať svedkami jeho Osoby, náuky, činnosti, smrti, zmŕtvychvstania (Lk 24, 48). Vysvetlil im zmysel počtu „dvanástich“ (Mt 19, 27-30).

Po voľbe Mateja máme nové kritéria na apoštola: ekleziálne, byť svedkami vzkriesenia (Sk 1, 15-26). Apoštol má byť svedkom zjavenia Krista, má pochádzať z Ježišových učeníkov, byť svedkom Ježišovej činnosti. Pre *Corpus Paulinum* je typické univerzálno-misijné kritérium.

Apoštol môže byť ten, kto sa osobne stretol s Ježišom a prijal od neho misiú (1 Kor 9, 1; Gal 1, 15n.; 2, 1), má konať v Kristovom mene (2 Kor 5, 20; 13, 3; Gal 4, 14), hlásať tú istú náuku, ktorú hlása kolégium Apoštolov (Gal 2, 1a; 1, 8), otvoriť sa na Židov, aj na pohanov (Rim 10, 14-11, 24).

Apoštolské kolégium poukazuje na to, že Kristus chcel urobiť Cirkvi sviatosťou spásy. Apoštoli sa stali konštitutívnym prvkom spoločnosti spásy, ktorú založil Kristus. O tom hovorí fakt ustanovenia eucharistie (Lk 22, 14-20). V dvanástich vo večeradle povstala reprezentácia novozákonného Božieho ľudu.⁹

Dvanásti

Dvanásti (D), trvalé spoločenstvo (lat. *coetus stabilis*), ktoré sa skladá z 12 apoštolov, vedie ich sv. Peter, bezprostredne ich povolal Kristus a ustanovil ako kolégium (lat. *ad modum collegii*), toto spoločenstvo bolo obdarované trojitou mocou (učenia, posväcovania a pastierskou mocou), aby ohlasovali Božie kráľovstvo. Termín D sa nachádza 50 ráz v Novom zákone (Mk-14; Mt a Lk-po 11 ráz; Jn 10; Sk-4). D svojou genézou siahajú do troch posledných historických rokov Ježiša Krista. D tvoria jadro Cirkvi (1 Kor 9, 5; 12, 28; 15, 7.9; 2 Kor 11, 5; 12, 11; Gal 1, 17.19). Počet členov D a názov D ustanovil Ježiš. Keď nastal deň, zavolať si učeníkov a vybral si z nich dvanástich, ktorých nazval apoštolmi (porov. Lk 6, 13). Ustanovil dvanástich, aby boli s ním, aby ich mohol poslať kázať (porov. Mk 3, 14). Ich voľba je akoby zopakovaním a nadviazaním na Sinajskú zmluvu, ale v novom význame. D tvorili počiatky nového Božieho ľudu – Cirkvi. Prví učenici pochádzali z okruhu Jána Krstiteľa (Andrej a Ján – Jn 1, 37). Ježiš z D utvoril základy Božieho ľudu. V povolaní D môžeme pozorovať štyri prvky: 1. Ježišova modlitba (Lk 6, 12), 2. Ježiš má iniciatívu, on si vyberá (Mt 10, 1; Mk 3, 13), 3. akoby to bolo náhodné stretnutie s učeníkmi (Mt 4, 18; Mk 1, 16; 2, 14; Jn 1, 36), 4. Ježiš si volí apoštolov a spomína mená D (Mt 10, 2-4; Mk 3, 16-19; Lk 6, 14-16; Sk 1, 13). Zvyčajne na prvom mieste je Šimon, nazývaný Peter a jeho brat Andrej.

⁹ KRZYSZOWSKI, Z.: *Apoštol*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 102-105.

D majú vykonávať učiteľskú, posväcujúcu a pastiersku moc. Za najdôležitejšiu úlohu považovali apoštoli hlásať evanjelium (Mt 28, 18-20; Mk 16, 15). Je Boží príkaz, aby apoštoli hlásali evanjelium. Apoštoli sú svedkami právd. Apoštoli obdržali od Krista poklad Zjavenia. Treba učiť národy, zachovávať všetko, čo im Ježiš odovzdal (porov. Mt 28, 20n.) Kristus bude pri tom ohlasovaní (porov. Mt 28, 20). Kňazskú moc odovzdal Ježiš apoštolom vo večeradle slovami „to robte na moju pamiatku“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Po zmŕtvychvstaní získali apoštoli moc odpúšťať hriechy (porov. Jn 20, 22-23). O vykonávaní kňazskej moci hovoria Skutky apoštolov 2, 42 („zúčastňovali sa na náuke apoštolov, na spoločensťve, na lámaní chleba a na modlitbách“). Dvanásti udeľovali kňazskú vysviacku (Sk 6, 6; 1 Tim 4, 14; Tit 1, 5) a Svätého Duha vkladáním rúk (Sk 8, 15).

Ježiš okrem ohlasovania BK a konania zázrakov (Mk 1, 14.23-45), zhromažďuje okolo seba učeníkov (Mk 1, 16-20). Tvorí z nich skupinu D. V štruktúre D vidno súvislosť so starozákonnými 12 kmeňmi Izraela. D sa stali hlavnými stĺpmi nového Božieho ľudu (Gal 1, 18n.; 2, 9). Dvanásti tvoria hlavný štrukturálno-organizačný prvok Cirkvi, ktorá sa rodila počas Ježišovej zemskej činnosti. Povolanie D poukazuje na mesiášske vedomie Ježiša. D sú s Ježišom počas jeho verejnej činnosti (Mt 4, 18-22; Mk 6, 31). Pre dvanástich Ježiš bol Mesiášom, ktorého predpovedali proroci. Keď dvanásti nasledovali Ježiša, vošli do oblasti Kristovho mesiášskeho tajomstva. D majú súvis so štruktúrou Cirkvi. Hovoríme o apoštolskosti pôvodu, náuky a sukcesie. Poslanie, ktoré dostali D od Ježiša, prešlo na ich nástupcov (biskupov).¹⁰

KATOLÍCKA CIRKEV

Katolícka cirkev (KC) (gr. *ekklesia*, náboženské zhromaždenie, gr. *kath holon* týkajúce sa celosti, všeobecný, univerzálny) najpočetnejšia v kresťanstve. KC jediná v plnosti stelesňuje Cirkev, ktorú založil Ježiš Kristus. Od iných cirkví sa KC odlišuje tým, že zachováva primát rímskeho biskupa, neprerušenu apoštolskú sukcesiu (Ježiš Kristus ustanovil kolégium dvanástich na čele s Petrom a to sa pretvorilo do kolégia biskupov na čele s biskupom Ríma). Preto sa nazýva KC aj Cirkvou rím-

¹⁰ KRZYSZOWSKI, Z.: *Dvunastu*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 337-339.

skokatolíckou, ktorá zahrňuje všetky partikulárne cirkvi, ktoré uznávajú za najvyššiu moc rímskeho biskupa. KC má charizmu neomylnosti Cirkvi a Učiteľského úradu Cirkvi. KC je si vedomá svojho nadprirodzeného pôvodu. Za vieryhodnosť KC hovoria znaky vieryhodnosti, medzi nimi známky Cirkvi (jednota, svätosť, katolíckosť, apoštolskosť).¹¹

HIERARCHIA CIRKVI

Hierarchia Cirkvi (HC) je spoločenstvo členov Cirkvi, ktorí majú účasť na trojitom Kristovom poslaní, platne prijali tajomstvo kňazstva v plnosti (biskupi-biskupská chirotonia) alebo v ohraničenej forme (presbyteri a diakoni). Termín hierarchia má svetskú etymológiu (gr. *hiera arche*, svätá moc). Prameňom HC je zjednotenie ľudskej prirodzenosti s božskou v Kristovi, ktorý je Mesiášom a má trojitú misiu: kňaza (spása človeka), kráľa (nasmerovanie človeka k spáse) a proroka (ukazuje pravdu o Trojjedinom Bohu a o človekovi). Ježiš si vyvolí spoločenstvo dvanástich; Peter bol prvý z apoštolov. Kristus im dal kňazské poslanie pri ustanovení eucharistie (Lk 22, 19). Ježiš má všetku moc na nebi a na zemi a po zmŕtvychvstaní odovzdáva apoštolom svoje poslanie (Mt 28, 18-20). Ježiš dáva apoštolom prísľub svojej prítomnosti a prítomnosti Svätého Ducha (Jn 15, 26; 16, 12-15). Po zostúpení Svätého Ducha apoštoli ohlasovali evanjelium. Ovocím ohlasovania bola Cirkev (LG 19). Apoštoli so svojím poslaním sa odlišovali od ostatných členov Božieho ľudu (LG 11-12).

V skupine apoštolov mal Peter zvláštne postavenie. Mal poslanie riadenia (lat. *munus regale*) a učiteľské poslanie (lat. *munus propheticum*). Petrovi udelil Ježi prvenstvo v Cirkvi a pred všetkými apoštolmi (Mt 16, 18-20; Jn 21, 15-18). Všetci apoštoli mali v plnosti účasť na Kristovom spásnom poslaní spolu s Petrom (Mt 18, 18; LG 22). V apoštolskej Cirkvi dvanásti mali svojich pomocníkov (Timotej, Títus). Mali tiež v určitej miere účasť na moci, ktorú v plnosti vlastnili apoštoli. Táto misia apoštolov mala z Kristovej vôle trvať po všetky dni až do skončenia sveta (Mt 28, 20). Apoštoli ustanovili teda svojich nástupcov. Realizácia poslania apoštolov je spojené so stupňami biskupa, presbytera, diakona.

¹¹ KAUCHA, K.: *Kościół katolicki*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 684.

K systematizácii HC prispeli posledné všeobecné snemy. Prvý Vatikánsky koncil v konštitúcii *Pastor Aeternus* zdogmatizoval katolícku náuku o jurisdikčnom primáte s. Petra a jeho nástupcov, ktorými sú biskupi Ríma. Prvý Vatikánsky koncil vyhlásil slávnostne neomylnosť pápeža, keď učí *ex cathedra* (DS 3056-75). Druhý Vatikánsky koncil potvrdil učenie Prvého Vatikánskeho koncilu a predložil k vereniu náuku o biskupoch ako o nástupcoch apoštolov. Mocou biskupskej chirotonie majú plnosť kňazstva, tvoria spoločenstvo a toto spoločenstvo je nástupcom kolégia apoštolov, ktoré spolu s pápežom je podmetom najvyššej a plnej moci v celej Cirkvi.

HC pokračuje v spásnom poslaní Ježiša Krista. HC vždy inšpirovala, organizovala a riadila cirkevný život cirkevného spoločenstva. HC ochraňuje Cirkev pred delením na rozličné skupinky (1 Kor 12, 12-31), HC poukazuje na dôstojnosť každého kresťana, ktorá pochádza z krstu (všeobecné kňazstvo veriacich - Zjv 1, 6; 1 Pt 2, 9). Hierarchické kňazstvo sa odlišuje od všeobecného (lat. *sacerdotium universale fidelium*) podstatne, nielen stupňom (LG 10), predsa spolu navzájom súvisia. HC má služobný charakter.¹² Kristus je v Cirkvi a Cirkev v Kristovi. Ježiš Kristus realizuje svoje vykúpenie v Cirkvi a cez Cirkev.¹³

Na základe ustanovenie hierarchie v Cirkvi Ježišom Kristom majú aj katolíci byzantského obradu tri stupne hierarchického kňazstva: diakon, kňaz (presbyter, csl. svjaščenik) a biskup (csl. archijerej, jepiskop).¹⁴

Ako z rozhodnutia Pána svätý Peter a ostatní apoštoli tvoria jedno kolégium, podobným spôsobom sú medzi sebou spojení Rímsky veľkňaz, Petrov nástupca, a biskupi, nástupcovia apoštolov. (*De suprema Ecclesiae auctoritate*).¹⁵ Biskup rímskej cirkvi, v ktorom pretrváva úloha, ktorú Pán zveril jedine Petrovi, prvému z apoštolov, a ktorá sa odovzdáva jeho nástupcom, je hlava kolégia biskupov, zástupca Krista a

¹² NAGY, S.: *Hierarchia Kościelna*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 486-488.

¹³ SLODIČKA, A. – PRIBULA, M.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov : 2003, s. 52.

¹⁴ BOHÁČ, V. – SOLEJ, P.: *Liturgické predmety gréckokatolíkov na Slovensku*. Prešov : 2004, s. 16.

¹⁵ CCEO: Can. 42. *Sicut statuente Domino sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successeurs Apostolorum, inter se coniunguntur.*

pastier celej Cirkvi tu na zemi; preto na základe svojej úlohy má v Cirkvi najvyššiu, plnú, bezprostrednú a univerzálnu riadnu moc, ktorú môže vždy slobodne vykonávať.¹⁶ Fundovaná náuka koncilu o zbore biskupov sa opiera o Kristovo trojité poslanie (lat. *munus*): prorocké, kňazské a kráľovské. *Lumen gentium* o tom hovorí v bodoch 24-27. Ak iné koncilové texty nadviazali na tieto tri úlohy (lat. *tria munera*). Treba tu spomenúť dekrét *Christus Dominus*.¹⁷

Biskup (B) je hlavou miestnej cirkvi, má účasť na apoštolskom nástupníctve. Miesto biskupa v štruktúre Cirkvi sa spája s ustanovením apoštolského spoločenstva (Mk 3, 3-19) a poslaním apoštolov hlásať evanjelium (Mt 28, 16-20). Apoštoli budovali miestne cirkevné spoločenstvá a pripravovali spoločníkov a kandidátov na apoštolskú dôstojnosť do budúcnosti. To vidno najmä v misijnej činnosti apoštola Pavla (Timotej a Títus). Im napísal aj listy. Mená učeníkov apoštolov možno nájsť v Novom zákone. To sú tí, ktorí prevzali poslanie apoštolov (Timotej, Títus, Sílas, Barnabáš, Marek). Cirkevné spoločenstvá prijímali ich poslanie, lebo boli učeníci apoštolov a vlastnili apoštolské následníctvo. V apoštolskom čase sa HC skladala: z apoštola alebo jeho učeníka, z presbyterov (gr. *presbyteroi*), z biskupov (gr. *episkopoi*) a diakonov (gr. *diakonoí*). Terminológia nebola definitívne ustálená. Dôležité sú pre nás listy sv. Ignáca Antiochijského. Na Východe je to dielo Hegezipa, na Západe sv. Cypriána (+258) a sv. Ireneja (+202) a z 3. storočia *Traditio apostolica* (biskup, presbyter, diakon). V prvom tisícíročí získala veľkú váhu teória pentarchie (Rím, Carihrad, Jeruzalem, Alexandria, Antiochia). Biskupi boli stĺpmi v Cirkvi. Vďaka nim bol zvolaný všeobecný koncil do Konštancie (Konstanz – 1414-1418), kde sa stabilizovala hierarchia Cirkvi. V priebehu storočí úloha biskupa bola spochybňovaná, zvlášť v čase reformácie (M. Luther). Tridentský koncil vyhlásil, že biskupi sú nástupcia apoštolov (DS 1768). Až Druhý Vatikánsky koncil (1962-1965) poukázal na dôstojnosť biskupského zboru; tento koncil je tiež nazývaný koncilom episkopátu. Koncil tvrdí, že úrad Apoštolov

¹⁶ CCEO: Can. 43. *Ecclesiae Romanae Episcopus, in quo permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, Collegii Episcoporum caput, Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor, qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet potestate ordinaria, quam semper libere exercere potest.*

¹⁷ JÁN PAVOL II.: *Vstaňte, pod'me!* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 118.

trvá nepretržite v Cirkvi a biskupi sú z Božieho nariadenia nástupcovia apoštolov (LG 20). Biskupi spolu s pápežom sú podmetom najvyššej a plnej moci nad celou Cirkvou (LG 22). To sa realizuje na všeobecnom koncile alebo na synode (*Christus Dominus* 4-5).¹⁸ Biskupi sú nástupcovia apoštolov. Biskupstvo je úrad, ale biskup musí všemožne zápasieť, aby „nezúradnel“. Nesmie zabúdať, že má byť otcom. Boží sluha Ján Pavol II. predkladal biskupom a kňazom sv. Jozefa za vzor otcovstva.¹⁹

Presbyter (P – grécky presbyteros - kňaz) starý názov druhého stupňa cirkevnej hierarchie. Najprv slúžili v spoločenstve pod autoritou apoštolov (Sk 14, 23). Na počiatku presbyter bol spojený s úradom biskupov, neskôr úrad presbytera bol rozdelený na úrad biskupa a diakona (Flp 1, 1). HC v druhom storočí sa rozdeľuje na biskupa, presbytera a diakona. Nicejský snem (325) je hranicou ustálenia vývoja HC. Biskup je hlavou cirkvi, presbyteri sú spolupracovníci biskupa a diakoni plnia druhoradé liturgické funkcie. Po Milánskom edikte (313) vzniká úrad *chorepiskopos*, ktorý sídli na vidieku. To sa prejavovalo domináciou biskupov. Tento model sa zanechal, dediny začali spravovať presbyteri, ktorí boli závislí od biskupa v meste (vznik farností). Lateránsky snem (1215) uznal presbyterom sviatosťno-liturgické funkcie (modlitba časoslova). Reformácia odmietla sviatosťnosť hierarchického presbyterátu. Tridentský koncil (1545-1563) potvrdil sviatosťnosť presbyterátu, spojil presbytera so slávením eucharistie, pokánia a s hlásaním evanjelia (DS 1763-1778).

Druhý Vatikánsky koncil v dekréte *Presbyterorum ordinis* konštatuje, že presbyteri majú účasť v určitej miere na úrade Apoštolov. Presbyteri majú hlásať evanjelium a majú sláviť sväté tajomstvá (PO 4-5).²⁰ Aj presbyterom dáva Mesiáš účasť skrze vysviacku na apoštolskej zodpovednosti za jeho Cirkev. Kňazi a diakoni prijímajú spolu s biskupmi úlohu hlásať slovo a vysluhovať sväté sviatosti. Presbyter je biskupov spolupracovník.²¹

¹⁸ NAGY, S.: *Biskup*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 147-150.

¹⁹ JÁN PAVOL II.: *Vstaňte, pod'me!* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 10, 94.

²⁰ NAGY, S.: *Prezbiter*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 969-970.

²¹ JÁN PAVOL II.: *Vstaňte, pod'me!* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 28, 51-52.

Diakon (grécky *diakonein* – posluhovať; *diakonos* – služba) dôstojnosť a stav v trojstupňovej štruktúre hierarchického kňazstva, ktorý siaha svojimi koreňmi do apoštolských čias (Sk 6, 1-7); zahŕňa službu blížnym v spoločenstve Cirkvi (Rim 12, 7; 1 Kor 12, 5; Ef 4, 11). Skutky poukazujú, že diakoni boli stálym prvkom Cirkvi. Ukazuje sa to aj v iných listoch (Fil 1, 1; 1 Tim 3, 1-13). Neskôr sa spomína v spise *Didache* a v Prvom liste sv. Klementa i v listoch sv. Ignáca Antiochijského. Tridentský koncil opísal sviatostný charakter diakonátu (DS 1768), učinil to tiež Pius XII. v konštitúcii *Sacramentum ordinis* (DS 2858). Veľký prínos v tejto oblasti patrí Druhému Vatikánskemu koncilu (LG 29).²² Diakonát, najnižší stupeň sviatosti kňazstva udeľuje len biskup aj v byzantskom obrade pred jekténiou „Pri spomienke na všetkých svätých“ počas sv. liturgie.²³ Nedá nám nespomenúť, čo spomína Ján Pavol II., že dôvod na radosť je aj vedomie, že kňazstvo ženatých kňazov vo východnej katolíckej Cirkvi tiež ponúka krásne dôkazy pastoračnej horlivosti. Predovšetkým v zápase s komunizmom ženatí kňazi boli nie menej hrdinskí ako celibátnici. Ako raz konštatoval kardinál Josyf Slypyj, voči komunistom sa správali tak odvážne ako ich kolegovia celibátnici.²⁴

Magistérium

Učiteľský úrad Cirkvi (lat. *Magisterium Ecclesiae* - magister – učiteľ, majster) je úradno-inštitucionálna štruktúra v Cirkvi, ktorú tvorí kolégium biskupov v jednote s biskupom Ríma. Cieľom magistéria je učiť pravdy viery a bdieť nad depozitom viery, ktorý sa nachádza v Božom zjavení (Sväté Písmo a Tradícia). Magistérium bdie tiež nad spôsobmi správnej interpretácie Zjavenia a ohlasovania v Cirkvi. Svoju misiu magistérium čerpá z nadprirodzenej spásnej Božej ekonómie. Magistérium má privilégium neomylnosti na základe asistencie Svätého Ducha. Medzi Svätým Písmom, Tradíciou a magistériom existuje vzájomná dopĺňajúca sa jednota. Existencia magistéria je vyjadrením vôle Ježiša Krista. Začiatok magistéria je zhromažďovanie učeníkov ako

²² NAGY, S.: *Diakon*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 305-306.

²³ BOHÁČ, V.: *Krátky liturgický slovník*. Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2002, s. 8.

²⁴ JÁN PAVOL II.: *Vstaňte, pod'me!* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 97.

svedkov a verných hlásateľov evanjelia. Vyjadruje sa to v slávnostnom odovzdaní misijného príkazu (Mt 28, 18-20; Mk 16, 15; Lk 24, 46-49; Jn 20, 21-23; Sk 1, 6-8). Vďaka tomu sa apoštoli stali začiatkom Cirkvi. „Čo bolo od počiatku, čo sme počuli o Slove života, čo sme videli vlastnými očami“ (1 Jn 1, 1-3). Apoštoli mali svedčiť o pravde Božieho slova (Jn 15, 26; 21, 24; Sk 4, 29; 1 Kor 11, 23; 1 Tim 1, 10). Apoštolský úrad vďaka apoštolskej sukcesie prešiel na kolégium biskupov. Veľká váha spočívala na zachovávaní náuky a Tradície, ktorá pochádzala od Ježiša Krista. Nijaké proroctvo sa nemôže svojvoľne vysvetľovať (2 Pt 1, 20n.). Služba stráženia autentického obsahu depozitu viery a odovzdávanie Božieho slova patrilo nástupcom apoštolov. Pri rozlišovaní faktov, ktoré sa nezhodovali s Tradíciou, Irenej a Tertulián sa odvolávali na existenciu apoštolského nástupníctva. Nepretržitá reťaz nástupcov v určitom úrade bola zárukou ich spojitosti s apoštolskou Tradíciou. Náuka sa musela zhodovať so Svätým Písmom, neskôr aj s koncilovou náukou a pravá náuka sa vyjadrovala vernosťou Rímu.

Základom magistéria je zvláštna asistencia Svätého Ducha (Lk 24, 48; Jn 14, 16-17.26; Jn 16, 12-14; Sk 1, 8). Neomylnosť sa týka právd viery a mravov. Magistérium má charakter: 1. *magisterium ordinarium* (riadne) – ide tu o celosť náuky pápeža (inštitúcie Apoštolského Stolca) a biskupov, 2. *magisterium extraordinarium* (nadzvyčajné), *sollemne* (slávnostné) – tu patria pápežské dogmatické vyhlásenia *ex cathedra* a ekumenické koncily. Skutočnosť neomylnosti sa netýka celého obsahu učenia Cirkvi.²⁵

Doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

andrejslg@unipo.sk

²⁵ SMOLKA, Z. B.: *Nauczycielski urząd Kościoła*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 830-832.

Bioekoteologia- chrześcijańska refleksja o stosunku człowieka do przyrody

Paweł Czarnecki

Annotation: In present the Christian theologists try to create the vision of the world and man, which would correspond to actual ecological appeals. Ecological theology as component of Christian theology is referring to base ethic principles. Explanation of relation between man and nature, based on Christian religion, could become in long-time perspective more effective instrument of environment protection than protests of some dumpy-looking ecological institutions.

Key words: ecology, theology, Christian religion

Teologowie chrześcijańscy starają się obecnie wypracować taką wizję świata, która odpowiadałaby istotnym wyzwaniom, przed jakim staje współczesny człowiek, w tym również wyzwaniom ekologicznym. „Pytanie o szansę dalszego istnienia świata – pisze J. Dębowski – rodzi pilną potrzebę sformułowania koncepcji nowej teologii, która w obszar swego zainteresowania włączyłaby problematykę kosmosu, Ziemi i biosfery”¹. Kryzys ekologiczny jest z pewnością ważną, ale nie jedyną przyczyną powstania teologii ekologicznej. Czynnikiem nie mniej ważnym być potrzeba podjęcia dyskusji z poglądem, zgodnie z którym główną winę za degradację środowiska naturalnego ponosi chrześcijaństwo i oparty na nim model stosunku człowieka do przyrody. Chrześcijańska filozofia i teologia zarzut ten oczywiście odrzuca, podejmując z jednej strony próby wskazania i opisanie rzeczywistych przyczyn kryzysu ekologicznego (m. in. nadmierny konsumpcjonizm, nierówności społeczne itp.²), a z drugiej poszukując własnych rozwiązań, dzięki którym możliwa byłaby zmiana świadomości ekologicznej chrześcijan.

Aby w pełni zrozumieć wagę tego zarzutu, warto przez chwilę zastanowić się nad przesłankami, jakie milcząco przyjmują jego zwolennicy. Otóż od starożytności funkcjonowało w kulturze europejskiej pojęcie złotego wieku ludzkości³, czyli okresu, w którym nie było wojen, a

¹ J. Dębowski, *Światopoglądowe uwarunkowania...*, s. 47 – 48.

² Por. T. Feszczyński, *Raport Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” a teologia ekologiczna*. Niepublikowana praca doktorska.

³ Mit złotego wieku przedstawił Platon w dialogu *Polityk*.

ludzie byli dla siebie dobrzy. Wiare w istnienie owego złotego wieku oraz w możliwość powrotu do niego dzięki rozwojowi nauki i techniki (opartej na racjonalnych zasadach) podzielała filozofii oświecenia. Coraz szybszy rozwój nauk przyrodniczych i opartej na nich techniki wydawał się wiarę ta potwierdzać. Dopiero współczesny kryzys ekologiczny tą naiwną wiarę podważył, a ludzkość uświadomiła sobie, że bezwzględne „czynienie sobie ziemi poddaną” prędzej czy później doprowadzić musi do globalnej katastrofy. Chrześcijaństwu zarzuca się więc, że traktując ziemię i przyrodę jako byt „służebny” względem człowieka nie tylko nie przybliżyła ludzkości do „złotego wieku”, lecz prowadzi ją w całkowicie przeciwnym kierunku.

Wrażenie, iż chrześcijańska refleksja o stosunku człowieka do przyrody stanowi reakcję na padające z różnych stron oskarżenia o przyczynienie się chrześcijaństwa do dewastacji środowiska, mogło powstać także dlatego, iż kościoły chrześcijańskie dostrzegły potrzebę takiej refleksji stosunkowo późno, bo dopiero w latach siedemdziesiątych⁴. W 1972 r. papież Paweł VI stwierdził, że człowiek stanowi jedność z przyrodą i że konieczne jest zastąpienie dotychczasowego „brutalnego wyzysku” przyrody „szacunkiem dla biosfery widzianej jako całość”. W dokumentach kościelnych z tego samego roku stwierdza się, że zasoby naturalnego ziemi stanowią własność całej ludzkości i że żaden naród ani żadne pokolenie nie ma prawa „bezpodstawnie ich przywłaszczyć”. Kościół powołuje się tu zatem na zasadę odpowiedzialności za zasoby naturalne wobec przyszłych generacji⁵.

Dopiero w latach dziewięćdziesiątych Kościół katolicki podjął próbę zdefiniowania głębokich przyczyn kryzysu ekologicznego. Jan Paweł II⁶ w encyklice *Centesimus annus* (poświęconej zasadniczo kwestiom społecznym) za główną przyczynę uznał nadmierny konsumpcjonizm,

⁴ Nie oznacza to jednak, że Kościół nie dostrzegał zależności człowieka od przyrody. Pius XI ostrzegał np., że światu grozi katastrofa, jeżeli ludzie pozwolą zatriumfować porządkowi rzeczy zadającemu gwałt nie tylko Bogu, lecz także prawu naturalnemu. Por. P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1988, s. 71.

⁵ Por. S. Jaromi, *Co się dzieje z naszą piękną Ziemią? Głos Kościoła w kwestii ochrony przyrody*, w: *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, pod red. M. Grzegorzcyka, J. Perzanowskiej, Z. J. Kijasa, Kraków 2002.

⁶ Nauczanie Jana Pawła II dotyczące ochrony środowiska i stosunku człowieka do przyrody omawia T. Poller w książce *Bóg - człowiek - natura. Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2002 ??

który popycha człowieka do bezmyślnego korzystania z zasobów przyrody. Panowanie nad przyrodą papież definiuje jako troskę o nią, która wyklucza nieograniczoną eksploatację: „Zamiast pełnić funkcję współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce, w końcu prowokując bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej” (37). W encyklice *Redemptoris mater* z kolei Jan Paweł II stwierdza: „Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny „pan” i ‘stróż’, a nie jako bezwzględny ‘eksploatator’” (15).

Na tej podstawie Jan Paweł II formułuje szereg zaleceń praktycznych, wśród których najważniejszym wydaje się być nakaz ochrony środowiska naturalnego dla przyszłych pokoleń. „W kontakcie z przyrodą – czytamy w encyklice *Centesimus annus* – współpracujcie bezpośrednio z Bogiem, Stwórcą i Ojcem, po to, aby nasza planeta Ziemia (...) była upragnionym środowiskiem dla wszystkich form życia: życia roślin, życia zwierząt i życia człowieka”. Jan Paweł II podkreśla także, iż obowiązkiem ludzkości jest takie gospodarowanie zasobami przyrody, aby mogli z nich korzystać wszyscy ludzie.

Zasadą naczelną pozostaje zatem przekonanie, że środowisko naturalne powinno służyć człowiekowi i dla tego celu zostało stworzone przez Boga. Jan Paweł II przypomina, iż człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (*Centesimus Annus*, 11). Wartość przyrody jest wartością dla człowieka. Człowiek nie ma moralnego prawa do niszczenia przyrody nie ze względu na jej immanentną wartość, lecz z uwagi na miejsce przyrody w Bożym planie zbawienia.

W podobnym duchu problemy ekologii traktuje także Katechizm Kościoła Katolickiego. Czytamy w nim: „W zamyśle Bożym mężczyzna i kobieta są powołani do czynienia sobie ziemi «poddaną» (Rdz 1, 28) jako «zarządcy» Boży. To władanie nie może być samowolnym i niszczącym panowaniem. Mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz Stwórcy, który miłuje «wszystkie stworzenia» (Mdr 11, 24), są powołani, by uczestniczyć w Opatrzności Bożej w stosunku do innych stworzeń. Z tego wynika ich odpowiedzialność za świat powierzony im przez Boga” (373).

Abp Józef Michalik zwrócił z kolei uwagę, że środowisko naturalne jest „polem ludzkiej doczesności”, na którym człowiek przygotowuje się do wieczności. Dlatego przyroda jest „ważnym składnikiem spotka-

nia z Panem dziejów u końca naszego życia”. Nasz stosunek do przyrody stanowi bezpośrednie odzwierciedlenie naszej duchowości. „Teologiczne rozpatrywanie problemu ekologii – pisze apb Michalik – musi odwołać się do Miłości. Ekologia to nie moda, to naturalny odruch wdzięczności Bogu za obdarowanie”⁷.

Alternatywne interpretacje biblijnych odniesień do przyrody przedstawia Sławomir Jaromi⁸. Autor ten zastanawia się, w jaki sposób powinien postępować chrześcijanin, a zwłaszcza katolik, w dobie kryzysu ekologicznego. Mówi on m. in. o współczesnym „grzechu ekologicznym”, którego źródeł nie należy upatrywać w Biblii, przedstawiającej również „ekologiczny” model relacji między człowiekiem a przyrodą, np. w opisach przyrody wysławiającej Boga, w opowieści o człowieku, którego los zależy od wróbli (Mt 10, 29-31) itd.

Pogląd o wyższości człowieka w stosunku do przyrody wynika zresztą z przesłanek teologicznych. Jak zauważa J. Katalo, że człowiek jest istotą stworzoną „na podobieństwo Boże”, a zatem nie przynależy całkowicie do świata fizycznego, świata przyrody. Jednakże poprzez fakt, że człowiek pozostaje „podobnym do Boga, a nie do świata”⁹, również to, co w człowieku przynależy do rzeczywistości fizycznej, zostaje w pewien sposób „podniesione” i jak gdyby oddzielone od reszty tej rzeczywistości. „Ciało ludzkie nie może być uważane jedynie za zespół tkanek, narządów i funkcji. Nie może być oceniane na równi z ciałem zwierząt, gdyż jest ono istotną częścią osoby (...)”¹⁰. Godność ta wynika ponadto z prawdy o zmartwychwstaniu.

Podkreślić też trzeba, że teologia nie może traktować ochrony środowiska w oderwaniu od innych dziedzin ludzkiej egzystencji. Na troskę o środowisko i świadomość jego ochrony decydujący wpływ wywiera edukacja ekologiczna, zarówno w szkole, jak i w rodzinie. Dlatego nauczanie Kościoła odnoszące się do tych dziedzin można przyczynić się do kształtowania nowej mentalności ekologicznej. Kwestie te jedynie pozornie nie są związane z ekoteologią, w rzeczywistości jednak zmiana stosunku człowieka do przyrody (np. z konsumpcyjnego na

⁷ J. Michalik, *Refleksje o ekologii*, „Atenenum kapłańskie”, z. 3, 2002.

⁸ S. Jaromi OFM Conv., *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004.

⁹ A. J. Katolo, *ABC Bioetyki*, Lublin 1997, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 17.

„konsekrujący”) pociąga za sobą zmianę stosunku człowieka do innych obszarów życia. Ponadto wskazać można wiele podobieństw pomiędzy bioekoteologią a niektórymi kierunkami współczesnej teologii. Np. R. Schwager wskazuje, iż w teologii ekologicznej (podobnie jak np. teologii feministycznej albo teologii wyzwolenia) wiele uwagi poświęca się kwestii ofiary. Zdaniem Schwagera, wynika to z przekonania, iż Bóg staje zawsze po stronie ofiar¹¹.

Oczywiście Kościół katolicki (a także inne kościoły chrześcijańskie) zajmuje się sprawami przyrody i jej ochrony nie tylko z perspektywy teologii. W Polsce co roku organizowane są przez Papieską Akademię Teologiczną seminaria poświęcone związkowi pomiędzy *sacrum* a przyrodą. Jedno z takich seminariów odbyło się w 2004 r. w Zakopanem, zaś Wydawnictwo Tatrzńskiego Parku Narodowego wydało materiały z tego seminarium¹². Ks. M. Ostrowiecki¹³ w referacie *Ku etyce górskiego turysty* zwrócił uwagę na potrzebę osobistego kontaktu z przyrodą, który jest warunkiem nie tylko duchowego rozwoju człowieka, lecz także podstawą troski o środowisko. Zdaniem autora, wyciszenie, jakie daje człowiekowi osobiste obcowanie z przyrodą, sprzyja także pogłębianiu świadomości religijnej. M. Ostrowiecki powołuje się także na Jana Pawła II, który mówił o „inteligentnej turystyce”, mając przez to na myśli takie obcowanie z przyrodą, które prowadzi do uwiadomienia sobie piękna stworzenia.

Problemy ekologii stały się też podstawą inicjatyw ekumenicznych. Inicjatywą taką jest np. deklaracja popisana wspólnie przez Jana Pawła II i Patriarchę Bartłomieja I w 2002 r. W deklaracji tej czytamy m. in.: „Wszechmogący Bóg zapragnął stworzyć świat pełen piękna i harmonii; takim go też uczynił, a każda cząstka stworzenia jest wyrazem Bożej wolności, mądrości i miłości (por. Rdz 1, 1-25)”. Także w tej deklaracji podkreślono, że człowiek jest istotą wyjątkową, ponieważ jako jedyny spośród stworzeń został obdarzony nieśmiertelną duszą i świadomością. Został on umieszczony przez Boga w świecie po to, aby współpracował

¹¹ Por. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur 1994.

¹² Por. *Sacrum i przyroda. XI Seminarium*, Zakopane 2004. Seminaria takie Papieska Akademia Teologiczna organizuje od 1994 r. wraz z dyrekcjami parków narodowych.

¹³ Ks. prof. M. Ostrowski jest także inicjatorem tych seminariów.

z Bogiem w realizacji planu stworzenia. Człowiek zakłócił jednak harmonię świata poprzez grzech pierworodny. Jednym ze skutków tego grzechu jest degradacja przyrody, gdyż trwając w owym grzechu, człowiek odmawia współpracy z Bogiem, do której jest powołany. Środowisko zostało nam powierzone, byśmy strzegli go „z miłością i godnością”. Powstałe w tym środowisku szkody są możliwe do naprawienia, ponieważ Bóg nie opuścił świata. Wzrost świadomości ekologicznej deklaracja pojmuję jako dążenie do przywrócenia harmonii światu i przywrócenia zerwanej więzi z Bogiem. Wiara chrześcijańska pozwala rozpoznać obiektywny porządek świata i określić kodeks moralny także w odniesieniu do kwestii ekologicznych, dlatego chrześcijanie mają istotną rolę do odegrania w zakresie edukacji ekologicznej. Ochrona środowiska może być skuteczna jedynie pod warunkiem, że człowiek przyjmie postawę pokory, tzn. uzna ograniczoność swych zdolności poznawczych i odwoła się do autorytetu Boga, np. poprzez modlitwę. Wprawdzie każdy człowiek i każde państwo powinno starać się przyczynić do chronienia przyrody, odpowiedzialność za tą ochronę nie rozkłada się jednak jednakowo na wszystkich. Szczególna odpowiedzialność ciąży na krajach i społeczeństwach najbardziej rozwiniętych, od których należy wymagać więcej niż od krajów ubogich. Podkreślono również istotną rolę instytucji religijnych, które nie mogą uchylać się od wzięcia na siebie części odpowiedzialności, w tym także od współdziałania z władzami państwowymi¹⁴.

Zarówno w oficjalnych, jak i nieoficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego problem relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą ujmowany jest z perspektywy antropologicznej. Katolicka teologia teologiczna nie uważa przedmiotowego stosunku człowieka do przyrody za nieuprawniony, stwierdza natomiast, iż niewłaściwe jest traktowanie przyrody w sposób nadmiernie przedmiotowy. Z podobnym rozłożeniem akcentów mamy do czynienia także w teologii protestanckiej, przy czym można odnieść wrażenie, iż w teologii tej większy nacisk kładzie się na konieczność ochrony środowiska jako istotnego elementu Bożych planów, nie zaś jako warunku przyszłego istnienia człowieka.

Na przykład w ekoteologii anglikańskiej podkreśla się, iż jedynie Bóg może swobodnie dysponować całością stworzenia, człowiek zaś takiego prawa nie posiada. Proces stwarzania nie został jeszcze ukoń-

¹⁴ Por. L'Osservatore Romano, wyd. polskie 10-11(247)2002, s. 4-5.

czony, ewolucja (jako mechanizm stwarzania) wciąż trwa, a wszelkie niedoskonałości obecnej formy świata, takiej jak śmierć lub niezawinione cierpienie, ustaną, gdy stwarzanie świata dobiegnie końca. Każdy element świata posiada pewną wartość wynikającą z faktu stworzenia przez Boga, która to wartość nie jest tożsama z wartością dla człowieka. Człowiek nie jest właścicielem ziemskich stworzeń, lecz jedynie ich „zarządcą”. Oznacza to, że na człowieku spoczywa obowiązek opiekiowania się ziemskimi stworzeniami w imieniu Boga i w porozumieniu z nim. W dokumentach Synodu Generalnego Kościoła Anglii podkreśla się potrzebę opracowania nowej etyki, która wyznaczałaby sposób postępowania w sytuacjach, kiedy dobro powierzonych ludzkiej opiece stworzeń staje w konflikcie z dobrem samego człowieka i kiedy interes świata naturalnego należy postawić nad interesem człowieka¹⁵.

Podstawą podejmowanych w Polsce prób określenia relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą w punktu widzenia teologii jest rzecz jasna nauczanie Jana Pawła II. Analiza tego nauczania pozwala wprowadzić zrekonstruować poglądy papieża na kwestie ekologiczne, należy jednak pamiętać, iż miało ono przede wszystkim spełniać cele duszpasterskie, było skierowanych do wiernych nauczaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu, dlatego wypowiedzi Jana Pawła II nie stanowią dopracowanej w szczegółach teologii ekologicznej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wiele z przytoczonych powyżej uwag jest ponadto zbyt ogólnikowych, by mogły stać się podstawą rozwiązywania kwestii szczegółowych i regulowania konfliktów pomiędzy doraźnym interesem człowieka a dobrem przyrody. Niektórzy teologowie podejmują zatem próby konstruowania teorii teologicznych, które mogłyby się stać podstawą ścisłego i dostosowanego do wymogów współczesnego świata określenia stosunku chrześcijaństwa do przyrody.

Przykładem takiej właśnie teorii jest teologia ekologiczna niemieckiego teologa, Jürgena Moltmanna. Zdaniem Moltmanna, dotychczasowy związek człowieka i natury miał charakter konfliktu, podczas gdy powinien on być nacechowany pokojem i symbiozą. Moltmann porównuje naturę do ludzkiego ciała: podobnie jak w ciele „zamieszkuje” dusza, tak cały człowiek „zamieszkuje” w naturze. Uświadamiając sobie prawdziwą istotę relacji pomiędzy samym sobą a naturą, człowieka

¹⁵ Por. J. K. Pieniek, *Ekoteologia w świetle dokumentów Synodu Generalnego Kościoła Anglii*, Lublin 2005.

pozbywa się obciążającego go dotychczas wyalienowania ze świata przyrody. To ostatnie stwierdzenie uznać należy za kluczowe dla teologii ekologicznej Moltmanna, ponieważ teolog ten za „naturę” uznaje zarówno całe otaczające nas środowisko przyrodnicze, jak i ciało człowieka. Naprawiając relacje z naturą człowiek naprawia więc w istocie samego siebie¹⁶.

Sporo uwag poświęca Moltmann zakorzenionym w potocznej świadomości przekonaniom dotyczącym stosunku religii chrześcijańskiej do przyrody. Uważa on, że biblijne przykazanie „czyńcie sobie ziemię poddaną” nie jest przyzwoleniem na bezwzględne podporządkowanie przyrody człowiekowi, lecz wezwaniem do zachowania „sprawiedliwego pokoju” pomiędzy ludźmi a przyrodą, zwłaszcza zwierzętami (jednak nie w sensie panowania nad życiem i śmiercią)¹⁷. Moltmann zwraca uwagę, że przyroda nie podlega człowiekowi w sposób absolutny, ponieważ posiada swego Stwórcę, który wyznaczył jej odpowiednie miejsce i funkcję w dziele zbawienia. Stąd również chrześcijanin powinien postrzegać przyrodę w perspektywie soteriologicznej, zakładającej współdziałanie człowieka z przyrodą¹⁸. Współdziałanie oznacza jednak, że człowiek respektuje pewne prawa przyrody (wraz z podstawowym prawem do istnienia), jednocześnie jednak pełni wobec przyrody funkcję opiekuna („ogrodnika”¹⁹).

Istnieją także kierunki, które, nie odwołując się bezpośrednio do teologii chrześcijańskiej (choć czasami do niej nawiązując, podobnie jak do wszelkich innych tradycji religijnych). Twórcy i zwolennicy tych nurtów określają czasami własne koncepcje mianem „teologii ekologicznej”. Wychodzą oni od spostrzeżenia, że kultura zachodnia przeżywa kryzys, którego przejawem jest m. in. postępująca laicyzacja i znikanie transcendentnego wymiaru życia.. Ta „nowa wiara – pisze A. Sebesta – ma się opierać na uniwersalnym kulcie naszej planety”²⁰.

¹⁶ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 42 i nast.

¹⁷ Tamże, s. 78.

¹⁸ Por. J. Dębowski, *Światopoglądowe uwarunkowania postaw ekologicznych. Teologia życia*, w: *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, pod red. J. Jaronia, Siedlce 2004, s. 44.

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.

²⁰ Por. A. Sebesta, *Konsumeryczny a ekofilozoficzny wymiar człowieka XXI wieku*, w: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, pod red. H. Promieńskiej, Katowice 2003, s. 118.

Wiarę tą autorka uznaje za utopijną, mimo że, jak podkreśla, dla wielu okazuje się ona atrakcyjna, bo pokazuje drogę do zapewnienia szczęścia ludzkości (podobnie jak „konsumeryzm”, inny rodzaj laickiej religii w kulturze zachodniej)²¹.

Zwolennicy tego rodzaju pomysłów taktują ochronę środowiska jako rodzaj religijnego obowiązku, a ekologię wręcz jako rodzaj religii. Usiłują oni stworzyć w oparciu o religię chrześcijańską (a niekiedy także o inne religie²²) nowy światopogląd, który pogodziłby wymogi ochrony środowiska z moralnością opartą na religii. Chociaż intencje autorów tych koncepcji wydają się jak najbardziej szlachetne, to jednak posługują się oni pojęciem religii w innym znaczeniu niż czynią to wyznawcy tychże religii, co stwarza wrażenie nieuprawnionego nadużywania teologicznej terminologii. Twórcy ekofilozofii w stylu New Age traktują religię w sposób indywidualny i prywatny, odrzucają jakąkolwiek zależność od religijnych autorytetów, a symbolami religijnymi posługują się w sposób całkowicie dowolny.

O istnieniu swoistej „próby sił” pomiędzy klasyczną teologią chrześcijańską (głównie katolicką, w mniejszym stopniu protestancką), świadczy już sam fakt, że przedstawiciele nurtu New Age określają własne koncepcje mianem teologii. Ma to, jak się wydaje, sugerować, że ta nowa, ponadreligijna „teologia” stanowi równorzędną alternatywę dla teologii chrześcijańskiej.

Wzrastająca w krajach rozwiniętych popularność tego rodzaju ruchów sprawia, że wielu myślicieli chrześcijańskich uznaje je za istotne zagrożenie dla chrześcijaństwa²³. Tymczasem przekonanie, że chrześci-

²¹ Autorką jednej z głośniejszych w ostatnich latach koncepcji tego rodzaju jest S. McFague. Przedstawia ona panteistyczną wizję świata jako ciała Boga. Bóg wykracza wprawdzie poza świat, jest jednak od świata uzależniony, musi stwarzać sam siebie wraz ze światem, odczuwając wszelkie jego bólczki. Por. S. McFague, *Imaging a Theology of Nature: The World as God's Body*, w: *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, New York 1990, s. 201 i nast.

²² Por. np. V. Shiva, *Vedic Ecology: Practical Wisdom for Surviving the 21st Century*, Novato CA 2002.

²³ Por. Np. D. Groothuis, Konfrontacja z New Age, "Słowo i Życie" 1993 nr 7- 8, s. 18-21; L. Głowacki OMI, Wobec ruchu New Age, "Aspekty" 1993 nr 11, s. 20- 21. Przekonanie, iż wszelka refleksja łącząca zagadnienia ekologiczne z religią jest przejawem mentalności New Age wydaje się podzielać również część autorów wydanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski pracy zbiorowej *Ekologia przesłanie moralne Kościoła*, pod red. J. Nagórno, J. Gocko, Lublin 2002, s. 220.

jańska ekoteologia powinna stanowić przeciwwagę dla „teologii” ekologicznej w stylu New Age i chronić chrześcijaństwo przed atakami ze strony ruchu New Age, wydaje się być przesadzone. Ponadto, jeżeli chrześcijańska teologia ekologiczna miałaby podjąć spór z innymi koncepcjami ekologicznymi, to z pewnością jej najważniejszą przeciwniczką nie jest „teologia” New Age, lecz „świecka” etyka ekologiczna. Etyka ta stanowi wszakże próbę sformułowania i uzasadnienia norm etycznych dotyczących ochrony środowiska w oparciu o założenia bardzo odległe od dogmatów chrześcijaństwa. Można tutaj wskazać zwłaszcza etyki postulujące włączenie życia jako takiego w sferę szeroko rozumianego sacrum. Przykładem takiej etyki jest teoria Henryka Skolimowskiego oraz Petera Singera. Przypomnijmy, iż H. Skolimowski proponuje, aby życie jako stało się przedmiotem „czci” („rewerencji”), której podstawą miałyby być „współodczuwanie życia z każdą żywą istotą”²⁴. Z zasady „rewerencji dla życia” wynikać powinny, według Skolimowskiego, określone powinności moralne względem istot żywych. P. Singer z kolei proponuje, abyśmy interesy ludzi oceniali według tych samych kryteriów co interesy innych gatunków zwierząt. Życie ludzkie posiada, według Singera, mierzalną i zmienną wartość, porównywalną w dodatku z wartością życia zwierząt²⁵. O ile samo dążenie do zmiany stosunku człowieka do przyrody wydaje się być uzasadnione z uwagi na oczywisty fakt dewastacji tejże przyrody, to z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej nie do przyjęcia jawi się realizacja tego zamiaru poprzez zmianę całego światopoglądu i odrzucenie całej etycznej tradycji.

Źródła owych kontrowersji nie tkwią jednak w poglądach na ochronę środowiska, lecz znacznie głębiej, gdyż dotyczą one poglądów na człowieka i jego miejsce w świecie. Poglądy te zaś, jak wykazali amerykańscy filozofowie, L. Stevenson i D. L. Haberman, opierają się na całkowicie odmiennych przesłankach, co wyklucza możliwość racjonalnej dyskusji. Autorzy ci podzielili filozoficzne koncepcje człowieka na kilka grup, z których jedną stanowią właśnie koncepcje odwołujące się do teologii. „Jeżeli stworzył nas wszechmocny Bóg – piszą autorzy – najwyższe Dobro, wtedy jego zamysł określa to, kim możemy i powin-

²⁴ Por. np. H. Skolimowski, *Święte Siedlisko Człowieka*, Warszawa 1999.

²⁵ Por. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979.

niśmy być, i od niego mamy oczekiwać pomocy²⁶. Podobnej klasyfikacji można dokonać także w obrębie etyki ekologicznej. Ekoteologia okazałaby się wówczas zbiorem koncepcji na pograniczu filozofii i teologii, usiłujących określić zakres naszych praw i obowiązków wobec przyrody na podstawie określonych dogmatów religijnych. Rozbieżności pomiędzy poszczególnymi teoriami ekofilozoficznymi (czy też „ekoteologicznymi”) stanowią jednak odzwierciedlenie różnic w poglądach na człowieka, różnic będących w znacznym stopniu kwestią osobistej wiary.

Mimo to pomiędzy chrześcijańską teologią ekologiczną a wspomnianymi koncepcjami istnieje szereg istotnych podobieństw, które mogą stanowić podstawę do dialogu i porozumienia w kwestiach praktycznych. Zdecydowana większość owych „niechrześcijańskich” koncepcji wydaje się przyjmować optymistyczną definicję ludzkiej natury. Zakłada się tutaj, że wystarczy przekonać ludzi, iż przyroda jest wartością moralną, by ludzie zaczęli tą wartość uznawać i przestrzegać opartych na niej norm zasad moralnych. Dewastacja przyrody jest z tego punktu widzenia raczej wynikiem błędnego pojmowania przyrody i własnego stosunku do niej niż rezultatem złych skłonności tkwiących w ludzkiej naturze. Także teologia chrześcijańska uznaje człowieka za istotę omylną (i grzeszną), zdolną zarówno do dobra, jak i do zła. Wspólne jest również przekonanie, że od określenia naszego stosunku do przyrody zależą przyszłe losy świata i ludzkości. Z tego punktu widzenia zarówno ekofilozofia, jak i teologia ekologiczna stanowią refleksję zwróconą ku przyszłości i wyrastającą z zaniepokojenia przyszłością. Teologia ekologiczna różni się natomiast od ekofilozofii tym, iż określenie właściwej relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą nie jest dla niej celem ostatecznym, lecz raczej nakazem wypływającym z interpretacji określonych zasad religijnych. Relację człowiek – przyroda pojmuje ona jako relację człowiek – reszta stworzenia, tę zaś relację interpretuje poprzez relację człowieka do Boga.

Chociaż więc mamy obecnie do czynienia z dwoma różnymi i względem siebie konkurencyjnymi sposobami rozumienia teologii ekologicznej, to różnice te nie stanowią odzwierciedlenia różnic w poglądach na sprawy ekologii i mają o wiele głębsze, światopoglądowe podłoże. Przyjęcie modelu ekoteologii, która usiłuje tworzyć syntezę

²⁶ L. Stevenson, D. L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, Wrocław 2001, s. 14.

różnych religii, często zaś sama stanowi rodzaj nowej religii, jest jednoznaczne z odrzuceniem dogmatów chrześcijaństwa i zerwaniem związków z chrześcijańską tradycją teologiczną. To z kolei jest przyczyną, dla której, jak się wydaje, tego rodzaju „ekoteologia” nie zdołają odegrać ważniejszej roli w rzeczywistym przeformowaniu współczesnej mentalności. Rolę taką może natomiast odegrać teologia ekologiczna pojmowana jako część teologii chrześcijańskiej (zarówno katolickiej, jak i protestanckiej) oraz odwołujące się do niej nauczanie etyczne. Stać się tak może jedynie pod warunkiem, iż teologowie docenią znaczenie kwestii ekologicznych dla teologii w stopniu większym niż dotychczas. O tym bowiem, iż teologia ekologiczna uprawiana jest na marginesie głównych nurtów teologii, świadczy zarówno nikła ilość publikacji i teologicznych z tego zakresu, jak i niemal całkowite pomijanie pismach czy serwisach internetowych poświęconych popularyzacji teologii. Określenie relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą w oparciu o religię chrześcijańską może zaś okazać się o wiele skuteczniejszym narzędziem zapobiegania w dłuższej perspektywie czasowej degradacji środowiska niż spektakularne protesty ekologów.

Prof. Dr hab. Paweł Czarnecki
Wyższa szkoła ekonomiczna i innowacji
Lublin

pawel.czarnecki@wsei.lublin.pl

Politics and religion in Romania. From conflict to forgiveness.

Alin Tat

Key words: religion, politics, Greek-Catholic Church, Romania,

I am interested here especially on the theme of the identity, from a cultural, but also from a religious perspective. I investigate the identity the Romanian Byzantine Catholic Church (or Greek-Catholic), which means a double relationship to the Orthodox and Catholic tradition. This belonging has to be understood by its inscription in the duration – past, present and future – of this form of christianity.

I reflect also on the theme : *Confessional Identity and Alterity in Post Communist Romania*. The problem of confessional identity and alterity in post communist Romania can be seen as a case study, part of a more general investigation regarding the relation between identity and alterity in the European area after 1989 and reflected in the current European debate.

I place my present historical and philosophical research under the idea of the Dutch theologian Edward Schillebeeckx who writes that: “Between the Charybdis of insistence upon totality and the Scylla of the reverence for what is historically particular and unique there lies only one possible, significant perspective: the imperative need for communication, dialogue instead of totality; and so a ban on any pretention to reduce “the other” to a constituent part of my “total discourse”. The place, therefore, where truth may possibly be found is in human-being-as-possibility-of-communication.”¹

I chose to deal with the issue of the Romanian Greek-Catholic confessional identity, but also with its cultural one, or what does it mean to be a Greek-Catholic today in Romania. I shall start with two aspects which determine this status, namely the Romanian State and the Orthodox Church. The fact that the main cult in Romania is the Orthodox one gives a decisive turn to the inter-confessional and inter-religious relationships in this country. In this respect, it is interesting to notice the terminological remark according to which until recently, that is until communism was established and the Greek-Catholic Church was abolished in 1948, the Romanians in the Transylvania region – where most

of the Romanian Greek-Catholics live – were calling themselves united or not united, depending on their confession.

My work consists of three parts: first of all, I will present a brief religious history of the Romanians, especially those living in Transylvania, as well as the inter-confessional relationships in this region. In the second part, I will analyze some of the issues of today and in the final part, the shorter one, I will make some suggestions aiming to reduce the tension within the Greek-Catholics and the Orthodox relationship and, if possible, to normalize it.

1.

I will sketch the history of the 300 years of Greek-Catholic Church, in order to link the past to a contemporary debate².

The Romanian Christianity is of Daco-Latin origin and kind. The historians have not reached yet a unanimous conclusion with regard to the canonical bondage of the Christian communities living on today's Romania land until 1054, the year of the schism. After that, the Slavonic-Byzantine influence becomes predominant, which led to the Romanians embracing the Orthodox Church.

In Transylvania, however, things are different, since three ethnic groups live here already from the Middle Age: the Romanian, the Hungarian and the German one, each with its own religious particularities. So, until 1948, most Romanians are Orthodox and Greek-Catholics, the Hungarians are Calvinists and Unitarians, and the Germans are Catholics and Lutherans.

The Greek-Catholic Church aroused at the end of the XVIIth century in Transylvania, against the background of the Catholic Counter-reformation and of a precarious social position of the Romanian people, where the aristocracy was Hungarian, the bourgeoisie mostly German and the majority of the peasants were Romanians. Religiously speaking, in the XVIIth century the Romanian Orthodox Church takes a definitely Calvinist turn, with the prospect of losing its identity.

The very fact of the unification with the Roman Church is a very much debated historical and religious event in the Romanian historiography and the polarized views follow the confessional affiliation. The correct clarification and evaluation of this moment, in its historical context, remains to be accomplished, in order to elaborate a history of the Romanian Church, commonly accepted by the Orthodox and the Greek-Catholics. Its achievement will provide a useful and necessary tool with

regard to the much desired reconciliation and acceptance of the past without any traumatic effects on the present. The most well balanced view seems that according to which the Unification cannot be reduced neither to a simple political or economical calculation made by the Romanians from Transylvania in order to get some advantages, nor to the so-called Catholic expansionism or proselytism: when interpreting this event, one must bear in mind the religious aspect of the ideal of rebuilding the Christian unity, as well as the particular relationship of the Romanians with their ethnic and cultural Latin and Roman character.

The 1700 *Union Manifesto*, was signed by the bishop Atanasie Anghel and other 54 protopopes in the name of 1563 priests and approximately 200.000 believers.

The Greek-Catholic Church proved to be extremely prolific, both culturally and politically, because it advocated, in a most convincing manner, the cause of the Romanian majority through its schools, with Romanian as the teaching language (almost 400), through the reports addressed to the imperial Vienna court and to the Transylvania Diet, through the Transylvanian School movement and through the Memorandum. The relationships with the Orthodox Church in Transylvania were close in the XIX and the XX century, culminating in the commonly achieved Union with Romania, at December 1, 1918, at Alba-Iulia.

However, between the wars these relationships will gradually become full of tension due to the change in the believers ratio. At the 1930 census, 12% of the population declared themselves Greek-Catholic, while the Orthodox were more than 70%.

The instauration of the communist regime will lead to the abolishment of the Greek-Catholic Church in 1948. The Soviet origin of the communist domination in Romania, as well as the convergence of interest between the state and the Romanian Orthodox Church with regard to the abolishment of the Greek-Catholic Church explains the radical attitude of some of the Greek-Catholic believers towards Orthodoxy, which is seen as an ideological tool of spreading the anti-western and anti-Catholic ideas.

At that time, the Greek-Catholic Church had about 1.5 million adherents, 5 cathedrals, 3 theological academies, 2600 churches and as many active priests, 9 monk orders with 28 monasteries and over 400 monks, 34 high-schools, 20 weekly and monthly magazines, 5 publishing houses. In Transylvania, according to the 1930 census, 31% of the

population was Catholic, and 27% Orthodox, while in Maramureș (North of Transylvania) the Greek-Catholics were 65% of the population³.

2.

In the second part of my paper I will refer to some actual issues, which emphasize the democracy level attained in Romania between 1990 and 2006, but also the lacks of the Romanian society.

Reestablishing the legality of the Greek-Catholic Church after 1989 is only the beginning of a process of rebuilding the institutional structures and the ecclesial life within a democratic process aimed at by the post-communist transition. In order to reveal the actual situation, I will also make use of the *International Religious Freedom Report 2006*, released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.

With regard to the cult venues, the report talks about some cases of denial of the religious freedom, using the situation of the Greek-Catholic Church, which has not been retroceded but a small part of the goods it possessed before 1948.

The report starts with the remark that “The Constitution provides for religious freedom; while the Government generally respects this right in practice, there are some restrictions and several minority religious groups continued to claim credibly that low-level government officials and the Romanian Orthodox clergy impeded their efforts at proselytizing, as well as interfered with other religious activities. There was no overall change in the status of respect for religious freedom during the period covered by this report. Relations among different religious groups were generally amicable; however, there were incidents in which the Romanian Orthodox Church showed some hostility toward non-Orthodox churches and criticized the proselytizing of Protestant, neo-Protestant, and other religious groups. The Orthodox Church in general continued to prevent the return of Greek Catholic churches that it received from the state after the dismantling of the Greek Catholic Church by the communists in 1948.”⁴

This threesome relationship involving the state, Greek-Catholic Church and the Romanian Orthodox Church doesn't lack ambiguities. The retrocession of the existent churches is important for both communities, because the believers, especially from the countryside, are willing to go to church, be it Greek-Catholic or Orthodox.

The main issue of the debate concerns the significance that the Greek-Catholic Church, the Romanian Orthodox Church and the Romanian state give to the transfer of goods and to the believers passing from one cult to another, with regard to 1948 and now.

The state interferes in solving the patrimonial issue in an illegitimate manner, favoring one of the views implied, namely the one held by the majority's church: one version of the Cult Law project, states that when more than half of the believers choose to change cults, all the goods of the deserted cult go along with the believers to the new cult. There are two major objections to the state's proposal: first of all, the state cannot legislate about the situation of the goods belonging to a cult, as long as the cults have their own laws regarding this, and the state claims to recognize and respect these laws of the cults. The second objection regards the civil law: when a judicial entity ceases to exist, its goods have a certain destination, stated in the status of that judicial entity. When the state legislates about the destination of these goods, it breaks a fundamental law principle.

This law project seems absurd according to the Church law, but it is also inconsistent with another article of the same Cult Law project, which states that the destination of a patrimony of a cult who ceases to exist or is abolished is the one stated in its own statutes of activity. In some extreme situations, the two articles of the law project are contradictory.

It is interesting to see that the Romanian Orthodox Church agrees with this way of transferring the goods in the cases of believers switching cults, although this seems to be inconsistent with its own canonic law. The Greek-Catholic Church does not agree this way of transferring the goods.

A distinctive figure within this process of reestablishing a patrimonial justice is the Orthodox Archbishop of the Banat region, Nicolae Corneanu, who, immediately after 1990, chose to retrocede, by his own will and without the need of the mixed commission, almost 50 churches on his jurisdiction, as a gesture of normal restoration, even with the risk of being marginalized within the Romanian Orthodox Church. This led to an improved relationship between the two communities in Banat.

On the other side, in order to complicate the judicial procedure of retrocession, an important current of opinion was born within the Romanian Orthodox Church, holding that the churches belong to the belie-

vers and not to the Church as institution. According to the canonic law of the Greek-Catholic Church, the transfer of believers doesn't necessarily imply the transfer of goods. An apparent exception occurs when a former Greek-Catholic community returns to the Greek-Catholic Church along with the church. In this case, however, the goods go back not due to some canonic rule regarding the return of the believers, but as reparation of the 1948 illegal act by which the Greek-Catholic goods were taken by the state and given to the Romanian Orthodox Church.

Thus the position of the state towards the patrimonial dispute doesn't seem to be neutral, because this would imply applying both proposed views, which is impossible. However, the preference of the legislative for the Romanian Orthodox Church version must not come as a surprise, considering that the majority's church tends to symbolically monopolize the religious public space. One proof is the Romanian Orthodox Church's desire to be recognized as a national church. We must take note of the fact that the 1923 monarchist Constitution called both Churches "Romanian Churches", due to the historical function played by the two communities in the formation, development and asserting of the national identity. Adopting the proposal of designating the Romanian Orthodox Church as "national Church" doesn't serve the interest on any of the minority Churches, and within the Romanian Orthodox Church and the Greek-Catholic Church relationship the one-sided appellation of national Church would lead to an even increasingly discrimination. One could also see the discussion surrounding the concept of national church as a test of separating the majority from an ever less significant minority, numerically speaking, and thus ever less relevant for Romania.

More specifically, I think that both Churches should perform public gestures of recognizing the other by taking upon themselves the past mistakes. The rebuilding of the communion should start with the Romanian Orthodox Church admitting his tacit complicity in the abolishment of the Greek-Catholic Church and with the denunciation of the so called 1948 reunifying/recovery. The Greek-Catholic, too, should be asked to give up the ideal of uniatism as a model of Catholic-Orthodox unity, by a voluntary self-constraining for the sake of the universal Church.

The objective matter of the tensions between the Romanian Orthodox Church and the Greek-Catholic Church must be looked for in the discrepancy between the 12 percents attained by the Greek-Catholic believers at the 1930 census and the 1 percent or even less at the 1992

and 2002 censuses. Twelve times decrease of the number of believers cannot be seen as a self-evident evolution as long as during communism there was a large number of martyrs and confessors because of the affiliation with the Greek-Catholic Church. To many Greek-Catholics, the slowing down of the dialogue within the mixed commission, showing a very weak reparatory desire from the Romanian Orthodox Church, seems as a denial of the legitimacy of the Greek-Catholic Church martyrdom under communism. Again, the Archbishop Nicolae Corneanu counts as an exception, with his frequent calls to retrocession and reparation from the state. As a matter of fact, the same hierarch stressed the misjudgment of those who consider, with a hidden agenda, that the goods – namely the churches – belong to the believers and not to the institution of the Church, according to the canonic law.

3.

In the third part, I will present some suggestions of principle, but also practical, with the purpose of escaping the dead end of these conflicting inter-confessional relationships. Reducing the tension cannot consist just of a negative process, of the mollification of an always latent conflict, but also has an offensive side, namely creating a new state of mind, as a condition of surpassing the crisis. The reconciliation is founded on mutual forgiveness. The formal and declarative affirmation of the good relationships between the two twin-churches is not sufficient – nor efficient, on the long run – when a real collaboration is absent. This forgiveness seems even more difficult to accept and perform socially for a generation who went through The Second World War and its consequences, through communism and the malformation of consciousness. The new age of theology, but also of the Romanian society as a whole, will have to provide an alternative to the past failure.

I'd like to remind here some ideas of the 1993 Balamand document, which also suggests some practical rules for the better relationship between the churches⁵:

21. The first step to take is to put an end to everything that can foment division, contempt and hatred between the Churches (...)

24. It will also be necessary - and this on the part of both Churches - that the bishops and all those with pastoral responsibilities in them scrupulously respect the religious liberty of the faithful. These, in turn,

must be able to express freely their opinion by being consulted and by organizing themselves to this end (...)

30. One should also offer all correct and comprehensive knowledge of history aiming at a historiography of the two Churches which is in agreement and even may be in common. In this way, the dissipation of prejudices will be helped, and the use of history in a polemical manner will be avoided. This presentation will lead to an awareness that faults leading to separation belong to both sides, leaving deep wounds on each side (...)

33. It is necessary that the Churches come together in order to express gratitude and respect towards all, known and unknown - bishops, priests or faithful, Orthodox, Catholic whether Oriental or Latin - who suffered, confessed their faith, witnessed their fidelity to the Church.”

At the end of my research, I remind the triadic typology proposed by Paul Ricœur on the relation between the identitary discourse and the opening towards the cultural alterity⁶. I think that it could also be helpful in the respect of the future dialogue between the two Churches in contemporary Romania. According to the French philosopher, three steps are to be tested successively 1. the model on *translating* from one confession to another crosses towards 2. the model on *memory changes* and *narration crossing* (ex. a common vision on history of churches) and the most radical model: 3. the one of *forgiveness*.

Notes :

¹ *Jesus : An Experiment in Christology*, translated by H. Hoskins (New York : Seabury Press, 1979), p. 614.

² For the historical data cf. Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite* (Cluj : Galaxia Gutenberg, 2006).

³ Cf. L. Boia, *Romania : Borderland of Europe* (London : Reaktion Books, 2001), p. 215.

⁴ *International Religious Freedom Report 2006*, released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor : <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71402.htm>. Here there is the entire section of the report referring to the Greek-Catholic Church : “The Greek Catholic Church was the second largest denomination (approximately 1.5 million adherents out of a population of approximately 15 million) in 1948 when communist authorities outlawed it and dictated its forced merger with the Romanian Orthodox Church. At the time of its banning, the Greek Catholic Church owned more than 2,600 churches and monasteries, which were confiscated by the state and then

given to the Orthodox Church, along with other facilities. Other properties of the Greek Catholic Church, such as buildings and agricultural land, became state property.

Since 1989, the Greek Catholic Church, which has very few places of worship, has been given back fewer than 200 churches from the Orthodox Church. Many followers were still compelled to hold services in public places - more than 220 cases, according to Greek Catholic reports. In Sisesti, Mehedinti County, services had to be held in the open. In 1992, the Government adopted a decree that listed eighty properties that were not places of worship owned by the Greek Catholic Church to be returned. After the restitution of sixty to sixty-five properties, mostly only on paper, no further progress was made. The most important buildings, including three schools in Cluj, were not restituted. Separately, the Greek Catholic Church accused the Bucharest mayor's office of having blocked the restitution of one of the eighty properties.

Some Orthodox priests, whose families were originally Greek Catholics, converted back to Greek Catholicism after 1989 and also brought their parishes and churches to the Greek Catholic Church. In the early 1990s, the Orthodox Archbishop of Timisoara, Nicolae Corneanu, returned to the Greek Catholics approximately fifty churches in his diocese that belonged to the Greek Catholic Church, including the cathedral in Lugoj. However, because of his actions, the archbishop experienced criticism from the Orthodox Holy Synod and his fellow Orthodox clergymen, several of whom opposed any type of dialogue between the two denominations. Relations between the Greek Catholic Church and the Orthodox Archbishopric of Timisoara continued to be amicable and cooperative. The Orthodox Bishopric of Caransebes continued to hold similar positive dialogues with the Greek Catholic Church.

For the most part, however, Orthodox leaders opposed and delayed returning churches to the Greek Catholics. The Greek Catholic Church of the eparchy of Lugoj complained that the Orthodox Bishopric of Arad, Ienopole, and Halmagiu did not follow through with a commitment to enter a dialogue with the Greek Catholic Church. The Orthodox Bishop of Arad, Ienopole, and Halmagiu also did not agree to a proposal by the Greek Catholic Church to hold alternating church services in churches that were historically Greek Catholic. At the end of the period covered by this report, the Orthodox Bishopric had returned no church to the Greek Catholics. Between July 1, 2005, and April 2006, the Greek Catholic Church recovered only five churches nationwide, the same number as in the previous year.

A 1990 government decree set up a joint Orthodox and Greek Catholic committee at the national level to resolve the situation of former Greek Catholic churches. The committee met for the first time in 1998, had three meetings in 1999, and then met annually after 2000; however, the Orthodox Church resisted efforts to resolve the problem in this forum. In many cases, the courts refused to consider Greek Catholic lawsuits seeking restitution, citing the 1990 decree establishing the joint committee to resolve the issue. In June 2005, Parliament passed into law a 2004 decree permitting the Greek Catholic Church to resort to court action whenever the bilateral dialogue regarding the restitution of churches with the Orthodox Church fails. Parliament initially rejected the decree but passed it after the president refused to sign the rejection law.

On November 20, 2005, after the intervention of the prime minister and the minister of culture and religious affairs, the Orthodox Church returned a cathedral in central Oradea to the Greek Catholic Church; however, despite the Orthodox Patriarch's promise to also restitute a major cathedral in Gherla, Cluj County, and a church in Bucharest, the Greek Catholic Church had not received the churches by the end of the period covered by this report.

From the initial property list of 2,600 seized churches, the Greek Catholic Church had reduced the number of its claims to fewer than 300. According to reports from the Greek Catholic Church, only sixteen churches were restituted as the result of the joint committee's meetings. Restitution of existing churches was financially important to both denominations because local residents were likely to attend the church whether it was Greek Catholic or Orthodox. Consequently, the number of members and corresponding share of the state budget allocation for religions were at stake.

The joint committee has practically ceased its activity since 2004, after the Orthodox Church expressed dissatisfaction with the Greek Catholic Church's answer to a letter that urged dialogue rather than court actions. The two churches did not resume dialogue through this committee during the period covered by the report.

Despite the stated desire for dialogue, the Orthodox Church demolished Greek Catholic churches under various pretexts. Greek Catholic churches - some declared historical monuments - were demolished in Vadu Izei, Maramures County; Baisoara, Cluj County; Smig, Sibiu County; Tritenii de Jos, Cluj County; Craiova, Dolj County; Valea Larga, Mures County; Bont, Cluj County; Calarasi, Cluj County; Solona, Salaj County; and Urca, Cluj County. Another church faced unauthorized demolition in Ungheni, Mures County. In Ungheni, the Orthodox Church continued construction of a new church which was being built around the Greek Catholic church.

On May 9, 2006, in Taga, Cluj County, members of the Orthodox Church demolished overnight a rundown Greek Catholic church, despite an injunction issued by the Government forbidding its demolition or the construction of a new church. An ownership lawsuit was ongoing between the Greek Catholic and the Orthodox churches over the property at the time the demolition took place. The Orthodox priest in Taga was fined approximately \$350 (ROL 10 million) for the illegal demolition. Orthodox Church members in Taga were building a new church on the same premises during the reporting period. Following the Greek Catholic complaints, the construction work for the new Orthodox church stopped in June 2006. The Greek Catholic Church also complained to the President's Office about the church's destruction. In Belotint, Arad County, a dilapidated Greek Catholic church also faced imminent demolition after the Orthodox Church repeatedly refused to return it to the Greek Catholics.

In Nicula, Cluj County, the Orthodox Church continued construction close to the famous Greek Catholic Monastery of Nicula, despite a court order to halt any construction. The lawsuit over the ownership of the church has moved slowly since it was filed in 2001. On August 15, 2005, the Greek Catholic Bishop of Cluj-Gherla sent a letter to the prime minister asking for intervention to help preserve the Nicula Monastery. The Greek Catholic Bishop had reportedly not received a reply from the prime minister by the end of the period of this report. A similar case was reportedly developing in Orastie, Hunedoara County, where the Orthodox Church began construction of a building close to the former Greek Catholic church, presumably with

the intention of subsequently demolishing the latter. Over the years, the Orthodox Church repeatedly rejected the Greek Catholic requests for alternating services in over 230 localities.

The Special Commission for Restitution, under Law 501/2002, returned to date 318 of the 6,723 properties claimed for restitution by the Greek Catholic Church. Thirty-three of these were returned between July 1, 2005, and June 30, 2006.

In April 2005, Greek Catholic believers in the country and throughout the world re-distributed a 2002 memorandum to the state authorities complaining about discrimination against their Church and calling for the restitution of the Greek Catholic churches and other assets confiscated under communist rule. The only reaction by the authorities came from the state secretary for religious denominations, who replied in a letter that the issue of the Greek Catholic churches was complex and sensitive, and that the establishment of the commission for dialogue was a wise solution.

Local and state authorities also ignored numerous letters and appeals complaining about discrimination against the Greek Catholic Church, sent by Greek Catholic bishops and priests over the years. The authorities also did not respond to street protests by Greek Catholics.

Many lawsuits filed by the Greek Catholic Church remained delayed by the courts, often impeded by constant appeals by the Orthodox Church. In November 2005, for example, after a lawsuit that lasted fifteen years, the Court of Appeals ruled in favor of the Greek Catholic Church in its attempt to regain a major church in Bucharest. The Orthodox Church appealed the ruling, but the High Court of Cassation and Justice rejected the appeal on June 15, 2006. The Greek Catholic Church also brought the case to the European Court of Human Rights (ECHR), which had not issued a decision by the end of the period covered by this report.”

⁵ Cf. Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l’uniatisme. Dans le sillage de Balamand (Paris : Cerf, 2004), pp. 8-10.

⁶ Cf. P. Ricœur, *Sur la traduction* (Paris : Bayard, 2004), pp. 5-7.

Bibliography :

Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand* (Paris : Cerf, 2004).

Boia, L., *Romania : Borderland of Europe* (London : Reaktion Books, 2001).

Nichols, A., *Rome and the Eastern Churches* (Collegeville, Mn. : Liturgical Press, 1992).

Păclișanu, Z., *Istoria Bisericii Române Unite* (Cluj : Galaxia Gutenberg, 2006).

Pascu, S., *A History of Transylvania* (New York : Dorset Press, 1990).

Ricœur, P., *Sur la traduction* (Paris : Bayard, 2004).

International Religious Freedom Report 2006, released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor : <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71402.htm>.

Lect. Dr. Alin Tat

University Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Faculty of Greek Catholic Theology

Dipartment of Cluj-Napoca

alintatl@yahoo.com

Pastorácia cez masovokomunikačné prostriedky a jej využitie vo vincentskej rodine

Viktor Kunay

Annotation : The author begins his article with a historical overview of Mass media and with their influence on the world; starting with Pius XI. and ending with present Church documents which deal with the above mentioned problematic. The author stresses a need of the moral principles for the temporally man, in order that he would not give up to the strong and negative influence of Mass media. That influence is remarkably strong and become more and more evident. The author shows the principles that might transform Mass media to a great helper for man; this could be done only when these principals are being observed. As the positive example of Mass media usage the author presents the company of St. Vincent de Pauly which uses Mass media with an intention to help a temporary man to orient himself in the world of half-truth and deception, in order to discover the truth.

Key words : Mass media, documents of Church, company of St. Vincent de Pauly

Človek už na počiatku svojej existencie z požiadaviek vlastnej prirodzenosti vstúpil do komunikácie so seberovnými, aby sa s nimi delil o duchovné dobrodenia prostredníctvom zmyslovo vnímateľných znakov.¹ Rozoznáva sa komunikácia interpersonálna, inštitucionálna a mediálna.²

Medzi podivuhodnými vynálezmi techniky, ktoré s pomocou Božou geniálnosť človeka zvlášť v našich časoch vyvinula zo stvorených vecí, matka Cirkev s osobitnou starostlivosťou víta a sleduje tie, ktoré sa týkajú predovšetkým ľudského ducha a otvorili nové cesty k veľmi rýchlemu šíreniu správ, myšlienok a poznatkov každého druhu. Spomedzi týchto vynálezov vynikajú tie, ktoré sú svojou povahou us pôsobené zasiahnuť a ovplyvňovať nielen jednotlivcov ale aj masy, ba celú ľudskú spoločnosť, teda tlač, film, rozhlas, televízia a podobné, ktoré možno preto právom nazvať spoločenskými komunikačnými prostriedkami (*Instrumenta communicationis socialis*).³

¹ Porov.: KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: *Pokyny na formovanie budúcich kňazov v oblasti využívania prostriedkov spoločenskej komunikácie*. Trnava: SSV, 1999, s. 11.

² Porov.: IŁOWIECKI, M., ZASEPA, T.: *Moc a nemoc médií*. Bratislava: Vydateľstvo SAV, 2003, s. 13–14.

³ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Inter mirifica*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.*, Trnava: SSV, 1993, s. 267.

Hlavné dokumenty magistéria hovoriace o prostriedkoch spoločenskej komunikácie a posolstvách, ktoré pápeži ohlásili ľuďom pri sláveníach svetových dní prostriedkov spoločenskej komunikácie, sú encyklika Pia XI. o kine *Vigilanti cura* (1936); dva prejavy o ideálnom filme (1955) a encyklika Miranda prorsus (1957) od Pia XII.; list Štátneho sekretariátu *Semaine sociale de Nancy* (1955); koncilový dokument *Inter mirifica* (1963); pastoračná inštrukcia *Communio et progressio* (1971); kánony, ktoré sú v novom Kódexe kánonického práva (1983).⁴

Masovokomunikačné prostriedky veľmi výstižne definuje inštrukcia *Communio et progressio*, keď hovorí: „Spoločenské komunikačné prostriedky možno opísať ako odovzdávanie identického obsahu, ktorý vychádza z malého množstva zdrojov k veľkému množstvu odberateľov a tento obsah má najmä informačno-osvetový a zábavno-estetický charakter.“⁵

Dokument *Communio et progressio* vychádza z predstavy komunikácie ako cesty k spoločenstvu. Komunikácia, ako je to koncipované v dokumente, je „viac než len vyjadrenie myšlienok, alebo výraz citov“; v tom najhlbšom zmysle je „odovzdaním seba samého v láske“. V tomto zmysle odzrkadľuje komunikácia cirkevné spoločenstvo a môže byť tomuto spoločenstvu prínosom.⁶

Fenomén spoločenských komunikačných prostriedkov je pre Cirkev impulzom na istú pastoračnú a kultúrnu revíziu, aby dokázala čeliť epochálnej zmene, ktorú práve prežívame. Nové technológie vytvárajú predovšetkým ďalšie možnosti na komunikáciu, chápanú ako službu pri riadení pastorácie, a na organizovanie rozmanitých úloh kresťanského spoločenstva.⁷

⁴ Porov.: KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: *Pokyny na formovanie budúcich kňazov v oblasti využívania prostriedkov spoločenskej komunikácie*. Trnava: SSV, 1999, s. 24.

⁵ Porov.: SPUCHLÁK, J.: *Služba a úloha Katolíckej Cirkvi v spoločenských komunikačných prostriedkoch*. Spišská Kapitula: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 2001, s. 39.

⁶ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Aetatis novae*. Trnava: SSV, 1996, s. 12.

⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rýchly rozvoj*. Apoštolský list tým, ktorí sú zodpovední za spoločenské komunikačné prostriedky. Trnava: SSV, 2005, s. 9 - 10.

K NIEKTORÝM DÔLEŽITÝM MRAVNÝM PRINCÍPOM

Zatiaľ čo obsah komunikácie sa prirodzene prispôsobuje potrebám rozličných skupín, jej cieľom by vždy malo byť, aby si ľudia uvedomili, že informácia má aj etický a morálny rozmer.⁸

Komunikácia musí byť vždy pravdivá, pretože pravda je konštitutívna tak z hľadiska individuálnej slobody, ako aj z aspektu fungovania pravého spoločenstva ľudí. Vo všetkých troch oblastiach – v otázkach informačného obsahu, komunikačného procesu a jeho štruktúry systému – platí základný mravný princíp: Ľudská osoba a ľudské spoločenstvo sú cieľom a mierou využívania médií v spoločenskej komunikácii. Komunikácia sa má uskutočňovať ľuďmi, pre ľudí a v záujme rozvoja človeka. Druhý princíp je doplnením prvého: Dobro ľudských osôb sa nedá realizovať bez všeobecného dobra spoločenstiev, ku ktorým patria.

Pracovníci médií a zodpovední činitelia sa musia na všetkých úrovniach postaviť do služieb skutočných potrieb a záujmov jednotlivcov aj skupín.

Vždy treba vystupovať v záujme slobody vyjadrovania názorov, lebo „keď sa ľudia správajú prirodzene, vymieňajú si navzájom poznatky a vyjadrujú svoje názory, vtedy priamo využívajú svoje najvlastnejšie práva a zároveň si plnia povinnosti voči spoločnosti.“ Aj slobodné vyslovovanie názorov by malo dodržiavať zásady pravdivosti, korektnosti a úcty pred súkromím.

V záujme účasti verejnosti mediálni tvorcovia musia sa snažiť s ľuďmi komunikovať a nie k nim iba hovoriť.

Médiá ponúkajú a niekedy aj vnucujú také zmýšľanie a také životné vzory, ktoré sú v trvalom protiklade s evanjeliom. V tejto súvislosti z mnohých strán zaznievajú hlasy po dôkladnejšom vzdelávaní používateľov v záujme kritickejšieho a plodnejšieho používania médií. Rodičia majú vážnu povinnosť pomáhať svojim deťom hodnotiť a používať médiá správnym formovaním ich svedomia a rozvíjaním ich kritických schopností. Deti a mládež by sa mali podľa veku a okolností usmerňovať vo vzťahu k médiám tak, aby mohli odolávať lacným pokušeniam nekritického a pasívneho sledovania, tlaku spolužiakov a kamarátov, ako aj komerčnému vydieraniu.

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Rýchly rozvoj*. Apoštolský list tým, ktorí sú zodpovední za spoločenské komunikačné prostriedky. Trnava: SSV, 2005, s. 11.

Katolíci majú rovnaké právo ako ostatní občania vyjadrovať sa slobodne a zároveň majú právo získať prístup do komunikačných prostriedkov.⁹

Komunikácia sa musí snažiť o konštruktívny dialóg, ktorý by mal v kresťanskom spoločenstve posilniť dobre informovanú verejnú mienku, schopnú správne rozlišovať. Cirkev má právo a potrebu informovať o svojich aktivitách, rovnako ako iné inštitúcie a skupiny.¹⁰

Médiá nemôžu nahradiť ani bezprostredný osobný kontakt, ani vzťahy medzi členmi rodiny alebo medzi priateľmi. Médiá však zároveň môžu prispieť k riešeniu tejto ťažkosti, keď pomocou diskusných skupín, pohovorov o filmoch a rozhlasových vysielaniach komunikáciu medzi ľuďmi pomôžu podnecovať namiesto toho, aby ju nahrádzali.¹¹ Vzhľadom na účinok masmédií na príjemcov-adresátov spomína *Communio et progressio*, že „základným zákonom každej komunikačnej činnosti je úprimnosť, overenosť a pravda.“¹²

Spoločenské komunikačné prostriedky môžu a musia byť nástrojmi v pláne Cirkvi na reevanjelizáciu, prípadne novú evanjelizáciu v dnešnom svete.¹³

Biskupi a kňazi, rehoľníci a laici, ktorí istým spôsobom reprezentujú Cirkev, majú dnes oveľa viac príležitostí spolupracovať s tlačou, rozprávať a spoluúčinkovať v rozhlasových, televíznych vysielaniach a vo filme. Túto prácu totiž, do ktorej sa napokon majú neprestajne povzbudzovať, môžu korunovať významné výsledky. Avšak sama povaha prostriedkov komunikácie vyžaduje, aby tí, ktorí do nich prispievajú, hovoria alebo v nich vystupujú, boli čo najlepšie pripravení na tieto špecifické výkony. Preto je nevyhnutné, aby aj sami od seba spoznávali a nepretržite študovali nové veci, aby nadobúdali blízky vzťah aj k priamemu využívaniu prostriedkov spoločenskej komunikácie, stretali sa s ich pracovníkmi, vymieňali si s nimi skúsenosti a výsledky.

⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Etika v spoločenskej komunikácii*. Trnava: SSV, 2000, s. 29–39.

¹⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Rýchly rozvoj*. Apoštolský list tým, ktorí sú zodpovední za spoločenské komunikačné prostriedky. Trnava: SSV, 2005, s. 14.

¹¹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Aetatis novae*. Trnava: SSV, 1996, s. 12–14.

¹² Porov.: SPUCHLÁK, J.: *Služba a úloha Katolíckej Cirkvi v spoločenských komunikačných prostriedkoch*. Spišská Kapitula: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 2001, s. 101.

¹³ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Aetatis novae*. Trnava: SSV, 1996, s. 19.

Počas rehoľnej formácie v inštitútoch zasväteného života treba kandidátov naučiť, ako tieto prostriedky spoločenskej komunikácie ovplyvňujú ľudskú spoločnosť a ako sa technicky využívajú. Toto poznanie by malo byť integrálnou súčasťou ich vzdelania.¹⁴ Osobitnú zodpovednosť majú v tomto smere zasvätené osoby, ktoré sú na základe charizmy ich inštitútov priamo zamerané na prácu v oblasti spoločensko-komunikačných prostriedkov.¹⁵

KU KATEGÓRIÁM MASMÉDIÍ

V súčasnosti sa rozoznávajú štyri kategórie masmédií: tlačené (noviny, časopisy, kniha), snímané, pohyblivé obrazy, rádiové a televízne vysielanie.¹⁶ V tejto súvislosti sa pozastavíme pri dvoch problematických žánroch, resp. prostriedkoch súčasných médií.

Reklama

Reklama v podstate predstavuje verejné oznámenie, ktoré má sprostredkovať informácie, získať záujemcov, prípadne vyvolať nejakú inú reakciu. Z toho vyplývajú dva základné ciele reklamy: informovanie a presvedčanie.¹⁷

V mnohých prípadoch využívajú reklamu aj dobročinné sociálne organizácie, vrátane náboženských, na zverejňovanie svojich posolstiev a výziev – s obsahom zameraným na upevňovanie viery, vlastenectva, tolerance, súcitu, služby blížnym a trpiacim, so zameraním na zdravie a výchovu, na konštruktívne akcie a výpomoc, ktoré mnohorakým spôsobom užitočne vychovávajú a stimulujú ľudí.¹⁸

¹⁴ Porov.: KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: *Pokyny na formovanie budúcich kňazov v oblasti využívania prostriedkov spoločenskej komunikácie*. Trnava: SSV, 1999, s. 63–65.

¹⁵ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Rýchly rozvoj*. Apoštolský list tým, ktorí sú zodpovední za spoločenské komunikačné prostriedky. Trnava: SSV, 2005, s. 10.

¹⁶ Porov.: SPUCHĽÁK, J.: *Služba a úloha Katolíckej Cirkvi v spoločenských komunikačných prostriedkoch*. Spišská Kapitula: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 2001, s. 39–40.

¹⁷ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Etika reklamy*. Trnava: SSV, 1997, s. 5.

¹⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY:

Prostriedky spoločenskej komunikácie dnes akoby zmenšili našu planétu rýchlym priblížením sa najrozličnejších ľudí a kultúr. Tento „spoločný život“ niekedy vyvoláva nedorozumenia a napätia, ale keďže umožňuje oveľa bezprostrednejšie spoznať naliehavé potreby ľudí, stáva sa predovšetkým výzvou mať účasť na ich situácii a ťažkostiach.¹⁹ Média majú jednoznačnú povinnosť podporovať spravodlivosť a solidaritu vo vzťahoch na všetkých úrovniach spoločnosti, a to verným informovaním o udalostiach, správnym objasňovaním jednotlivých tém a nestranným prezentovaním rôznych uhlov pohľadu na tieto témy.²⁰

Internet

Internet poskytuje zdroje na lepšiu informovanosť, ale navyká ľudí aj na interaktívnu komunikáciu. Mnohí kresťania už tvorivo využívajú tento nový nástroj a jeho možnosti pri evanjelizácii, vzdelávaní, internej komunikácii, spravovaní i riadení.²¹

Súčasný internet vytvára virtuálne spoločenstvá, ktoré však v mnohých smeroch potrebujú výchovu. Vyžadujú si dôvtip, kreativitu a zaangażovanosť určitých zdrojov, v opačnom prípade upadajú. Ak má byť virtuálne spoločenstvo úspešné, musí si dať odpoveď na otázku: Čo nás spája? A to, čo spája, nemôže znechutiť, odradiť nového člena skupiny, ale nesmie odradiť ani skúsených užívateľov internetu. Cirkev má v tomto zmysle obrovskú šancu. Keby sme využili len to, čo existuje, obrovské spoločenstvo mladých ľudí, ktorí prijali záväzky od Svätého Otca Jána Pavla II. na Námestí sv. Petra v Jubilejnom roku, by prinieslo mnoho dobra. Toto spoločenstvo môže vytrvať a rozvíjať sa práve prostredníctvom internetu, pripravujúc ľudí na nasledujúce stretnutia mladých so Svätým Ocom.²²

Etika reklamy. Trnava: SSV, 1997, s. 11–12.

¹⁹ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*. Encyklika o kresťanskej láske. Trnava: SSV, 2006, s. 44.

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého Otca k 37. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. Trnava: SSV, 2003, s. 27.

²¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Rýchly rozvoj*. Apoštolský list tým, ktorí sú zodpovední za spoločenské komunikačné prostriedky. Trnava: SSV, 2005, s. 10.

²² Porov.: IŁOWIECKI, M., ZASĘPA, T.: *Moc a nemoc médií*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 2003, s. 120–121.

Stránky dejín viackrát dokazujú, že tí, ktorí mali vo svojej dobe prístup k využívaniu komunikačných prostriedkov, mali vždy veľký vplyv na utváranie spoločnosti. Webové stránky, diskusné fóra, odkazovače a elektronická pošta sú prostriedky, ktoré stvárnajú našu prítomnosť i budúcnosť, a tak ako mnohé nástroje, aj tieto môžu byť používané pre dobro, ale aj pre zlo.

Uvedené súvislosti – zvlášť pre ich misijný význam a dôležitosť v pastoračnej činnosti – sa aplikujú a aktualizujú aj vo vinčentskej rodine.

Vinčentská rodina je nositeľkou misie, charizmy a odkazu sv. Vincenta de Paul. Sv. Vincent de Paul bol misionárom chudobných. Videl chudobu ducha a neoddeľoval ju od telesnej chudoby. Jeho charizma je naďalej prítomná v Misijnej spoločnosti, v Spoločnosti dcér kresťanskej lásky a v živote laikov, ktorých sv. Vincent zapájal do pastoračie. Evanjelizácia a služba je odkazom jeho tvorivého ducha. Medzi mnohé podoby evanjelizácie patrí aj využitie internetu.

Počas generálneho zhromaždenia Misijnej spoločnosti (1998) bolo prijaté rozhodnutie vytvoriť stránku pre medzinárodnú vinčentskú rodinu. Na základe toho sa rozvinula stránka www.famvin.org a www.famvin.net, ktorá je výborným informačným prostriedkom vzájomného spojenia.

Pri tvorbe webových stránok boli navrhnuté tri zámery, výzvy:	dobré poznať verejnosť, ku ktorej sa chceme priblížiť, zachovať jednoduchosť stránky, urobiť ju prístupnou, zvlášť pre mládež.
Medzi mnohými zámermi, ktoré sa aktualizujú v tejto pastoračii môžeme zdôrazniť:	urobiť zo stránky www.famvin.org nielen miesto informácií, ale tiež vzájomne pôsobiaci a praktický prostriedok, vytvoriť pracovné miesto pre iniciátora medzinárodnej vinčentskej rodiny, vytvoriť stránku „mladý famvin“, určenú mládeži, ktorá má slabé (iba príležitostné) spojenie s Cirkvou. ²³

²³ Porov.: TINKLER, M., NIC UAITHUAS, E.: Výzva byť misionármi – kybernetikmi. In: *Échos de la Compagnie*. Slov. preklad: Mitašová, F.: *Ozveny Spoločnosti*. Mesač-

Internet je nástroj a nie cieľ sám v sebe, ktorý môže byť veľkou pomocou v kresťanskom živote. Vieme, že kresťanský život si vyžaduje stále poučenia a katechézu. Internet môže pritiahnuť kresťanov k väčšej skúsenosti viery. Zároveň ponúka prostriedok komunikácie s izolovanými ľuďmi v náboženskej rovine, s chorými, postihnutými, mládežou, dôchodcami. Ako hovorí Ján Pavol II., z internetu treba urobiť „skutočne ľudský priestor, pretože ak tam nebude miesto pre Krista, nebude v ňom miesto pre človeka.“

Vincentskú rodinu možno lepšie spoznať z nasledujúcich internetových stránok.

Bratstvá kresťanskej lásky, dnes AIC (Association Internationale des Charités)	Pre lepšiu komunikáciu a spoluprácu AIC má vlastnú internetovú stránku www.aic-international.org . ²⁴
Misijná Spoločnosť (CM)	www.famvin.org
Konferencie sv. Vincenta	www.ozanet.org
MISEVI (Laickí vincentskí misionári)	www.misevi.org
Združenie Zázračnej medaily	ZZM má samostatnú internetovú stránku www.amminter.org . ²⁵
Vincentská mariánska mládež	Bližšie informácie si môžu nájsť na internetovej stránke www.secretaria-dojmv.org . ²⁶

*P. ThLic Viktor Kunay, CM
Misijná spoločnosť sv. Vincenta de Paul
H – 20 87 Piliscsaba, HUNGARY*

viktorcm@freemail.hu

ník Dcéry kresťanskej lásky sv. Vincenta de Paul. december 2001, s. 41–44.

²⁴ Porov.: DANDOIS, A.: International Association of Charities. In: *Vincentiana*. july - august 2006. n. 4, s. 221.

²⁵ Porov. GRODECKI, H.: Association of the Miraculous Medal. In: *Vincentiana*. july - august 2006. n. 4, s. 254.

²⁶ Porov. ABASCAL, J.: Vincentian Marian Youth. In: *Vincentiana*. july - august 2006. n. 4, s. 249.

Redemptoristi a velehradské kongresy

Metod Lukačik

Annotation: The aim of my article is to briefly introduce the movement, the content and impact of Velehrad congresses. Their purpose was to unite all Slavs in Catholic Church which was based on the idea of unity proposed by St. Cyril and St. Method. The Velehrad unitary movement was one of the predecessors of the actual ecumenic movement in the Catholic Church. I would also like to show the interconnection between that Velehrad movement and the Redemptorist religious order. The Redemptorists proved their aim by taking part in important Velehrad congresses and by active work for that unitary movement. I shall mostly concentrate on the Prague Redemptorist Province and especially on its branch the Viceprovince of the Eastern Rite in Michalovce, focusing in probably the most important personality of the Viceprovince of the Eastern Rite in Michalovce, beatified martyr from the era of communism, the first protoihumen father Metod Domink Trčka and his particular activities in that movement, where he represented the Greek-catholic Redemptorist. I would also like to introduce him as a convicted unionist. This article aims to be the stepping-stone to the deeper reflection of the topic – the interconnection between the unitary Velehrad movement and Redemptorists' work, especially the Redemptorists of the Eastern rite in Slovakia. The conclusion draws the attention to the mutual support of both great works and their mutual enrichment.

Words keys: Velehrad, unitary movement, Redemptorist, eastern rite, Michalovce, Metod Dominik Trčka

ÚVOD

Týmto článkom by som chcel otvoriť osobitnú kapitolu v dejinách redemptoristov a taktiež vplyv cyrilo-metodských unionistických ideí propagovaných cez velehradské kongresy na Kongregáciu Najsvätejšieho Vykupiteľa (redemptoristov) a naopak vklad redemptoristov do toho významného ekumenického hnutia, ktoré sa začalo koncom 19. stor. a vzťahujú sa pokračovalo v prvej polovici 20 stor. na Velehrade. Tento článok sa má stať len akýmsi odrazovým mostíkom k hlbšiemu prebádaniu daných skutočností a dokonca aj k objaveniu nových vzťahov medzi týmto unionistickým velehradským hnutím a prácou redemptoristov, zvlášť redemptoristov východného obradu na Slovensku. Zdá sa, že je jediným článkom na túto tému.

Pred 100 rokmi sa konal prvý velehradský kongres, ktorý predstavoval významnú snahu o zjednotenie kresťanov, zvlášť východných a západných Slovanov. Z príležitosti tohto 100. výročia začiatku veleh-

radských kongresov sa uskutočnil tohto roku 2007 28. júna a 1. júla jubilejný velehradský kongres s názvom *K hlbšej solidarite medzi kresťanmi v Európe*. Minulého roku aj redemptoristi rôznych východných obradov si pripomínali 100 rokov od povstania východnej vetvy Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa. Tieto dve storočnice majú svoju vlastnú genézu, ale neskôr sa ich história začína prelínať. Na tieto styčné body ich storočnej histórie by som chcel poukázať v tomto článku.

Najprv sa pokúsim stručne predstaviť povstanie, obsah a dosah velehradských kongresov. Ony majú svoje nezastupiteľné miesto v modernom ekumenickom hnutí, aj napriek tomu, že ešte nemali všetky jeho črty. Potom sa zameriam na vzájomné prepojenie tohto velehradského hnutia s redemptoristami, ktoré sa prejavilo nielen v účasti redemptoristov na slávnych velehradských kongresoch, ale aj plodným vkladom redemptoristov do tohto obrodného ekumenického hnutia. Najviac sa budem koncentrovať na Pražskú provinciu redemptoristov, a ešte špecifickejšie na jej odnož, čiže Michalovskú viceprovinciu východného obradu. Na záver v tomto zaostrenom pohľade si osobitne všimnem asi najvýznamnejšiu osobnosť Michalovskej viceprovincie, prvého protoihumena z dôb komunizmu blahoslaveného mučeníka o. Metoda Domínika Trčku a taktiež sa zameriam na jeho konkrétne osobné aktivity v tomto hnutí, kde vystupoval nielen ako predstaviteľ redemptoristov, ale ako presvedčení unionista.

Touto štúdiou by som chcel prispieť k väčšiemu poznaniu a doceneniu dosť slabo poznaného významného velehradského unionistického hnutia z bývalého Rakúsko-Uhorska, neskôr Československa a pôsobenia prvých redemptoristov východného obradu Michalovskej viceprovincie na Slovensku v tomto unionistickom hnutí. Chcel by som tiež poukázať na vzájomné podporovanie a obohatenie sa oboch veľkých diel.

VELEHRADSKÉ KONGRESY

V cirkvi boli stále snahy o prinavrátenie prvotnej jednoty všetkých kresťanov. Dialo sa to mnohokrátym spôsobom. V 20. stor. sa tieto snahy prejavili v celosvetovom ekumenickom hnutí. Velehradské kongresy sa nachádzajú v tomto prúde úprimného hľadania jednoty kresťanov, aj keď majú svoju špecifickú víziu jednoty ako únie odlúčených kresťanov s Rímom. Na Velehrade sa pestuje unionizmus. Pod tým pojmom

treba rozumieť záujem a snahu o zjednotenie odlúčených s katolíckou cirkvou skrze úniu¹. Vlastne až koncilové dokumenty *Unitatis Redintegratio* a *Ecclesiarum Orientalium* priniesli podstatné zmeny v katolíckom prístupe k zjednoteniu odlúčených kresťanov. Druhým vatikánskym koncilom sa začala výrazne meniť dovtedajšia katolícka vízia jednoty a používané metódy na dosiahnutie jednoty². Cyrilo-metodská tradícia Velehradu a pestovanie úcty k sv. Cyrilovi a Metodovi priniesli so sebou aj uvedenie si potreby ekumenizmu, zvlášť Slovaných národov. Špeciálny význam mali v tomto smere velehradské kongresy na Morave³. Hlavné osobnosti Velehradského unionistického hnutia dávali jasné prehlásenia: „Vyhlasujeme pred celým kresťanským svetom, že naším najvrúcnejším prianím je obnovenie tejto starej jednoty“⁴ alebo „...a vrúcne si prajeme, aby sa odstránil každý rozdiel či už podstatný, či len zdanlivý, aby Západ a Východ sa vrátili ku starej jednote, k tej istej viere a láske, odpustiť si vzájomne, čím sa kedysi rozhorčili“⁵. Velehradské kongresy sú špeciálne upriamené na zblíženie sa predovšetkým slovanských národov východnej a západnej cirkvi, na základe cyrilo-metodskej tradície, ku ktorej sa hrdo hlása všetci Slovania. Velehradské kongresy, aj keď so svojou dobovou mentalitou katolíckeho ponímania zjednotenia, predsa len v mnohom boli aj predchodcami koncilových ekumenických ideí a metód. Treba jasne uznať, že Velehradské unionistické hnutie nieslo mnohé črty pravého ekumenizmu ako sú napr. pozitívny pohľad na problémy, snaha o dialóg, chápanie jednoty ako daru, úprimná láska k odlúčeným bratom. Zároveň prezentuje prvú a jedínú ekumenickú formu v slovanských katolícko-pravoslávnych vzťahoch⁶.

¹ Por. I. Marianov, K základom katolíckeho unionizmu, Zvláštny otisk ze sborníku „Tváři k východu“ 1948, str. 4

² G. I. Gargano, „Ecumenismi“, v *Dizionario dell'oriente cristiano*, PIO, Roma 2000, str. 257-258

³ Por. Pavol Dráb, *Ekumenizmus na Slovensku*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1998, str. 74

⁴ Adolf Jašek, „Tretí unionistický sjezd na Velehrade“, v *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda* č. 7 (1911), str. 101

⁵ *Ibid.*, str. 102

⁶ por. Leonard Górka, „Trvalé hodnoty velehradské tradice. Ke 100 výročí založení velehradských kongresu (1907-2007)“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 51-55, por. Michal Špaček, „Apoštolát svatého Cyrila a Metodeje a jeho současný ekumenický význam“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 64 - 70

Cyrilo-metodská tradícia na Velehrade od času do času ožívala, stalo sa tak aj v druhej polovici 19. stor. a začiatkom prvej polovice 20. stor. Podnet k tomu dal František Sušil, ktorý bol veľkým národným buditeľom a hlásateľom cyrilo-metodských ideí a všeslovanstva. Tieto jeho myšlienky však konkrétne zrealizoval A. C. Stojan a pokračoval v nich L. Prečan⁷. Vznik velehradských kongresov bol podmienený viacerými činiteľmi. Chcem tu spomenúť aspoň tie najzákladnejšie: živú ideu panslavizmu, vplyv Slovinského bratstva sv. Cyrila a Metoda založeného biskupom A. M. Slomšekom v roku 1852, encykliku pápeža Leva XIII. „Grande munus“, cyrilo-metodské jubilejné slávnosti na Velehrade (1863, 1885, 1913), zjazdy bohoslovcov na Velehrade a nakoniec pobožný misijný spolok Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou blahoslavenej Panny Márie so svojím rovnomenným časopisom.

Encyklika pápeža Leva XIII. o slovanských apoštoloch sv. Cyrilovi a Metodovi – „Grande munus“ (Vznešený úkol) z roku 1880 mala veľký ohlas v Čechách. Na jej podnet sa stal 5. júl spoločným sviatkom slovanských apoštolov sv. Cyrila a Metoda a taktiež sa začala ešte viac šíriť ich úcta v celej katolíckej cirkvi. Od roku 1888 bohoslovecké zjazdy na Velehrade riadi A. C. Stojan a stále viac sa rozvíjajú⁸. Boli to stretnutia bohoslovcov zo slovanských seminárov. Tak sa aj medzi kňazským dorastom šírili cyrilo-metodské myšlienky cirkevnej jednoty⁹. Unionistické myšlienky sa na Velehrade šírili aj prostredníctvom ľudových púti. Prichádzali veriaci so svojimi pastiermi z celého slovanského sveta. Nielen počas veľkých jubilejných slávností (1863, 1885, 1913), ale aj počas iných rokov. Skrze tieto púte sa dr. A. C. Stojan snažil prebudiť porozumenie pre cyrilo-metodský odkaz. Jeho hlavným úsilím bolo, aby všetko čo žije v našom národe a v slovanskom svete cyrilo-metodskou vierou sa sústreďovalo na Velehrade a tam sa zocelovalo, rástlo a stmelovalo¹⁰. Prichádzajúce slovanské národy tu nachádzali priestor aj na vyjadrenie svojej národnej svojbytnosti. Počas pútí a slávností sa často slávila aj sv. liturgia vo východnom obrade¹¹. V roku 1891

⁷ por. B. Zlámal, *Príručka Českých církevních dějin X-1*, Olomouc 1972, str. 116-117

⁸ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry*, Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, 1936, str. 441

⁹ por. Ad. Jašek, „Velehradské slavnosti 1911“, v *ACM* 8-9 (1911), str. 119-120

¹⁰ por. František Vymětal a kolektiv, *Život a dílo Dr. Antona Cyrila Stojana, Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve*, Česká katolická charita 1988, str. 166

¹¹ por. *ACM* 9-10 (1927), str. 308, por. *ACM* 9-10 (1927), str. 328.

vznikol na Velehrade náboženský misijný spolok Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou najblahoslavenejšej Panny Márie, ktorý si pred-savzal šíriť katolícku vieru a jednotu medzi Slovanmi¹². Členovia Apoš-tolátu sv. Cyrila a Metoda sa majú denne modliť Otče náš a Zdravas Mária s dodatkom: Sv. Panna Mária, sv. Cyril a Metod, orodujte za nás!, mesačne prispievať 2 haliere, teda ročne 24 halierov, tým mali účasť na všetkých duchovných aj materiálnych dobrodeniach spolku. Avšak už ten kto sa pričínal k tomuto dielu jednou alebo druhou formou bol pova-žovaný za dobrodincu¹³. Je pozoruhodné všimnúť si rýchly rast tohto náboženského spolku. Už v roku 1895 mal Apoštolát sv. Cyrila a Meto-da vyše 60 000 členov, nielen v Čechách, ale aj v iných krajocho¹⁴. Spo-lok Apoštolát sv. Cyrila a Metoda nielen šíri a podporuje unionistické diela, ale aj zabezpečuje pastoračiu českých krajanov v zahraničí, pod-poruje všetky duchovné akcie ako napr. duchovné cvičenia pre rôzne stavy, vydávanie náboženskej literatúry, obnovy a stavbu chrámov, škôl, štúdium cyrilometodskej tradície, misie medzi Slovanmi¹⁵. Silnou opo-rou cyrilo-metodských snáh bol časopis Apoštolát sv. Cyrila a Metoda. Vďaka tomuto časopisu si môžeme vytvoriť aspoň čiastočnú predstavu o všetkých aktivitách spolku Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda. Je to me-sačník, ktorý začal vychádzať od roku 1910. Apoštolát sv. Cyrila a Metoda prináša prehľad o náboženskom živote a cirkevných otázkach takmer všetkých slovanských národov, avšak predovšetkým o unionis-tickom hnutí medzi Slovanmi. Cieľom toho časopisu bolo získať čo najviac priaznivcov pre úniu, t.j. zjednotenie bratov vo viere¹⁶.

„Bolo to na schôdzi ústredného výboru „Apoštolátu“ dňa 17. janu-ára 1910, kde jednatel' tohto spolku dr. Stojan podal spolu s katechétom P. Adolfom Jaškom (1880-1923) návrh na vydávanie časopisu „Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl. Panny Márie“. Dr. Stojan zdôvodnil návrh poukázaním na to, že treba šíriť unionistické myšlienky tiež vhodným časopisom, ktorý má väčšie

¹² por. Matocha Jos., „Mariánska Družina a idea Cyrillo-Metodějská, v *ACM* 10-11 (1911), str. 159

¹³ por. Dr. Ant. Cyr. Stojan, „Ctitelé Cyrillometodejší!“, v *ACM* 1 (1910), str. 2

¹⁴ por. František Vymětal a kolektiv, *Život a dílo ...*, str. 83

¹⁵ por. Michal Špaček, „Apoštolát svatého Cyrila a Metoda“, v AA. VV. *Forum Veleh-rad I.*, Velehrad 2007, str. 64

¹⁶ por. Msgr. Dr. Ant. Cyr. Stojan, „Po roce“, v *ACM* 1 (1911), str. 1

možnosti v propagácii apoštolských ideí než iba počuté slovo. Návrh bol ihneď prijatý a za redaktorov boli ustanovení obaja navrhovatelia, t.j. dr. Stojan a P. Ad. Jašek. Časopis začal vychádzať hneď po januárovej schôdzi ako mesačník¹⁷.

Časopis vychádzal až do roku 1948, kedy bol zrušený komunistami. Bol veľmi lacný a hlavne bol určený obyčajnému jednoduchému ľudu, keďže bol písaný populárnym štýlom. Takto jednoducho chcel šíriť cyrilo-metodský odkaz. Spolok Apoštolát sv. Cyrila a Metoda so svojím časopisom sa čoskoro stal najrozšírenejším náboženským spolkom na Morave¹⁸. Treba ešte spomenúť odbornú teologickú literatúru, ktorá sa šírila skrze Velehrad. V roku 1905 sa začína vydávanie unionistickej prílohy „*Slavorum Litterae theologicae*“ pri „časopise katolíckeho duchovenstva“¹⁹. Neskôr ho nahradil medzinárodný teologický zborník „*Acta Academiae Velehradensis*“, ktorý referoval o velehradských kongresoch, prinášal odprednášané referáty a príspevky prítomných odborníkov a hostí, predstavoval nové unionistické teologické diela. Toto unionistické hnutie sa tak šírilo veľmi rýchlo a čo je pozoruhodné na všetkých možných úrovniach, tak ľudovej ako aj odbornej, všade však bol zdôrazňovaný aspekt duchovný – modlitba a láska.

S velehradskými kongresmi je nerozlučne spojené meno Antonína Cyrila Stojana. ThDr. Antonín Stojan sa narodil 22. apríla 1851. Veľkou túžbou A.C. Stojana bolo, aby dielo započaté sv. Cyrilom a Metodom bolo zakončené v jednote a obnove Slovanských národov. Mal zvláštnu úctu k týmto solúnskym bratom, ktorých si zvolil aj za svojich osobitných patrónov²⁰. Velehradu ako pôsobisku sv. Cyrila a Metoda venoval zvláštnu pozornosť a energiu. Snažil sa ho zveľaďovať nielen materiálne, ale aj duchovne. Velehrad učinil A. C. Stojan tiež strediskom snáh o zjednotenie slovanských národov vo viere. Snažil sa predovšetkým o vyvolanie veľkého ľudového hnutia modlitby na úmysel zjednotenia Slovanov. Preto začal najprv šíriť Bratstvo sv. Cyrila a Metoda, založené mariborským biskupom Antonínom Martinom Slomšekom, ale pre-

¹⁷ František Vymětal a kolektiv, *Život a dílo...*, str. 154

¹⁸ por. *Ibid.*, str. 165

¹⁹ por. Dr. František Cínek, *Velehrad víry...*, str. 442

²⁰ por. Vojtech Tkadlčík, „Antonín Cyril Stojan“, in *Bohemia Sancta*, Česká katolická charita, Praha 1989, str. 275

svedčil sa, že je potrebné založiť novú organizáciu, ktorá by k modlitbám pridala aj vonkajšie obety a práce za uskutočnenie cyrilo-metodskej myšlienky jednoty viery medzi Slovanmi. Tento úmysel sa v ňom upevnil cyrilo-metodskou púťou Slovanov do Ríma v roku 1881. V jubilejnom roku svätometodskom 1885 vystúpil s touto myšlienkou na verejnosť a vyprosil si požehnanie od olomouckého arcibiskupa, kardinála Fürstenberga. Pri príležitosti katolíckeho zjazdu vo Viedni v roku 1889 oboznámil s týmto plánom tiež zástupcov iných Slovanov. Konečne v roku 1891 dosiahol cirkevného schválenia a v roku 1892 tiež štátneho schválenia novej organizácie, ktorú nazval „Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl. Panny Márie.“ Potom činnosť Apoštolátu sám riadil, najprv ako jednatel', a od roku 1919 ako predseda. Úspešne šírili Apoštolát nielen v Československu, ale aj v Juhoslávii a Amerike a dosiahol jeho schválenie tiež od pápeža Benedikta XV. (30.11.1921). Pomocou Apoštolátu sa mohol odvážať usporiadať medzinárodné unionistické kongresy na Velehrade v rokoch 1907, 1909 a 1911, tri menšie unionistické konferencie taktiež s medzinárodnou účasťou v rokoch 1914, 1921 a 1922. V roku 1921 sa stal olomouckym arcibiskupom a metropolitom moravským. Pôsobil aj v politike najprv ako poslanec Ríšskej rady a po vzniku Československa ako senátor parlamentu v ČSR. Bol veľmi aktívny aj v sociálnej oblasti. Bol dušou prvých velehradských kongresov, ako aj celého unionistického hnutia. Zomrel v roku 1923²¹. Samozrejme do diela velehradských kongresov a ich unionistických snáh bolo zapojených viacero osobností a významných ľudí: Ľвовský metropolita Andrej Šeptický, univ. profesor dr. František Xav. Grivec z Ľubľany, prvý spoluredaktor ACM Adolf Jašek, František Cinek, František Jemelka a mnoho ďalších.

„Dôležitým medzníkom Stojanových cyrilo-metodských snáh bol rok 1907, kedy v dňoch 24. až 26. júla bol usporiadaný na Velehrade prvý unionistický zjazd. Myšlienka, ktorá dozrievala od roku 1900 sa tak premenila v čin, ktorým sa cyrilo-metodská idea realizovala na svetovom fóre a oživila záujem o zjednocovacie snahy na náboženskom poli slovanstva. Tým sa posvätný Velehrad stal historicky významnou bázou všeslovanskej unionistickej myšlienky.

²¹ por. František Vymětal a kolektív, *Život a dílo...*, str. 144

Zjazd pripravovala od roku 1906 zvláštna komisia a jej hlavnými členmi boli dr. A. Stojan a dr. A. Podlaha (1865-1932)²².

Na tomto prvom zjazde boli prednesené referáty: P. J. Urban – Čo môžu robiť katolícki bohoslovci pre východnú cirkev, P. A. Palmieri – O katolíckych smeroch v ruskej teológii, dr. Frant. Grivec – O pokusoch o úniu, P. E. Haluščiňskij – O epikléze vo východnej liturgii, P. A. Špalďák S.J. – Ako by sa Rusi mali zachovať k rímskej cirkvi, dr. Fr. Snopek – O vzťahu sv. Cyrila a Metoda k Rímu²³. Tieto odborné prednášky prezentujú vysokú teologickú úroveň a tým aj ďalšie smerovanie týchto zjazdov. Prvý zjazd, hoci bol len začiatkom, sa vydaril po všetkých stránkach. Dušou zjazdu bol dr. Stojan. Bolo to dielo jeho iniciatívnosti a húževnatosti. Vyrástlo z jeho intencií²⁴.

Po vydarenom prvom velehradskom kongrese nasledovali ďalšie, so stále rastúcou odozvou vo svete. Všade starostlivo sledovali zjazdové jednania, tak v Ríme ako tiež v Petrohrade, Moskve, Carihrade a Sofii²⁵. Velehradské kongresy sa uskutočnili v rokoch: 1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932, 1936, 1946, 1947. Na jednotlivých kongresoch sa zúčastňoval rôzny počet osôb a to od 76 do 500 účastníkov²⁶. Okrem veľkých kongresov sa organizovali aj menšie stretnutia tzv. unionistické porady. Boli to stretnutia menšieho rázu, ale tiež mali svoj význam a dosah. Niektorí autori ich dokonca aj zamieňajú s kongresmi. Na unionistické zjazdy a porady prichádzali rôzni predstavitelia z mnohých východných cirkví, tak katolíckych ako aj pravoslávnych: metropoliti, biskupi, ihumeni, provinciáli, profesori, teológovia a aj laici. Keď nemohli prísť tí čo chceli, tak aspoň posielali otvorené listy²⁷. Program bol stále bohatý a plný rušných diskusií. Skoro každoročne sa slávil na Velehrade aj katolícke východné liturgie, zvlášť počas unionistických kongresov²⁸,

²² *Ibid.*, str. 145

²³ por. *Ibid.*, str. 146

²⁴ Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 444

²⁵ por. František Vymětal a kolektív, *Život a dílo...*, str. 152

²⁶ por. Pavol Dráb, *Ekumenizmus na Slovensku...*, str. 78

²⁷ por. S. Bulgakov: Ad congressum Velehradensem, v *Acta IV. Conventus Velehradensis*, Sumptibus Archiepiscopii lomucensis 1925, str. 129-136

²⁸ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 722-723, por. *ACM* 1 (1913), str. 41, por. Ad. Jašek, „Sv. Přijímání dle východního obřadu na posv. Velehradě, v *ACM* 7 (1913), str. 101

keďže sa kládol veľký dôraz na modlitbu, lebo jednota cirkvi okrem iného sa uznávala ako Boží dar, ktorý si treba vymodliť.

Nebudem tu rozpisovať podrobnú históriu všetkých kongresov, spomeniem len určité zaujímavé fakty. V roku 1909 významným činom druhého zjazdu bolo zriadenie „Akadémie Velehradské“ (Academiae Velehradensis), vedeckého inštitútu na podporu štúdií o východnej cirkvi (grécko-slovanskej) a na podporu teologickej literatúry medzi katolíckymi Slovanmi a zvlášť literatúry o sv. Cyrilovi a Metodovi²⁹. Odborníci, ktorí sa schádzali k poradám na týchto kongresoch si tak vytvorili vedeckú spoločnosť pod menom „Akadémia Velehradská“, ktorá vydávala aj medzinárodný vedecký časopis „Acta Academiae Velehradensis“³⁰. V zjazdových rezolúciách bolo zvlášť zdôrazňované, aby výsledky zjazdových prác boli zozbierané a poslané jednotlivým východným cirkvám na posúdenie, aby publikácie o velehradských zjazdoch ako i doteraz vydané publikácie o únii boli preložené do ruštiny, aby unionistickým snahám sa napomáhalo šírením úcty Božskému Srdcu Pána, aby kňazi aspoň raz za mesiac obetovali sv. omšu na úmysel únie, aby sa tiež horlilo za početné sv. prijímania na ten úmysel, aby aj východní boli vyzvaní, aby sa za zjednotenie modlili³¹. Aby v roku 1913 v rámci 1050. výročia príchodu slovanských apoštolov boli jubilejné slávnosti na Velehrade, počas ktorých sa uskutočnila významná unionistická porada³². Hoci v tomto roku bol najprv plánovaný riadny unionistický kongres, ale kvôli napätiu na Balkáne sa neuskutočnilo. V roku 1914 bol znovu pripravený 4. velehradský unionistický zjazd. Odborní referenti už boli zabezpečení. Svoju účasť už potvrdil grécko-katolícky metropolita ľvovský A. Šeptický a primas srbský arcibiskup Dr. Dobrečič. Po prvý raz malo byť zastúpené aj Rumunsko vyslancom bukurešťského arcibiskupa dr. Netzhamra. Ruský pravoslávny „Cerkovnyj Vestník“ vyzýval pravoslávnych teológov, aby sa zúčastnili zjazdu a pripravili si pre zjazd svoje referáty. 1.svetová vojna všetko zmarila a zastavila kongresy na niekoľko rokov³³.

²⁹ por. František Vymětal a kolektív, *Život a dílo...*, str. 152

³⁰ por. Vojtech Tkadlčík, „Antonín Cyril Stojan“, ..., str. 276-277

³¹ Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 448

³² por. *Ibid.*, str. 452

³³ por. *Ibid.*, str. 460

Povojnové unionistické zjazdy majú charakter porad. Diali sa pod predsedníctvom arcibiskupa Stojana v rokoch 1921 a 1922 a naväzovali na predvojnové kongresy. V roku 1921 bolo znovu veľmi ťažko zvolať unionistický kongres, pretože styky s jednotlivými štátmi boli veľmi slabé a cestovanie narážalo na mnohé ťažkosti. Boli preto usporiadané iba porady o zbližení a povznesení slovanských národov vo viere a to 4.-6. augusta 1921³⁴. Napriek všetkému, týchto porad za zúčastnilo asi 150 odborníkov. Referáty boli zamerané na predstavenie stavu cirkvi slovanských štátoch po svetovej vojne. Veľmi čulá debata sa rozvinula o náboženských pomeroch na Podkarpatskej Rusi, ktoré predstavil P. Jozef Wagner z Chustu. Vytýčili si aj aktuálne unionistické zásady vo 8 bodoch³⁵. V roku 1922 v dňoch 6 – 9. augusta sa uskutočnili opäť unionistické porady, ktoré sa zaoberali otázkami čo do obsahu a metód týkajúcich sa predchádzajúcich unionistických kongresov (prvého 1907, druhého 1909 a tretieho 1911). Niektorí ako dr. Cinek a dr. Šuránek pripisujú týmto poradám charakter štvrtého unionistického kongresu. Na zjazde boli početne zastúpení Ukrajinci z Podkarpattia, Haliče a Poľska (kanonik dr. Jurij Šuba, prof. Dr. Jul. Hadžega, spítiruál Vasil Takč, prof. Viktor Selyka a ďalší), gréckokatolícki a pravoslávni Rusi, nedostavili sa Poliaci a málo boli zastúpení aj Slováci³⁶. Veľa sa tam hovorilo o situácii na Podkarpatskej Rusi. Po 1. svetovej vojne sa naväzujú priame styky s Podkarpatskou Rusou a pracuje sa na zavedení apoštolských odborov v gréckokatolíckych eparchiách. V roku 1927 na prianie vladyku Petra Gebeja bol založený Apoštolát sv. Cyrila a Metoda v Užhorode³⁷. Hoci už od 1912 roku niektorí profesori z Užhorodského seminára boli členmi Velehradskej Akadémie³⁸. Oveľa skôr bol založený Apoštolát sv. Cyrila a Metoda v gréckokatolíckej eparchii križevackej a to v roku 1910, ale schválenie miestnym ordinárom nastalo až v roku 1913.³⁹

Je zaujímavé všimnúť si aj 8 spomínaných unionistických zásad, ktoré boli prijaté na unionistických poradách v roku 1921⁴⁰:

³⁴ por. František Vymětal a kolektív, *Život a dílo...*, str. 210

³⁵ por. *Ibid.*, str. 210

³⁶ por. *Ibid.*, str. 211

³⁷ por. *ACM* 4 (1927), str. 147, por. *ACM* 11 (1927), str. 369

³⁸ por. *ACM* 2 (1912), str. 32

³⁹ por. *ACM* 7 (1913), str. 111

⁴⁰ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 480

1. Aby apoštolát sv. Cyrila a Metoda bol zavedený v celej cirkvi a aby všade bola doporučená modlitba za zjednotenie.
2. Aby sviatok sv. Cyrila a Metoda bol slávnostne slávený medzi všetkými katolíckymi Slovanmi.
3. Aby na katolíckych univerzitách a seminároch na Západe boli zriadené prednášky o východnej cirkvi.
4. Aby mohli byť prijímaní pravoslávni bohoslovci v katolíckych vzdelávacích a výchovných ústavoch.
5. Aby bohoslovecké fakulty prijímali za poslucháčov aj laikov.
6. Aby katolícke rady a spoločnosti na Západe pripravovali a vychovávali niektorých svojich členov pre prácu (skutky milosrdenstva, školy, duchovná výchova a vedenie ľudu) na pravoslávnom východe.
7. Aby na Západe boli založené nové inštitúcie a kláštory pre výchovu unionistických misionárov.
8. Aby ruskí uprchlíci boli výdatne hmotne a duchovne podporovaní.

Počas prvej československej púte do Ríma v roku 1921 predal arcibiskup A. C. Stojan pápežovi Benediktovi XV. zvláštne memorandum, kde predstavuje rezolúcie unionistických velehradských porád. Pápež s radosťou schvaľuje velehradské snahy a v apoštolskom liste z 30. novembra 1921 odporučil dielo Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda celému československému episkopátu⁴¹.

Od 4. velehradského kongresu mali velehradské kongresy aj zástupcu Sv. stolice. Dovtedy viedenská vláda marila styky so Sv. stolicou. V roku 1924 ním bol pražský apoštolský nuncius Marmaggi so zvláštnym apoštolským listom Sv. otca Pia XI., v ktorom schvaľuje a doceňuje aj doterajšie zjazdy. Toto osobitné zastúpenie Sv. stolice dodalo zjazdu jeho významu⁴². Ono už pokračuje aj na ďalších zjazdoch. V roku 1926 na návrh dr. Grivce vznikol „Apoštolát jednoty“, ktorý mal združovať kňazov. Tento spolok mal budiť a udržiavať záujem o unionistickú prácu a šíriť Apoštolát⁴³.

⁴¹ por. *Ibid.*, str. 480

⁴² por. *Ibid.*, str. 503-504

⁴³ por. *Ibid.*, str. 513

Po relatívne pokojnom medzivojnovom období, kedy sa uskutočnili 4 veľké kongresy (1924, 1927, 1932, 1936), druhá svetová vojna narušila pravidelnosť týchto velehradských kongresov. Po nej sa uskutočnili už len dva kongresy s novou generáciou unionistov (1946, 1947). Leonard Gôrka dáva týmto dvom povojnovým kongresom len lokálny význam⁴⁴. Avšak aj na poslednom spomienkovom velehradskom zjazde v roku 1947 boli prítomní okrem domácich aj zahraniční odborníci na východné otázky z Ríma, Chevetogne, Juhoslávie, Švajčiarska⁴⁵. Musíme tiež pamätať na vtedajšiu celkovú povojnovú situáciu vo východnej Európe, v ktorej skoro všade vládli komunisti a otvorene prenasledovali cirkev. Vlastne koniec slávnych velehradských kongresov prišiel spolu s vládou komunistov v Československu, ako aj v celom východnom bloku. Nimi bol zrušený aj časopis Apoštolát sv. Cyrila a Metoda a neskôr aj spolok ACM⁴⁶. Napriek ich násilnému skončeniu v Československu, tradícia unionistických kongresov ešte nejaký čas pokračovala v benediktínskom opátstve sv. Prokopa v Lisle v USA vďaka zapálenému unionistovi Františkovi Dvorníkovi⁴⁷. Posledný unionistický kongres sa tak uskutočnil v roku 1959 v Lisle neďaleko Chichago⁴⁸.

Na velehradských kongresoch sa zúčastňovali významní teológovia vtedajšej doby a odborníci na cyrilo-metodské dejiny, tak katolícki ako aj pravoslávni, patrili k nim: F. Grivec, F. Dvorník, J. Vašica, M. d'Herbigny S.J., B. Spáčil, A. Palmieri, M. Jugie, P. de Meester, J. Slipij, S. Salaville, M. Gordillo, A. Malcev, N. Klimenko, A. Kartašov, S. Vilinskij a ďalší. Niektorí pravoslávni teológovia vyjadrili svoje názory a hodnotenia listami a referátmi, napr. N. Afanasjev, S. Bulgakov⁴⁹. Témy, ktoré boli prednášané a o ktorých sa diskutovalo sa dotýkali otázok chápania cirkvi - jednotiaci význam sviatostí, úloha všeobecných koncilov, evolúcia dogiem, dogmatický význam liturgie, doktrína a kult

⁴⁴ por. Leonard Gôrka, „Trvalé hodnoty velehradské tradice. Ke 100 výročí založení velehradských kongresu (1907-2007)“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 50

⁴⁵ por. ACM 3 (1948), str. 115

⁴⁶ por. Miloš Kouřil, „Postupný zánik Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda a osobnost Františka Jemelky“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 166-167

⁴⁷ por. Leonard Gôrka, „Trvalé hodnoty velehradské tradice....“, str. 54

⁴⁸ por. Michal Špaček, „Apoštolát sv. Cyrila a Metoda a jeho současný ekumenický význam“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 70

⁴⁹ por. Acta IV Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopi Olomucensis 1933, str. 39-41

sv. Cyrila a Metoda⁵⁰. Aj známy ruský teológ N. Losskij z Prahy spolu s ostatnými pravoslávnyimi teológmi poslal krátky pozdrav velehradskému zjazdu v roku 1932⁵¹.

Je dobre spomenúť, že sa unionistické kongresy, či jednorazové stretnutia uskutočnili aj na iných miestach. 4. unionistický zjazd si prial, aby aj v iných krajinách sa konali pracovné zjazdy venujúce sa otázke zjednotenia a iným východným otázkam. Takéto zjazdy boli v roku 1925 v Ľubľane, 1926 v Chichagu, 1929 v Prahe⁵². V roku 1926 bol nemecký unionistický zjazd vo Viedni a v Litomiěřicích⁵³. V Poľsku vznikla filiálna odnož Velehradu v Píňsku. V rokoch 1930 a 1931 v Píňskom seminári sa konali konferencie na tému jednoty cirkvi⁵⁴. V roku 1930 sa konal v Palerme týždeň štúdia a modlitieb za kresťanský východ⁵⁵. Druhý takýto týždeň sa uskutočnil o rok v Syrakúzach⁵⁶. Podobné unionistické stretnutia sa uskutočnili aj v Ľvove.

Velehradské kongresy a celý cyrilo-metodský unionizmus bol svojím charakterom a štýlom nielen akýmsi predchodcom koncilového ekumenizmu v katolíckej cirkvi, ale v ňom priamo vyústil. Význam prác na Velehrade docenil pápež bl. Ján XIII. vo svojom apoštolskom liste *Magnifici eventus a Pavol VI. v Antiquae nobilitatis*⁵⁷. Hoci už aj ich popredník Pius XI. prejavoval záujem a podporu unionistickému hnutiu, zvlášť prostredníctvom svojich delegátov na kongresoch ako aj listami z rôznych príležitostí⁵⁸. Takisto aj velehradskí unionisti udržiavali srdečný kontakt so Sv. otcom. Velehradskí unionisti rozvíjali úprimný odborný dialóg s východnými cirkvami, usilovali sa o vzájomné poznávanie a rešpektovanie sa, dávali aj finančnú a morálnu podporu pre chudobných, trpiacich a prenasledovaných východných kresťanov, rieši-

⁵⁰ por. Leonard Górk, „Trvalé hodnoty velehradské tradice....“, str. 48-50

⁵¹ por. Acta IV Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopi Olomucensis 1933, str. 41

⁵² Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 570-571

⁵³ por. *Ibid.*, str. 513

⁵⁴ por. *Ibid.*, str. 604-605

⁵⁵ por. *Ibid.*, str. 589-590

⁵⁶ por. *Ibid.*, str. 601

⁵⁷ por. Leonard Górk, „Trvalé hodnoty velehradské tradice....“, str. 54

⁵⁸ por. Sv. Otec Pius XI., posíla k oslavě 1100.narozenin sv. Cyrila apoštolský list biskupům českoslovesnkým a jugoslávským, v *ACM* 4 (1927), str.121-124, List Pia PP. XI, k pátému sjezdu na posv. Velehradě..., v *ACM* 9-10 (1927), str. 309-310

li teologické problémy a takýmto spôsobom nastroľovali starú jednotu cirkvi.

REDEMPTORISTI A VELEHRADSKÉ KONGRESY

Na začiatku spomeniem jeden zvláštny detail, ktorý len načrtáva súvis redemptoristov s Velehradom. Významný unionista dr. František Cínek spomína, že „po zdĺhavom a bezvýslednom jednaní s rôznymi rádmí (benediktíni, dominikáni a redemptoristi) bol zverený Velehrad v roku 1890 správe Spoločnosti Ježišovej“⁵⁹. Už len otvorené otázky ako: Prečo núkali velehradskú svätyňu aj redemptoristom? Vari už vtedy boli medzi redemptoristami nejakí unionisti? Prečo túto ponuku redemptoristi neprijali?, nás uvádzajú do vzťahu redemptoristov s Velehradom.

Po krátkom predstavení velehradských kongresov a unionistického hnutia s ním spojeného chcem sa bližšie prizrieť jeho kontaktu s redemptoristami, či už vkladu redemptoristov do velehradských kongresov a unionistického diela alebo z druhej strany nejakému prínosu velehradského unionizmu voči redemptoristom.

Redemptoristi už za života svojho zakladateľa sv. Alfonza mali ponuky pracovať medzi východnými kresťanmi. Skrze chudobných a opustených ku ktorým boli poslaní sa dostali ku gréckokatolíkom. V histórii je dosť príkladov tohto ich pôsobenia. Takto verní svojmu poslaniu mali blízko k unionizmu. Aj samotná Pražská provincia sa cítila pokračovateľkou v tomto poslaní a jej otcovia aj študenti od samého začiatku žili týmto unionistickým duchom⁶⁰.

Zárodky unionistického ducha medzi českými redemptoristami, ktoré sú zatiaľ málo prebádané sa asi nachádzajú v redemptoristickom seminári v Obořišti, kde 28. 9.1906 vznikol z vlastnej iniciatívy študentov spolok „Jednota modlitby za obrátení a a sjednocení Slovanů v katolíckej cirkve.“ Tento spolok združoval redemptoristických študentov, ktorí sa modlili za zjednotenie východných kresťanov a ktorých zaujímali misie na východe. Podnet na vznik tohto spolku asi pochádzal už z dosť rozšíreného a stále silne propagovaného unionistického

⁵⁹ Dr. František Cínek, *Velehrad víry...*, str. 413

⁶⁰ por. O. Ivan Serdcov, Unionizmus pražskej provincie, v *Misionár* august 1947, str. 157

velehradského hnutia, hoci už v tom roku začal pracovať v Kanade vo východnom oboří P. Delaere. Najvyšší predstavený redemptoristov Patrik Murray potvrdil a požehnal tento spolok pri svojej návšteve seminára v roku 1913. V auguste 1931 tento redemptoristovský študentský spolok na prianie Msgr F. Jemelky bol oficiálne zapojený do Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda ako samostatný odbor⁶¹.

Od roku 1910 študenti pestovali unionizmus aj literárne, nielen modlitbou a obetami. V roku 1911 si založili ručne písaný časopis „Alfonz“, v ktorom uverejňovali tiež svoje prvé ohnivé elaboráty týkajúce sa aj o otázky zjednotenia Slovanov. Od roku 1913 do 1922 vydávali v tomto domácom časopise samostatnú unionistickú prílohu „Jutro“, ktorá bola redigovaná v rôznych slovanských jazykoch ako chorvátčina, srbčina a pod.. Študenti študovali tieto slovanské jazyky pre svoju budúcu misiu na východe⁶².

Po rozbehnutí misie medzi gréckokatolíkmia na východnom Slovensku do Oboříštského redemptoristovského seminára začali prichádzať aj gréckokatolíci z východného Slovenska. V 30. rokoch 20. stor. žil unionistický duch stále intenzívne. Odbor Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda písal o tom každý rok správu. V roku 1932 dostal seminár v Oboříšti od Akadémie Velehradskej knihy s unionistickou tematikou, ktoré si rozdelili do všetkých ročníkov. Mnohí profesori sa venovali na svojich hodinách aj východnej teológii. Bohoslovci udržiujú bratské styky s gréckokatolíckymi seminaristami z Haliče, ktorí študovali v Belgicku. Tiež z Michaloviec dostávali časté správy. Nadšenie pre unionistickú prácu bolo stále živé⁶³. V roku 1935 ukončil oboříštský seminár prvý gréckokatolíck o. Ján Mastiliak. Od roku 1944 sa usporadúvali unionistické akadémie a východné bohoslužby, o. Ján Mastiliak bol doktor „rerum orientalium“ a zároveň prefektom východných gréckokatolíckych študentov. Ďalší redemptorista, ktorý sa venoval kresťanskému východu bol dr. Ján Jaroš, ktorý keď sa vrátil z Ríma prednášal v seminári východné právo. Bol aj v komisii pre kodifikáciu východného práva⁶⁴. Zdá

⁶¹ por. Dott. Giovanni Mastyl'ak CSSR, I redentoristi di rito orientale, Olomouc 1948, str. 275

⁶² por. o. Ivan Serdcov, Unionizmus pražskej provincie, v *Misionár* august 1947, str. 158

⁶³ por. *ACM* 4 (1932), str. 146

⁶⁴ por. *ACM* 7-8 (1946), str. 290-291

sa, že mohutné velehradské unionistické hnutie zamerané na východné cirkvi malo na povolanie mnohých redemptoristov nemalý vplyv. Určite to boli dobré správy z apoštolátu redemptoristov z Haliče, Kanady, príklad a výzvy samotných misionárov zo Stropkova a Michaloviec. Aj celková unionistická atmosféra a záujem, ktorý vyvolávali aj velehradské kongresy, tak v cirkvi ako aj v spoločnosti mali svoje odozvy v seminári. Seminár v Obořišti bol vyhňou unionistického zápalu. Študentov veľmi povzbudil aj redemptorista vladyka Mikuláš Čarnecký, ktorý sa tam zastavil cestou na Svatú Horu. Sprewádzal ho o. Metod Trčka. Povzbudil bohoslovcov rozprávaním o množstve práce na poli únie a konštatovaním, že robotníkov je málo. Poukázal aj na tri prostriedky zjednotenia: apoštolská práca, mučeníctvo a modlitba⁶⁵. Do redemptoristického seminára zavítal v roku 1946 aj prešovský vladyka P. P. Gojdič, ktorý tiež povzbudil bohoslovcov k vernosti svojmu povolaniu. Najväčšiu radosť z tohto stretnutia mali bohoslovci gréckokatolíci⁶⁶.

Aj po odchode zo seminára unionistické ideály nevyhasli. Redemptoristi mali naďalej záujem o unionistické hnutie a velehradské kongresy. Zoznamy účastníkov velehradských kongresov ukazujú, že redemptoristi stále mali nejaké to svoje zastúpenie, hoci na prvom a druhom velehradskom kongrese nenachádzame v zoznamoch účastníkov z redemptoristov nikoho. Na treťom kongrese v roku 1911 bol o. Mikuláš Čarnecký, neskorší redemptoristický vladyka, avšak vtedy ešte ako profesor eparchiálneho seminára v Stanislavove⁶⁷. Na tom istom 3. velehradskom kongrese však už vidíme na Velehrade aj dvoch redemptoristov pražskej provincie: Jozefa Pejšku z Obořišťa a Františka Smolika z Červenky na Morave. V roku 1924 na 4. velehradskom kongrese boli redemptoristi na Velehrade zastúpení: o. František Mezírka – pražský provinciál a o. Metod Trčka – ihumen zo Stropkova. P. Ján Hudeček, generálny konzultor redemptoristov ospravedlňoval z Ríma svoju neúčast'⁶⁸. Aj na 5. kongres P. Hudeček mohol len poslať svoj pozdrav z Ríma avšak aspoň takto vyjadriť svoju podporu tomuto unionistickému dielu⁶⁹. Na 5. unionistickom zjazde v roku 1927 boli prítomní viace-

⁶⁵ por. ACM 7-8 (1932), str. 274-275

⁶⁶ por. ACM 1 (1947), str. 36

⁶⁷ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 600-601

⁶⁸ por. Acta IV. Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopiolomucensis 1925, str. 49

⁶⁹ por. Acta V. Conventus Velehradensis, Sumptibus Academiae Velehradensis 1927,

rí redemptoristi východného obradu: vladyka Mikuláš Čarneckij – Vo-lyň, o. Jozef Schrijvers – protoihumen z Ľvova, o. Metod Trčka – Stropkov, o. Ján Zakopal – Stropkov, Msgre Mudri Michael – Stropkov a ďalší redemptoristi ako František Mezírka – pražský provinciál a jeden redemptorista zo západnej Európy D. van Keulen H. z Holandska. Na 6. unionistickom kongrese, ktorý bol v roku 1932, sa zúčastnili redemptoristi obidvoch obradov: za východných redemptoristov to boli o. Metod Trčka ihumen zo Stropkova a o. Ján Zakopal z Michaloviec, zo západných redemptoristov z pražskej provincie Stanislav Špůrek⁷⁰. Vladyka Čarneckij mohol len poslať krátky telegrafický pozdrav z Liverpoolu z Anglicka, kde sa práve nachádzal⁷¹. Je dobré aj zacitovať dva body z rezolúcie z tohto kongresu, lebo možno mala váhu argumentu pri rozhodovaní, či aspoň dala podnet k štúdiu o. Jána Mastiliaka v Ríme na PIO:

„2. V dobe, keď prví unionistickí pracovníci starnú treba dbať, aby sa vychovávala mladšia generácia odborne vzdelaná na poli svätej vedy. S týmto cieľom nech sú posielaní nadaní mladíci na Pápežsky orientálny inštitút na štúdia. Treba sa starať o to, aby zvlášť v centrách unionistického hnutia, napr. v Olomouci, bolo čo najviac odborne vzdelaných pracovníkov“⁷².

„7. Keď nie je možné zriadiť zvláštne sídla pre východné štúdia, pretože je nedostatok odborne vzdelaných profesorov, pracovníkov, treba dbať o to, aby mali v rôznych krajinách aspoň jedného odborníka pre východné otázky, ktorý by na pozvanie predstavených seminárov robil na rôznych miestach niekoľko prednášok o východných otázkach“⁷³.

Aj na ďalšom 7. unionistickom zjazde v roku 1936 bol prítomný ihumen Metod Trčka⁷⁴, ktorý zastupoval východných aj západných redemptoristov v Československu, redemptorista vladyka M. Čarneckij

str. 45

⁷⁰ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry*...., str. 615

⁷¹ por. Acta VI. Conventus Velehradensis, Sumptibus archiepiscopi olomucensis 1933, str. 36-37

⁷² Dr. František Cinek, *Velehrad víry*...., str. 625

⁷³ *Ibid.*, str. 626-627

⁷⁴ por. *Ibid.*, str. 720

z Dubna⁷⁵. Tento 7. zjazd bol výnimočne impozantný, zúčastnili sa ho aj zástupcovia československej vlády⁷⁶.

Hoci redemptoristi sa aktívne zapájali do Velehradských kongresov a porád, predsa len to nebolo na vedeckej úrovni, len skôr ako radový účastníci a záujemcovia. Okrem 4. velehradského kongresu sa výraznejšie nezapájali do jeho organizovania a usporiadania, v ktorom vtedy aktívne pôsobil o. Metod Trčka ako zástupca redemptoristov. Až na prvom povojnovom, ale zároveň aj predposlednom velehradskom kongrese 11.-14. augusta v roku 1946 mali mať redemptoristi východného obradu aktívnu účasť v osobe ThDr. o. Jána Ivana Mastiliaka. Mal tam mať vedeckú prednášku „Vladimír Solovjev a unionizmus“, v ktorej predstavoval osobitný prípad zjednotenia Vladimíra Solovjeva a jeho ponímanie jednoty. Kvôli chorobe sa kongresu nezúčastnil avšak jeho prednáška bola prečítaná. Okrem vladyku P. Pavla Gojdiča, Dr. N. Rusnaka, ktorý tam tiež mal prednášku na tému: „Starostlivosť Sv. stolice o sjednotenie cirkvi“, o. Šebastiána Sabola, provinciála baziliánov, gréckokatolíckych redemptoristov zastupoval ich protoihumen o. Metod Trčka. Prítomní boli aj mnohí kňazi Prešovskej eparchie⁷⁷. Z redemptoristov tu bol ešte prítomný Dr. Ján Jaroš, ktorý mal tiež prednášku⁷⁸. V tom čase sa na Velehrade zastavil o. F. Fiala s gréckokatolíckou púťou.

Na poslednom velehradskom kongrese, ktorý sa uskutočnil 11-13. septembra 1947 hlavne ako oslava 40. výročia od prvého unionistického kongresu, bol za gréckokatolíckych redemptoristov prítomný iba o. Ján Ďurkán, šéfredaktor časopisu Misionár. Program bol vyplnený cennými prednáškami unionistických odborníkov - dr. B. Spáčila, F. Cineka, J. Vašicu a ďalších. Slávnosť vyznela v duchu vernej oddanosti ideám sv. slovanských apoštolov a v duchu vdáčnosti prvým priekopníkom cyrilometodskej idey na Velehrade⁷⁹. Počet všetkých zúčastnených redemptoristov na posledných dvoch povojnových kongresoch nie je úplný, lebo som sa nedostal k presným zoznamom účastníkov.

⁷⁵ por. *Ibid.*, str. 719

⁷⁶ por. *Ibid.*, str. 722-723, str. 725

⁷⁷ por. Z nášho kraja, v Misionár september 1946, str. 162

⁷⁸ AAV, annus XVIII, Sumptibus Academiae Velehradensis, Olomouc 1947, str. 105

⁷⁹ por. Oslava 40. výročia prvého unionistického sjazdu na Velehrade, v Misionár, október 1947, str. 222-223, por. Acta Conventus Velehradensis, annus XVIII, Sumptibus archiepiscopi olomucensis, Olomouc 1947, str. 106-107

Aj predstavení CSsR v Ríme nielenže brali na vedomie účasť re-
demptoristov v unionistickom velehradskom hnutí, ale aj podporovali
misiu re-
demptoristov na Východe. P. Ján Hudeček, ako generálny kon-
zultor re-
demptoristov, niekoľkokrát pozdravoval velehradské kongresy
z Ríma. Na 6. unionistický zjazd v roku 1932 poslal pekný telegrafický
pozdrav, ktorý jasne vyjadruje pozitívny postoj vedenia re-
demptoristov
k velehradským kongresom:

„Monsignore! Vřele děkuji za pozvání k unionistickému sjezdu.
Velice rád bych se ho účastnil, ale není mi možno pro úřední zále-
žitosti. Budu však se zájmem jednání sledovat a za zdar sjezdu se
modlit. Tím spíše, že náš řád již po léta pracuje usilovně pro Unii.
Máme již na Východě šest domů s ritem staroslovanským: jeden
v Československu, v Michalovcích a pět ve východním Polsku. 35
kněží a veliká řada bratří laiků pracují tam ve vznešených úmyslech
Apoštolátu cyrilometodějského. Máme tam dva noviciáty a kvetou-
cí juvenát a asi 90 studenty, kteří sa připravují na slovanský apošto-
lát. Náš biskup Mons. Czarneckij je tam apoštolským visitátorem a
v krátké době přivedl již sta věřících k Matce Církvi. Bůh nápadne
žehná!...My re-
demptoristé sledujeme všechno, co se únie týká, a
zejména sjezdy unionistické jsou nám svatou záležitostí, kterou
podporujeme svými modlitbami a obětmi. Ale jedné okolnosti se
vyhýbame, jak můžeme: hluku a slávě, která dílo Boží jen ruší a
kazí. Račte přijat opětovné díky za pozvání s ujištěním, že se budu i
se svými spolubratry za sjezd modlit.“⁸⁰

Na oslavách svätometodského roku v Ríme v bazilike sv. Klimenta
7. apríla 1935 sa zúčastnil ako zástupca re-
demptoristov aj generálny
konzultor P. Hudeček. Práve P. Hudeček bol prefektom v seminári
v Obořišti, keď začínal pôsobiť študentský spolok „Jednota modlitby za
obrácení a a sjednocení Slovanů v katolické cirkve.“ Tieto jeho postoje
ukazujú, že mal k unionizmu veľmi blízko.

Keď sme spomínali aj púte na Velehrad ako jednu z foriem unionis-
tického apoštolátu a šírenia úcty k slovanským apoštolom, tak môžeme
konštatovať, že re-
demptoristi vykonali s ľuďom viacero takých púti.
Stropkovský ihumen zorganizoval prvú púť pre Rusínov z Podkarpat-
skej Rusi na moravský Velehrad. Táto púť k hrobu sv. Metoda sa konala

⁸⁰ Acta VI. Conventus Velehradensis, Sumptibus archiepiscopi olomucensis 1933, str.
31

v dňoch 31. júla až 1. augusta 1926 a hoci pútnikom počasie neprialo, nedali sa tým odradiť. Púť sa nad očakávania dobre vydarila⁸¹. Aj na druhý rok 13. až 15. august 1927 uskutočnili otcovia redemptoristi o. Metod Trčka a o. Stanislav Nekula znovu púť Rusínov na Velehrad, kde sa stretli aj s Rusínmi z Juhoslávie, vedenými vladykom Dionýzom Njaradim a zástupcami kléru aj ľudu z Prešovskej a Mukačevskej eparchie⁸². Ďalšia vydarená púť avšak organizovaná Jednotou Cyrila a Metoda sa uskutočnila v dňoch 13-17. august 1946, kedy okolo 550 gréckokatolíkov z východného Slovenska so svojím pastierom vladykom Pavlom a okolo 40 gréckokatolíckych kňazov išlo na Velehrad a Sv. Hostýn. Na tej púti kázal aj redemptorista o. F. Fiala⁸³. Okrem púte s ľuďmi 2-3. júla bol na Sv. Hostýne 23. zjazd katolíckeho študentstva. Vyše 200 študentov potom 4. júla išlo na Velehrad a táto púť katolíckych študentov bola vedená P. Alfons Daňhou CSsR⁸⁴. Zatiaľ neviem potvrdiť pravidelnú účasť ako aj prítomnosť redemptoristických bohoslovcov z Obořišťa na Velehrade. Počas zjazdu Mariánskych družín 29-31. júla 1933 referoval na pracovnej schôdzi o charitatívnej činnosti Mariánskych družín okrem iných aj P. Chytil CSsR. Na konci sa konala aj konferencia riaditeľov družín⁸⁵. Všeobecne môžeme konštatovať nezanedbateľnú prítomnosť redemptoristov na Velehrade, či už pri príležitosti velehradských kongresov a unionistických porád alebo iných spoločných stretnutí. Aj cez návštevy Velehradu boli redemptoristi stále v kontakte s unionistickým hnutím. Tam sa ním nadchýnali a čerpali sily do svojej apoštolskej práce.

Unionistické hnutie malo viac úrovní. Ako to predstavuje unionista Bohumil Zlámal: „Celé toto snaženie malo niekoľko prúdov: ľudový, učený, literárny a čisto duchovný“⁸⁶. Redemptoristi sa do neho zapojili v duchu svojej charizmy a podľa svojich možností. Ako ľudoví misionári snažili sa byť veľmi blízko ľuďmi. Upovedomovali ľudí o svojej príslušnosti ku katolíckej cirkvi. „Apoštolát redemptoristov sa niesol

⁸¹ Atanáz, CSsR, *Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921-1999*, Michalovce-Stropkov 1999, str. 22

⁸² por. ACM 9-10 (1927), str. 328

⁸³ por. Fr. Gufrovič, „Vydarená púť gr. kat. z vých. Slovenska na Velehrad“, v *Misionár*, september 1946, str. 174

⁸⁴ por. Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 708

⁸⁵ por. *Ibid.*, str. 623

⁸⁶ B. Zlámal, *Príručka Českých církevních dejín X-I*, Olomouc 1972, str. 117

v duchu vtedajšieho ekumenizmu prehlbovaného účasťou na velehradských kongresoch⁸⁷. V neposlednom rade jedným zo základných dôvodov príchodu gréckokatolíckych redemptoristov do Stropkova bolo aj zastavenie pravoslavizácie v tejto oblasti. Z Ruska prichádzali pravoslávni agitátori a lákali jednoduchých gréckokatolíkov k prestupu do pravoslávnej cirkvi. Zvlášť v okolí Stropkova bola výrazná ich činnosť, lebo v Ladomírovej mali svoj kláštor a tlačiareň. Boli podporovaní aj štátnymi úradmi. Redemptoristi - misionári upevňovali gréckokatolíkov vo viere, v láske k obradu a katolíckej cirkvi. Veľmi k tomu prispel aj jubilejný Jozafatský rok 1923, v ktorom gréckokatolícki redemptoristi zorganizovali veľkolepú slávnosť⁸⁸. Tento Jozafatský rok bol aj považovaný za koniec pravoslavizácie v okolí Stropkova.

Začiatky pôsobenia redemptoristov medzi gréckokatolíkmi sú spojené s ich prvým kláštorom v Stropkove, kde prišli koncom roku 1921⁸⁹. Redemptoristi boli pozvaný košickým biskupom dr. Augustínom Fischer-Colbrie, ktorému ležala na srdci aj pastoračia gréckokatolíkov a unionistická idea⁹⁰. Druhá fáza ich pôsobenia je spojená so založením svojho prvého čisto gréckokatolíckeho kláštora v Michalovciach v roku 1930. Tento michalovský kláštor, ktorý sa stal ich centrom prinášal takisto hojné ovocie na poli únie. Nachádzal sa tam aj juvenát redemptoristov, neskôr aj noviciát. Boli v ňom založené spolky Božského Srdca, Arcibratstvo sv. ruženca a sv. Jozefa, vydavateľstvo časopisu Misionár, michalovský kláštor sa stal baštou gréckokatolíckej cirkvi na Zemplíne⁹¹.

V Stropkove gréckokatolícky redemptoristi najprv slúžili v kláštornej rímskokatolíckej kostole Najsvätejšej Trojice. Po druhej svetovej vojne, keď sa vrátili do Stropkova postavili veľkolepý chrám zasvätený slovanským apoštolom sv. Cyrilovi a Metodovi. Jeho názov nie je náhodný, ale dôkladne premyslený - chce byť hlásateľom cyrilo-metod-

⁸⁷ o. Atanáz Madzák, CSsR, *Svätými sa nerodíme, ale sa nimi stávame*, Michalovce 2002, str. 64

⁸⁸ por. Dott. Giovanni Mastyl'ak CSSR, *I redentoristi di rito orientale*, Olomouc 1948, str. 276

⁸⁹ por. o. Atanáz, CSsR, *Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921-1999*, Michalovce-Stropkov 1999

⁹⁰ por. Košický biskup dr. Augustín Fischer-Colbrie mrtev, v ACM 3-4 (1921), str. 191

⁹¹ Vladyka Vasilij, pom. Biskup, *Redemptoristi a prešovská diecéza*, v Misionár august 1947, str. 154

ských ideálov, jednoty kresťanov a šíriteľom úcty k sv. slovanským apoštolom. Okrem toho mal byť aj pamätníkom padlým vojakom na Duklianskom priesmyku⁹². V Michalovciach kláštorná cerkva postavená v rokoch 1934-1935 bola zasvätená Svätému Duchu, proti ktorému sa východný rozkol tak veľmi prehrešil. Bolo to robené s myšlienkou, aby sa pod pôsobením Sv. Ducha uskutočnil Kristov ideál „aby všetci jedno boli“⁹³. Aj pri posviacke cerkvi v roku 1935 zazneli podobné myšlienky: novoposvätená cerkov v Michalovciach má byť novým príbytkom Ducha Božej múdrosti, novým ohniskom modlitieb a obetí, ktoré majú preniknúť na východ, predať sa Karpatami, preliať sa cez Kijev až k Moskve⁹⁴. Vidíme, že aj chrámy gréckokatolíckych redemptoristov v Michalovciach a Stropkove odzrkadľovali ich unionistické zmýšľanie. Aj takto šíрили cyrilometodskú úctu a snahu o zjednotenie kresťanov. Aj pri stavbe týchto chrámov veľmi pomohol Apoštolát sv. Cyrila a Metoda. Veľakrát aj samotní otcovia (o. Cyril Zakopal, o. Vasil' Musil) cestovali po Čechách s prednáškami, kde predstavovali svoju prácu a gréckokatolícky ľud, aby takto pomohli stavbe týchto cerkví⁹⁵.

Asi najväčším ovocím celého velehradského unionistického hnutia pre redemptoristov bolo založenie samostatnej Michalovskej viceprovincie. Myšlienka dozrievala dlho, ale k jej realizácii sa pristúpilo hneď po 2. svetovej vojne. Zo zachovanej korešpondencie a diskusií, ktoré v tom čase medzi redemptoristami prebiehali, môžeme sformulovať niekoľko dôležitých argumentov, ktoré sa podieľali na vzniku samostatnej gréckokatolíckej viceprovincie. Jedným z týchto dôvodov bola aj kontinuita unionistickej myšlienky, rozvoj gréckokatolíckej vetvy kongregácie, rozvoj miestnej gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a iné⁹⁶. Zdá sa, že vlastne samostatné zriadenie misie medzi gréckokatolíckymi a neskôr povstanie Michalovskej viceprovincie je najväčším pozitívnym odzrkadlením skutočnosti napojenia sa redemptoristov na velehradské unionistické hnutie. Vlastne už samé založenie kláštora redem-

⁹² por. ACM 4 (1946), str. 152

⁹³ dr. Mikl'ík, Prosba z východu, v ACM 10 (1932), str. 352-353

⁹⁴ por. o. J. Mastyl'ak CSSR, „Svěcení nové „cerkve“ v Michalovcích, v ACM 11 (1935), str. 330

⁹⁵ por. František Jemelka, „Padl na unijní líše“, v ACM 7-8 (1947), str. 238-239

⁹⁶ por. Atanáz Daniel Mandzák, CSsR, *Blahoslavený Metod Dominik Trčka, prvý protogigumen gréckokatolíckych redemptoristov na Slovensku (1945-1950)*, Michalovce 2006, str. 60

ptoristov v Stropkove bolo v neposlednom rade aj realizáciou unionistických túžob Pražskej provincie, čo potvrdzujú aj slová o. Metoda Trčku, ktorý v liste zo Stanislavova písal P. Mezírkovi: „Již nemůžeme s P. Nekulou dočkat až dostaneme výzvu k návratu, abychom v české provincii začali pracovat mezi vericimi řec.-slov.obřadu! Díky Bohu, že česká provincie začne pracovat již na své dávne úloze.“ Táto nedočkavosť a apoštolská horlivosť bola výsledkom dlhoročných snažení unionistov Pražskej provincie redemptoristov, ktorí modlitbami i každodennými obetami podporovali dielo zjednotenia sa Slovanov v katolíckej cirkvi.⁹⁷ Zvlášť v roku 1922 sa rozletela správa po celej pražskej provincii redemptoristov, že nadišla chvíľa konkrétnej unionistickej práce na východe republiky. A srdcia mnohých nadšencov z radov redemptoristov zajasali⁹⁸. Je dobré spomenúť, že aj košický biskup Fischer-Colbrie, ktorý ponúkol redemptoristom opustený františkánsky kláštor v Stropkove sa zúčastňoval na velehradských poradách a kongresoch a teda bola mu blízka unionistická myšlienka. Teda jedným z motívov založenie kláštora v Stropkove a neskôr v Michalovskej viceprovincie bola „realizácia velehradských ideí v Pražskej provincii“.

P. Františekovi Mezírkovi ako bývalému pražskému provinciálovi, za ktorého vedenia sa začal stavať michalovský kláštor a ktorého posviacky sa aj zúčastnil, sa pripisuje veľký podiel na rozvoji misie medzi gréckokatolíkmi. Aj jeho pričinením sa túžby po práci za zjednotenie Slovanov novej generácie českých redemptoristov vyplnili. Aj keď to neboli balkánske krajiny ako boli pôvodne prvé myšlienky a plány českých redemptoristov. Kraj pod Karpatami na východe Československej republiky tiež potreboval misionárov redemptoristov, ktorí by tam šírili myšlienky zjednotenia⁹⁹. Tak unionistické dielo sa šírilo a rástlo nielen prostredníctvom redemptoristov na východnom Slovensku, ale aj prostredníctvom otcov misionárov pôsobiacich v Podkarpatskej Rusi i v Križevackej eparchii.

⁹⁷ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, máj 2005, str. 15

⁹⁸ por. o. Cyril Zakopal, „Za + o. V. Musilom“, v *Misionár*, júl 1947, str.137

⁹⁹ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, júl 2006, str. 9

Pražská provincia redemptoristov dala gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku mnohých výborných kňazov. Prví boli o. Metod Trčka a Mikuláš Nekula, potom ich nasledovali ďalší o. Vasil' Musil, o. Cyril Zakopal, o. Augustín Kliment, o. Efrém Kozelský, o. Alexij Fiala, o. J. Fail, o. Teofil Čelustka¹⁰⁰. Mnohí z lásky k východnému obradu prijali nové rehoľné mená, iní si ich len upravili, či začali používať birmovné meno, keď bolo menom východného svätého. Je pravdou, že nie všetci, ktorí prišli na východ tam aj vydržali, jedni zo zdravotných dôvodov, iní kvôli iným motívom sa museli vrátiť do Čiech, ale určite všetci, ktorí medzi gréckokatolíckmi pôsobili odviedli kus dobrej práce.

Redemptoristi vydávali vlastný časopis *Misionár*, ktorý bol najprv časopisom Spolku sv. Jozefa, ale potom aj ostatných dvoch bratstiev: Arcibratstva sv. ruženca a Božského Srdca. Je to najstarší gréckokatolícky časopis v Prešovskej eparchii. Začal sa vydávať v roku 1942. Jeden čas bol jediným časopisom gréckokatolíkov na Slovensku¹⁰¹. Okrem neho však gréckokatolícky redemptoristi pôsobili v unionistickom hnutí aj skrze mesačník *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda*, do ktorého veľa prispievali. Redemptoristom je blízky apoštolát pera, teda tlače. Keďže ACM si všímal svojich členov a informoval o ich práci na východe, preto sa môžeme veľmi často stretnúť s nejakou správou súvisiacou s prácou českých redemptoristov na východe republiky¹⁰². Mnohí gréckokatolícki redemptoristi: V. Jeřábek, J. Zakopal, V. Musil, A. Březina, F. Fiala, J. Mastiliak, Š. Lazor, M. Ďurkán a iní pravidelne prispievali do mesačníka ACM. Najčastejšie predstavovali liturgické a ľudové zvyky gréckokatolíkov. Často na úvodnej stránke nachádzame aj ich poézie s unionistickým zameraním. Aj tento malý detail prezrádza, ako veľa nad týmito unionistickými ideálmi meditovali a umelecky ich vyjadrovali. V 1927 o. Vladimír Jeřábek preložil a tak sprostredkoval aj príspe-

¹⁰⁰ por. O. Ján Ďurkán, 25 rokov na Slovensku, v *Misionár*, august 1947, str. 159-163

¹⁰¹ por. o. Mikuláš Ďurkán, „Výsledok 25-ročnej činnosti v čísloch“, v *Misionár* august 1947, str. 169

¹⁰² „Gréckokatolícki redemptoristi v Michalovciach vykazujú za rok 1937 bohatú štatistiku apoštolských prác. V tomto roku vykonali 22 misií a obnov, z nich 3 v križevackej eparchii v Juhoslávii, ostatné v prešovskej a užhorodskej diecéze, 4 kurzy duchovných cvičení pre kňazov, 2 učiteľom, 2 študentom Celkom od roku 1932 sa vykonalo z michalovského monastiera 164 misií, 45 exercícií a 25 triduí, práca iste úctyhodná vzhľadom na malý počet členov monastiera....“ F.F., in *ACM* 3 (1938), str. 90

vok prvého gréckokatolíckeho redemptoristu P. A. Delaere o práci redemptoristov východného obradu medzi gréckokatolíkmi v Kanade. Preskúmanie ich literárnej tvorby by bolo zaiste zaujímavou prácou a predovšetkým spoznaním ich myšlienkového sveta aký mali o unionistickom hnutí a ich redemptoristickom povolaní. Teda misia českých redemptoristov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi bola sledovaná s veľkým záujmom. Informovali o nej samotní redemptoristi ako aj iní unionisti. Šírili východný obrad prakticky aj literárne, budiac lásku a úctu k východnej liturgii¹⁰³.

Vo výročných správach Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda je často aspoň malá zmienka o gréckokatolíckych redemptoristoch. Správa Msgra Kozáka podáva bilanciu činnosti Apoštolátu na valnom zhromaždení Ústredia apoštolátu v roku 1925:

„S bolesťou pohliadal Apoštolát na zhubné pôsobenie rozkolných kňazov, ktorí čiastočne prišli z inokade, čiastočne bez predbežného vzdelania boli vysvätení a na Podkarpatskej Rusi popudzovali ľud proti zjednoteným kňazom a zaberali niektoré katolícke kostoly. Apoštolát pomáhal vydržovať výpomocných kňazov, ktorí sa ujímali zmäteného ľudu a privádzali ho na pravú cestu. S tým účelom bolo povolaných niekoľko kňazov z Haliče, avšak aj domáce kňazstvo sa pričínalo o to, aby nastali usporiadané pomery. Treba pochválne spomenúť misionársku prácu, ktorú konajú kňazi redemptoristi východného obradu zo Stropkova a baziliánski kňazi z Užhorodu. Títo, aby mohli pôsobiť aj tlačou, zriadili tlačiareň, na ktorú im Apoštolát prispel 20 tisíc korún“¹⁰⁴.

V tej istej správe sa ešte raz spomínajú redemptoristi východného obradu, ktorí aktívne šíria spolok Apoštolát sv. Cyrila a Metoda medzi gréckokatolíkmi na východe Slovenska:

„Na Podkarpatskej Rusi ľud čiastočne rozbití nemohol byť vedení k unionistickým ideám, iba ak v niektorých krajoch, v okolí Stropkova a Klembraku. Pod vedením redemptoristov a dekana Zorvana sa začal šíriť Apoštolát. Bude potrebné, aby stanovy a obrázky boli vydané aj v rusínom jazyku, čo prisľubujeme“¹⁰⁵.

¹⁰³ por. ACM 6 (1937), str. 190

¹⁰⁴ Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 530

¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 532

V správe z činnosti Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda z roku 1929-1930 sa spomína podpora a starostlivosť o kňazský a rehoľný dorast redemptoristov a františkánov¹⁰⁶. V bode o cyrilo-metodských snahách sa s uznaním spomenul konkrétny prínos redemptoristov pri poznávaní kresťanského východu:

„Semenó unionizmu, zasievané najprv na Velehrade, sa dočkalo priaznivejšej svetovej atmosféry. Myšlienka zjednotenia dnes už beží svetom. UACM má predovšetkým na mysli Východ slovanský. Odtadiaľ je jeho záujem šíriť doma záujem a poznanie slovanského východu a podporovať známosť o nás medzi východnými Slovanmi. ACM vzala preto pod svoju „aegidus turnus“ asi 30 prednášok, ktorú konal u nás o. Ján Zakopal CSsR východného obradu zo Stropkova s doprovodom skioptických obrázkov. Na prednáškach, ktoré boli hojne navštevované poznávali účastníci náš najbližší Východ, Podkarpatskú Rus, jej pekný kraj, život a zvyku ľudu a najmä slovanskú východnú liturgiu“¹⁰⁷.

Na Apoštolát, ktorý poskytoval aj finančnú pomoc sa neraz obracali s prosbou o pomoc aj gréckokatolíci. Je známe, že práve východ republiky bol najbiednejší. Redemptoristi takisto využívali túto pomoc vo svojej pastoračii. Apoštolát aj po vojne naďalej finančne štedro pomáhal gréckokatolíckym redemptoristom, ktorí vtedy stavali chrám v Stropkove¹⁰⁸.

„I medzi bratmi gréckokatolíckymi na Podkarpatskej Rusi je zle. Odpadlicke hnutie s pravoslávnymi heslami trhá jednotu a vznecuje bratovražedné chůtky. Ozýva sa volanie o pomoc z Užhorodu, Mukačeva, Prešova, Stropkova. Chudobné semináre, kostoly, misie neudrží ani najhorlivejší biskup, ani najobetavejší kňaz. Apoštolát pomáha desaťtisícovými obnosmi. Otcovia baziliáni a redemptoristi východného obradu pracujú na náboženskom upevnení a obnove ľudu misiami, tlačou, ale k tomu je potrebná pomoc Apoštolátu.“¹⁰⁹ Teda ACM podporuje nielen morálne a duchovne, ale aj materiálne misiu východných redemptoristov na východe republiky. V roku

¹⁰⁶ por. *Ibid.*, str. 591

¹⁰⁷ *Ibid.*, str. 593

¹⁰⁸ por. Miloš Kouřil, „Postupný zánik Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda a osobnosť Františka Jemelky“, v AA.VV. *Forum Velehrad I.*, Velehrad 2007, str. 166

¹⁰⁹ Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 485-486

1932 na výberovej schôdzi Apoštolátu jednoty bola okrem iného daná finančná pomoc (1000 Kč) na vybudovanie exercičného domu v kláštore na Červenke.¹¹⁰

Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pomáhal aj českým krajanom v zahraničí. V službách zahraničných krajanov pracoval aj P. Kunovjanek CssR, ktorý odišiel do Francúzska¹¹¹. Je zaujímavé (preto nechýbala ani záverečná ostrá poznámka), že gréckokatolícki redemptoristi vypo-máhali gréckokatolíkom aj v Čechách, o tomto nie ojedinelom prípade priniesol správu ACM:

„Ukrajinci v Moravske Ostravě žádali pomoci nunciatury, aby v době velikonoční sej im dostalo bohoslužby v obradu řeckokatolíckém. Po nezdařených dotazech na různých stranách uvolil se stropkovský igumen otec Trčka, že sám vyhoví ušlechtilému přání, aby v nedeli 22. dubna konala se v Moravské Ostravě katolícka bohoslužba obradem východním. Jsou však na východním Slovensku a Podkarpatské Rusi zase celé kolonie české, i pro ty třeba najít misionáře!“¹¹².

Redemptoristi sa stali známy svojou prácou na poli únie. Misii na východnom Slovensku predchádzala skúsenosť belgických redemptoristov v Kanade a Haliči, kde už redemptoristi východného obradu pracovali medzi gréckokatolíckmi. To malo určite veľký význam aj pre prvých gréckokatolíckych redemptoristov v Československu pracujúcich na východe republiky¹¹³. Nielen ako morálna podpora, ale určite v mnohom aj ako vzor a inšpirácia. Hoci neprešlo veľa desaťročí od vzniku ich východnej vetvy, stali sa rýchlo známymi ako nadšení apoštoli svätej únie. Na začiatku sa často zrak českých redemptoristov obracal na Balkán, potom však ,zdá sa , sa aspoň niektorí preorientovali na východ – Ukrajinu a Rusko. Aj svoju prácu na východe Slovenska a Podkarpatskej Rusi chápali ako možný most ísť ďalej na východ¹¹⁴. Prví redemptoristi, tak ako o. Vasil' Vojtech Musil, si zamilovali východný obrad a gréckokatolícky ľud. Dokázali to mnohými heroickými skutkami a

¹¹⁰ por. *Ibid.*, str. 645

¹¹¹ por. *Ibid.*, str. 599

¹¹² ACM 5-6 (1928), str.175

¹¹³ por. O. Atanáz Mandzák, CŠsR, *Svätými sa nerodíme...*, str. 58

¹¹⁴ por. Vladimír Jeřábek, „Čeští redemptoristé východního obradu“, v ACM 7-8 (1926), str. 287

svojím apoštolátom. Vyjadrili to tiež zmenou krstného mena. Žili myšlienkou zjednotenia všetkých Slovanov na podklade jednej pravej viery. Chceli vniesť poznanie Krista a jeho náuky až po Vladivostok¹¹⁵.

V diele únie vynikali aj šírením úcty k Matke Ustavičnej Pomoci, východnej ikone, ktorá im bola osobitne zverená Sv. otcom Píom IX.¹¹⁶ Obraz Matky Ustavičnej Pomoci bol pre redemptoristov symbolom apoštolátu na Východe¹¹⁷. Do Stropkova, prvého kláštora, kde začínali svoju misiu medzi gréckokatolíkmi, priniesli prvú vernú kópiu obrazu Matky Ustavičnej Pomoci v lete roku 1924¹¹⁸. Aj týmto krokom sa priblížili k východným kresťanom, ktorí si veľmi ctia Presvätú Bohorodičku. Ikona Matky Ustavičnej Pomoci nie je len symbolickým spojením s kresťanským východom, ale konkrétnym putom s východnými kresťanmi, ktorí poznajú túto ikonu.

V kláštore redemptoristov v Michalovciach na svojom prvom valnom zhromaždení vznikla 4. mája 1941 aj Jednota sv. Cyrila a Metoda. Hoci to nebolo priamo iniciatívou redemptoristov, predsa len akúsi pomoc poskytl pri zakladaní Jednoty, aspoň samotné miesto kláštora a cerkvi. Aj neskôr s týmto spolkom spolupracovali, či na slávnostiach, či na pútiach na Velehrad¹¹⁹. Jednota sv. Cyrila a Metoda mala svoju sídlo v Michalovciach a za svoj cieľ si obrala kultúrne a náboženské povznesenie slovenských gréckokatolíkov ako aj zveľaďovanie dedičstva slovanských vierozvescov. Spolok každý rok usporiadal cyrilometodské slávnosti. Jednou z veľkých podujatí Jednoty bola už spomínaná gréckokatolícka púť na Velehrad v roku 1946. V roku 1950 bola Jednota zakázaná, ale v roku 1991 pod novým názvom Spolok sv. Cyrila a Metoda obnovená¹²⁰. Kláštor redemptoristov sa mal stať ich unionistickým centrom na východnom Slovensku. Prvým predsedom Jednoty bol verný unionista kňaz Jozef Zorvan, ktorý chodieval na Velehrad

¹¹⁵ por. o. Cyril Zakopal, „Za + o. V. Musilom“, v *Misionár*, júl 1947, str.139

¹¹⁶ por. J. Kantor, „K dejinám obrazu Panny Márie Ustavičnej pomoci“, v *ACM* 3 (1933), str. 85

¹¹⁷ por. P. Dott. Giovanni Mastyl'ak, *I redentoristi di rito orientale*, Olomouc 1948, str. 384

¹¹⁸ por. Atanáz, CSsR, *Redemptoristi v Stropkove ...*, str. 21

¹¹⁹ por. *ACM* 2 (1947), str. 76

¹²⁰ por. Mgr. Pavol Kušník, „Spolok sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach“, v *Katolícke Slovensko* 2000, Spolok Svätého Vojtecha, Trnava 2001, str. 690-691, por. Gabriel Székely, Anton Mesároš, *Gréckokatolíci na Slovensku*, vydalo Slovo a.s. Košice 1997, str. 45

a Velehradské kongresy. Počas svojho predsedníctva výrazne viedol spolok k unionistickému zameraniu. Od 1942 začali vydávať aj spolkový rovnomenný mesačník *Jednota sv. Cyrila a Metoda*. Z redemptoristov patrila medzi prvých prispievateľov o. V. Musil¹²¹.

Vráťme sa ešte trochu k o. Jánovi Ivanovi Mastiliakovi, prvému rodenému gréckokatolíckemu redemptoristovi zo Slovenska. Bol tiež jediným redemptoristom, ktorý mal mať vedecký referát na velehradských kongresoch. O. Ján Mastiliak pod pseudonymom Ivan Marianov napísal aj viacero odborných prác na tému unionizmu ako „Aby všichni jedno byli“, „Výklad unijní otázky a zbierka modlitieb za zjednotenie cirkvi“, „K základům katolíckého unionismu“ a ďalšie. ThDr. Ján Mastiliak bol najvýraznejšou odbornou kapacitou východných redemptoristov v odbore teológie a filozofie. Prednášal tzv. orientália (východnú teológiu) v redemptoristickom seminári v Obořišti. O. Ján Mastiliak od roku 1948 sa stal aj spoluredaktorom AAV. V rokoch 1937 až 1940 pomáhal v redigovaní AAV aj ďalší redemptorista P. Špůrek, profesor dogmatiky v Obořišti. Okrem o. Jána Mastiliaka publikoval v AAV aj ďalší redemptorista dr. Ján Jaroš. Jeho odbornou oblasťou bolo cirkevné právo.

Svoje myšlienky o unionizme predstavil o. Ján Mastiliak aj v diele „K základům katolíckého unionismu“, stotožňujú sa s nosnými myšlienkami velehradského unionistického hnutia ako aj odzrkadľujú ducha prvých gréckokatolíckych redemptoristov:

„My, katolícki dediči odkazu svätých bratov solúnskych, my katolíci a Slovania – ako celok – musíme venovať svätému dielu zjednotenia našich oddelených bratov záujem, činnosť a lásku, ktoré presahujú normálnu distribúciu. Mohol by som tu apelovať na našu vďačnosť voči kresťanskému Východu, zvlášť za našich slovan-ských apoštolov, alebo i na povinnosť odčiniť historickú krivdu. Mohol by som sa snáď priamo alebo nepriamo odvolávať na výrok apoštolov: „Kým teda máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriacich.“ (Gal 6,10) Ale ja sa tu odvolávam na to, o čom by som na prvý pohľad podľa kresťanského ponímania mal najskôr mlčať: Na spoločnú príslušnosť k slovanskej rodine“¹²².

¹²¹ por. Mesačník *Jednoty sv. Cyrila a Metoda* v Michalovciach, Slovenská Sloboda, 20. mája 1942, str. 3

¹²² *Ivan Marianov, K základům katolíckého unionismu....*, str. 26

V týchto jeho argumentoch cítiť ducha slovanskej spolupatričnosti, ktorá stála na začiatku velehradských kongresov a ako sa zdá, bola stále živá. Akoby od nás Slovanov, dedičov cyrilo-metodského ducha jednoty, sa čakalo viac zaangažovania na poli unionizmu. Už len blízkosť našich slovanských rečí a naša slovanská mentalita nás predurčuje k práci na poli únie. Preto podľa zásad kresťanskej súčinnosti údov Kristovho tela, by sme mali my Slovania, prijať svoju špecifickú úlohu v práci zjednotenia, ktorá nás priam vyzýva a zaväzuje¹²³. Tak jasné vyjadrenie svojich myšlienok, z ktorých prebija sa sila vnútorného presvedčenia, nielen výborný dialektický štýl textu, poukazuje zrejme aj na výnimočné unionistické poslanie, ktoré si prví redemptoristi Michalovskej viceprovincie jasne uvedomovali, medzi nimi aj o. Ján Mastiliak.

Skôr len symbolicky sa spája 100 rokov velehradských kongresov s minuloročnou storočnicou vzniku východných redemptoristov. V tomto článku však preukazujem aj na reálne zbíhanie sa týchto udalostí, ktoré vznikli nezávisle, ale nakoniec predsa sa len zblížili a navzájom sa pozitívne podmieňovali. Otvorenosť na znaky vtedajších časov posunuli redemptoristov dopredu aj v ich vlastnom apoštoláte ako aj na druhej strane velehradské hnutie našlo v redemptoristoch verných a horlivých spolupracovníkov.

BLAHOŠLAVENÝ METOD DOMINIK TRČKA A VELEHRADSKÉ KONGRESY

V tejto časti sa chcem sústrediť na osobu blahoslaveného mučeníka o. Metoda Dominika Trčku a na jeho osobné prežívanie velehradských kongresov a unionistického hnutia. Na počiatku jeho misionárskej cesty stála *Jednota modlitby za obrátení a sjednocení Slovanů v Církvi katolícke*, založená študentmi redemptoristami v roku 1906 v Obořišti. Cieľom spolku bolo „viesť členov k modlitbe a malým obetám za náboženskú obrodu Slovanov na podklade pravej viery. Členovia jednoty boli nadšenci túžiaci pôsobiť predovšetkým na Balkáne, čo sa im však nikdy nepodarilo realizovať. O. Metoda naplňovali cyrilo-metodské ideály od seminárnych liet¹²⁴. Takže sa zdá, že tento študentský spolok v redemptoristickom seminári ako prvý výrazne vplýva na o. Metoda v oblasti

¹²³ por. *Ibid.*, str. 27

¹²⁴ por. o. Atanáz Madzák, CSsR, *Svätými sa nerodíme...*, str. 57-58

pôsobenie medzi východnými kresťanmi. Tu sa aj zrodila túžba pracovať medzi východnými kresťanmi.

O. Metod Trčka sa po kňazskej vysviacke venoval hlavnému redemptoristickému poslaniu sv. misiám. Prebýval aj v rôznych kláštoroch, najdlhšie na Svätej Hore. Už počas svojej misionárskej práce mal možnosť stretnúť sa s východnými kresťanmi, hlavne počas 1. svetovej vojny na Svätej Hore.

„Skúsenosti s mariánskymi pútnikmi, slovanskými utečencami a vojakmi z príbramského lazaretu mu dali možnosť vložiť svoju energiu a schopnosti do evanjelizácie chudobných a opustených, čo bolo bezpochyby zhodné s charizmou redemptoristov, ktorými menované kategórie ľudí v tom čase určite boli. Na utečencoch a vojakoch rôznych národností mohol vidieť, ako je ťažké žiť v cudzom prostredí, v odlišnej kultúre a mentalite. Od nich sa učil citlivosti, že každý národ má svoju mentalitu, jazyk, históriu. Možno, ako pred ním belgický redemptorista Achiél Deleare pracujúc medzi emigrantmi v Kanade odkryl povolanie obetovať svoje sily grécko-katolíckemu ľudu, aj pre o. Trčku práve toto bol čas ešte silnejšej túžby a zrelšieho rozhodnutia pracovať na poli zjednotenia Slovanov v katolíckej cirkvi, po čom od študentských čias túžil a za čo sa pravidelne modlieval.“¹²⁵

Viackrát prejavil svoju túžbu pracovať za vec zjednotenia Slovanov a tak „s istotou môžeme tvrdiť, že túžil pracovať medzi kresťanmi východného obradu“¹²⁶. Až po deviatich rokoch jeho misionárskej činnosti mu predstavení vyplnili jeho dávnu túžbu pracovať na poli únie¹²⁷. Bola to túžba vytrvalá, živovaná modlitbou, túžba obetovať svoje sily pre jednotu cirkvi¹²⁸. Ako to potvrdzuje jeho život, že táto túžba bola súčasťou

¹²⁵ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, december 2004, str. 317-318

¹²⁶ o. Atanáz Madzák, CSsR, *Svätými sa nerodíme...*, str. 59

¹²⁷ por. *Ibid.*, str. 29

¹²⁸ por. o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, január 2005, str. 7

a zvlášť vyjadrením jeho osobného povolania pracovať medzi gréckokatolíkami.

Keď prišla prosba o pomoc od belgických otcov redemptoristov pracujúcich v Haliči medzi gréckokatolíkami, tak pražský provinciál vybral o. Metoda Trčku a o. Stanislava Nekulu na túto misiu. Keď vedenie Pražskej provincie riešilo túto otázku, tak bolo dosť pravdepodobné, že najväčšími kandidátmi boli členovia už spomínanej Jednoty za obrátenie a zjednotenie Slovanov v katolíckej cirkvi, do ktorej ako študent patrili aj o. M. Trčka. Hneď sa vybavovalo aj prijatie východného obradu. Naďalej však obaja zostali členmi Pražskej provincie¹²⁹.

Cestu prvých českých redemptoristov na Halič ku gréckokatolíkom podporil aj nie malým skutkom pomoci Dr. Anton Cyril Stojan, keď im pomohol vybaviť pasy do vtedajšieho Poľska¹³⁰. Aj na Haliči bolo známe unionistické hnutie, či už aktívnou účasťou samotného metropolitu Andreja Šeptického, alebo iných kňazov, medzi nimi aj Mikuláša Čarneckého, ktorý už od roku 1911, ešte ako profesor Stanislavovského seminára, mal kontakt s unionistickým hnutím na Velehrade. Otcovia Trčka a Nekula sa s Mikulášom Čarneckým dosť zbližili, lebo po ich príchode do Zboisk, bol práve vtedy novicom, a tak ich učil ukrajinčinu a východný obrad. Určite sa venovali vo svojich rozhovoroch aj spoločnému záujmu - unionistickým ideálom. Od samého začiatku sa mladí českí misionári pustili do práce. Energický o. Dominik ako aj sentimentálny o. Stanislav boli zapálení cyrilo-metodskými ideálmi a veľkou láskou k východnej liturgii, preto všetko konali s radosťou a s mladíckou vervou a zápalom. Za mesiac už mohli slúžiť sv. liturgiu¹³¹. Na svoju primičnú sv. liturgiu v byzantskom obrade, ktorú slúžili v roku 1919 na sviatok sv. Demetera¹³², o. Metod Trčka spomína vo svojom liste z roku 1919 takto: „Dekoval jsem Pánu Bohu za milost, že smím novozákonní Obět přinášeti jazykem slovanským a že smím sa obetova-

¹²⁹ *Ibid.*, str. 8-9

¹³⁰ por. o. Atanáz Mandzák CSsR, Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR, v *Misionár*, február 2005, str. 6

¹³¹ por. o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, február 2005, str. 8-9

¹³² por. o. Atanáz Mandzák, CSsR, *Svätými sa nerodíme...*, str. 60

ti sv. Unii“¹³³. Kto vie, či si sviatok sv. Demetera – „Solúňana“ nevybrali úmyselne, kvôli jasnej cyrilo-metodskej symbolike, lebo sv. Demeter bol hlavný patrón mesta Solún, odkiaľ pochádzali sv. bratia Cyril a Metod. Bez pochyby mali slovanskí vierozvesci veľkú úctu k tomuto prvokresťanskému mučeníkovi.

Po dvoch rokoch práce na Haliči s belgickými redemptoristami východného obradu, boli obaja otcovia – M. Trčka a M. Nekula povolani na Slovensko, do Stropkova, kde mali pracovať medzi tunajšími gréckokatolíckymi, lebo sa tu zakladal vôbec prvý redemptoristický kláštor na Slovensku. O. Metod Dominik Trčka prišiel v roku 1921 do Stropkova s radosťou, že konečne aj členovia Pražskej provincie budú v praxi realizovať unionistické myšlienky, ale mal aj obavy, či tak ťažkú situáciu dvaja misionári zvládnu¹³⁴. Pustili sa do práce s horlivosťou a s rozvahou. Vtedajšia situácia gréckokatolíckeho ľudu na východe Slovenska ukazovala, že misionárska práca redemptoristov nemôže spočívať iba v konaní misií, ale musí byť úzko spätá aj s katechizáciou, osvetou, kultúrnou a národnou obrodou. Božie slovo muselo byť podávané spôsobom, aby ho ľud pochopil a prijal za svoje. Toto sa redemptoristom, vedeným o. Metodom s úspechom darilo a týmto si získali sympatie a dôveru gréckokatolíckeho ľudu i jeho duchovenstva¹³⁵.

Stropkovský redemptoristický kláštor sa skladal aj z otcov latinského obradu, čo vyvolávalo nemalé napätie a problémy. Tie sa riešili celé nasledujúce roky. Otcovia Trčka a Nekula sa zapálili duchom liturgickej reformy na Haliči a toto sa snažili praktizovať aj v Stropkove¹³⁶. Napriek všetkým ťažkostiam sa misia medzi gréckokatolíckymi pekne vzmáhala a rástla.

Aj návštevami a udržiavaním priateľských kontaktov redemptoristi zostávali v stálom kontakte s velehradským dianím a celým unionistic-

¹³³ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR, v *Misionár*, február 2005, str. 9

¹³⁴ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, máj 2006, str. 7

¹³⁵ por. *Ibid.*, str. 8-9

¹³⁶ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, august 2005, str. 7

kým hnutím. Aj kvôli tomu, že prvý kláštor gréckokatolíckych redemptoristov v Stropkove mal za cieľ prácu medzi gréckokatolíkmi a tak lákal mnohých unionistických nadšencov. Návštevníci prichádzajúci do kláštora, hlavne počas letných mesiacov, boli zvedaví na misijnounionistické pôsobenie redemptoristov, o ktorom neskôr písali články vo forme spomienok do denníkov a časopisov. Vyzdvihovali celú komunitu redemptoristov, ale nezabúdali ani zdôrazniť, že jej predstaveným je o. Metod Trčka¹³⁷. K týmto hosťom patrili aj známy unionista Dr. František Cinek (1888-1966), ktorý v roku 1926, počas svojej návštevy východného Slovenska, navštívil aj komunitu redemptoristov v Stropkove. Svoje dojmy o ich apoštoláte a spôsobe života vyjadril takto: horliví, chudobní, obetaví¹³⁸. V auguste 1927 zavítal do kláštora profesor z Olomouca Dr. Josef Vašica (1884-1968), známy tiež z unionistických stretnutí na Velehrade. Zúčastnil sa aj na odpustovej slávnosti na Bukovej Hôrke. Vo svojich spomienkach na pobyt na východnom Slovensku sa dotkol vzájomných vzťahov medzi rímskokatolíkmi a gréckokatolíkmi¹³⁹, ktoré neboli najlepšie, keďže každý chcel čo najvernejšie dodržiavať svoju tradíciu. Často prichádza do stropkovského kláštora vladyka Dionýz Njaradi, ktorý vtedy spravoval Prešovskú eparchiu ako apoštolský administrátor a bol veľkým priaznivcom redemptoristov. No najvzácnejšou návštevou v stropkovskom kláštore však bola určite návšteva metropolitu Andreja Šeptického v auguste 1928, ktorý „otcov Trčku i Nekulu poznal ešte z ich pôsobenia na Haliči a s o. Trčkom sa stretával aj na velehradských unionistických kongresoch“¹⁴⁰. V kláštore si vykonával duchovné cvičenia. Jemu sa pripisuje myšlienka, aby redemptoristi z Čiech a Moravy sa dali do práce medzi gréckokatolíkmi. Vtedy bol asi najväčším dobrodincom gréckokatolíckych redemptoristov vôbec¹⁴¹.

¹³⁷ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, február 2006, str. 7

¹³⁸ *Ibid.*, str. 9

¹³⁹ *Ibid.*, str. 9-10

¹⁴⁰ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, marec 2006, str. 6

¹⁴¹ por. o. Cyril Zakopal, „Veľké dni“, v *Misionár*, august 1947, str. 171

„Nie je teda náhodou, že hneď v prvých rokoch svojej existencie kláštor dostal nálepku unionistický a pozornosť katolíckej verejnosti vo vtedajšom Československu sa viac sústreďovala na otcov východného obradu, lebo práve od nich očakávala odpoveď na pravoslavicizáciu gréckokatolíckych veriacich. V *Analectách C.Ss.R.* môžeme čítať správu z Ákt Velehradského kongresu z roku 1922: *„S veľkou radosťou prijal (Kongres) informáciu, že v mukačevskej eparchii reformovaný otcovia baziliáni a v prešovskej eparchii otcovia redemptoristi gréckeho obradu založili nedávno svoje domy. Môžeme mať nádej, že pomocou nich a ich práce v týchto nových rehoľných domoch tiež Podkarpatská Rus dostane svoju aktívnu časť v misijnom diele pre východ.*“¹⁴².

Prvotné ťažkosti v spolunažívaní obidvoch obradov v jednom kláštore sa postupne oslabili, hoci nikdy nezmizli. V roku 1928 situácia v stropkovskom kláštore sa zdala byť stabilizovaná. Unionistické smerovanie kláštora bolo akoby samozrejmosťou a ilustrovali to aj výsledky pôsobenia gréckokatolíckych misionárov. Kvitla apoštolská činnosť v Prešovskej a Križevackej eparchii, začal sa apoštolát tlače, konali sa prvé duchovné cvičenia v kláštore i mimo neho, rástol počet povolaní, bol založený noviciát pre gréckokatolíkov. Toto všetko bolo výsledkom snaživej práce a Božieho požehnania. Stropkovský kláštor je skutočne vhodným centrom pre redemptoristov unionistov¹⁴³. O. Metod Trčka bol dobré známy medzi unionistami z velehradských kongresov, ako energický ihumen stropkovského kláštora¹⁴⁴. Aj vďaka reportážam známych unionistov a iných článkov v katolíckej tlači „pozornosť katolíckej verejnosti sa čoraz viac sústreďovala okolo kláštora ako centra unionistických snažení a o. Metod sa stával osobnosťou, ktorá ako motor toho centra sa dostávala čoraz viac do popredia“¹⁴⁵.

¹⁴² o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, august 2005, str. 6

¹⁴³ por. o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, marec 2006, str. 7

¹⁴⁴ por. Rozhledy po náboženském živote-Slovensko, v *ACM 2* (1930), str. 55

¹⁴⁵ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*,

Osobitnou unionistickou veľkou akciou bolo slávenie Jozafatského jubilejného roku, ktorý mal veľkú odozvu medzi gréckokatolíkmi. Počas neho sa gréckokatolícki misionári o. Trčka s o. Nekulom venovali vzbudzovaniu katolíckeho povedomia medzi gréckokatolíkmi v okolí Stropkova. Otcovia s veľkou horlivosťou šírili kult sv. mučeníka pre Úniu sv. Jozafata Kunceviča (1580-1623). Na konci veľkolepej slávnosti, na ktorej sa zúčastnilo asi 3000 ľudí, bol sprievod s relikviami sv. Jozafata. Obaja gréckokatolícki redemptoristi boli známi zástancovia unionistických ideí¹⁴⁶. Iní autori hovoria o 10 000 ľudí na tejto slávnosti. O. Cyril Zakopal, štvrtý redemptorista z Pražskej provincie, ktorý prijal východný obrad a prišiel pracovať na východ do Stropkova spomína na tieto slávnosti na základe ústneho podania, keďže nebol na nich prítomný, ako na prvý veľký deň redemptoristov, kedy sa redemptoristi viac zblížili s ľuďom a prelomili sa ľady nedôvery. Pod ochranou sv. Jozafata sa začala unionistická práca medzi gréckokatolíkmi¹⁴⁷.

Z podnetu Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda boli v Brne oslavy jubilea nicejského ekumenického koncilu. Na slávnostnú akadémiu bol pozvaný o. Metod Trčka, predstavený misií na východnom Slovensku a Podkarpatskej Rusi. Hovoril tam o svojich bohatých misionárskych skúsenostiach medzi gréckokatolíkmi. Zlomky jeho prednášky boli spracované v ACM¹⁴⁸.

Zúčastnil sa aj dvoch dôležitých unionistických porád (1921, 1922). V auguste 1921 bol na unionistickej porade na Velehrade a potom na zjazde Mariánskych družín v Českej republike, v Brne¹⁴⁹, kde sa pravdepodobne dozvedel správu o jeho stiahnutí na Slovensko a o založení kláštora v Stropkove. O. Metod Trčka dostal 5. augusta 1922 pozvanie na unionistickú poradu na Velehrad, ktorej sa aj zúčastnil. Myšlienku unionizmu prežíval ako redemptorista, čiže v pohľade na apoštolát medzi najviac opustenými, z tohto uhla pohľadu najčastejšie prezentoval

september 2005, str. 10-11

¹⁴⁶ por. Atanáz CSsR, *Redemptoristi v Stropkove...*, str. 19

¹⁴⁷ por. o. Cyril Zakopal, „Veľké dni“, v *Misionár*, august 1947, str. 170

¹⁴⁸ por. Vladimír, Jeřábek, „Čeští redemptoristé východního obradu“, v *ACM* 5 (1926), str.206

¹⁴⁹ por. o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, marec 2005, str. 8

svoj názor. O. Metod na týchto stretnutiach často zastupoval ostatných spolubratov.

Na sviatok sv. Jozafáta sa konala v Olomouci unionistická konferencia, ktorej predsedal arcibiskup Leopold Prečan, na ktorej sa zúčastnil aj o. M. Trčka. Počas konferencie Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda mali niektorí jeho členovia vystúpenia a referáty. O. Trčka mal referát na tému náboženskej situácie na Podkarpatskej Rusi a o potrebe misií. Spomenul ako povzbudivý príklad prácu belgických redemptoristov na Haliči. Účastníci konferencie sa ďalej uzniesli, že 4. unionistický zjazd sa bude konať od 31. júla do 3. augusta 1924 a do prípravnej komisie bol zvolený aj o. Metod¹⁵⁰. O. Metod bol nielen povolaný do prípravnej komisie, ale nachádzal sa aj v zozname čestných hostí¹⁵¹. Počas svojho pobytu na Morave sa o. Trčka zastavil aj v kláštore na Červenke o čom kronikár zanechal správu: „*Ve dnech 15. a 16. XI. dlel mezi námi vzácný host ze Stropkova, R.P. Dominik Trčka, CSsR východního ritu. Zavítal k nám z Olomouce, kde se súčasnil porad týkajících se hnutí unionistického – sloužil mši sv. v oratoři juvenistů – dle způsobu rusínského. – Obdaroval nás medailkami sv. Jozafata a mnoho zajímavého nám vypravoval.*“¹⁵².

Hoci o. Trčka nepatril medzi vedeckú elitu, ktorá by prednášala na kongresoch, určite však bol vážený a uznávaný vďaka svojim skúsenostiam z pôsobenia medzi gréckokatolíkmami. A z redemptoristov bol asi najviac zaangažovaný vo velehradskom unionizme, preto mu azda aj bolo ponúknuté bližšie spolupracovať na príprave 4. unionistického kongresu. Zdá sa však, že nebol prítomný na všetkých pracovných stretnutiach prípravnej komise¹⁵³.

Trčka bol prítomný v roku 1924 na 4. unionistickom kongrese ako čestný hosť. V úvodnej časti kongresu pozdravil všetkých účastníkov v mene redemptoristov, ktorých tam reprezentoval:

“Ako duchovný syn sv. Alfonza chcel by som pozdraviť prítomných. V Ríme, v chráme našej Kongregácie sa uchováva ikona Bla-

¹⁵⁰ por. ACM 1 (1924), str.18-19

¹⁵¹ por. ACM 5 (1924), str. 48

¹⁵² o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, august 2005, str. 8-9

¹⁵³ por. ACM 3-4 (1924), str. 84

hoslavenej Panny Márie Ustavičnej Pomoci, ktorá Božím riadením prišla k nám z Východu. Pápež blahej pameti Lev XIII. poslal opatrovníkov tohto obrazu ako misionárov na Východ, dal im kopiu tohto obrazu, hovoriac: Chod'te a prived'te naspäť Východ. V mene týchto bratov, ktorí patria k východnému obradu v Galícii, Kanade a na východnom Slovensku, vyslovujem môj pozdrav. Nielen v katolíckom, ale aj v pravoslávnom ľude Juhoslávie a Galície stretli sme vynikajúce čnosti, zvlášť úctu k Blahoslavenej Panne. Určite máme mať nádej, že vďaka ochrane a príhovoru Blahoslavenej Panny Márie uskutoční sa únia týchto národov na skale cirkvi”¹⁵⁴.

V pracovnej sekcii k návrhom týkajúcich sa Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda mal svoj príspevok aj o. Metod Trčka¹⁵⁵. Jeho krátky príspevok sa dotýkal činnosti Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda na Slovensku a Podkarpatskej Rusi:

“Zakladať a šíriť Apoštolát sv. Cyrila a Metoda medzi Rusínmi na juhu Karpát, zdá sa veľmi ťažké. Na prvom mieste každoročné peňažné príspevky mnohých by odradili od zapísania sa do Apoštolátu. Neučení a chudobní ľud radšej sám očakáva almužnu. Jediný spôsob ako založiť Apoštolát medzi nimi a pôsobiť s úspechom je nájsť miesto, alebo nejaký vhodný dom na stretnutia, kde by sa modlilo spolu s ľuďom, požičiali by sa dobré knihy a ľudia, ktorí nevedia čítať naučili by sa prinajmenšom čítať. Robiac takéto prípravy, ľahšie by sa získali členovia Apoštolátu. Potom, keď uvidia, že Apoštolát pracuje na zjednotení cirkví a podporuje obrovské potreby slovanských národov, aj oni sami dali by svoj ročný príspevok, aby sa vyplnili ciele Apoštolátu”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ „Ut spiritualis filius S. Alphonsi velim salutare conventum. Romae, in ecclesia nostrae Congregationis servatur imago B.M.V. de perpetuo auxilio, quae Deo providente nobis obtigit ex Oriente. Beatae memoriae papa Leo XIII, mittens custodes istius imaginis ut missionarios in Orientem, copiam quae dicitur, huius picturae eis dedit dicens: Ite et reducite Orientem! Nomine horum fratrum, qui in Galicia, Canada, orientalis parte Slovaciae orientalem ritum susceperunt, salutaxionem exprimo. Apud populum, non solum catholicum, sed et orthodoxum in Jugoslavia et Galicia eximias virtutes invenimus, praesertim vero devotionem erga B. Virginem. Certe sperandum, patrocinio et suffragiis B.M.V. unionem earum nationum in petra Ecclesiae eventuram!” - A. IV Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopi lomucensis 1925, str.45

¹⁵⁵ dr. A. Špaldák, „IV. Sjezd unionistický“, v *ACM* 9-10 (1924), str. 273

¹⁵⁶ „Apostolatum SS.Cyrilli et Methodii inter Ruthenos Subcarpathicos condere et pro-

O. Metoda Trčku vidíme najviac zaangažovaného len na tomto 4. velehradskom kongrese. Zúčastňoval sa aj ostatných velehradských kongresov (1924, 1927, 1932, 1936). Nebol však na celom šiestom velehradskom kongrese. Kongres trval od 13. do 17. júla 1932. O. Metod neprišiel presne na začiatok, preto chýba na oficiálnej fotografii účastníkov. 12. júla 1932 bol ešte na biskupskej vysviacke Dr. Alexandra Stojku v Užhorode. „Hneď večer po slávnosti odcestoval o. ihumen na moravský Velehrad, kde sa od 15.-19. júla konalo VI. stretnutie unionistov. Odkiaľ sa vrátil v pondelok 18. júla, lebo hneď na druhý deň boli čítané nové nominácie“¹⁵⁷.

Už som spomínal púte organizované redemptoristami, na čele ktorých stál často o. Metod Trčka ako dobrý organizátor. V roku 1926 bola prvá výprava Podkarpatských Rusínov na Velehrad pod vedením P. Trčky, ihumena C SSR zo Stropkova¹⁵⁸. K púti apoštolátu sa 1. augusta pripojila prvá gréckokatolícka púť z Podkarpatskej Rusi, vedená igumenom o. Trčkom zo Stropkova, za veľkej účasti podkarpatskej inteligencie.¹⁵⁹ Dňa 14. a 15. augusta oslávila svätocyrilské jubileum na Velehrade radostne vítaná výprava z Juhoslávie a zároveň z východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi....Rusínsku výpravu viedol ihumen o. Dominik Trčka z gréckokatolíckeho redemptoristického kláštora zo Stropkova, prešovský kanonik E. Biharij so 6 kňazmi z Mukačevskej diecézy. Slovensko-rusínki pútnici zostali na Velehrade až do

pagare difficillimum videtur esse. Imprimis annuae pecuniarum collationes multos retinerent, quominus Apostolatus nomen darent. Rudis ac pauper populus potius ipse ab Apostolatu expectat se eleemosynam accepturum. Unicus modus, quo Apostolatus apud eos condi et cum fructu laborare posset, est locum invenire vel domum aptam ad congregandum, ubi orationes coram populo fierent, libri boni mutuo darentur, homines artem legendi nescientes saltem legere addiscerent. Talibus praeparationibus factis membra Apostolatus facilius acquirerentur. Post videntes Apostolatum pro unione ecclesiastica laborare, summis indigentibus gentium Slavicarum succurrere, ipsi quoque annum suum ad fines Apostolatus adipiscendos confrent“ - A. IV. Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopii Olomucensis 1925, str. 117

¹⁵⁷ o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, september 2006, str. 8

¹⁵⁸ Dimitrij Popovič, „Mariánska družina pod ochranou sv. Cyrila a Metoda na Podkarpatskej Rusi“, v *ACM* 5-6 (1930), str. 131

¹⁵⁹ Dr. František Cinek, *Velehrad víry...*, str. 527

16. augusta¹⁶⁰. Takže o. Metoda bolo možné vidieť na Velehrade nielen počas kongresov alebo porád, ale aj počas slávnostných pútí. Prezrádza to jeho osobná úcta k slovanským apoštolom a láska k Velehradu.

Hoci o. Metod Trčka nepísal veľa článkov, keďže nemal na to čas pri svojom úrade ihumena a neskôr aj protoihumena. Po 25 rokov pôsobenia medzi gréckokatolíkmi na Slovensku napísal v *Misionári* tieto slová:

„Vďaka Bohu! – Len týmito slovami môžeme vysloviť city našich sŕdc po 25-ročnej práci na nivách gréckokatolíckej cirkvi. Najmä my, ktorí sme prijali východný obrad, ďakujeme Bohu, že môžeme prinášať najsv. obeť spôsobom a jazykom, v akom prišli v naše slovanské kraje hlásať Christa Hviezdy východu – sv. Cyril a Metod. Radi sme pracovali a pracujeme na slovanskom poli. Je to akýsi prejav našej vďačnosti k našim svätým apoštolom.“¹⁶¹

Tak ako ostatní rehoľníci v Československu aj o. Metod Trčka bol násilne internovaný počas smutnej barbarskej noci v apríli 1950. Potom bol väznený, vypočúvaný a nakoniec nespravodlivým súdom v roku 1952 odsúdený na 12 rokov väzenia, peňažný trest 20 000 korún, konfiškáciu celého majetku a stratu občianskych práv. Od toho času nastúpil na výkon trestu a začal tak svoju dlhú cestu utrpenia, podobnú mnohým ďalším spolubratom a iným rehoľníkom¹⁶². Avšak dá sa s veľkou pravdepodobnosťou predpokladať, že to násilné utrpenie o. Metod obeťoval aj za dielo sv. únie, ktorému doteraz slúžil. Táto túžba zo študentských liet v ňom bola neustále a teraz bola posvätená utrpením a nakoniec aj pokropená mučeníckou krvou. Jeho vyvýšenie na oltár skrze blahorečenia Jánom Pavlom II. v Ríme 4. novembra 2001 je tiež akýmsi potvrdením veľkej hodnoty jeho apoštolského diela medzi gréckokatolíkmi na východnom Slovensku a hlavne potvrdením svätosti jeho života.

¹⁶⁰ por. *Ibid.*, str. 559

¹⁶¹ o. Metod Trčka, „Vďaka Bohu“, v *Misionár*, august 1947, str. 155

¹⁶² por. o. Atanáz Mandzák, CSsR, *o. Metod Dominik Trčka, CSsR, mučeník pre Krista*, Michalovce 2001, str. 25-37

ZÁVER

Touto prácou som sa snažil poukázať na blahodárny vplyv dobového velehradského unionistického hnutia na redemptoristov. Zapojenie sa redemptoristov do velehradských kongresov a do unionistického hnutia prinieslo veľké požehnanie pre rozvoj ich misie na Východe. Toto ovocie môžeme vidieť v podobe založenia novej gréckokatolíckej Michalovskej viceprovincie a plodnej apoštolskej práce medzi gréckokatolikmi. Okrem duchovnej a morálnej podpory nachádzali v Apoštoláte sv. Cyrila a Metoda aj finančnú pomoc pri stavbách gréckokatolíckych chrámov. Povolanie mnohých bolo formované vo vtedajšom velehradskom unionistickom hnutí. Na druhej strane aj velehradské kongresy čerpali z ich prítomnosti a zaangažovanosti.

Chcem zdôrazniť, že táto práca, ktorá sa dotýka témy "Velehradské kongresy a redemptoristi" je prvá, a preto len otvára túto problematiku. Na základe mne dostupných materiálov som len načrtol tento vzťah v hrubých rysoch. Bolo by ho treba hlbšie spoznať ďalším bádáním. Zostáva ešte veľa nejasných a nepoznaných vecí, ktoré si vyžadujú dôkladnejšie štúdium a pozornosť, keď chceme plnšie zhodnotiť vzťah redemptoristov a velehradských kongresov.

Bohužiaľ, pre nedostatok potrebných materiálov som nemohol spracovať vplyv velehradského hnutia na ďalší redemptoristický seminár Lvovskej provincie, ktorý mal dosť početný dorast alebo poľský seminár v Tuchowe. Aj samotné hlbšie bádanie unionistických záujmov a aktivít študentov v Obořišti si zasluhuje väčšiu pozornosť. Mnohé otázky a celé témy zostávajú otvorené: Bol o. M. Trčka a iní redemptoristi aj formálnym členom Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda? Chodili študenti z Obořišťa na bohoslovecké zjazdy? Tvorili sa misijné plány redemptoristov len doma, alebo aj na verejných velehradských stretnutiach? Na tieto a podobné otázky je potrebné dôkladnejšie bádanie historických faktov. Ale aj bez odpovede na nich môžeme s istotou tvrdiť, že tak o. Metod Trčka ako aj prví redemptoristi Michalovskej viceprovincie, boli zapálení cyrilo-metodským ideálom jednoty cirkvi a veľa preto aj urobili.

Dúfam, že táto práca pomôže viac poznať apoštolát redemptoristov vo východných cirkvách. Poslanie redemptoristov na Východe a na poli ekumenizmu sa nevyčerpalo a nestratilo na svojej aktuálnosti, lebo ako

hovorí generálna stanova 013: „Členovia majú podporovať všetko, čo môže prispieť k zjednoteniu všetkých veriacich v Krista.“

o. ThLic. Metod Lukačik CSsR

metodcssr@yahoo.com

Skratky:

AAV – Acta Academiae Velehradensis.

ACM – Apoštolát sv. Cyrila a Metoda pod ochranou bl. Panny Márie (názov časopisu).

UACM – Ústredie Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda.

PIO – Pontificio Istituto Orientale – Pápežský východný inštitút.

CSsR – Congregationis Sanctissimi Redentoris- Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa.

Dr., dr. – Doktor.

o. – otec.

P. – pater

Použitá literatúra:

AA.VV., Forum Velehrad, Communio ecclesiarum – očistení paměti, Velehrad 2007.

AA.VV., Dizionario enciclopedico dell'oriente cristiano (a cura di E.G. Farruggia S.J.), PIO, Roma 2000.

AA.VV., Bohemia Sancta, Česká katolická charita, Praha 1989.

AA.VV., Katolícke Slovensko 2000, Spolok Svätého Vojtecha, Trnava 2001.

Gabriel Székely, Anton Mesároš, Gréckokatolíci na Slovensku, vydalo Slovo a.s. Košice 1997.

Acta I. Conventus Velehradensis, Sumptibus Propriis. Typis aep. Officinae typographicae. Pragae Bohemorum 1908.

Acta II. Conventus Velehradensis, Sumptibus Propriis. Typis aep. Officinae Cyrillo-Methodianae, Pragae Bohemorum 1910.

Acta III. Conventus Velehradensis, Sumptibus Propriis. Typis „Česko-slovenská akciová tiskárna“, Pragae Bohemorum 1912.

Acta IV. Conventus Velehradensis, Sumptibus Academiae Olomucensis 1925.

Acta V. Conventus Velehradensis, Sumptibus Academiae Velehradensis. Olomucii 1927.

Acta VI. Conventus Velehradensis, Sumptibus Archiepiscopi Olomucensis 1933.

Acta Academiae Velehradensis, Sumptibus Academiae Velehradensis, Olomucii 1947.

o. Atanáz, CSsR, *Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921-1999*, Michalovce-Stropkov 1999.

o. Atanáz Mandzák, CSsR, o. Metod Dominik Trčka, CSsR, *mučeník pre Krista*, Michalovce 2001.

o. Atanáz Mandzák, CSsR, *Svätými sa nerodíme, ale sa nimi stávame*, Michalovce 2002.

Atanáz Daniel Mandzák, CSsR, *Blahoslavený Metod Dominik Trčka, prvý protoigumen gréckokatolíckych redemptoristov na Slovensku (1945-1950)*, Michalovce 2006.

B. Zlámal, *Príručka Českých církevných dejín X-1*, Olomouc 1972.

Dr. František Cinek, *Velehrad víry, Duchovní dejiny Velehradu*, Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, Olomouc 1936.

František Vymětal a kolektiv, *Život a dílo Dr. Antona Cyrila Stojana, Apoštol kresťanskej lásky a jednoty cirkve*, Česká katolícke charita 1988.

Ivan Marianov, *K základům katolického unionismu*, zvláštní otisk ze sborníku „Tváří k východu“ 1948.

P. Dott. Giovanni Mastylák CSSR, *I redentoristi di rito orientale*, estratto dagli „Acta Academiae Velehradensis“ XIX (1948), Olomouc 1948.

Pavol Dráb, *Ekumenizmus na Slovensku*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1998.

Časopisy:

1. Apoštolát sv. Cyrila a Metoda (ACM):

Adolf Jašek, „Tretí unionistický sjezd na Velehrade“, v *ACM* 7 (1911), str. 98-107

Adolf Jašek, „Velehradské slavnosti 1911“, v *ACM* 8-9 (1911), str. 119-124

Adolf Jašek, „Sv. Přijímání dle východního obřadu na posv. Velehradě“, v *ACM* 7 (1913), str. 100-104

Josef Matocha, „Mariánska Družina a idea Cyrillo-Metodejská“, v *ACM* 10-11 (1911), str. 157-162

Msgr. Dr. Ant. Cyr. Stojan, „Po roce“, v *ACM* 1 (1911), str. 1-2

- František Fiala, v *ACM*, březen 1938, str. 90
Vladimír, Jeřábek, „Čeští redemptoristé východního obřadu“, v *ACM* 5 (1926), str.206-210
Vladimír Jeřábek, „Čeští redemptoristé východního obřadu“, v *ACM* 7-8 (1926), str. 284-287
Dimitrij Popovič, „Mariánska družina pod ochranou sv. Cyrila a Metoda na Podkarpatske Rusi“, v *ACM* 5-6 (1930), str. 131-132
František Jemelka, „Padl na unijní líše“, v *ACM* 7-8 (1947), str. 238-239
o. J. Mastyl'ak CSSR, „Svěcení nové „cerkve“ v Michalovcích, v *ACM* 11 (1935), str. 330
dr. Miklík, Prosba z východu, v *ACM* 10 (1932), str. 352-353
ACM 2 (1912), str. 32
ACM 7 (1913), str. 111
ACM 4 (1927), str.121-124
ACM 9-10 (1927), str. 308
ACM 9-10 (1927), str. 328
ACM 5-6 (1928), str.175
ACM 3-4 (1921), str. 191
ACM 4 (1927), str. 147
ACM 11 (1927), str. 369
ACM 5-6 (1928), str. 175
ACM 4 (1932), str. 146
ACM 7-8 (1932), str. 274-275
ACM 6 (1937), str. 190
ACM 3 (1938), str. 90
ACM 7-8 (1946), str. 290-291
ACM 1 (1947), str. 36
ACM 2 (1947), str. 76
ACM 3 (1948), str. 115

2. Misionár:

- Fr. Gufrovič, „Vydarená púť gr. kat. z vých. Slovenska na Velehrad“, v *Misionár*, september 1946, str.174-175
o. Cyril Zakopal, „Za + o. V. Musilom“, v *Misionár*, júl 1947, str.137-139
o. Ivan Serdcov, „Unionizmus pražskej provincie“, v *Misionár*, august 1947, str. 157-159

- o. Ján Ďurkáň, „25 rokov na Slovensku“, v *Misionár* august 1947, str. 159-163
- o. Mikuláš Ďurkáň, „Výsledok 25-ročnej činnosti v číslach“, v *Misionár* august 1947, str. 169-170
- o. Cyril Zakopal, „Veľké dni“, v *Misionár*, august 1947, str. 171-173
- o. Metod Trčka, „Vďaka Bohu“, v *Misionár*, august 1947, str. 155
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, december 2004, str. 316-318.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, január 2005, str. 6-9.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, február 2005, str. 6-10.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, marec 2005, str. 6-9.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, máj 2005, str. 12-16.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, august 2005, str. 6-10.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, september 2005, str. 7-11.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, február 2006, str. 6-10.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, marec 2006, str. 6-9.
- o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, máj 2006, str. 6-9.

o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, júl 2006, str. 6-10.

o. Atanáz Mandzák CSsR, „Evanjelium prepasírované vlastným životom, Kapitoly zo života blahoslaveného mučeníka Metoda Dominika Trčku, CSsR“, v *Misionár*, september 2006, str. 6-9.

Kvet pravdy pre mier a lásku komunity a Pastorálna povinnosť alebo dogmatické učenie východnej cirkvi.

(Historicko-teologická štúdia)

Cristian Barta

Annotaion: *The Flower of Truth* and *The Dogmatic Teaching* constitute a guide mark which is absolutely necessary for the present Greek-catholic theology, which, after the long period of anti-communism resistance, is called to meditation over its own foundation and origins, in order to find its natural developing directions, in accordance with its own identity.

Key words: Greek-catholic theology, dogmatic teaching, Byzantine liturgy

*Kvet pravdy pre mier a lásku komunity*¹ je práca, ktorá bola vykonaná v spolupráci s apoštolským vikárom Petruom Pavelom Aronom² a učenými mníchmi z prvého kláštora v Balaji: Grigore Maior³, Silvestru Caliani⁴, Gherontie Cotore⁵ a Leonte Moschonas⁶.

¹ Ďalej len *Kvet pravdy*

² Petru Pavel Aron sa narodil v Bistra, Alba v roku 1709. **štúdium:** stredná škola na Jezuitskom gymnázium v Cluj (1730-1735), filozofické štúdiá na kolégiu v Trnave (1735-1738) a teologické štúdiá na Propaganda Fide v Ríme (1740-1744). Rehoľný sľub zložil 26. mája 1742 a bol vysvätený za kňaza 30. júla 1743. **Cirkevné hodnosti:** generálny biskupský vikár (1745-1747, 1748-1752) a apoštolský vikár (od roku 1747), biskup (nominovaný 15. novembra 1751, menovaný panovníčkou Máriou Teréziou 28. februára 1752, potvrdený apoštolským stolcom 6. júla 1752, vysvätený 1. septembra). Jeho prvou zásluhou je otvorenie prvej školy v Blaj ako aj tlačiarne, kde aj s jeho požehnaním bolo vytlačené veľké množstvo liturgických kníh, diel cirkevných v Otcov, katechizmov a iných kníh kresťanskej doktríny. Je autorom *Pastorálnej Epištoly*, taktiež preložil *Starý Zákon* a preslávil sa svojimi rozsiahlymi teologickými vedomosťami a získal povesť svätca. Zomrel 9. marca v Baia Mare a bol pochovaný v Blaji. Cf. Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Tipografia Seminarului Archidiecezan, Blaj, 1902; Zenovie Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite. Partea I-a, 1697-1751*, second edition in *Perspective*, no. 65-68, an XVII, München, 1995, str. 343-388; Idem *Istoria Bisericii Române Unite. Partea II-a, 1752-1783*, in *Perspective*, nr. 53-60, an XIV-XVI, München, 1993, str. 17-84.

³ Grigore Maior sa narodil v Tușnad – Sărvad, dnešnom Sărauade, Satu Mare v 1715. **štúdium:** stredná škola v Maďarsku a na Jezuitskom kolégiu v Cluj, filozofické a teologické štúdiá na Propaganda Fidei v Ríme (1740-1747), kde získal doktorát

Historická odborná literatúra na túto tému podľa Agustina Bunea, považuje za spoluautora aj budúceho biskupa Atanasie Rednica, pričom

z oboch disciplín. Za kňaza bol vzsvätený v roku 1745 a mníšsky sľub zložil v roku 1747, kedy vstúpil do baziliánskeho kláštora Sv. Trojice v Blaji. Aj keď bol učiteľom latinčiny a maďarčiny na školách v Blaji, taktiež dosiahol aj cirkevné tituly: knihovník a konzistoriálnym poradca (1754), administrátor kláštora Sv. Trojice (1758). Medzi rokmi 1765 a 1771 bol v exile v Muncaci a potom sa stal cenzorom rumunských kníh vydávaných v Slovansko-Rumunskej tlačiarňi vo Viedni. Ako biskup (nominovaný 15. augusta 1772, menovaný 27. októbra 1772, vysvätený vo Viedni 23. apríla 1773) sa preslávil veľkým úspechom na misionárskom poli, kedy prispel k návratu 69 000 rodín k únii s Rímskou Cirkvou. Resignuje na svoj post 12. augusta 1782 a zomiera 14. januára 1785 v Alba Iulia, pochovaný v Blaji.

Zenonie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 129-178; Nicolae Comșa, *Dascălii Blajului*, in *Anuarul liceului de băieți unit „Sf. Vasile cel Mare”, Blaj, pe anul școlar 1939/40*, Blaj, 1940, str. 2-3.

- ⁴ Silvestru Caliani, rodák z Sânmărtinul de Câmpie sa stal baziliánskym mníchom v Kláštore Sv. Mikuláša v Muncaci. Svoje teologické štúdiá pokračoval v Propaganda Fidei v Ríme. V roku 1747 sa vracia do Blaju, kde vstupuje do kláštora Sv. Trojice. **Cirkevné hodnosti:** člen konzistória (1753), prefekt škôl v Blaji (1754), učiteľ náboženstva, administrátor kláštora.

Pozri Nicoale Comșa, *op. cit.*, str. 19.

- ⁵ Gherontie Cotore sa narodil v dedinke Totoiu, Alba okolo roku 1720. štúdium: stredná škola na jezuitskom kolégiu v Cluj a teológia v Trnave. V roku 1738 sa stáva novicom v Muncaci a v roku 1747 vstupuje do kláštora Sv. Trojice v Blaji. **Cirkevné hodnosti:** generálny biskupský vikár (1753-1763), pokladník kláštora, učiteľ rítu a archivistiky (1754), predstavený baziliánskych novicov (1765). Istý krátky čas kázal v kláštore Strâmba a potom bol vikárom Gherli až do roku 1772, kedy sa vracia späť do Blaju. V Blaji ostáva až do svojej smrti. Bol aktívny v náboženskej kontroverznej literatúre s neuniatmi. Vyznával a prehlboval myšlienku Rímskeho pôvodu rumunského obyvateľstva, čo bolo aj jeden z elementov, ktorým argumentoval v prospech zjednotenia s Rímskou cirkvou.

Cf. Nicoale Comșa, *op. cit.*, str. 18; Ioan Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe și activitatea lor literară* (1754-1848), Blaj, 1908, str. VII-IX, Laura Stanciu, *Cuvânt înainte la Gherontie Cotore, Despre articulusurile ceale de price, Vydavateľstvo Laura Stanciu, Biblioteca Universitatis Apulensis, Alba-Iulia, 2000*, str. 11-28.

- ⁶ Leonte Moschonas, rodák z ostrova Chios, strávil určitý čas na dvore Constantin Brâncoveanu. Konvertoval k únii a odchádza do Viedne, kde získava veľmi dobré vzťahy s apoštolským nunciom, ktorý ho odporučil Géckokatolíckemu biskupovi Inochentie Micu Kleinovi. Prichádza do Blaju, kde sa pripája k Inochentiovi a v roku 1747 vstupuje do kláštora Sv. Trojice. **Cirkevné hodnosti:** archimandrita, ecclesiarcha Kláštora a učiteľ náboženského rítu. Zomrel v Blaji v roku 1754.

Cf. Nicolae Comșa, *op. cit.*, str.19; Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 379; *Ibidem*, II, str. 61.

nespravodlivo vylučuje Leonte Moschonasa.⁷ Avšak je veľmi nepravdepodobné, že Atanasie Rednic mohol prispieť k napísaniu tohto diela, pretože sa vrátil z kláštora Sv. Mikuláša v Munanci iba začiatkom roka 1750.⁸ Augustin Bunea usúdil, že Atanasie Rednic mohol byť jedným z autorov kvôli nesprávnemu datovaniu diela *Kvet pravdy*, ktoré bolo uvádzané pre rok 1753. Ale na titulnej strane prvého vydania,⁹ ako aj v predslove druhého vydania z roku 1816, je napísaný dátum 30. marec 1750.¹⁰ Atanasie Rednic prichádza do Blaju na začiatku roku 1750 a tak nemôže byť spoluautorom tohto diela, ktoré v tom čase už bolo pripravené do tlače.¹¹

Zvolený biskup na synode 15. novembra 1751, Petru Pavel Aron, bol cisárovnou Máriou Teréziou pozvaný do Viedne na stretnutie, ktoré sa uskutočnilo v máji 1752.¹² V rovnakom roku¹³ preložil *Kvet pravdy* do latinčiny a vytlačil ho vo Viedni pod názvom *Flosculus Veritatis*. Urobil to možno s úmyslom dokázať katolicitu svojej viery a solídnosť svojich teologických vedomostí v jeho úsilí o uskutočnenie zrušenia inštitúcie jezuitských teológov v uniatskej cirkvi.¹⁴ Zakázané a skonfiškované oficiálnymi kruhmi, ktoré chceli nechať biskupa v podozrení, že

⁷ Cf. Augustin Bunea, *op. cit.*, str. 368; Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, p. 385; Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, in *Perspective*, nr. 3-4, an. V, München, 1983, str. 116.

⁸ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 59

⁹ Z prvého rumunského vydania sa zachovala kópia v knižnici Národného múzea v Budapešti, ktorá bola opísaná C. Tagliavinim v *Contribuții la bibliografia românească veche (Trei tipărituri unite dela Blaj)*, in *Cercetări literare*, Publikovaná N. Cartoian, V, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București, 1943, str. 1-2; also see Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 385, poznámka 745.

¹⁰ Tento dátum bol taktiež akceptovaný: Ioanom Bianuom, Nerva Hodos *Bibliografia românească veche: 1508-1830, vol.II: 1716-1808*, București, 1910, p. 113; Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 385; Octavianom Bârleaom, *op. cit.*, str. 116; danielom Dumitranom, *Contribuții la istoria teologiei unirii ecleziastice. Două opere teologice ale primumismului transilvănean și semnificațiile reeditării lor la începutul secolului al XIX-lea*, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, an XLVI, nr. 1, Cluj-Napoca, 2001, str. 105.

¹¹ Pozri Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca, 2001, str. 105.

¹² Cf. Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 19-20

¹³ Augustine Bunea tvrdí, že v roku 1753, in *op. cit.*, str. 369

¹⁴ Cf. Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 22.

nie je schopný riadiť eparchiu bez pomoci jezuitských teológov,¹⁵ ale bolo veľmi ocenené pápežom Benediktom XIV.¹⁶, ktorý dokonca gratuloval rumunskému biskupovi v liste zaslanom 20. apríla 1754.¹⁷ Latinský text bol znovu publikovaný v roku 1862 kardinálom Pitrom, ktorý našiel prvé vydanie - ako to sám vyznáva v predslove knihy - v archívoch baziliánskeho kláštora v Grotta-Ferrate.¹⁸ Historik Zenovie Pâclișanu kladie dôraz na predchádzajúcu latinskú edíciu diela, ale bez toho, aby ju videl a bez akejkoľvek citácie zdroja svojich informácií: „Zisťujeme, že *Flosculus veritatis*, ktorá bola skonfiškovaná vo Viedni, bola znovu vytlačená *Basilianis latinis* v roku 1761,¹⁹ ako sa o tom dozvedáme z niekoľkých informácií z roku 1772 z Ríma. Daniela Poenaru považuje za veľmi podozrivé vydanie unikátnej latinskej edície v Ríme v roku 1761 alebo v roku 1862, citujúc pritom Zenovie Pâclișanu and Augustin Bunea.²⁰ My považujeme za istú edíciu z roku 1862, ku ktorej sa budeme odvolávať v našej štúdii, a budeme skúmať edíciu z roku 1761 pokiaľ nebude autenticky zdokumentovaná. Musíme poznamenať, že Pitra nemá žiadne odvolávky na edíciu z roku 1761, ale iba k prvému vydaniu, ktoré bolo vytlačené vo Viedni pre rokom 1758.²¹

¹⁵ Ibidem

¹⁶ Pápež Benedikt XIV, 1740-1758 bol zameraný na zjednotenie neuniatských kresťanov s Rímskou cirkvou. Publikoval encykliku *De Ritibus Orientalibus servandis, "Allatae sunt"* (26. júl 1755), v ktorom trvá na nevyhnutnosti udržiavania východných rítov "qui neque Catholicae Religioni, neque honestati adversantur"

Pozri: *Enchiridion delle Encicliche*, vol. I, Ed. Dehoniane, Bologna, 1999, nr. 488.

¹⁷ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 26.

¹⁸ D.I.B. Pitra OSB, *Monitum de nova editione*, in *Flosculus veritatis de Ecclesiarum unione ex variis Orientalis Ecclesiae libris studio RR. STR. Ordinis S. Basilii Magni Balasfalvensium collectus olim et semel iterumque editus nunc denuo novis recensitus curis*, Ex. Typis Congreg. De Prop. Fide, Romae, MDCCCLXII, str.3. Kardinál Pitra vytlačil Latinsko- Viedenský text spolu s predslovom pre čitateľov a poznámkami k latinskej verzii, kde Petru Pavel Aron vysvetľuje pravidlá, na základe, ktorých dielo preložil. Takto rozumieme, že latinský text neprekladá celý rumunský text z roku 1750, pretože odmieta veľmi jednoduché opakovania a vysvetlenia, ktoré sú potrebné iba pre nevzdelaných veriacich.

Ibidem, str.2

¹⁹ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 22, note 10.

²⁰ Cf. Daniela Poenaru, *Contribuții la bibliografia românească veche*, Târgoviște, 1973, str. 40

²¹ D.I.B. Pitra OSB, *loc.cit.*

Rumunský text bol znovu vzdaný v Blaji v roku 1816 s požehnaním biskupa Ioana Boba a arcibiskupa Dimitria Popa, ktorí podpisujú pred-slov.²²

Kvet pravdy sa objavuje v momente veľkej inštitucionálnej krízy pre rumunskú uniatsku cirkev. Dôvody, ktoré determinovali túto ťažkú situáciu sú vo vnútri, ako aj mimo cirkevných inštitúcií pre Rumunov v Transylvánii. Nerešpektovanie práv a privilégií, ktoré boli garantované Leopoldovými dekrétmi, bolo spôsobené opozíciou národov uznávaných Transylvánskou radou, ako aj zlyhaním boja vedeného biskupom Inochentiem Micu Kleinom, ktorý bol nútený zostať v exile v Ríme. To všetko spôsobovalo nevôľu a nesúhlas nie len medzi klérom, ktorý bol spomenutý v Prvom dekréte,²³ ale aj medzi uniatskymi laikmi, ktorým Druhý dekrét garantoval politické a konštitučné práva.²⁴ Inochentie Mici Klein, ktorý si zobral zodpovednosť prezentovať želanie Rumunov pred Transylvánskou radou, cisárskym dvorom a Apoštolskou stolicou, varoval už v roku 1738, že nedodržiavanie Leopoldových nariadení bude hrať dizintegroujúcu úlohu v cirkevnej únii.²⁵ Jeho obavy boli potvrdené v roku 1744, kedy 25 júla v predvečer jeho poslednej cesty do Viedne viedol synodu v Blaji, ktorá svojím zložením (klerici, laici, nobilita, vazali, uniati a neuniati) a svojou témou mala národný charakter.²⁶ Synodálne stretnutie skončilo vyhlásením písomného stanoviska, ktoré bolo adresované cisárskemu dvoru vo Viedni, stanoviska, ktoré podmieňovalo zotrvanie v Únii zachovávaním práv zakotvených v Leopoldových dekrétach. Jezuitský teológ Balog, ktorý sa zúčastnil synody, podáva zmysľanie väčšiny účastníkov, ktorí sa zdali determinovaní zriecť sa Únie, avšak “[...] *quin plebes major pars eo erupit, ut dixerit, «praestentur ipsis illa, vel non praestentur», se tamen ab Unione recessuros; et ab illo tempore longe maius serpit schisma*”.²⁷

²² Referencie k Ioanovi Bianu, Nerva Hodoș, *op. cit.*, Vol. III: 1809-1830, București, 1912-1936, str. 141-142.

²³ Cf. N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesie Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch, 1885, str. 224-227.

²⁴ *Ibidem*, str. 295-296.

²⁵ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 318.

²⁶ *Ibidem*, str. 309-312.

²⁷ N. Nilles, *op. cit.*, II, p. 563.

Toto je pozadie, na ktorom budú manifestované akcie niektorých destabilizujúcich faktorov mimo Únie: *Metropolitná stolica Karlovitz a Transylvánske uvedomelé národy*. Ich protiuniatske útoky sa zintenzívnia a naberú na efektívite s príchodom srbského mnícha Visariona Saraia²⁸ do Transylvánie. Tento mních od 11. marca do 20. apríla 1744 dokázal odcudziť od Únie väčšinu Rumunov v oblasti nachádzajúcej sa medzi riekou Mures, dvoma Târnavas a Karpatmi.²⁹ Úspech toho zahraničného mnícha reflektuje do značnej miery nespokojnosť veriacich uniatov, ktorí sa cítili byť podvedení v oblasti ich vlastnej identity. Rozšírenie tohto fenoménu nás núti rozpoznať existenciu rozšíreného povedomia medzi ľuďmi, povedomia príslušnosti k východnej cirkvi, ktorá je založená na živote a tradícii Rumunskej cirkvi v Transylvánii. V skutočnosti únia s rímskou cirkvou bola dosiahnutá s explicitnou podmienkou zachovania celého východného kalendára a disciplíny.³⁰ Dokumenty deklarujúce úniu podpísané počas synod v roku 1697, 1698 a 1700³¹ dokázali, že Rumuni pochopili túto úniu v zmysle Florentskej únie, ako reštauráciu cirkevného spoločenstva s nástupcami sv. Petra spojenú s akceptáciou 4 dogmatických artikul (pápežského primátu, Filioque, existenciu očistca a platnosť eucharistickej celebrácie s nekvaseným

²⁸ Visarion Sarai sa narodil v roku 1714 v Bosne. Navštívil horu Athos a stal sa mníchom v Jeruzaleme v kláštore Sv. Sávu, ale neskôr sa usadil v Kláštore Pakra v Slovinsku. Je poslaný v roku 1744 do Transylvánie metropolitným biskupom Karlozitza, Arsenie Ioanovici Șacabent za účelom vytvoriť rebéliu voči únii. Pôsoobil na Transylvánskom území od 11. marca do 20. apríla 1744 presvedčujúc ľudí. Aby pretrhli úniu s Rímskou cirkvou a vyzýval k násiliu voči uniatskym kňazom. Bol zadržaný a uväznený v Sibiu, neskôr vystriedal väznice v Deva, Timișoara, Osiek, Raab a v Kufstein, ktorá je v Tirolských horách. V tejto väznici aj zomrel. Pre rôzne nuansy a interpretácie, ktoré sú plné konfesionálnych priznaní vid'

Augustin Bunea, *Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900; *Enciclopedia Română*, III, coord. C. Diaconovici, Sibiu, 1904, p. 1224; Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 308-322; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, str. 375-377.

²⁹ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 322-323.

³⁰ V roku 1698 Synóda, po deklarácii únie, presne stanovuje podmienky tejto únie: „musí nám byť dovolené mať všetky obrady, sviatky, dni pracovného pokoja podľa starého kalendára, tak ako to bolo doteraz, a nik nesmie mať moc zmeniť nášho arcibiskupa Atanasia z jeho arcibiskupského stolca. A ak arcibiskup zomrie, náš kocil zložený z kňazov má zvoliť nového biskypa..." See N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 204-205.

³¹ *Ibidem*, str. 167-170, 203-211, 247-249.

chlebom, bez súhlasu s tým, aby tieto prvky boli vnesené do liturgie uniatskych Rumunov), faktom, ktorý nemal priniesť žiadne praktické zmeny do praktického života Rumunov.

Pápežský primát, ktorý bol akceptovaný v zmysle Florentskej únie, súčasne garantoval patriarchálne privilégia, ako aj východné tradície.³² Rímsky pápež bol uznaný s jeho primátom nad celým svetom s celou jeho mocou spravovať univerzálnu Cirkev ako vikár Krista, bol uznaný za hlavu Cirkvi a za otca a učiteľa všetkých kresťanov. Pápež vykonáva svoju moc “*quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur*”.³³ Preto aj moc rímskeho pápeža má byť chápaná ako záruka zachovania východného teologického, liturgického, spirituálneho a disciplinárneho dedičstva, ako aj náboženskej tradície Rumunov v Transylvánii. Musíme tu podčiarknuť, že rímsky pápež nevykonával svoju právnu moc priamo, pretože až do roku 1850, kedy František Jozef I. zrušil *súhlas*³⁴ a tak povolil voľné spoločenstvá (únie) s Apoštolským stolcom, každá vec musela prejsť cez nunciatúru vo Viedni a byť súčasne schválená cisárskymi autoritami.³⁵ S výnimkou informácií obsiahnutých v správach zasielaných do Ríma uniatskymi kňazmi, ktorí tam študovali, alebo jezuitskými teológmi, Rumunská uniatska cirkev bola až do polovice 19. storočia *mundus incognitus*. Je isté, že liturgia Rumunskej uniatskej cirkvi neutrpela žiadne alternácie medzi rokmi 1700-1744, pretože v roku 1858 kňazi v arcidiecéze nespomínali rímskeho pápeža vo sv. liturgii, ten bol spomínaný iba arcibiskupom³⁶, aj keď biskup Atanasie v druhom článku svojej prísahy, ktorú vykonal vo Viedni, sľúbil, že “*praeterea in liturgiae nostrae Valachicae canone nomen patriarchae Constantinopolitani expugni et nomen Pontificis Romani inseri faciam*”.³⁷ *Filioque*, v jeho Florentskej akceptá-

³² Cf. the Decree *Laetentur Caeli*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, publikovaný pod dohľadom Inštitútu náboženských vied, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, str. 528.

³³ *Ibidem*

³⁴ Cf. Karl Bihlmeyer, Hermann Tuechle, *Storia della Chiesa, vol. IV: L'Epoca Moderna*, Talianisky preklad urobený Iginio Roger, VIIIth edition, Ed. Morcelliana, Brescia, 1988, str. 169.

³⁵ Pozri Ana Sima, *Vizitele Nunților apostolici vienezi în Transilvania (1855-1868)*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, str. 25-26.

³⁶ *Ibidem*, vol. II, Doc. 50, str. 243-244.

³⁷ N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 282.

cii, bolo komplementárnym prvkom k *ab Pater per Filium*³⁸ a ako také nebolo zavedené do vyznania viery.³⁹ Očistec nereprezentoval tiež niečo nové, pretože v praktickom aspekte Rumuni mali bohatú tradíciu modlitieb za zosnulých. Nakoniec čo sa týka nekvaseného chleba pri Eucharistii, Rumuni pokračovali v používaní kvaseného chleba.

Na druhej strane, keď vezmeme do úvahy potridentskú mentalitu kardinála Kollonicha, a vo všeobecnosti mentalitu latinských promotórov únie,⁴⁰ je len prirodzené klásť si otázku, do akej miery bol potridentský duch prítomný v Rumunskej uniatskej cirkvi v prvých desaťročiach 18. storočia. Nik nemôže poprieť, že počas tohto obdobia boli niektoré pokusy vniesť špecifické elementy potridentskej katolíckej reformácie, ako napríklad nerozlučiteľnosť manželstva aj v prípade cudzoložstva,⁴¹ ale tieto pokusy boli vo všeobecnosti vnímané ako efekty latinizačného tlaku vykonávaného jezuitskými teológmi.⁴² Dôkazom uvedených skutočností bolo, že boli široko diskutované aj po roku 1850 medzi arcibiskupom Alexandru Sterca Şuluţiu a rumunskými inštanciami. Môžeme povedať, že počas tohto obdobia, ktoré je charakterizované ťažkosťami nepravého politického pozadia v Transylvánii, neobsade-

³⁸ Cf. The *Laetentur Caeli* Decree, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, str. 524.

³⁹ Vid' *Bucoavna* vydanou v roku 1699 v Alba-Iulia s požehnaním biskupa Atanasie, ktorá nezahŕňa *Filioque* Vo svojich vyznaniach viery Nicejsko-Konštantinopolskom ani v Psuedo-Atanazskom vyznaní.

Cf. *Bucoavna de la Bălgrad 1699*, Episcopia Ortodoxă Română, Alba Iulia, 1989, str. 169-173, 179-181.

⁴⁰ Podľa latinskej ekleziológie, ktorá sa začala presadzovať v Poľsku ešte pred úniou v Breste skrze pôsobenie jezuitského teológa Petrusa Skargu, ekloziológie, ktorá sa presadila skrze pápeža Klementa VIII, podľa tejto náuky únia východnej cirkvi s Rímskou Cirkvou neznamenal znovuvytvorenie spoločenstva medzi dvoma Sesterskými Cirkvami, ale ich incorporáciu do Západnej Cirkvi. – Cf. Ernst Christoph Suttner, *Unirea de la Brest*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, an XLVII, nr. 4, 2002, str. 131-135. koncept únie prestal garantovať absolútnu integritu východného dedičstva, ktoré muselo korešpondovať s post Tridentnými požiadavkami Rímskej Cirkvi. V tomto ohľade je zrejmá zmena statusu arcibiskupstva z Alba-Iulia, ktoré bolo zmenené na biskupstvo pod jurisdikciou Latinského arcibiskupa zo Strigoniu.

⁴¹ Ohľadom histórie tejto matérie pozri: Luigi Bressan, *Il divorzio nelle Chiese Orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1976, str. 197-220; Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, Ed. Buna Vestire, Blaj, str. 115-120.

⁴² See Samuil Micu, *Istoria Românilor*, vol. II, publisher Ioan Chindriș, Ed. Viitorul Românesc, București, 1995, p. 276

ným biskupským stolcom v rokoch 1713-1723, čo spôsobilo krízu autority, ťažkosťami s presunom biskupského úradu z Alba Iulia do Făgăraș a neskôr do Blaj a v neposlednom rade chýbajúcim seminárom, kde by klerici mohli byť inštruovaní v katolíckom duchu. To všetko spôsobilo, že nebolo možné formovať náležitý, oficiálny a verejný diskurz v rámci rumunskej uniatskej cirkvi, diskurz v rámci ktorého by bolo možné vniesť nevyhnutné elementy gréckokatolíckej identity do povedomia Rumunov. Nesnažíme sa tu demonštrovať, že potridentský vplyv bol nevyhnutný ako podklad pre gréckokatolícku identitu, ale ak by tieto vplyvy boli asimilované kresťanmi, tak by potom bola úplne iná forma chápania a ponímania únie. Všetko toto bolo pociťované najmä medzi elitou kňazstva, najmä kňazmi, ktorí dosiahli vzdelanie na západných katolíckych univerzitách⁴³. Toto však nebolo pociťované väčšinou klerikov a laikov, ktorí iba referovali k svojim vlastným tradíciám a kánonickej disciplíne. Náboženská literatúra nebola konzistentná a nemala ani dostatočné prostriedky na šírenie, aby dosiahla svoj definitívny cieľ. *Katechizmus* Iosifa Camilisa, ktorý hlásal renovujúci⁴⁴ program, svojím vplyvom ostal zväčša v hraniciach regiónu Sătmar a Maramureș, ktoré boli pod správou uniatskeho biskupa z Muncaci. *Detský chlieb*, posledná kniha publikovaná v tlačiarňi v Alba Iulia v roku 1702⁴⁵, hoci bola vydaná a distribuovaná v počte 2000 kusov⁴⁶ nemohla dosiahnuť očakávaný

⁴³ To je prípad Gherontieho Cotoreho, ktorý chodil na jezuitské kolégium v Cluji a navštevoval aj univerzitu v Trnave, ktorý popieral platnosť kňazských rádov neuniatských klerikov. Pozri Gherontie Cotore, *Despre articolusurile ceale de price*, publisher Laura Stanciu, Biblioteca Universitatis Apulensis, Alba-Iulia, 2000, p.85; Pompiliu Teodor, *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation*, in *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, publishers Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1995, str. 181-182

⁴⁴ Cf. Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, str. 122; Anton Rus, *Dimensiunea teologică a Catehismului lui Iosif de Camillis*, in *Catehismul lui Iosif de Camillis 1726*, publisher Eva Mârza, Ed. Imago, Sibiu, 2002, str. 26-36.

⁴⁵ Cf. Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc*, Tipografia de la Alba Iulia, 1577-1702, Ed. Imago, Sibiu, 1998, str. 104-109.

⁴⁶ Cf. Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, I, str. 163-164. Existuje tu aj odlišný názor, podľa ktorého počet vytlačených kópií osciloval medzi 200-500 kusmi. Vid' : D. Dreghiciu, G. Mircea, *Un exemplar necunoscut al unui Catehism românesc (Pâinea pruncilor, Bălgrad, 1702)*, in *Apulum*, XXXVI, 1959, str. 318-319.

efekt⁴⁷, pretože väčšina veriacich nemala dostatočné vzdelanie, aby mohla čítať, ale aj preto, lebo to bol zväčša latinský katechizmus napísaný v opatrnej a umiernennej forme,⁴⁸ ktorý nebral do úvahy realitu východnej tradície. Nakoniec diela Gheronte Cotoreho *O Gréckej schizme* (preložené v roku 1746) a *O tých problematických artikuloch* (1746) boli zanechané v manuscriptách, a tak ich šírenie bolo limitované.⁴⁹ Aj napriek neefektívnosti pôsobenia na masy a vzhľadom na ich kritický tón diel, spôsobený problémami s Visarionom Saraiom, dielo *O tých problematických artikuloch* má veľký ideový význam, pretože dáva dôkaz o systematickej snahe podporovať úniu na základe citátov z Písma, cirkevných otcov a ekumenických koncilov. Pozitívnu novinkou je začiatok dialógu s tradíciou, ale zároveň zanedbávanie esenciálneho aspektu: liturgie. To sa zoberie na zreteľ až v *Kvete pravdy*, ktorého autori urobili rozsiahli výskum v oblasti východných liturgických textov používaných rumunským ľudom.

Dielo *Pastorálna povinnosť alebo dogmatické učenie východnej cirkvi*⁵⁰ bolo napísané biskupom Petru Pavel Aronom. Bolo vytlačiť v Blaji 17. mája 1760.⁵¹ Spolu s *Kvetom pravdy* bolo znovu vytlačené Dimitriom Popom v Blaji v roku 1816.⁵²

Dogmatické učenie sa objavuje v historickom kontexte podobnom, ktoré spôsobilo genézu *Kvetu pravdy*, ale zároveň bola definovaná intenzifikáciou akcií proti Únii s Rímskou cirkvou. Aj napriek systematickej opozícii Transylvánskych uvedomelých národov a sústavných snáh srbského arcibiskupa z Karlivatz na rozšírenie svojej jurisdikcie na neu-niatskych Rumunov v Transylvánii, tieto snahy sa stávali konkrétnymi skrze správy zasielané autoritám do Viedne⁵³ ako aj posielaním viacerých misijných mníchov so zámerom oponovať Únii.⁵⁴ Musíme však podčiarknuť zmeny, ktoré sa udiali vo viedenskej politike: najmä vďaka vplyvu osvietenstva, ako aj vojensko-strategického prehodnotenia tu bol

⁴⁷ See N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 283.

⁴⁸ Cf. Cristian Barta, *op. cit.*, str. 38-41.

⁴⁹ Laura Stanciu, *Cuvânt înainte to Gherontie Cotore, Despre articulusurile ceale de price, strp.* 26.

⁵⁰ Od teraz sa budeme k tomu dielu referovať ako *Dogmatické učenie*

⁵¹ Cf. Dimitrie Pop, *Predoslovie to Dogmatica învățătură*, second edition, Blaj, 1816, p. 1; Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 69.

⁵² See Ioan Bianu, Nerva Hodoș, D. Simionescu, *op. cit.*, II, str. 144-146.

⁵³ Cf. Mihai Sășăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 202, str. 200-211.

⁵⁴ *Ibidem*, str. 223-235; see also Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 29-30.

zavedený tolerantnejší konfesiónálny postoj, aj keď najprv len na ministerskej úrovni,⁵⁵ ktorý neskôr viedol k promulgácii Tolerančného ediktu 13. júla 1759. Týmto dekrétom cisárovná Mária Terézia sa snažila ukončiť konfesiónálny nepokoj v Transylvánii. Zakázala akékoľvek akcie proti Únii, avšak zároveň oficiálne uznala neuniatskych Rumunov, ktorí mali dostať biskupa.⁵⁶ Nad týmto plánom, ktorý bol v rozličných ohľadoch priaznivý uniatom⁵⁷, prišla rebélia (1759-1761), vyvolaná a vedená mníchom Sofróniom⁵⁸ s devastujúcimi následkami pre Rímsku uniatsku cirkev: podľa sčítania ľudu z roku 1761, v Transylvánii bolo iba 25,164 uniatských rodín oproti 126,652 neuniatskym rodinám.⁵⁹ Gréckokatolícka historiografia identifikuje dôvody tejto konfesiónalnej kataklizmy nie iba dôvodmi mimo Únie⁶⁰, ale aj dôvodmi vo vnútri Rumunskej uniatskej cirkvi. Kvôli tomu uvádzame dve hypotézy:

⁵⁵ Cf. Muhai Săsăujan, *op. cit.*, str. 40, 242-244, 250-251.

⁵⁶ Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, str. 161-170.

⁵⁷ *Ibidem*, str. 166

⁵⁸ Mních Sofrónius, v jeho laickom mene Stan Popovici a narodil v dedinke Cioara, Alba. Vstúpil do kláštora Cozia a neskôr sa vrátil do Cioara, kde založil pustovňu. V roku 1759 odchádza do Karlovitz, z ktorého v ten istý rok vracia aby započal odboj proti Únii s Rímskou Cirkvou prehlasujúc sa za vikára Synódy v Karlovitz. Jeho bojové hnutie, ktoré malo náboženský, ale aj sociopolitický význam, začalo v okrese Hunedoara a pokračovalo do okresu Alba. Bol zadržaný a uväznený vtedajšou vládou v Bobâlna odkiaľ bol oslobodený vidieckymi ľuďmi. Pokračoval vo svojich násilných aktivitách s devastujúcimi následkami pre Uniatskú Cirkev v Západných Karpatoch. Je opätovne uväznený v Aburde, ale oslobodený vplyvom veľkého tlaku ľudí. Posiela emisárov do všetkých regiónov, dokonca aj do Sătmar a Maramureș a rozširuje povstanie nie len do celej Transylvánie, ale aj do Maďarska. Zvolal niekoľko synód, z ktorých najdôležitejšia sa uskutočnila v Zlatnej (10. august 1760) a Alba Iulia (14.-18. februára 1761). 1. mája 1761 sa vybral do Sibiu, kde stretol Generála Bucowa a akceptoval jeho návrh na Cisársku komisiu. Obávajúc sa o život Sofrónius uteká do Valšska, kde pokračuje vo svojej konšpirácii proti Únii. Bol obesný ruskými vojakmi na začiatku vojny medzi Ruskom a Tureckom (1769-1774)

Cf. Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, str. 171-223; Mircea Păcurariu, *op.cit.*, str. 385-387.

⁵⁹ Zenovie Păclișanu, *op. cit.*, II, str. 39

⁶⁰ Srbský arcibiskup z Karlovitzu, pasivita Uvedomelých národov, ktorí aj napriek tomu, že mohli intervenovať na zastavenie rebélie, tak neurobili; absencia biskupa Inochentie Micu Klein; súboj na tému ríty začal medzi Srbskou hierarchiou a bol započatý neuniatským biskupom z Aradu a rímskokatolíckym biskupom z Oradei
Cf. Octavian Bârlea, *op. cit.*, str. 127-129.

- a) podľa Zenovie Pâclișanu bola Únia zriadená od „zeleného stola“, na úrovni elitných klerikov (biskupi a arcikňazi) a bežným ľuďom bola vnímaná ako matéria „politického postoja“ pripojenia sa k novým pánom. Ľuďom, ktorým nikto nevysvetlil dogmatické základy Únie, chceli zachovanie práva, pričom Sofronius obviňoval uniatských kňazov z toho, že právo – zákon zmenili. Vášnivé manifestácie ľudu boli manifestáciami proti zmenám v práve – zákone a zároveň boli rebéliami proti tým, o ktorých im bolo povedané, že ľud udržiujú v inom práve⁶¹, bez toho aby to iné právo niekedy porušili.
- b) Octavian Bârlea vylučuje fakt, že podklad pre fenomén opustenia Únie by bol v nepopularizácii tejto únie medzi ľuďmi. „Po 50 rokoch od [vytvorenia] Únie, ľudia mali základné idey o Únii. Po všetkých problémoch a po tom, čo klérus vyznal verejne toľko krát vieru, je zrejmé, že ľudia, ktorí boli vzdelávaní kňazmi v základných otázkach, dostatočne dobre vedeli, čo Únia znamenala. A ak to aj nie každý človek vedel, predsa len to vedela elita dediny [...] a tak majú znalosti jeden od druhého, poznali najväčšie problémy Cirkvi [...] A tak nie ignorancia, ale demoralizácia bola príčinou zlyhania Rumunov v Transylvánii.“⁶²

Sme presvedčený, že tieto dva názory sa vzájomne nevylučujú, ale naopak prezentujú dva odlišné aspekty reality. Bez existencie dokumentov a systematických informácií ohľadom intenzity a chápania náboženskej únie na úrovni farností, môžeme iba potvrdiť, že veľa komunít dostalo informácie o Únii z roku 1700 od svojich kňazov. Ale ako tú úniu ľudia videli a pociťovali? Určite ju nechápali v teologicko-dogmatickom ponímaní. Jeho eminencia Bârlea sám povedal: „[...] počas celého tohto obdobia agitácie a rebélie voči Únii tu nie sú žiadne znaky, že sa niekedy medzi ľuďmi polemizovalo ohľadom štyroch dogmatických článkoch Florentského koncilu, a to ani zo strany pravoslávnych ani zo strany uniatov.“⁶³ Ak sa Únia zaviazala zachovávať právo, ktoré ľuďmi bolo považované za to isté čo viera, únia mohla znamenať len reštauráciu

⁶¹ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 42

⁶² Octavian Bârlea, *op. cit.*, str. 128

⁶³ *Ibidem*, str. 130

spoločenstva s Cirkvou nových cisárskych panovníkov, ktorí garantovali ľuďom ich prirodzené práva. Nezachovávanie týchto práv spoločne s nepravdivým obvinením, že sa uniati odcudzili gréckemu právu, čo sa rovnalo strate viery, bolo to, čo umožnilo Sofroniov úspech. Nech je ako je, ale Zenovie Pâclișanu a Octavian Bârlea zabudli na problém chápania náboženskej identity rumunských uniátov. V snahe o formovanie gréckokatolíckej identity nebolo dostatočné len teoreticky sa odvolávať na doktrínálne akceptované prvky, kvôli dohode s inštanciami, ktoré boli mimo Rumunov a ich náboženských tradícií⁶⁴, dohode, ktorá nepriniesla žiadne zmeny do náboženského života ľudí.⁶⁵ Na dosiahnutie takéhoto cieľa bolo potrebné vniesť asimiláciu niektorých konceptuálnych a afektívnych skutočností, ktoré však nemali byť ponímané ako niečo nové, alebo zmenené, ale ako súčasť cirkevného dedičstva. Bola tu potreba vnútornej realizácie únie a to pochopením jej hlbokého významu pre konceptuálnu separáciu viery od rítu, čo mohlo byť dosiahnuté iba rozvojom rozsiahlej stratégie pre vzdelávanie klerikov a veriacich tak, aby títo vnímali úniu ako požiadavku vernosti svojmu autentickému východnému dedičstvu. K tomuto cieľu boli zamerané aj kánonické návštevy Petru Pavel Arona, ako aj publikovanie *Kvetu pravdy* a *Kresťanského učenia v dialógu s Úniou* (1755). Ale efekt toho všetkého bol pociťovaný len medzi klerikmi. V skutočnosti štatistiky nám ukazujú, že

⁶⁴ „Štyri artikuly sa ľuďom zdali cudzie, importované problémami, ktoré boli materiálom na diskusiu medzi biskupmi a teológmi dvoch ambónov.“ – Octavian Bârlea, *op. cit.*, p. 131. Evidentne my sa neodvolávame na prvé storočia Latinského kresťanstva na tomto teritóriu známom ako Dácia, ale k cirkevnej tradícii Rumunov v druhom miléniu. Idea latinských kresťanov bola podporovaná Gréckokatolíckou historiografiou, Pozri: Augustin Bunea, *Istorie scurtă a Bisericei române unite cu Roma*, in the *Șemantismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș, pre anul Domnului 1900, de la Sânta Unire 200*, Blaj, 1900, str.3-11; Aloisie Ludovic Tăutu, *Opere. Vol. I: Istorie*, in *Buna Vestire I*, an XIV, nr.1, 1975, str. 32-127.

Rovnakého názoru sú aj : A.D. Xenopol, D. Onciul, V. Pârvan, Șt. Meteș, Șt. Papacostea, see Lucian Periș, *Aloisie Tăutu – Aspecte din opera istorică*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003, str. 27-28.

⁶⁵ „Do života vidiečanov Únia nepriniesla žiadne zmeny- rovnakí kňazi, rovnaké rúcha, vykonávali náboženské obrady v rovnakým spôsobom, z tých istých kníh a z tých istých oltárov“ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, p.42.

väčšina kňazov ostala verných Únii s Rímskou Cirkvou, aj keď väčšina veriacich odišla.⁶⁶

Istá vetva pravoslávnej historiografie zastáva iné vysvetlenie: rumunský boj za náboženskú emancipáciu.⁶⁷ Táto teória však nemôže byť kľúčom ku globálnemu porozumeniu fenoménu odchodu od Únie, pretože dostatočne nezohľadňuje dva aspekty: Rumuni pristúpili k Únii zo svojej vlastnej vôle nasledujúc tak svoje základné záujmy v náboženskej, sociálnej a politickej oblasti; ak Rumuni skutočne bojovali proti náboženskému „dobyvateľovi“ tak ako potom môžeme vysvetliť obrovský úspech misionárskej aktivity biskupa Grigorie Maiora v rokoch 1773-1776?

1. CIEĽ

Kvet pravdy a *Dogmatické učenie* sa nevyskytli akcidentálne ako ovocie spontánneho výtvoru elity gréckokatolíckych klerikov, ktorí dosiahli vzdelanie na západných katolíckych univerzitách, ale tieto diela reprezentujú dôležité stupienky v rozvoji rozsiahleho plánu pre konsolidáciu a propagáciu náboženskej Únie medzi Rumunmi v Transylvánii. Aj keď základy pre tento proces boli položené jezuitskými teológmi, iniciatívu prevzala gréckokatolícka hierarchia a učení mníši kláštora Svätej Trojice v Blaji, ktorí našli inšpiráciu v princípoch katolíckej reformácie, ako aj v bohatstve ich vlastných cirkevných tradícií.

a) Eulogistická/chváliaca rozprava

Kvet pravdy a *Dogmatické učenie* sú isto časťou literatúry náboženskej kontroverzie, nasledujúc tak model protireformátorských spisov, s tým, že terajšie spisy zdôrazňujú vzťah s neuniatmi.⁶⁸ Ak na začiatku 18. storočia mala apológia voči protestantom v Transylvánii prioritu, čo možno ľahko dokázať napr. dielom *Detský Chlieb* (1702), v rokoch 1750-60 bola pociťovaná potreba pre solídny postoj a stanovisko, ktoré by zahŕňalo doktrínálne hľadisko, voči silným útokom neuniatov voči

⁶⁶ Cf. Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, str. 40

⁶⁷ Hlavným predstaviteľom teto teórie je Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal*, vol. I-II, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1920.

⁶⁸ Cf. Daniel Dumitran, *op. cit.*, str. 157.

Únii. Dimitrie Pop v predslove *Kvet pravdy* edície z roku 1816 konštatuje, že text bol prvýkrát vydaný „[...] keď nepriateľ pravdy a ten, čo nenávidí mier medzi ľuďmi, prichádza z inej krajiny a zákerne pracuje na zničení mieru v našej Cirkvi, ako aj viery našich veriacich.“⁶⁹ A tak dielo bolo zamerané na boj s klamlivými doktrínami, ktoré boli rozširované nepriateľmi únie, a to tak, že demonštrovali Florentské články na pozadí „nebeského učenia“⁷⁰, teda zjavenia Boha, ktoré sa udržuje v Svätom písme a cirkevnej tradícii. V prípade *Kvetu pravdy* eulogistický tón je solídny, ale zároveň umiernený, pretože uplynulo len päť rokov od povstania vyvolaného Visarionom. Tento tón však postupne nabera radikálny záber v *dogmatickom učení*, ktoré bolo vydané práve počas Sofroniovej ofenzívy: „A vidiac v tých časoch sme videli, že v Kristovej Cirkvi sa vyskytli a rozmnožili rôzne spárovania a separácie, ktoré boli vyvolané rôznymi „obnovovateľmi“, ktorí sa snažili odlúčiť vás od viery vašich otcov a priviesť vás k iným názorom a zvykom.“⁷¹ Apológia viery, inak povedané apológia „Bohom inšpirovaného učenia východnej cirkvi“⁷² taktiež obsahovala argumentáciu Florentských článkov, ale dávala aj odpovede na obvinenia, ktoré mali zásadný význam na fenomén odchodu z Únie: a to, že Únia znamenala zmenu práva, inak povedané, zmenu tradície východnej cirkvi.⁷³ Riešenie navrhované Petruom Pavelom Aronom, ktoré bolo už predtým načrtnuté Iosifom de Camilisom⁷⁴ a *Kvetom pravdy*⁷⁵ odlišuje od seba právo (tradíciu, rítus) a vieru: „Ako Únia nie je v práve ani zvykovom práve, ani my nie sme s Rímskou cirkvou zjednotení v práve alebo zvykovom práve, ale tak ako sú niektorí svätcami navždy [pre svoju vieru], tak sme aj my [svätí a zjednotení] v našej viere.“⁷⁶ Toto odlíšenie, ktoré je tak zrejmé pre dnešok, nebolo zrejmé pre uniatskych veriacich, ktorí nemali systematické náboženské vzdelanie. Žili v pluralitnom konfesionálnom prostredí – kalvíni, evanjelici, uniati – v ktorom každá konfesia manifestovala svoju vieru v rozdielnom ríte. Rumuni v Transylvánii chápali konfesionálne zme-

⁶⁹ *The Flower of Truth*, str. 2.

⁷⁰ *Ibidem*, str. 18.

⁷¹ *The Dogmatic Teaching*, str. 4.

⁷² *Ibidem*, str p. 5.

⁷³ *Ibidem*, str. 56-62.

⁷⁴ Cf. *Catehismul lui Iosif de Camilis 1726*, str. 172-176.

⁷⁵ Cf. *The Flower of Truth*, str. 12-15.

⁷⁶ *The Dogmatic Teaching*, str. 59. (zátvorky sú dodané prekladateľom pre lepšie porozumenie textu, aj keď sa v texte priamo nenachádzajú- pozn. prekladateľ'a)

ny nie iba ako rituálnu diverzitu, ale aj ako zmenu viery. Uvažujúc z tejto perspektívy, prostriedky na udržanie svojho rítu tvorili *sine qua non* element Únie, ktorý bol vyjadrený v zámere Únie ponechať si svoju vieru nezmenenú. Prijatie Florentských článkov v duchu Florentského koncilu neznamenal v zmýšľaní Rumunov pribranie nových právd viery, ktorý by zmenili ich dovtedajšiu vieru.⁷⁷

Existencia niekoľkých rítov nebola v protiklade jednoty vo viere „[...] od začiatku kresťanskej svätej Cirkvi stále v nej boli rôzne obradové zvyky a tradície v pôste a jedení, a veriaci, aj keď rozličných konfesíí nikdy neposudzovali zato jeden druhého.“⁷⁸ Táto situácia sa dá vysvetliť tým, že Cirkvi mala stále moc promulgovat' zákony regulujúce cirkevnú disciplínu a meniť iné disciplíny, s ohľadom na historický kontext a duchovné dobro svojich veriacich. A tak isté zákony a zvyky boli zakotvené len pre východnú cirkev a iné len pre západnú cirkev.⁷⁹ Môžeme pozorovať rozdiely ohľadne disciplíny a náboženských tradícií i v samotnej východnej cirkvi a to z hľadiska statusu jej členov: hermiti, mnísi, klerici alebo laici.⁸⁰

Biskup Petru Pavel Aron vo svojom pastorálnom liste klerikom a ľudu v jednoduchej forme podáva uistenie, o kompatibilite jednoty viery a diverzitou zvykov, používajúc pri tom tri sugestívne príklady,

⁷⁷ „Rumuni akceptovali 4 Florentské artikuly, pretože nemuseli zmeniť absolútne nič v ich zvykoch. Oni iba museli tolerovať fakt, že Latiníci, odvolávajú sa na artikuly, mali inú tradíciu. Naopak, Calvinisti prišli pred desiatkami rokov s 15 a potom s 19 artikulami, ktoré žiadali od Rumunov, aby sa vzdali ich zvykov, ktoré z pohľadu kalvínov odporovali čistote Evanjelia – Ernst Christoph Suttner, *Înțelegerea noțiunii de unire bisericească de către promotorii și opoziții unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei*, in *Acta Blasiensia*, II, publikované Cristian Barta and Zaharie Pinte, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003, str. 234.

Ďalším elokventným dôkazom v tejto veci je fakt, že Iosif de Camilis v jeho *Katechizme* nenazýva neuniatiov gréckeho rítu heretikmi, ale schizmatikmi: „Heretik je ten, kto verí v Krista a je pokrstený, ale nevyznáva všetky články viery, ktoré boli dané svätou Katolíckou Cirkvou, čo je prípad kalvinistov, Luteránov, Ariánov, Nestoriánov [...]. A schizmatik je ten, kto je pokrstený a verí vo všetko, v čo má veriť a dodržiava všetko, ale neuznáva Rímskeho pápeža za hlavu Cirkvi a vikára Boha, a to sú Gréci, ktorí veria v Boha a Cirkevných Otcov, ale nepovažujú rímskeho pápeža za niečo viac ako jedného z patriarchov.“ *Catehismul lui Iosif de Camilis 1726*, str. 173-174.

⁷⁸ *The Flower of Truth*, str. 12.

⁷⁹ *The Flower of Truth*, str. 13-15; *The Dogmatic Teaching*, str. 56-57.

⁸⁰ Cf. *The Flower of Truth*, str. 13-14; *The Dogmatic Teaching*, str. 58-59.

vybrané z Menaion (Mínei), Svätého písma a z prírody: Ježiš skrze svoje vtelenie sa zjednotil s ľudstvom nie vo zvykoch, ale vo všetkom okrem hriechu; Židia a pohania, ktorí konvertovali ku Kristovi nemali spoločné zvyky, ale boli zjednotení rovnakou vierou; dve rozličné kľčky môžu vyrastať z rovnakého semena a každý z týchto kľčkov vydá ovocie podľa svojej prirodzenosti.⁸¹ Podobne môžeme povedať, že Rumuni a Rmania, ktorých viera bola známa po celom svete, sú zjednotení v ich viere a nie v práve.⁸² Preto Rumuni zjednotení s Rímskou cirkvou musia uznať legitimitu západnej kanonickej tradície, ale zároveň musia dodržiavať svoju vlastnú východnú tradíciu. Rímska cirkev a cisárske authority sa nie len vyhýbajú alternácii práva rumunských uniátov, ale aj garantujú ich rituálnu integritu⁸³ skrze dokumenty, ktoré tieto inštanície vydali.

b) Svojprávny diskurz ohľadom významu identity

V prvých štyroch dekádach po Únii, Rumunská cirkev v Transylvánii dosiahla svoju inštitucionálnu krízu, príčiny, ktorej boli prezentované v tejto našej štúdii. To však neznamena, že počas tohto obdobia cirkev bola sužovaná aj krízou identity. Sme presvedčení o myšlienke, že Visarion Sarai a Sofrónius neboli iniciátormi a hlasnými trúbami krízy náboženskej identity Rumunov, ale nástrojmi na podnecovanie tejto krízy na základe ekonomickej, sociálnej a politickej nespokojnosti. S rešpektom k tomuto názoru kladieme dôraz nato, že dokumenty Uniatskej synody z rokov 1697-1700 neodrážajú nesúlads v identite, ale naopak podčiarkujú povedomie východnej náboženskej identity Rumunov v Transylvánii, ktorí takto manifestovali svoje rozhodnutie obnoviť spoločenstvo s Rímskou cirkvou s výhradnou explicitnou podmienkou, aby ich špecifickosť bola garantovaná. Je faktom, že biskup Inochentie

⁸¹ Cf. *The Dogmatic Teaching*, str.60.

⁸² *Ibidem*, str. 61.

⁸³ *Ibidem*, p. 62. Autor sa tu odvoláva na *List pápeža Klementa XI kardinálovi Kollonichovi z dňa 9. mája 1705*, ktorý bude publikovaný celý v závere katechizmu. *Doctrina Christiana, ex probatis authoribus collecta ad usum huius scholasticae juventutis cooptata cum adjecto de Sacra Unione colloquio* (Blaj, 1757, str. 191-195) a na dekrét cisárovnej Márie Terézie z roku 1746 (predpokladáme, že toto je ten dokument, ktorý bol zaslaný 15. apríla 1746 guvernérom a katolíckym poradcom v hlavných mestách krajiny. Vid' Mihai Săsășujan, *op. cit.*, str. 153-154).

Micu Klein povedal o arcibiskupovi Atanasiovi, že bol „vynikajúci expert v oblasti kánonického rítu“.⁸⁴ Únia tak bola vytvorená s úmyslom lepšie zabezpečiť právo východnej cirkvi, aby sa tak z veriacich nestali akýsi polovičatý kalvíni.⁸⁵ K tomu sa pridáva aj veľký počet správ, ktorý bol zaslaný biskupom Inochentiom Micu Kleinom rímskym a cisárskym inštanciam, ktoré neobsahovali žiadne zmienky o pochybnostiach identity, ale naopak zvyrazňovali fakt, že Únia je ohrozovaná nedodržiavaním Leopoldovských nariadení.⁸⁶ Nástupca biskupa, biskup Petru Pavel Aron bol taktiež známym expertom a obrancom kánonickej tradície, a ako dôkaz toho môže byť fakt, že v novembri 1760 založil v Blaji Kláštor uspenia a seminár⁸⁷ s úmyslom propagovať autentické východné mníšstvo. Revidoval a vytlačil niekoľko liturgických kníh a v roku 1763 publikoval *Opera philosophica et theologica Ioannis Damasceni* v dvoch zväzkoch⁸⁸, aby tak poskytol bázu pre budúcich kňazov pre ich teologické štúdiá v duchu východných cirkevných Otcov. Aj nedostatok informácií ohľadom dogmatických dišpút na tému Florenstkých článkov na úrovni jednoduchého kléru a veriacich v prvom desaťročí po Únii, ukazuje, že Rumuni si boli vedomí svojej náboženskej identity z perspektívy svojho náboženského života, ktorého esenciálny nukleus bol tvorený ich litiurgicky žitou vierou a spojitosťou s hierarchiou, a nie z perspektívy vzťahu k spoločenstvu s Rímom. Použitie rumunských emancipačných želaní, ktoré boli namierené proti náboženskej únii a prezentácia tejto únie, ako únie, ktorá sa rozchádza s právom a teda implicitne aj s vierou východnej cirkvi, to všetko donútilo gréckokatolícku elitu vniešť prvok spoločenstva s Rímom do diskusie o svojprávosti ako jeden z najdôležitejších prvkov náboženskej identity kléru a Rumunskej uniatskej cirkvi. Vybrané riešenie bolo jediné možné riešenie: kvôli masívnemu odchodu veriacich z Únie a rozštiepeniu komunity medzi uniátov a neuniátov. Rozlíšenie medzi uniátmi a neuniátmi kvôli ich identite v náboženskom ríte bolo možné len z hľadiska ich viery v Rímsku cirkev a hierarchiu. Vyjasnenie identity sa musí chápať v zmysle

⁸⁴ Inochentie Micu Klein, *Memoriu* addressed to the Viennese Nuncio Domenico Pasionei in May 24th, 1734, in Ion Dumitriu-Snagov, *Români în arhivele Romei (Secolul XVIII)*, second edition, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1999, str. 105.

⁸⁵ *Ibidem*, str. 103.

⁸⁶ Vid' napríklad in *Ibidem*, str. 111-113, 115-117, 139-141.

⁸⁷ Cf. Zenovie Păclișanu, *op. cit.*, II, str. 54-57.

⁸⁸ Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, str. 140.

reflexie reality Únie, ktorá bola sformovaná nie v právnických debatách o vzťahu medzi Rumunskou unitaskou cirkvou a Rímskou cirkvou, ale v autentickej teológii únie, ktorá mala posilniť uniatov v ich presvedčení, že sú to práve oni, ktorí sú pravými veriacimi východnej cirkvi a poukázať na nepravdu neuniatov, ktorí hlásali, že únia je novinkou, ktorá vnáša zmeny do ich tradície.

V kontexte, v ktorom antiunianské akcie Visariona Saraia a Sofrónia zapríčinili krízu identity Rumunskej uniatskej cirkvi, sa členovia tejto cirkvi v prvom rade cítili ako členovia východnej cirkvi. *Kvet pravdy* a *Dogmatické učenie* predstavujú systematickú doktrínálnu snahu "konceptuálneho sebaurčenia využívajúc teologický aspekt Únie."⁸⁹ Kniha *Detský chlieb* bola napísaná mimo únie jezuitským teológom Baranym, tieto dve knihy [*Kvet pravdy* a *Dogmatické učenie*] vyjadrujú potrebu, vychádzajúcu z vnútra únie, na konsolidáciu Rumunskej gréckokatolíckej identity. Koordinatmi tohto definovania identity sú v prvom rade apoštolská viera a východná tradícia, tak ako sú vyznávané cirkevnými Otcami a liturgiou Cirkvi. V skutočnosti počiatočným bodom tohto diskurzu je východná tradícia Rumunskej cirkvi, ktorá svojou jednotou so všetkými cirkvami v období patristiky, nie len že nepopiera katolícku vieru, ale ju obsahuje a vyznáva. *Kvet pravdy* má za cieľ priniesť argumenty, ktoré majú dokázať, že Únia je viera a učenie cirkevných Otcov. Preto uniat nemôže byť zamieňaný za „novátorov“, ktorý zmenili svoju vieru; ale uniat objavil a vrátil sa k pravdám viery, ktoré boli obsiahnuté, aj keď nie plne pochopené pred Úniou, v patristických dielach a liturgických kázňach.⁹⁰ Ak medzi uniatmi a neuniatmi sú nejaké rozdiely ohľadom gréckeho rítu, uniat je charakterizovaný ako vedomý si viac svojej náboženskej reality vďaka svojmu uvedomeniu si prítomnosti Florentských dogmatických článkov vo svojom východnom dedičstve. Uniat tak však nemení svoje právo alebo vieru, ktorú vyznáva východná cirkev skrze cirkevných Otcov. A pre tých Rumunov, ktorí boli silno zviazaní so svojim právom, identifikácia Florentských článkov v patristickom učení a liturgických knihách vydaných neuniatskymi biskupmi predstavovalo veľmi silný argument, pretože tieto diela majúce charakter božských štúdií, morálne zaväzovali každého veriaceho veriť v nich a uvedomovať si

⁸⁹ Daniel Dumitran, *op. cit.*, str. 157.

⁹⁰ Cf. Cristian Barta, *op. cit.*, str. 50-51, 58.

ich.⁹¹ Ťažkosti v rozlišovaní konceptuálnej viery od tradície a rítu, ktoré sa dajú vysvetliť z perspektívy nedostatočnej náboženskej edukácie, odrážajú základné pravdy pre každého kresťana: nemožnosť ich kompletnej separácie od reality. Liturgia svojimi nádhernými rituálmi a zdedenou disciplínou je plne spojená s božskými pravdami zjavenými našim Pánom Ježišom Kristom. Dôvodom ich existencie je spoločné vyznanie viery, ktoré je v podstate slávenie viery a prostriedkov na zjednotenie s Bohom.⁹²

Ujasnenie identity má svoj základ prevažne v dvojčlenom vzťahu viera – tradícia, ale taktiež obsahuje historický prehľad, ktorým prezentujeme jednotu viery prvotnej Cirkvi⁹³, ako aj genézu schizmy medzi východnými patriarchmi a Rímskou cirkvou.⁹⁴ Historický argument favorizuje myšlienku, že rozdelenie kresťanov na uniátov a neuniátov nebolo spôsobené tvorcami únie z roku 1700, ale schizmou Fotia. Je to kvôli Fotiovi, ktorý sa stal patriarchom a uzurpoval tak legitímneho patriarchu Ignácia, že existuje rozdelenie nie iba medzi časťou východných cirkví a Rímskou cirkvou, ale to rozdelenie existuje aj vo vnútri východných cirkví. Časť z nich, ktoré úplne nasledujú kánonické učenie a staré tradície, ktorým veril a žil v nich sv. Ignacius dostali požehnanie od úradu sv. Petra, zatiaľ čo iné, ktoré nasledovalo Fotia, ktorý „vyslovuje herézy proti Božskému poriadku a koncilovým dekrétom, a ktorý odsúva patriarchu Ríma ... z diptychu, pretože ten ho pokarhal svojim najvyšším úsudkom za zneuctenie, ktoré sa dopustil voči sv. Ignáciov,“⁹⁵ tieto cirkvi si berú požehnanie z Jeruzalema, Carihradu. Alexandrie, Antichie a od iných koncilov. Prvé sú držitelia a nasledovníci Únie viery Cirkvi a cirkevných Otcov, to sú uniati. Tí druhí, ktorí nasledujú Fotia sú neuniati. Prví zjednotení vo svojej viere sa volajú „katolíci z gréckeho slova“ alebo „zo srbštiny *pravoslavnic*,“⁹⁶ čo znamená praví veriaci.“

⁹¹ *The Flower of Truth*, str. 12, 17; *The Dogmatic Teaching*, str. 5.

⁹² „... cirkev ... keď krstí a vysluhuje Sväté tajomstvá, alebo iné božské služby, sa stále modlí za svätú jednotu (Úniu) a uvedomuje si a učí svoje 4 artikuly“ *The Dogmatic Teaching*, str.63.

⁹³ Cf. *The Flower of Truth*, str. 9-10.

⁹⁴ *The Dogmatic Teaching*, str. 5-7. Historická perspektíva bola otvorená v Gréckokatolíckej literatúre Gherntiom Cotorem, ktorý na oplátku našiel svoju inšpiráciu v dielach Louisa Maimbourga- radikálneho predstaviteľa Katolicizmu- Vid' Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, str.15.

⁹⁵ *The Dogmatic Teaching*, str. 5.

⁹⁶ *Ibidem*, str. 11.

Následne biskup Petru Pavel Aron nazýva Uniatsku cirkev používajúc pri tom synonymné výrazy: „Cirkev pravých veriacich“⁹⁷, „Východná cirkev“⁹⁸, „Východná katolícka cirkev“⁹⁹ a „Kristova cirkev“¹⁰⁰. Uvažujúc z tohto uhla pohľadu, tí, ktorí zápasili s úniou v Transylvánii boli identifikovaní ako nepriatelia Cirkvi a propagátori cirkevnej nejednoty, novátori, noví kňazi s novým právom a novým učením, ktorí vážne ohrozujú spásu svojich duší,¹⁰¹ pretože „Únia a jej artikuly pramenia v prirodzenosti viery.“¹⁰²

Zameriavajúc historický diskurz výlučne na schizmu z roku 867 bez zmienky veľkej schizmy z roku 1054 malo za následok zachovávanie poriadku v identite. Keď Gheronte Cotore prezentoval celú evolúciu schizmy medzi Východom a Západom, aby tak poukázal nato, že akékoľvek oddelenie od Cirkvi v Ríme je príčinou ďalších nešťastí, ktoré si vytrpeli východní ľudia¹⁰³, Tak Petru Pavel Aron si zvolil iba Fotiovu schizmu, pretože aj keď veľká schizma z roku 1054 spôsobila rozkol medzi východnými cirkvami a západnou cirkvou, schizma z roku 867 zapríčinila zmenu vo vnútri východných cirkví¹⁰⁴: pre východných ľudí, ktorí boli verní pravej tradícii, boli ostatní cudzinci a teda kresťania, ktorí neboli verní Rímskej cirkvi, ale považovali ich za verných východniarov, ktorí nenasledovali legitímneho patriarchu a neakceptovali primát pápeža.

⁹⁷ *Ibidem*, str. 12, 64; see also *The Flower of Truth*, str. 13.

⁹⁸ *The Dogmatic Teaching*, str. 1, 4, 5; see also *The Flower of Truth*, str.15.

⁹⁹ *The Dogmatic Teaching*, str. 17, 21. Keď autor referuje k Rímskej Katolíckej Cirkvi používa výraz „Rímska Cirkev“ – *Ibidem*, str. 16, 55, 59.

¹⁰⁰ *The Dogmatic Teaching*, p. 4.

¹⁰¹ *Ibidem*, str. 63-64.

¹⁰² *Ibidem*, str. 62.

¹⁰³ Cf. Gherontie Cotore, *op. cit.*, str. 34-39.

¹⁰⁴ Patriarcha Ignatius, aj keď bol vyhnaný z biskupského stolca a musel odísť do exilu na otrov Terebina, bol aj naďalej podporovaný časťou suufragánných biskupov, medzi ktorými boli Mitrfan zo Smyrny a Silan z Neocaesarei, a bol podporovaný aj väčšinou studitských mníchov, ktorí dokonca povstali proti Photiovi. – Cf. Nicolae Lupu, *Religia strămoșilor din timpurile cele mai vechi, până la căderea Imperiului Asăneștilor din Peninsula Balcanică (1250)*, Blaj, 1935, str. 121.

c) Propagácia katolíckej reformácie

16. storočie zaznamenáva nie len progresívny rozvoj katolíckej apologetickej stratégie zameranej proti protestantskej reformácii, ale aj začiatky katolíckej obnovy, ktorá mala hlboké korene vo vnútri Cirkvi, proces, ktorý je pomenovaný predovšetkým odbornou literatúrou ako katolícka reformácia.¹⁰⁵ Tieto reformné vnútorné prúdy v Cirkvi boli viditeľné najmä v prebúdajúcom sa kánonickom živote, a opätovnom rozkvele mníšskeho života, čo bolo zapríčinené kresťanským uznaním nových mníšskych rádov a bratstiev.¹⁰⁶ Taktiež sa toto reformné hnutie prejavilo v reorganizácii klerickej disciplíny, ako aj v propagácii neporušenej katolíckej doktríny. V tomto smere Tridentský koncil nie je len vyjadrením antiproteštantského postoja, ale taktiež reprezentuje konštitutívny moment programu katolíckej reformácie. Princípy tohto koncilu boli propagované v Transylvánii najmä jezuitmi, ktorí boli dobre známi svojim apoštolským duchom a vernosťou pápežovi. Ich úloha ako hlásateľov Únie Rumunov s Rímskou cirkvou vôbec nemarginalizuje úlohu katolíckej reformácie, pretože tento aspekt je spomenutý vo všetkých kánonoch synody z roku 1700.¹⁰⁷ Je pravdou, že tieto články majú taktiež antikalvínsky cieľ, pretože posilňujú autoritu rumunského biskupa nad jeho klerikmi a jemu veriacimi¹⁰⁸, v čase, keď vrcholný kalvínski predstavitelia sústredia svoje snahy na získanie kontroly nad Rumunskou cirkvou. Súčasne však tieto články odrážajú skutočnú tridentskú mentalitu a to v dogmách *Dekrétu reformácie* vydaného Tridentským koncilom. Takto môžeme stanoviť vzťah úzkej prepojenosti a závislosti medzi can. X. zo synody z Alba Iulie a can. VIII. Tridentského koncilu odsúhlasenom v 14. zasadnutí koncilu,¹⁰⁹ ktoré zakazovali kňazom kázať v iných farnostiach, bez povolenia legitímneho správcu tejto farnosti;

¹⁰⁵ Cf. Joseph Lortz, *Storia della Chiesa nello sviluppo dell sue idee. Vol.II: Evo Moderno*, translated in Italian by Lydia Marinconz, Ed. Paoline, Alba, 1967, str. 166-167

¹⁰⁶ Medzi nimi spomíname *Confraternitățile iubirii divine*, ktoré bolo založené Ettorem Vernazzom, teatini, Barnabitáni, Somaschíni, kapucíni a v neposlednom rade aj jezuiti. Všetky tieto rády, kongregácie a bratstvá sa aktívne podieľali na reformácii cirkevného života. – Cf. Karl Bihlmeyer, Hermann Tuechle, *op. cit.*, III, str.293-302.

¹⁰⁷ Cf. N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 250-255.

¹⁰⁸ Cf. Octavian Bârlea, *Unirea românilor (1697-1701)*, in *Îndreptar*, an XIII, nr. 49-50, München, 1990, str. 39

¹⁰⁹ Apud *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, str. 717.

can. VII. z Alba Iulie a can. VI. z Tridentu, 14. zasadanie,¹¹⁰ ktorý požaduje, aby klerici mali správanie a názory, ktoré zodpovedajú ich posvätnnej vážnosti; can. II., VIII. a XIV. z Alba Iulia a can. IV.-XI. z Tridentu, zasadnutie 23.¹¹¹, ktoré prezentujú kvality, ktoré má mať budúci klerik; can. III. Alba Iulia a can. VI. z Tridentu, zasadnutie 23¹¹², ktoré zakazuje biskupom dovoliť kázať neznámym kňazom vo svojich diecézach bez odporúčania predstaveného týchto kňazov; can. XXV. Alba Iulia a can. I. z Tridentu, zasadanie 24,¹¹³ ktoré podčiarkuje nevyhnutnosť udržiavania chrámov a posvätných nádob v čo najlepšom stave. Taktiež tu musíme poukázať na vplyv Tridentského dekrétu ohľadom manželstva, *Tametsi*¹¹⁴ na kánony IV.-V. zo synody v Alba Iulii, ktoré sa snažili limitovať možné zneužitia vo vysluhovaní tohto tajomstva, vrátane rozvodu, ktorý bol značne rozšírený v Rumunuskej cirkvi. Reformovanie cirkevnej disciplíny a klerikov pokračovala v nasledujúcich štyroch synodách, ktoré sa konali v Alba Iulii, Făgărași a Blaji v prvej polovici 18. storočia.¹¹⁵

Aj napriek všetkým tým aspektom, nemôžeme vynechať požiadavku formulovanú tridentským koncilom: založenie seminárov pre spirituálnu a kultúrnu edukáciu klerikov.¹¹⁶ Tento imperatív mal vážny ohlas najmä v Spoločnosti Ježišovej, ktorá počnúc rokom 1548 založila obrovské množstvo stredných škôl, kolégií, seminárov a univerzít, a tak mala obrovský vplyv na vynikajúcu náboženskú vzdelanosť mladých ľudí v katolíckej Európe¹¹⁷, vrátane mládeže z Transylvánie.¹¹⁸ Myslíme si, že je dôležité

¹¹⁰ *Ibidem*, str. 716

¹¹¹ *Ibidem*, str. 746-749.

¹¹² *Ibidem*, str. 750.

¹¹³ *Ibidem*, str. 759-760.

¹¹⁴ *Ibidem*, str. 753-759.

¹¹⁵ Pozri najmä rozhodnutia Synódy z roku 1702, 1714, 1725, 1728, 1732, 1738, 1739, 1742 a 1754 in Charles de Clercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, XI/I: *Conciles des orientaux catholiques*, Paris, 1949, str. 128-132, 192-210.

¹¹⁶ Cf. *Decretul tridentin despre Reformă*, the XXIInd session, can. VIII in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, str. 750-753.

¹¹⁷ Cf. Karl Bihlmeyer, Hermann Tuechle, *op. cit.*, III, str. 308-309; Cf. William Bangert, *Istoria iezuiților*, translated by Marius Taloș, Ed. Ars Longa, Iași, 2001, str. 46-50, 388-429.

¹¹⁸ Ohľadom dôležitosti Jezuitského kolégia v Cluji pre rumunskú inteligenciu v Transylvánii vid' Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, str. 109-120.

pripomenúť, že všetci Atanasievi nástupcovia od 1723-1761 boli vzdelávaní na jezuitských školách: Ion Giurgiu Patachi na Jezuitskom kolégiu v Cluji a Inochentie Micu Klein ako aj Petru Pavel Aron na kolégiách v Cluji a v Trnave. Oni pochopili hodnotu katolíckych reformátorských myšlienok a pokračovali v programe, ktorý bol navrhnutý v samotnom začiatku Únie.¹¹⁹ A tak ideu založenia rumunskej školy v Alba Iulii, nachádzame v článku 11. vyhlásenia biskupa Atanasia vo Viedni,¹²⁰ ktoré bude prevzaté synodami z rokov 1702¹²¹, 1738¹²² a 1739¹²³, a dospeje k svojej legálnej realizácii a súhlasu cisára Karola VI. z dňa 21. augusta 1738¹²⁴, ktorý bude uskutočnený v praxi biskupom Petru Pavlom Aronom v roku 1754, kedy sa otvára škola v Blaji.¹²⁵ Rast kultúrnej úrovne klerikov a ľudí, ktorá tvorí absolútne nevyhnutnú podmienku na prevzatie politických požiadaviek¹²⁶, predpokladal jasnú špecifikáciu doktríny a jej propagáciu cez publikačnú činnosť. V tomto ohľade *Kvet pravdy* a *Dogmatické učenie* podávajú a rozoberajú každú tému, ktorá bola rozoberaná v dokumentoch Únie. Aj z tohto pohľadu publikácie z Blaju ukazujú tridentské smerovanie: ak koncil v Tridente nariadil ekleziológiu podľa ktorej Cirkev je spasná inštitúcia, ktorá je objektívne a úzko prepojená s pápežským primátom¹²⁷. *Kvet pravdy* a *Dogmatické učenie* rozpoznávajú spasnú hodnotu primátu rímskeho pápeža.¹²⁸

2. ŠTRUKTÚRA PUBLIKÁCIÍ. SYNOPTICKÝ PREHĽAD.

Kvet pravdy	strany	Dogmatické učenie	strany
Predslov (Dimitrie Pop, 1816).	2-4	Krátky predslov Dimitrie Pop, 1816).	1

¹¹⁹ Cf. Pompiliu Teodor, *Sub semnul luminilor, Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, str. 65

¹²⁰ Cf. N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 285.

¹²¹ *Ibidem*, str. 351-352.

¹²² Cf. Charles de Clercq, *op. cit.*, str. 199-200.

¹²³ Cf. N. Nilles, *op. cit.*, II, str. 547-548.

¹²⁴ *Ibidem*, str. 533-540

¹²⁵ Cf. Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, str. 278-279.

¹²⁶ Cf. Pompiliu Teodor, *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, str. 66.

¹²⁷ Cf. Joseph Lortz, *op. cit.*, str. 214

¹²⁸ Cf. *The Flower of Truth*, str. 21-23; *The Dogmatic Teaching*, str. 62

Predslov čitateľom	5-7	Predslov (Petru Pavel Aron, 1760).	2-5
Príhovor (1750)	8-18		
Kapitola I. O viere	8-23	Kapitola I. O Fotiovej schizme. Kapitola II. Nevyhnutnosť zachovávať Sv. Písmo, učenie synod a Cirkevných Otcov Kapitola III. O novátorov, ktorý bojujú s úniou Kapitola IV. Cirkev uznáva Úniu viery Kapitola V. novátori bojujú s úniou bez toho, aby nato mali podklady z Písma, svätých synod a cirkevných Otcov	5-8 9-11 11-12 13-15 15-16
Kapitola II. O hlave Cirkvi	23-43	Kapitola VI. článok prvý: O hlave Cirkvi Kapitola VII. Bojovať s argumentmi novátorov, ktorý bojujú proti pápežskému primátu	17-21 22-25
Kapitola III. O pôvode Sv. Ducha	43-64	Kapitola VIII článok druhý: O pôvode Sv. Ducha	25-31
Kapitola IV. O substancii Eucharistie (Forma Eucharistie)	64-76 (73-76)	Kapitola IX. Článok tretí: O substancii Najsvätejšej sviatosti Kapitola X. Bojovať s argumentmi novátorov Kapitola XI. O forme najsvätejšej Sviatosti Kapitola XII. Bojovať s argumentmi novátorov	32-34 35 35-37
Kapitola V. O dušiach zosnulých (Svätí vidia tvár Boha) (Duše tých, ktorí neľutujú a majú ťažké hriechy idú do večné-	76-79 (77-82) (83-88)	Kapitola XIII. Článok štyri: O dušiach tých, čo umreli. Definícia očistného miesta. Kapitola XIV. Bojovať s argumentmi Movilu a Maxima Peloponezského, ktorý popierajú, že Svätí po smrti vidia tvár Boha Kapitola XV. O dušiach hriešnikov s ťažkými hriechmi, ktorí idú	38-40 40-41 41-43

ho utrpenia, z ktorého niet návratu)		do pekla	
(O dočasnóm utrpení na očistnom mieste v Očistci)	(89-95)	Kapitola XVI. Boj so súčasnými argumentmi Maxima Peloponez- ského a Nicifora Calista	43-44
		Kapitola XVII. O dočasnóm treste v Očistci	44-48
		Kapitola XVIII. Boj s argumentmi Maxima Pelopo- nezského	47-48
		Kapitola XIX. Nepodložené argumenty tých, ktorí popierajú existenciu Očistca	49-50
		Kapitola XX. Tí, ktorí popierajú Únia nepoznajú ich vlastné litur- gické knihy, pretože Sv. písmo a Cirkevní Otcovia uznávajú Úniu.	50-55
		Kapitola XXI. Latinské právo nie je dôvodom pre spochybňovanie Únie	55-59
		Kapitola XXII. Únia vo viere a nie v práve	59-62
		Kapitola XXIII. Tí, čo popierajú Úniu sú novátori, ktorí prináša- jú nové právo, a vážne ohrozujú spásu svojich duší	62-66
Epilóg- výzva na vieru v dokumenty Únie	95-96	Epilóg. Výzva a vieru a na Úniu	67

3. ZDROJE

Kvet pravdy prevyšuje svojou komplexnosťou a hĺbkou dimenzie katechizmu, pretože je autentickým teologickým dielom, v ktorom sa viera rozoberá z pohľadu Božieho zjavenia, ktoré je uchovávané vo Svätom písme a Tradícii Cirkvi.

Ak je posudzované Sväté písmo, autori diela používali preklad vydaný neuniatmi vo Valašsku v Bukurešti 1688.

Tradícia Rumunskej cirkvi bola preskúmaná používajúc tieto zdroje:

- a) Liturgické knihy: *Život svätých*¹²⁹ (Iasi, 1682) *Euchologion* (Râmnic, 1730) *Menaion* [Mineia] (Râmnic, 1737), *Spevník* (Râmnic, 1742), *Pentecostla* (Râmnic, 1743), *Liturgia* (București, 1747) *Triodion s Pentecostal* (București, 1747)
- b) Právnické texty: *Zbierka práva* (Târgoviște, 1652), sú taktiež citované dokumenty ekumenických koncilov Konštantinopolského (680-681) a Florentského (1431-1445)
- c) Patristické texty: Sv. Ján Zlatoústý (*Mărgărit*, București, 1691), taktiež sú citovaní Sv. Germán, Sv. Bazil Veľký, Sv. Ján Damascénsky a Sv. Dionýz
- d) Knihu kresťanskej náuky: *Cluciu, čo znamená kľúč k úspechu* (București, 1675); *Kresťanské učenie o sv. liturgii* (Iași, 1697), *Kresťanské učenie* (Snagov, 1700)

Dogmatické učenie je inšpirované teologickou perspektívou *Kvetu pravdy*, ako to aj autor priznáva v kapitole III,¹³⁰ citujúc rovnaké zdroje. Taktiež sa tu však používa veľké množstvo iných zdrojov.¹³¹

- a) Liturgické knihy: *Euhologion* (Kijev, 1461), "*Păucenia*" – *Pohrebny obrad* (Govora, 1642), *Arhieraticon* (București, 1658, ms.), *Slovanský Euhologion* (Buzău, 1699), "*Păucenia*" (București, 1699), *Triodion* (Buzău, 1700), *Breviár* (Iași, 1703), *Euhologion* (Râmnic, 1706), *Pentecostal* (București, 1743), *Breviár* (Râmnic, 1745), *Synopsis* (Iași, 1746), *Spevník* (București, 1746), *Spevník* (Râmnic, 1755).
- b) Vyučovacie knihy: *Kľúč k porozumeniu* (București, 1678), *Homílie* (Buzău, 1692), kresťanské učenie (Govora, 1694), *Knihá Svetla* (Maxim Peloponézsky, Snagov, 1699), *Kresťanské učenie* (București, 1732), *Učenie kňaza* (Buzău, 1702 and Iași, 1732), *Homílie* (București, 1732), *Šlabikár* (Râmnic, 1749).
- c) Pápežské a cisárske dokumenty: *List Pápeža Klementa XI. zaslaný kardinálovi Kollonichovi 9. mája 1705*; *Dekrét zaslaný Máriou Teréziou 15. apríla 1746 guvernérovi a katolíckemu poradcovi v Transylvánii*.

¹²⁹ Je to vlastne Synaxár

¹³⁰ Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 12

¹³¹ Časť z nich cituje Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, II, p. 70 a Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *op. cit.*, II, str. 148-149.

4. TEOLOGICKÁ METÓDA

Kvet pravdy a Dogmatické učenie boli vytvorené systematickým prístupom, ktorý bol podmienený dogmatickým obsahom Florentských článkov, a prostredníctvom zhromažďovania a komparácie biblických, patristických, liturgických a koncilových informácií. Teologické metóda, ktorá sa tu používa je pozitívna,¹³² aplikovaná regresívnym spôsobom. Štartovacím princípom je viera Cirkvi, ktorej základy sa skúmajú, identifikujú a tak potvrdené cez proces sa vracajú späť k jej pôvodu: Tieto... majú...byť skúmané v posvätných knihách a učení cirkevných Otcov¹³³.

Historicko-regresívna metóda, ktorá sa stanovila v katolíckej teológii v kontexte kontroverzií s protestantmi, determinovala proces biblických, patristických a historických štúdií, a tak oslobodila teológiu od extrémneho špekulatívneho charakteru, ktorý jej dali scholastici.¹³⁴ Táto metóda bola propagovaná jezuitským kardinálom Róbertom Bellarmínom, ako nevyhnutný prostriedok pre polemickejšiu teológiu Cirkvi ako aj Božie Zjavenie. Taktiež bola spomenutá v *Ratio studiorum*¹³⁵ Spoločnosti Ježišovej. Jezuiti používali tú istú metódu v polemickej teológii s neuniatmi gréckeho obradu. Najprv sa určili doktrínálne omyly východných neuniatov,¹³⁶ a až neskôr bola pocitovaná nevyhnutnosť prísť s apologetickými a misionárskymi dôvodmi na prehĺbenie pravdy viery, ktorá už bola vybojovaná. Táto literatúra sa rozvíjala najmä v jezuitských kolégiách vo východnej časti cisárstva: spomíname tu kolégia v Cluji a Trnave, kde študovali Gherontie Cottore a Petru Pavel Aron. Napríklad v Trnave bola táto metóda použitá Martinom Sentiváni v jeho diele *Dissertatio chronologico-polemica de ortu, progressu, ac diminutione schismatici Graeci, atque Graeci Ritus Ecclesiae, cum Romana Ecclesia, tot votes exoptata Reunione. In gratiam Unitorum, Valchorum, Ruthenorum et Rascianorum sub Corona Hunga-*

¹³² Prezentácia pozitívnej teologickej metódy pozri: Rene Latourelle, *Teologia, scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi, 1988, str. 68-71.

¹³³ Cf. *The Flower of Truth*, p. 17; Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 16

¹³⁴ Cf. Heribert Smolinsky, *Scolastica, Umanesimo, filosofia e nascita della "teologia positiva"*, in *Storia della teologia. Vol.IV: Epoca moderna*, coord. G. Angelini, G. Colombo and M. Vergiottini, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 2001, str. 119-122.

¹³⁵ Bola vydaná v 4 edíciach : Francescom Borgiom v 1572 a C. Acquavivanom v 1586, 1591 a 1599, ostala v platnosti a obehu až do zrušenia Spoločnosti v roku 1773.

¹³⁶ Cf. N. Nilles, *op. cit.*, I, str. 116-126.

riae, conscripta (1703), čo je viditeľné jednak v systematickej konzultácii so Svätým písmom a cirkevnými Otcami, ako aj v štruktúre jeho štúdie: v prvej časti demonštruje, že prvých 9. storočí boli východné cirkvi zjednotené s Rímskou cirkvou, uznávajúc pri tom jeho primát; druhá časť je venovaná pôvodu a vývoju schizmy; v tretej časti poukazuje na nepodloženosť dôvodov, ktorými sa oháňajú schismatici, argumentujúc Florentskými článkami; štvrtá časť trvá na nevyhnutnosti znovuzjednotenia s Rímskou cirkvou, znovuzjednotenie je tu chápané ako zjednotenie viery a nie rítov.

Regresívna pozitívna metóda, ktorú sa Rumunský uniatský teológovia naučili počas svojej scholastickej formácie, bola použitá pri písaní prvých diel gréckokatolíckeho charakteru. Teológia týchto diel sa však nezastavuje len pri selekcii teologických a historických informácií, ale snaží sa prehĺbiť ich a integrovať ich do systematickej vízie. Architektonický princíp¹³⁷ používaný pri tomto systematizačnom procese je vykúpený skrze zjednotenie viery. Toto je hlavná idea *Kvetu pravdy* a *Dogmatického učenia*, ktorá nachádza motiváciu vo Florentských článkoch a cirkevnej histórii.

5. TEOLOGICKÝ OBSAH.

Predtým, ako začnú rozoberať dogmatické problémy, autori *Kvetu pravdy* a *Dogmatického učenia* stanovujú rámec ich teologického prístupu: vieru. To je ten Boží dar, ktorý bol vliaty Svätým Duchom do duše človeka, ktorý bol pokrstený, dar, ktorý umožní kresťanovi veriť bez najmenších pochybností a uznať všetko, čo Boh zjavil svätej Cirkvi skrze Sv. Písmo, sväté koncily a svätých Otcov. Preto prirodzenosť viery nie je prirodzená, pretože nemá svoj pôvod v mysli človeka, ale v božskom zjavení, ktoré sa udialo skrze svätú Cirkev¹³⁸. Fakt nadprirodzeného zjavenia vysvetľuje, prečo je iba jedna pravá viera a iba jeden krst.¹³⁹ Celé zjavenie má spásny význam pre ľudí, a to je dôvod prečo nie je dostatočné prijať len jednu alebo zopár právd zjavených Bohom: „... všetci a každý kresťan musí v nich

¹³⁷ Architektonický princíp môže byť definovaný ako základné tajomstvo božieho Zjavenia, ktoré je vyvolené za základ, okolo ktorého budú zoradené všetky ostatné mystéria a udalosti histórie spásy. Cf. M. Semerano, G. Ancona, *Studiare la teologia dogmatica*, Ed. Vivere In, Rome, 1994, str. 83.

¹³⁸ Cf. *The Flower of Truth*, str. 20

¹³⁹ Cf. Ef. 4,5.

verit', pretože ak by neuveril čo len jednej, stále by bol vinný.¹⁴⁰ Sám Ježiš Kristus trval na nevyhnutnosti verit' zjaveniu ako celému, keď dával apoštolom misiu hlásania evanjelia.¹⁴¹

Petru Pavel Aron evokoval zjednocujúcu funkciu viery v zhromaždení veriacich, vysvetľujúc úniu Cirkvi skrze úniu – zjednotenie viery. Táto realita sa kňazmi stále spomína pri slúžení sv. liturgie.¹⁴² Jednota viery odráža jednotu kresťanov do takej miery, akou sú títo schopný uznať zjavené pravdy, vrátane Florentských článkov.¹⁴³

Pápežský primát

Unikátnosť božieho zjavenia je základom pravej viery. Pravá cirkev, teda Kristova Cirkev je zhromaždením kresťanov v jednej viere, jedného vyznania a rovnako vysluhovaných a udržiavaných najsvätejších tajomstiev, iba takáto Cirkev je pravá a jediná. Pravá cirkev je jediná, pretože je vybudovaná na skale viery.¹⁴⁴ Mocou Svätého Ducha Cirkev sa stáva telom Kristovým a veriaci kresťania sú jej údmi.¹⁴⁵ Ale jednota a funkcia Cirkvi vyžaduje jednotné vedenie. Existencia Cirkvi je nekompletná bez hlavy. V analógii tela človeka s viacerými hlavami k telu Cirkvi, autori *Kvetu pravdy* ukazujú, že existencia tela s viacerými hlavami, teda viacerými vládcami, je neprirodzená až groteskná. Táto analógia vznikla so zamieraním na určitý cieľ a striktne nereflektuje hierarchický obraz Cirkvi. Cirkev je sama o sebe mystickou realitou, „teda mystickým telom“.¹⁴⁶ To je dôvodom prečo jej hlavou a vodcom, ktorý bol videný, ale teraz ho nie je vidieť, je Veľkňaz a Vykupiteľ Ježiš Kristus.

V čase Starého zákona Boh ustanovil Árona a jeho synov za vodcov ľudu v kultúrnych a náboženských veciach.¹⁴⁷ V Novom zákone, Ježiš Kristus ustanovil sv. apoštola Petra za viditeľnú hlavu svojej Cirkvi.¹⁴⁸ To

¹⁴⁰ Cf. *The Flower of Truth*, str. 21.

¹⁴¹ Cf. Mt. 28, 20.

¹⁴² Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 12-14.

¹⁴³ *Ibidem*, str. 16

¹⁴⁴ Cf. Mt. 16, 18.

¹⁴⁵ Cf. *1Cor.* 12, 12-13.

¹⁴⁶ *The Flower of Truth*, str. 26.

¹⁴⁷ Cf. *Ieş.* 40, 13-15

¹⁴⁸ Cf. *The Flower of Truth*, p. 35; *The Dogmatic Teaching*, str. 21.

je „hlava a prvý pastier stáda“, ¹⁴⁹ ktorý obdržal od Krista kľúče od nebeského kráľovstva. Tieto boli dané ostatným apoštolom skrze sv. Petra, tak ako, keď sú časti tela spravované hlavou a pod jej vedením plnia svoju funkciu, rovnako aj údy Cirkvi, a najmä tých ktorí dostali tajomstvo kňazstva, musia vykonávať svoju misiu a správu pod vedením viditeľnej hlavy Cirkvi. ¹⁵⁰ Preto apoštoli a biskupi nie sú tu na zemi reprezentanti sv. Petra ani pápeža, ale sú Kristovými reprezentantmi, od ktorého dostali svoju posvätnú moc.

Biblický argument v prospech primátu sv. Petra nad celou Cirkvou má svoje jadro v pasáži evanjelia: Mt 16,18 a Jn 21, 16-18, ktoré prezentujú sv. Petra ako skalú viery a pastiera Cirkvi. Ešte viac to dokazujú cirkevní Otcovia a liturgické texty tým, že Kristus náš Pán mu dal meno Peter, skalú a základ Cirkvi. ¹⁵¹

Ale fundamentálnym podkladom tejto viery je samotný Ježiš Kristus. ¹⁵² Sv. Peter skrze moc Božiu je druhou skalou viery ako to čítame v Minei ku dňu 1. júna: „Kristus, skala, jasne chváli skalú viery, vybraného z apoštolov.“ ¹⁵³

Sv. Peter vykonáva aj svoju jurisdikčnú moc nad apoštolmi. Liturgickým dôkazom tohto učenia je pieseň z večierne k 29. júnu: „Vezmi a pas moje ovce, pas moje vybrané baránky“. ¹⁵⁴ Pretože vo Svätom písme badáme, že vybranými sú apoštoli, ¹⁵⁵ môžeme teda dedukovať, že sv. Peter je pastierom aj pre apoštolov. Jeho pastierstvo ako najvyššia vedúca inšancia v Cirkvi mu bola daná samotným Bohom ako služba svojim bratom. Toto nachádzame v *Märgärit* ako aj v Minei k 16. januáru, kde Petra nazývajú „lídom apoštolov a... stabilným a nemenným základom dogiem“. ¹⁵⁶

Nástupcami apoštolov sú biskupi; nástupcom sv. Petra je biskup Ríma, ktorý má moc nad ostatnými biskupmi. Tento fakt bol potvrdený mnohými ekumenickými koncilmi, v ktorých nástupca sv. Petra vystupuje ako líder a veľký sudca, či už sám, alebo prostredníctvom svojich zástupcov. Pápežova moc vynášať súdy je nadriadená nad patriarchálnymi súdnymi dvor-

¹⁴⁹ Cf. *The Flower of Truth*, p. 27; *The Dogmatic Teaching*, str. 19.

¹⁵⁰ Cf. *The Flower of Truth*, str. 22-28; *The Dogmatic Teaching*, str. 20-21.

¹⁵¹ *The Flower of Truth*, str. 30.

¹⁵² Cf. *1 Cor.* 10, 4.

¹⁵³ *The Flower of Truth*, str. 31.

¹⁵⁴ *Ibidem*, str. 33.

¹⁵⁵ Cf. *Jn.* 15, 19.

¹⁵⁶ *The Flower of Truth*, str. 34.

mi: každý biskup, ktorý má byť súdený ostatnými biskupmi sa môže odvolať na najvyššieho sudcu, ktorým je pápež.¹⁵⁷ Táto prax bola zakotvená v can. 1. na sneme v Kartágu, druhom Konštantinopolskom ekumenickom sneme a na Florentskom sneme.

Učenie o pápežskom primáte bolo akceptované východnými patriarchami a biskupmi na ekumenickom koncile vo Florencii. Pretože na tomto koncile participovali biskupi z celej Cirkvi a robili to v Kristovom mene, preto toto rozhodnutie je neomylné.¹⁵⁸

Pochádzanie Svätého Ducha

Príchod Svätého Ducha od Otca a Syna, ako z jedného zdroja, je tajomstvo, ktoré prevyšuje ľudské chápanie a ľudskú prirodzenosť.¹⁵⁹ Je úzko spojené s dogmatickou a centrálnou pravdou kresťanskej viery: existenciou jediného Boha v troch osobách. Z Božieho zjavenia vieme, že vzťahy medzi tromi božskými osobami sú: Otec je nezrodený [od večnosti], Syn zrodený a Svätý Duch vychádzajúci. Celý tento trojičný dynamizmus sa uskutocňuje výlučne božstvom a je nekonečný.¹⁶⁰

Sv. písmo hovorí, že Svätý Duch pochádza z Otca, ale nie v exkluzívnej forme; v biblickom texte sa nikde nestretneme s vyjadrením, že Svätý Duch pochádza iba z Otca. Ba čo viac, Nicejsko-konštantinopolské vyznanie hovorí, že Svätý Duch pochádza z Otca, „ale nie je nám dovolené veriť, alebo namýšľať si, že pochádza iba z Otca samotného“¹⁶¹ Neexistuje žiadne rozhodnutie ekumenických snemov, ktoré by stanovilo, že Svätý Duch pochádza jedine od Otca. Naopak, niektorí teológovia, bez akéhokoľvek biblického alebo patristického podkladu vykladali, že Svätý Duch pochádza iba z Otca. Hovoríme tu o Nichiforovi Calistovi z Xandopolu, ktorý predstavil tieto svoje myšlienky v prológu k Nedeli Mýtnika v *Synaxári* z Triody. Autori *Kvetu pravdy* postrehli, že Nichifor Calist nezachováva can. XIX. zbierky kanonického práva, ktoré zakazuje subjektívnu interpretáciu Svätého písma. Vodiace znaky v interpretácii biblických textov má byť vždy názor cirkevných Otcov.¹⁶²

¹⁵⁷ *Ibidem*, str. 38-40; *The Dogmatic Teaching*, str. 23.

¹⁵⁸ Cf. *The Flower of Truth*, str. 41.

¹⁵⁹ *Ibidem*, str. 44.

¹⁶⁰ *Ibidem*, str. 46.

¹⁶¹ *Ibidem*, str. 48.

¹⁶² *Ibidem*.

Skrze svoj božský pôvod Syn dostal všetko od Otca,¹⁶³ preto aj moc inšpirovať Svätého Ducha.¹⁶⁴ Syn nestvoril Svätého Ducha samostatne bez pomoci Otca, pretože jeho moc pochádza od večnosti od Otca.

V *Triodione* k pondelku 4. týždňa, v *Spevníku* pre druhý hlas, v *Pentecostal* k strede 6. týždňa po Pasche a v *Minei* k 30. januáru, je stanovené, že tri božské osoby sa odlišujú od seba nie ontologicky, ale skrze pôvod ich vzťahov, založenom na dvoch trinitárnych procesoch: „Pretože v Trojici nie je žiadne iné rozdelenie, ale iba tieto dve rozdiely a to: pôvod a pochádzanie, a stvorenie [creatio].“¹⁶⁵ Preto sa Syn neodlišuje od Otca na základe božského pôvodu: Otec je nezrodený a Zroditeľ, a Syn je zrodený. To je dôvod prečo Svätý Duch sa odlišuje od Otca, pretože od neho pochádza.

Ale aký je vlastne rozdiel medzi Synom a Svätým Duchom? Ani kapadócki otcovia, ani sv. Ján Damascénsky¹⁶⁶ nedokázali zodpovedať túto otázku, ale autori *Kvetu pravdy* ponúkajú riešenie, ktoré je inšpirované západnou teológiou, ktoré našli v liturgických textoch: Ak by Svätý Duch nepochádzal zo Syna tak by medzi Synom a Svätým Duchom neexistovali žiadne personálne rozdiely a odlišenia, čo by bolo v prísnom protiklade dogmy o Sv. Trojici.¹⁶⁷ Liturgické knihy vyjadrujú pochádzanie Svätého Ducha používajúc pri tom tri predložky, ktoré majú v tomto prípade rovnaký význam: „... skrze, z, od“.¹⁶⁸ Preto pravé učenie je iba to, ktoré vysvetľuje božský a večný pôvod Svätého Ducha, od Otca a od Syna alebo od Otca skrze Syna, ako z jedného zdroja.

Ďalším argumentom v prospech vychádzania Svätého Ducha z Otca a zo Syna má svoj počiatok v ontologickom a morálnom spoločenstve skrze porozumenie a lásku, ktoré existuje medzi božskými osobami. Božská vôľa nie je statickou realitou, ale pozostáva z večného dynamizmu. To je dôvod prečo konsubstancia Otca, Syna a Svätého Ducha nevytvára iba základ ich co-existencie, ale aj ich synergiu. Avšak ak je Syn od večnosti [spoluvečný]

¹⁶³ Cf. *Jn.* 15, 16.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 49; Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 25-26.

¹⁶⁵ *The Flower of Truth*, str. 52.

¹⁶⁶ Sv. Ján Damascensky, *Dogmatica*, preklad, úvod a poznámky k dielu Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, str. 32. „Syn je z Otca skrze zrodenie. Sv. Duch je tiež z Otca, ale nie skrze zrodenie ale skrze pochádzanie. Vieme, že je rozdiel medzi zrodom a pochádzaním, ale akým spôsobom sa tieto dve líšia bohužiaľ nevieme.“

¹⁶⁷ *The Flower of Truth*, str. 54.

¹⁶⁸ *Ibidem*, str. 58

a spolupracuje s Otcom, pri svojom pôrode je Syn pasívny, pretože je plodený Otcom, tak potom jeho večná spolupráca nemôže byť nič iné ako pochádzanie Svätého Ducha.¹⁶⁹

Je veľmi ľahlo poukázať nato, v čom sa tieto argumenty blízko dotýkajú zjavenia a teológie Florentského koncilu, pretože predstavujú v komplementárnych termínoch obidve, východné aj západné učenie, a zároveň sa vyhybajú akejkolvek zmienke o vnesení *Filioque* do vyznania viery ako aj neuznaniu trinitárnej teológie sv. Augustína.

Substancia najsvätejšej Eucharistie

Z pohľadu Florentskej perspektívy, *Kvet pravdy* ako aj *Dogamtické učenie*, trvajú na validite pšeničného chleba, azyme [nekvaseného chleba] alebo kvaseného chleba, pri slávení najsvätejšej Eucharistie.¹⁷⁰ Legitimita používania jednej alebo druhej formy chleba závisí od cirkevnej tradície, v ktorej daný kňaz pôsobí: Gréci celebrujú iba s kvaseným chlebom a Latiníci iba s azymom,¹⁷¹ a tak obidve spĺňajú požiadavky Florentského koncilu. Petru Pavel Aron tvrdí, že pri konsekrácii najsvätejšej Eucharistie je podstatná substancia, alebo *usia*¹⁷² pšeničného chleba, a nie sekundárne elementy chleba ako kvasenie alebo farba. A to preto, že pri konsekrácii iba usia chleba podlieha transsubstanciácii na Telo nášho Pána Ježiša Krista. Či je chlieb kvasený alebo nekvasený pri transsubstanciácii nezohráva žiadnu dôležitosť.¹⁷³

Tajomstvo Eucharistie bolo založené naším Pánom Ježišom Kristom pri Poslednej večeri. Všetky pasáže¹⁷⁴ Nového zákona, ktoré roz-

¹⁶⁹ *Ibidem*, str. 58-59.

¹⁷⁰ Cf. *The Flower of Truth*, p. 64; *The Dogmatic Teaching*, str. 32.

¹⁷¹ *Ibidem*, str. 66-67.

¹⁷² Termín *ousia* má svoj pôvod u Pytagora a v *Platónových dialógoch* dostáva rôzne významy: existencia, ktorá je v protiklade s neexistenciou, existencia senzitivných vecí. Pre Aristotela *ousia* znamená substanciu alebo esenciu. Cf. Francis E. Petters, *Termenii filosofiei grecești*, preložený Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1993, str. 213-214. V teológii bol termín používaný s významom substancie alebo esencie, ako sa to napríklad udialo na prvom Ekumenickom sneme v Nicei v snahe o poukázanie za unikátnu božskú prirodzenosť Otca a Syna. cf. Gerarld O'Collins, Edward Farrugia, *Dizionario sintetico di teologia*, translated in Italian by Luigi Melotti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, str. 257.

¹⁷³ Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 33-34.

¹⁷⁴ Cf. *Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *I Cor.* 11, 23.

právajú o zakladajúcom momente Eucharistie, spomínajú fakt, že Spasiteľ použil chlieb, avšak nešpecifikujú druh chleba. Cirkev vo svojej Tradícii používala obidve formy, aj azyme aj kvasený chlieb. Ekumenický koncil vo Florencii navždy stanovil, že substancia najsvätejšej Eucharistie môže byť iba azyme alebo iba kvasený chlieb. Žiadny iný ekumenický koncil nikdy nestanovil, že substanciou najsvätejšej Eucharistie môže byť iba azyme alebo iba kvasený chlieb. To je práve miesto, kde sa Nichifor Calist z Xandopolu mýlil, pretože vo svojom *Synaxary* na deň Veľkého Štvrtka stanovil, že Kristus použil azyme chlieb.¹⁷⁵

Ježiš Kristus ustanovil tajomstvo Eucharistie v čase, keď hebreji nemohli jesť kvasený chlieb.¹⁷⁶ Predpokladá sa, že Kristus, ktorý neprišiel zrušiť zákon, ale ho naplniť, použil presne tak ako ostatní židia azyme chlieb. Fakt, že Ježiš nestanovil jasne modalitu chleba dokazuje, že toto rozhodnutie je ponechané na jednotlivé Cirkvi, aby sa rozhodli v súlade so svojimi tradíciami.¹⁷⁷

Forma najsvätejšej Eucharistie

Slová, pri ktorých sa chlieb a víno transformujú na Telo a Krv nášho Spasiteľa, sú jeho vlastné slová: “Vezmite a jedzte, toto je moje Telo...” a “Pite z nej všetci...”¹⁷⁸ Vyzývanie Svätého Ducha po momente Eucharistickej konsekrácie sa deje za účelom dosiahnutia “... mystického tela, teda spoločenstva veriacich s hlavou Krista”¹⁷⁹ tak aby im prijatie svätých tajomstiev nebolo na odsúdenie, ale na účasť na Svätom Duchu a na živote večnom. Tisícročné učenie Cirkvi je spochybňované novátormi, ktorí tvrdia, že forma najsvätejšej Eucharistie má pozostávať zo slov epiklézy: “A učíň tento chlieb...”¹⁸⁰ Oni si neuvedomujú, že zosmiešňujú všetkých neuniatskych kňazov, ktorí slúžia liturgiu Bazila Veľkého vydanú v Slovanskom jazyku v Bukuresti v roku 1680, a v rumunskom jazyku v Râmnic v roku 1706, kde slovo “učíň” chýba, a tak

¹⁷⁵ Cf. *The Flower of Truth*, str. 69.

¹⁷⁶ Cf. *Ex.* 12, 20; *Mc.* 14, 12.

¹⁷⁷ Cf. *The Flower of Truth*, str. 71-72

¹⁷⁸ Cf. *The Flower of Truth*, str. 72; *The Dogmatic Teaching*, str. 36-37.

¹⁷⁹ *The Flower of Truth*, str. 74

¹⁸⁰ *Ibidem.*

nemôže transformovať chlieb, pretože podľa tohto nového učenia tu chýba forma.¹⁸¹

Očistenie duší po smrti

Teológii očistného miesta¹⁸² predchádza prezentácia geografie záhrobného sveta, ktorý má podľa patristicko - biblických správ tripartitnú štruktúru.

Nebo je "miestom", kde duše spravodlivých odchádzajú, aby ako odmenu dosiahli večný veniec¹⁸³ a uvideli Pána z tváre do tváre.¹⁸⁴ Toto bolo vždy vierou pravoverných veriacich a nachádzame to aj v *Pentecostal* [Päťdesiatnica] (piatok 7. týždňa po Pasche), v *Ttriodi* (sobota syropôstneho týždňa) a v Minei (10. september, tropáre k sv. Minodorovi a Mitrodorovi). Všetky tieto liturgické texty opisujú nebo ako nekonečný stav radosti a šťastia, kde sa duše modlia priamo k Bohu a sú v jeho svätom

¹⁸¹ *Ibidem*, str. 76

¹⁸² Termíny, ktoré používajú mnísi v Balji sú „očistné miesto“ alebo „miesto očistného ohňa“. „očistný oheň“, „časné a očistné diela“, ale súhlasia s tým, že Rímska Cirkev toto miesto volá „Očistec“ cf. *The Flower of Truth*, str. 76, 89, 95; *The Dogmatic Teaching*, str. 38, 44, 47, 49.

¹⁸³ Cf. *1 Cor.* 9, 25.

¹⁸⁴ Cf. *1 Cor.* 12, 13; *The Flower of Truth*, str. 79; *The Dogmatic Teaching*, str. 38-40. Istota s akou trvajú na tom, že Svätí vidia božiu tvár ukazuje, že autori diel, ktoré boli publikované v Blaji, vedeli o kontroverzii medzi Latinskou a Gréckou teológiou ohľadom prirodzenosti osláveného videnia z tváre do tváre, prikláňajúc sa však k rímskej mienke. Zatiaľ čo latinská teológia interpretuje videnie z tváre do tváre ako videnie uskutočňujúce sa ihneď a ako priame a intuitívne videnie (Cf. Pope Benedict XII, the *Benedictus Deus* Constitution: "...secundum communem Dei ordinationem animae sanctorum omnium [...] vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente" in Hünerman Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, under the care of Peter Hünerman, Ed. Dehoniane, Bologna, 1995, nr. 1000), Grécka teológia nasleduje učenie Gregora Palamaského, ktorý podporoval rozdelenie medzi božskou esenciou a nestvorenými božským energiami, a tak Svätí vidia iba Božiu Slávu. (Grigorie Palamas, *Tomul Aghioritic* in *Filocalia*, vol. VII, preklad, úvod a poznámky dieľu urobil Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, str. 419-420).

náručí, v jeho Božej milosti.¹⁸⁵ Nebo sa stalo prístupné pre spravodlivých potom, čo Kristus zostúpil do podsvetia [pekla].¹⁸⁶

Absolútne iná je pozícia duší ľudí, ktorí zomreli bez oľutovania a v stave ťažkého hriechu, pretože oni dosiahnu “miesto” trestu a večného súženia,¹⁸⁷ z ktorého niet úniku, ako je to ukázané v podobenstve *O boháčovi a chudobnom Lazarovi*¹⁸⁸, v homíliách VII., IX. a XIV. z *Märgäri* Jána Zlatoústeho a v Triodi v III. zastavení na Veľkú sobotu.¹⁸⁹ Nemožnosť prejsť z pekla do neba je taktiež podčiarknutá sv. Dionýzom v kánone 158. Kódexu kánonického práva, kde sa uvádza fakt, že veľké prehrešky mŕtvych nemôžu byť odpustené ani skrze celebráciu najsvätejšej liturgie.¹⁹⁰

Ľudia, ktorí zomrú s ľahkými hriechmi na duši, ako aj tí, ktorí dostatočne neoľutovali alebo ešte nesplnili svoje povinnosti stále dlžiac niečo, títo pôjdu do očistného miesta alebo očistca, kde tieto duše budú očistené skrze časné utrpenie.¹⁹¹ Môže sa im pomôcť, aby opustili toto očistné miesto skôr, a to skrze obety, dary a modlitby tých, ktorí sú nažive.¹⁹² Presne tak isto ako Florentský dekrét *Laetentur caeli*, ktorý podáva učenie o existencii očistca bez ďalšieho vysvetľovania o prirodzenosti tamojšieho utrpenia, aj *Kvet pravdy* používa slovo oheň. Pokiaľ biblický základ pre túto dogmu je 1.Kor 3,15 a Zjav. 12,12-15, patrystický základ sa nachádza v diele sv. Jana Zlatoústeho *Märgäri* a v homíliach IX., XVIII. a XXI. ako aj v Kódexe kánonického práva v kánone 158.

Gréckokatolícka teológia

Kvet pravdy vytvára autenticky príklad Rumunskej gréckokatolíckej dogmatickej teológie a počiatočný bod “rýdzej cirkevnej literatúry”.¹⁹³ Aj keď z pohľadu biblisticko-patrystického výskumu mu predchádzala jezuit-

¹⁸⁵ Cf. *The Flower of Truth*, str. 79-80

¹⁸⁶ V starozákonnom chápaní je šeol stavom, v ktorom sa duše mŕtvych nachádzajú pred udalosťou paschy. Vid' A. Bonora, *Sheol in Lexikon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, second edition, coord. Luciano Pacomio and Vito Mancuso, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1944, str. 956-957.

¹⁸⁷ Cf. *The Flower of Truth*, p. 73; *The Dogmatic Teaching*, str. 38, 42-44

¹⁸⁸ Cf. Lc., 16, 19.

¹⁸⁹ Cf. *The Flower of Truth*, str. 84-86; *The Dogmatic Teaching*, str. 44.

¹⁹⁰ Cf. *The Flower of Truth*, str. 87.

¹⁹¹ *The Flower of Truth*, p. 76; Cf. *The Dogmatic Teaching*, str. 44-47.

¹⁹² Cf. *The Flower of Truth*, str. 89-92; *The Dogmatic Teaching*, str. 45.

¹⁹³ Cf. Ioan Georgescu, *Tipografia Seminarului din Blaj*, in *Boabe de grâu*, an. V, nr. 1, București, 1934, str. 18.

ská literatúra *Katechizmus* Iosifa Camillisa a *Tie problematice Artikuly* Gherontia Cotoreho, *Kvet pravdy* integruje v sebe výzvu tradície na širšiu víziu, v ktorej sú teológia a liturgia nerozlučiteľne spojené skrze božské pravdy. Znovu ocenenie byzantskej liturgie, ktorá je špecifická pre Grécky rítus a tvorí prvok s najväčšou hodnotou v duchovnom živote Rumunov v Transylvánii, reprezentuje novosť, skrze ktorú *Kvet pravdy* a *Dogmatické učenie* položili základy teológie charakteristickej pre Rumunsku uniatsku cirkev. Táto teológia môže byť definovaná ako gréckokatolícka, pretože zachádza hlboko do apoštolskej viery z perspektívy Svätého písma a východnej tradície. Moderná metóda výskumu tohto obdobia ako aj používanie termínov konštituovaných v tridentskej katolíckej teológii, ako je *substantia* a *forma*, vôbec nenarušujú gréckokatolícky charakter, ale skôr vyjadrujú intelektuálnu formáciu a erudíciu autorov, ktorí boli silno zakotvení v cirkevnej realite a zároveň otvára obohacujúci dialóg s ostatnými kultúrami s úmyslom použitia metodických a doktrínálnych prvkov západnej teológie a ich organickú integráciu do rumunskej teológie.

Aj keď gréckokatolícka teológia bola limitovaná duchom náboženskej polemickkej literatúry, táto metóda otvorila nové smery vo výskume božského Zjavenia, ako aj smer, v ktorom táto teológia bola udržiavaná a odovzdávaná v Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom. Ba čo viac, uniatska teológia si stále udržiava svoju hodnotu až do dnešných dní a bola potvrdená Druhým vatikánskym koncilom, ktorý stanovil, že rôzne partikulárne cirkvi alebo obrady, ktoré existujú v Katolíckej cirkvi, sú zjednotené v jednote viery, a že rôznosť rítov, ktoré boli udržiavané a zachovávané, v žiadnom smere nenarušujú jednotu, ale naopak manifestujú ju.

Kvet pravdy a *Dogmatické učenie* tvoria vodiaci znak, ktorý je nevyhnutne potrebný pre súčasnú gréckokatolícku teológiu, ktorá je po dlhej dobe antikomunistického odporu volaná k meditácii svojich vlastných základov a pôvodu, aby tak našla prirodzené smery jej vývoja, ktoré korešpondujú s jej identitou.

Pr. Dr. Cristian Barta
University Babeş-Bolyai Cluj-Napoca
Faculty of Greek Catholic Theology
Dipartment of Blaj

crisbarta@yahoo.com

Preklad z angličtiny: ThLic. Radko Blichár

Dejiny eparchiálneho mariánskeho pútnického miesta Rafajovce

II. časť

Jana Koprivňáková

Annotation: The submitted study is an excursion to a history of village and parish Rafajovce. It denotes an 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 Greecatholic 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 Good 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 Good from Rafajovce. Miraculous Spring. Holy ceremonies.

4 FARNOSŤ RAFAJOVCE OD 60 - TYCH ROKOCH 20. STOROČIA

Od roku 1950 patrila farnosť Rafajovce pod správu pravoslávnej cirkvi. Veriaci žili v nevedomosti a až postupne dochádzali k záveru, už nie sú gréckokatolíckou farnosťou. Toto zistenie prinieslo so sebou aj polatinčovanie veriacich, ktorí odmietali navštevovať chrám s pravoslávny kňazom a navštevovali susediace rímskokatolícke chrámy. V roku 1964 opúšťa farnosť kňaz Augustín Schudich, ktorý v roku 1950 prijal pravoslávie. Vystriedal ho pravoslávny kňaz Michal Prchala, ktorý spravoval farnosť až do roku 1968.

4.1 Obnovenie činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v Rafajovciach

Rok 1968 v Československu prináša so sebou určité uvoľnenie príliš tvrdého režimu. Od tzv. Pražskej jari nebola Gréckokatolícka Cirkev kruto prenasledovaná a v obciach sa konali plebiscity. Avšak Gréckokatolícka cirkev v Československu bola aj naďalej pod dozorom štátnych orgánov. Po zvolení Akčného výboru v roku 1968, ako odpovede gréckokatolíckych veriacich na situáciu mierneho uvoľnenia Gréckokatolíckej cirkvi z prenasledovania, navštívil Rafajovce kňaz pochádzajúci z Piskoroviec Mikuláš Čečko, ktorý bol študentom teológie. Upozornil

v obci prívržencov zlikvidovanej gréckokatolíckej cirkvi, že môžu podniknúť kroky na začatie jej opätovnej činnosti. Zástupcovia z Rafajoviec: Juraj Koprivňák, Michal Petrilák, Ján Michalov a Ján Fedor G. sa stretli s Dr. Ujhelym, ktorý im podal praktické rady ako návrat farnosti ku gréckokatolíckej cirkvi uskutočniť. Zdôrazňoval (podľa osobných rozhovorov so zástupcami), aby sa to dialo nenásilne a mierovou formou, čo sa však neuskutočnilo v plnej miere. Uskutočnila sa celoobecná schôdza dňa 5. mája 1968, kde bolo uskutočnené aj hlasovanie. Z 29 prítomných občanov hlasovalo za obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi v Rafajovciach 27 občanov. Avšak 14 dňový záväzok opustenia farnosti kňazom, sa nenaplnil. Medzi tým „dňa 13. júna 1968 vládnym uznesením č.205/1968 Zb. a vládnym nariadením č. 70/1968 bola Gréckokatolícka cirkev v Československu povolená.“¹ Dňa 25. júna 1968 sa uskutočnilo nové verejné zhromaždenie vyznávačov pravoslávnej a gréckokatolíckej cirkvi obce Rafajovce. Pravoslávny kňaz rozhodnutie opustiť farnosť ignoroval a tak mu boli odobraté kľúče od chrámu. Po obnove sa uskutočnila doposiaľ najväčšia odpustová slávnosť na sviatok Zoslania Svätého Ducha.

4.2 Farnosť Rafajovce v 90 – tých rokoch minulého storočia

Po páde komunistického režimu sa otvoril priestor, pre novo uzákonenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Veriaci si od nového štátneho zriadenia sľubovali veľa. No na povrch vyplávali nové problémy, ktoré bolo potrebné riešiť. Nedostatok kňazov, odobratý majetok a predovšetkým spomienky na krivdy minulosti boli problémy, s ktorými sa Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove muselo vysporiadať. Prvá polovica 90 – tých rokov mala byť konečne zadost'účením za krivdy minulosti. No našej farnosti priniesli novú ranu.

Marek Rozkoš (1990-1991). Bol to mladý a húževnatý kňaz, ktorý si získal srdcia farníkov. Bohužiaľ, len po niekoľkých mesiacoch bol preložený do obce Lekárovce. Veriaci sa proti tomuto rozhodnutiu postavili a pri osobnej audiencii u biskupa Mons. Jána Hirku zrejme príliš vášnivo vystúpili. Zo strany biskupstva bola ochota prideliť nového kňaza, avšak ľud so slzami v očiach to odmietol konštatovaním, že sa im

¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, 1999, s. 152.

deje jedna krivda za druhou. Skutočnosťou sa stala päťročná abstinencia správcu farnosti, ktorá zanechala v myšliach farníkov trvalú stopu.

Ďalší kňazi pôsobiaci vo farnosti Rafajovce: ***Peter Fedor r. 1991-1996, spravoval excurrento z farnosti Miňovce; Michal Tkáč r. 1966-1998; Jozef Zorvan r. 1998- 2003; Peter Tirpák od r. 2003.***

4.3 Filiálne obce

Táto podkapitola je zrejme najsmutnejšou pre farnosť Rafajovce. Niekedy prekvitajúci východný byzantsko - slovanský obrad v regióne, sa postupne v 20. storočí, v rímskokatolíckych farnostiach, stával minulosťou. Je potrebné povedať, že okolo susediace rímskokatolíckej farnosti sa vyvíjali paralelne s gréckokatolíckou farnosťou Rafajovce, avšak počet gréckokatolíckych veriacich v okolitých rímskokatolíckych farnostiach bol storočiami stabilný. Toto sa zmenilo po roku 1950, kedy mnohí gréckokatolícki veriaci prijali latinský obrad, aby sa tak vyhli pravoslávnenému.

V roku 1792 bolo v stropkovskom archidiakonáte 15 gréckokatolíckych farností, z toho jedna Rafajovce. Najviac veriacich mali Piskorovce 204, Rafajovce 130, Košarovce 86, Girovce 72, Kelča 40.²

STROPKOVSKÝ DEKANÁT

-rok 1792: Piskorovce, Girovce, Košarovce, Kelča, Veľká Domaša, Ďapalovce, Holčíkovce.

-rok 1827: pridávajú sa Lukačovce a Giglovce.

-roky 1828,1829,1831,1838,1839,1851,1863,1870: Piskorovce, Girovce, Košarovce, Kelča, Veľká Domaša, Ďapalovce, Holčíkovce, Lukačovce a Giglovce.

-rok 1893: pridáva sa aj malá osada medzi Rafajovcami a Holčíkovcami – Kelčanky.

-rok 1898: pridávajú sa osady: Ďapalovce-Čaroda a Rafajovce-Čaroda.

-roky 1903-1948: predchádzajúce osady zanikajú.

VRANOVSKÝ DEKANÁT

-roky 1949-1970: nie sú záznamy; obec Veľká Domaša je zaliata.

² MICHNOVIČ, I.: *Kelča stará a nová*, 1996, s. 31.

-rok 1971: vo vizitáciách sú spomínané už len Piskorovce a Ďapalovce.

-rok 1975: Piskorovce, v Girovcích je gréckokatolícky chrám prestavaný na rímskokatolícky.

-roky 1978-1994: Piskorovce, Ďapalovce, Girovce, Košarovce, Giglovce, Holčíkovce, Nová Kelča, Lukačovce.

-roky 2000-2004: Piskorovce, Girovce a *pridružené obce* Ďapalovce, Giglovce, Holčíkovce, Nová Kelča.

-od roku 2004: Piskorovce, Vyšný Hrabovec a **pridružené obce** Ďapalovce, Giglovce, Holčíkovce, Nová Kelča.

Z uvedených obcí, filiálok, sú do dnešného dňa iba dve obce, ktoré majú podľa sčítaní ľudu takmer 100% príslušnosť ku Gréckokatolíckej cirkvi. Sú to Rafajovce a Piskorovce.

5 CHRÁM NARODENIA PRESVÄTEJ BOHORODIČKY V RAFAJOVCÍCH

Slovami žalmistu: „*Spomíname, Bože, na tvoje milosrdenstvo uprostred tvojho chrámu*“³ sa dnes farské spoločenstvo v Rafajovciach modlí vo vynovenom chráme s viac ako 200 ročnou históriou.

5.1 Starý a nový chrám

Najstaršie datovanie **dreveného chrámu** je z roku **1530**.⁴ Ďalšie datovanie postavenia dreveného chrámu je roku **1536**, o čom svedčil aj malý zvon, na ktorom bol vyrytý nasledovný nápis: „Ez a harang rafajóczi. Az Urnak 1536 Esztendejében“ („Tento zvon je rafajovský. Pochádza z roku Pána 1536.“) Na chrámovej veži sa nachádzal nápis, že strecha dreveného chrámu bola naposledy opravená v roku 1733. Dátumy sa však nezhodujú s vizitačným protokolom Michaela Manuela Olšovského z roku 1752: „V Rafajovciach je drevený kostol, krásny, veľký, v dobrom stave, postavený v roku 1701, krásny zvonku i vnútra. Všetky ikony sú krásne. Oltár je veľký, krásny čisto zakrytý obrusmi. Bohostánok s krásnou ikonou- drevený. Antimins biskupa Bizanciho. Čaše sú dve, jedna z medi pozlátená a druhá z cínu, dávna. Iliton čistý.

³ Žalm 48,10.

⁴ Porov.: BOROVSKÝ, S.: *Magyarország vármegyéi és városa.0*, 1905, s. 82.

Majú všetky bohoslužobné knihy. Žertveník je dobrý, krásny. Zvony dva.⁵

Napriek tomu, že historik E. Ungváry hovorí o návšteve biskupa M. M. Olšovského a to vo veľmi blízkom časovom rozpätí so svedectvom historika S. Borovszkého, ktorá z týchto výpovedí je pravdivejšia nevedno. Odpoveď by sa mohla javiť ako jasná, v prospech očitého svedka biskupa M. M. Olšovského, no on nezaznamenal opravu strechy z roku 1733 ani nápis zo zvonov. Nevieme tiež či v roku 1701 šlo o postavenie chrámu alebo len jeho generálnu obnovu. Vo všeobecnosti sa dnes prijíma datovanie stavby nového na rok 1750, ale vizitácia sa uskutočnila v roku 1752 a predsa sa v nej nič nepíše o kamennom chráme. Nie je teda isté, či všeobecné datovanie prijímané ako fakt nie je len približným dátumom. V *Inventárnom súpise z roku 1921* kňaz V. Čisárik spomína drevený chrám, ktorý si najstarší obyvatelia obce nepamätajú, ale odovzdali tradíciu prevzatú od svojich predkov, že zhorela spolu s dvanástimi domami v dedine.⁶ Isté je, že v Rafajovciach bol drevený chrám zničený požiarom a k roku 1750 sa datuje stavba nového chrámu v Rafajovciach z kameňa.⁷ Tento chrám bol v roku 1997 zapísaný do zoznamu Národných kultúrnych pamiatok.

Chrám z roku 1750 stojí v strede dediny na vyvýšenom mieste. Je členený na tri časti. Predsieň, ktorá má štvorcový pôdorys, samotná loď chrámu s obdĺžnikovým pôdorysom a svätyňa s okrúhlym, byzantským pôdorysom. Každá z týchto častí má svoju samostatnú vežu, ktorá je zložená z navrstvených samostatných, tvarom cibulovitých vežičiek a ukončená trojramenným krížom na ich vrchole. Nie je typicky východným chrámom, ale v kolorite krajiny určite rozpoznateľným.

5.2 Kaplnka s prameňom v „Girovskej“

„V doline, ktorá sa nazýva Girovská, sa nachádza kaplnka, ktorá je zasvätená Zosnutiu Presvätej Bohorodičky. Murovaná z kameňa ešte v roku 1842 a požehnaná Petrom Gulovičom (stropkovský dekan a farár

⁵ Porov.: PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo*: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR, Vydáva SSV Trnava v CN Bratislave 1988/7, s. 8-9.

⁶ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 1, časť I.

⁷ Porov.: *Schematizmus Gréckokatolíckej Prešovskej Eparchie*. Prešov, 2004, s. 223.

v Brusnici, pozn. autora).“⁸ Táto kaplnka bola neskôr reštaurovaná, o čom svedčil vyrytý nápis nad vstupom do kaplnky. V schematizme z roku 2004 sa však môžeme dočítať, že bola datovaná na rok 1919 a zasvätená sviatku Spolutrpiacej Bohorodičky.⁹ Možno šlo len o opravu, ktorú kňaz nezapísal, čo však je málo pravdepodobné. Tak či onak, bol v nej umiestnený obraz Panny Márie Ustavičnej Pomoci na plátne, ale datovanie obrazu sa nepodarilo zistiť. Strechu a dreve mala z dreva. Na vrchu strechy bol trojramenný kríž. Bohužiaľ, táto kaplnka je už minulosťou. V auguste roku 2003 vyhorela. Ešte v tom istom roku však bola obnovená. Tento požiar bol príležitosťou aj na opravu prameňa, ktorý sa v jej okolí nachádza.

„Blízko kaplnky sa voľakedy nachádzala mláka – prameň – kde bola neskôr vykopaná jednoduchá studňa, ako ľudia hovoria „Studzinka“. V tomto prameni, vtedy ešte zakrytom trávou, sa našiel obraz (Rafajovská ikona Presvätej Bohorodičky, pozn. autora). V studzinke, v ktorej bol obraz nájdený sa od toho času posväcuje voda (veľkým makabejským posvätením vody) počas dvoch odpustov. Toto je ústne podanie, ktoré som zachytil od najstarších ľudí, ktorí ale toto všetko tiež od svojich dedov počuli.“¹⁰ Zachovalo sa nám aj iné svedectvo, ktoré je však odlišné. „Jedného dňa, na tomto často využívanom mieste, sa odpočívajúcim cestujúcim zjavil obraz Blahoslavennej Panny Márie. Obraz zjavenia je viditeľný aj na najstaršej obecnej pečati obce. Zvesť o neobyčajnom zjave bleskurýchlo preletela okolie a všade vzbudila záujem. Záujem sa stupňoval za okolnosti, že krátko po zjavení z kmeňa predmetného bukového stromu začal vyvierať prameň. Svieža voda prameňa neslúži len na uhasenie smädu cestujúcim, ale má liečivú silu, je liekom na mnohé choroby, utíši bolesť aj trpiacim na podagru. Po krátkom čase dostal prameň názov „Zázračný prameň“ a návštevnosť sa zo dňa na deň zvyšovala.“¹¹ Dnes je ťažké dopátrať, ktorá z týchto verzií je pravdivá alebo či tu nejde len o pospájanie viacerých samostatne existujúcich legiend do jednej. Prameň sa nachádza naozaj blízko pri lese a vedie okolo nej lesná cesta až do Girovíc, podľa čoho toto miesto dostalo aj pomeno-

⁸ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 3.

⁹ Porov.: *Schematizmus Gréckokatolíckej Prešovskej Eparchie*. Prešov, 2004, s. 223.

¹⁰ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 1.

¹¹ UNGVÁRY, E.: *Rafajócz község vázlatos története*, 1990, s. 335-338.

vanie „Girovská“. Je teda možné, že tento prameň je niekoľko storočí faktom. Prameň bol až začiatkom 20. storočia prerobený na studňu.

6 DIVOTVORNÁ IKONA PRESVÄTEJ BOHORODIČKY

*Pred Tvojím obrazom Panna Mária Nepoškvrnená si Rajská ľalia.
Spokorou prosíme ráč sa zmilovať, skleslej našej duši plnú radosť dať.
(text piesne)*

6.1 Vznik ikony

O samotnom vzniku ikony sa dozvedáme z troch prameňov.

Vizitácia Michaela Manuela Olšovského z roku 1752 podáva informáciu o ikone, ale nijako bližšie nevysvetľuje jej históriu.¹²

Inventár z roku 1921: „Zo zadnej časti je upevnená ikona Matky Božej, ktorá pochádza zo starého ikonostasu – dnes je tento obraz už obnovený, teda znova premaľovaný v čase, keď sa staval nový ikonostas. Tu by bolo dobré povedať slová starších ľudí, ako podanie, či históriu tohto obrazu. Toto ústne podanie nebolo doteraz ani zapísané, ani zaznačené. Podanie alebo história tohto obrazu: Dnes už nikto nepamätá, ale ešte pred tým, čo si spomínajú teraz žijúci ľudia, bola v Rafajovciach drevená cerkou. Pri istom požari ale táto drevená cerkou zhorela do tla, len tento obraz bol zázračným spôsobom zachránený pred ohňom, zostal nespálený. Po požari bol tento, zázračne zachránený obraz prenesený do Giroviev, a bol tam, kým sa v Rafajovciach budovala nová cerkou, ale obraz z girovského chrámu zmizol, neznámym spôsobom sa opäť dostal do Rafajoviec a bol nájdený v chotári Rafajoviec na mieste zvanom „Girovská“, kadiaľ aj teraz vedie cesta do Giroviev, aj teraz sa tu nachádza cirkevná lúka a stojí tu kaplnka. Blízko kaplnky sa voľakedy nachádzala mláka – prameň – kde bola neskôr vykopaná jednoduchá studňa, ako ľudia hovoria „Studzinka“. V tomto prameni, vtedy ešte zakrytom trávou, sa našiel obraz. Tento obraz bol ale znova odnesený do Giroviev, ale nie na dlho, lebo druhýkrát sa opakovala vyššie opísaná

¹² Porov.: PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR*, 1988/7, s. 8-9.

zázračná situácia, teda že obraz znova zmizol a znova „sám“ prešiel na miesto, kde bol nájdený prvý raz. Teraz už ostal v Rafajovciach..¹³

Historik E. Ungváry v roku 1900 píše, že na tzv. svahu „Girószka“ – tam, kde sa uchyľuje poľná cesta smerom na Košarovce – stál kedysi obrovský dub. Jedného dňa, na tomto často využívanom mieste, sa odpočívajúcim cestujúcim zjavil obraz Blahoslavenej Panny Márie. Obraz zjavenia je viditeľný aj na najstaršej obecnej pečati obce. Zvest' o neobyčajnom zjave bleskurýchlo preletela okolie a všade zbudila záujem. Záujem stupňoval za okolnosti, že krátko po zjavení z kmeňa predmetného bukového stromu začal vyvierat' prameň. V tomto čase sa usadil v blízkosti prameňa jeden tichý rehoľník. Mních hneď po svojom príchode namaľoval obraz Panny Márie s Ježiškom. Obraz zavesil na buk a pod ním kázal po okolí roztrúseným ľuďom. Mních s pomocou okolitých ľudí postavil drevený kostol. Hlavnou relikviou kostola bol už spomínaný obraz Panny Márie s Ježiškom. Po dlhom čase drevený kostol zhorel, ale obraz Panny Márie sa zázračným spôsobom zachránil a zostal nepoškodený. Veriaci zostali bez kostola a zachránený obraz znovu zavesili na buk pri Zázračnom prameni, ku ktorému chodievali modliť sa.¹⁴

Dnes je isté to, že ikona existovala už začiatkom 18. storočia, ale okolnosti jej vzniku nie sú jednoznačné. Je možné spojiť oba pramene a vyvodiť z nich záver, že predlohou pre namaľovanie ikony mníchom bolo zjavenie sa tohto obrazu pri prameni na dube. Tam sa aj neskôr obraz našiel po jeho odnesení do Giroviev, keď zhorel drevený chrám

6.2 Zázračná ikona

Už samotný fakt, že ikona nezhorela pri požiari chrámu, a ďalej jej „navrátenie sa“ do chotára Rafajoviec, by mohlo stačiť na to, aby sme ju označili termínom „zázračná“. Ale na to, aby toto označenie bolo pravdivé je potrebné viac, ako len „legenda“, aj keď je z viacerých zdrojov potvrdená. Takýmto dôkazom by sa mohla stať vizitačná správa z Rafajoviec biskupa M. M. Olšovského z roku 1752, ktorý píše: „Je tu zázračná ikona, ktorá slzila v roku 1705 (rok 1705 je rokom povstania Františka Rákocziho II, ktoré ničilo a ohrozovalo mukačevskú eparchiu,

¹³ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 1.

¹⁴ UNGVÁRY, E.: *Rafajócz község vázlatos története*, 1990, s. 335-338.

pozn. autora), čo je dokázané v došetrení vedenom biskupmi, ale protokoly sa nezachovali (vo farnosti), zato na slávu zázraku na sviatok Narodenia Prečistej Panny Márie sú odpusty-púte.¹⁵ Jedným z vysvetlení prečo biskup M. M. Olšovský nedal podrobnejšie informácie o tejto ikone, možno považovať, že veriaci o tomto zázraku vedeli, ako aj kňazstvo. Protokoly o šetrení sa pravdepodobne nachádzajú v Jágerskom archíve¹⁶, ktorý zatiaľ nie je sprístupnený verejnosti. Môžeme teda predpokladať, že rafajovská ikona je zázračnou, aj keď podľa nášho názoru by bola aj bez zázrakov.

7 ODPUSTOVÉ SLÁVNOSTI

Najväčším otáznikom farnosti Rafajovce sú jej odpustové slávnosti. Je bežnou praxou farnosti mať odpustovú slávnosť a to na sviatok ktorému je chrám zasvätený. Avšak v Rafajovciach sú dve. Čo je ešte zaujímavejšie, väčšia odpustová slávnosť sa nekoná na chrámový sviatok, ale na sviatok Zoslania Svätého Ducha. Dnes sa mnohí snažia vysvetliť to jednoducho tým, že na strope chrámu je vyobrazenie tohto sviatku a celú problematiku tak položiť do roviny jedného obrazu na strope, ktorý sa nezhoduje s chrámovým sviatkom. No už v roku 1921 kňaz V. Čisárik spomína dve odpustové slávnosti.

7.1 Historické pramene dvoch odpustov

Svedectvo z roku 1752: „Je tu zázračná ikona /.../ a to na slávu zázraku na sviatok Narodenia Prečistej Panny Márie sú odpusty, púte.“¹⁷ Apoštolská stolica udelila rafajovskému chrámu plnomocné odpustky a na odpust do Rafajoviec prichádzali veriaci z ďalekého okolia.¹⁸

„... a začali sa konať odpustové slávnosti k zázračnému obrazu. V studienke, v ktorej bol obraz nájdený, a kde sa od toho času posväcuje

¹⁵ Porov.: PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR*, 1988/7, s. 8-9.

¹⁶ Porov.: PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR*, 1988/7, s. 8-9.

¹⁷ PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR*, 1988/7, s. 8-9.

¹⁸ Porov.: PAPP, Š.: *Prečistá Panna Mária v dejinách a živote našich diecéz*. In: *Slovo: mesačník gréckokatolíkov v ČSSR*, 1988/7, s. 8-9.

počas dvoch odpustov. Toto je ústne podanie, ktoré som zachytil od najstarších ľudí, ktorí ale toto všetko tiež od svojich dedov počuli. V dnešných časoch sa ani v chráme, ani vo farskom archíve, ani v inventári táto história cirkvi o zázračnom obraze nenachádza. Taktiež nejestvuje ani bula Rímskeho prestola ohľadom rafajovských odpustov, z ktorých prvý je na Zostúpenie Svätého Ducha, kedy prichádza dolná – južná časť Zemplína v ohromných počtoch. Druhý odpust je na podstatný sviatok chrámu Narodenie Presvätej Bohorodičky, kedy viac severná časť – z vrchov – a miestne okolie prichádza, avšak už v menších počtoch.¹⁹ Táto správa je z roku 1921 a poukazuje na dlhodobú tradíciu dvoch odpustov v Rafajovciach, no nepodáva vysvetlenie prečo. Je zaujímavá poznámka o pútnikoch a síce ich rozlíšenie, ktoré sa zachovalo skutočne až do konca 20. storočia.

Z roku 1972 v dekanskej vizitácii je urobený takýto zápis: „Gréckokatolícka cerkou je pod ochranou Prečistej Divo Marii. Je to pútnické miesto zasvätené Narodeniu Matky Božej. Odpust sa tu odbavuje za veľkej účasti veriacich ďalekého okolia na Sošestvije Svätého Ducha. Druhý odpust sa odbavuje v menšom merítku na Roždestvo Divo Marii.“²⁰

„Chrám zasvätili Narodeniu Presvätej Bohorodičky. Každoročne sa tu konajú odpustové slávnosti na sviatok Zoslania Svätého Ducha a Narodenia Panny Márie.“²¹

„Dnes sa v Rafajovciach každý rok organizujú eparchiálne odpusty práve na Sošestvije Svätého Ducha, a to i napriek tomu, že farská cerkou je zasvätená Roždenstvu Prečistej Divy Mariji. Je to pamiatka na starý baziliánsky monastyr zasvätený tomuto sviatku.“²²

7.2 Prečo dve odpustové slávnosti

Faktom zostáva, že farský chrám v Rafajovciach z roku 1750 je zasvätený sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky a každoročne sa 8. septembra koná farská odpustová slávnosť. Na strope chrámu, tam kde

¹⁹ AGBP, Fond – Inventáre farností: *Inventárny súpis Rafajovce: r. 1921*, s. 1.

²⁰ AGBP : *Dekanská vizitácia v r.1972, sig. 1460*.

²¹ *Farnosť Lutina*. In: *Gréckokatolícky kalendár*, Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.

²² TIMKOVIČ, OSBM, V. J.: *Letopis Bukovského monastyra*, 2004, s. 250.

by mal byť obraz chrámového sviatku, je vyobrazenie sviatku Zoslania Svätého Ducha. Práve na tento sviatok sa konajú eparchiálne odpustové slávnosti, ktoré sú svojou atmosférou podstatne väčšie.

Ak by sme sa držali najstaršieho svedectva a síce vizitačného protokolu M. M. Olšavského z roku 1752, mohli by sme usúdiť nasledovne: v prvom rade táto vizitácia hovorí o odpustoch-pútiach, čiže používa sa tu plurál. Je celkom možné, že predošlý chrám (alebo aj skôr spomínaný kláštor, či jeho kaplnka) bol zasvätený sviatku Zoslania Svätého Ducha.²³ Po jeho zničení sa udiali zázračné udalosti s ikonou. Ľud z veľkej vďaky Bohorodičke nový chrám zasvätil jej sviatku, no zároveň nechcel zabudnúť na tradíciu desaťročia pretrvávajúcu starého farského chrámu a tak zachoval aj túto tradíciu.

Ďalším vysvetlením by mohlo byť, že možno práve na tento sviatok ikona slzila. Je tiež isté, že existuje alebo existovala bula ohľadom plnomocných odpustkov a ľud o tom vedel. Potom je už len krôčik k tomu, aby práve na veľký cirkevný sviatok, akým je Zoslanie Svätého Ducha, sa vytvorila tradícia odpustov, kde pútnici mali dôvod sem prichádzať.

Ako je to však v skutočnosti sa zrejme v krátkom čase nedozvieme a možno to nebudeme vedieť s istotou nikdy. Podstatné však je, že Bohorodička je často dôvodom prečo sa ľud prichádza dať obdarovať Svätým Duchom. Ako aj na obraze na strope: ona je tá, ktorá sedí v strede, jediná, ktorá sa neľaká a s nádejou hľadá do neba držiac v ruke Pánové slová, naplnená Duchom.

7.3 Farská odpustová slávnosť na sviatok Narodenia Presvätej Bohorodičky

Táto slávnosť sa spomína vo všetkých prameňoch a za historický podklad sa berie do úvahy okrem iného aj to, že je to mariánsky sviatok, ktorým sa začína liturgický rok. Koná sa každý rok 8. septembra v komornom farskom prostredí. Prichádzajú aj pútnici v malom počte z okolitých dedín, alebo filiálok.

²³ Najstaršiu písomnú zmienku nachádzame v staroslovanskom **Trebniku z r. 1695**, kde sa píše, že tento „*Trebnik bol zakúpený do dediny Rafajovce do chrámu a kláštora zasvätenému Zoslaniu Svätého Ducha*“. (Porov.: TIMKOVIČ, OSBM, V. J.: *Letopis Bukovského monastyra*. Prešov : Rád svätého Bazila, 2004, s. 248.)

7.4 Eparchiálna odpustová slávnosť na sviatok Zoslania Svätého Ducha

Odpustová slávnosť, alebo „rusadle“ slávené v Rafajovciach na tento sviatok, majú za sebou skutočne zaujímavú minulosť. Podľa očitých svedkov bol tento odpust najväčší v dejinách rafajovských odpustov v roku 1968, kedy sa navrátila farnosť pod správu Gréckokatolíckej cirkvi. Koncelebroval ju vtedy Dr. Štefan Ujhely spolu so zborom niekoľko desiatok kňazov. Prišlo vtedy okolo 45 autobusov, nerátajúc veriacich s autami alebo pútnikov, ktorí prišli peši z okolitých dedín. Po tomto odpuste sa tak vysoký počet pútnikov už nezopakoval.

V roku 2003 sa zásluhou duchovného farnosti po prvýkrát uskutočnila v rámci mládežníckeho programu aj prehliadka mládežníckych zborov z farností Vranovského dekanátu. V tejto tradícii sa pokračuje dodnes.

Neboli vedené záznamy návštev eparchov, ale vieme o týchto:

- v r. **1944** nás navštívil **vladyka Vasil' Hopko**. V období nefungovania našej cirkvi nemáme, pravda logicky, doložené nijaké návštevy zástupcov našej cirkvi, až na vyššie spomínanú návštevu z r. **1968 Dr. Štefana Ujhelyho**. V **80-tych** r. celebroval liturgiu **ordinár Ján Hirka**. V r. **1989 Mgr. Peter Rusnák**, ktorý začal homíliu slovami „Pokoj tomuto domu!“. V r. **1990-1991 biskup Mons. Ján Hirka**. Od r. **1992-1996** pomocný biskup **Milan Chatur, CSsR**. V r. **1997-1999 biskup Mons. Ján Hirka**. V r. **2000 generálny vikár Dr. Vojtech Boháč**, v r. **2001-2002 biskup Mons. Ján Hirka**, kde r. 2002 bol zároveň aj jeho poslednou návštevou Rafajoviec. V r. **2003** celebroval liturgiu **generálny vikár Vladimír Skyba**, v rokoch **2004 - 2005 vladyka ThDr. Ján Babjak, SJ**, a v roku **2006 protosyncel ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.**

Mgr. Jana Koprivňáková

Katedra historických a spoločenských vied

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

kopriv@unipo.sk

Biskup P. P. Gojdič; k osemdesiatročnému výročiu biskupskej vysviacky

Richard Lipták

Annotation: In November 1920 Holy Father appointed 3 Slovak bishops and five years later another 3 bishops are appointed. In 1927 The Greek Catholic eparchy also received its new bishop- Basilian monk Pavol Gojdič. During this period the Greek Catholic Church had reached its heyday, however simultaneously after II. World war, and especially after Communist subversion in February 1948, The Greek Catholic Church did lose favor of government; it escalated in abolishment of the Greek Catholic Church in 1950. The article describes a personality of blessed Bishop Gojdič in the contexts of the cultural-social changes.

Key words: bishop Gojdič, anniversary, ordination, Communism, Greek catholic Church, personality of bishop Gojdič

Po počiatkových problémoch v súvislosti s obsadením biskupských stolcov,¹ vymenoval pápež v novembri 1920 troch slovenských biskupov: J. Vojtaššáka pre spišskú, M. Blahu pre banskobystrickú a K. Kmeťka pre nitriansku diecézu. O päť rokov neskôr boli vymenovaní ďalší traja biskupi: J. Čársky pre Košice, M. Bubnič pre Rožňavu a P. Jantausch pre Trnavu. V roku 1927 aj prešovské gréckokatolícke biskupstvo dostalo nového biskupa v osobe baziliána Pavla Gojdiča. Skutočne pohnutým obdobím prešlo prešovské gréckokatolícke biskupstvo i celá gréckokatolícka cirkev za biskupa Petra Pavla Gojdiča (1927-1960, v poradí siedmeho biskupa prešovskej gréckokatolíckej eparchie od jej vzniku). Počas tejto etapy sa gréckokatolícka cirkev ocitla vo fáze vzostupu, ale zároveň sa po druhej svetovej vojne a najmä po komunistickou prevrate vo februári 1948 dostala do nepriazne štátnej moci, čo vyvrcholilo de facto jej likvidáciou v roku 1950.

Pavol Gojdič sa narodil v Ruských Pekľanoch neďaleko Prešova. Pochádzal z gréckokatolíckej rusínskej rodiny, v ktorej prví kňazi sú známi od konca 18. storočia. Po skončení ľudovej školy pokračoval

¹ Dvoh biskupov, nitrianskeho Battyániho a banskobystrického Radnaiho, politická moc vykázala zo Slovenska, spišský biskup A. Párvy zomrel v Pešti roku 1919 a onedlho i rožňavský I. Balás. Na Slovensku ostal len košický biskup A. Fischer-Colbrie.

v štúdiu na gymnáziu. Po maturite nastúpil na štúdium teológie v Prešove, kde však študoval iba rok a potom bol vyslaný biskupom Dr. Jánom Vályim na štúdiá do Budapešti. Tam študoval tri roky. Kňazskú posviacku prijal 27. augusta 1911 z rúk otca biskupa Vályiho v Prešove.²

Stal sa kňazom, rovnako ako jeho dvaja bratia. Po vysvätení krátko pôsobí ako kaplán pri svojom otcovi vo farnosti Cigel'ka. Dňa 30. augusta 1912 bol vymenovaný za prefekta eparchiálneho internátu v Prešove, tzv. Alumnea a súčasne bol katechétom na gréckokatolíckej meštianskej škole. V roku 1914 sa stáva archivárom na biskupskom úrade. Keď po odchode biskupa Štefana Nováka do Maďarska, Vatikán poveril správou eparchie preláta Mikuláša Rusnáka, ten ho roku 1919 ustanovil za riaditeľa biskupskej kancelárie. Na veľké prekvapenie však odchádza zo svetského ruchu a 20. júla 1922 vstúpil do kláštora baziliánov v Mukačeve. Po dvojročnom noviciáte prijal rehoľný habit a rehoľné meno Pavol. V roku 1924 je vyslaný do Užhorodu, kde bol ustanovený za prefekta stredoškolského internátu. 14. septembra 1926 ho Rím vymenoval za Apoštolského administrátora Prešovskej eparchie.³ 27. septembra 1926 bol dekrétom svätej stolice menovaný za apoštolského administrátora prešovskej eparchie. Bolo to prekvapenie. Administráciou prešovskej eparchie v tom čase bol poverený Apoštolskou stolicou križevacký biskup Dr. Dionýz Njarady. S menovaním Pavla Gojdiča, v tom čase baziliánskeho mnícha čakajúceho na večné sľuby, nikto nerátal. Podľa pravidiel rádu sv. Bazila, jeho člen nemôže prijať nijaké cirkevné hodnosti, ak nemá zložené večné sľuby. Gojdičovi v tom čase chýbal ešte rok k ich zloženiu, avšak z Ríma dostal jednoznačnú odpoveď o udelení dišpenzu. Večné sľuby zložil 28. novembra 1926.⁴

Prvým úradným aktom, ktorý nesie jeho podpis ako administrátora, bol pastiersky list vydaný spolu s ďalšími dvoma biskupmi Dr. Dionýzom Njaradym a mukačevským biskupom Petrom Gebejom pri príležitosti 1100. výročia narodenia sv. Cyrila. Do Prešova ako administrátor prišiel 19. februára 1927. V nasledujúci deň, v nedeľu sa v katedrálnom chráme v Prešove uskutočnila slávnostná inštalácia. Už 22. februára

² Porov. J. E. Pavel Gojdič. K jeho dvadsaťročnému jubileu biskupskej posviacky 1927-1947. Prešov 1947, s. 9-21.

³ Porov. Šturák, P.: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi...c. d., s. 49-50.

⁴ Letz, R. - Šturák, P. - Zentko, J. - Habovštiak, A.: Boli soľou i svetlom. Trnava 2001, s. 63.

z Ríma cez pražskú nunciatúru prichádza telegram, ktorý oznamuje, že Mons. Gojdič je pápežom Piom XI menovaný za titulárneho biskupa harpašského a zároveň prikazuje, aby sa vysviacka uskutočnila čo naj-skôr. Vlastná vysviacka za biskupa sa konala v Ríme v bazilike sv. Kli-menta dňa 25. marca 1927. Prešovská tlač o povýšení Mons. Gojdiča reagovala slovami: *"Prešovská eparchia dostala v osobe pokorného rehoľníka - kňaza Pavla láskavého otca a dobrodincu."* V deň vysviac-ky prijal novovysväteného biskupa pápež Pius XI na audiencii. Odo-vzdal mu náprstný zlatý kríž.⁵

Keď sa biskup Gojdič dostáva do čela prešovskej eparchie, mala v tom čase 160 farností zadelených do 20 dekanátov, 213 000 veriacich a 220 kňazov. Prešovský biskup Štefan Novák po vzniku Českosloven-skej republiky odmietol pre svoje maďarské cítenie podpísať vernosť republike a radšej odišiel do Maďarska. Križevackému biskupovi Nyá-radimu sa pre jeho nedomáci pôvod a neznalosť pomerov nepodarilo celkom skonsolidovať pomery. Na východe republiky sa začína šíriť pravoslávne hnutie. Gréckokatolícki kňazi a administrácia na Slovensku žili v obavách, aby sa hnutie nešírilo. Rusíni na východnom Slovensku boli v spore o národno-kultúrnu orientáciu medzi stúpenkami veľkoru-ského, ukrajinského a rusínskeho smeru.⁶

Do tejto situácie biskup Gojdič vypracoval plán obnovy eparchie, ktorý okrem iného pozostával z rozdelenie dekanátov. Navštevoval far-nosti, 4 krát ročne organizoval kňazské konferencie. Za jeho biskupskej služby bolo posvätených 90 nových alebo obnovených chrámov. Sám sa podujal na obnovu katedrálneho chrámu. Bol zhotovený nový mramo-rový oltár a do veže katedrály umiestnený nový veľký zvon. V roku 1936 založil gréckokatolícke gymnázium. Gymnazisti počas štúdia bý-ovali v internáte sv. Jána Krstiteľa, v známom Alumneu. Okrem toho väčšina mládeže bola sústredená v internáte Gréckokatolíckeho učiteľ-ského ústavu, v ktorom bývali budúci učitelia - kantori.

V sociálnej oblasti založil alebo podporoval dovtedy existujúce so-ciálne fondy. Medzi najznámejšie patrili: Fond pre siroty a vdovy po kňazoch; Fond pre školskú mládež, najmä pre študentov s vynikajúcim prospechom, ale materiálne slabých; Fond pre vdovy, siroty a opustené

⁵ Potáš, M.: Dar lásky. Prešov 1999, s. 65-67.

⁶ Šturák, P.: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi... c. d., s. 51.

deti; Fond pre chudobné chrámy. Vyvrcholením jeho sociálneho cítenia bolo nepochybne vybudovanie a založenie eparchiálneho sirotinca. Sirotinec začali stavať v roku 1934. Výstavba pokračovala pomerne rýchlo a sirotinec dali do užívania 1. mája 1934. V súčasnosti po generálnej oprave a nových prístavbách slúži ako kňazský seminár prešovského biskupstva.⁷

V oblasti kultúry biskup Gojdič podporoval aktivity, ako katolícku tlač, zakladanie náboženských spolkov a výraznou mierou sa staral aj o ich hmotné zabezpečenie. Hneď na začiatku svojej apoštolskej práce v roku 1927 svojou angažovanosťou podporil aktivity inteligencie, ktorá nemala súce miesto na stretávanie sa a na tieto účely podporil zakúpenie domu na hlavnej ulici Prešove. Keď sa na valnom zhromaždení klubu inteligencie potvrdil gréckokatolícky charakter jeho činnosti, osobne prispel na jeho činnosť, sumou na splatenie finančnej čiastky zakúpenia domu. Avšak s rastúcim záujmom a počtom účastníkov rôznych kultúrnych podujatí, priestory sa stávali nedostačujúcimi, preto otec biskup poskytoval na tieto účely aj veľkú sálu v biskupskej rezidencii. Zakúpil veľkú záhradu, ako pozemok, na ktorom sa postavil nový priestranný gréckokatolícky kultúrny dom. V otázke podporovania cirkevnej tlače, zaujímal sa hlavne o periodiká *Russkoje slovo* - týždenné národné noviny, ďalej náboženský dvojtyždenník *Blahovistnik*. Podobne nábožensko-kultúrny spolok slovenských gréckokatolíkov jednota sv. Cyrila a Metoda vydávala mesačník, na ktorý nadviazal časopis *Cyril a Metod*. Dôležitú úlohu v oblasti vydavateľskej a nakladateľskej činnosti zohrala v roku 1927 zriadená *Petra*, ktorá okrem spomínaných aktivít ponúkala aj bohoslužobné predmety a knihy i duchovnú literatúru.⁸

Do rámca duchovnej obnovy eparchie patrila aj liturgická obnova, najmä s čistým zameraním na byzantský obrad. V tomto zmysle vydal aj nariadenie, aby kňazi čo najprísnejšie dodržiavali liturgické predpisy. Na dosiahnutie prehĺbenia duchovného života duchovenstva a veriacich používal všetky dostupné prostriedky (okružné listy, konferencie, masmédiá, osobné návštevy, katolícke školy, atď.). Gojdič pozval do eparchie nové rehoľné rády: sestry Kongregácie Služobníc Nepoškvrnenej a reformovaných otcov baziliánov. Povzbudzoval dielo ľudových misií,

⁷ Letz, R. - Šturák, P. - Zentko, J. - Habovštiak, A.: c. d., s. 80-81.

⁸ Letz, R. - Šturák, P. - Zentko, J. - Habovštiak, A.: c.d., s. 82.

dôraz kládol i na duchovné cvičenia a úctu k Božskému Srdcu, zjednotil ľudový liturgický spev.⁹

Jeho vzťahy s vládou boli často poznačené vzájomným nepochopením. V tridsiatych rokoch sa snažila zaviesť do cirkevných škôl ako vyučovací slovenský jazyk, v snahe podporiť oživenie slovenskej národnej identity aj medzi gréckokatolíkmi. Biskup zaoberajúci sa národnostnou problematikou však hájil práva rusínskych a ukrajinských veriacich používať svoj jazyk na školách. Preto bol obviňovaný z preferovania Rusínov a ukrajinizácie gréckokatolíckej cirkvi. On sa bránil tvrdením, že musí venovať väčšiu pozornosť tým, ktorých záujmy nemá kto obhajovať: *„Práva gréckokatolíckych Rusínov nebolo kto by chránil... Držal sa povinnosti chrániť svojich, nikým nechránených veriacich.“*¹⁰ O nepokojnej situácii z národnostných dôvodov svedčí i spor v obci Torysky. Gréckokatolícky farár v Toryskách, p. Spišák, píše ku dňu 17. 8. 1936 osvätenému pánovi P. Gojdičovi: *„Ráčte podať správu prečo vy podporujete mojich planých veriacich nekatolíckeho ducha a tým pričiňujete ťažkosti a vediete ku šizme!... Teraz narodilo sa M. Kotradymu Bajdovi a ste pozvolil krstiť do N. Repášoch. V Toryskách je zbúra a ľud kričí, že biskup búri a buričov podporuje a ťažkosti robí nášmu pánovi a našej farnosti a to, len preto aby ťažkosti robilo sa mojej osobe, že som Slováka a celbs. Osvätený pane, prečo Vy to dovoľujete takéto niečo? Vy ste biskup a vašou je povinnosťou planých veriacich napomnúť a nie podporovať a direktívy dávať.“*¹¹

V žiadosti obce Torysky k cirkevnej vrchnosti do Prešova, veriaci okrem iného adresujú: *„Za to, že my máme pána farára slobodného a Slováka sme my Torysčania pyšní, že sa túžba splnila, keď pre jeho národnosť bude prenasledovaný ako dosiaľ celú vec obec ohlási vláde. My sme v Toryskách náboženstva gréckokatolíckeho a národnosti slovenskej a žijeme na Slovensku a nie v Podkarpatskej Rusi.“*¹²

Národné noviny z 26. apríla 1938 ku „kauze“ píšú: *„A toto všetko robilo sa len preto, aby mohli farára Spišáka vyštvať z Torysiek, lebo*

⁹ Vasil', C.: c. d., s. 133.

¹⁰ J.E. Pavel Gojdič, K jeho dvadsaťročnému jubileu biskupskej posviacky 1927-1947. Prešov 1947, s. 136.

¹¹ AGBP, sign. 51/1948. inv.č. 81, *Disciplinárne akty vernárskeho farára Pavla Spišáka*. 17.8.1936.

¹² AGBP, sign. 51/1948. inv. č. 81, *Disciplinárske akty vernárskeho farára Pavla Spišáka*. 3.7.1936.

ved' je Slovákom. V rusínskych novinách napísali, že farár Spišák je katolík, nedokonalý farár, pretože je slobodný. Chceli pána farára porušiť a chceli, aby menovaný farár kázal ľudu po rusínsky. Ľud výslovne žiadal si kázať po slovensky. Niektorí farári, hlásiaci sa za Rusínov, snažili sa dosiahnuť, aby biskupská vrchnosť odstránila z Torysiel farára Spišáka, pretože ľud nevábil k tomu, aby v školách vyučovalo sa po rusínsky, ale naopak i ďalej účinkoval v jazyku slovenskom. Nuž, či ešte i v 20. roku trvania našej drahej ČSR budú Slovákov tak hanobiť?!¹³

Po vzniku Slovenského štátu sa celý konflikt medzi Gojdičom a vládou ešte vystupňoval s novou intenzitou a niektorí vedúci predstavitelia v ňom videli rusínskeho agitátora medzi Slovákami. Po mnohých ďalších nerodozumeniach, keď napäté vzťahy boli prekážkou aj cirkevného života a diskriminujúcim faktorom voči celej gréckokatolíckej cirkvi, podal biskup Gojdič 22. novembra 1939 Svätej stolici návrh na svoje odstúpenie, o ktorom informoval aj slovenskú vládu. Pápež Pius XII. Jeho rezignáciu odmietol a 19. júna 1940 ho uvoľnil z postu apoštolského administrátora, no zároveň bol vymenovaný za definitívneho sídelného biskupa Prešovskej eparchie.¹⁴

V období 2. svetovej vojny biskup Gojdič zaujal jednoznačne odmietané stanovisko k deportácii židov. V liste zo 16. mája 1942 vatikánskemu chargé d'affaires v Bratislave G. Burziovi píše, aby Svätá stolica vyvinula intervenciu a nátlak na prezidenta Dr. Tisu, lebo sa domnieva, že zodpovednosť za tieto činy môže padnúť na katolícku cirkev.¹⁵ Keď v roku 1943 prenasledovanie židov nemeckými a miestnymi fašistami nabralo najostrejšie formy, „vladyka prvý podal pomocnú ruku prenasledovaným, hoci to bolo vtedy spojené s veľkým nebezpečenstvom, lebo bol v nemilosti gestapa i slovenského vládneho režimu.“¹⁶

Po druhej svetovej vojne, v súvislosti s pripravovanou osnovou poštátnenia cirkevného školstva, otec biskup rázne protestoval. Vo svojom liste zo 14. augusta 1945 píše: „Pozbavenie Cirkvi udržiavať školy, vychovávať mládež v kresťanskom, náboženskom duchu, protiví sa poslaniu Cirkvi, ktorej hlavnou úlohou je vychovávať ľud, a to najmä od útleho veku. Protiví sa však aj záujmom štátu, lebo je nesporné, že láska

¹³ *Prečo je interdiť v Toryskách.* In.: Národné noviny, č. 49, str. 2, 26. 4. 1938.

¹⁴ Šturák, P.: Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM. Prešov 1997, s. 82-84.

¹⁵ Šturák, P.: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi... c. d., s. 53.

¹⁶ Potáš, M.: c. d., s. 110.

*k blížnemu, spravodlivosť, svedomitosť, mravnosť a charakternosť občanov len na dobro štátu a občanov môže slúžiť.*¹⁷

Dalšia činnosť biskupa Gojdiča ako biskupa prešovskej eparchie i jeho osobné životné osudy po druhej svetovej vojne boli úzko determinované politickým vývojom v ČSR a stanoviskom štátnej moci k náboženstvu a cirkvám, predovšetkým po komunistickom prevrate vo februári 1948. Došlo k diskreditácii gréckokatolíkov skrze ich obviňovanie z podpory banderovcov. Boj banderovcom súvisí s historickým vývojom ukrajinského národa, s jeho emancipáciou. Armáde zoskupenej okolo veliteľa Štefana Banderu išlo o ustanovenie samostatného ukrajinského štátu a vôbec sa netajili svojím odporom voči Stalinovi a komunistom a niekoľkokrát došlo i k fyzickej likvidácii exponovaných komunistov na našom území, kde boli registrovaní približne od roku 1945. Situácia sa začala vyhrocovať v roku 1947 po zásahu komunistickej poľskej vlády proti nim a vzrastajúcim počtom na Slovensku. Po strate zásobovacích základní v Haliči snažili sa prejsť až do Bavorska.¹⁸ Pred sovietskou armádou, ešte pred skončením druhej svetovej vojny, prichádzala na Slovensko aj vlna ukrajinských utečencov, najmä gréckokatolíkov. Po jej skončení sa tento prúd postupujúci cez Slovensko na západ nezastavil. Gréckokatolícki kňazi s rodinami a rehoľníci, ktorí opustili svoje pôsobiská, zastavovali sa v rezidencii biskupa Gojdiča a informovali ho o prenasledovaní gréckokatolíkov a ukrajinských vlastencov na území obsadenom sovietskou armádou. Ten rozoslal obežníky do všetkých gréckokatolíckych farností, aby podporovali ukrajinských utečencov a usporiadali v ich prospech zbierky. Z fondu biskupstva bolo okamžite uvoľnených 100 000 korún pre utečencov a organizovaním pomoci poveril svojho tajomníka Vasil'a Hopku. Biskup Gojdič dal niektorým farárom zo svojej diecézy príkaz, aby vydali pre prichádzajúcich krstné listy, na základe ktorých dostali ďalšie potrebné doklady. Laickým gréckokatolíckym aktivistom vystavovali na Gojdičov pokyn sobášne listy.¹⁹

Akcie štátnobezpečnostných orgánov proti gréckokatolíckym utečencom a tým, ktorí sa im rozhodli pomáhať, slúžili aj na zbieranie a výrobu kompromitujúcich materiálov proti biskupovi Gojdičovi a viacerým gréckokatolíckym kňazom, rehoľníkom i laikom. Pre pomoc

¹⁷ Letz, R. - Šturák, P. - Zentko, J. - Habovštiak, A.: c. d., s. 79-80.

¹⁸ Mlynárik, J.: c. d., s. 46-57.

¹⁹ Letz, R.: Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Česko-Slovensku v rokoch 1945-1968. In: Historický časopis, roč. 44, 1996, č. 2, s. 264-267.

ukrajinským utečencom bola gréckokatolícka cirkev obviňovaná zo spolupráce z banderovcami a zo strany štátu sa takáto pomoc chápala ako vlastizrada, za čo mnohí z gréckokatolíkov skončili vo väzení (napr. P. Hučko – 15 rokov väzenia, gréckokatolícky provinciál S. Sabol – doživotie). Hľadali sa i dôkazy spolupráce biskupa Gojdiča s Ukrajin-skou povstaleckou armádou, od ktorej sa on sám dištancoval: *„Pretože do banderovského procesu, s ktorým sú plné skoro všetky noviny v ČSR, zapletajú aj moje meno, nad čím sa snáď nie bez príčiny, pohoršujú zvlášť moji veriaci, dávam na vedomie celej československej verejnosti, že s banderovským hnutím nemám nič spoločného, banderovcov nikdy a nikde som nevidel a keby sa to bolo stalo, tak som netušil, že s banderovcom hovorím. A to všetko, čo sa v novinách v súvislosti s banderovcami o mojej osobe napísalo, vôbec nemá žiadneho pravdivého podkladu a zakladá sa - netvrdím to, že na zlomyseľných - ale úplne mylných informáciách, ktoré môžu poslúžiť upodozrievaniu, ale nič spoločného s banderovcami nemajú. Pravdou je, že v roku 1945-1946 niektoré gréckokatolícke rehoľné osoby a kňazi, keďže v Haliči gréckokatolícka cirkev prestala fungovať, nechali svoj rodný kraj a prišli do ČSR, kde našli svoju gréckokatolícku cirkev a kláštory svojho rádu. Či prekročili oni hranicu ČSR legálne, alebo nelegálne, to vôbec nepatrí do našej kompetencie, ale skutočnosťou je, že skôr alebo neskôr sa hlásili na najbližšej stanici SNB, poťažne MNV.“*²⁰

Biskup prešovskej eparchie Gojdič, odmietal pravoslavizáciu a zasadzoval sa o zblíženie s rímskokatolíckmi. Hoci začali slovenskí a českí rímskokatolícki biskupi pripravovať kňazov na pomoc gréckokatolíkom, komunistickej strane išlo o jednoznačné odstránenie ich podstatného znaku – katolíckosti, príslušnosti k univerzálnej katolíckej cirkvi, uznávajúcej pápežský primát.

Dňa 31. augusta 1949 vydal biskup Gojdič pastiersky list, v ktorom stálo, že rôzni agitátori sľubmi a hrozbami chcú odtrhnúť ľudí od gréckokatolíckej cirkvi. Apeloval na veriacich aby ostali verní svojej viere. Sám biskup urobil opatrenia, ktoré mali zabezpečiť činnosť gréckokatolíckej cirkvi v nových podmienkach. Žiadal Vatikán, aby mu dovolili vysvätiť tajného biskupa. Keď sa nedočkal odpovede, po porade s pomocným biskupom, Vasilom Hopkom určil piatich kňazov za svojich zástupcov - vikárov v tomto poradí: Hopko, Rusnák, Kokinčák, Sabadoš

²⁰ AGBP, sign. 5/1948. inv. č. 82, Biskup Gojdič sa vyjadril k procesu banderovcov a postoji gr. kat. cirkvi k nim. 12.1.1949.

a Podhajecký. Okrem toho, pre prípad, žeby centrálnne spravovanie eparchie nebolo možné, respektíve keby ani jeden zo spomenutých nemohol vykonávať svoju funkciu, rozdelil eparchiu na 12 obvodov a do každého určil kňaza s biskupskými právomocami.

Začiatkom roku 1950 boli vydané inštrukcie k zakladaniu tzv. návratových výborov medzi gréckokatolíkmi vo východoslovenských obciach, v Prešove vznikol ústredný výbor pre návrat k pravoslávii. Zatiaľ čo návratové výbory vyvíjali horúčkovitú činnosť, zasiahli gréckokatolíkov dva údery. Prvým bol vykonštruovaný politický proces s predstaviteľmi reholí na prelome marca a apríla 1950, druhým bolo zrušenie mužských kláštorov, „akcia K“. Podobné akcie však už prebiehali aj rok predtým, keď ešte v roku 1949 vláda zlikvidovala slovenských redemptoristov byzantského obradu, ktorí pôsobili v Stropkove, Michalovciach a Sabinove. Okrem nich už vo februári toho istého roku uväznili dvanásť mníchov baziliánskeho rádu a poštátnili ich kláštor v Prešove. Reakciou na tieto činy bol apel biskupa Gojdiča na G. Husáka i prezidenta K. Gottwalda: *„Stále nočné prehliadky, hromadné žalárovanie rehoľníkov a rehoľníčiek, zaiste neposlúži dobrému menu republiky, zvlášť vtedy, keď medzi uväznenými sú maloleté osoby, o ktorých sotva niekto uverí, že podkopávali základy republiky. Keď sa niekto previnil proti štátu, nech po svedomitom vyšetrovaní bude podľa zákona potrestaný, ale aby len tak naslepo brať a žalárovať nevinných ľudí, po celé mesiace držať ich vo väznici, snád' nie je to v duchu ľudovodemokratickom, kde má panovať láska a spravodlivosť, a kde je každý občan rovnaký, lebo ľudovodemokratická ústava neuznáva "osobné výsady", a kde aj náboženská sloboda je zabezpečená, vtedy nikto pre svoje náboženské presvedčenie nesmie byť prenasledovaný...“* „Kol'ki ľudia iného náboženstva sú fašisti, banderovci, zradcovia, ale ich previnenia sa negeneralizujú na ich cirkev a keď sa medzi gréckokatolíkmi našli niekoľkí jednotlivci - previnilci, pre týchto musia trpieť všetci gréckokatolíci? Zabúda sa na to, koľkým partizánom zachránili život, ohrozmom svojho života po celé týždne a mesiace skrývali a udržiavali ich v svojich domoch, zabúda sa na to, že v zahraničnej armáde pri odboji snád' 70% vojska tvorili gréckokatolícki chlapci jadro československej armády. A teraz na to všetko sa zabúda. Tak cítime, akoby každá vláda na nás chcela ukázať svoju moc, my sme najslabší, my nemáme žiadneho ochrancu. Napokon len o to prosím, aby ste ráčili zamedziť nočné prehliadky, najmä v ženských kláštoroch. Čo nájde SNB v noci, to isté nájde aj cez deň. Aby už viac cirkevných budov nebrali. Naša diecéza aj

*pri svojej veľkej chudobe odovzdala doposiaľ štátu v Prešove: školské budovy – ľudové školy, meštianske školy, učiteľské akadémié, dva veľké internáty, zhabaný kláštor a kaplnku na potreby štátu, opravuje veľkú diecéznu budovu pre potreby KNV.*²¹

Po dosadení zmocnenca do biskupského úradu v decembri 1949 sa Gojdičove možnosti udržiavať kontakty s kňazmi a spravovať eparchiu obmedzili. Zákazy a príkazy zmocnenca vyústili do úplnej izolácie biskupa. Z dostupných prameňov vyplýva, že do prešovského biskupského ordinariátu prišiel zmocnenec až začiatkom decembra 1949, bol ním Michal Rodák.²²

Situáciu opisuje M. Potáš a pokračuje, že biskup Gojdič sa proti ustanoveniu zmocnenca, ako proti nezákonnému neopodstatnenému opatreniu odporujúcemu duchu ústavy odvolal a 28. decembra podal sťažnosť Kancelárii prezidenta republiky, no všetko bezúspešne. *„Proti takémuto opatreniu SÚVC čo najrozhodnejšie protestujem nielen preto, že to nemá žiadneho zákonitého podkladu, ale zvlášť preto, že sa kriklave protiví Ústave ČSR, ktorá svojim občanom zabezpečuje nielen najširšiu náboženskú slobodu, ale aj osobnú slobodu, slobodu prejavu, slobodu tlače, listové tajomstvo, dosadením núteného "zmocnenca" do biskupského úradu, je obmedzenie, poťažne narušenie tejto slobody... Cez svoje 23 ročné arcipastierské úradovanie d'aleko som sa držal od každej politiky a plnil som jedine svoju arcipastiersku povinnosť: ktorá stojí vyššie každej politiky. A to zamýšľam robiť aj naďalej v prítomnosti zmocnenca...*²³

Od konca marca 1950 zároveň i kulminoval nátlak na biskupov, aby prestúpili na pravoslávie. V. Hopkovi bol v tomto prípade ponúknutý post arcibiskupa (metropolitu) pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Aj u Gojdiča bola delegácia, no i on rozhodne odmietol prestup na pravoslávie. Súčasne bola odštartovaná akcia, ktorá mala neskôr na likvidácii uniatov (gréckokatolíkov) výrazný podiel. Išlo o prevedenie gréckokatolíckych chrámov na východnom Slovensku do rúk pravoslávnej cirkvi.

Poradný orgán predsedníctva ÚV KSČ pre cirkevné záležitosti, tzv. cirkevná šesťka, sa, takisto v tom čase, rozhodla pre izoláciu biskupov

²¹ AGBP, sign. 33/1949. inv. č. 82, Zaistenie rehoľníkov a radových sestier. 8. (19.) 3. 1949.

²² Potáš, M.: c. d., s. 186-187.

²³ AGBP, sign. 60/1949. inv. č. 82, Odpoveď kancelárie prezidenta na sťažnosť biskupa Gojdiča. December 1949.

Buzalku, Boukala, Píchu, Hloucha a Zélu, zostrením bezpečnostných opatrení. Gojdič a Hopko mali byť okamžite internovaní a ich zatknutie malo byť odôvodnené jednak spojením s banderovcami, jednak spojením s rímskokatolíckou hierarchiou proti vôli veriacich. Gojdič však už začal protiakciu proti „akcii P“ a kňazi, ktorí boli predtým pre prestup, začali váhať. Po poradách na sekretariáte KSS bolo rozhodnuté uskutočniť celú akciu naraz za predpokladu, že sa zvolaného tzv. malého soboru (snemu) zúčastní aspoň osemdesiat z dvesto gréckokatolíckych kňazov, z ktorých bude väčšina Slovákov. Po skončení tzv. veľkého soboru boli biskup Gojdič a Hopko izolovaní. Tým spôsobom, že ich hneď po prevzatí rezidencie odviezli na izolované miesto do Vysokých Tatier.

Na konci roku 1950 sa spustila lavína vykonštruovaných politických procesov proti J. Vojtaššákovi, M. Buzalkovi a P. Gojdičovi. V procese s biskupom Gojdičom išlo o likvidáciu zvyškov gréckokatolíckej cirkvi. Vykonštruovaná obžaloba bola postavená na jeho „spolupráci s banderovcami“ a obvineniami z vojenskej velezrady a špionáže v prospech Vatikánu a „imperialistických mocností“. Gojdič a Buzalka boli odsúdení na doživotie, najstaršieho biskupa Vojtaššáka odsúdili na 24 rokov väzenia. Biskup Gojdič prešiel kalváriou komunistických väzení vo Valdiciach, Ruzyni, Ilave a Leopoldove. V roku 1954 mu bol na základe amnestie nového prezidenta A. Zápotockého uložený nový trest – 25 rokov odňatia slobody. Vzhľadom na jeho vysoký vek a zlý zdravotný stav, išlo o akt bez praktického významu. Zomrel v Leopoldovskom väzení v júli 1960. Krátkosť obrodného procesu roku 1968 neumožnila rehabilitovať jeho osobnosť a k jeho plnej rehabilitácii došlo až po roku 1989.²⁴ V rámci svojej druhej pastoračnej návštevy Slovenska pápež Ján Pavol II. zavítal do Prešova, kde si v katedrále uctil pamiatku biskupa Pavla Petra Gojdiča.

Mgr. Richard Lipták
Gregorovce 76
082 12 Uzovce

²⁴ Mlynárik, J.: c.d., s. 90.

Krása jazyka v liturgickom prejave

Michal Hospodár

Annotation: Article is written primarily for need of pastoral priests, who work professionally with spoken word. It adverts to some orthoepic rules and specifies chosen failures in range of correct pronunciation of language. The article is pioneering and is means challenge for theologians and linguists to cooperate expertly at increasing of verbal speech level of priests and laymen in religious sphere.

Key words: language, orthoepy – pronunciation, slab, articulation

Jazyk je iste najvšestrannejší a najdokonalejší nástroj, aký ľudstvo vytvorilo. Je zároveň základným prvkom kultúrneho dedičstva národa. Človek je Stvoriteľom najviacej obdarovaný tvor okrem iného aj preto, lebo má schopnosť reči, ktorej základom je slovo. Ľudská civilizácia by bez komunikácie nemohla jestvovať, zahynula by.

Z dejín slovenského jazyka je známe, že na jeho kodifikačnom procese v druhej polovici 18. storočia a v prvej polovici 19. storočia sa významnou mierou podieľali práve kňazi. Katolícki bernolákovci (A. Bernolák, J. Hollý, J. Fándly), a po nich evanjelickí štúrovci (Ľ. Štúr, J. M. Hurban, M. M. Hodža), videli v spisovnom jazyku prostriedok národného i náboženského uvedomenia v ťažkých podmienkach uhorskej národnej nežičlivosti. Ich kodifikačné úsilie o spisovnú slovenčinu nevyšlo nazmar a tento jazyk sa stal literárnym jazykom všetkých Slovákov.¹ Na pôsobenie štúrovcov nadväzovali ďalší jazykovedci najmä po založení Matice slovenskej v roku 1863. Aj z toho krátkeho excerptu vidno, že cirkevné prostredie vytvára do istej miery prirodzenú klímu na zápas o čistotu jazyka a jeho vonkajší prejav.

LITURGIA CIRKVI A JAZYK

Liturgia, ako najdôležitejší úkon bohopocty je súčasne verejným prejavom Cirkvi. Podľa žánrovej klasifikácie je liturgia náboženským obradom s pevne stanovenou štruktúrou, ktorú vyplňajú na jednej strane modlitby a spevy veriacich a na druhej strane rétorická časť najmä pri

¹ Porov.: MISTRÍK, J.: *Moderná slovenčina*, Bratislava: SPN, 1984, s. 13.

čítaní apoštola, evanjelia a pri homílii. Pri liturgickom slávení sa nachádzajú viaceré styčné plochy náboženského posolstva a jazyka, v ktorom je posolstvo tlmočené zhromaždeniu. „Kázeň ako špecifický verbálny text je spolu s ostatnými náboženskými textami súčasťou náboženskej komunikačnej sféry“.² Z toho dôvodu sa ako od každého verejného prejavu vyžaduje v liturgii Cirkvi zrelá jazyková kultúra. Každý aktívny účastník liturgického slávania (kňaz, diakon, kantor, lektor atď.) nesie spoluzodpovednosť za to, aby aj po formálnej stránke liturgia bola dôstojným úkonom na oslavu Boha a komunikáciu s ním a so svätými. NePOCHYBNE prisudzujeme prvoradú hodnotu Božiemu slovu (vnútorná hodnota). Ale aj vonkajšiu formu liturgickej komunikácie, najmä jej rétorickej časti je potrebné zvládnuť na patričnej úrovni. V ďalšej časti príspevku sa chceme zamerať na niektoré ortoepické pravidlá, viacmenej súvisiace s kazateľskou službou.

POJEM ORTOEPIA

Ortoepia („orto-epia“ doslovne správne hovorenie) je náuka o správnej výslovnosti spisovného jazyka. To znamená, že ortoepia má súvis so zvukovou kultúrou reči. Najdôležitejšou zložkou kultúry reči je zložka jazykovej správnosti. Na jazykovú správnosť reči z ortoepického hľadiska vplyvajú podľa Ábela Kráľa tieto faktory: artikulačná zreteľnosť, intonačná výraznosť a intonačné bohatstvo, intonačná logickosť a jednoznačnosť, prednesová primeranosť a presvedčivosť, eufónia reči, logicky správne a nerušivé dýchanie, funkčné využívanie vlastností hlasu a neutralizácia vplyvu čítania na prednes.³ Na zvukovej rovine jazyka je to zložka ortoepickej správnosti. Slovenčina je spevavý, melodický jazyk. Tomu sa prispôsobujú aj pravidlá jej výslovnosti.⁴ V súčasnom rozmachu interaktívnej komunikácie nemožno podceňovať význam ortoepie pri zdvíhaní jazykovej kultúry, ktorú by mal ovládať každý verejný činiteľ, cirkevného nevynímajúc.

² FINDRA, J.: *Kázeň v priestore náboženskej komunikačnej sféry*. In: *Slovenská reč*, roč. 71/2006, č. 3, s. 129.

³ Porov. KRÁĽ, Á.: *Pravidlá slovenskej výslovnosti*, Bratislava: SPN, 1984, s. 32.

⁴ Práca *Pravidlá slovenskej výslovnosti* od Ábela Kráľa vyšla vo viacerých vydaniach (1984, 1988, 1996) a je kodifikačnou príručkou v ortoepii. Niektoré ortoepické pravidlá a príklady čerpáme z nej aj v ďalšej časti tohto príspevku.

VYBRANÉ ORTOEPICKÉ PRAVIDLÁ

Prv, než sa budeme venovať ortoepickým pravidlám, poukážeme na niektoré typické chyby pri tvorbe slovných spojení vo verbálnom prejave. Niektorí kazatelia sa vyjadrujú frázami, tým, že používajú stereotypné myšlienkové a jazykové formulácie. Pre mnohých sú typické predložkové väzby a násilné spojenia. Uvedieme niekoľko chybne používaných slov: *ponevác* (namiesto *pretože*), *ničmenej* (namiesto *jednako*), *a síce* (namiesto *a to*), *jakmile* (namiesto *len čo*, *ledva*), *bezosporu* (ne-sporne), *cestou* (prostredníctvom), *ješitný* (márnomyseľný, samolúby, márnivý), *bezpríkladu* (napríklad), *klúd* (pokoj), *naprosto* (naozaj, vskutku), *ovšem* (pravda, pravdaže), *razítka* (pečiatka), *trebalo* (bolo treba), *častokrát* (často) a iné.

Vari viac prehreškov stretneme v predložkových väzbách. Napr.: *behom týždňa* (namiesto *v priebehu*, *za*, *počas*), *až na* (okrem, s výnimkou), *brať účasť* (zúčastňovať sa), *zahájiť jednanie* (otvoriť), *cez* (vyše, viac ako), *dôvod k niečomu* (dôvod na niečo), *mimo iného* (okrem iného), *na každý pád* (v každom prípade, určite), *nechať pozdravovať* (dať pozdravovať), *nezávisieť na niečom* (nezávisieť od niečoho), *za prvé* (po prvé), *vzhľadom k niečomu* (vzhľadom na niečo), *napomáhať niečomu* (napomáhať niečo) a pod.

Samostatnou oblasťou ortoepie je mäkkenie. Mäkké slabiky máme vyslovovať mäkko. Za mäkké považujeme označené mäčkénom (ďateľ) a spoluhlásky **d, t, n, l**, pred *e, i, í*, alebo dvojhláskami *ia, ie, iu* (dieťa, nielen). Pred samohláskami **a, o, u** mäkkosť označujeme mäčkénom: *kláčať*, *žľab*, *zaťovia*, *dobať*, *ľúbiť*, *klúč* a pod. Píšeme a čítame *boľavý*, ale *túlavý* (túlať sa), *mašťaľka*, ale *podstielka*. Mäkkosť má aj dištinktívnu vlastnosť, t.j. schopnosť rozlíšiť význam slova, napr. *lavica* (na sedenie) – *ľavica* (ľavá ruka), *osla* (brúsil) – *osľa* (osliatko), *med* (včelí) – *meď* (kov), *spln* (mesiaca) – *splň* (rozkazovací spôsob od splniť), *krsenie* (obrad) – *krštenie* (hostina), *stať* (časť prejavu) – *sťať* (zoťať).

Slabiky **de, te, ne, le, di, ti, ni, li, dí, tí, ní, lí** vyslovujeme tvrdo v týchto príponách:

- a) v príponách prídavných mien typu „pekný“ a „matkin“: *mladí* (chlapci), *ženatí* (priatelia), *bohatej* (vdove), *sestrini* (bratia), *Zuzkine* (dcéry)...

- b) v tvaroch zámen „ten, tento, onen“ : tej, tí, (občania), tie (zákony), títo (veriaci), tieto (ženy), onej (zvesti), oní (učitelia)
- c) v tvaroch slov s predponami od, nad, pod, pred: odísť, nadísť, podísť, predísť, odinakiaľ, podeň, predeň,
- d) v domácich slovách jeden, jedenásť, teda, temer, teraz, vtedy, onen, vinen, žiaden, pijatika, vínečko,
- e) v slovách cudzieho pôvodu: dekan, demokracia, telegram, technika, Martin, medicína, nikel, legitimácia, politika, študent, titul a pod. Nevyslovuj d'ekan..., ale slová latinčina... vyslovujeme s **ť**.

Dlhé slabiky **dé, té, né, lé**, vyslovujeme vždy tvrdo: z tvrdého (ko-vu), bohatému (občanovi), silnému (prúdu), smelému (chlapcovi), a pod. Podobne aj v slovách cudzieho pôvodu: akadémia, démon, planéta, kolégium, téza a pod.

Dĺžeň nám často mení význam slova a tým i zmysel prejavu, napr. hračka (pre deti) – hráčka (členka športového tímu), naraz (náhle) – náráz (zrážka, dotyk), tvar (forma) – tvár (obličaj).

Samohláska **ä** je írečitou, rázovitou samohláskou slovenského jazyka. Vyskytuje sa po perniciach b, m, p, v: žriebä, mäkký, späť, deväť atď. Vyslovuje sa ako veľmi otvorené, široké **e** s nízkou polohou jazyka. Jej výslovnosť je vzácna, hoci je prípustná aj výslovnosť obyčajného **e**: meso, obvez... (mäso, obväz).

Samohláska **ó, ô**

Dlhé **ó** píšeme a vyslovujeme len v slovách cudzieho pôvodu: atóm, epizóda, kópia, teória a pod. V domácich slovách, kde oproti krátkej slabike s **o** má byť dlhá slabika, je vždy dvojhláska **ô** (uo): hora – hôr, škola – škôl, sirota – sirôt a pod. Vokáň má aj rozlišovaciu schopnosť: horný (tok rieky) – hôrny (chlapec), nevoľa (nesloboda) – nevôľa (nechuť), nota (v hudbe) – nôta (melódia) – nóta (diplomatická).

SPODOBOVANIE (ASIMILÁCIA) SPOLUHLÁSOK.

Takzvané párové spoluhlásky sa vo výslovnosti často menia, t.j. strácajú alebo nadobúdajú vlastnosť znelosti. Prvá sa prispôsobuje nasledujúcej, napr. strážca, prosba (čítaj strážca, prozba). Na konci slova znelá sa mení na neznelú: reťaz, mozog (čítaj reťas, mozok). V slovenskej výslovnosti nemôže byť vedľa seba párová spoluhláska

znelá a párová neznelá. Kde by malo dôjsť k takému stretnutiu, tam sa prvá spoluhláska mení podľa druhej. Ak je druhá spoluhláska neznelá, aj prvá sa vyslovuje ako neznelá. Napríklad v slove sladkosť znelá spoluhláska **d** sa mení pred neznelou spoluhláskou **k** na príslušnú neznelú spoluhlásku **t** (vyslov slatkosť). V opačnom poradí, napr. v slove kosba neznelá **s** sa mení pred znelým **b** na **z** (vyslov: kozba).

Znelé spoluhlásky sa menia vo výslovnosti na neznelé nielen na absolútnom konci slova: had (hat), ale aj v prúde reči, ak nasledujúce slovo sa začína na neznelú spoluhlásku: had sipí (vyslov: hat sipí), bez peňazí (bes peňazí). Podobná situácia je vo vnútri slova: hrobka, jedzte, roztrhať, vzkriesiť (vyslov: hropka, ject'e, rostrhať, fskriesiť).

K takej istej asimilácii dochádza pri neznelej spoluhláske: päť halierov, náš jazyk (vyslov: päť halieroŭ, náš jazik). Spodobujú sa aj predložky **s** a **k**. Napríklad: s autom, k Michalovciam (vyslov: z autom, g Michaloŭciam) a pod.

Neutralizácia (spodobovanie) nastáva aj na švíku zloženiny. Napr.: viacročný, desaťmesačný, šesťdielny (vyslov: viadzroční, d'esaďmesační, šesďd'ielni) a pod.

K spodobovaniu dochádza aj v predponách, napr.: bezcitný, nadpis, obchod, odpor, predslov, rozťat' (vyslov: bescitní, natpis, opchot, otpor, pretsoŭ, rost'at'), a predložkách, napr.: k hotelu, s bratom, z Košíc (vyslov: g hotelu, z bratom, s Košíc) a pod.

Slová sme, nášmu, vášmu vyslovujeme so **z** a **ž**, teda: zme, nášmu, vášmu.

Predložky **s** a **k** s osobnými zámenami sa nespodobujú. Vyslovujeme: s ňím, s ňimi, s ňou, so mnou, k ňemu, k ňim, k nám, ku mne. Vokalizovanú predložku **so** vyslovuj zo (nie so). Vyslov: zo sestrou (nie so sestrou), zo šťastím (nie so šťastím) a pod.

Pri niektorých podstatných menách (nástroj, prostriedok) vynechávame pri činnostiach predložku **s**: jeme lyžicou (nie s lyžicou), píšeme perom (nie s perom), letí rýchlosťou (nie s rýchlosťou). Ak ide o predmet, píšeme s predložkou: obchodovať s drevom (nie drevom).

VÝSLOVNOSŤ ČASTO POUŽÍVANÝCH SLOV

Ako príklad uvádzame niektoré slová náboženského štýlu a ich správnu výslovnosť.

ab - absolúcia, absolútne – vyslov apsolúcia, apsolutno

anjel, evanjeliár, evanjelik, evanjelium – vyslov aňiel, evaňieli-ár, evaňielik, evaňieli-um; tu sa skupina **je** zmenila na dvojhlásku, pred ktorou sa mäkkí aj predchádzajúca spoluhláska.⁵

bohatstvo – bohactvo

božský – božskí, nie boskí,

bozkávať – boskávať/d'

cudzoložstvo – cuzoložstvo, nie cudzolostvo

dekanát – dekanát/d, nie d'ekanát

farizej – farize[ĭ]

kňazský – kňaskí

krstiteľnica – krst'iteľnica

monastier – monasťier

monštrancia – monštranc[i-a], nie možštrancia

modliť sa – modľiť sa, nie modliť ca

pápežský – pápešskí, nie pápeskí

presbyter – prezbyter

takmer – tagmer

umrieť – umrieť/d'

Mäkké slabiky vo vlastných menách vyslovujeme obyčajne mäkko. Napr. Gojdič, Bohorodička, Štefan, Matej, Timotej.

Podľa J. Mistríka ročne sa asimiluje do slovenčiny asi 500 nových slov – neologizmov. Tezaurus slovenského jazyka dopĺňajú aj prebraté slová z cudzích jazykov. Ich výslovnosť sa až na výnimky riadi ortoepickými pravidlami slovenčiny.

ARTIKULÁCIA

Pri ústnom prejave je veľmi dôležitá zrozumiteľnosť prednesu, ktorá je podmienená viacerými činiteľmi. Na prvom mieste je to artikulácia. Pri rečníckom prednese dôležitou vecou je tvorenie slabík a slov. A to nejde bez správnej artikulácie. Artikulácia je abecedou rečníckeho prednesu. Slabiky a slová sa skladajú zo samohlások a spoluhlások. Preto správna artikulácia záleží na tom, že každú hlásku, každú slabiku

⁵ KRÁL, Á.: *Pravidlá slovenskej výslovnosti*, Bratislava: SPN, 1984 s. 108.

a každé slovo úplne, presne a čisto vyslovujeme. Pri dobrej artikulácii sa uplatní aj slabší hlas.⁶

Zlá artikulácia je obyčajne dôsledkom nesprávneho návyku. Môže byť aj dôsledkom nejakej vrodenej deformácie v ústnej dutine. Prejavom chybnej artikulácie je, že hovoriaci nedostatočne pohybuje perami, hltá koncovky slov, hovorí akoby nosom, zle vokalizuje a pod. Najmä kazateľ si musí uvedomiť, že nejaká chyba či zlá artikulácia nielenže robí prejav nezrozumiteľným, ale poslucháča vyrušuje, dráždi a unavuje. Preto kazateľ musí správne vyslovovať hlásky, slabiky a slová, a musí správne artikulovať. Potom musí zachovať prízvuk, tempo, pauzy a silu tónu, lebo všetko to spolupôsobí na zrozumiteľnosť prednesu.⁷

ZÁVER

Tí, ktorí profesionálne pracujú s hovoreným slovom, by si mali uvedomiť, že každý rečový prejav je jedinečný a neopakovateľný jav. Na jeho celkovú kvalitu pôsobia viaceré faktory psychologického, jazykového i technického charakteru. Psychická pohoda, správna modulácia hlasu, správny tón, dobrá artikulácia atď. tvoria osobné predpoklady pre zvládnutie verejného verbálneho prejavu na očakávanej úrovni. Samozrejme, že nemožno podceňovať ani správne využitie technických pomôcok pri zabezpečení kvality ozvučenia. Každá forma prednášanej kázne je spoločenská udalosť a kazateľ si nesmie dovoliť jej hodnotu svojvoľne degradovať. Z toho dôvodu je potrebné venovať zvýšenú pozornosť aj takej špecifickej oblasti, akou je ortoepia už pri príprave budúcich služobníkov Božieho slova. Poctivá príprava zaiste prinesie svoje ovocie v každodennej praktickej pastoračnej službe.

ThDr. Michal Hospodár, PhD.

Katedra systematickej teológie

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

o.michal.hospodar@stonline.sk

⁶ Porov. STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor*, Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, s. 158.

⁷ Porov. STANČEK, Ľ.: *Kňaz rétor*, Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 2001, s. 155.

Pokus o antropologické vymedzenie človeka ako kultúrnejšej a humánnejšej bytosti.

Miroslav Gejdoš

Annotation: Three big human questions – who we are? Where we come from and where we go? – stay questions even now at the threshold of atomic age. Otherwise we can give rough scientific explanation of origin and evolution of mankind in prehistoric and historic epochs, we can describe human body from the outside and we can diagnose and medicate most of diseases, but we cannot say with preciseness of twenty first century where we go, what are the certainties of future human existence on the Earth and out of it and who we are, we can say just approximately.

Key words: human existence, society, culture

Súčasný človek rozumný – *Homo sapiens sapiens* – prežíva vo vesmíre len teraz svoju mladosť. Jeho svet nie je zďaleka jeho a nad jeho bytím zostáva veľa nezodpovedaných otázok. Ani odpoveď na základnú otázku antropológie: Kto je človek? Nie je zďaleka tak jednoduchá, ako by sme spočiatku predpokladali. I keď sa o odpoveď pokúšali už starovekí učitelia a filozofovia, aj napriek tomu ani po dvoch tisícich rokoch neexistuje všeobecne platná definícia človeka, ktorá by bola prijímaná a rešpektovaná všetkými bádatelmi a vo všetkých spoločnostiach sveta.

Tri veľké otázky ľudstva – kto sme? Odkiaľ sme prišli a kam ideme? – zostávajú na prahu atómového veku stále ešte otázkami. Môžeme síce podať hrubý vedecký výklad o pôvode a vývoji ľudstva v historických a historických dobách, môžeme popísať ľudské telo zvonku i zvnútra a môžeme stanoviť a liečiť väčšinu ľudských chorôb a nemocí, nemôžeme však s určitosťou a presnosťou vedy dvadsiateho prvého storočia povedať kam ideme, aké sú istoty budúcej ľudskej existencie na planéte Zem i mimo nej a len približne môžeme povedať kto sme.

ČLOVEK AKO PREDMET ŠTÚDIA

Človek – *Homo sapiens* je v súčasnej antropológii charakterizovaný nielen v užšom zmysle ako živočích, vyrábajúci a používajúci nástroje, ale v širšom zmysle ako živočích kultivovaný (cultured animal) a ako tvor spoločenský (zoon politikon). Základný rozdiel medzi človekom a živočíchmi je z antropologického hľadiska predovšetkým v tom, že člo-

vek je bytosť kultúrna, čo znamená – ako dodáva Franz Boas – že je predovšetkým bytosťou sociálnu a mravnú.¹

Poňatie človeka v kultúrnej a prirodzenej jednote sa stáva stále viac ústrednou témou súčasnej antropológie, stáva sa zároveň styčným bodom rôznych vied o človeku. Tieto základné otázky dokumentujú prudký rozvoj antropológie, ktorý učinila za posledných sto rokov od poňatia Quatrefaga (antropológia ako anatómia ľudských plemien) až po súčasné pokusy interpretovať ju ako súhrn obecných vied o človeku so samostatnou problémovou oblasťou medzi predmetmi ostatných kooperujúcich a prírodných vied. Ale obecné antropológické poňatie človeka je však zložitejšie, nejde tu totiž len o človeka samostatného, ale o celý komplex javov a znakov, ktoré sa podieľajú na sebarealizácii a rozvoji jedincov a skupín, a ktoré človeka charakterizujú ako kultúrnu, sociálnu a morálnu bytosť. Len teraz, na počiatku atómového veku sme dospeli k nečakanému a paradoxnému zisteniu, že človek uprostred civilizovaného sveta zostáva stále ešte tvorom neznámym a nepoznaným.

ČLOVEK A PŘÍRODA

Člověk ako nejdokonalejší a nejvyvinutější živá bytosť na zemi je zároveň súčasťou prírody, živočíšného sveta. Člověk je na prírode do určitej miery i závislý – jeho rúst, (vývin a stárnutie) probíhá podľa biologických zákonitostí – potrava rastlinného a živočíšného pôvodu a pod. Také po telesnej stránke má člověk mnoho príbuzných a spoločných znakov a vlastností s ostatnými živočíchmi. Z dnes ešte žijúcich živočíchov sú človeku najpodobnejší lidoopi (šimpanz, gorila a orangutan). „Nemůžeme je sice považovat za naše nejbližší příbuzné, ale představují fylogeneticky přinejmenším naše vzdálené bratrance. Postupně menší příbuznost vzkazuje člověk s ostatními primáty, savci a strunatci, s nimiž má už jen společný model stavby těla.“² Člověk na druhej strane sa líši od všetkých ostatných živočíchov predovšetkým trvalo vzpriamenou postavou, veľkosťou a funkciou mozgu (myslenie, reč), spôsobom života vo spoločnostiach a je jedinou zo živých bytostí, ktorá je schopná uvedomele jednať, pracovať, vyrábať a ovládať aktívne a účelovo príro-

¹ Wolf Josef, Člověk a jeho svět, Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha, 1999, str. 11

² Wolf Josef, Člověk a jeho svět, Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha, 1999, s. 23

du samu. Postavenie človeka v prírode je preto výnimočné a dominantné. Pokiaľ ide o presné fyziologické a systematické zaradenie človeka v živej prírode, nie je človek vlastne ničím iným, ako jedným z najvyšších a vývojovo najdokonalejších živočíšnych druhov. Jeho začlenenie je uvádzané v každej učebnici zoológie a človek – *Homo sapiens* – tu dominuje nad spoločenstvom zvierat, vtákov, plazov, rýb i mäkkýšov a hmyzu. Systematické zaradenie človeka je zároveň dokladom o živočíšnom pôvode človeka a jeho prípuznosť s ostatným živočíšnym svetom.

Člověk síce představuje např. podle stavby samostatnou čeleď v rámci podřádu úzkonosých opic, ale z hlediska vývojového a morfologického je nutné člověka hodnotit jako zvláštní zjev.³ Ľudské telo je pomerne málo špecializované, má vertikálnu polohu, ktorá je v prírode neobvyklá, veľký mozog, s hlavou vyváženou do rovnováhy v prirodzenej polohe na chrbtici, takže nepotrebuje zvláštne svalstvo ako iné živočíchy (ich svalstvo na hlave znemožňuje rast lebečnej dutiny a tým i mozgu) a pohybom len po zadných nohách boli predné končatiny oslobodené od konania špeciálnych úloh. Zdá sa, že vôbec nešpecializácia alebo len malá špecializácia človeka na jednej strane a veľká schopnosť adaptácie, prispôsobenia a reaktibility na druhej strane, umožnili práve rýchly vývoj človeka do jeho súčasnej podoby.

Z tohto hľadiska je človek vlastne veľkou aromorfózou, výnimkou či lepšie povedané koncentrátom živej prírody, lebo môže chodiť, liezť, behať, plávať, živiť sa najrôznejším spôsobom a najrozmanitejšou potravou, takže z hľadiska svojich rozumových schopností je v protiklade proti všetkému živému v prírode: jediný ovláda reč a logické myslenie. Človek na základe svojho poznania si môže slobodne vyberať a tak môže žiť lepšie alebo horšie, ľudský život je dynamickým procesom.⁴

ČLOVEK A SPOLOČNOSŤ

„Pojem společnost se v současné době používá ve dvojím významu, v širším slova smyslu, jakožto lidská společnost jako celek, lidstvo, které se skládá z jednotlivých společností a skupin a jednak v užším

³ Tamže, s. 24

⁴ Dancák, P.: *Komunikácia ako výchova k radikálnej otvorenosti*. In: *Orbis communicationis socialis*, Prešov 2002, s. 21 – 29.

slova smyslu jakožto jednotlivé společnosti, které vynikají na základě sjednocování sociálních skupin. Každá sociální skupina potom představuje určité společenství lidí, v němž lze dále rozlišovat různé podskupiny a sociální útvary jako rodiny, politické strany a spolky, třídy, inteligenci, lid atp“.⁵ Antropologické poňatie spoločnosti je obecné a najčastejšie sa jej rozumie vôbec ľudská spoločnosť ako druh: ako špecifický termín sa užíva v sociálnej antropológii, kde je úzko viazaná na spoločenskú štruktúru – zloženie danej spoločnosti. Spoločenská štruktúra je určená predovšetkým základnými ekonomickými súvislosťami, z nich najdôležitejší vzťah k výrobným prostriedkom.

Antropologický záujem o štúdium ľudskej spoločnosti ako spoločenskej organizácie a jej štruktúry sa prejavuje až teraz v posledných desiatich rokoch, hlavne príspevkom Stewarda a Lintona (*The Study of Man*, 1936), Ralph Linton napr. definuje spoločnosť ako společenství lidí, podílejících se na plnění společných cílů (*The Study of Man*, New York, London, kap. VII., str. 91): „Společnost je skupina lidí, kteří bydleli a pracovali pohromadě po tak dlouhou dobu, že mohli vytvořit organizovanou skupinu a považovat se za přesně vymezenou jednotku společenskou...“⁶

Základom spoločnosti je zoskupenie jednotlivcov. Toto poskytuje základný materiál, z ktorého sa môže spoločnosť ako taká vyvíjať. Rovnako dôležité pre existenciu spoločnosti je trvanie tohto celku v čase. Len v tom prípade, keď vzťahy medzi jedincami, z ktorých sa skupina skladá netrývajú dosť dlho, vtedy sa nemôžu integratívne sily, ktoré inak umožňujú transformáciu celku spoločnosti, podieľať na tomto procese. K výchove patrí i vedení k tomu, aby sa človek naučil citlivo rozlišovať, kedy je jeho pomoc potrebná a kedy je na obtíž.⁷

Etnické skupiny predstavujú historicky vzniknuté skupiny ľudí spoločného pôvodu, jazyka a spoločnej materiálnej a duchovnej kultúry.

Etnická skupina sa vyznačuje predovšetkým určitým stupňom vývoja: vzniká na základe skupiny rodov a kmeňov v prvobytnej spoločnosti a vyvíja sa v závislosti na hospodárko-kultúrnom vývoji spoločnosti. V epoche otrokárstva a feudalizmu vznikajú ako typické jednotky

⁵ Wolf Josef, *Člověk a jeho svět*, Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha, 1999, s. 42

⁶ Tamže.s. 42 - 43

⁷ Pelikan.J.:*Hledání težiště výchovy*. Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha,2007,s.98

národnosti, v epoche kapitalizmu sa etnické skupiny konštituuju v národy, ide o kultúrno-spoločenské jednotky alebo tiež o moderné formy národov, ich zoskupenie vo federáciu a pod. Vo vnútri týchto národov môžu existovať ešte malé skupiny obyvateľstva, ktoré sa vyznačujú určitými etnografickými zvláštnosťami: dielčou kultúrou, nárečím, krojom, zvláštnymi rysmi hospodárstva, náboženského vyznania ap. – podobné skupiny sa označujú ako entografické skupiny alebo národnostné skupiny či národnostné menšiny. Etnické skupiny vytvárajú etnické spoločenstvá (ethnos), ich reprezentatívnymi typmi sú kmeň – národnosť – národ.

Jednotliví príslušníci každej etnickej skupiny patria spravidla k určitým výrazovým typom a rasám. Okrem toho je pre etnické skupiny charakteristické i určité územie, na ktorom buď vznikali alebo sa po dlhú dobu vyvíjali. Toto územie nie je vždy totožné s územím štátu, častejšie zaujíma etnická skupina menšie územie vo vnútri štátu (napr. v Rusku) alebo väčšie územie a potom zasahuje do susedných štátov (napr. v Európe).

ČLOVEK A KULTÚRA

Ľudské bytosti sú prírodným druhom. Sú závislé na základných predpokladoch, ktoré musia byť splnené aby jedinec prežil, rod trval a jeho organizmus ako i každého člena zvlášť bol udržiavaný v pohybe. Okrem toho však celým svojím vybavením a schopnosťou produkovať a oceniť artefakty, vytvára si človek sekundárne prostredie (umelé prostredie) – t.j. kultúru. Kultúra je totiž charakteristický a typický ľudský fenomén. Kultúra neexistuje medzi živočíchmi v prírode. V tom zmysle je taktiež kultúra hľadanou hranicou medzi človekom a ostatnou živou prírodou. Poňatie kultúry nie je vo vede dosiaľ jednoduché. Inak bude definovať kultúru antropológ, historik, sociológ alebo psychológ a inak taktiež kultúra chápaná v obecnom živote. Spravidla sa jej rozumie len umenie a literatúra a v tomto najužšom zmysle slova sa jej viac používa. Antropológ však rozumie pod pojmom kultúra v podstate všetko, čo vytvoril človek, čo je dielom ľudskej spoločnosti a čo nie je len prírodným výtvorom. V kultúrnej antropológii býva kultúra definovaná geneticky ako výsledok spoločenského spolužitia ľudí. Interpersonálne aj sociálne vzťahy vyjadrujú to, čo je človekovi vlastné, pretože sú to dva

spôsoby, ktorými človek uskutočňuje seba samého a zároveň poukazujú na to, že človek je bytostne otvorený pre druhých.⁸ Tylor zistil, že podstatou kultúry je sociálna genéza zvykov a obyčajov. Na neho v podstate nadväzuje R. Linton, pre neho kultúra zhrňuje ľudské chovanie, a predmety len sú jeho výsledkom. Avšak súčasťou kultúry je len to chovanie, ktoré sa stalo pravidlom pre príslušníkov určitej skupiny. Z toho potom plynie, že jedným z hlavných mechanizmov vzniku, existencie a vývoja kultúry je proces učenia, zatiaľ čo inštinktívne chovanie je z kultúry vylúčené.⁹

Kultúrnu činnosť je možno pokladať za prirodzenú funkciu človeka. V socializačnom procese si človek osvojuje rad podobných vzorov, od ktorých je systematizované ľudské správanie. Súčasťou kultúry je správanie zhodné s uvedomelými alebo neuvedomelými vzormi a podriadené normám, ktorých komplexy tvoria sociálne modely. Vzory správania sa taktiež prelínajú napodobňovaním a výsledkom je potom relatívna unifikácia vzoru správania v rámci sociálneho kolektívu. Avšak kultúru netvorí len ľudské správanie, ale aj jeho výsledky, t.j. výtvary. V bežnom chápaní sa pod kultúrou určitého národa alebo historickej epochy rozumie práve táto kategória predmetu.¹⁰ Na rozdiel od živočíchov, ktoré sú prírodným podmienkam a spôsobu života prispôbené tvarom a farbou tela, chovaním i zvláštnosťami svojho vývoja, človek sa rôznym prírodným podmienkam a prostrediu prispôbuje celkom iným spôsobom, predovšetkým kultúrou a spôsobom života. Človek sa tak neoddelil od sveta zvierat len pracovnou činnosťou a myslením, ale tiež tým, že zmenil svoje podmienky i seba samého cieľavedomou a trvalou kultúrnou činnosťou. Tak sa stal z človeka prírodného človekom kultúrnym, sociálnym a civilizovaným, ktorý uskutočňuje svoje myšlienky vo vede, technike, v umení i kultúre svojho života. Vytvoril najvyššie formy ľudskej existencie – vedu, kultúru a civilizáciu.¹¹

Otázky pôvodu a existencie človeka na zemi si nekladíme len mi, ľudia dvadsiateho prvého storočia, tak isto si ich kládli i ľudia pred storočiami a tisícročiami, je pravdepodobné, že i človek v najstarších obdobiach praveku premýšľal o svojom živobytí a hľadal odpoveď na

⁸ Dancák.P.: *JA, TY, MY ako hranice slobody*. In: Theologos, r. 8, č. 2. Prešov 2006, s. 34 – 46.

⁹ Langle.A.: *Smysluplné žit - Aplikovaná existenciální analýza*. Brno. Cesta.2002.s.97

¹⁰ Pelikán.J.: *Výchova pro život*. 2.prepracované vydanie., Praha. ISV 2004,s.94

¹¹ Machovec.M.: *Smysl lidské existence*. 2. vydanie. Praha.Akropolis.2002.s.79

mnohé prejavy ľudského života. Narodenie a smrť človeka patrí k tým udalostiam, ktoré nás nútia vždy znova a znova k zamýšľaniu nad človekom.

Historické názory a predstavy o pôvode človeka na zemi sú nielen pútavým čítaním, ale zároveň dramatickou súčasťou bojov medzi materializmom a idealizmom, líčením zápasu ľudí, mysliteľov a vedcov o poznanie dávnej minulosti ľudstva a skutočných počiatkov spoločnosti na zemi.

ZÁVER

Človek ako otvorený živý systém má na jednej strane možnosť vlastnej voľby, na druhej strane však môže byť spútaný sankciami a ideálmi svojej spoločnosti natoľko, že miesto aby bol nositeľom a tvorcom kultúry a ideí svojej doby a svojej zeme, stáva sa len jedným zo šíriteľov a doručovateľov. Tento rozpor medzi možnosťou sebarealizácie človeka ako tvorivej a slobodnej bytosti a núteným jednaním s ľuďmi ako s manipulovateľnými prostriedkami iných ľudí, je vo svojej podstate rozporom umelým. Ako náhle človek prestáva byť cieľom pokroku a stáva sa len jednoduchým prostriedkom k cieľu, alebo keď človek prestane byť mierou všetkých vecí v praxi a zostáva len v teórii, potom sa môže ďalej realizovať len dvoma spôsobmi: buď príjme rolu manipulovaného človeka, začne sa postupne odcudzovať svojmu prostrediu (prírode, svetu, vzdialenému i bezprostrednému okoliu), svojej spoločnosti a národu a v poslednom rade i svojim najbližším priateľom a sám sebe. Celý tento proces je možné u neho zrýchliť použitím rôznych metód izolácie a nátlaku. Príjme však človek rolu manipulátora, potom rovnaký proces prebieha v inej rovine, ale s rovnakým výsledkom, alebo každý manipulátor v modernej spoločnosti je nakoniec manipulovaný iným manipulátorom atď.

Tam, kde človek prestáva byť mierou všetkých vecí, tam, kde sa v záujme kohokoľvek alebo čohokoľvek prestáva tento základný postulát uplatňovať, tam nakoniec mizne i sám motív civilizácie a na jej mieste sa znova objavuje dávno prekonané vývojové štádium ľudstva, barbarstvo. Človek sa v takej situácii stáva barbarom či chce, alebo nechce a klesá na nižšiu kultúrnu úroveň so všetkými sprievodnými javmi a dôsledkami.

Zdá sa, že jedným z trvalých prostriedkov a účinných metód, ako zabrániť dekulivácii človeka a šíreniu kultúrnych stepou vonku i vnútri

spoločnosti, je proces poznávania človeka a postupná kultivácia ľudí, proces, pri ktorom sa človek stáva trvalo kultúrnejšou a humánnejšou bytosťou. Prostredníctvom kultúry človek sa stáva viac človekom.¹²

K tomu, aby človek mohol dosiahnuť týchto ideálov a cieľov, k tomu je predpokladom poznávanie obecné platných zákonitostí biologického a psychického vývoja ľudí, individuálnej a národnej povahy človeka a v neposlednom rade i stanovenie základných noriem výchovy a vzdelávania pri uspokojovaní základných ľudských potrieb.

Použitá literatúra

Wolf Josef, Člověk a jeho svět, Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha, 1999

Stewarda a Lintona, The Study of Man, New York, London, 1936, kap. VII.

Pelikan.J.: *Hledání težiště výchovy*. Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, Praha, 2007

Dancák.P.: *Komunikácia ako výchova k radikálnej otvorenosti*. In: Orbis communicationis socialis, Prešov 2002, s. 21 – 29.

Pelikán.J.: *Výchova pro život*. 2.prepracované vydanie., Praha. ISV 2004

Machovec.M.: *Smysl lidské existence*. 2. vydanie. Praha. Akropolis. 2002.

Dancák.P.: *JA, TY, MY ako hranice slobody*. In: Theologos, r. 8, č. 2, s. 34 – 46. Prešov 2006

Langle.A.: *Smysluplné žít - Aplikovaná existenciální analýza*. Brno. Cesta. 2002.

Dancák.P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II*. Prešov. Petra 2002.

PhDr. PaedDr. Miroslav Gejdoš, PhD.

Katedra pedagogiky

Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku

gejdos@fedu.ku.sk

¹² Dancák.P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II*. Prešov. Petra 2002, s. 180.

Nietzscheho kritika hodnoty pravdy (II.)

Dušan Hruška

Annotation: The problem of the truth, is 'substantive' for the thinking of (not only) the western civilization. Definite distinction between truth and untruth is the condition of the way, towards appreciation and understanding the sense of the world. According to Nietzsche, assumption for filling such ambition is our (metaphysical) ability to theoretical the sense of the world. Nietzsche shows indefensibility of this way of thinking, his critics become the critics of our way of thinking, our way of understanding this world and ourselves. In the second part of study we introduced Nietzsche's approach to the truth, through the critics of metaphysics. In such field, the sense of Nietzsche's critics of our metaphysical thinking, demonstrate as the truth of a presence, which has an image of absent/present truth.

Key words: Nietzsche, truth, metaphysical thinking

NA ÚVOD

Problém pravdy, ktorý sa pokúša premýšľať druhá zo série štúdií je „bytostnou“ pre myslenie (nielen) západnej civilizácie. Jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta. Práve akt „uchopenia“ zmyslu sveta cez jeho pravdivosť umožní vymedziť kontúry sveta ako celku. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche ukáže neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia, jeho kritika sa tak stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a sebe samému.

Prvá časť štúdie (*Theologos* 1/2005) sa pokúsila o nárys pozadia, z ktorého Nietzsche uchopuje problém metafyziky – svet je predstavený ako estetický fenomén na pozadí tragického videnia sveta, čo bol prístupový rámec pre Nietzscheho kritiku skrytej (metafyzickej) ambície Sokratovho myslenia.

V druhej časti štúdie predstavíme Nietzscheho spôsob prístupu k pravde cez kritiku metafyziky. V takto koncipovanom poli sa pokúsime ukázať zmysel Nietzscheho kritiky metafyzickosti nášho premýšľania ako pravdu prítomnosti, ktorá bude mať podobu (ne)prítomnosti pravdy.

Konečne tretia a posledná časť štúdie (v ďalšom z pripravovaných čísel *Theologos-u*) sa pokúsi o kritiku Nietzscheho prístupu a interpretácie pravdy.

PROBLÉM PLATÓN ALEBO METAFYZIKA AKO ZROZUMITEĽNOSŤ SVETA

Kritika Platónovho učenia predstavuje moment podstatný a rozhodujúci, pretože platonizmus¹ tvorí podľa Nietzscheho centrum, okolo ktorého kulminuje doterajšie filozofické myslenie. Platonizmus určuje filozofii smerodajnú podobu. Aby podčiarkol svoj radikálny nesúhlas s takýmto spôsobom premýšľania, svoj spôsob uvažovania Nietzsche vymedzil ako *obrátený platonizmus*.²

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platónska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi.³ Nietzsche to explikuje cez naivitu Platónovho *objavu čistého ducha*. Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platón dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú) ([13], 200). Takto Platón zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Platón túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí*, ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovnosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť. K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platóna dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platón a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z *radikálnej opozície*

¹ Prijatie platónskeho myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske myslenie.

² NIETZSCHE, F.: *Die Unschuld des Werdens. Nachlass I*. Kröner (ed.), Bd. 82, s. 38. Citované podľa: ([7], 328).

³ Pozri ([13], 199 – 202); tiež ([14], 9 – 21).

sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciu je v platónskom poňatí metafyzickým výkonom *objavená*, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika cez platonizmus vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy. Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnuť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta. Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočítať. Chce všetkému rozumieť. Všetko pochopiť. Platón ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané.

ZMYSEL NIETZSCHEHO DEŠTRUKCIE METAFYZIKY ALEBO O (NE)PRÍTOMNOSTI PRAVDY

Medzi poznaním, ktoré je založené na hypostazovaní identického súcna, resp. bytia a skutočnosťou ako dianím existuje protiklad. Tento protiklad metafyzika uchopuje ako *diferenciu* a táto *diferencia* jej slúži na jednostranné rozhodnutie sveta uchopeného prostredníctvom teórie. V základe metafyzického rozumenia a výkladu sveta nachádzame príznačnú tendenciu človeka rozčleňovať celok svojho bytia na jednotlivé zložky a komponenty a stavať niektoré z nich proti všetkým ostatným. Ako problém sa pred nami zjavuje úsilie o jednoznačný výklad sveta. Metafyziké premýšľanie dochádza k mylnému záveru, že pravda je enti-

ta, respektíve pól skutočnosti, ktorý rozumnosť postuluje ako samostatný a identický. Metafyzika predstavuje pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stojí pred myslením, je k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť.

Nietzsche tvrdí, že naše poznanie a v jeho svetle celá naša metafyzická existencia sú vybudované na ilúzii (sú totiž vybudované na jednostrannosti). Tento spôsob myslenia je slabosťou, útekem pred tragikou, úľavou v téze, ktorá rozhoduje, že svet ako celok má posledný zmysel. Metafyzika pokladá za pravdu osebe predstavy a rozlíšenia, pomocou ktorých sa človek snaží zvládnuť skutočnosť a prispôbiť si ju. Cez kategórie ako substancia, sloboda, účelnosť, chce metafyzika vtesnať celok sveta do určitého zmyslu. Nietzsche chce ukázať, že skutočnosť nie je uchopiteľná v podobe zmyslu. „Snád’ poznáme ... že vec osebe stojí iba za homérsky smiech: že sa toho toľko, ba všetko javilo, a vlastne je prázdne, totiž čo do významu prázdne“ ([3], 119). „Dajme tomu, že pravda je žena – ako? Nie je potom oprávnené podozrenie, že všetci filozofi, pokiaľ boli dogmatici, zle rozumeli ženám? ... každá dogmatika dnes vyzerá ponuro a skleslo. ... existujú dobré dôvody k nádeji, že všetko dogmatizovanie vo filozofii, nech sa tvárilo akokoľvek slávnostne, definitívne a nevyvrátiteľne, bolo len ušľachtilou detinskosťou a začiatočníctvom; a možno nadišiel čas, kedy sa budeme opäť a opäť presviedčať, ako málo už vlastne stačilo ako základný kameň k tým vznešeným a absolútnym filozofickým pravdám, ktoré dogmatici doposiaľ vztyčovali...“ ([9], 7). Kritika platonizmu ústi do výzvy k novému spôsobu myslenia, ktoré predchádzajúcu metafyzickú tradíciu opúšťa a prekonáva. Snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku neznamena automaticky požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzsche ide o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche bojuje proti interpretácii sveta ako „zloženého“ z protikladov, ktoré sú vytrhnuté z kontextu (ne)rozhodnuteľných väzieb a dotýka sa tak podstaty metafyzického názoru na svet. Protiklady Nietzsche postuluje ako hybnú silu života. „Sme plodní len za cenu toho, že oplývame protikladmi...“ ([11], 49). V priestore skutočnosti môžeme potom zásadným spôsobom *meniť význam* ([5], 79).

Nietzsche popiera všeobecné riešenie (riešenie metafyziky ako rozumového uchopenia všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi

všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti). Vo svojej eseji *O pravde a lži v zmysle nie morálnom*, ktorú Nietzsche napísal tesne po *Zrode tragédie z ducha hudby*, ale počas jeho života nebola uverejnená, predviedol Nietzsche prenikavú analýzu metaforickosti a iluzórnosti ľudského poznania. Pri vytváraní pojmov prehliadame skutočnosť, že dve (rovnaké) veci ani dve (rovnaké) udalosti nie sú úplne rovnaké. Naše pojmové chápanie (v podobe metafyziky) nám domnelo sprostredkúva pravé poznanie, aby to však mohlo sprostredkovať, musí skutočnosť (ktorá je daniím) znehybniť. Týmto znehybnením okráda skutočnosť o jej rozmanitosť a zásadnú (ne)uchopiteľnosť. Proces „petrifikácie“ skutočnosti do pojmov je ale pre možnosť nášho poznania nevyhnutným, pretože inak dianie skutočnosti nedokážeme uchopiť. Takto sme nútení prijať „pravdu“ pojmov, ktorá je vlastne „nepravdou“ skutočnosti, ktorá by v podobe diania bola pre naše myslenie neuchopiteľná⁴.

PRAVDA PRÍTOMNOSTI

Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob platónskej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce súcno. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie súcna, ktoré existuje samé osebe; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia. Radikálnosť záverov Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými *začiatkami*), sa tak stáva významným míľnikom na ceste k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu pravdy prítomnosti.

⁴ V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že zjavnosť, ktorá nám umožňuje uchopiť nezvládnuteľnú skutočnosť prostredníctvom vydeľovania jednotlivých súcien, je aktom *znehybnenia* diania, takže princíp individuácie (tvorba pojmov), ktorý *uskutočňuje* skutočnosť, je princípom zdania a klamu. Bez tohto princípu by ale skutočnosť ako dianie bola neuchopiteľnou. Celý proces *zjavovania* skutočnosti sa tak stáva nutne dvojznačným, a v tomto zmysle nebude ani pravdivým, ani nepravdivým – všetky (naše) pravdy pojmov budú pravdami prítomnosti (ich pravdivosť spočíva zásadne v ich konečnosti; z metafyzického pohľadu konečnosť takýchto právd bude znamenať ich nepravdivosť)

LITERATÚRA

- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.
- FOUCAULT, M.: „Nietzsche, genealogie, historie.“ In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha, Svoboda 1994, str. 75 – 98.
- FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta 1995.
- KOUBA, P.: „Myšlení nejbližších věcí /Problém smyslu Nietzscheovy destrukce metafyziky/.“ In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, str. 7 – 19.
- KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel 1995.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha, OIKOYMENH 2001.
- MOKREJŠ, A.: *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*. Jinočany, H&H 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
- SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), str. 199 – 208.
- SUVÁK V.: „Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického.“ In: Suvák V. (ed.): *K diferencii teoretického a praktického I*. Filozofický zborník 17. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, str. 7 – 22.

PhDr. Dušan Hruška

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešov

hruska@unipo.sk

Učenie Tomáša Akvinského (1225 – 1274) o Eucharistii v Teologickej sume

Monika Slodičková

Annotation: The Church's sacraments are ordained for helping man spiritual life is analogous to the corporeal, since corporeal things bear a resemblance to spiritual. Now it is clear that just as generation is required for corporeal life, since thereby man receives life; and growth, whereby man is brought to maturity: so likewise food is required for the preservation of life. Consequently, just as for the spiritual life there had to be Baptism, which is spiritual generation; and Confirmation, which is spiritual growth: so there needed to be the sacrament of the Eucharist, which is spiritual food.

Key words: spiritual life, sacraments, Eucharist

Sv. Tomáš (1225 – 1274) – anjelský učiteľ, lat. *doctor angelicus*, sa narodil v roku 1225 na zámku Roccasecca severne od Neapola v lombardskej rodine grófov z Akvinu. Sv. Tomáš vytvoril najväčší náukový systém v stredoveku. Hlavným spisom je *Teologická suma*, napísaná v rokoch 1266 – 1273 a doplnená jeho žiakom a *Suma proti pohanom* (*Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium*, *Summa contra Gentiles*), nazývaná tiež *Filozofická suma*, napísaná v rokoch 1259 – 1264. Sv. Tomáš bol veľkým teológom a jedným z najväčších filozofov. V úvode *Teologickej sumy* Tomáš konštatuje, že existuje mnoho teologických diel, ale sú veľmi rozsiahle a ťažké a nemôžu slúžiť začiatočníkom, a preto sa rozhodol napísať niečo ľahké, a tak napísal *Sumu*. Titul anjelského učiteľa dostal preto, lebo bol „majster Svätého písma“. Sv. Tomáš mal dokonalú znalosť Písma a Tradície a túto znalosť si prehľboval pomocou logiky a filozofie. Písmo a Tradícia obsahuje tú vieru, ktorá sa odovzdáva a slávi v liturgii.

Pápež Lev XIII. v encyklike *Aeterni Patris* vyhlásil svätého Tomáša Akvinského za patróna katolíckeho filozofického a teologického učenia aj na katolíckych univerzitách. Pius XI. vyhlásil Tomáša Akvinského za všeobecného učiteľa (lat. *doctor communis*). V roku 1950 Pius XII. vyhlásil, že tomistická filozofia predstavuje najistejšiu cestu k rímsko-katolíckej náuke. Sv. Tomáš je vzorom kňaza, teológa a filozofa. Je príkladom kňazskej svätosti, ktorú tak často zdôrazňovali pápeži ako nevyhnutnú pre život kňaza. Pápež Ján Pavol II. ho nazval doktorom pravdy. Tomáša nazývame učiteľom ľudstva (lat. *doctor humani-*

tas), lebo bol pripravený prijať hodnoty kultúr. Sv. Tomáš je učiteľom aj v dnešných časoch (výpovede o ľudskej dôstojnosti a o používaní rozumu). Boží sluha Ján Pavol II. spomínal *Optatam totius 6* a *Gravissimum educationis 10*.¹

1 EUCHARISTIA AKO SVIATOSŤ

Tomáš Akvinský v svojej *Teologickej sume* o sviatosti eucharistie sa snaží analyzovať mnohé otázky. Po prvé anjelský učiteľ sa pýta, či Eucharistia je sviatosťou. Na začiatku traktátu o eucharistii cituje Tomáš Dionýzia Areopagitu, ktorý v diele *O cirkevnej hierarchii* (hl. 4) spomína, že myropomazanie a Eucharistia boli ustanovené k dokonalosti.² Sväté tajomstvá boli ustanovené k prospechu človeka v duchovnom živote. Duchovný život sa porovnáva s telesným životom. Krst je duchovným zrodením, myropomazanie je duchovným vzrastom a Eucharistia je duchovným pokrmom.³ Eucharistia je duchovným občerstvením, ktoré sa podobá telesnému. Slovo sviatosť (lat. *sacramentum*) má spojitosť so slovom svätý.⁴

Sv. Tomáš Akvinský chápal sviatosť ako znak nejakej svätej veci, ktorá sa týka človeka. Pod vplyvom Aristotela použil v náuke o sviatostiach rozdelenie na materiu a formu.⁵ Eucharistia obsahuje albsolútnu svätosť, samotného Krista.⁶ Samotná Eucharistia sa uskutočňuje v samotnom posvätení látky; iné sviatosti sa dokonávajú v použití materie na posvätenie človeka.⁷

¹ Porov.: SLODIČKA, A.: *Analýza piatich ciest k Bohu Tomáša Akvinského*. Prešov : Petra, 2005, s. 13-16.

² *Cum ergo ad perfectionem ordinetur confirmatio et Eucharistia, ut Dionysius dicit, IV cap. Eccl. Hier. III^a q. 73 a. 1 arg. 1.*

³ *Et ideo, sicut ad vitam spiritualem oportuit esse Baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum. III^a q. 73 a. 1 co.*

⁴ *Sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. III^a q. 73 a. 1 ad 3. Corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. III^a q. 73 a. 1 arg. 2.*

⁵ Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica – de sacramentis et eschatologia*. Prešov : 2005, s. 32.

⁶ *Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum. III^a q. 73 a. 1 ad 3..*

⁷ *Sacramenta novae legis habentia materiam in usu materiae perficiuntur, sicut Bap-*

Tu Tomáš poukazuje, že Eucharistia je sviatosťou cirkevnej jednoty⁸, pričom sa odvoláva na 1 Kor 10. Telesné občerstvenie sa skladá z pokrmu (suchá výživa) a z nápoja (vlhká výživa). Podobne aj Eucharistia k svojej úplnosti obsahuje duchovný pokrm a duchovný nápoj podľa Jn 6: „Moje telo je skutočne pokrm a moja krv je skutočne nápoj“. Chlieb a víno sú síce hmotne mnohé znaky, ale vytvárajú jednotu formálne a dokonalosťou.⁹

V ďalšom bode sa Tomáš pýta, či je táto sviatosť potrebná k spásu a spomína Ježišove slová (Jn 6): „Keď nebude jeť telo Syna človeka a piť jeho krv, nebude mať v sebe život“. Tomáš má názor, že bez eucharistie človek môže byť spasený a odvoláva sa na blaženého Augustína, keď píše Bonifáciovi proti pelagiánom, že „ani to nemyslíte, že nemôžu mať život deti, ktoré neprijali Kristovo telo a krv“. Vec (lat. *res*) sviatosti eucharistie je jednota tajomného tela, bez ktorého nemožno byť spasený. Nikto sa nemôže spasiť mimo Cirkvi, ako ani nikto nebol zachránený mimo Noemovu archu (2 Pt 3).¹⁰

No vec (lat. *res*) možno mať už pred prijatím sviatosti; spásu možno získať už z túžby prijať túto sviatosť (napr. túžba po krste).¹¹ Eucharistia je dokončením (završením) duchovného života a cieľ všetkých svätých tajomstiev. Tieto Tomášove slová cituje Katechizmus Katolíckej cirkvi, keď poukazuje na Kristovu prítomnosť v eucharistii mocou Kristovho slova a Svätého Ducha.¹² Pokrstené deti sú Cirkvou zaradené k eucharistii. Skrze úmysel Cirkvi túžia deti po eucharistii a dôsledkom toho

tismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiae, non in consecratione ipsius materiae. III^a q. 73 a. 1 arg.

⁸ *Eucharistia sit sacramentum ecclesiasticae unitatis.* III^a q. 73 a. 2 s. c.

⁹ *Ad secundum dicendum quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.* [50430] III^a q. 73 a. 2 ad 2

¹⁰ *Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur I Petr. III. [50436] III^a q. 73 a. 3 co.*

¹¹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 73, a. 1-3.

¹² Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 1374. *Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis.*

prijímajú vec (lat. *res*) sviatosti. Podľa Augustína už krstom sa stáva človek údom Kristovho tela a má podiel na Pánovom tele a krvi a nie je pozbavený spoločenstva Kristovho tela a krvi, hoci pred požitím tohto chleba a kalicha odíde z tohto sveta. Tomáš sa aj v ďalšej analýze odvoláva na blaženého Augustína, ktorý vo *Vyznaniach* spomína, že „Kristus nepremnieňa človeka na seba, ale Kristus sa premení do človeka“.¹³ Ku Kristovi sa možno privteliť aj túžbou mysle. Krst je sviatosťou viery a Eucharistia je sviatosťou lásky (lat. *sacramentum caritatis*) podľa Kol 3.¹⁴ Takto súčasný pápež Benedikt XVI. začína svoju posynodálnu apoštolskú exhortáciu *Sacramentum caritatis*, kde hneď na začiatku cituje slová Tomáša Akvinského.¹⁵

Eucharistia má podľa Tomáša trojaký význam: je obetou, spoločenstvom a pomocou na cestu. Eucharistia je spomienkou na Pánovo utrpenie, ktoré bolo pravou obetou. K cirkevnej jednote sú veriaci privŕňovaní touto sviatosťou, preto sa nazýva *synaxis*, ako hovorí Ján Damašký vo Štvrtej knihe, lebo ňou sa spájame s Kristom a máme podiel na jeho tele a krvi a skrze ňu sa spájame a zjednocujeme navzájom.¹⁶ Eucharistiu si môžeme nazvať dobrou milosťou, lebo podľa Rim 6 „Božia milosť je večný život“ a Eucharistia vecne obsahuje Krista, ktorý je „plný milosti“. Eucharistiu si môžeme nazvať prijatie (gr. *metalepsis*), lebo podľa Damaškého „v tom prijatí prijímame božstvo Syna“.¹⁷

O potrebe ustanovenia eucharistie Tomáš cituje Euzébia, podľa ktorého Kristus preto posvätil sviatosť svojho tela a krvi, aby bolo uctievané skrze tie tajomstvá to, čo niekedy bolo obetované ako výkupné. Kristus ustanovil eucharistiu, lebo bez viery v Kristovo utrpenie nikdy by človek nemohol byť spasený podľa Rim 3: „Krista ustanovil Boh zmie-

¹³ *Nec tu me mutabis in te, sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me.*

¹⁴ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 73, a. 3. *Eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III.*

¹⁵ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 1.

¹⁶ *Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam.* III^a q. 73 a. 4 co.

¹⁷ *Dicitur etiam in Graeco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, per hoc filii deitatem assumimus.* III^a q. 73 a. 4 co.

rovateľom skrze vieru v jeho krv“. Eucharistia znázorňuje Kristovu obeť. Baránok v Starom zákone bol predobrazom budúceho Kristovho utrpenia, v Novom zákone je Eucharistia spomienkou na minulé trpenie: „Bol obetovaný Kristus, naša Pascha“ (1 Kor 5).¹⁸ Preto podľa pápeža Leva bolo vhodné pred trpením vykonať prvú sviatosť a ustanoviť novú sviatosť. Podľa Tomáša hlavným obrazom eucharistie bol paschálny baránok. Sviatosťou (lat. *sacramentum tantum*) pri eucharistii je chlieb a víno, vecou a sviatosťou (lat. *res et sacramentum*) pravé Kristovo telo a vecou (lat. *res tantum*) účinok tejto sviatosti.¹⁹ A najvhodnejšie tieto skutočnosti naznačuje jedenie paschálneho baránka, ktorý bol požívaný s nekvasenými chlebmi (Ex 12), bol obetovaný, čo bolo predobrazom Kristovho utrpenia a krvou baránka boli zachránení synovia Izraela.²⁰

2 MATÉRIA SVIATOSTI EUCHARISTIE

Anjelský učiteľ poukazuje na slová pápeža Alexandra, že k sviatostnému obetovaniu má byť podávaný k obete chlieb a víno, ktoré je zmiešané s vodou.²¹ Tomáš spomína, že v histórii mnohí zblúdili, ako píše Augustín v knihe o herézach (lat. *de haeresibus*). Artotyriti obetovali chlieb a syr, lebo hovorili, že od prvých ľudí ľudia obetovali zo zemských a ovčích plodín. Katafrigovia a pepuziáni slávili eucharistiu z krvi nemlúvniat. Vodní (lat. *aquarii*) podávali len vodu pod zámienkou striedmosti. No je jasné, že Kristus ustanovil túto sviatosť pod spôsobom chleba a vína (Mt 26). Preto chlieb a víno sú materiálom sviatosti eucharistie. Eucharistia je spomienkou na Kristovho utrpenie, v ktorom bola krv oddelená od tela, preto sa oddelene berie chlieb ako sviatosť tela a víno ako sviatosť krvi.²² Podľa Ambróza táto sviatosť chráni telo a dušu. Pod spôsobom (podobou) chleba sa obetuje Kristovo telo na spásu

¹⁸ *Pascha nostrum immolatus est Christus.*

¹⁹ *Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.* III^a q. 73 a. 6 co.

²⁰ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 73, a. 1.

²¹ [50468] III^a q. 74 a. 1 s. c. Alexander Papa dicit, in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur. [50468] III^a q. 74 a. 1 s. c.

²² *Panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis.*

tela a krv pod spôsobom vína na spásu duše, ako sa píše v Levitikus 17, že duša človeka je v jeho krvi.²³ Tomáš konštatuje, že hoci sa nerodí vo všetkých krajinách pšenica a víno, predsa sa môže ľahko dopraviť do všetkých krajín. Jedno bez druhého sa nesmie premieňať, pretože by nebola uskutočnená obeta. Víno požité v malom množstve nemôže chorému mnoho poškodiť. No nie je potrebné, aby pri obave škody všetci prijímajúci Kristovo telo prijímali Kristovu krv.²⁴

Podľa Tomáša nemožno povedať, že množstvo matérie (látky) tejto sviatosti je určené, lebo počet veriacich, ktorí majú požiť túto sviatosť a pre ktorých je ustanovená, je neurčitý.²⁵ Preto keby kňaz mal úmysel premieňať Pánovo telo s nejakým zlým úmyslom, hreší, no vykonáva sviatosť. Pšeničný chlieb je vlastnou matériou tejto sviatosti. Aj ľudia používajú najčastejšie pšeničný chlieb. Jačmenný chlieb sa hodí k nariadeniu tvrdosti Starého zákona, ako hovorí Augustín. Keď sa k veľkému množstvu pšenice primieša málo iného obilia a z toho sa potom upečie chlieb, taký chlieb môže byť matériou sviatosti eucharistie.²⁶

Podľa Tomáša nie je nutné ku sviatosti, aby bol chlieb nekvasený alebo kvasený, pretože v každom sa môže vykonať. Je vhodné, aby sa zachoval obrad svojej Cirkvi.²⁷ Tomáš spomína rozličné zvyky Cirkvi. Blažený Gregor spomína, že Rímska cirkev používa nekvasené chleby, lebo Pán prijal telo bez akéhokoľvek zmiešania. Ostatné cirkvi obetujú kvasené chleby, lebo Otcovo Slovo sa zaodelo telom, ako kvas sa mieša s múkou.²⁸ Tomáš obhajuje ale nekvasený chlieb, keď spomína synopti-

²³ *Caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est.*

²⁴ *Vinum in modica quantitate sumptum non potest aegrotanti multum nocere. Et tamen, si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi, etiam sanguinem accipiant.* III^a q. 74 a. 1 ad 3

²⁵ *Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.*

²⁶ *Ad tertium dicendum quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo.* II^a q. 74 a. 3 ad 3.

²⁷ *Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est, sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus, quia in utroque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suae Ecclesiae in celebratione sacramenti.* III^a q. 74 a. 4 co.

²⁸ *Dicit enim beatus Gregorius, in registro, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem. Sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum est carne, sicut et fermentum miscetur farinae.* III^a q. 74 a. 4 co.

kov, ktorí spomínajú, že Kristus ustanovil eucharistiu v prvý deň nekvasených chlebov. Chlieb je sviatosťou Kristovho tela, ktoré bolo počaté bez porušenia. Nekvasený chlieb má poukazovať na úprimnosť veriacich: „Bol obetovaný Kristus, naša Pascha; preto slávme nekvasenými chlebmi čistoty a pravdy“.

Víno z viniča je vlastnou materiálou tejto sviatosti.²⁹ Takto to robil Kristus. Hroznové víno je spojované s duchovnou veselosťou, lebo v žalme sa píše, že víno obveseľuje srdce človeka (Ž 103). Ocot sa nemôže používať na slávenie eucharistie. Kňaz môže používať kysnúce víno, no tým hreší. Zo šťavy nemožno vykonávať túto sviatosť, lebo šťava nie je vínom. Mušt má už druh vína, lebo jeho sladkosť nasvedčuje osamostatnenie. Z muštu možno vykonať túto sviatosť. Podľa pápeža Júlia v prípade nevyhnutnosti nech je vytlačené hrozno do kalicha. Kristus ustanovil túto sviatosť po zmiešaní vína s vodou. Pápež Alexander to vysvetľuje tak, že z Kristovho boku vyšla krv a voda. Voda je zobrazený ľud, ktorý sa spája s Kristom. Víno poukazuje na Kristovu krv. Voda v čaši podľa Ambróza poukazuje na občerstvenie a na duchovnú skalú (1 Kor 10). Primiešanie vody k vínu nie je nevyhnutné k tejto sviatosti.³⁰ K významu tejto sviatosti stačí, aby sa pridalo trochu vody, nie je potrebné, aby bola cítená po zmiešaní. Všeobecne treba povedať, že sa má dávať viac vína ako vody. Keby sa pridalo toľko vody, žeby sa zrušil druh vína, nemohla by sa vykonať sviatosť.³¹

Tomáš Akvinský pravoverne vysvetľuje náuku Cirkvi o materii eucharistie, čo Katolícka cirkev vyznáva aj dnes, že podstatnými a nevyhnutne potrebnými prvkami na uskutočnenie eucharistie sú pšeničný chlieb a víno z viniča.³²

3 FORMA SVIATOSTI EUCHARISTIE

Tomáš Akvinský pri zdôvodnení formy sviatosti eucharistie cituje sv. Ambróza. Podľa Ambróza sa posvätenie uskutočňuje slovami Pána

²⁹ *Respondeo dicendum quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum.* III^a q. 74 a. 5 co.

³⁰ *Non ergo aquae admixtio est de necessitate sacramenti.* III^a q. 74 a. 7 s. c.

³¹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 74, a. 1-8.

³² Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 279.

Ježiša. Kristove slová vykonávajú túto sviatosť.³³ Sviatosť eucharistie sa uskutočňuje pri posväcovaní matérie, iné sviatosti sa vykonávajú s použitím posvätenej matérie.³⁴ Pri slávení eucharistie sa uskutočňuje zázračné premenenie podstaty, preto služobník pri vykonávaní tejto sviatosti nemá inej úlohy než predniesť slová.³⁵ Forma tejto sviatosti znamená len posvätenie matérie, ktoré spočíva v prepodstatnení.³⁶ Forma tejto sviatosti sa prednáša v osobe samotného Krista. Slová „vezmite a jedzte“ nepatria k podstate formy. Slová ustanovenia vyslovené spolu s úmyslom by podľa Tomáša Akvinského spôsobili vznik sviatosti eucharistie. No ťažko by zhrešil kňaz, keby nezachovával cirkevný ob-
rad.³⁷

Forma „toto je moje telo“ pochádza od Pána, ktorý pri posväcovaní použil túto formu (Mt 26). Podľa zvyku Rímskej cirkvi sa k slovám „toto je moje telo“ pridáva slovo totiž, ktoré pochádza od svätého Petra, ktoré nepatrí k forme sviatosti.³⁸ Súčasný preklad latinskej vety *hoc est enim corpus meum* znie „toto je moje telo“. Chýba preložené slovo *enim*.³⁹

Za čias Tomáša niektorí tvrdili, že druhou formou sú slová „toto je kalich mojej krvi“. No Tomáš tvrdí, že aj slová za touto vetou patria k forme sviatosti. Slovami „toto je kalich mojej krvi“ sa označuje samotné premenenie vína na Kristovu krv. Nasledujúce slová označujú moc Kristovej krvi. Oddelene posvätená krv výrazne znázorňuje Kristovo utrpenie, preto sa hovorí o účinkoch utrpenia skôr pri posvätení krvi.

³³ *Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, consecratio fit verbis et sermonibus domini Iesu. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.* III^a q. 78 a. 1 s. c.

³⁴ *Respondeo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae.* III^a q. 78 a. 1 co.

³⁵ *Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest.*

³⁶ *Forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei.*

³⁷ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 78, a. 1.

³⁸ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 78, a. 2.

³⁹ Porov.: Porov. *Rímsky misál*. Typis polyglottis vaticanis : 1980, s. 568.1214.

Tomáš vysvetľuje slová „za vás“ slovami za vás židov, za vás požívajúcich, „za mnohých“, totiž za pohanov, za mnohých, za ktorých sa obeť. Podľa Dionýzia Aeoropagitu evanjelisti nezamýšľali učiť formy sviatostí, ktoré v Prvotnej cirkvi museli byť skryté, ale rozprávali o Kristových skutkoch.⁴⁰ Tomáš Akvinský spomína, že za jeho čias forma obsahovala slová *mysterium fidei*, čo sa dnes nepoužíva. Tomáš Akvinský uznáva aj pôsobenie Svätého Ducha pri vyslovení Kristových slov pri prepodstatnení, no nevylučuje sa tu nástrojová sila (lat. *virtus instrumentalis*), ktorá je vo forme tejto sviatosti. Premenenie sa uskutočňuje v okamžiku.⁴¹ Po slovách „toto je moje telo“ nastáva premena chleba na Kristovo telo, preto kňaz ukazuje konsekrovanú hostiu ľuďom a adoruje. Celý Kristus je pod každým spôsobom.⁴² Tomáš prináša komentár blaženého Augustína k Jánovi, kde definuje sviatosť opisom, že slovo pristupuje k látke a vzniká sviatosť.⁴³

4 CELEBRANT EUCHARISTIE

Podľa Kompendia Katechizmu Katolíckej cirkvi celebrantom eucharistie je platne vysvätený biskup alebo kňaz, ktorý koná v osobe Krista Hlavy a v mene Cirkvi.⁴⁴ Aj Tomáš potvrdzuje, že Eucharistia sa slávi v Kristovej osobe. Kto niečo koná v osobe iného, musí dostať k tomu aj moc. Vysvätenému kňazovi sa udeľuje moc posväcovať túto sviatosť v Kristovej osobe. Tým je kňaz postavený na úroveň tých, ktorým bolo povedané: „Toto robte na moju pamiatku“. Koncelebrujúci kňazi sú jedno v Kristovi a spolu v Kristovej osobe posväcujú sviatosť eucharistie. Podľa Tomáša patrí kňazovi, aby rozdával Kristovo telo, lebo kňaz posväcuje v Kristovej osobe, kňaz je prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Tejto sviatosti sa počas svätej liturgie nedotýka nijaká

⁴⁰ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 78, a. 3.

⁴¹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 78, a. 4-6. *Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur sola virtute spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis quae est in forma huius sacramenti.*

⁴² *Ecclesia, quae statim post prolationem verborum corpus Christi adorat.*

⁴³ *Dicit enim Augustinus, super Ioan., accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* III^a q. 78 a. 5 co.

⁴⁴ *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 278.

neposvätená vec a aj kňazova ruka je posväcovaná, aby sa dotýkala tejto sviatosti.

Tomáš tu spomína aj prípady slávenia eucharistie, keď sa na oltári zázračne ukáže Kristovo telo v podobe mäsa a krv v podobe krvi. V takom prípade sa neprijíma sviatosť. Tomáš Akvinský odporúča, aby kňaz opätovne posvätil telo a krv Pánovo. Eucharistia je nielen len sviatosťou, ale aj obetou. Kto podáva obeť, má mať účasť na obeti. Koľkokrát kňaz posväcuje, toľkokrát má prijať túto sviatosť pod obidvoma spôsobmi. Sviatosť eucharistie sa vykonáva v posväcovaní pšeničného chleba a hroznového vína.

Aj hriešni kňazi môžu posväcovať eucharistiu. Tomáš Akvinský spomína blaženého Augustína, ktorý v knihe *O Pánovom tele* napísal: „V Katolíckej cirkvi pri tajomstve Pánovho tela a krvi nevykonáva dobrý nič väčšieho a zlý kňaz nič menšieho, pretože táto sviatosť sa nevykonáva zo zásluhy posväcujúceho, ale zo Stvoriteľovho slova a zo sily Svätého Ducha.

Tomáš Akvinský ďalej poukazuje na to, že čím sú kňazi svätejšieho života, tak skôr sú vypočuté ich modlitby. Liturgia svätého alebo hriešneho kňaza je platná. No liturgia lepšieho a zbožnejšieho kňaza prináša viac ovocia. Dobrému kňazovi dáva Boh v liturgii súkromné dobro, ktoré osoží aj iným.

U kresťanov nekatolíkov, podľa blaženého Augustína, krst a svätenia zostali nedotknuté. Kto prijal platne kňazskú vysviacku, môže posväcovať eucharistiu aj u tých, ktorí nepatria do Katolíckej cirkvi. Pri liturgickej slávnosti (sv. liturgia) kňaz hovorí v mene Cirkvi, pri posväcovaní eucharistie mocou svätenia. Aj zosadený kňaz môže posväcovať eucharistiu, lebo nestratil túto moc zosadením. Hoci smilstvo nie je ťažším hriechom než ostatné hriechy, predsa sú k nemu ľudia náchylnejší na základe telesnej žiadostivosti. Preto zvlášť tento hriech bol kňazom zakázaný, aby nikto nepočúval omšu kňaza smilníka. Hoci kňaz nie je poverený pastoračnou starostlivosťou veriacich, mal by slúžiť aspoň na veľké sviatky a v dni, keď aj veriaci prijímajú. Sviatosť eucharistie sa dokonáva v posväcovaní eucharistie, v ktorej sa prináša Bohu obeta a k tomu je zaviazaný zo svätenia každý kňaz.⁴⁵

⁴⁵ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 82, a. 110.

5 ÚČINKY SVIATOSTI EUCHARISTIE

Sviatosťou Eucharistie sa udeľuje milosť. Kristus svojím viditeľným príchodom na svet udelil svetu život milosti, lebo milosť a pravda prišli skrze Ježiša Krista (Jn 6). Skrze sviatosť Eucharistie sa znázorňuje Kristovo utrpenie, a preto toto tajomstvo pôsobí na človeka účinkom, ktorý vykonalo Kristovo utrpenie na svete. Podľa Jn 19 ihneď vyšla krv a voda z boku Spasiteľa. Tu Tomáš Akvinský spomína Jána Zlatoústeho, ktorý konštatuje, že tu majú počiatok sväté tajomstvá, preto má kresťan pristúpiť s takou bázňou ku čaši, ako by mal piť zo samého Kristovho boku.

Táto sviatosť sa podáva na spôsob pokrmu a nápoja. Keď hmotný pokrm a hmotný nápoj udržiava, rozmnožuje, napravljuje a teší, to isté pôsobí táto sviatosť, čo sa týka duchovného života. Podľa Ambróza (*O sviatostiach*), tento chlieb je večného života, ktorý podopiera podstatu našich duší. Podľa Jána Zlatoústeho, Kristus sa tým, ktorí po ňom túžia, dáva dotknúť, požívať a objat'. Podľa Jn 6, Kristovo telo je skutočným pokrmom a Kristova krv je skutočným nápojom.

Podľa Augustína náš Pán odporučil svoje telo a svoju krv v tých veciach, kde sa z mnohých uvádzajú do nejakej jednoty; lebo jedno, totiž chlieb dostáva jednotu z mnohých zŕn a víno sa zlieva v jedno z mnohých kvapiek. A preto Augustín o Eucharistii hovorí, že je sviatosťou dobrotivosti, znak jednoty a puto lásky. Kristus a jeho utrpenie je príčinou milosti a je duchovným občerstvením a láska nemôže byť bez milosti, preto táto láska udeľuje milosť. Prijímaním sviatosti Eucharistie vzrastá milosť a zdokonaľuje sa duchovný život. Ján Damašký porovnáva Eucharistiu so žeravým uhlíkom, ktorý videl prorok Izaiáš (Iz 6). Eucharistia ako chlieb spoločenstva nie je jednoduchým chlebom, ale je spojený s božstvom. Eucharistiou sa naša duša duchovne občerství a poteší a opojí sa sladkosťou Božej dobroty podľa Pies 5: „Jedzte, priatelia, a pite a opojte sa, najdrahší“. Vo sviatosti Eucharistie sa nám podáva Kristovo telo pre spásu tela a Kristova krv pre spásu duše. Z ľudskej duše plynie účinok milosti na telo. V budúcnosti dosiahne naše telo neporušiteľnosť a duša slávu.

Účinkom tejto sviatosti je dosiahnutie slávy, lebo Kristus v Jánovom evanjeliu hovorí: „Kto bude jesť z tohoto chleba, bude žiť na veky“ (Jn 6). Večný život je život slávy. Eucharistia obsahuje Krista, ktorý nám otvoril svojím utrpením vstup do večnej slávy. Svätá liturgia nám

každý deň znázorňuje Kristovo utrpenie, v ktorého sile pôsobí táto sviatosť. Táto sviatosť nás hneď neuvádza do Božej slávy, ale nám dáva silu, aby sme tam raz prišli, preto Eucharistiu nazývame, že je pokrmom na cestu. Aj podľa *Kompendia* je Eucharistia závdavok budúcej slávy, lebo nás naplňa všetkým nebeským požehnaním a milosťou, posilňuje nás na púti týmto životom a vzbudzuje v nás túžbu po večnom živote.⁴⁶ Aby sme čerpali bohaté ovocie z prijímania Eucharistie, je dôležité, aby sme ju prijímali hodne, lebo je jedna vec sviatosť a druhá sila sviatosti, ako píše Augustín. Lebo mnohí chodia každý deň na sväté prijímanie a prijímajúc zomierajú, lebo neprichádzajú k oltáru nevinne.

Kto pristupuje k oltáru, má sa sám skúmať, aby neprijímal Kristovo telo a krv vo vedomí smrteľného hriechu. Človek v stave smrteľného hriechu duchovne nežije a nemá prijímať duchovnú výživu, ktorá je pre živých a nemôže sa spojiť s Kristom, keď má vôľu smrteľne hrešiť. Keď je kresťan rozhodnutý hrešiť, skôr sa zaťažuje prijímaním Eucharistie, ako by sa očisťoval. Pri tejto sviatosti prosíme, aby táto sviatosť bola pre nás zmytím zločinov, alebo aby v nás spôsobila skrúšenosť na odpustenie hriechov⁴⁷, o čo tiež prosíme v byzantskej liturgii (odpustenie a oslobodenie z našich hriechov a previnení). Tesne pred prijímaním Eucharistie byzantskí kresťania prosia, aby Boh očistil ich hriechy a zmiľoval sa nad nimi. Kňaz pri prijímaní Kristovho tela prosí, aby toto prijatie mu bolo na odpustenie hriechov a večný život a to isté vyprosuje aj pri prijímaní veriacich.⁴⁸

Tomáš Akvinský je názoru, že sviatosť Eucharistie ničí všedné hriechy, ktoré zmenšujú vrúcnosť lásky a Eucharistia chráni pred ťažkými hriechmi.⁴⁹ Eucharistia ako sviatosť nebola ustanovená na zadost'učinenie, ale na duchovnú obživu skrze spojenie s Kristom a s jeho údmami. Toto spojenie sa uskutočňuje láskou, z ktorej vrúcnosti niekto dosahuje nielen odpustenie viny, ale aj odpustenie trestu.

⁴⁶ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl 294.

⁴⁷ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 81, a. 1 – 3.

⁴⁸ Porov.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 60 – 61. 68. *Urob nás hodnými prijať tvoje nebeské a vznešené tajomstvá tohto svätého duchovného stola s čistým svedomím, na odpustenie hriechov, na oslobodenie z pokleskov, na spoločenstvo vo Svätom Duchu...*

⁴⁹ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl 292.

Eucharistia nás podľa Tomáša ochraňuje od budúceho hriechu, ktorý je duchovnou smrťou duše. Sviatosť Eucharistie nás milosťou spojuje s Kristom, posilňuje duchovný život človeka, lebo Eucharistia je duchovným pokrmom a duchovným liekom. Eucharistia nie je len sviatosťou, ale aj obetou. Eucharistia ako sviatosť a obeta prináša úžitok prijímačom a ako obeta aj neprítomným, veď pri svätej liturgii počúvame, že Kristova krv sa vylieva za vás (prijímajúci) a za mnohých (iní) na odpustenie hriechov (Mt 26). Všetchné minulé hriechy sa odstraňujú touto sviatosťou.⁵⁰ V byzantskej modlitbe sa spomína, že Kristus ustanovil vznešené a životodarné sviatosti na konanie dobrých skutkov a posvätenie ľudských tiel a duší a ďalej sa vyprosuje, aby slúžili na uzdravenie duše a tela, na odvrátenie každej zloby, na osvietenie zraku ľudského srdca, na upokojenie duševných síl, na pevnosť viery, na nepokryteckú lásku, na naplnenie múdrosti, na zachovávanie Božích prikázaní, na rozmnoženie božskej milosti a na dosiahnutie nebeského kráľovstva.⁵¹

6 POSLEDNÁ VEČERA

V evanjeliách nie je zmienka, žeby Kristus prijal svoje telo a svoju krv. Podľa Tomáša Akvinského Pán Ježiš najprv sám prijal svoje telo a svoju krv, a potom dal aj svojím učeníkom. Ako sám bol pokrstený, potom poslal sám krstiť. Tomáš Akvinský je názoru, že Ježiš Kristus podal Judášovi svoje telo a svoju krv a tým dal príklad pre spoločenstvo veriacich, lebo Kristus mal byť pre nás príkladom spravodlivosti a nechcel Judáša, tajného hriešnika, bez žalobcu a zrejmého dôkazu oddeliť od spoločenstva druhých. Kristovo telo, ktoré bolo trpné, prijímali učeníci netrpným spôsobom pod sviatosťným spôsobom.⁵²

⁵⁰ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 79, a. 4 – 8. Porov.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 53.

⁵¹ Porov.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 77.

⁵² Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 81, a. 1 – 4.

7 OBRAD SVIATOSTI EUCHARISTIE

Tomáš Akvinský v tejto časti chce poukázať, že pri slávení tejto sviatosti sa obetuje Kristus. V Liste Hebrejom čítame, že Kristus jedinou obetou na veky dokonal posvätenie (lat. *Una enim oblatione consummavit in sempiternum eos, qui sanctificantur* Hebr 10, 14) a podľa listu Efezanom (Ef 5) sa Kristus vydal Bohu za obetu a žertvu ľúbeznej vône. Pri dokazovaní skutočnosti obety sa Tomáš odvoláva na Augustína, ktorý tvrdil, že Kristus bol sám v sebe obetovaný, a predsa sa denne obetuje vo sviatosti. Slávenie Eucharistie je obrazom, ktoré znázorňuje Pánovo utrpenie, ktoré je pravým obetovaním (potom oltár je obrazom Pánovho kríža a kňaz je obrazom Krista). Touto sviatosťou máme účasť na ovocí Pánovho utrpenia. Jedna je obeta, ktorú Kristus obetoval, a ktorú my podávame.⁵³ Slávenie Eucharistie je aj pre byzantských kresťanov obeta (csl. *žertva*).⁵⁴

Pretože denne potrebujeme ovocie Pánovho utrpenia kvôli denným nedostatkom, obetuje sa pravidelne a aj denne v Cirkvi táto sviatosť. V deň, keď sa uskutočnilo Pánovo utrpenie (Veľký piatok), nekoná sa posvätenie tejto sviatosti, no v tento deň sa rozdáva Eucharistia, aby sa rozdávalo ovocie utrpenia.

Mimo Cirkev nie je miesto pravej obety, konštatuje blažený Augustín. Pravidelne je dovolené sláviť túto sviatosť v posvätených domoch, na miestach, ktoré sú posvätené od biskupa. Z nutnosti možno sláviť Eucharistiu v neposvätených domoch, ale s biskupovým povolením na posvätenom prenosnom oltári. Chrám a oltár sa posväcujú nie preto, že môžu vnímať milosť, ale preto, že z posvätenia dostávajú nejakú duchovnú silu, ktorou sa stávajú príhodnými k uctievaniu Boha, aby ľudia odtiaľ nadobúdali nejakú zbožnosť, aby boli pripravenejší k božskému. Posvätenie oltára znázorňuje Kristovu svätosť, posvätenie domu svätosť celej Cirkvi.

Niekedy kňazi používali drevené kalichy, neskôr pápež Zefyrín nariadil sklenené misky, potom Urban strieborné. Keď kňaz prednáša po-

⁵³ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 83, a. 1.

⁵⁴ Porov.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 45 – 46. V modlitbe obetovania po položení božských darov na svätú trapezu sa modlí: ...*Nech ti je naša obeta príjemná...* (csl. *Ježe byti blahoprijatnij žertvy našej*). Porov.: *Liturgikon*. Rím : 1952, s. 237.

sväcujúce slová nad patričnou matériou s úmyslom posvätiť, hoci bez posväteného domu a oltára a posväteného kalicha a korporálu, posväcuje síce skutočne Kristovo telo, hreší však ťažko, keď nezachováva cirkevný obrad.

Aj Eucharistia je tajomstvom viery. Tomáš Akvinský je názoru, že posvätenie sa koná len Kristovými slovami. Ostatné je nutné pridať k príprave prijímajúceho ľudu. Eucharistia je sviatosťou celej Cirkvi, preto zvlášť v tejto sviatosti má byť zmienka o všetkom, čo patrí k spáse celej Cirkvi. V ďalších článkoch Tomáš Akvinský vysvetľuje a zdôvodňuje liturgické zvyky latinského obradu v 13. storočí. Časť konsekrovanej hostie v konsekrovanom víne znamená Kristovo telo, ktoré už povstalo, totiž samotného Krista a blaženej Panny; alebo keď sú ešte iní svätí s telom v sláve. Eucharistia sa má uchovávať pre chorých, aby nikto nezomrel bez svätého prijímania.⁵⁵

8 PREMENA CHLEBA NA KRISTOVE TELO A VÍNA NA KRISTOVU KRV

Tomáš Akvinský je názoru, že vo sviatosti Eucharistie je pravé Kristovo telo a krv, ale to sa nedá pojať zmyslami, len vierou.⁵⁶ Na toto konštatovanie sv. Tomáša sa odvoláva Katechizmus Katolíckej cirkvi.⁵⁷ Tomáš nesúhlasí, že Kristovo telo a krv sú prítomné v Eucharistii len obrazne alebo len v znamení (lat. *sicut in signo* - to učil napr. Berengár). Kristovo telo je na rôznych oltároch, nie akoby na rôznych miestach, ale ako vo sviatosti. Kristovo telo je tam prítomné spôsobom vlastným tejto sviatosti.⁵⁸ Po premenení nezostáva v tejto sviatosti podstata chleba a vína, pričom sa Tomáš odvoláva na sv. Ambróza, ktorý píše, že hoci sa vidí podoba chleba a vína, predsa sa nesmie veriť po posvätení nič ok-

⁵⁵ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 83, a. 2 – 6.

⁵⁶ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 1. *Verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur.*

⁵⁷ Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 1381.

⁵⁸ *Corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento.* III^a q. 75 a. 1 ad 3.

rem Kristovho tela a krvi.⁵⁹ Katolícka cirkev verí, že konsekráciou chleba a vína sa uskutočňuje premena celej podstaty chleba na podstatu Kristovho tela, nášho Pána a celej podstaty vína na podstatu jeho krvi.⁶⁰ No na druhej strane sa neničí podstata chleba a vína.⁶¹ Podľa Tomáša sa chlieb môže premeniť v Kristovo telo. Anjelský učiteľ cituje Euzébia Emeského, ktorý hovorí, že nesmie byť novým a nemožným, že sa pozemské a smrteľné veci menia v Kristovu podstatu.⁶² Kristovo telo nezačína byť v Eucharistii prítomné miestnym pohybom, ale premenou podstaty chleba na Kristovo telo. Premenenie sa nedá započítať k druhu prirodzeného pohybu, ale vlastným menom ho môžeme nazvať prepodstatnenie.⁶³ Táto premena sa uskutočňuje v eucharistickej modlitbe účinnosťou Kristovho slova a pôsobenia Svätého Ducha.⁶⁴

V tejto sviatosti ostáva podoba chleba a vína. Tomáš Akvinský sa tu odvoláva na blaženého Augustína. Neviditeľné veci, t.j. telo a krv, si uctieame v podobe chleba a vína, ktoré vidíme.⁶⁵ Zmyslom je jasné, že po konsekrácii ostávajú podoby chleba a vína a to sa uskutočňuje božskou prozreteľnosťou.⁶⁶ Po konsekrácii neostáva podstatná forma chleba.⁶⁷ Premenenie nastáva nekonečnou mocou, ktorej prislúcha pôsobiť

⁵⁹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 2. *Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

⁶⁰ Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 1376.

⁶¹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 3. *In hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.*

⁶² Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 4. *Eusebius Emesenus dicit, novum tibi et impossibile esse non debet quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur.*

⁶³ *Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.* [50565] III^a q. 75 a. 4.

⁶⁴ Porov.: *Kompemidium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 283.

⁶⁵ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 5. *Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, nos in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, idest carnem et sanguinem, honoramus.*

⁶⁶ *Respondeo dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit.* III^a q. 75 a. 5 co.

⁶⁷ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 6. *Substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est. Ergo forma substantialis panis non manet.*

náhle.⁶⁸ Podľa Ambróza, kde nastáva posvätenie (lat. *consecratio*), z chleba povstáva Kristovo telo.⁶⁹

9 PRÍTOMNOSŤ PÁNA JEŽIŠA V EUCHARISTII

Tomáš Akvinský pri zdôvodňovaní tézy, že celý Kristus je obsiahnutý v tejto sviatosti, cituje Ambróza, podľa ktorého v tejto sviatosti je Kristus.⁷⁰ Podľa katolíckej viery je vo sviatosti Eucharistie prítomný celý Kristus.⁷¹ Podstatnou prítomnosťou sa stáva v Eucharistii prítomným celý a úplný Kristus, Boh a človek.⁷² Kristus je prítomný v Eucharistii sviatostným spôsobom, t.j. pod eucharistickými spôsobmi chleba a vína.⁷³ Nie z moci sviatosti je prítomné v Eucharistii Kristovo božstvo alebo duša, ale dôsledkom reálneho doprevádzania (lat. *concomitantia*), lebo božstvo nikdy neodložilo prijaté telo. Kde je Kristovo telo, tam musí byť aj Kristovo božstvo.⁷⁴ Z moci sviatosti je vo sviatosti Eucharistie podstata Kristovho tela a krvi a nie rozmery Kristovho tela a krvi.⁷⁵ Pod spôsobom chleba je prítomné Kristovo telo z moci sviatosti a Kristova krv z moci doprevádzania, na druhej strane pod spôsobom vína Kristova krv z moci sviatosti a Kristovo telo z moci doprevádzania.⁷⁶

⁶⁸ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 2. *Haec conversio perficitur virtute infinita, cuius est subito operari.*

⁶⁹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 75, a. 8. *Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi.*

⁷⁰ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 1. *Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., in illo sacramento Christus est.* III^a q. 76 a. 1 s. c.

⁷¹ *Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento.* III^a q. 76 a. 1 co.

⁷² Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 1374.

⁷³ Porov.: *Kompemdiu Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl. 282.

⁷⁴ *Conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia.*

⁷⁵ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 1.

⁷⁶ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 2. *Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex*

Jednotliví vetriaci prijímajú Krista Pána a v jednotlivých častiach je celý Kristus, nezmenšuje sa jednotlivými, ale celý sa odovzdáva v jednotlivých. Celý Kristus je pod ktoroukoľvek časťou spôsobu chleba.⁷⁷ Podobne konštatuje *Kompendium*, že lámanie chleba Krista nedelí, lebo on je prítomný celý a úplný v každom z obidvoch eucharistických spôsobov a v každej ich časti.⁷⁸ Telo Kristovo, podľa Tomáša, nie je v tejto sviatosti ako v mieste.⁷⁹ Kristovo telo nie je v tejto sviatosti pohyblivé.⁸⁰ Telesným zrakom nemôžeme vidieť Krista vo sviatosti Eucharistie.⁸¹ Niekedy sa zázračne uvidí v tejto sviatosti mäso alebo krv alebo dieťa. Aj pri takomto zjavení je Kristus v tejto sviatosti. A týmto zázračným zjavením sa ukazuje, že v tejto sviatosti je skutočne prítomný Kristus.⁸² Vo sviatosti Eucharistie sá lámu sviatostné znaky. Kristovo telo sa nepožíva vo vlastnej podobe, ale vo sviatostnej podobe. Samotné Kristovo telo sa neláme, len podľa sviatostnej podoby. Podobne vyznal aj Berengár.⁸³ To isté sa vyjadruje aj v byzantskej liturgii: „Láme a rozdeľuje sa Baránok Boží, láme sa a nedelí, ustavične sa požíva, ale nikdy ho neubúda a prijímajúcich posväcuje“.⁸⁴ Je zrejmé zmyslom, že možno pri miešať vínu po konsekrácii inú tekutinu ako tiež pred tým.⁸⁵ Konkrétne v byzantskom obrade máme obrad „teploty“, pri ktorom presbyter vlieva

reali concomitantia.

⁷⁷ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 3. *Augustinus dicit, in quodam sermone, singuli accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se praebebat in singulis.*

⁷⁸ Porov.: *Kompendium Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, čl 284.

⁷⁹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 5. *Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.*

⁸⁰ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 6. *Sed corpus Christi in caelo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.*

⁸¹ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 7.

⁸² Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 8. *Etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.*

⁸³ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 77, a. 8. *Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.*

⁸⁴ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 64.

⁸⁵ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 76, a. 8. *Quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.*

trochu teplej vody do konsekrovaného vína a hovorí: „Nech je požehnaná horlivosť tvojich svätých, teraz i vždycky i na veky vekov“.⁸⁶

10 PRIJÍMANIE SVIATOSTI EUCHARISTIE

Podľa Tomáša Akvinského existujú dva spôsoby požívania Kristovho tela, jeden telesný a druhý duchovný. Podľa Augustína majú ľudia duchovne požívať chlieb z oltára a nevinnosť majú prinášať k oltáru. Keď hriešnik prijíma sviatostne Kristovo telo, zomiera. Kto prijíma Eucharistiu v smrteľnom hriechu, smrteľne hreší. Väčší hriech ako svätokrádežne pristupovať k Eucharistii, je hriech nevery. Mentálne retardovaným kňaz môže udeliť túto sviatosť. Eucharistia je každodenný chlieb. Podľa Augustína ju máme prijímať denne, aby nám denne prospievala.⁸⁷ V modlitbe sv. Bazila sa spomína, aby kresťan s čistým svedomím až do posledného dychu prijímal Kristove sviatosti na odpustenie hriechov a pre večný život.⁸⁸

*PaedDr. Monika Slodičková
Katedra systematickej teológie
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove*

monika.slodickova@centrum.sk

⁸⁶ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 66.

⁸⁷ Porov.: AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc : 1937, 3, q. 80, a. 1.

⁸⁸ Porov.: *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998, s. 78.

Mesiášske predstavy rabínov a židovských filozofov

Mária Poliaková

Annotation: Since the first century, the issue of "messianic prophecy" has been a hot-button topic. Does Isaiah 53 speak of Israel, or of a Messiah? Did Isaiah really talk about a virgin giving birth? Did King David describe someone who would be "pierced" in Psalm 22? Or did the Christians misunderstand what the Hebrew Bible said, or even worse - did they deliberately distort things, or arrange events so that Jesus appeared to fulfill the prophecies?

Key words: Messiah, redemption, salvation, Judaism

OČAKÁVANÝ MESIÁŠ V PONÍMANÍ ŽIDOVSKÝCH UČENCOV

Môžeme povedať, že židovstvo má nedoriešený vzťah ku každej prítomnosti. „Tá je vložená medzi minulosť v ktorej jednal Boh (východ z Egypta, vydanie Zákona na Sinaji), a medzi budúcnosť, v ktorej Boh ešte má jednať, dobu mesiášsku.“¹ Izraelské poňatie existencie bolo a je orientované na eschatologický cieľ dejín. A práve táto okolnosť umožnila židovstvu relativizovať strastiplnú prítomnosť. Očakávanie mesiášskej ríše je teda tou skutočnosťou, ktorá dokázala uchovať židovský ľud po stáročia jeho exilu a rozptýlenia medzi ostatnými národmi.

Z dejín je známe, že židovské mesiášske myslenie nie je monolitické. Biblické, rabínske, stredoveké i moderné texty vykazujú širokú škálu názorov a postojov týkajúcich sa Mesiáša. Gershom Scholem poukazuje na „dve tendencie v židovskom mesiášskom myslení: reštauratívnu a utopickú.“² Prvá vidí v mesiášskom veku návrat ku starovekej veľkosti Izraela. Dynastia kráľa Dávida opäť zasadne na trón, staroveký chrám bude znovu vystavaný. Reštauratívna tendencia je vlastne vyjadrená túžbou po „návrate do zlatého veku vo vzdialenej minulosti a Mesiáš

¹ Schubert Kurt, Židovské náboženství u proměnách věku, Vyšehrad, Praha 1995, str. 79 – 90

² Scholem Gershom, The Messianic idea in Judaism, Schocken Books, New York 1971

túto obnovu umožní.“³ Utopický aspekt je celkom iný. Predpokladá katastrofálne zrútenie normálneho dejinného procesu. Mesiášska éra bude sprevádzaná divmi a zázrakmi, ľudský život a prírodné zákony sa radikálne zmenia. Mesiášsky vek príde náhle a nečakane ako úplný zlom, rozchod s minulosťou, ktorý bude zahájený katastrofou. Židovská tradícia hovorí o vojne Góga a Magóga. V predvečer mesiášskeho veku sa zvlášť rozbúria Bohu nepriateľské sily (v kresťanstve tomuto poňatiu zodpovedá moc antikrista). „Pozadím tohto chápania je skutočnosť, že veriaci chápali aj porážky a prenasledovania pozitívne, v tom zmysle, že sa nimi nedali zmiast' vo svojom postoji viery.“⁴

V období makabejského povstania žili niektoré židovské skupiny v silnom eschatologickom napätí. Napr. eséni, ako to už bolo povedané, neočakávali politické víťazstvo, ale eschatologický mesiášsky obrat. „Kniha Daniel je svedectvom takéhoto univerzalistického očakávania konca.“⁵ Preto boli apokalipticky ladené knihy frustrované sekulárnou politikou, podľa nich (apokaliptikov), muselo skoro dôjsť k veľkému eschatologickému obratu. Pre nich už situácia nemohla byť horšia. Úvahy tohto druhu boli asi psychologickým pozadím pre vznik predstavy o „pôrodných bolestiach mesiášskeho veku“.

V nadväznosti na obrazy biblických prorokov pojednávajú tieto texty o celkovom zhoršení stavu prírody. Kumránsky eséni tento čas označovali ako „panstvo Beliálovo“, „panstvo toho Zlého“. Žalostný stav prítomnosti apokaliptici chápali ako následok za hriechy Izraela. Po zborení chrámu Rimanmi v roku 70 po.Kr. zmocnili sa predstavy a očakávania tohto druhu širších kruhov. Vízie často obsahovali i prvky oboch tendencií, apokaliptickej aj racionalistickej. „Idea Mesiáša však poskytovala celému židovskému ľudu, ... , nádej na lepšie časy, sen o ideálnom svete, ktorý sa jedného dňa stane skutočnosťou.“⁶ Nezávisle na tom, či bude príchod Mesiáša zázračný, alebo prirodzený, či bude Mesiáš vybavený nadprirodzenými schopnosťami, alebo bude charizmatickou ľudskou bytosťou, podľa Židov prinesie určite Izraelu mier.

³ Slovník židovsko-kresťanského dialogu, Oykoymenh, Praha 1994, str. 77, 78

⁴ Schubert Kurt, Židovské náboženství u proměnách věků, Vyšehrad, Praha 1995, str. 79 – 90

⁵ Dexinger Ferdinand, Das Buch Daniel, Stuttgart 1969, str. 74

⁶ Slovník židovsko-kresťanského dialogu, Oykoymenh, Praha 1994, str. 77, 78

Vo farizejsko-rabínskom židovstve viedlo akútne mesiášske očakávanie spolu s následným sklamaním k otázke po povahe tzv. „týždňa rokov v ktorom príde syn Dávidov“. Avšak úvahy týchto židovských učencov, ktorí pôsobili v druhej polovici 2. stor. po Kr., musíme hodnotiť ako reflexie na prehranú Bar Kochbovu vojnu a na hadriánovské prenasledovanie palestínskych Židov. Preto v tejto dobe vystupuje do popredia otázka, ako môže byť za okolností pôrodných bolestí mesiášskej doby zachránený jednotlivý človek. Podľa Sanh 98 b) odpovedal Elazar ben Šamua na príslušnú otázku svojich žiakov takto: „Človek nech sa zaoberá Tórou a dobrými skutkami.“ V mechilte Vajassa je napísané: „Rabi Elizer (ben Hirkan, okolo r. 100 po Kr.) povedal: Ak zachováate sobotu, budete uchránení trojakého súženia: dňa Goga, pôrodných bolestí mesiášskeho veku a dňa veľkého súdu“.

V podobnom zmysle vyznieva tradícia v Šab 118 a): „Takto hovoril rabi Šimon ben Pazi menom rabiho Jehudy ben Leviho, menom Bar Kapparase: Každý kto dodržiava tri sobotňajšie jedlá, bude oslobodený od trojakého súženia: od pôrodných bolestí mesiášskeho veku, od súdu a pekla, od vojny Goga a Magoga.“ Z tohto vyplýva, že záujem o túto otázku sa tiahol celým tretím storočím. Podľa Avoda zara 3 b) bude sláva mesiášskeho veku, keď sa budú vnucovať prozelyti, nastolená ešte pred vojnovým ťažením Góga a Magóga. Taktiež podľa Zj. 20, 7 majú Góg a Magóg vystúpiť až po tisícročnom kráľovstve christa. Teda môžeme povedať, že bolo rozšírená aj mienka, že pôrodné bolesti mesiášskeho veku nastanú pred mesiášskym vekom a vojnové ťaženie Goga a Magoga až po ňom.

Nech sa už používalo akýchkoľvek šifier, všetky vznikli z rozdielu medzi bezmocnosťou židovstva a politickou mocou národov, ktoré Židov utláčali. Mesiášska nádej však nemohla pripustiť žiadnu inú alternatívu, než tú, že posledným slovom Boha bude jeho bezpodmienečné „ÁNO“ k vernosti Izraela, ktorý sa osvedčil v skúškach. „Schopnosť vydržať tvárou v tvár mnohým prenasledovaniam tak dostala a dostáva zvláštny zmysel: Je apriórnu podmienkou mesiášskej spásy.“⁷ Historik Bension Netanyahu napísal, že „z náboženského hľadiska bol stredovek v permanentnom vojnovom stave, a pokiaľ ide o Židov a kresťanov, bol mesianizmus, tento nesmierne znepokojujúci a výbušný jav, chronickým

⁷ Schubert Kurt, Židovské náboženství u proměnách věků, Vyšehrad, Praha 1995, str. 79 – 90

problémom.“ Problém vznikol s nástupom kresťanstva a bol predmetom nekonečných sporov medzi Židmi a kresťanmi. Podľa kresťanov Mesiáš už prišiel, no Židia ho stále očakávajú. Pre kresťanov Mesiáš predstavuje duchovnú spásu, podľa Židov Mesiáš opäť uvedie izraelský ľud do jeho kráľovstva. Prinesie Izraelu a celému svetu mier. A pretože ľud Izraela stále nežije v mieri, pretože niekdajšie kráľovstvo Izraela sa stále neobnovilo a Židia sú prenasledovaní a utláčaní, podľa Židov Mesiáš dosiaľ neprišiel. Stredoveký filozof Mojžiš Maimonides, „všeobecne najznámejší židovský mysliteľ stredoveku“ zahrnul vieru v príchod Mesiáša medzi svojich trinásť princípov židovskej viery.“⁸

„Židovská modlitebná knižka obsahuje mnoho modlidieb za obnovu Jeruzalema, znovupostavenie chrámu a príchod Mesiáša. Mesiášska idea silne ovplyvnila židovské dejiny a po stáročia hrala kľúčovú úlohu v náboženskom a národnom živote židovského ľudu.“⁹ Židovské mesiášske špekulácie vzrástli po vyhnaní Židov z katolíckeho Španielska v r. 1492. Rabi Izák Abravanel, vodca španielskych exulantov napísal sériu troch kníh, v ktorých predpovedal príchod Mesiáša v roku 1503. Napriek tomu, že podľa židovských tradícií je prísne zakázané špekulovať o dátume príchodu Mesiáša. Abravanel sa zrejme v dôsledku dobovej krízy cítil zodpovedný a nútený túto predpoveď urobiť. Židia boli zúfalí a cítili sa opustení, a tým že ich Abravanel informoval o blízkom príchode Mesiáša, dúfal že Židia môžu opäť získať novú vieru v budúcnosť. Nie len Abravanel, ale aj iní spisovatelia v tejto, pre židovský národ tak pohnutej dobe, predpovedali bezprostredný príchod Mesiáša. Čím intenzívnejšie Židia očakávali Mesiáša, tým väčšia pravdepodobnosť bola, že sa objavia pseudomesiáši. Franz Rosenzweig napísal: „Falošný mesiáš je tak starý ako nádej na pravého.“ V židovských dejinách sa vyskytlo viacero pseudomesiášov a ich falošnosť sa vždy dokázala tým, že nedokázali splniť židovské predstavy o mesianizme, teda priniesť Izraelu mier, obnoviť izraelské kráľovstvo a ukončiť cudzí útlak Židov.

„V modernej dobe dostala mesiášska idea ďalšie aspekty. Klasický reformný judizmus odmietol predstavu osobného Mesiáša a dal prednosť učeniu o mesiášskej ére všeobecného mieru.“¹⁰ Táto éra vyplynie

⁸ Dexinger Ferdinand, *Das Buch Daniel*, Stuttgart 1969, str. 74

⁹ *Slovník židovsko-kresťanského dialogu*, Oykoymenh, Praha 1994, str. 77, 78

¹⁰ *Slovník židovsko-kresťanského dialogu*, Oykoymenh, Praha 1994, str. 77, 78

prirodzene z pokroku ľudskej civilizácie. Klasické reformné hnutie tiež odstránilo z mesiášskej ideí národné prvky. S nástupom sionizmu sa však reformný judaizmus stal všeobecne prístupnejší mesiášskej ideí, ktorá počíta so židovskou vlasťou, Izraelom. Vo vzniku štátu Izrael (r. 1947) vidia mnohí ortodoxní Židia prvé znamenie bezprostredného príchodu Mesiáša. Je to po prvýkrát po dvoch tisícročiach, že židovský ľud opäť získal zvrchovanú vládu nad svojou vlastnou zemou, a pretože jedným z hlavných úloh Mesiáša má byť podľa Židov obnova Izraela, vznik štátu Izrael chápu mnohí v predmesiášskom kontexte.

FRANZ ROSENZWEIG A JEHO FILOZOFIA VYKÚPENIA

Zaujímavý ohľad na mesiášsku problematiku má Franz Rosenzweig (1887 – 1929). Podľa neho je veľmi podstatné „uchopiť singularity“ a dať im význam. Tieto singularity sú: SVET, BOH A ČLOVEK Medzi nimi existujú tri vzťahy: - „Stvorenie (medzi Bohom a svetom)

- Vykúpenie (medzi svetom a človekom)

- Zjavenie (medzi Bohom a človekom).“¹¹

Rosenzweig považuje judaizmus a kresťanstvo za dve odlišné modely bytia. Ináč povedané sú to dva spôsoby ľudstva, dva rôzne modely, ako do sveta uvádzať tieto tri vzťahy. Veľmi podstatné je tu v súvislosti s jednotlivými vzťahmi chápanie pojmu pravda. Tá, podľa Rosenzweiga nie je dosiahnuteľná samotným intelektom. Pravda môže byť interpretovaná jedincom iba do tej miery ako v ňom bola stvorená. Človek môže svedčiť len o tej časti pravdy, ktorú dostal. Nemožno stotožňovať pravdu ľudskú a pravdu Božiu. Zdrojom pravdy je Boh, nie človek, preto ju vyjadrujeme v množnom čísle. Kedykoľvek máme pocit, že naša pravda je univerzálnou pravdou Božou, upadáme do modloslužby. „Židovská účasť na pravde je účasťou svedka. Toho, kto prijal prvé zjavenie Tóru (Starý zákon). A tí ktorí prijali Starý zákon, sa vzápätí musia vyrovnáť i s vykúpením.“¹² K úplnému pochopeniu všetkých troch vzťahov je podstatné priblíženie židovskej liturgie. Piatkový deň, keď šabat začína je celý v znamení „Stvorenia“. Sobotné ráno je zasvetené „Zjaveniu“. So-

¹¹ Kresťanská revue, květen 1995, ročník LXII, číslo 5, str. 126

¹² Kresťanská revue, květen 1995, ročník LXII, číslo 5, str. 126

botné odpoľudnie je naplnené nádejou na „Vykúpenie“, teda snom o mesiášskom vykúpení.

Neprestajne sa modliť za príchod mesiáša je jednou z troch hlavných úloh židovského národa. Rosenzweig celkom neupresňuje, kto je to mesiáš, ale rozhodne to nie je preňho nejaký konkrétny človek, ktorý by zastavil dejiny. Preňho je najpodstatnejšia modlitba a neustála viera. Modlitba znamená udržiavať bdelé vedomie o svete utrpenia okolo nás, ktoré je tu stále. Modlitba zakazuje, aby sme sa s nespravodlivosťou zmierili. Modlitbou sa stotožňujeme s osobou, ktorá bdie nad svetom, nad mocou sveta. Modlitba nie je žiadnym sentimentálnym postojom, ale má človeka urobiť vnímavým k utrpeniu sveta.

Ďalšou úlohou Žida je prijať utrpenie. Človek trpí za hriechy sveta. Ide o utrpenie človeka, ktorý je vrhnutý do sveta násilia. Židia čítajú Izaiášov text a aplikujú ho na dejiny židovského národa. Utrpenie, ktorým prešiel, svedčí o svete násilia okolo nás. Toto utrpenie by mohlo byť vykupiteľné iba pod jednou podmienkou – ten, kto činí násilie by sa obrátil. Avšak vieme, že človek konajúci zlo, si to často vôbec neuvedomuje. Rosenzweig sa domnieva, že svet sa nachádza ešte stále v stave utrpenia, a to zásluhou pohanskej časti kresťanského sveta. Pohanom, chápe človeka, ktorého „JA“ sa nikdy neotvorilo zjaveniu, ktorý nikdy nepochopil, že existuje nejaká inakosť, ktorá ho volá a zveruje mu úlohu vykúpenia sveta.

Byť prvým svedkom, znamená pre Žida prijať Tóru, čo sa však nezaobíde bez konania dobra, lásky a milosrdenstva. Táto povinnosť činiť dobro však neznamená žiadny politický postoj. Rosenzweig vidí, že „jednotlivec nemôže byť dobrý, ak nie sú dobrí všetci – že však na druhej strane, podľa veľkého výroku pruskej kráľovny, len dobrí môžu spôsobiť, aby na svete bolo dobre.“¹³

Túto skúsenosť možno primerane artikulovať len v modlitbe. Modlitba je vždy modlitbou o to, čo ešte nenastalo, čo sa však týka každého dejinného okamihu ako aj okamihu toho, kto robí dejiny. Je to vždy modlitba za dianie vykúpenia, možného v každom čase. Rosenzweig zostáva v tom, že „smrteľník existuje iba v potrebe druhého a keď berie vážne čas, predsa vždy ide o celok vykúpenia.“¹⁴ Slovo „vykúpenie“

¹³ Rosenzweig Franz, *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften II., Den Haag – Dordrecht 1979 – 1984, str. 254

¹⁴ Casper Bernhard, *Míra Lidství*, Oikymen, Praha 1998, str. 37 – 39

používa Rosenzweig podobne ako ho používa Adorno: „Filozofia, ako si ju tvárou v tvár zúfalstvu jedine ešte možno vziať na zodpovednosť, je pokus dívať sa na všetky veci tak, ako by sa javili z hľadiska vykúpenia. Poznanie nemá žiadne iné svetlo než to, ktorým svet osvetľuje vykúpenie: všetko ostatné sa vyčerpáva v napodobňujúcom konštruovaní a zostáva kusom techniky.“¹⁵ Až táto odkázanosť na vykúpenie človeka privádza k jeho najľudskejším možnostiam. „Bez smädu po vykúpení, čo človeka od základu utvára, nemožno vôbec pochopiť ani to neustále sebaoprekračovanie človeka, ktorý sa vteľuje ako do politických hnutí, tak i do neustáleho stupňovania techniky, ani tú úzkosť, že si snád' berieme pôdu pod nohami a padáme do prázdna, ani onú uzavretosť nášho systémového a každodenného sveta, ktorú napriek tomu tiež trpíme.

Podľa tohto pohľadu Rosenzweiga všetko záleží na smrteľnom človeku, na činiteľovi dejín, ktorý existuje len pre potreby iného a ktorý teda musí každú hodinu brať vážne, ako prebiehajúci čas, ktorému sa v tom však dostáva šanca pristupovať k vykupovaniu skutočnosti. „Čo Rosenzweig vo svojich vlastných očiach vo „Hviezde“ robí, nie je nič iné než výklad faktickosti takejto skúsenosti.“¹⁶ Mesiášskou teóriou poznania „je podľa neho, prekonanie staticky nedejinného chápania pravdy, ako čistej adekvácie poňatím, ktorého korene pravdy vidí v dejúcom sa osvedčovaní. Mierou osvedčovania je však vážnosť nasadenia vlastného života, to, ako sa človek sám so všetkým, čo k nemu patrí, vkladá do diania v čase v potrebe druhého. Meria sa tým putom, ktoré takáto osvedčujúca sa pravda medzi ľuďmi zakladá. Na základe tohoto kritéria Rosenzweig vôbec nepochybuje, že židovstvo a kresťanstvo je potrebné vidieť ako cesty pravdy, akokoľvek sa ony samé musia podrobiť kritériu svojho osvedčenia v zakladaní vezby medzi ľuďmi. „Podliehajú súdu mesiášskeho dňa, ktorý je vždy za dverami, súdu Božieho kráľovstva, ktoré „vždy prichádza; ale prichádza vždy“¹⁷. „Mierou každej ľudskej, dejinnej dejiny znášajúcej i spolukonštitujúcej existencie je to, ako človek pristupuje a prispieva k vykúpeniu.“¹⁸

¹⁵ Adorno W., *Minima moralia*, Frankfurt 1982, str. 333

¹⁶ Rosenzweig Franz, *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften III., Den Haag – Dordrecht 1979 – 1984, str. 158, 250

¹⁷ Rosenzweig Franz, *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften III., Den Haag – Dordrecht 1979 – 1984, str. 158, 250

¹⁸ Casper Bernhard, *Míra lidství, Oikoymenh*, Praha 1998, str. 37 - 39

PRINCÍP ZÁSTUPNOSTI V CHÁPÁNÍ EMMANUELA LEVINASA A CATHERINE CHALIEROVEJ

Chalierová chápe zástupnosť za druhého, pykanie za druhého, nie ako mučenie, ale ako akúsi zvláštnu sviatosť, ako „inšpiráciu druhým“. Zástupnosť nie je ani triumfom, ani prehrou, je to „vášeň byť Sebou“¹⁹, vášeň v ktorej nenahraditeľný subjekt, bez toho aby sa predom zaviazal, zodpovedá za všetkých a pre všetkých. Zástupnosť, či podriadenosť všetkému, alebo to, že bytosť je schopná a ochotná odpútať sa, vyjsť zo svojho bytia, znášať telom i dušou ťažobu sveta, nepredpokladá slobodu, ktorá by rozhodovala o tom, že sa má človek chovať morálne, sväto. „Marí naivné chvíľkové túžby, stavať sa na miesto druhých, ilúziou Ega domnievajúceho sa, že sa môže pre takúto šľachetnosť rozhodnúť podľa svojej chuti ...“²⁰

Táto dobrota však nie je opakom zla, ale oným, - ináč než byť - , a rysuje priamočiarosť etického učenia subjektu. Zástupnosť u Chalierovej je údel rukojemníkov, údel, ktorý si však nevolíme samy a ide tak ďaleko, že si človek kvôli druhému odtrhne i chlieb od úst a prepožičiava mu vlastnú kožu, keď sa kvôli nemu vystaví rane i hanbe. Tento údel prekračuje hranice bytia a otvára tak priestor, v ktorom je jeden pre druhého, priestor vytriezvenia z psychizmu v ľudstve, ktoré vytvára „zmysel všetkých zmyslov.“²¹ Zástupnosť teda je onen moment etickej utópie, v ktorej je človek vypudzovaný zo seba samého, pre druhého, aby dospel ku svojej naodvratnej výnimočnosti. Tým, že stanoví prioritu etiky pred kultúrnymi znakmi, oprávňuje k určitému súdeniu a dovoľuje prekonať absurdnosť ich „akoby absolútnej náhodnosti a úplnej relatívnosti.“²²

¹⁹ Levinas Emmanuel, *Autrement qu'ê tre ou au – delá de l' essence*, La Haye, Nijhoff 1974, str. 149

²⁰ Chalierová Catherine, *Židovská jedinečnost a filozofie*, Filozofický ústav ČSAV, Praha 1992, str. 24 – 29

²¹ Levinas Emmanuel, *Humanisme de l' autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1973, str. 37 a 50

²² Chalierová Catherine, *Židovská jedinečnost a filozofie*, Filozofický ústav ČSAV, Praha 1992, str. 24 – 29

Emmanuel Levinas sa snaží vystihnúť význam onoho – mimo bytia - . „Otázka môjho práva na bytie je neoddeliteľná od toho, čo je vo mne pre druhého, je rovnako stará ako samo toto bytie – pre – druhého.“²³

Zástupnosť je spätá so „strachom vážiacim sa na všetko to, čo môže z môjho existovania i cez jeho intencionálnu a vedomú nevinnosť činiť násilie a zločin.“²⁴ „Teda je nutné pýtať sa, čo v židovskej tradícii navodzujú takýto, prístup k zmyslu a dáva pochopiť takýto nepravdepodobný spôsob chápania jedinečnosti vlastného „JA“ tvárou v tvár druhému, ktorý mu dáva precitnúť k vedomiu, že nikto nemôže zastúpiť toto „JA“,“²⁵ ktoré zastupuje všetkých a je prinajmenšom povolané k tomu, aby nieslo ťarchu sveta, „akoby celá tá stavba stvorenia spočívala na (jeho) ramenách. Ako by pre to bolo vyvolené len ono samo.“²⁶ U mudrcov sa pravidelne stretávame s myšlienkou, že sama existencia sveta je závislá na živote spravodlivých, že by sa bez nich zrútila. Svetu sa aj napriek jeho nespravodlivosti, nemravnosti a násilníctva dostáva milosť a odpustenie, pretože spravodliví sú jeho prihovárajúci sa a tak ho zachraňujú. (Tradícia považuje Abraháma za spravodlivejšieho než Noema, pretože sa prihovárал za Sodomu).

Za každú generáciu zodpovedajú spravodliví, ktorí v nej existujú, hovorí Hagada. A ak v niektorej generácii spravodliví nie sú, potom za túto generáciu zodpovedajú deti školského veku. Talmud tiež pripomína tridsať šesť zbožných mužov, ktorí denne pozdravujú prítomnosť Božiu a v ktorých tradícia vidí pokorných neznámych, vďaka ktorým svet pretrváva. Boh sám sa prostredníctvom proroka Izaiáša predstavuje ako Ten, ktorý podopiera človeka a trpí jeho utrpením, zdieľa jeho vyhnanstvo a kvôli nemu plače. Podľa Levinasa trpiaci Služobník je práve tá podoba „JA“, ktoré pyká za blížneho bez možnosti stiahnuť sa do seba. „Obraz Izaiášovho trpiaceho Služobníka je obrazom spravodlivého, ktorý dáva svoj život za blížneho a zároveň i obrazom Boha, ktorý pripúšťa, aby jeho milosrdenstvo zmierňovalo jeho spravodlivosť, aby nad ňou prevážilo. Boha, ktorý neváha, aby svoju spravodlivosť vystriedal

²³ Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, str. 257 a 262

²⁴ Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, str. 257 a 262

²⁵ Chalierová Catherine, *Židovská jedinečnosť a filozofie*, Filozofický ústav ČSAV, Praha 1992, str. 24 – 29

²⁶ Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana Montpellier, 1973, str. 37 a 5

milosrdenstvom a láskou, aby svet trval ďalej a „ide až tak ďaleko, že zdieľa nešťastie svojho ľudu ...“²⁷

V židovskej knihe Zohar sú Izaiášove proroctvá spojované s bolesťami Mesiáša, tohoto nebeského Dávida, ku ktorému sa Boh skláňa. Keby sám nevzal na seba tresty, ktoré si Izrael zaslúži, žiadny človek by nebol schopný zniesť muky vyslúžené spáchanými hriechmi. Jedným z mien pre mesiáša je podľa mudrcov meno menachem - utešiteľ. Kto iný môže byť však utešiteľ, ak nie ten, kto berie na seba utrpenie blížneho, aby mu pomohol? Levinas hľba nad zmyslom tohto mena a pokúša sa odkryť zmysel takéhoto „ja“, ktoré zastupuje za druhého a znáša jeho utrpenie. „Znamená to, že každý má jednať tak, akoby bol vykupiteľ. Mesianizmus (podľa Levinasa) teda nie je istota, že príde nejaký človek, ktorý zastaví dejiny. Je to moja sila znášať utrpenie všetkých. Je to okamich, kedy poznám túto moc a svoju univerzálnu zodpovednosť.“²⁸ Väzba, ktorá takto vzniká medzi biblickou ideou mesianizmu a prísnyim pojmom zástupnosti, bdelosťou vedomia, ktoré je zasvätené tomu, aby trpelo pre druhého, rysuje určitú situáciu, ktorá rozmetáva istotu, že jediným zmyslom je zmysel bytia môjho ega a obviňuje slobodu z bytostnej nemorálnosti. Tu musím povedať, že tieto názory, ktorými vymedzuje Levinas pojem zástupnosti znejú človeku, ktorý je zvyknutý na absolútny primát ontologie veľmi zvláštne. Zdá sa že svoju silu a dych čerpajú tieto názory z tradície, ktorá sa filozofii akosi vzpiera. Izraelskí mudrci evokujú utrpenie z lásky a neváhajú povedať, že takéto utrpenia môžu priniesť svetu spásu. Nepokúšajú sa myslieť iba na odstrašujúcu záhadu nešťastia spravodlivého, ale hlásia sa k vznešenej idei vykupiteľstva, ktoré ale je pre druhého. Alebo ako hovorí Levinas „ktoré je zasvätené tomu, aby zodpovedalo za druhého“ a takto „odpútané od vlastného záujmu, desinteresované, že pretrháva kvôli nemu hrádze svojej identity až k zástupnosti.“²⁹

Ak je človek vystavený utrpeniu a jeho radikálnemu zlu, ak prežíva zúfalstvo, vyžaduje to podľa mudrcov „stále naliehavejšiu nutnosť mesianizmu, dobu kedy spravodlivý prevezme na seba utrpenie univerzálne aj individálne. Táto pohotovosť jedného vzdať sa seba pre druhého a

²⁷ Chalierová Catherine, Židovská jedinečnosť a filozofie, Filozofický ústav ČSAV, Praha 1992, str. 24 – 29

²⁸ Levinas Emmanuel, Difficile liberté, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

²⁹ Levinas Emmanuel, Difficile liberté, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

absolútna pokora, ..., nedovoľuje zlu triumfovať a činí spásu kedykoľvek možnou.³⁰ Trúfalá Levinasova meditácia vedie k stotožneniu mesiášskej myšlienky a myslenia „ipsesity“, k tomu, že pod pojem zástupnosti, (ktorá určuje subjektivitu subjektu), začleňuje i moc spravodlivého znášať utrpenie sveta. Samozrejme možno namietnuť, že svätosť mesianizmu, táto krásna utópia sa v každodennej skúsenosti nijak nečrtá. „Nie sú naše dni vydané napospas ľahostajnej krutosti? Najzúrivejšiemu egoizmu?“³¹ Levinas zástupnosť nepopisuje ako fakt, ale ako to, čo práve umožňuje ono „inak“. „Len vďaka rukojemníctvu, (jedného pre druhého), môže vo svete existovať zmilovanie, súcitiť, odpustenie a blízkosť. Bezpodmienečnosť rukojemníctva nie je medzným prípadom solidarity, ale podmienkou akejkolvek solidarity vôbec.“³²

Izraelskí mudrci hovoria, že mesiášska utópia je podmienkou tej trošky šľachetnosti, vďaka ktorej tento svet prežíva. Že svet má svoj základ v existencii niekoľkých spravodlivých, skrytých a pokorných, ktorých dobrota a čistota sú protiváhou egoizmu ľudí. Hoci len jediný láskavý čin, ktorý vyviera z odpútanosti od vlastného záujmu, „môže znovu dať nádej a podoprieť celý svet.“³³

„Vykupiteľstvo, zástupnosť a nezvratný pocit, že vlastné bytie nie je vybavené nevinnosťou, otvorenosť pochybnostiam o oprávnenosti vlastnej existencie tvárou v tvár druhému, požiadavka, ktorú na mňa vznáša jeho tvár, otázky, ktoré mi kladie jeho bolesť a jeho smrť, i keď sám nie som za ne vinný, vypovedajú o priamočiarom zmysle, ..., a sú zakotvené v akejsi predčasovej pamäti.“³⁴ Ich ozvena v nás svedčí o záväzku prežiť nepochopiteľné muky a zúfalú opustenosť, v ktorej bol Izrael povolaný k tomu, aby „zomrel smrťou všetkých“.

U Levinasa sa vytvára paradoxné poňatie slobody založené na heteronomii. Jeho rehabilitácia heteronomie sa stavia proti celej filozofickej tradícii: „mravnosť sa už nezakladá na rozumnej a slobodnej vôli, na autonómii môjho JA, ale na možnosti prijať druhého tak, aby mal prednosť pred mnou.“³⁵ Podriadiť svoju slobodu druhému – to je myšlien-

³⁰ Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

³¹ Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

³² Levinas Emmanuel, *Autrement qu'ê tre ou au – delà de l' essence*, La Haye, Nijhoff 1974, str. 149

³³ Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

³⁴ Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, 2. vyd. 1976, str. 120

³⁵ Chalierová Catherine, *O filozofii Emmanuela Levinase*, Ježek, Praha 1993, str. 18

ka, ktorú nachádzame už dávno v hebrejskej tradícii. Táto tradícia umožňuje paradoxnú výpoveď: „Slobodný človek je zasľúbený blížnemu.“³⁶ Paradoxnosť tohto prehlásenia si jasne uvedomujeme, pretože sloboda predsa vyžaduje, aby ja sám som bol počiatkom svojho konania a svojho myslenia, zatiaľ čo ono zasľúbenie si vyžaduje a znamená, že som tým druhým povolaným k poslaniu, z ktorého sa nemôžem vyvliecť. Ak sa budeme domnievať, že sloboda je autonómia, hovorí Levinas, bude tento rozpor neprekonateľný. Levinas nás vyzýva, aby sme slobodu videli v tom, čo je určované slovom druhého, pričom tým druhým môže byť druhý človek, alebo Boh. „Zameranie sa na slovo druhého však neznamená žiadne týranie, pretože toto slovo má iba rozbiť egoistickú povahu môjho JA a prebudiť ho k ľudskému vnímaniu. Tomuto hovorí Levinas neľahká sloboda. Je to neľahká sloboda toho, kto si uvedomuje, že bol stvorený, aby odpovedal na slovo, ktoré ho predchádza a vyzýva ho.“³⁷

To znamená, že podľa Levinasa láska nie je v žiadnom prípade spontánny cit, (a to platí pre celú hebrejskú tradíciu), ktorý sa môže kedykoľvek zrodiť. Nemá nič spoločného s romantickou koncepciou lásky; naopak je to odpoveď na prikázania. „Z toho vyplýva, že ak je heteronómia nesená láskou nevedie k otroctvu, ale k добрôte.“³⁸ Toto volanie druhého k môjmu bytiu, k môjmu JA, znamená, že skutočným domovom ľudského JA, nie je bytosť, ale druhá strana bytia. Toto v podstate vystihuje celú Levinasovu filozofiu, ktorá vychádza z koncepcie vyjadrenej výrazom „inak než byť.“

Mgr. Mária Poliaková Ph.D.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

menkat@zoznam.sk

³⁶ Chalierová Catherine, O filozofii Emmanuela Levinase, Ježek, Praha 1993, str. 18

³⁷ Chalierová Catherine, O filozofii Emmanuela Levinase, Ježek, Praha 1993, str. 18

³⁸ Chalierová Catherine, O filozofii Emmanuela Levinase, Ježek, Praha 1993, str. 18

Preventívny výchovný systém Dona Bosca - spôsob efektívnej kresťanskej výchovy

Dominika Šoltýsová

Annotation: Preventive educational system shows the educational importance in spirit of Christianity. It is concerned the conviction it is necessary to avoid the negative experiences and to support their positive ones. All preventive system is based on don Bosco's three pillars: brains - religious - mercy, which blend together during education. In practice this system lies on saint Paul's words: „*Love is patient, love is kind;.. It always protects, always trusts, always hopes, always perseveres*“ (1Cor 13, 4-7). It is simple view of base elements and strong points in education according to John Bosco.

Key words: Preventive system. Education. Don Bosco. Brains. Religious. Mercy.

1 PREVENTÍVNY SYSTÉM

Jedným z mnohých „umelcov“ - vychovávateľov bol zaiste Ján Bosco. Jeho výchovná metóda, ktorú nazval preventívny systém, bola desiatky rokov prijímaná a úspešne včlenená do kultúry tisíckami vychovávateľov na všetkých úrovniach. A práve dnes, keď sa zdá, že sa tie najúčinnšie pedagogické modely boja proti delikvencii mladistvých opierajú o prevenciu, znovu prichádza na scénu.

V 19. storočí sa popri rôznych pedagogických názoroch rozvíja aj veľmi vplyvný kresťanský pedagogický systém, ktorý sa uplatnil nie len v Taliansku, odkiaľ pochádza jeho autor, ale aj ďaleko za jeho hranicami. Don Bosco žil v dobe plnej nepokojov, všímal si nutnosť vyjsť s niečím novým, najmä účinným, pracovať na sebe ako statočných občanoch, a hlavne dobrých kresťanoch. Deklarácia o kresťanskej výchove jeho slová a snahu o toto uskutočnenie a integrovanie do života len potvrdzuje, keď zdôrazňuje, že ľudí treba „pripraviť na život v spoločnosti“ (GE čl.1), aby sa vedeli prostredníctvom primeraných prostriedkov aktívne zapojiť do rozličných článkov ľudskej spoločnosti a aby cez dialóg vedeli s inými spolupracovať pre spoločné dobro.¹

¹ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Gravissimum educationis*. Vatikán, 1965. Slovenský preklad: POLČIN, S.: DVK II: *Deklarácia o kresťanskej výchove*, 1970, s. 285 - 286.

Sám pápež Ján Pavol II. vo svojom prejave povedal, „že *prvoradou a podstatnou úlohou všeobecného vzdelávania* i každej kultúry je *výchova*“, ktorá spočíva v tom, že sa človek stáva viac človekom, aby mohol viac „byť“, a nie len stále viac „mať“ a aby potom prostredníctvom toho všetkého, čo má, toho všetkého, čo vlastní, vedel byť stále plnším človekom“. ²

K dosiahnutiu tohto cieľa by mal i v tejto dobe dopomôcť práve preventívny systém, ktorý je postavený do protikladu represívneho systému spočívajúceho v oboznámení sa a dôslednom dodržiavaní zákonov. Pri prestúpení zákonov sa previnilec trestá. Predstavený má mať od vychovávaných odstup s minimálnym pripustením dôvery. Vážnosť a prísnosť predstavenému dodáva jeho neprítomnosť medzi vychovávanými, takže sa medzi nimi objavuje len zriedka. Najčastejšie vtedy, ak treba vychovávanému pohroziť alebo ho potrestať. Takýto výchovný systém je ľahký, menej namáhavý, ľahko použiteľný pri vojsku. Je však veľká škoda, že tento výchovný systém si vzali za svoj aj mnohí rodičia či učitelia na školách. Tento výchovný systém je založený na strachu. ³

Autor preventívneho systému neponechal veľké knihy, zanechal však brožúrku, rozmermi malú, obsahom však veľkú múdrosť výchovného systému, ktorému sa chce naučiť veľké množstvo pedagógov, vychovávateľov i veľká časť rodičov. Sám don Bosco sa o nej vyjadril takto: „Uznávam za vhodné podať tu niekoľko myšlienok ako náčrt dielka, ktoré mienim vydať, ak ma Boh zachová pri živote, aby som ho mohol dokončiť.“ ⁴ Pridajme k tomu povestný „list z Ríma“ ⁵ a nepriamo aj krátke životopisy niektorých jeho chlapcov. ⁶ Veľké a zároveň skromné dielo dona Bosca o preventívnom systéme je súhrnom bohatej skúsenosti, ilustrovanej samým životom. ⁷

² Prejav v UNESCO (2. 6. 1980), 11, s.742. In: Ján Pavol II. *Otcovi mladých, Apoštolský list na sté výročie smrti dona Bosca*. Bratislava : Don Bosco, 1999, s. 4.

³ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1999, s. 10.

⁴ BOSCO, J.: *Preventívny systém vo výchove mládeže*. In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*. chýba miesto a rok vydania, s. 67-76.

⁵ BOSCO, J.: *List z Ríma*. In: L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 127-140.

⁶ LEMOYNE, J.: *Ján don Bosco*. Povahopis, Šaštín 1927, s. 48-51.

⁷ DERMEK, A.: *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*. Bratislava : Don Bosco, 1995, s.16.

Don Bosco bol presvedčený, že treba predchádzať (lat. *praevenire*-preventívny) záporným skúsenostiam mladých a podporovať ich kladné skúsenosti. To značí, že vychovávaným sa pravidlá a predpisy vysvetlia, a potom sa na nich dohliada, a to tak, že stále cítia nad sebou bedlivé oko vychovávateľa, ktorý sa s nimi rozpráva, vo všetkých prípadoch vie, radí a láskavo napomína ako milujúci otec.⁸ To znamená, že sa vychovávaným znemožní previniť sa.

V *Úvahe o preventívnom systéme* zhrnul celú svoju metódu do jednej vety: „Celý tento systém spočíva na rozumnosti, náboženstve a láskavosti.“⁹ Rozum – náboženstvo – láska = schopnosť pokojne uvažovať + schopnosť vychovávať z viery k viere + schopnosť pravej lásky.¹⁰

V praxi, pri samotnej výchove, sa tieto skutočnosti neoddeľujú, ale stále sa prelínajú, organicky spolupôsobia, takže každé gesto, každé slovo, každý skutok vychovávateľa je vlastne poznačený rozumnosťou, vierou a láskavosťou, dobrotou srdca.¹¹

1.1 Rozum

Slovo „rozum“ naznačuje kresťanský humanizmus, ktorý uznáva predovšetkým hodnotu ľudskej osoby ako takej, je pozorný ku kultúre, práci, spoločenskému životu, jedným slovom k všetkému, čo je potrebné pre harmonický vývoj ľudského života.¹² Keď hovoríme o rozume, myslíme na rozum osvietený vierou, ktorá pozerá na človeka aj v jeho transcendentálnom rozmere. Boh, ktorý je múdrosť sama, ktorý je večným rozumom, finálnou príčinou každého bytia, večným hýbateľom celého univerza, dal človeku rozum. Boh ako múdry Stvoriteľ zašifroval rozumnosť aj do každého stvorenia a človek – Božie stvorenie s rozumom, túto rozumnosť objavuje v prírode, vo vesmíre a spoznáva vo forme účelnosti, logickosti, zákonitosti. Teší sa z nej, využíva ju, a hlavne na

⁸ Porov. BOSCO, *Preventívny systém vo výchove mládeže*. In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, s.70

⁹ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 104.

¹⁰ Porov. DERMEK, *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*, 1995, s. 17.

¹¹ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s. 21.

¹² KOČÍK, J.: *Charakterológia*. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 57.

jej základe prichádza k poznaniu Boha ako absolútneho rozumu a Stvoriteľa.¹³ Aj novozákonné zjavenie v osobe Ježiša Krista sa prejavuje zjavenými skutkami, slovami, aj samotnou osobou Ježiša Krista.¹⁴ Každý človek svetlom prirodzeného rozumu môže dospieť k poznaniu Boha!

Úlohou výchovy nie je nič iné, ako to, aby vychovávateľ rozumne napojil svojho zverenca na túto rozumnosť, na tento poriadok, ktorý tu vládne a nasmeroval ho do súladu – harmónie s rozumom – Bohom Stvoriteľom. Podstatné je, aby tento Boží poriadok a harmóniu rozumom spoznal a sám sa nespútane preň rozhodol.

Rozum sa pri výchove uplatňuje predovšetkým v dialógu, v ktorom ide o darovanie. Darovanie seba a odovzdávanie myšlienok. Ak si je vychovávaný vedomý, že vychovávateľ sa skutočne odovzdáva, dovoľuje tým nahliadnutie do svojho vnútra, vychovávaný pociťuje jeho autentičnosť a cíti, že ho prijímajú a rešpektujú ako svojho partnera.¹⁵ Vychovávateľ by mal byť vždy k dispozícii, nemal by sa ponosovať ani sťažovať. Mal by mať vždy otvorenú náruč a srdce pre každého jedinečným, osobitným prístupom.¹⁶ Don Bosco hovorieval: „Chlapcom treba dať slobodne vyjadrovať svoje myšlienky.“ A naliehal: „Počúvajte ich a dovoľte im veľa rozprávať.“¹⁷ Už zo psychologického hľadiska vieme, že človek sa potrebuje vyrozprávať, potrebuje „dostať zo seba“ veci, ktoré ho ťažia, trápia či, naopak, veci, ktoré ho robia šťastným.

Pri dialógu buďte pripravení, snažte sa mu porozumieť, nedivte sa nijakej otázke, nech vás žiadna otázka neprekvapí. Ak chceme viesť dialóg účinne a výchovne, musíme sa vystrojiť dávkou trpezlivosti, hovorieval don Bosco. Trpezlivosť je odvodená od slova „trpieť“, takže keď sa rozhodneme pre trpezlivosť, pripravme sa na utrpenie.¹⁸ S dospievajúcim treba vždy jednať ako s vážnou osobou a je potrebné mať

¹³ Porov.: JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s.21.

¹⁴ 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*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, s. 27.

¹⁵ Porov. PRIBULA, PAĽA : *Stručne o komunikácii*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, s. 33.

¹⁶ Porov. L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 110.

¹⁷ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*, 1994, s. 112.

¹⁸ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s.24.

k nemu úctu. Nesmieme sa nechať uniesť hnevom, ale donekonečna argumentujme logickými, rozumovými argumentmi.

„Ak chýba radosť, chýba všetko,“ napísal spisovateľ Stevenson. Chvilky radosti sú ako pluh, ktorý prevracia pôdu na suchom a spustnutom poli. Don Bosco stále trval na tom aby deti prežívali radosť, jednoduchú, úprimnú detskú radosť. Radosť zo vzájomnej lásky a spoločenstva, radosť cítiť sa bratmi v Pánovi, dával im pociťovať, že sú jedno, lebo nemožno byť kresťanom pre seba samého. Často šepkal chlapcom do ucha: „Musíš byť $a + b - c$. To značí: veselý plus dobrý mínus zlý. To značí: veselý a lepší, a menej zlý.“¹⁹

Aj preventívny systém má svoje predpisy. Ale rozum je dosť suchý predpis, ktorý je neživý, nevie vystihnúť možné meniace sa situácie a potrebné reakcie. Don Bosco preto dáva vo svojej pedagogike na prvé miesto živý, pohotový a prispôsobivý rozum. Hovorí, že v mravných veciach treba vedieť vysvetliť, že vec nie je zlá alebo hriešna preto, že to zakázal Boh, ale, že Boh ju zakázal práve preto, že je zlá!²⁰ Máme sa snažiť byť s dospelávajúcimi deťmi čo najviac. Dokázať využiť na to každú vhodnú chvíľu, či už spoločný obed, alebo posedenie po večeri, spoločnú prácu vo voľnom čase či záujem o školské povinnosti a záľuby dospelávajúceho. Pri týchto spoločných stretnutiach nech má každý priestor hovoriť o svojich zážitkoch, starostiach, radoostiach, pocitoch... V období dospelávania rozhodne nedajte zavalit' svoje deti starosťami a povinnosťami! Čo by ste vo výchove raz stratili a zanedbali, nikdy v živote nedobehnete! Vy ste na prvom mieste, a predovšetkým manželia, rodičia a vychovávatelia! Až potom ste stavitelia, záhradkári, rybári, poľovníci. Majte stále na pamäti záujem o svoje deti, aj keď vás to zvlášť nebaví, potom bude rado s vami a nebude utekať z domu. Počúvajte so záujmom svoje deti a dovoľte im veľa rozprávať. Nenechajte deti presedieť večer pred televízorom.²¹

Boh nám dal rozum na to, aby sme s ním rozmýšľali. K predchádzaniu zla patrí najprv očistenie prostredia, v ktorom mládež žije. Don Bosco vždy hovoril saleziánom: „Podľa možnosti buďte s chlapcami

¹⁹ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 18.

²⁰ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s.24.

²¹ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s.25.

tol'ko, koľko je len možné.“²² Byť k dispozícii kedykoľvek, možno len byť účastný alebo prítomný pri všetkom: pri hre, pri zábave, pri práci, pri štúdiu, pri modlitbe, pri odpočinku... Je to prítomnosť, ktorá prostredníctvom priateľstva nedáva pocítiť vychovávateľskú ťarchu. Chlapec si takýmto spôsobom osvojuje spôsoby vychovávateľa, nepozera sa na neho ako na dokonalého, hotového človeka, ale ako na človeka, ktorý svojím životom zápasí o ľudskú dokonalosť vedľa neho. Vychovávateľ v chlapcovi prebúdza zodpovednosť, učí ho rozhodovať sa, formuje jeho svedomie.²³

Preventívny systém vychádza z rozumu vychovávateľa, ale smeruje aj k rozumu chovanca. Neuspokojí sa s tým, že sa zverenec podrobí disciplíne, ale usiluje sa dosiahnuť, aby ju aj vnútorne prijal, lebo je rozumná. A tak sa stáva rozum ochranou proti vášni: „Dávaj sa viesť vždy rozumom, nie vášňou“, hovorieval don Bosco.²⁴

1.2 Náboženstvo

Termín „náboženstvo“ zdôrazňuje fakt, že pedagogika dona Bosca sa vzťahuje na transcendentnosť, t.j. na formáciu veriaceho človeka. Pre dona Bosca je vyvinutým mladíkom ten, kto verí, kto dáva svojmu životu ako základ ideál „nového človeka“, proklamovaný Ježišom a kto sa nebojí svedčiť o ňom.²⁵ Náboženstvo, tak ako ho chápal don Bosco a tak, ako ho chápe Cirkev, nie je len chodenie do kostola alebo na náboženstvo v škole. Ono je omnoho viac. Znamená upriať všetko na Boha. Čas, ktorý máme namieriť na Boha, nie je iba nedel'ná svätá liturgia či hodina náboženstva v škole. Bohu patrí každý deň, každá hodina, každý okamih nášho života. Boh nám dáva dni nie preto, aby sme robili, čo sa nám zachce, ale preto, aby sme ich využili podľa jeho vôle.²⁶

Výchova podľa preventívneho systému má vznik, uskutočňovanie aj výsledok v náboženstve. Týka sa to v prvom rade samého vychovávateľa, ktorý vstupuje do výchovného procesu ako veriaci, ako povoláný,

²² L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 110.

²³ Porov. VECCHI, J. E.: *Saleziánska pastorácia mládeže*. Roma : 1990, s. 60-61.

²⁴ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*, 1994, s. 110.

²⁵ KOČÍK, J.: *Charakterológia*. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 57.

²⁶ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s.37.

poslaný, a nie ako zamestnanec. Na toho, koho má vychovávať, pozerá nielen ako na ľudské mláďa, ale ako na Božie dieťa, na nenapodobiteľný originál, ešte nie hotový, ktorý mu je zverený, aby ho dokončil. Prostriedky, ktoré používa, čerpajú účinnosť nielen z ľudských schopností, ale aj z nadprirodzených prameňov milosti. Boh vychováva vychovávateľa aj zverenca.²⁷

Niektorí rodičia si možno myslia, že ich deti sú dobré, poslušné, lebo keď prídu domov, utiahnu sa do svojej izby a urobia všetko, čo sa im povie. Dieťa však vyrastie a hneď ako sa dostane z domu, začne sa prispôbovať väčšine, pretože nezvládne tlak prostredia a podľahne. Niekedy až tak hanebne, že sa potom rodič pýta, ako sa to stalo, prečo práve ich deti. Čo sa vlastne stalo? To, že dieťa sa nesprávalo z presvedčenia, ale konalo pod vplyvom strachu z rodiča, takže hralo divadlo. Stať sa bielou vranou dokáže len ten, kto koná z presvedčenia. Presvedčenie je však vnútri človeka. A vnútro je oblasť, ktorej sa dotýka práve náboženstvo. Zachytiť vnútro, srdce je možné len náboženstvom.²⁸ Don Bosco na otázku ministra Rattazziho, ako si získal taký vplyv na chlapcov, odpovedal: „Sila, ktorú máme my, je sila mravná. Na rozdiel od štátu, ktorý vie iba nariaďovať a trestať, my sa zásadne prihovárame k srdcu mládeže. A slovo, ktorým sa prihovárame, je Božie slovo.“²⁹

Vychovávateľ v tomto výchovnom procese vstupuje ako veriaci, ako povolaný, ako „dobrý pastier“ inšpirovaný modelom Dobrého Pastiera z evanjelia. To znamená, že pozerá na vychovávaného ako na Božie dieťa s úctou a obdivom. Prostriedky, ktoré používa, čerpajú nielen z ľudských schopností, ale aj z nadprirodzených prameňov milostí. Prvoradým vychovávateľom, ktorý vychováva aj zverenca, aj jeho vychovávateľa, je Boh.³⁰

Už oddávna človek vie, že slová síce poučujú, ale príklady priťahujú. Aj viera dospelých a rodičov môže a má deti a mladých zachytiť a zapáliť. Tak, ako sa svieca zapaluje tým, že sa priloží jedna k druhej, už horiacej, tak sa aj mladí zapalujú vierou od viery svojich rodičov. Don Bosco upozorňoval: „Pamätajte, že výchova je vec srdca.“ No hneď

²⁷ Porov. DERMEK, A.: *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*. Bratislava : Don Bosco, 1995, s. 18-19.

²⁸ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s.37-38.

²⁹ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 115.

³⁰ Porov. VECCHI, J. E.: *Saleziánska pastorácia mládeže*. Roma : 1990, s. 32-33.

k tomu dodával: „Pánom srdca je len Boh. My sami nič nezvládneme, ak nás tomuto umeniu nenaučí Boh a nedá nám k nemu kľúč.“ A neváhal dodať, že: „Som presvedčený, že bez náboženstva nemožno u chlapcov urobiť nič dobrého.“³¹

Je veľkou pravdou, že mladí sú ako keby poznačení chorobami ľahostajnosti, neresti, nečestnosti a nezodpovednosti, netreba si pred touto skutočnosťou zakrývať tvár. Treba si uvedomiť, že nie iba oni sú na vine. Mnohí rodičia s tou palicou, ktorou trestajú svoje deti, by mali dostať sami. Pretože namiesto Kristovho náboženstva dávajú deťom vlastné predstavy o Bohu, o jeho požiadavkách, o tom, aký je pomstychtivý, čo sú často iba spotvoreniny pravého náboženstva. Najhoršie na tom je to, že ho neskresľujú len slovami, ale aj svojím životom. Čo spraviť pre to, aby nastala náprava? Niektorí rodičia prídu k záveru, že už sa nedá nič robiť a privádza ich to do apatie, ničnerobenia, no zabúdajú na to, že to, čo bolo už zavinené, nech je predmetom prosby o odpustenie. Túto dôveru nech napĺňa istota, že Boh im chce pomôcť, lebo jemu najviac záleží na tom aby ich deti boli sväté.³²

Don Bosco sa sám osobne veľmi často modlil za svojich chlapcov, a ak sa náhodou niečo nepodarilo, smutne konštatoval, že to je jeho chyba, lebo sa dostatočne nemodlil. Veľmi často, skoro vždy, zapájal do výchovného diela celú svoju vieru, tak sa to naučil od svojej matky Margity. Často si spomínal, že keď bol malý a spolu s bratom Jozefom pozorovali prírodu, matka Margita sa k nim často pridávala a vnukala im hlboké myšlienky viery.³³ Je každému jasné, že nikto nedá to, čo sám nemá. Takže ak chcú rodičia svoje dieťa naladiť na Boha, najprv sami musia zmeniť zmýšľanie, naladiť na Boha musia nielen slová, ale aj svoje ruky, ústa, celú svoju bytosť, pretože Boh chce hovoriť skrze ich ústa, usmievať sa ich tvárou, pomáhať ich rukami. Možno sa nám to zdá náročné, možno ideálne, no Boh nemožnosti nežiada, veď, ako píše Lukáš vo svojom evanjeliu, „Bohu nič nie je nemožné“ (Lk 1,37). Podľa čoho zmeniť svoje zmýšľanie? Jednoducho, podľa evanjelia. Evanje-

³¹ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 115-116.

³² Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s.38-39.

³³ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 116.

lium nie je len kniha, z ktorej sa číta v kostole, ani kniha, z ktorej sa utiera prach, predovšetkým je to svätá kniha, sväté evanjelium, ktoré by sme mali brať každodenne do ruky a vytvoriť tak v rodine zážitok viery.³⁴

Viac ako duchovný vodca môžu modlitbe naučiť rodičia, spoľahlivou metódou je modliť sa s nimi. Netreba však zabúdať na množstvo, rozsah a obsah modlitby primeranej veku. Don Bosco bol presvedčený, že „je lepšie nemodliť sa, ako modliť sa zle“. Jeho zásadou bola vyváženosť: „Nepožadujem viac ako od ktoréhokoľvek kresťana, ale dbám o to, aby sa modlitby vykonávali dobre.“ A ďalej: „Treba zaviesť ľahké veci, ktoré neodrádzajú a neunavujú. Držme sa jednoduchých modlitieb, ale konajme ich vytrvalo.“³⁵ Zamyslime sa, čo by sme v našich modlitbách mali zmeniť, aby boli príťažlivé a sympatické pre mladých.

Sami vieme, že mladí ľudia nechcú byť sami, a preto aj Don Bosco vytváral rôzne družiny, dnes možno známejšie pod názvom „stretká“, kde sa stretávajú mladí a povzbudzujú sa v praktickom živote podľa viery. Aj dnes je to tak, mladí túžia byť niekde začlenení a ak nechceme, aby sa stretávali po rôznych baroch, krčmách či diskotékach, musíme im ukázať inú možnosť. Chvála Bohu, dnes máme možnosť slobodne zakladať náboženské spolky a združenia pre mládež. A práve v týchto spoločenstvách je potrebné si uvedomiť, že bez spoločnej modlitby sa ťažko vytvára spoločenstvo. Ovocie, ktoré prináša vytrvalá spoločná modlitba, môže nahradiť všetko to, čoho sa treba kvôli nej zrieknuť.³⁶ Veď ak sa niekto spoločne modlí, nemodlí sa iba za seba, ale aj za tých, ktorí sú okolo neho. Všetko musí stáť na pevnom základe, ktorým je Ježiš Kristus. Lebo bez Boha je márna naša snaha, keďže všetko šťastie a zdar závisí od Božieho požehnania, ako sa píše v žalme: „*Ak Pán nestavia dom, márne sa namáhajú tí, čo ho stavajú (Ž 127, 1a)*. Ak nestojíme na tomto pevnom základe, začne sa spoločenstvo rúcať a vytvára sa nepokoj, hnev, závisť... Ak srdce nežije v pokoji s Bohom, stávame sa nespokojnými a podráždenými, neznášame poslušnosť a keďže nemáme v srdci lásku, myslíme si, že nás ani predstavení nemajú radi. Don Bos-

³⁴ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s.39.

³⁵ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 117.

³⁶ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s.41.

co povedal: „Kto nežije v pokoji s Bohom, nemá pokoj so sebou a nemá ho ani s inými...“³⁷

Keď hovoríme o pedagogickom systéme dona Bosca, nemôžeme nespomenúť úlohu sviatosti zmierenia, sviatosti Eucharistie a úcty k Panne Márii v saleziánskych ústavoch. Don Bosco hovorieval: „Častá svätá spoveď, časté sväté prijímanie a svätá omša sú piliere, na ktorých stojí budova výchovy.“³⁸ Spovedelnica je Bohom požehnané miesto, kde sa odkladá minulosť a šartuje sa s radosťou do budúcnosti. Ten, koho ťaží niečo z minulosti, bude sa dopredu len vliecť, nebude bežať s radosťou, ale úsmevy na tvárach chlapcov dona Bosca sú ovocím dobrých svätých spovedí.³⁹

Sviatky Panny Márie sa v ústavoch dona Bosca oslavovali obzvlášť slávnostne. Snažil sa im pomôcť vytvoriť vzťah k Panne Márii ako k pozemskej matke, možno ešte hlbší a úprimnejší, keďže dosť veľa chlapcov boli siroty. Don Bosco veľmi dobre vedel a mnohokrát sa presvedčil aj sám, že Panna Mária je pomocnicou. Ona pomáha kresťanom, aby vlastnili a zachovali si to najcennejšie, čo človek môže mať, a to milosť posväcujúcu.

1.3 Láskavosť

„Láskavosť“ je konštantná dispozícia k pochopeniu mladého. Toto slovo obsahuje tak ľudskú, prirodzenú láskavosť, ako aj kresťanskú lásku, ktorá pochádza od Boha a ktorá vedie vychovávateľa k obete seba samého pre dobro vychovávaného. Konkrétne to od neho vyžaduje bedlivú prítomnosť, ktorá sa prejavuje v zainteresovaní sa do všetkého, čo sa páči mladým. Preto sa má vychovávateľ nachádzať medzi nimi, keď sa hrajú, keď spievajú, učia sa, alebo keď sa zamyslia nad sebou samými pri duchovných obnovách atď.⁴⁰ Láskavosť možno definuje ako „milý a vľúdny postoj alebo náklonnosť“. Láskavosť nás odkazuje na lásku, ktorá je základnou čnosťou kresťana.⁴¹

³⁷ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*, 1994, s. 117.

³⁸ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*, 1994, s. 118.

³⁹ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s. 41.

⁴⁰ Porov. KOČÍK, J.: *Charakterológia*. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 57.

⁴¹ Porov. L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 105.

Odkiaľ berie don Bosco inšpiráciu pre láskavosť vo svojom výchovnom systéme? Jeho duchovným učiteľom je svätý František Saleský, učiteľ kresťanskej lásky a láskavosti. Touto láskou a láskavosťou ženevského biskupa sa inšpirovali tri veľké osobnosti, a to: svätý Vincent z Pauly, zakladateľ lazaristov a sestier kresťanskej lásky, ďalej už spomínaný don Bosco, ktorý sa svojou láskou a láskavosťou posvätil v službe svojim chlapcom, a pápež Ján XXIII., ktorého spomínajú ako dobrého, láskavého farára sveta. A kým sa inšpiroval svätý František Saleský? Musíme povedať, že princípom, prameňom, zdrojom a vzorom lásky je Boh. Prvý Jánov list hovorí: „*Boh je láska*“ (1Jn 4, 16b). Áno, Boh je láskavý, má dobré srdce, má otcovskú ruku, má s nami súcit... Svätý Pavol píše v liste Títovi, že v osobe Ježiša Krista „*sa zjavila dobrota Boha, nášho Spasiteľa, a jeho láska k ľuďom*“ (Tit 3,4).⁴² Svätý František Saleský sa na základe evanjelia rozhodol pre pastoračnú metódu: láska a láskavosť! Stručné vyjadrenia tejto metódy v praxi vyzerajú takto: „*Ak mi povieť, že mi vypichnete jedno oko, poviem vám, že sa budem na vás usmievať tým druhým.*“ a „*Na kvapku medu sa chytí viac múch než na sud octu.*“⁴³

Výchova je vecou srdca, hovorieval don Bosco, hoci na prvé miesto v princípoch dal rozum. Nejde o nijaký spor medzi rozumom a srdcom. A ak by sa dalo hovoriť o určitom primáte v trojici princípov preventívneho systému, tak by bol prisúdený láske, najmä pre to výnimočné nasadenie, pre mimoriadne rozmery lásky.⁴⁴

„Rodinný duch prináša lásku a láska budí dôveru. Dôvera je rozhodujúci prvok preventívnej výchovy. Vychovávaní sa tak bez strachu zdôverujú svojim učiteľom, asistentom a predstaveným. Sú úprimní a ochotne prijímajú všetko, čo sa im rozkáže, lebo vedia, že ten, čo im rozkazuje, ich miluje.“⁴⁵ „Kto vie, že je milovaný, miluje. Kto je milovaný, dosiahne všetko, najmä u chlapcov. Dôvera je ako elektrický prúd, ktorý prebieha medzi chlapcami a predstavenými. Srdcia sa otvárajú, ukazujú svoje potreby a prezrádzajú svoje chyby. Láska uľahčuje predstaveným znášať námahy, nudu, nevďačnosť, nepríjemnosti, nedostatky

⁴² Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s. 50.

⁴³ Porov. JOB, *Don Bosco by vám poradil takto*, 1991, s. 50.

⁴⁴ Porov. DERMEK, A.: *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*. Bratislava : Don Bosco, 1995, s. 19.

⁴⁵ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 106.

a nedbanlivosť chlapcov. Ježiš Kristus nedolomil nalomenú trstinu a nezahasil dymiaci knôt (Porov. Mt 12, 20).⁴⁶ Don Bosco často svojim saleziánom hovorieval: „Vychovávateľa nech milujú to, čo sa páči chlapcom, a chlapci budú milovať to, čo sa páči vychovávateľom.“⁴⁷

Don Bosco často svojim chlapcom opakoval: „Pre vás študujem, pre vás pracujem, pre vás žijem, pre vás som ochotný dať život“.⁴⁸ Vonkajším prejavom vnútornej lásky je láskavosť. Bez vnútornej lásky by bola vonkajšia láskavosť pedagogickým podvodom, nevydržala by dlho. Modelom pravej lásky bola pre don Bosca pastoračná láska Dobrého Pastiera Ježiša Krista. A ľudským modelom bol svätec dobroty svätý František Saleský, od ktorého si vypožičal nielen meno pre svoje dielo, ale aj metódu pre svoju výchovu.⁴⁹

Živou pôdou pre láskavosť je rodinný duch. Bez rodinného ducha niet lásky, bez lásky niet dôvery a bez dôvery niet výchovy. A práve dôvera je rozhodujúcim prvkom preventívneho systému. A ako budovať rodinného ducha a dôveru u detí? Don Bosco mal na to tzv. „večerné slovko“. Keď sú už deti pripravené na spánok a sú po večerných modlitbách, keď už sú aj po večernej hygiene, stretne sa celá rodina. Otec alebo mama stručne, kratučkou úvahou (3 - 4 min) rozoberie nejakú poučnú tému, priblíži nejaký pekný zážitok dňa, prejaví vďačnosť a radosť Bohu za to alebo ono, čo rodina vo viere od Boha prijala. Pri večernom slovku je potrebná aj atmosféra, ktorú vytvárajú. Môže to byť pri svetle nočnej lampy, nočné ticho, nežný a vlúdny tón otca alebo matky. To všetko pomáha k tomu, aby slová a pravda, ktorú oznamujú, padli do úrodnej pôdy. Po večernom slovku môže otec podať každému ruku, ale nech to robí veľmi nežne, srdečne, s úsmevom, láskavo. Matka nech robí podobne, menšie deti môžu pobožkať na čelo a nežne pohladkať po tvári.⁵⁰ Pri večernom slovku duchovne rastie vychovávaný aj vychovávateľ, pretože tu ide o hlboké citové prejavy, ktoré vychádzajú z hĺbky srdca rodiča aj dieťaťa.

⁴⁶ BOSCO, J.: *List z Ríma*. In: L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 134.

⁴⁷ L' ARCO, – BIANCO, *Nestačí ich milovať*, 1994, s. 107 – 108.

⁴⁸ KOČÍK, J.: *Charakterológia*. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 57.

⁴⁹ Porov. BOSCO, T.: *Don Bosco Nový životopis*. Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1991, s. 211.

⁵⁰ Porov. JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1991, s. 58-59.

Láskavosť, ktorú prejavuje don Bosco, je priama, jednoduchá láska, ktorá sa preukazuje skutkami, službou, obetami, skutkami telesného a duchovného milosrdenstva, spojenými s úctou a porozumením. Reč skutkov je spoľahlivejšia a istejšia ako prázdne slová. Zameriava sa nielen na dobrých, slušných, sympatických, ale hlavne na menej sympatických, neatraktívnych, zlých. Neopúšťa ich ani v slabých chvíľach a pádoch. Tam je láska na najvlastnejšom mieste.⁵¹

Láska dona Bosca je ľudsky pravá, ale aj v určitom zmysle slova nadprirodzená. On sa o nej nebojí hovoriť. Napríklad v úvode modlitebnej knižky, ktorú zostavil a ktorá bola rozširovaná aj po jeho smrti v miliónoch exemplároch, napísal: „Moji drahí, všetkých vás úprimne milujem. A stačí, že ste mladí, aby som vás veľmi miloval.“⁵²

V preventívnom systéme ide o lásku v širokom rozmere, či už ide o hĺbku, alebo šírku. Vychovávateľ potrebuje milovať aj tých, ktorí to najviac potrebujú a najmenej si vedia zaslúžiť, a práve pre takúto lásku nestačia len prirodzené motívy. Tu si musíme uvedomiť najmä to, že preventívny systém nie je len pedagogická metóda, ale aj askéza, aj spiritualita, lebo preniká do celej štruktúry duchovného života vychovávateľa.

2 PREČO PREVENTÍVNY A NIE REPRESÍVNY SYSTÉM

Ak sa niekto opýtal dona Bosca, aký výchovný systém používa, povedal: Sú dva výchovné systémy, jeden sa nazýva represívny, druhý preventívny. Prvý sa snaží vychovávať silou, a to tým, že sa chovancovi vyhráža, a ak sa poruší predpis, trestá ho. „Preventívny systém sa ho snaží vychovávať vľúdnosťou, preto mu láskavo pomáha zachovávať predpisy a poskytuje mu na to vhodné prostriedky. My používame práve tento systém.“⁵³

⁵¹ Porov. DERMEK, A.: *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*. Bratislava : Don Bosco, 1995, s. 19-20.

⁵² L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 108.

⁵³ L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 103.

Don Bosco vedel, že základom bolo naučiť všetkých veriť Bohu a žiť v priateľstve s ním. Veľmi dobre si uvedomoval, že najprv musí milovať on ich, a až potom budú oni milovať Boha. Ak chce vychovávateľ dosiahnuť svojou výchovou nejaké ovocie, dobre vie, že svojich zverencov musí mať rád a je ochotný urobiť pre nich všetko s láskou. Len tak môže byť vychovávateľ vo svojom povolaní spokojný, cíti, že práca, ktorú robí, ho neubíja, ba, naopak, naplňa.

Don Bosco hovorí o štyroch základných dôvodoch, prečo by sme mali dať prednosť preventívnemu systému pred represívnym:

1. Vychovávaného preventívne upozorníme, to znamená, že sa jeho priestupky neoznámia predstavenému, čím sa potom nestáva pokorený pre spáchané priestupky. V tom prípade nemá ani dôvod rozhnevať sa pre daný trest či napomenutie, lebo v tomto treste je vždy aj priateľské preventívne upozornenie, ktoré ho zdôvodňuje. Týmto spôsobom si často získame i srdce vychovávaného, keď sám uzná potrebu trestu.

2. Don Bosco hovorí, že hlavnou príčinou priestupkov je „mladicka nestálosť“. ⁵⁴ Tá spôsobuje, že vychovávaný zabúda na predpisy a tresty vyplývajúce z disciplíny. Tak sa stáva, že si vychovávaný často zaslúži trest za priestupok, aj keď v danej chvíli si to ani neuvedomí. Určite by sa mu vyhol, keby bol vopred priateľsky upozornený.

3. Pri uplatnení represívneho systému sa často s odstupom času vyskytne dlho očakávaná príležitosť, v ktorej sa dokáže vychovávaný pomstiť svojmu vychovávateľovi za udelené tresty a urážky. Spomienky na tieto spáchané krivdy sú často uložené v hĺbke srdca, a preto na ne nedokážu zabudnúť, ani keby išlo o ublíženie zo strany rodičov. Preventívny systém však hovorí, že vychovávateľ si získava priateľstvo vychovávaného, ktorý v ňom potom dokáže vidieť dobrodinca upozorňujúceho na nepríjemnosti, tresty, zahanbenia, jednoducho priateľa, ktorý mu pomáha stať sa lepším.

4. Je známe, že ak si získame nejakého človeka, je pre nás ľahké vplývať na neho či manipulovať ním. Tu don Bosco spomína, že aj pri napomínaní treba mať na pamäti priateľské puto medzi vychovávateľom a vychovávaným. ⁵⁵ Ak si dokáže vychovávateľ získať srdce, bude môcť

⁵⁴ BOSCO, J.: *Preventívny systém vo výchove mládeže*. In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*. chýba miesto a rok vydania, s.70.

⁵⁵ Porov. BOSCO, J.: *Preventívny systém vo výchove mládeže*, In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, chýba miesto a rok vydania,

na neho vplývať, ale v pozitívnom zmysle slova. To znamená upozorňovať ho, radiť mu, prípadne ho aj pokarhať, a to aj vtedy, keď už bude pracovať v rozličných úsekoch občianskeho života.

Pre tieto, ale aj pre mnohé iné dôvody sa zdá, že preventívnemu systému treba dať prednosť pred systémom represívnym. Tento systém je v praxi položený na slovách svätého Pavla, ktorý hovorí: „*Láska je trpezlivá, láska je dobrotivá;... Všetko znáša, všetko verí, všetko dúfa, všetko vydrží*“ (1Kor 13, 4-7). Preto preventívny systém môže používať iba kresťan. Ak vychovávateľ chce, aby bol dosiahnutý cieľ a aby sa ním nechali zverenci viesť, v prvom rade on sám musí tieto prostriedky používať, učiť ich a sám sa podľa nich riadiť. Týmto prostriedkami sú rozumnosť a náboženstvo.⁵⁶

Ján Pavol II. o úlohe rozumu v preventívnom systéme v saleziánskej výchove píše, že široký rámec hodnôt, ktoré don Bosco propagoval už pred vyše sto rokmi, je bez pochyb neodmysliteľnou súčasťou výbavy človeka pre všetky oblasti nášho života.⁵⁷ „Náboženstvo“, ako hovorí don Vladimír Fekete, „znamená, že saleziánska výchova má byť skutočne integrálna a všestranná.“⁵⁸ Ale výchova, nerátajúca s tým, že človek má aj duchovnú stránku, iba deformuje.⁵⁹

„Bez srdečnosti sa láska neprejaví a bez toho prejavu sa dôverný vzťah nenadviaže. Kto chce byť milovaný, musí ukázať, že miluje.“⁶⁰ Láska tvorí tretí prvok preventívneho systému. Je potrebné milovať láskavou láskou, ktorá nespočíva v telesných prejavoch voči vychovávanému, no medzi ním a vychovávateľom má byť duchovný vzťah spočívajúci v stálej láskavej prítomnosti medzi vychovávanými, jednoducho záujem o nich.⁶¹ Treba sa starať o to, aby vychovávaní nikdy neboli sami, nech sú vychovávatelia vždy prví na mieste kam majú prísť mladí, nech ostávajú s nimi a nech ich nikdy nenechávajú nezamestnaných. Veľký priateľ mládeže svätý Filip Neri, hovorieval: „*Robte čo chcete,*

s.71.

⁵⁶ Porov. BOSCO, *Preventívny systém vo výchove mládeže*, In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, s.72.

⁵⁷ Porov.: FEKETE, V.: *Slovko o výchove*. In: *Domová pokladnica*. Bratislava : Príroda, 1993, s. 59.

⁵⁸ FEKETE, *Slovko o výchove*. In: *Domová pokladnica*, 1993, s. 59.

⁵⁹ Porov. FEKETE, *Slovko o výchove*. In: *Domová pokladnica*, 1993, s. 59.

⁶⁰ BUZZETI, G.: In: JOB, P.: *Črpajme z múdrosti don Bosca*. Oto Németh, 1998, s. 16.

⁶¹ Porov. JOB, *Črpajme z múdrosti don Bosca*, 1998, s. 16-17.

mne stačí, keď nehrešíte.“ Treba im nechať možnosť skákať, behať, a vykričať, zamestnať ich v športe, v hudbe, v recitovaní, v divadle, podporovať prechádzky. Treba len dávať pozor na to, aby predmet týchto zábav, zúčastnené osoby a reči boli bezúhonné.⁶²

V preventívnom systéme ide teda o predchádzanie konania zla a zároveň hrozieb a palice. To značí, že s používaním preventívneho systému je neodmysliteľne spätá častá sviatosť zmiernia a časté pristupovanie k najsvätejšej Eucharistii vo svätej liturgii, najlepšie každodenne. Celá stavba tejto výchovy musí stáť na týchto pilieroch. Netreba však zabúdať na jednej strane na slobodu vychovávaných, no na druhej strane na ich povzbudzovanie a vytváranie možností v tejto sfére.

„Dobrý vrátnik je pokladom výchovného systému.“⁶³ Ako to don Bosco myslel? Tak, že treba byť vrcholne ostražitý, aby sa do ústavu, oratória zamedzil prístup knihám, kamarátom a iným osobám, čo by mohli akýmkoľvek spôsobom ublížiť, no najmä morálne. Taktiež praktizovanie večerného slovka spočívajúceho v istom poučení z denných udalostí, ktoré je kľúčom k mravnosti, k poriadku a k úspechu vo výchove, je dosť dôležitý bod v používaní preventívneho systému. Nech toto slovko netrvá viac ako 2-3 minúty. Nech je to milé a láskavé slovo, stačí, ak to bude iba oboznámenie alebo rada, čo treba robiť alebo čoho sa chrániť. To všetko by nemalo zmysel bez častého prijímania Najsvätejšej Eucharistie, a to kvôli dosiahnutiu čo najhodnotnejšieho ovocia.⁶⁴

Použitá literatúra

- BOSCO, Preventívny systém vo výchove mládeže. In: Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života
- BOSCO, T.: Don Bosco Nový životopis, Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1991, 407 s. ISBN 80-85405-00-8.
- DERMEK, A.: *Don Boscov výchovný systém*. In: *Výchova je vecou srdca*. Bratislava : Don Bosco, 1995, ISBN 80-85-405-38-5

⁶² Porov. BOSCO, J.: *Preventívny systém vo výchove mládeže*, In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, chýba miesto a rok vydania, s.72.

⁶³ BOSCO, *Preventívny systém vo výchove mládeže*, In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, s.73.

⁶⁴ Porov. BOSCO, *Preventívny systém vo výchove mládeže*, In: *Združenie saleziánskych spolupracovníkov - Pravidlá apoštolského života*, s.74.

- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Gravissimum educationis. Vatikán, 1965. Slovenský preklad: POLČIN, S.: Druhý vatikánsky koncil: Deklarácia o kresťanskej výchove. Rím : SÚCM, 1970, 349 s.
- FEKETE, V.: *Slovko o výchove*. In: *Domová pokladnica*. Bratislava : Príroda, 1993, 160 s. ISBN 80-07-00528-5
- JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých. Apoštolský list na sté výročie smrti dona Bosca*. Bratislava: Don Bosco, 1999, 22 s. ISBN 80-88933-32-3.
- JOB, P.: Črpajme z múdrosti don Bosca. Oto Németh, 1998,
- JOB, P.: *Don Bosco by vám poradil takto*. Trnava : KON-PRESS, 1999, 153 s. ISBN 80-85-413-11-6.
- KOČÍK, J.: *Charakterológia*. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, 65 s. ISBN 80-7165-184-2.
- L' ARCO, A. – BIANCO, E.: *Nestačí ich milovať*. Bratislava : Don Bosco, 1994, 142 s. ISBN 80 - 85405 - 12 - 1.
- LEMOYNE, J.: Ján don Bosco. Povahopis, Šaštín 1927,
- PRIBULA, PAĽA : Stručne o komunikácií. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, 160 s. ISBN 80-969416-2-3
- SLIVKA, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícií na základe konštitúcie Dei Verbum. In: Štúdie z biblistiky a systematickej teológie. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, 87 s. ISBN 80-969416- 6-6
- VECCHI, J. E.: Saleziánska pastorácia mládeže. Roma : 1990.

Mgr. Dominika Šoltýsová

Katedra systematickej teológie a biblistiky GTF PU

Modlitwa w Psalmach Syryjskich

Mária Kardis

Annotation: The article is presenting The Syriac Psalms, which are expression of Jewish prayer in early judaism. Literary-historic and formal-comprehensive analysis these Syriac psalms defines particular motive of these prayers, identifies environment their origin and role in the cult and also their characteristics in Israeli psalmody.

Key words: prayer, Syriac Psalms, apocryphal literature, early judaism

Pięć psalmów syryjskich, które znajdują się poza kanonem Starego Testamentu charakteryzuje wczesna datacja oraz żydowski charakter (Ps 151, 154, 155). Psalmi te zostały zachowane w nielicznych syryjskich kodeksach biblijnych (najstarszy z XII w., z biblioteki patriarchatu chaldejskiego w Bagdadzie), gdzie są nazywane Psalmami Dawida oraz umieszczone zostały po Psalterzu Dawidowym.¹ Zostały one zachowane również w rękopisach zawierających dzieła nestoriańskiego biskupa Eliasza z Anbar (poł. X w.). Ps151 na przykład potwierdzony jest przez większą ilość syryjskich kodeksów biblijnych. W zwojach qumrańskich 11QPs^a tekst psalmów zatytułowany jest „utwory Dawidowe”.² W LXX znajduje się tekst grecki Ps 151. Zbiór psalmów syryjskich jest oznaczony w nawiązaniu do psalmów kanonicznych albo liczbami syryjskiego zbioru apokryficznego: Ps 151 – I PsSyr, Ps 152 – IV, Ps 153 – V, Ps 154 – II, Ps 155 – III. Większość uczonych stwierdza, że niektóre części psalmów syryjskich mogą być interpretowane po linii teologii eseneńskiej, co nie wskazuje jednak na to, że zostały skomponowane przez eseneńczyków, ale także nie wyklucza ten fakt. Język oryginalny psalmów syryjskich jest hebrajski. Przeprowadzona analiza pozwoli peł-

¹ R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 133; S. Segert, *Syrské žalmy*, w: *Knihy tajemství a moudrosti*, t. III, red. Z. Souček, Vyšehrad 1999, s. 202-203.

² Tendencję świadomej historyzacji Starego Testamentu przejęła późniejsza tradycja judaistyczna, czego świadectwem są dokumenty qumrańskie 11QPs, które Dawidowi przypisują autorstwo całego Psalterza oraz dużą liczbę pieśni liturgicznych. Stanowi to dowód, że w okresie międzytestamentalnym przyjmowano autorstwo całego Psalterza Dawidowy. Zob. A. Tronina, *Psalm 151-poetycki Midrasz do dziejów Dawida*, RT 43: 1996, z. 1, s. 81-83; J. Srugnell, *More Psalms of „David”*, CBQ 27: 1965, s. 207.

niejsze zrozumienie tych tekstów.³ Analiza językowa wykazała, że język psalmów zawiera elementy biblijnego hebrajskiego „po-wygnaniowego”.⁴ Obecność danych psalmów w psalterze qumrańskim odsyła do pytania o zakres psalterza Dawidowego przed r. 70 po Chr. Dla J. A. Sandersa punktem zwrotnym w kwestii rozwoju i ustalenia Psalterza masoreckiego było odkrycie 11 QPs^a. Stwierdzeniem tym J. A. Sanders odszedł od dotychczas powszechnej tezy o ustaleniu Psalterza masoreckiego w IV. w. przed Chr.⁵ Psalmi apokryficzne, podobnie jak Modlitwa Manassesza oraz Psalmi Salomona, które zostały inspirowane przez liczne kręgi żydowskie, jak i obecność apokryficznych psalmów w 11QPs^a wskazuje na fakt, że rozróżnienie na psalmi kanoniczne i apokryficzne nie było dostatecznie wyjaśnione jasne przed erą chrześcijańską.⁶ Wersję, że materiał psalmów w Qumran nie jest autorytatywny, lecz został on liturgicznie dostosowany z już uprzednio ustalonego Psalterza masoreckiego z IV w. przed Chr. bronią P. W. Skehan, S. Talmon, M. H. Goshen-Gottstein.⁷

Każdy z psalmów syryjskich jest odrębnym utworem. Rękopisy przypisują trzy z nich Dawidowi, lecz jedynie Ps 151 wyraźnie wiąże się z historią Dawida. Nagłówki psalmów są późniejsze od tekstów oraz mają

³ Zob. D. Slivka, Interpretácia Biblie v Cirkvi – Hermeneutické predĺženie Dei Verbum. W: Dei Verbum. Zborník príspevkov odborného seminára. Košice 2006, s. 89-90.

⁴ Zob. A. Hurwitz, Observations on the language of the third apocryphal psalm from Qumran, RQ 1965, s. 225; A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), JSRZ IV (1974), s. 33-34.h

⁵ Zob. G. H. Wilson, The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate, CBQ 47: 1985, s. 624 - 629. J. A. Sanders potwierdza kanoniczność 11 QPs silną „Dawidową” strukturą, która kształtowała zwoje. Twierdzenie swoje umacnia porównaniem psalmów 11 QPs z *Hodayot*, które są sekciarskie, ich styl oraz język jest widocznie odrębny od psalmów biblijnych. Odzwierciedlają one świadomość sekty qumrańskiej, że hymny te zostały skomponowane przez Mystrza Sprawiedliwości.

⁶ Według M. H. Goshen-Gottstein apokryficzne utwory z 11QPs^a tworzą najwcześniejszą księgę żydowskich modlitw. P. W. Skehan twierdzi, że 11QPs^a jest wydaniem standardowego zbioru 150 Psalmów. Opowiada się on za stwierdzeniem, że qumrański Psalterz jest późniejszy od kanonicznego Psalterza oraz jest od niego zależny. Według niego z wewnętrznych okoliczności jest możliwe pokazać, że 11 QPs jest liturgicznym zbiorem na cześć Dawida, a nie zbiorem kanonicznym. Zob. Szerzej. G. H. Wilson, The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate, s. 632-635. J. H. Charlesworth, J. A. Sanders, More Psalms of Dawid, OTP vol. II, s. 614.

⁷ Por. G. H. Wilson, The Qumran Psalms Manuscript and the Consecutive Arrangement of Psams in the Hebrew Psalter, CBQ 45: 1983, s. 377-379.

luźny związek z treścią. Analiza psalmów wykazuje liczne podobieństwa tematyczne i stylistyczne z psalmami kanonicznymi i innymi pismami St. Testamentu.⁸

A. ANALIZA HISTORYCZNO-LITERACKA

PSALM 151

Językiem oryginalnym Ps 151 jest hebrajski. Obok tekstu hebrajskiego istnieje też tekst grecki (LXX) i syryjski, który pochodzi z greckiego. Wyraźna różnica występuje między wersją syryjską Ps 151 oraz hebrajską Ps 151A i Ps 151B. Wersja syryjska jest podobna i zależna od greckiej, natomiast pierwotna wersja hebrajska psalmu jest dłuższa; składa się z dwóch psalmów, które w wersji greckiej i syryjskiej zostały połączone.⁹ Tytuł Ps 151 w różnych rękopisach syryjskich jest różny, lecz zawsze jest w nim wspomniany Dawid. W wersji hebrajskiej go nie ma. Przeważna część badaczy potwierdza opinię, że psalm ten powstał w III-II w. przed Chr w łonie judaizmu palestyńskiego. Pojawiają się jednak zdania, że Ps 151 został skomponowany w kołach esenejskich oraz, że jest najstarszy z psalmów syryjskich, pochodzący z VI w. przed Chr.¹⁰ Ogólnie przyjmuje się podział psalmu na dwie części (w. 1-3; 4-7).¹¹ Struktura psalmu 151A jest również dwuczęściowa (w. 1-3a; 3b-5). Kompozycja była przez autora rozumiana jako chiasm (dynamiczna asymetria): **a.** – w. 1; **B.** – w. 2-3a; **b.** – w. 3b; **A.** – w. 4-5.¹² Uogólniając można powiedzieć, że w pierwszej części (w. 1-3a) działa tylko Dawid, Bóg się nie wtrąca, a w drugiej części (w. 3b-5) jest odwrotnie.

⁸ J. A. Sanders, *the Qumran Psalms Scroll Revied*, ed. W. M. Black, W. A. Smalley, Hague 1974; A. S. van der Woude, *Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151)*, s. 31-33.

⁹ Zob. J. H. Charlesworth, J. A. Sanders, *More Psalms of David*, s. 612, 615. tekst hebrajski jest nie tylko dłuższy, ale ma inny układ o wyraźnym paralelizmie klimaktycznym.

¹⁰ Tamże; R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 134.

¹¹ Zob. J. Strugnell, *More Psalms of "David"*, CBQ 27: 1965, s. 209. Jednak użycie zaimków osobowych wskazuje na łączenie w. 3b-4a. Pod względem treści podział ten jest odpowiedni.

¹² Por. P. Auffret, *Structure Littéraire et Interprétation du Psaume 151 de la Grotte II de Qumran*, RQ 9: 1977, s. 173-174. Podział ten sugeruje J. Magne.

PSALM 152

Psalm 152 jest lamentacją indywidualną. Został zachowany tylko w języku syryjskim, ale prawdopodobnie językiem oryginalnym był hebrajski.¹³ Porównując go z Ps 151; 154; 155, które zostały skomponowane po hebrajsku, można wskazać na jego słaby poetycki charakter. Wydaje się być on pochodny i naśladowcą poezji biblijnej. Wskazanie i określenie czasu powstania jest bardzo trudne. Ogólny ton tego psalmu oraz jego nie rabiniczny charakter i związek z Ps 151; 154; 155 wskazuje, że prawdopodobnie został skomponowany przez palestyńskich żydów w okresie helenizmu.¹⁴

PSALM 153

Podobnie jak Ps 152 został zachowany w języku syryjskim, ale prawdopodobnie język hebrajski jest językiem oryginalnym. Kwestia dotycząca daty powstania oraz środowiska jest taka sama jak w przypadku Ps 152.

Ps 153 jest dziękczynieniem indywidualnym za uratowanie życia. Podobnie jak Ps 152 nawiązuje do wydarzenia z 1Sam 17, 34-36. Jego struktura podobna jest do struktury hymnu.

PSALM 154

Ps 154 został napisany w języku hebrajskim. Wersja syryjska pochodzi bezpośrednio z hebrajskiej. Dobór słów w wersji syryjskiej bardziej koresponduje z hebrajskim oryginałem aniżeli z tłumaczeniem greckim, w którym zauważa się więcej interwencji na etapie tłumaczenia.¹⁵ Psalm został zachowany w manuskryptach z I. w. przed Chr., dla-

¹³ J. H. Charlesworth, J. A. Sanders, *More Psalms of David*, s. 615. Za językiem hebrajskim przemawiają paralele hebrajskie imienia Boga *ʾĕl* oraz transliteracja hebrajskich słów Pan *ʾdwny*. Tezę tę potwierdza również Strugnell mówiąc, że Ps 152-155 na pewno pochodzą (wywodzą się) z tekstu hebrajskiego. Jednak jest prowadzona debata (polemika), iż w wersji syryjskiej Ps 151, 154, 155 są jasne dowody hebrajskiej bazy, natomiast Ps 152; 153 zupełnie różne, zwłaszcza w przekładzie.

¹⁴ Zob. Tamże.

¹⁵ Zob. J. Strugnell, *HTR* 59: 1966, s. 272-275. Hebrajski oryginał się w licznych miejscach psalmu powołuje na Mądrość. Aluzje te są w tłumaczeniu syryjskim

tego data powstania jest II-I w. przed Chr. Określany on jest jako psalm sapiencjalny. Już M. Noth w swym studium stwierdza, że Ps 154 pod względem formy jest bardzo skomplikowanym i niejednolitym utworem, a poszczególne zaś części psalmu są wzajemnie sztucznie złączone. Przyjmuje się następujący podział psalmu: w. 1-4 – hymn (wezwanie); w. 5-17 – część sapiencjalna; w. 18-20 – druga część hymnu.¹⁶ Ps 154, najbardziej spośród Ps 151-155 posiada najbardziej zbieżne myśli z dokumentami qumrańskimi??.¹⁷ Wyraźne jest w tekstach qumrańskich pojęcie ubóstwa, ofiary, poświęcenia (por. Ps 154, 10nn). Z drugiej strony już prorocy oraz praktykujący żydzi kładli nacisk na te kwestie. Niektórzy dlatego autorzy twierdzą, że możliwe jest przed-esseńskie albo hasydyjskie pochodzenie psalmu.¹⁸

PSALM 155

Psalm ten został zachowany w wersji hebrajskiej oraz syryjskiej. Hebrajski jest językiem oryginalnym. Podobnie jak w Ps 154 wybór słów zachowuje wierność oryginałowi hebrajskiemu.¹⁹ Ps 155 nie jest psalmem qumrańskim??? ale biblijnym. Ma charakter indywidualnej lamentacji, a swoim stylem jest podobny do biblijnego Ps 22 a Ps 51. Został zachowany w 11QPs^a, dlatego jego datacja jest prawdopodobnie o wiele wcześniejsza niż I w. przed Chr. Ps 155 jest kompozycyjnie, jak też pod względem treści i tonu bardziej podobny do kanonicznych

niezrozumiałe. Tłumacz syryjski w niektórych warjantach pozwalał sobie na trochę wolności przed dokładnym przestrzeganiem źródła.

¹⁶ J. Magne w strukturze tego psalmu wyróżnia wiersze 5-6 jako dodatek redaktora. Por. J. Magne, *Le Psaume 154*, RQ 9: 1977, s. 98.

¹⁷ Ps 154, 1 „*liczny*” jest to paralela (termin techniczny) do wtajemniczonych członków qumrańskiej komunity. Chociaż jest to tylko ogólna wzmianka, podobnie jest to w Ps 155, 10. Następnie Ps 154, 4, gdzie zwrot „*przyłaczyć (dołączyć) się do zgromadzenia*” jest technicznym terminem w Qumran dla społeczeństwa w przymierzu z Bogiem. Następnym terminem specyficznym w roписach qumrańskich występujący w Ps 154, 3. 18 „*niewinny*”. Por. J. H. Charlesworth, J. A. Sanders, *More Psalms of David*, s. 617-618.

¹⁸ Tamże, s. 618.

¹⁹ Zob. J. Strugnell, *HTR* 59: 1966, s. 275-278. Można potwierdzić dużą wierność wersji syryjskiej do archetypu hebrajskiego oraz archetypu do wersji 11 QPs^a.

psalmów. Z tego względu niemożliwe jest określenie autora, daty oraz środowiska powstania. ??²⁰

B. ANALIZA FORMALNO-TREŚCIOWA

PSALM 151

J. A. Sanders określił Ps 151 jako poetycki midrasz do 1Sm 16, 1-13.²¹ A. S. van der Woude określa Ps 151 jako psalm „miesiański” albo podobnie jak Sanders jako poetycki midrasz do 1 Sm 16 – 17.²² Wiodącym tematem jest opowiadanie o wybraństwie Dawida z pasterza trzody oraz ustanowienie go królem Izraela. Kolejność treści wierszy 1-4 jest następująca: Dawid pasterzem; jego Psalm; działanie Pana; Dawid królem.²³ Treść wersji syryjskiej (greckiej) jest niespójna. Wersja hebrajska pod względem formy jest jednolita z wyraźną inkluzją, w. 1-2 znajdują odpowiedź w w. 5-6. Kolejność treści psalmu jest następująca: ojciec Dawida czyni go pasterzem; Ojciec Dawida czyni go królem. Ogólnie przyjęty jest podział psalmu na dwie części (w. 1-3; 4-7). Centralne zdanie tworzy wiersz 3, mówiący o wewnętrznym pragnieniu Dawida oddawać chwałę Bogu. W wersji hebrajskiej wiersz 3 jest bardziej rozbudowany „*Mówiłem sobie w duszy: Góry nie mogą dać Mu świadectwa ani pagórki Go objawić, ani gałęzie drzew – Jego słów, ani trzody – Jego czynów. Któż zatem objawi to, co On powiedział, i któż wypowie dzieła Pana? Bóg widzi wszystko i wszystko słyszy: On też wysłuchał.*” Natomiast w wersji syryjskiej został on skrócony, czym stał się niezrozumiały i zgubił istotną myśl „*A któż wysławi Pana mego: On jest Panem, On wysłucha!*”.²⁴ Termin *`adōn* użyty oczywiście jako imię Boga, występuje podobnie w Ps 113,7 oraz w Mal 3, 1; Sir 10, 7 został użyty w podobnym sensie. Podobne użycie jest w *Hodayot* 10, 8.²⁵ Hebrajski tekst wierszy 4-5 różni się układem; jest o wiele bardziej rozbudowany,

²⁰ Zob. Tamże, s. 621.

²¹ J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, New York 1967, s. 23.

²² Por. A. S. van der Woude, *Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151)*, s. 35.

²³ P. W. Skehan, *The Apocryphal Psalm 151*, CBQ 25: 1963, s. 407-409.

²⁴ Tłumaczenie tekstu hebrajskiego i syryjskiego według A. Troniny. Zob. Tamże, s. 84-86.

²⁵ P. W. Skehan, *The Apocryphal Psalm 151*, s. 407.

a dzięki niemu staje się bardziej zrozumiałe określenie „anioł” wiersza 4 w wersji syryjskiej „*On posłał swego proroka, aby mnie namaścił, Samuela, aby mnie wywyższył.*” (por. 1 Sam 16, 11-13; 2 Sam 7, 8).²⁶ Można zauważyć, że pierwsza część psalmu ukazuje Dawida jako osobę niewyraźną, w porównaniu z jego braćmi oraz w jego relacji z Bogiem. Część druga natomiast (w. 4-7) pokazuje Dawida upatrzonego przez Boga i postawionego nad jego braćmi. Wiersze 6-7 mówiące o zwycięstwie Dawida nad Goliatem nie harmonizują z poprzedzającymi wierszami psalmu. W wersji hebrajskiej, bardziej rozbudowanej, zaczyna się tu nowy psalm, z którego zachował się początek pierwszego wiersza (por. 1 Sam 17; Syr 47, 4; Jdt 13, 8). Wiersze te są oddzielone akapitem, jakby stanowiły początek odrębnego utworu.²⁷

PSALM 152

Ps 152 jest prośbą Dawida do Boga o ocalenie przed dzikimi zwierzętami.²⁸ Ps 152 ma swoje odniesienie do 1 Sam 17, 34-37, gdy Dawid udowadnia Saulowi gotowość do walki z Goliatem. Od strony literackiej, psalm ma formę suplikacji indywidualnej. Tytuł psalmu brzmi „*Wyśpiewany przez Dawida, gdy walczył z lwem i wilkiem, które porywały owce z jego stada*”. Od strony stylu psalm ten cechuje niejasność. W wierszach 1-3 podmiot mówiący występuje w 1 os. sg. W wierszu 4-5a podmiot mówiący występuje w 3 os. sg, a od wiersza 5b-6 ponownie w 1 os. sg. Wiersz 1 ma charakter inwokacji. Wiersze 2-3 przedstawiają sytuację Dawida, jego walkę z lwem i wilkiem. Tworzą one paralelizm synonimiczny. Od wiersza 4 następuje rozbudowana prośba (z argumentacją) o wybawienie od śmierci. Powodem ocalenia ma być wybraństwo Dawida, który siebie nazywa świętym. Skutkiem wybraństwa jest trwanie w wielbieniu i wychwalaniu Pana przez całe życie Dawida. W wierszu 5 autor stwierdza już ocalenie przed zwierzętami, natomiast w wier-

²⁶ Zob. A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), s. 40.

²⁷ A. Tronina, Psalm 151, s. 85-86; J. Strungel, Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 and 155, HThR 1966, s. 257-281.

²⁸ W niektórych rkps podaje się zamiast wilka niedźwiedź. Peszita w 1 Sam 17, 34-37 mówi o wilku.

szu 6 ponownie wychodzi z prośbą o wybawiciela. W w. 6 tytuł Boga „Adonaj” tłumacz syryjski pozostawia w oryginalnej formie.²⁹

PSALM 153

Tytuł psalmu przedstawia powód postawy dziękczynnej autora „*Wyśpiewany przez Dawida, gdy złożył dzięki Bogu za to, że go wybawił od lwa i wilka i obu ich zabił swymi rękami*”. Ps 153 jest pieśnią dziękczynienia, którego struktura jest następująca: w. 1 – inwokacja do wielbienia Boga; w. 2-5 – przyczyny (powód) dziękczynienia; w. 6 – końcowa modlitwa.³⁰

Wiersz 1 jest wezwaniem skierowanym ku wszystkim ludziom do wielbienia Boga, gdyż wybawił On Dawida od śmierci. Motyw ocalenia autor rozwija w w. 2-5, które jakby udowadniają to wstępne wezwanie oraz mają charakter świadectwa – jakie wielkie rzeczy uczynił Pan, który zesłał swego anioła i ratuje życie Dawida przed dzikimi zwierzętami. Po czym następuje modlitwa dziękczynienia za wszystkie otrzymane łaski (w. 6).

Istotą całego Ps 153 jest podziękowanie za ocalenie życia. Przez swoją wdzięczność Bogu zachęca innych do wysławiania Boga.

PSALM 154

Tytuł Ps 154 w wersji syryjskiej (wersja hebrajska nie posiada tytułu) ma mały związek z treścią psalmu „*Gdy lud otrzymał pozwolenie od Cyrusa, by powrócić do swej ziemi i prosili Boga o spełnienie ich oczekiwań*”.³¹ Dzięki odryciu 11QPs został zachowany prawie zupełny tekst hebrajski Ps 154 i 155. Ps 154 jest psalmem niejednolitym, w którym połączone są elementy hymnu z elementami mądrościowymi. Wyraźnie hymniczny charakter mają w. 1-4, 16-20. Wiersze 5-19 tworzą poemat sapiencjalny. Z analizy Ps 154 wynika, że autor wyróżnia pięć kategorii osób:

²⁹ A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), s. 42.

³⁰ A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), s. 36.

³¹ Tytuł por. 2 Krn 36, 22-23. w rękopisie z Bagdadu, tytuł ten jest poprzedzony tytułem Ps 155. Pozostałe rękopisy syryjskie zamieniają tytuły obu psalmów. Zob. J. Strungell, Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 and 155, HThR 1966, s. 278.

1. mądrzy, sprawiedliwi oraz gorliwi w. 12-14
2. prostaczkowie oraz bezbożni w. 7-8
3. poganie i nieprawi w. 15
4. należący do zgromadzenia licznych oraz należący do tłumu sprawiedliwych, wierzących, dobrych, doskonałych w. 1-3 (w w. 4 autor ich nieprawidłowo uznaje za mądrych)
5. nie należący do zgromadzenia licznych, ale którzy są sprawiedliwi, wierzący, dobrzy, doskonali oraz gorliwy w świątynnej służbie w. 10, 11, 16.³²

Wstępne wezwanie (hymnu) (w. 1-4) od strony treści jest niespójne. Centralnym pojęciem jest wychwalanie chwały (*šbh.*) Bożej (zob. w. 1, 2, 3, 4, 7, 10, 17). Wiersze 1-2 nawołują do wychwalania Boga w liczonym zgromadzeniu³³, w tłumie sprawiedliwych. Wiersze 3 i 4 się rozchodzą. Wiersz 3 jest wezwaniem do złączenia z dobrymi oraz doskonałymi. Adresowany jest do tych, którzy nie są, ani dobrzy ani doskonali. Wiersz 4 natomiast nawołuje do głoszenia chwały, dlatego adresowany jest do mądrych, którzy są sprawiedliwymi, ale niekoniecznie należą do licznych. Wynika z tego, że w. 1-3 tworzą spójną całość, podczas gdy w. 4 ma charakter pewnego wariantu wiersza 3 albo wnosi inny ciąg myślowy płynący z w. 1, 2, 3. Patrząc na drugą część psalmu (pieśń sapiencjalną) zauważa się doskonały związek z w. 4. Oznacza to, że wezwanie do zgromadzenia zapożyczone zostało z w. 3, a w. 4 został napisany jako wstęp do już istniejącej części sapiencjalnej, by ją zmienić na psalm.³⁴

W sapiencjalnym poemacie (w. 5-17) można wyróżnić następujące części: w. 5-8; w. 9-11; w. 12-15; w. 16-17.³⁵ Wiersze 5-8 udowadniają w. 4. Sensem głoszenia chwały Bożej jest objawienie Jego majestatu, Jego wielkości. Po to była dana Mądrość uprzywilejowanym ludziom, by za ich pośrednictwem wielkość Boga i Jego chwała mogła być poznana i ukazana dla prostaczków i bezbożnych (w. 7-8). Wiersze 9-11 są konynuacją pierwszej części poematu i można tu wyróżnić dwa mo-

³² Zob. J. Magne, *Le Psaume 154, RQ 9*: 1977, s. 99-100.

³³ W zwojach qumrańskich jest to termin techniczny.

³⁴ J. H. Charlesworth, J. A. Sanders, *More Psalms of David*, d. 620; J. Magne, *Le Psaume 154, RQ 9*: 1977, s. 100.

³⁵ Poemat ten kompletnie opisuje synagogałny kult (studium Prawa oraz kult uwielbienia). J. Magne, *Le Psaume 154, RQ 9*: 1977, s. 102.

tywy. Pierwszy dotyczy osobistej relacji między Jahwe a ludem oraz Jego chwały (w. 9). Drugi rozwija myśl (w. 10-11), że ten, kto chwali Jahwe tak samo się podoba Bogu jak ten, który wypełnia wymagania kultu świątynnego (ofiary całopalne, ofiary przebłagalne, dar kadzidła).³⁶ Wiersze 12-15 powracają do Mądrości³⁷, o której była mowa w w. 5-8. Tutaj jednak stoją obok siebie dwie odmienne grupy ludzi, tj. sprawiedliwi, którzy wspólnie rozważają o Mądrości oraz bezbożni, dla których jest ona bardzo daleka, nie z powodu niewiedzy, ale z powodu nieprawości. W w. 14 autor utożsamia Mądrość z Prawem Najwyższego. M. Noth twierdzi, że zachowany wiersz 15 jest prawdopodobnie tekstem skażonym, dlatego proponuje następującą wersję: „Rozszerzył swój namiot na Syjonie i na wieki objawia się w Jerozolimie” (por. Iz 54, 2).³⁸ Końcowe wiersze poematu (w. 16-17) nawiązują do w. 10. Mając charakter wezwania do oddawania czci Panu w sferze duchowej oraz w sferze kultu. Nagrodą takiej postawy jest zbawienie duszy.

Autor końcowego hymnu (w. 18-20) wysławia Boga, który wybawia doskonałych (por. w. 16-17) oraz powraca do tematu osobistej relacji między Jahwe a Jego ludem, która nabiera mesjańskie rozmiary.³⁹

PSALM 155

Podobnie jak w Ps 154 i Ps 155 w wersji hebrajskiej nie posiada tytułu, który natomiast wersja syryjska ma „*Modlitwa Ezechiela, gdy go otaczali Asyryjczycy i prosił Boga o wyzwolenie od nich.*” (por. 2 Krl 18, 13-19, 2 Krn 32, 1-23; Iz 36-37).

M. Noth po odkryciu hebrajskiego tekstu Ps 155 w Qumran, wysunął hipotezę o alfabetycznym charakterze większej części psalmu. Twierdzi, że analiza treści i formy literackiej prowadzi do odróżnienia

³⁶ Tamże, s. 101. A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), s. 36 - odnośnie w. 10-11 twierdzi, że ich związek z poematem sapiencjalnym nie jest odpowiednio dobrany.

³⁷ W rzeczywistości część sapiencjalną tworzą w. 5-8 i 12-15. Dowodem tego jest użycie zaimków osobowych 3. os. fem., które odnoszone są do Mądrości (w. 5b). Tamże, s. 99.

³⁸ Zob. A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151), s. 45, przypis do w. 20.

³⁹ Tamże, s. 102.

dwóch różnych psalmów.⁴⁰ Kontynuując stwierdza, że psalm alfabetyczny (w. 5-15), który jest na początku trochę niejasny (w. 5-8) oraz który przez autora kończy się na literze *Kaf* (w. 15), uzupełnia edytor (w. 16-21).⁴¹ Przyjmuje następującą strukturę danego psalmu: w. 1-4; w. 5-15; w. 16-21.

Wiersze 1-4 nie należą do psalmu. Styl tych wierszy jest niejednolity.⁴² Od strony treści jest to prośba o pomoc nieodzowna, lecz bardzo ogólna.

Wiersze 5-15 posiadają formę psalmu pokutnego⁴³ i alfabetycznego. Budowa wierszy 5-6 jest identyczna z budową w. 11 tzn. prośba wyrażona w pierwszym wierszu w formie pozytywnej oraz negatywnej, w drugim wierszu znowu w formie negatywnej. Autor prosi o ocalenie duszy przed bezbożnymi. Wiersze 5-7 są bezpośrednią prośbą do Boga, zapewniają o niewinności proszącego, gdy w. 8 zaprzecza temu „*Panie, nie sądz mnie według moich grzechów, gdyż nie jest czysty przed Tobą nikt z żyjących.*”⁴⁴

Jako lamentacja indywidualna Ps 155 posiada następującą strukturę: w. 1-4; w. 5-14, w. 15-20, w. 20-21. Inwokacja (w. 1-4) łączy się z wołaniem o pomoc, z wysłuchaniem modlitwy. Psalmista następnie opisuje swoją sytuację, błagając o pomoc. Treść jest bardzo bogata, ponieważ zawiera prośby o zachowanie od zła (w. 7), prośbę o uwolnienie od grzechu oraz o oczyszczenie i wyzwolenie od grzechu (w. 11-14), prośbę o zrozumienie i poznanie Prawa oraz dar głoszenia go (w. 9-10). Od w. 15-20 następuje długie potwierdzenie pokładanej ufności w Bogu. Ta modlitwa ufności zaczyna się od wysławiania wielkości i

⁴⁰ Większość autorów przyjmuje, że w Qumran nie mogli zostać dołączone części nie alfabetycznego psalmu (podobna sytuacja przy innych psalmach syryjskich). Z tego wynika, że psalterz odnalezony w Qumran, nie jest qumrański, co jest ważne dla historii kanonu. J. Magne, *Le Psaume 155, RQ 9*: 1977, s. 111.

⁴¹ Tamże, s. 103, 108-109. Wiersze nie należące do psalmu alfabetycznego, tworzą koherentną modlitwę zawierającą prośbę oraz przejaw łaski Bożej, której adresatem jest Bóg. Autor artykułu stwierdza, że psalm ten na pewno istniał oddzielnie zanim został złączony z psalmem alfabetycznym przez edytora.

⁴² Tamże, s. 103.

⁴³ Od strony rodzajów literackich można Ps 155, 5-15 określić jako suplikację indywidualną ze wszystkimi elementami dla niej charakterystycznymi.

⁴⁴ Zwrot „nikt z żyjących” występuje w rękopisie z Bagdadu i Qumran, natomiast inne rękopisy syryjskie podają „żadne ciało” (por. Ps 143, 2). A. S. van der Woude, *Die fünf syrischen Psalmen (einschliesslich Psalm 151)*, s. 46.

majestatu Boga (w. 15); jest ona bowiem przyczyną sprawczą wysłuchania modlitwy oraz nadzieją dla proszącego (w. 16-17b). Ta część psalmu przedstawia mocny obraz więzi Boga osobowego z człowiekiem, który Mu zaufał. Jest Bogiem, który jest wielki, wysłuchuje prośby, umacnia, uzdrawia, podtrzymuje, wyzwala. To jest obraz Boga Izraela. Z przyznaniem ufności właściwie zamyka się w tych wierszach psalm pokutny. Wiersze 18 - 19 wyraźnie wyjawiają potrzebę dziękczynienia (por. Ps 3, 6).⁴⁵

Zakończenie psalmu (w. 20-21) jest z jednej strony przekonaniem, że prośba została wysłuchana (w. 20), z drugiej strony doksologią o wybawienie Izraela (w. 21).

C. INTERPRETACJA

Z wyżej przeprowadzonej analizy wysuwają się na pierwszy plan wiodące tematy: oddawanie i głoszenie chwały Boga; z tym związany motyw wybraństwa oraz motyw ocalenia.

W PsSyr dominuje temat oddawania chwały Bożej oraz jej głoszenia. Wszystkie te tematy związane są z postawą wewnętrznego pragnienia oddawania chwały Bogu oraz z osobistą relacją Jahwe – człowiek (lud). Idea ta jest ważna w okresie Drugiej Świątyni, gdyż doświadcza się, że jedyną ostoją narodu jest sam Bóg i Jego opieka nad narodem, płynąca z jego wybraństwa. Wybraństwo uważano za wyjątkową łaskę. Oprócz tej idei wybraństwa charakterystyczne dla danego okresu jest rozwinięcie idei ojcostwa Boga.⁴⁶ To stanowi podstawę oraz jądro, od którego rozwinięte są wszystkie inne motywy w PsSyr. W Ps 151, 152, 153 dotyczących Dawida zauważa się spójność (kolejność) tematów: wewnętrzne pragnienie – Bóg, który wysłuchuje – wybraństwo – trwanie w wielbieniu i oddawaniu chwały oraz postawa dziękczynna. Oddawanie chwały Bogu dotyczy Jego objawienia, Jego słów, Jego czynów, Jego ingerencji w życiu człowieka. Podczas gdy w Ps 151, 152, 155 jest to postawa indywidualna, w Ps 153 psalmista do takiej postawy wzywa wszystkich ludzi (w. 1).

W innym natomiast aspekcie występuje ten temat w Ps 154. Tu chodzi o wychwalanie Boga w zgromadzeniu (Ps 154, 1-2). Sensem

⁴⁵ Tamże, s. 37.

⁴⁶ Zob. E. Jenni, נאם , THAT, t. I, s. 1-17.

tego jest objawienie majestatu Boga, Jego wielkości i mocy (w. 4). Nagrodą za postawę chwalącą Pana jest zbawienie duszy (Ps 154, 17). Mądrość została dana po to, by dzięki niej wielkość Boga została objawiona oraz poznana przez prostaczków i bezbożnych (w. 5-8). Tylko w Ps 154 występuje podział na sprawiedliwych a bezbożnych (w. 12-15). Sprawiedliwi są określani jako ci, którzy rozważają o Mądrości⁴⁷, bezbożni zaś jako ci, dla których jest ona daleka. Podobne ujęcie występuje również w Psalmach Salomona. Pozycja mądrości nawiązuje do rozumienia mądrości w czasach powygnaniowych. Całą wówczas⁴⁸ historię zbawienia przedstawia się jako działanie mądrości. Nie jest tu ona rozumiana jako coś, co człowiek może otrzymać w darze, lecz stoi na przeciwko człowiekowi, a sam Bóg przemawia przez nią. Mądrość staje się pośredniczką objawienia. Naucza, jest dana Izraelowi jako Tora, mieszka w nim (por. Syr 24, 8n), jest utożsamiana ze stwórczym słowem Boga i z Torą (por. Syr 24, 3n, Prz 8, 22n).

W związku z tym tematem bardzo jasno przedstawiony jest obraz Boga Izraela oraz Jego więź, Boga osobowego z Jego ludem (albo człowiekiem) (Ps 151, 3; Ps 152, 4; Ps 154, 9. 18-20; Ps 155, 15-20). G. von Rad analizuje więź Izrael – Jahwe następująco, Izrael wobec zbawczych czynów Boga nie został niemy, lecz podejmował nowe inicjatywy, by przypomnieć o czynach Jahwe. Zwracał się również do Jahwe osobiście, wychwalał Go, zadawał pytania, skarżył się przed Nim na swoje cierpienia. Jahwe bowiem wybrał sobie swój lud nie jako obiekt historycznych postanowień, ale jako partnera do rozmowy.⁴⁹ Wybór Izraela za lud Boży potwierdza się w osobistej relacji Jahwe – lud, który On prowadzi. W Ps 154, 18-20 występuje jednak także motyw uniwersalnego panowania Jahwe nad narodami. Wymaga podkreślenia fakt, że autor Ps 154, 10-11 na ten sam poziom kładzie postawę chwalącą Jahwe oraz pełnienie wymagań kultu. Jednakowo jest mu piękny człowiek, który chwali Jahwe, jak i ten człowiek, który pełni przepisy Tory.

⁴⁷ W Ps 154, 12-15 utożsamiana jest Mądrość z Prawem. Zob. J. Magne, *Le Psaume 154, RQ 9*: 1977, s. 102.

⁴⁸ A. Baum, *Mądrość*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1999, s. 710-711.

⁴⁹ G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 279; zob. M. Poliaková, *Viera Izraela a úskalia uctievania jediného Boha v polyteistickom prostredí*. w: *Sväté písmo a Boží kult*. Red. P. Fedor, Svit 2006, s. 73-75.

Z formy PsSyr daje się stwierdzić, że dużo miejsce psalmista poświęca motywowi ocalenia. Z jednej strony jest to prośba o ocalenie duszy przed bezbożnymi (Ps 155, 3-6) oraz o zachowanie duszy od zła i od grzechu (Ps 155, 7. 11-14). Z drugiej strony chodzi o dziękczynienie za ocalenie życia (Ps 153). Widoczne jest tu, w jak dużej mierze pokładali Izraelici ufność w swego Boga, jak mocno jest akcentowany obraz Boga osobowego a człowieka, który Mu zaufał. We wszystkich PsSyr akcentowane są atrybuty Boga. Podobnie jak w ST i w PsSyr ocalenie, czy wybawienie oznacza powrót do życia dzięki Bogu.

Motyw wybraństwa w Ps 151; Ps 152 dotyczy wybraństwa Dawida, który przez swego ojca ziemskiego zostanie wybrany za pasterza trzody, zaś z drugiej strony przez Boga – Ojca zostanie wybranym na króla Izraela (Ps 151, 1. 4). On sam siebie nazywa wybrańcem Bożym (Ps 152, 4) a jest tym, którego Bóg ratuje od grożącej mu śmierci (Ps 152, 1-2. 5-6; Ps 153, 2-5). Dlaczego akurat Dawid jest tym wybranym? Ponieważ on posiada wewnętrzne pragnienie oddawania chwały Bożej, ma pragnienie dawania świadectwa o Panu, objawiać Go, objawiać Jego słowa, objawiać Jego czyny (Ps 151, 3). Odpowiedzią na wybraństwo jest trwanie w wielbieniu Boga (Ps 152, 4). Dawid świadom swego wybraństwa prosi Boga o wybawienie od śmierci, by mógł chwalić imię Boże.

W Ps 154 też się spotykamy z tematem wybraństwa, lecz nie dotyczy ono Dawida. Chodzi mianowicie o pośredników wybranych przez Boga, którym została dana Mądrość, by oni ogłaszali wielkość Boga i przez nich Jego moc mogła być poznana przez prostaczków i bezbożnych (Ps 154, 7-8).

Podstawową funkcją motywu wybrania, co się potwierdza i w tekstach PsSyr jest uprawomocnienie danej grupy oraz jest ono potwierdzeniem życzliwości Bożej.⁵⁰

Podsumowując można stwierdzić, że PsSyr powstały w łonie wczesnego judaizmu palestyńskiego. Nie można wskazać na żadne z kół i środowisk, gdyż są one wynikiem różnorodnych wpływów. PsSyr są bardzo podobne do psalmów kanonicznych tak pod względem formy, jak i treści oraz tonu. Najczęściej występującymi formami w obu zbiorach są – lamentacje, pieśni dziękczynne oraz hymny. PsSyr są psalmami indywidualnymi, dlatego modlitwa skupia się wokół tematów jak:

⁵⁰ W. H. Propp, *Naród wybrany*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 547-548.

oddawanie i głoszenie chwały Bożej, wybraństwo oraz motyw ocalenia. Modlitwa dotyczy takich tematów jak: wydanie Izraela wrogom jako kara za grzechy, nadzieja i prośba Boga o pomoc, sprawiedliwość Boża, podział społeczeństwa na sprawiedliwych i grzeszników oraz ich charakterystyka.

ThDr. Mária Kardis

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Maria.kardis@wp.pl

Proroctvá o mesiášovi v starozákonnom písomníctve

Mária Poliaková

Annotation: The Old Testament books in the Bible (all of them written between 1450 BC and 430 BC) contained hundreds of prophecies about an “anointed one” (“Messiah” in Hebrew) who would arrive in their future. The Messiah would “deliver” or “save” all the Jewish people, bringing them to paradise or heaven. These prophecies also stated that the Messiah would save all the other people in the world “through the Jews.” For this reason, people who are *not* Jewish need to learn about the Messiah, too.

Key words: Messiah, Old Testament, Bible, Jewish, prophecies

Celá biblia a zvlášť Starý zákon, je prevažne knihou príbehov. Avšak v žiadnom prípade tu nejde o dejepis! Ide o viac! Dôležité je tu dianie medzi Bohom a človekom. Nejde iba o Boha, či človeka zvlášť. Ide o ich vzájomný vzťah, ktorý sa uskutočňuje v dejinách a prostredníctvom dejín.

Starozákonní pisatelia vybrali iba tie príbehy, ktorých význam presahoval z minulosti do budúcnosti a na ktorých sa mohla a mala budúcnosť orientovať, príbehy z ktorých plynú duchovné poučenie. Tie príbehy, ktoré iba zaznamenávajú minulosť boli vynechané. Preto je niekedy veľmi obtiažne rekonštruovať celé dejiny Izraela, tak ako prebiehali. Teda cena Starého zákona nie je v tom, čo všetko v ňom je, alebo nie je, ale v tom, že nás uvádza do úžasného diania medzi Bohom a človekom, medzi Hospodinom a Izraelom. Ohlasovanie budúcej spásy a príchodu Spasiteľa je dôležitou témou starozákonných proroctiev, dokonca môžeme povedať, že táto téma sa ťahne cez celý Starý zákon „od prvej strany svätého kódexu do poslednej.“⁵¹

Proroci predstavujú Mesiáša najprv ako ideálneho kráľa, potom, s bolestnými krízami vyhnanstva a zničenia Izraela mesianizmus nadobúda novú črtu, stáva sa duchovnejším. Proroci 8. stor. pr.Kr. a ďalších storočí prinášajú do predstavy eschatologického panovníka na Dávidovom tróne novú črtu. Nevidia už Mesiáša ako panovačného vládcu, vidia už prostredníka, pastiera a zmierovateľa.

⁵¹ Kejt' Alexander, *Dokazateľstva istinnosti christianskej very*, Peterburg 1892, str. 415

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA MICHEÁŠA

V Knihe proroka Micheáša (740 – 687 pr. Kr.) sa očakáva Mesiáš, ktorý sa ako Dávid zrodí v Betlehéme, bude pastierom ľudu, prinesie pokoj a rozšíri vládu Boha až do končín zeme. Mich 5, 1 – 3 „*A ty Betlehém, ... z teba vzíjde ten, ktorého pôvod je odpradávna ...*“. Z toho môžeme vyčítať, že nový Dávidovec má do činenia s praexistentnou veličinou. „Jeho posolstvo pripomína zhruba mesiášske texty Iz 7; 9; 11; 2 Sam 7, Ž 89. Prorok však presne udáva, že Mesiáš vzíde z „Efratského Betlehema, bude „zvrchovaný vládca“. V druhom verši sa spomína matka mesiášskeho kráľa (porov. Iz 7, 14). On bude pastierom Izraelových synov a prinesie (doslovne „bude“) pokoj. Židovská a kresťanská tradícia videla v tomto orákule mesiášske proroctvo. V Novom zákone sa cituje Mich 5, 1, ako doklad, že Mesiáš má pochádzať z Betlehema a že sa toto proroctvo splnilo v Ježišovom narodení (porov. Mt 2, 6 a Iz 7, 42)“.⁵²

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA JEREMIÁŠA

„Kniha proroka Jeremiáša (doba účinkovania proroka: 608 – 587/6 pr.Kr.) pridáva postave mesiáša nový rys, keď mu dáva meno „*Hospodin spravodlivost' naša*“. To znamená, že v mesiášovi príde zmierenie s Bohom a teda aj odpustenie.“⁵³

„Jer 23,5 „*Hľa, prichádzajú dni, je výrok Hospodinov, keď v Dávidovi vzbudím výhonok* (heb. *xm;c*, →*cemach*) *spravodlivý*. Kráľovať bude ako kráľ a bude prezieravý a bude na zemi uplatňovať právo a spravodlivosť. V Jeho dňoch dôjde Júdsku spása a Izrael bude prebývať v bezpečí.“ Nový kráľ bude *qdic; xm;c*, (→*cemach cadik* t.j. výhonok spravodlivý). Od tej doby je pojem *xm;c*, ((→*cemach*)) synonymom pre dávidovského mesiáša, napr. Zach 3,8; 6,12. Rovnako aj dávidovsko-mesiášsky je oddiel Jr 30, 1 – 9. Verše 1 – 8 poukazujú na to, že Izrael bude vyslobodený z núdze.“⁵⁴ Jeremiáš vyjadruje exilovú ideoló-

⁵² Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1940, 1752 – 1753

⁵³ Novotný Adolf, Biblický slovník, Kalich, Praha 1996, str. 416

⁵⁴ Schubert Kurt, Židovské náboženství v proměnách věků, Vyšehrad, Praha 1995, str. 70

giu návratu. Nový Dávid sa ako „mesiáš“ stane kráľovským reprezentantom prichádzajúcej vlády Božej.

Návazne na proroctvá o budúcom Mesiášovi ohlasuje Jeremiáš krajšiu a lepšiu budúcnosť (porov. kap. 30 – 33) V jeho slovách útechy o novej zmluve (porov. 4,7; 31, 31 – 34; 32, 39 – 40) sa nielenže ohlasuje koniec starej zmluvy, ale osobitne sa zdôrazňuje, že Boh napíše svoj Zákon priamo do srdca príslušníkov vyvoleného ľudu. Potom prídu k Bohu aj všetky ostatné národy (porov. 16, 19 – 21; 12; 14 – 17), lebo On je Bohom celého sveta a každého jednotlivca.

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA EZECHIELA

Kniha proroka Ezechiela (doba účinkovania proroka je r. 593 – 572 pr. Kr.) perspektívu spásy sporadicky zjavuje už „v prvej časti knihy (porov. 11, 14 – 21; 16, 56 – 63; 17, 22 – 24; 20, 33 – 44; 21, 31 – 32), v prvom závere proroctiev proti národom (porov. 28, 23 – 26), ale najmä vtedy, keď Ezechiel hovorí o „zvyšku“ Izraela (porov. 6,8 – 10; 9,4 – 8; 11, 13; 12, 16; 14, 22 – 23).⁵⁵

V Ezechielovej Knihe (17, 22 – 24) sa nový Dávidov výhonok a jeho ríša porovnávajú s cédrovou ratolesťou, ktorá zasadená na vysokej hore Izraela vyrastie v mohutný strom, ktorý je tu obrazom mesiášskej ríše. Táto ríša privedie zvrát nastávajúcich politických pomerov. Ez 17, 24 : *„Všetky stromy poľa spoznajú, že ja Hospodin som ponížil strom vysoký a povýšil strom nízky; nechal som uschnúť strom zelený a dal vypučať stromu suchému. Ja Hospodin som prehovoril a tiež to učiním.“*

Izraela (porov. kap. 36) a ohlasuje znovuzrodenie celého národa (porov. kap. 37).

Jednoznačne mesiášsky je potrebné rozumieť tiež oddiely Ez 34, 23 a 37, 24 i keď tu niektorí komentátori popierali politický, kráľovsko-mesiášsky aspekt, pretože sa pre Dávída použilo len slovo ayfin' (→nasi), čo znamená knieža.

V Ez 34, 23 čítame *„Ustanovím nad nimi jedného pastiera, ktorý ich bude pásť, Dávída, svojho služobníka. Ten ich bude pásť a ten bude ich pastierom. Ja Hospodin im budem Bohom a Dávid, môj služobník, bude uprostred nich kniežaťom (ayfin' →nasi). Ja Hospodin som prehovoril“*. Ešte zreteľnejšie v zmysle eschatologického panstva božieho je

⁵⁵ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1940, 1752 – 1753

oddiel Ez 37, 24 ktorý označuje Dávida ako kráľa, aj ako knieža. Tu sa v zmysle exilovej nádeje na návrat hovorí o bezpečnom sídlení v zemi „naveky“, potom text pokračuje: „*A Dávid, môj služobník, bude ich kniežaťom naveky.*“ Slová Dávid, môj služobník znamenajú v tejto situácii toľko ako: nový Dávid, syn Dávidov, mesiášsky vládca. Sám titul ayfin' (→nasi) ako sa zdá, znamenajú skôr vystupňovanie politicko-mesiášskeho nároku než jeho oslabenie. Zdá sa, že tu je počiatok vývoja, ktorý pretavil termín ayfin' (→nasi) v terminus technicus označujúci politického mesiáša.

Tak je napísané v jednom kumránskom texte (1 QS b V, 20): Je úlohou poučajúceho, aby povedal kniežaťu (ayfin' →nasi) obce: „... jeho silu a zväzok jeho spoločenstva mu obnoví, aby zbudoval vládu svojho ľudu.“ Funkciou nasiho je tu teda jednoznačne vybudovanie mesiášskeho božieho panstva. Pravdepodobne i to, že tento titul ayfin' používal Bar Kochba, ho možno chápať ako mesiášsky výstnný nárok, i keď tu taký nárok bol mnohokrát popieraný.“⁵⁶

Budúci život nového Izraela opisuje prorok ideálne týmto Pánovým prisľúbením: „*Vezmem vás spomedzi národov, zhromaždím vás zo všetkých krajín a zavediem vás do vlastnej krajiny. Potom na vás vylejem čistú vodu a budete očistení od všetkej špiny. Od všetkých vašich modiel vás očistím. Dám vám nové srdce a vložím do vás nového ducha. Odstránim z vášho tela srdce kamenné a dám vám srdce z mäsa. Vložím do vás svojho ducha a spôsobím, že budete kráčať podľa mojich príkazov, že budete zachovávať a plniť moje výroky. Budete bývať v krajine, ktorú som dal vašim otcom, budete mojim ľuďom a ja budem vašim Bohom*“ (Ez 36, 24 – 28).

Pritom treba mať na zreteli motiváciu tohoto spásonosného Božieho činu: „*Toto hovorí Pán Boh: Nie kvôli vám budem konať, dom Izraela, ale z úcty k svojmu svätému menu, ktoré ste hanobili medzi národmi, ku ktorým ste prišli ... A národy spoznajú, že ja som Pán, keď na vás pred ich očami ukážem, že som svätý.*“ (36, 22 – 23). Táto myšlienka sa často opakuje v Ezechielovom prorocke, Izraelský ľud svojou neverou a hriechmi zneuctil Božie meno v očiach národov, ale Jahve zjaví svoju svätosť pred nimi tým, že zhromaždí Izrael a privedie ho späť do vlasti a

⁵⁶ Schubert Kurt, *Židovské náboženství v proměnách věků*, Vyšehrad, Praha 1995, str. 70, 71

národy spoznajú, že Jahve je Pán (porov. napr. 20, 41; 28, 25). „Ezechiel ilustruje a rozvíja toto posolstvo veľkolepým videním oživených kostí, ktoré sú obrazom vzkriesenia izraelského ľudu“ (porov. 37, 1 – 14).⁵⁷

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA AGGEA

Kniha proroka Aggea (doba účinkovania proroka 537 – 520 pr. Kr.) „vyzýva k dôvere v Božiu pomoc a oznamuje konečnú všeobecnú spásu úzko spojenú s chrámom a s Dávidovým rodom. Aggeus sa obracia ako prorok na miestodržiteľa Zorobábelu, na veľkňaza Jozueho, na *všetok ľud krajiny* (2,4) a na *zvyšok ľudu*. (porov. 1, 12 –24; 2, 2). Vyzýva ich stavať chrám, lebo toto dielo má byť začiatkom mesiášskej éry. Na tejto veľkolepej budúcnosti sa zakladá ich nádej a sústreďuje sa so svätými v Zorobábelovi, ktorý je kniežaťom z Dávidovho rodu a je Jahveho „*pečatným prsteňom*“ (porov. 2, 23).“⁵⁸ Teda Dávidovec Zorobábel, označený i tu opäť mesiášskym titulom *služobník Hospodinov*, má byť božím strážcom pečate v novom, premenenom svete mesiášskeho veku.

Pozadím pre takto vypäté mesiášske očakávania boli nepokoje v perskej ríši po smrti Kambýsesa (r. 522 pr.Kr.) a vystúpenie falošného Smerdisa a iných uchádzačov o perský trón. Národy sa navzájom vybijajú, každý padne mečom svojho brata. Takéto okolnosti pokladal prorok Aggeus za úvod k veľkému obratu smerom k prichádzajúcemu Božiemu panstvu. V Izraeli bola ako dôsledok opäť zahájená stavba chrámu, takže poexilný chrám mohol byť v roku 515 posvätený. Prvý a poslednýkrát v dejinách Starého zákona tu bola konkrétna žijúca osoba, nazvaná mesiášom – bol to Zorobábel, posledný politicky aktívny potomok domu Dávidovho.“⁵⁹

⁵⁷ Sväté písmo, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1996, str. 1753

⁵⁸ Sväté písmo, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1996, str. 1982

⁵⁹ Schubert Kurt, Židovské náboženství v proměnách věků, Vyšehrad, Praha 1995, str. 71 - 72

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA ZACHARIÁŠA

Ku Knihe proroka Zachariáša, boli pripojení aj iní autori, podobne ako boli pripojené dodatky ku Knihe proroka Izaiáša.⁶⁰ V druhej časti Knihy proroka Zachariáša je hlavnou témou budúce obdobie mesiášskej spásy. Podávajú sa v nej dva komplementárne pojmy mesianizmu a mesiáša:

a) Mesianizmus bez mesiáša. Tento mesiášsky ideál sa predstavuje v statiach 9, 1 – 8 ; 9, 11 – 17, 103 - 11, 3 a 14.

Veľmi sa podobá ideám opísaným v tzv. Izaiášovej apokalipse (porov. Iz 24 – 27). Celé dielo spásy uskutoční sám Pán, ktorý bude vládnuť nad svojím ľudom a nad všetkými národmi v novom Izraeli a v Jeruzaleme. Cudzie národy sa však musia podrobiť všetkým požiadavkám Zákona, najmä rituálnym predpisom (porov. 9, 7) a kultovým úkonom (porov. 14, 16 – 19). Je to veľkorysý, ale trochu obmedzený mesiášsky výklad, lebo cudzinci môžu mať účasť na spáse iba v lone židovského spoločenstva.

b) Postava Mesiáša. V iných textoch proroctva sa budúca spása predstavuje ako dielo istej osoby, ktorá sa uvádza v trojakej podobe s typickými črtami: kráľ – mesiáš, dobrý pastier a „prebodnutý“.

Kráľ – mesiáš (porov. 9, 9 – 10). Táto mesiášska postava pripomína z jednej strany kráľa, ako bol Dávid a Šalamún, z druhej strany predstavuje chudobného a spravodlivého mesiáša ako ho nachádzame v ohlasovaní prorokov. „Je to mesiáš, ktorý zodpovedá náboženským ideálom *chudobných Jahveho* (porov. Sof 2, 3; 3, 11 – 13, Iz 49, 13; 57, 15; 61, 1 – 2)“^{61 (13)} „Z termínu *chudobný* sa často vyvodzuje, že sa tu nemyslí na kráľovského Dávidovca. To, že ide na oslovi a nie na koni vraj znamená, že je zbavený všetkých kráľovských vlastností. Slovo *zachránený*, prispôsobujú zástanci takéhoto výkladu svojej apriornej domienke a chápu ho ako potrebujúci pomoc. Text však hovorí jasne a zrozumiteľne, že mesiášskemu kráľovi sa už pomoci dostalo. Len z tohoto dôvodu sa majú Sión a Jeruzalém tešiť ... Výraz yni['] (→aní,

⁶⁰ Briggs Charles Augustus, *Messianic prophecy*, Edinburg 1886, str. 186

⁶¹ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1988

t.j.chudobný), ktorý sa tu používa na označenie mesiáša, je nielen označením jeho pokory, ale skôr výsostným titulom. Zo slova ~ywin'[] (→anavím – plurál) sa v Iz 61, 1 vyvinul význam, ktorý musíme chápať skôr ako *vyvolený* než ako „chudobný“. V každom prípade v Kumráne znamená pojem „chudobný“ stav milosti vyvoleného božieho.“⁶²

Dobrý pastier (porov. 11, 4 – 17 a 13, 7 – 9). Hoci táto postava nemá v Deutero – Zachariášovi výraznú osobnú charakteristiku, v mnohom sa podobá pastierovi, ktorým je sám Jahve v Ezechielovom prorocktví (porov. 34, 11 – 22 a 31). Osoba dobrého pastiera už upriamuje pozornosť na „prebodnutého“, lebo je zavrhnutým, predaným a odstráneným pastierom, ktorý svojou obetou (porov. 13, 7) prispieva k obnoveniu Zmluvy (porov. 13, 9).

Prebodnutý (porov. 12, 9 – 14). Táto postava pripomína trpiaceho Pánovho Služobníka v Izaiášovom prorocktví (porov. hl. 53), i keď používa inú terminológiu. Napríklad tak, ako v prípade Služobníka, aj obeta „prebodnutého“ bude prameňom očistenia od hriechu (porov. 13, 1). To, že má blízko k pojmu kráľa – mesiáša vidno aj z častých narážok na Dávida a jeho potomstvo (porov. 12, 7 – 8 a 10 a 12 ; 13, 1), ale mesiášska sláva ustupuje do pozadia a v diele spásy sa vyzdvihuje úloha trpiaceho, uponíženého Mesiáša. Deutero – Zachariášovo posolstvo o budúcom mesiášovi našlo veľký ohlas v intertestamentálnej literatúre a v Novom zákone. „Evanjeliá aplikujú viaceré výroky Zachariášovho prorocktva na Ježiša Krista a na jeho utrpenie.“⁶³ (napr. Mt. 21, 4 – 5 porovnaj so Zach 9, 9; Mk 14, 27 a Mt 26, 31 porovnaj so Zach 13, 7, Iz 19, 37, Zach 12, 10).

Zachariáš reaguje na konkrétnu poexilnú situáciu. V 4, 14 menuje „dve olivy“, tým mieni dvoch pomazaných, teda dvoch mesiášov. Totiž je to výsledok myslenia Židov po exile, kde „Dávidovec“ stráca vedúce postavenie a do popredia sa dostáva veľkňaz. On je i tou druhou olivou. „Kňazská vážnosť za neprítomnosti kráľov rastie a veľkňaz sa stáva vodcom spoločnosti. Veľkňaz sa stáva mesiášom pre prítomnosť ako kedysi kráľ.“⁶⁴ Táto tesná spojitosť kráľovskej a kňazskej dôstojnosti eschatologickej doby mala za následok, že sa objavuje očakávanie

⁶² Schubert Kurt, *Židovské náboženství v proměnách věků*, Vyšehrad, Praha 1995, str. 73

⁶³ *Sväté písmo*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1988 – 1989

⁶⁴ *Slovník biblické teologie*, vyd. Velehrad – Křesťanská akademie, Řím 1991, str.86

dvoch mesiášov (v esénskom spoločenstve) – jedného kňazského a druhého kráľovského, pričom jeden mal byť nadradený druhému (kniha „Dvanástich Patriarchov“ z Kumránu). Avšak toto očakávanie dvoch mesiášov bolo zrejme prítomné len u esénov.

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE ŽALMOV

Ďalšie doklady o dávidovsko-mesiášskych nádejách, ktoré siahajú do predkresťanskej doby poskytujú Žalmy Šalamúnove.

„Hoci niektorí biblisti popierajú mesiášsky výklad niektorých žalmov, nemožno pochybovať o tom, že vo viacerých žalmoch sa určité výroky nevzťahujú len na pozemského pomazaného kráľa, prípadne kňaza, alebo na Boží ľud ako celok, ale na určitú osobu, na ideálneho kráľa a kňaza, ktorým je budúci Mesiáš. Sám Ježiš Kristus citoval niektoré texty žalmov s vyhlásením, že sa splnili v jeho osobe (porov. Lk 24, 44 Mt 21, 16; 22, 24; Iz 13, 18 atď.). Aj novozákonní svätopisci sa často odvolávajú na žalmy, aby dokázali, že Ježiš z Nazareta je Mesiáš, ktorého oni ohlasujú (prov. Lk 2, 25 – 28; 4, 21; 13, 33; Hebr 5, 5; Rim 1, 3 atď.). Potvrďuje to tiež stará židovská tradícia, ktorá pokladala niektoré žalmy za mesiášske, aj jednomyselné a neprestajné presvedčenie cirkevných Otcov a učiteľov. Všetky mesiášske žalmy sa nevzťahujú na prislúbeného Mesiáša rovnakým spôsobom. Jedny sa na neho vzťahujú len typicky, teda predobrazne tým, že oslavujú kráľa a opisujú jeho kráľovstvo, ale z kontextu vyplýva, že sa ich výroky v plnom zmysle uskutočnia v Mesiášovi alebo v mesiášskych časoch (porov Ž 47; 93 ; 96; 97; 98; 99).

Iné žalmy hovoria priamo o mesiášskych prísľuboch, ktoré možno pochopiť a vysvetliť iba v súvisi s Mesiášom (napr. Ž 45; 72; 100). Iba z neskoršieho zjavenia alebo z cirkevnej tradície možno s istotou určiť, ktoré žalmy sú mesiášske.“⁶⁵ Žalm 17 popisuje charakter a činy kráľovského „*Vysloboditeľa*“, ktorého povolá Boh, aby oslobodil svoj ľud z ruky bezbožných nepriateľov a prinesie Božiemu ľudu požehnanie. Ostatné národy pokiaľ neboli vyhubené, alebo zotročené prídu od končín zeme aby sa poklonili jeho sláve. Ani tento žalm nenazýva očakávaného kráľa Mesiášom. Tento titul bol vyhradený pozemskému *Synovi*

⁶⁵ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1003

Dávidovmu, ktorého vzbudí Boh, aby vládol obnovenému kráľovstvu Dávidovmu. Podobné rysy nájdeme v Podobenstvách Henochových, ktoré hovoria o Synovi človeka podobne ako prorok Daniel.⁶⁶

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA DANIELA

„V knihe Daniel sme preukázateľne už uprostred vývoja, v ktorom úcta pred Božou transcendentnosťou a zákaz vyslovovať Božie meno majú progresívnu tendenciu v jazykovej štylizácii a taburizujú takmer akékoľvek priame rozprávanie o Bohu aj o tom, že je situované do jeho bezprostrednej blízkosti.“⁶⁷ Kniha proroka Daniela – „... symbolicky a obrazne približuje osud a koniec veľkých ríš a vladárov starého Orientu, aby tým väčšmi vynikla Božia nadvláda v riadení svetových dejín. Nositeľom tejto kráľovskej nadvlády je ktosi ako „Syn človeka“, ktorý prichádzal s nebeskými oblakmi, čiže od Boha.“⁶⁸

Otázkou pre komentátorov Biblie je, či Syn človeka je mesiášskou postavou, či perzonifikáciou Božieho ľudu. Z jeho titulu totiž vysvitá, že je človekom a predsa nepovstáva medzi ľuďmi, ale prichádza s nebeskými oblakmi. Existuje tu rovnaká polarita ľudského a Božieho aká sa objavuje takmer bez výnimky v celom starozákonnom mesianizme.⁶⁹ V Knihe proroka Daniela sa idea *kráľovstva* často stotožňuje s ideou *kráľa*. Pojem *Syna človeka* sa z obraznej reči o teokratickom kráľovstve postupne stal termínom na označenie samého mesiášskeho kráľa. *Syn človeka* je symbolom konkrétnej jednoty kráľa a kráľovstva. Tak je to v celej knihe proroka Daniela. Symboly predstavujú raz príslušné kráľovstvo ako celok, raz kráľa osobitne. Syn človeka znamená kráľa ríše, ktorá sa u Daniela nazýva *Ríšou svätých Najvyššieho*. Teda Syn človeka je obrazom a znakom kráľovstva svätých a ich kráľa. Ktorá vlastnosť kráľa a jeho kráľovstva sa mala osobitne zdôrazniť voľbou práve tohto symbolu? „V hebrejčine zvrat *Syn človeka* znamená človeka, ktorý je úbohý, chudobný a nenápadný. (Samozrejme, babylónske prostredie mohlo význam tohto výrazu ovplyvniť.)

⁶⁶ Novotný Adolf, Biblický slovník, Praha 1992, str. 416

⁶⁷ Mrázek Jiří, Transformace mesianizmu v aramejských textech z Qumránu, Disertační práce z Nového zákona, Evangelická teologická fakulta UK, Praha 1990, str. 60

⁶⁸ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1836

⁶⁹ König Franz, Lexikon náboženství, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1987, str. 312

„No zdá sa, že (u izraelského proroka) hebrejský význam tohoto slova prevažoval. Lebo zdá sa, že v tomto význame pripravuje tento výraz už štvrtá kapitola.“ V nej sa vyskytuje tvrdenie, že *Boh môže dať vládu a moc nad kráľovstvami sveta, komu chce, aj najúbohejšiemu z ľudí*. Aký je teda hlbší zmysel tohoto obrazu? Význam tohoto symbolu je v protiklade k ostatným symbolom a znakom. Totiž kráľovstvá sveta boli znázornené symbolikou modly a zverov, oproti tomu povaha kráľa v ríši svätých je írečito ľudská, nie protibožská, nie desivá, ale dobrotivá, čistá a svätá.⁷⁰

Židovská a kresťanská apokaliptická tradícia vskutku chápala a interpretovala obraz „Syna človeka“ v čisto individuálnom význame. (Prvá kniha Hemochova a štvrtá kniha Ezdrášova). V Novom zákone Ježiš Kristus aplikuje názov „Syn človeka“ na seba najmä v častiach, kde hovorí o svojom utrpení (porov. Mk 10,33 – 34; 14, 21. 41; Lk 9, 44). „Dn 9, 24 – 27 začína pokynom k znovuvybudovaniu Jeruzalema, po ktorom nasleduje perióda šesťdesiatich dvoch týždňov do príchodu *pomazaného vojvodu*. Má sa uskutočniť skoncovanie s nevernosťou, zpečatenie hriechov a pokánie za nepravosť, ale aj uvedenie spravodlivosti, pravdivosti a pomazanie veľsvätyne.“⁷¹ Z toho vyplýva, že mesiášsky vek sa vyznačuje opustením a odpustením hriechov a trvalú spravodlivosť.

V rámci súdnej scény o ktorej pojednáva Dn 7,9 – 14 je napísané toto: „*Videl som, že boli postavené stolce a že zasadal Starec dní Zasadol súd a boli otvorené knihy Videl som v nočnom videní, hľa, s nebeskými oblakmi prichádzal akoby Syn človeka; došiel až k Starcovi dní, priviedli ho k nemu. A bola mu daná vladárska moc, sláva a kráľovstvo, aby ho uctievali všetci ľudia rôznych národností a jazykov. Jeho vladárska moc je moc večná, ktorá nepominie, a jeho kráľovstvo nebude zničené.*“ Nech už prišla predstava o Synovi človeka odkiaľkoľvek, v kontexte 7. kapitoly knihy Daniel je postavený na úroveň so „svätými Najvyššieho“ (Dn 7, 18. 22. 27). „Pretože je prakticky isté, že kniha Daniel vzišla zo skupiny chasidských, znamená pojem *Svätí Najvyššie-*

⁷⁰ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 174

⁷¹ *Slovník biblické teologie*, Velehrad – Kresťanská akadémia, Rím 1991, str. 86

ho chasidistov samých, i keď pôvodne asi označoval anjelov ako dvo-
ranstvo Božie.⁷²

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE GENEZIS

V knihe Genezis v 3. hlave had poučuje, posudzuje Hospodina, stavia sa proti Hospodinovi nepriateľsky... Nestačí v hadovi vidieť ducha ľudskej nepotlačiteľnej zvedavosti, alebo niečo podobné. Had v Edene sa stal tým diablom, reprezentantom zla. V knihe Genesis v 3, 15 hl. je napísané: „*Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu a ty mu zraníš päť.*“

„Tento verš je síce náznakom ustavičného boja medzi ženou a hadom – diablom, ale je tiež prejavom lásky Božej, ktorá prisľubuje žene raz víťazstvo nad diablom, a to skrze jej potomka, skrze Mesiáša. Podľa kresťanského ponímania, žena, o ktorej je tu reč, je síce Eva, lež v plnom zmysle je to tá, čo porodila Krista bez spoločnosti muža, Panna Mária. Veď Kristus premohol diabla, nie preto, že je synom Eviným, ale preto, že je Synom Božím.“⁷³ Medzi hada a človeka vložil Boh nezmieriteľné nepriateľstvo. Neide len o vrodený odpor človeka k hadom a o nebezpečie, ktoré od nich človeku hrozí. Nemožno poprieť mytologické pozadie príbehu, ale rozhodujúci je zámer, vyjadriť tak teologickú pravdu: medzi semenom ženy, človekom reprezentovaným samotným Kristom, a semenom hada, zloduchom, diablom (2 j, 12, 9), bude stále nepriateľstvo. V pozadí je predstava človeka, ktorý zabíja hada rozdrtením hlavy, zatiaľ čo sám je uštipnutý do päty. Oboje je smrteľné. Zomrie človek, zomrie had. „Je iba jediná nádej: v konečnom a trvalom víťazstve prisľúbeného a očakávaného Syna Božieho.“⁷⁴

V hadovi nestačí vidieť len ducha ľudskej, nepotlačiteľnej zvedavosti, alebo niečo podobné. Had v Edene sa stal reprezentantom moci zla, satana. Kde sa však rozmnožuje hriech, tam rozkvitá milosť a tak dochádza k tomu, že v okamihu, keď sa zdá, že satan triumfuje Hospo-

⁷² Schubert Kurt; Židovské náboženství v proměnách věků, Vyšehrad, Praha 1995, str. 73, 74

⁷³ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 48

⁷⁴ Výklady ke Starému zákonu: I. Zákon, Praha 1991, str. 37

din prehlasuje, že semeno ženy satana rozdrví a zničí. Samo síce bude poranené, ale zvíťazí. „Semenom ženy celú pohromu pádu zvráti.“⁷⁵

„Kant, Schiller a Hegel velebili „prvý pád“ ako šťastnú hodinu dejín, keď človek, aj keď v bolestiach, sa prebojoval ku slobodnému životu. Sväté písmo ukazuje so všetkou naliehavosťou, že pravá sloboda nie je v neposlušnosti a vo vz bure proti Bohu, ale v poslušnosti a v spolužití Boha a človeka. Podľa cirkevného otca Ireneja je tu prisľúbené víťazstvo Kristovo nad Antikristom. Tento verš je preto označovaný za protoevanjelium. Židovský Targum ho vykladá mesiášsky so vzťahom na Mesiášove víťazstvo na konci vekov. V katolíckej teológii viedol mariánsky kult k zámene zámene *ipsum* (ono) na *ipsa* (ona) a táto zámene súčasne podporovala tento kult – takže ona (žena) a nie ono (jej semeno) rozdrtil hlavu hadovi. Jeruzalemská Biblia k tomuto veršu poznamenáva: „*S Mesiášom je mienená i jeho Matka a mariologický výklad latinského prekladu ipsa conteret sa stal v cirkvi (t.j. rím. kat.) tradičný.*“ „Až Novovulgata tento mylný preklad upravila. Nekatolícke preklady už od reformácie správne vzťahovali prisľúbenie na *semeno*, t.j. na Krista.“⁷⁶ Výraz „Semenom ženy“ podtrhuje ľudskosť Mesiáša. Zdôrazňuje jeho ľudský pôvod cez pozemskú matku. To platí ako o *Immanuelovi*, tak o *Služobníkovi* u proroka Izaiáša.

OBRAZ MESIÁŠA V KNIHE PROROKA IZAIÁŠA

Prorok Izaiáš je veľkým teológom mesiášskeho kráľovstva. Budúci ideálny kráľ bude Dávidov potomok so sídlom v Jeruzaleme. „*Jeruzalem bude miestom, kde sa zhromaždia všetky národy*“ (Iz 2,1 – 5).

Mesianizmus a centrálny význam Jeruzalema sú ústredným motívom proroctva druhej časti knihy Izaiáša (tzv. Deutero – Izaiáš, ktorý obsahuje kapitoly 40 – 55) a tretej časti knihy proroka Izaiáša (tzv. Trito – Izaiáš). „Už v roku 1775 rozpoznali Johann Christoph Döderlein (1746 – 92) a po ňom Johann Gotfried Eichhorn (1752 – 1827) že je potrebné rozlíšiť prvého Izaiáša pochádzajúceho predovšetkým z doby kráľovskej a druhého Izaiáša (40 – 66) z doby babylónskeho zajatia. V roku 1892 prišiel Bernhard Duhm (1847 – 1928) s hypotézou, že aj druhého

⁷⁵ König Franz, Lexikon náboženství, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1987, str. 312

⁷⁶ Výklady ke Starému zákonu, I. zákon, Praha 1991, str. 37, 38

Izaiáša je potrebné rozdeliť na dve časti, t.j. rozlíšiť druhého (kap. 40 – 55) od tretieho (56 – 66), ktorý vraj pôsobil až v dobe po návrate z babylónskeho zajatia. Toto rozdelenie je sporné, jazykovo sa druhý Izaiáš od tretieho nelíši, niektoré dôrazy sú posunuté. „Zdá sa, že najviac vyhovuje názor, že tretí Izaiáš je prevažne zbierka homílií na témy z druhého Izaiáša, ktoré vznikli zakrátko po napísaní druhého Izaiáša, niektoré snáď po návrate do Palestíny.“⁷⁷

Môžeme povedať, že kapitoly 40 – 66, teda Deutero a Tritio – Izaiáš sú kolekciou „zjavení pôvodne odovzdaných ústne ako ustálená literárna kompozícia. Avšak zatiaľ, čo jednotlivé celky javia jednotnú formu a spoločný pôvod, existuje tiež zjavná nesúvislosť v ich usporiadaní, považovaná ako ustálená kompozícia.“⁷⁸

Účinkovanie proroka Izaiáša datujeme od r. 740 pr.Kr. Teda pôsobil v období, keď Južné kráľovstvo prežívalo vážnu náboženskú a politickú krízu. Izaiáš najprv vystúpil proti náboženskému úpadku v Júdsku a v Jeruzaleme, pretože účinkoval ako prorok väčšinou v Južnom kráľovstve ale občas prorokoval aj proti Severnému kráľovstvu. Pôsobil po prorokoch Amosovi a Ozeášovi a bol súčasníkom proroka Micheáša. Prevýšil ich však literárnymi schopnosťami a teologickou náplňou svojich prorockých rečí. „Izaiáš bol jeden z najväčších prorokov Izraela. Viac ako ktorýkoľvek iný prorok získal početných učeníkov, takže možno hovoriť o opravdivej Izaiášovej škole, ktorá podávala jeho posolstvo z generácie na generáciu a pod jeho menom ohlasovala aj mnohé iné orákulá a výroky až do 5. storočia pr.Kr. Podľa Babylónskeho talmudu a legendárnej kresťanskej tradície Izaiáš zomrel mučeníckou smrťou za vlády kráľa Manassesu (687 – 642).“⁷⁹

Príčiny pre odlišné autorstvo kapitol 40 – 55 sú predovšetkým historické. Adresáti už dlhšie nie sú obyvateľmi Jeruzalema, ale vyhnancami v Babylone (43, 14; 48, 20). Jeruzalem bol v skutočnosti zničený a teraz očakáva rekonštrukciu (44, 26 – 28; 49, 14 – 23). Bývalí proroci jeruzalemskej skazy boli vykázaní a Izrael teraz očakáva novú oveľa slávnejšiu budúcnosť. Poézia Deutero – Izaiáša odhaľuje niekoho záhumčivého, vážneho, optimistického a sympatického. Prorok umiestňuje starobylé tradície do vesmírneho prostredia, takže nový exodus vyrov-

⁷⁷ Heller Jan, *Tři Svědkové*, Praha 1995, str. 46

⁷⁸ Black M., Rowlex H. H., *Peakes commentary on the Bible*, London 1987, str. 516

⁷⁹ Black M., Rowlex H. H., *Peakes commentary on the Bible*, London 1987, str. 516

náva pohoria, alebo obracia tečúcu vodu do výšin (40, 3 – 5; 41, 17 – 20).⁸⁰ Deutero – Izaiáš je anonymný autor, ktorý žil a pôsobil podľa názoru kritikov pravdepodobne v Babylone koncom babylónskeho zajatia v rokoch 550 – 538 pr.Kr. „Nehľadiac na túto neriešiteľnú anonymitu sa kapitoly Iz 40–55 vyznačujú samostatnou a uzavretou formou i teologickou výpoveďou. Texty rôznych žánrov slúžia všetky jednému hlavnému cieľu, formulovanému už v prológu (40, 1 – 11): zvestovať Júdejcovi žijúcim v exile, že ich *otroctvo* končí, že Hospodin pôjde cestou po púšti do Jeruzalema a oslobodených exilantov si povedie so sebou ako pastier. Epilóg (55, 8 – 13) to ešte zdôrazňuje: *Hospodinovo slovo sa uskutoční, oslobodení Judejci sa navrátia a stvorenie sa bude tešiť a jasat*.“⁸¹

„Osobnosť Deutero – Izaiáša sa celkom stráca za svojím poslanstvom, nepoznáme ani jeho meno, ani jeho pôvod, ani presnú dobu a miesto jeho pôsobenia. Len z rozboru jeho statí možno doložiť, že nadväzuje na staršie prorocké tradície, zvlášť tradície izaiášovské, spočívajúce vo vyhlasovaní budúcej spásy. Na to poukazuje i jeho meno Izaiáš – Spása Hospodinova. Toto obdobné videnie bolo zrejme hlavným dôvodom, prečo boli texty „druhého Izaiáša“ zaradené do súboru Izaiášovho prorockého. Sú to predovšetkým tieto motívy: Božie odpustenie (Iz 40, 2) a blízkosť dňa vykúpenia, ukončenie času skúšok a biedy. Z tohto niektorí odborníci usúdili, že snád’ druhý Izaiáš pochádzal z kruhu chrámových spevákov, ktorí nielen spievali, ale aj tradovali a rozvíjali žalmickú literatúru. To je však veľmi neisté. „Je celkom možné, že ani neide o jedinú osobnosť, ale o akúsi teologickú školu, či prúd ...“⁸² Najdôležitejším žánrom, ktorý sa tu „používa je (podľa Begricha): veštba spásy. Westermann ju ďalej delí na prísľub spásy a ohlásenie spásy, reč o súde a diskusné slová.“⁸³

Pojednanie o dávidovsko-mesiášskej téme nachádzame u Izaiáša zvlášť v kapitolách 7 – 12. Hovorí tu o inom, zvláštnom znamení, o *Immanuelovi*, zatiaľ čo politické nádeje Izraela práve zhasínali

⁸⁰ Brown R. E., Fitzmyer J. A., Murphy R. E., The New Jerome Biblical commentary, G. Chapman, London 1989, c. 1995, 1996, str. 329

⁸¹ Rendtorf Rolf, Hebrejská bible a dejiny, Vyšehrad, Praha 1995, str. 246

⁸² Heller Jan, Tři svědkové, Praha 1995, str. 46, 47

⁸³ Rendtorf Rolf, Hebrejská bible a dejiny, Vyšehrad, Praha 1995, str. 246

v triumfe Asýrie. „Keď asýrsky kráľ obsadil Palestínu, Izaiáš vyhlásil, že už nie je Jahveho nástrojom, ale iba obyčajným tyranom, ktorý baží po moci (10, 5 – 15). Preto bude aj on zničený (14, 24 – 25). Prorok sa neúnavne vracia k Božej moci a vláde a ohlasuje „Jahveho deň“, keď Jahve vyriekne súd nad svetom (2, 12 – 17). Preto odsudzuje nie len spupnosť asýrskeho kráľa, ale aj sociálne a politické hriechy Judey. Izaiáš verí v nezraniteľnosť Sionu: Jahve chránil a bude ochraňovať svätú horu proti útokom všetkých nepriateľov (14, 24 – 32; 17, 2– 14 atď.)“⁸⁴

Iz 7, 14: „Preto vám sám Pán dá znamenie: Hľa, panna počne a porodí syna a dá mu meno Emanuel!“ Kľúč k postave Immanuela je potrebné hľadať v tom, čo je povedané o jeho narodení. Je charakterizované ako „znamenie“ narodenie z hm'l.[;h ((→haalma), teda z panny. /gr. preklad παρθενος (→parthenos) / „Immanuel je symbolické meno, hebr. lae WnM'[i (→immanú el), čiže *Boh s nami*, pre obdivuhodného chlapčeka, ktorého narodenie prorokoval Izaiáš okolo r. 735 pr.Kr. (porov 7,14). Toto narodenie z panny, či z mladej devy /hebr. hm'l.[;h ((→haalma) má obidva významy, porov. Mich 5, 2/ malo byť znamením a zárukou, že Jahve stojí po boku svojho národa (porov 8,10; Ž 46,8), a preto sa júdsky kráľ Achaz (736 – 716 pr Kr) nemusí báť hrozieb kráľov severného Izraela a Damasku (porov 7, 1 – 9). Niektorí biblisti v snahe určiť historickú osobu Emanuela vidia ho v Achazovom synovi, alebo dokonca v Izaiášovom synovi. Takéto interpretácie sa však stretávajú s rôznymi ťažkosťami. Hebrejské slovo hm'l.[;h ((→haalma) môže označovať aj pannu. Septuaginta používa ako akvivalent práve slovo παρθενος (→parthenos) ktoré označuje pannu; aj evanjelista Matúš v kap. 1, 22– 23 vykladá citovaný Izaiášov text v tomto zmysle.“⁸⁵

Tu je potrebné pripomenúť, že hebrejské hm'l.[;h ((→haalma) (podľa väčšiny bádateľov) označuje dievča vo veku na vydávanie a nikdy nebolo použité o vydatej žene. Preto v ňom väčšina kresťanských exegetov vidí mesiášske proroctvo o panenskom počatí a narodení Ježiša Krista. „A v Ježišovi Kristovi sa naozaj splnilo toto proroctvo o Mesiášovi lebo v ňom je definitívne – Boh s nami – (porov Iz 1, 14).“ „Môžeme predpokladať, že Izaiáš od začiatku videl narodenie Imanuela ako

⁸⁴ Eliade Mircea, Dejiny náboženských predstáv a ideí / I., Bratislava 1995, str. 293

⁸⁵ Sväté písmo, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, str. 1453

potvrdenie toho, že Hospodin zavrhol Achaza i davidovskú dynastiu. Izaiáš preto citlivo kladie narodenie Imanuela mimo prítomnosť do nedatovanej budúcnosti.⁸⁶ Výraz „*znamenie*“ môže v Starom zákone označovať aktuálny prostriedok presvedčovania ale aj určité potvrdenie budúcnosti.

Mgr. Mária Poliaková Ph.D.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

menkat@zoznam.sk

⁸⁶ König Franz, Lexikon náboženství, Verlag Herder, Freiburg im Breisgan 1987

Jeruzalem - Chrám Božieho hrobu

Daniel Slivka

Annotation: The Catholics has their greatest treasure in this town, where Jesus Christ was crucified and then he resurrected himself. From time immemorial, amount of pilgrims, that has come to Jerusalem to worship the most important sacral places of Christianity. Holy land has during many centuries experienced divers groups of people that wanted to acquire these places under their rule.

Key words: Jerusalem, Holy grave, basilica

Charakteristika a poloha:

Nachádza sa v kresťanskej štvrti Starého mesta, na ulici Christian Quarter Road a Dyer's Street. Kresťania považujú baziliku za jedno z najsvätejších miest na zemi. Chrám je najväčšou kresťanskou stavbou v Jeruzaleme a postavili ho nad pravdepodobným miestom ukrižovania Ježiša Krista s názvom Golgota či Kalvária, nad svätým hrobom Krista a je miestom jeho zmŕtvychvstania. Tieto lokality by mali byť od seba vzdialené približne 40 m. Chrám najviac zastrešuje hrob svätej Heleny i ďalších svätcov. Je to neobvyklý typ baziliky, v ktorom sa nachádza sústava asi 30 kaplniek, oltárov, chodieb i rôznych štýlov a je mixom rôznej architektúry. O chrám sa delí niekoľko kresťanských cirkví, ale každý deň jeho bránu otvára moslim. Pre našinca je to pri návšteve tohto miesta veľkým prekvapením, ale naozaj je tomu tak. Všetky tieto kresťanské cirkví sa nevedeli dohodnúť kto bude správcom a tak po mnohých vzburách a nepokojoch predstavitelia mesta ustanovili, že vzhľadom na to, že k priamej dohode nedošlo, chrám bude otvárať moslimský kľúčiar.

Baziliku božieho hrobu tvorí veľký komplex stavieb, ktoré treba udržiavať. Po požiari v roku 1809 sa začalo s opravami a od tohoto obdobia sa opravy doteraz neukončili. Uskutočnili sa iba „súrne“ opravy a lešenie, ktoré majú návštevníci možnosť vidieť ešte v týchto dňoch, ktoré je tam už plných 40 rokov. (vďaka chýbajúcim financiám a nezhodám medzi jednotlivými cirkvami, sa v rekonštrukcii nepokračuje).

Historické pozadie:

Situácia sa zmenila až v 4. storočí, keď cisár Konštantín Veľký (306-337) roku 313 udelil Cirkvi slobodu. Kresťanstvo už nielen že nebolo prenasledované, ale získava podporu aj u cisárov. Vznikajú nové

chrámy, mnohé z nich na „svätých miestach“, t. j. tam, kde žil a pôsobil Ježiš Kristus a jeho učeníci. Cisár Konštantín Veľký a jeho matka Helena dali postaviť chrám Božieho hrobu v Jeruzaleme, ktorý bol považovaný za ústrednú svätyňu kresťanstva a stal sa cieľom mnohých pútnikov.¹ V Jeruzaleme a v jeho okolí vzniklo mnoho stavieb, ktoré pripomínali starozákonné udalosti. Cieľom pútnikov bolo hlavne okolie dolného toku Jordána, Galilei a vrchu Sinaj. Uctievané bolo miesto nanebovstúpenia Pána, Olivová hora, hrob Panny Márie a i.

„*Nepribližuj sa sem! Zobuj si z nôh obuv, lebo miesto na ktorom stojíš, je zem svätá!*“ (Ex 3,5) Týmto slovami sa Boh v Starom zákone zjavuje Mojžišovi a určuje ho za vysloboditeľa svojho ľudu. Podobné slová môžeme vysloviť aj o mieste, kde zomrel a spásu nám vydobyl Ježiš Kristus. Je to miesto ukrižovania – Golgota alebo Kalvária ako to dokumentujú texty evanjelií: „*Tak ho priviedli na miesto Golgota, čo v preklade znamená Lebka.*“ (Mk 15, 22). Kde sa vlastne toto miesto nachádzalo? S istotou môžeme tvrdiť, že podľa rímskeho a židovského práva sa popravy mohli vykonávať len za mestom. Toto bolo dodržané aj pri poprave Ježiša Krista. O tom, že to bolo skutočne za mestom potvrdzuje aj fakt, že Šimon z Cyrény vracajúci sa z poľa, ktoré bolo za mestom, pomáhal Ježišovi niesť kríž za mestom (Lk 23,26; Jn 19,20; Hebr 13,12). Týmto úvahám vyhovuje od nepamäti lokalizácia Golgoty na severozápadnom okraji starého Jeruzalema, kde dnes stojí Bazilika Božieho hrobu. Miesto ukrižovania nazývali grécky „Golgotha“ čo je skratkou aramejského „Golgota“ čo odpovedá hebrejskému „Gulgolet“. Vlastným významom tohto slova je „Lebka“. Meno tohto miesta bolo odvodené od tvaru a vzhľadu tohto miesta, ktorého jedna časť skaly sa podobá práve lebke. Dávala sa prednosť názoru, že išlo o verejné popraviisko a názov lebky mu dali podľa toho, že sa tam voľne povalovali lebky (Hieronymov výklad). Podľa výkladu Origenesa stál kríž na mieste, kde v lone zeme spočíval starý Adam, takže Ježišova krv stekala skalnou štrbinou na jeho hlavu aby ju vykúpila. Tento názor bol spájaný s tendenciou nájsť Adamov hrob v Jeruzaleme, strede sveta. Tento výklad sa v umení zachoval tým, že na päte kríža leží lebka. Pod chrámom Božieho hrobu sa pri vykopávkach v rokoch 1973-1977 našla zasypaná

¹ „*Z najstarších správ pútnikov do Svätej zeme vidno, že navštevovali posvätné miesta v Jeruzaleme...*“ – Porov.: ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*. Trnava – Prešov : SSV – Blahovistník, 2000, s. 515.

jaskyňa, kde podľa literárnych dokladov uctievala jeruzalemská židok-rest'anská obec Adamov hrob.

„Keď bolo dvanásť hodín, nastala tma po celej zemi až do tretej hodiny popoludní. O tretej hodine zvolal Ježiš mocným hlasom: „Heloi, heloi, lema sabakthani?“, čo v preklade znamená: „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“ Keď to počuli, niektorí z okolostojacich vraveli: „Pozrite, volá Eliáša.“ Ktosi odbehol, naplnil špongiu octom, nastokol ju na trstinu, dával mu piť a hovoril: „Počkajte, uvidíme, či ho Eliáš príde sňať.“ Ale Ježiš zvolal mocným hlasom a vydýchol.“ (Mk 15, 33 – 37)

Po smrti Ježiša Krista ho sňali z kríža a pochovali. Hrob, do ktorého uložili telo bolo blízko miesta, kde bol Ježiš ukrižovaný (Jn 19,41). Išlo o nový hrob, ktorý patrilo Jozefovi z Arimatey. Na sever od druhej mestskej hradby sa nachádzali záhrady Jeruzalema, ktoré pripomínala blízka záhradná brána. Vďaka kameňolomu sa v tomto teréne vytvorila preliachina, ktorá mala na západe a na severe príkre steny. V týchto miestach boli v Ježišových časoch vytesané skalné hroby, o ktorých svedčia staré hrobky v obvode chrámu Božieho hrobu. Jozef z Arimatey ponúkol svoj vlastný hrob pre uloženie mŕtveho tela Ježiša. Keďže bola blízko sobota všetci zúčastnení sa museli uspokojiť s provizorným pohrebom. Od miesta ukrižovania odniesli muži mŕtve telo do blízkeho skalného hrobu. Podľa správy galského biskupa Arkulfa (r. 670), ktorý videl hrob ešte predtým než ho zničil egyptský sultán Hákim (r. 1009), nemal hrob tvar plochej lavice, ale skala bola vyhlbená ako žľab. Do takéhoto hrobu položili Nikodém a Jozef do plátna zahalené mŕtve telo Ježiša spolu s vonnými látkami, ako bolo zvykom u Židov. Potom privalili k vchodu do hrobu ťažký kameň a hrob opustili.

Dnes stojí nad Golgotou a záhradou člena veľrady Jozefa z Arimatey chrám Božieho hrobu. Tento chrám stojí uprostred mesta obklopený množstvom domov a je len veľmi ťažko si predstaviť ako tento priestor vyzeral pred 2000 rokmi. Vo vnútri chrámu sa kvôli množstvu kaplniek a oltárov dá ťažko rozpoznať golgotská skala a hrob v záhrade.

Podľa liberálnych kritikov miesto dnešného chrámu Božieho hrobu nemohlo byť nikdy za bránami mesta a teda tam nemohol byť pochovaný Ježiš Kristus, lebo v meste nebolo možné pochovávať. Hrob totiž musel byť od mestských hradieb vzdialený minimálne 50 lakťov (asi 25 m). Kritici vychádzali z popisu Josepha Flaviana, ktorý popísal Jeruzalem spreď dvoch tisícročí tak, že sa skladal z Horného a Dolného mesta a troch hradieb. Lenže za Ježišových čias boli postavené len prvá a druhá hradba. Z výstavbou tretej začal až Herodes Agrippa I. v r. 41,

čo už bolo po Ježišovej smrti, čo bol jasný argument proti špekuláciám liberálnych kritikov. K otázke pravosti miesta Golgoty zohráva podstatnú úlohu druhá mestská hradba a jej poloha. Opäť podľa popisu Josepha Flavio bola druhá hradba ukotvená na severnej časti pri hrade Antonia a na západnej časti pri bráne Gennat (Záhradná brána). Problém nastal v tom, že pri tomto popise použil Flavius výraz „*kyklomenon*“, čo znamená podľa niektorých bádateľov, že druhá hradba sa tiahla oblúkom od brány Gennat k pevnosti Antonia, čo by znamenalo, že hrob Ježiša Krista by ležal za mestskou hradbou. Avšak výraz „*kyklústhai*“ (obklopiť) nemusí nutne znamenať oblúkovú líniu. Tento fakt potvrdzuje aj množstvo vykopávok, ktoré nachádzajú oporné body druhej mestskej hradby smerujúce inak ako v oblúku. Ďalším dôkazom toho, že miesto Golgoty a Ježišovho hrobu je tam, kde sa nachádza chrám Božieho hrobu je to, že pri stavbe chrámu Konštantínom I. narazili architekti na trojkomorovú židovskú hrobku, čo bolo dôkazom, že tam musel byť hrob a ten mohol byť len za hradbami mesta.

Nevie sa, čo sa dialo s týmto miestom neskôr. Jedno je isté, že spomienka na Ježišov hrob v Jeruzaleme sa uchovala po všetky storočia, aj keď mnohé viditeľné znamenia boli barbarmi zničené a svoje vykonal aj zub času. Prvá katastrofa pre Golgotu nastala v dobe obliehania Jeruzalem Rimanmi okolo r. 70 po. Kr. Hadrián zničené mesto potom premenoval na Aeliu Capitolinu. Neskôr si cisár Hadrián všimol nápadné uctievanie miesta Golgoty a Božieho hrobu, čo mohol byť pravdepodobný dôvod k stavbe chrámu bohyně Afrodity.² Bolo to náročné miesto pre stavbu chrámu, pretože členitý terén bránil v postupe prác, čo ale nijako neodradilo jeho snahu. Tento pohanský chrám (prvá stavba nad Ježišovým hrobom) tam zotrval až do doby Milánskeho ediktu Konštantína I. v roku 313. Udialo sa to následovne. Na prvom koncile v Niceji údajne pozval jeruzalemský biskup Macarius I. cisára Konštantína I. do Jeruzalema, aby na miestach narodenia, účinkovania a utrpenia Ježiša Krista postavili svätyne. Ilegálne žijúci kresťania v Jeruzaleme informovali, že hrob Krista sa nachádza pod pohanskou svätyňou. Na podnet sv. Heleny, matky Konštantína I., zbúrali pohanskú svätyňu a na tom mieste

² Dôvodom, prečo si zvolil Hadrian pre výstavbu chrámu Golgotu mohol byť aj fakt, že Golgos bol Afroditínym synom. Stará Afrodítina svätiňa na Cypre sa nazývala Golgoi. Preto sa mohlo toto miesto zdať ako obzvlášť vhodné pre stavbu svätyne „Afrodité Golgia“.

postavili prvú byzantskú baziliku. Hrob sa teda až do 4. storočia nachádzal pod Afroditiným chrámom. Pri vykopávkach, ktoré dal po tolerančnom edikte vykonať Konštantín I. sa zistili tri vzrušujúce fakty:

- keď kopáči našli Ježišov hrob, našli v hrobovej komore hrob s kamennou lavicou;
- keď kopáči odkryli hrobovú komoru, našli v nej len jediný hrob a to je v celom okolí Jeruzalema ojedinelý prípad;
- kopáči našli tento hrob po pravej strane hrobovej komory.

Potom nastala pre celú jeruzalemskú obec nová epocha a to práve stavbou chrámu Božieho hrobu (druhá stavba nad Ježišovým hrobom). Novostavba sa skladala v podstate zo štyroch častí: „Nádvorie“ – zahrňujúce miesto ukrižovania. Potom „Martýrium“ – päťlod'ová bazilika zasvätená pamiatke Ježišovho utrpenia, a vedľa martýria bolo „Atrium“ – štvorcové nekryté vnútorné nádvorie, ktoré bolo zdobené stĺporadím a v ňom sa nachádzal aj golgotský pahorok (v zapadovýchodnom smere – 25 m a v severojužnom smere 40 m), stavbu uzatvárala monumentálna rotunda „Anastasis,“ v ktorej sa nachádzal Ježišov hrob, preto sa nazýval kostol Zmŕtvychvstania. Tento fakt potvrdzuje aj biskup z Lyonu Eucherius v roku asi 440.

Hlavný vchod do vonkajšieho atria bol zo strany veľkej dopravnej tepny, ktorá pretínala Jeruzalem od severu na juh, ktorá sa nazývala *Cardo maximus* alebo Trhová ulica.

Architekti Konštantína I. museli riešiť dvojité problémy: rešpektovať polohu svätých miest, a taktiež na tak nerovnom teréne postaviť veľkú rotundu Anastasis. Najprv bola skala, kde bola jaskyňa s hrobom, od okolia izolovaná a okolité podlažie upravené tak, aby bolo v rovnakej výške ako vchod do hrobu. Aké ťažké boli nivelizačné práce ukazujú pôdne a geologické pomery vo vnútri chrámu a okolo neho. Do skalného terénu zvažujúceho sa od severozápadu na juhovýchod, ktorému tvrdý vápenec vtlačil typický reliéf, dali architekti Konštantína I. vytesať novú plochu, na ktorej mala budova stáť. Priemer vnútorného stĺporadia je asi 19,6 m a priemer polkruhovej apsidy je asi 33,7 m, hrúbka múrov je asi 1,42 m. Kopula mala ako rímsky Pantheon „otvorené oko“.

Pri dobytí Jeruzalema r. 614 zapálilo vojsko sásánovského kráľa Chosroésa II. i nádhernú Konštantínovu stavbu a úplne vyplienilo náhrobný pomník. Vzácný votívny kríž s ostatkami kríža, patriarchu Zachariáša a veľké množstvo zajatcov odviekli do Perzie. Patriarcha sa už do Jeruzalema nevrátil, svätý kríž priniesol späť cisár Heraklios v r. 628. Keď bol ešte patriarcha v zajatí, začal Modestus opäť z Betlehema

z obnovou chrámu. Pretože za vtedajších pomerov nemohol pomýšľať na obnovu celého chrámu, postavil na jeho základoch len jednotlivé časti v zjednodušenej podobe. V zápiskoch jedného pútnika z r. 660 sa bazilika nazýva ešte martyrion, mala však už nový názov „Hagios Konstantinos“ (Konštantínova bazilika). Hneď veľa baziliky bolo nádvorie, ktoré sa nazývalo „Svätá záhrada“. Uprostred nádvorja bol pomníkom označený „omfalos“ (pupok), stred sveta. (Predstavu spojenú s Golgotou, že tu sa nachádza stred zeme, dosvedčuje už Cyril.) Zakončenie chrámu na západnej strane tvorila rotunda anastasis, ktorú však Modestus vybudoval ako samostatnú rotundu.

Neuplynulo ani dvanásť rokov po vysviacke obnoveného chrámu Božieho hrobu a v dejinách Palestíny začína nová kapitola. Umar Ibn al-Chatťáb, druhý chalíf z Mekky, vstúpil do Jeruzalema, aby osobne prijal kapituláciu obyvateľov a usporiadal cirkevné vlastnícke vzťahy. Následne chrám začal chátrať a kopula rotundy hrozila spadnutím. Keď moslimovia na čas opustili Jeruzalem, využil patriarcha Tomáš (+821) túto príležitosť na opravu strechy. Začiatkom 10. storočia zabavili moslimovia polovicu predného nádvorja za propylejami k stavbe mešity a dali na starom východnom priečelí pripevniť nápis, ktorý kresťanom zakazoval vstup. Zakrátko na to r. 936 nastali na Kvetnú nedeľu nepokoje a zhoreli dvere Konštantínovej baziliky.

Nové nešťastie nastalo po tom, čo mesto dobyl chalíf al-Mutí 25. 05. 969. Do brán anastasis bol vrhnutý oheň, kopula sa zrútila a v plameňoch zhorel patriarcha. V r. 984 bola rotunda skromne obnovená. Ale dni rotundy boli spočítané – v r. 1009 dal Hákim Biamrilláh, egyptský chalíf, zničiť rotundu. Tým bol zničený hrob, ktorý si dal Jozef z Arimatey – člen veľrady, vytesať v záhrade. Jediné čo sa zachránilo boli zvyšky kamennej lavice, na ktorej ležalo telo JK. Neskôr sa byzantskí cisári dohodli s Hákimovými nástupcami na obnove zrúcanín chrámu Božieho hrobu.

Za cisára Konštantína Monomach r. 1048 povstala z trosiek už tretia stavba nad Ježišovým hrobom – nový chrám Božieho hrobu.

V roku 1099 pritiahli do Jeruzalema križiaci. Pomstili sa strašným preliatím krvi a považovali sa za vykonávateľov Božieho trestného tribunálu. Nový latinský patriarcha, ktorý nastúpil po smrti gréckeho patriarchu v r. 1099, stál spolu s križiakmi pred ťažkým rozhodnutím, či majú celú Konštantínovu stavbu, ktorá bola prakticky celá zničená, úplne obnoviť, alebo sa majú obmedziť len na obnovu skromnejšej stavby cisára Monomacha?

Zvolili strednú cestu: hrob a pahorok, na ktorom stál kríž, mali byť spojené do jednej a tej istej stavby. Rotunda, ktorá tu stála na základných múroch konštantinovskej anastasis, bola z veľkej časti prevzatá. Skalný hrob pojala kaplnka, ktorá dostala aj predsieň. Francúzski architekti pripojili k rotunde smerom na východ priečnú loď a chór. V južnom ramene priečnej lode pojala vedľajšia loď vyššie položenú golgotskú kaplnku. Smerom k východu ohraničovali chór malé kaplnky na pamiatku jednotlivých pašiových udalostí. Vo vnútri nemala stavba stále múry, takže obe sväté miesta, Boží hrob a Golgota, sa dali vidieť súčasne. Vysviacka chrámu sa potom konala 15.06.1149 na počesť 50 výročia dobytia Jeruzalema. Táto križiacka stavba (štvrtá stavba nad Ježišovým hrobom) prekonala v podstate všetky úskalía a búrky až do roku 1808, keď rotundu Božieho hrobu zničil požiar (opitý pútnik postavil svietnik, od ktorého sa chytili zábradlie schodov). Miesto ukrižovania sa podarilo zachrániť. Na starých konštantinovských základoch bola potom rotunda opäť obnovená (piata stavba nad Ježišovým hrobom).

Od 19. storočia je vnútro baziliky podelene pre cirkvi, ktoré majú právo tam sláviť liturgiu v určených hodinách.. K nim Patria františkáni ako reprezentanti Katolíckej cirkvi, ortodoxní Gréci a Arméni. K nim patrí ešte aj Kopská a Sýrska cirkev.

Zemetrasenie v r. 1927 spôsobilo opäť značné škody skoro sa zrútila i železná kopula.³ Pretože sa hlavní majitelia chrámu (kresťania latinského obradu, Gréci, Arméni) nevedeli zjednotiť, na tom ako previesť nutné opravy, dala v roku 1938 britská mandátna správa zabezpečiť ohrozené miesta stavby, medzi nimi hlavne južné priečelie so schodmi. Po zdĺhavých jednaniach došlo medzi nimi v roku 1954 k dohode a v roku 1961 mohla byť stavenisko chrámu Božieho hrobu oficiálne otvorené. V náhrobku sú v súčasnosti dve miestnosti. Prvá je kaplnka anjelov a druhej je boží hrob. Vnútro náhrobku slúži len pre súkromné modlitby.

Aj v súčasnosti Svätá zem predstavuje veľkú výzvu každého kresťana vycestovať a zúčastniť sa aj obradov Veľkej noci, ktoré sa každoročne konajú v Jeruzaleme. Je to neustále sprítomňovanie a oživovanie najdôležitejšej časti kresťanskej tradície. Posvätné miesta vždy lákali a priťahovali veľké množstvo pútnikov. Sprítomnenie spásonosných udalostí je skutočnou posilou vo viere Ježiša Krista.

³ KATOLÍCKE BIBLICKÉ DIELO: *Svätá zem komentár k fotografiám*. Poprad : SLZA. ISBN 80-969049-3-0

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

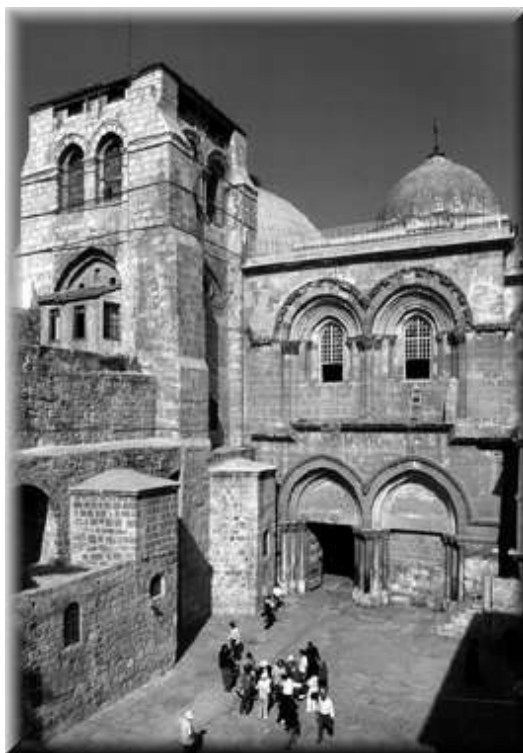
- HERIBAN, J.,: *Príručný lexikón biblických vied*. SÚSCM : Rím, 1992, 1339 s.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Rím : SÚSCM, 1995, 2623 s.
- TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár J. Vojtaššáka, 1993, 538 s. ISBN 80-7142-017-4
- KARDIS, M.: Apokryfná literatúra Starého zákona. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, 87 s. ISBN 80-969416-6-6
- TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svit : KBD, 2000, 113 s. ISBN 80-968345-3-3
- KROLL, G.: *Po stopách Ježišových*. Praha : ZVON, 1996, 486 s.
- MAJERNÍK, J. – SCHEIDOVÁ, L.: *Poznávajme Svätú zem*. Zakamenné : Rímskokatolícky farský úrad, 2002, 287 s. ISBN 80-968861-9-3
- KATOLÍCKE BIBLICKÉ DIELO: *Svätá zem komentár k fotografiám*. Poprad : SLZA. ISBN 80-969049-3-0
- PAĽA, G.: *Informačné technológie v cirkevných inštitúciách*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka booslovecká fakulta, 2003, 59 s. ISBN 80-8068-214-3
- TRSTENSKÝ, F.: *Aby si poznal spoľahlivosť učenia*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2006. ISBN 80-89120-08-3
- DANČÁK, P.: *Koncepcia wychowania w myśli Radima Palouša*. Lublin : Norbertinum, 2003, 67 s. ISBN 83-7227-161-8
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004. ISBN 80-969200-1-4
- STOROŠKA, M.: Vzťah fyzickej a duchovnej pomoci. In: *Viera v moc a moc viery*. Zborník z teologickej konferencie konanej 13. marca 2007. Banská Bystrica : ZEC, 2007, s. 267. ISBN 978-80-88945-93-2

Mgr. Daniel Slivka

Katedra systematickej teológie a biblistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove

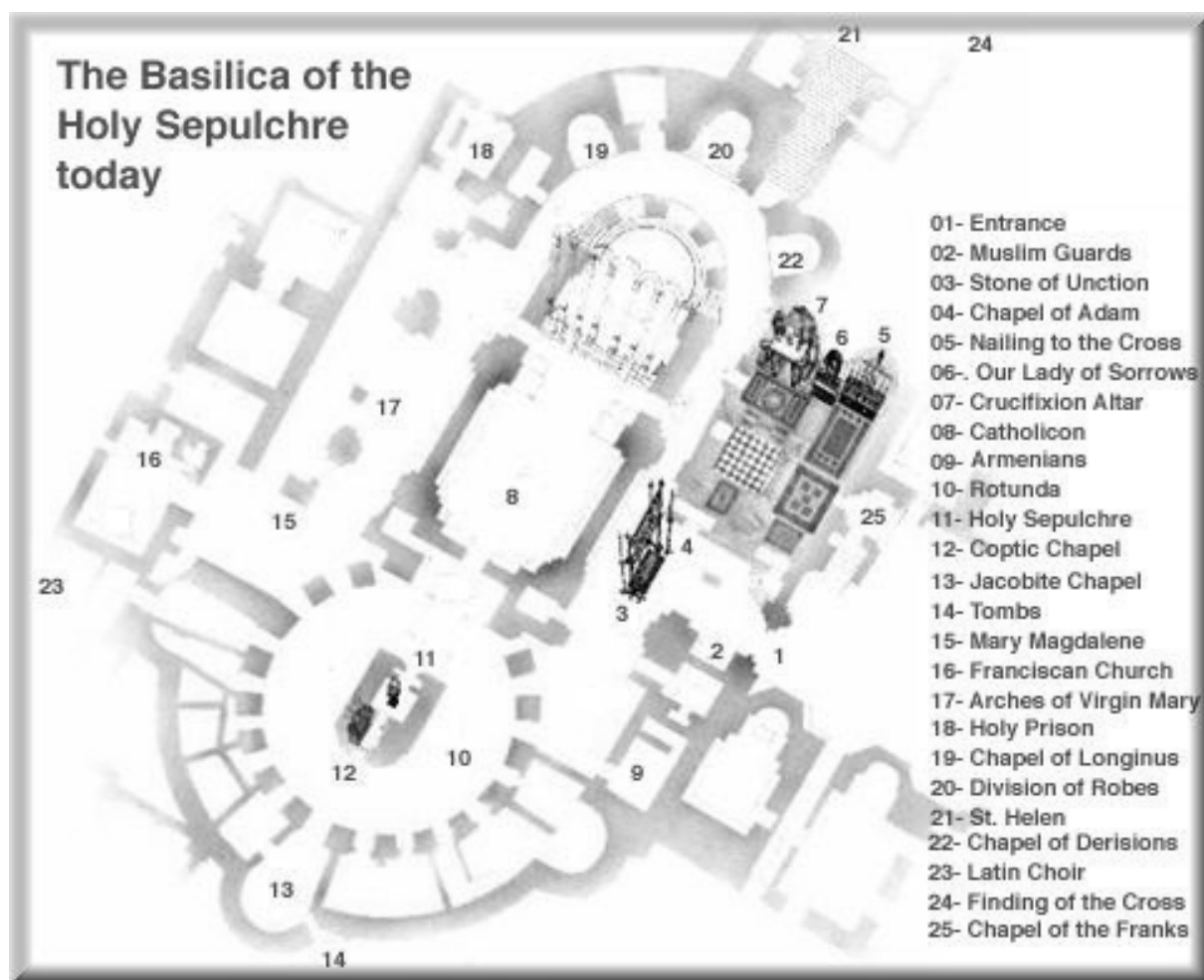
dany@unipo.sk

Fotografická príloha:

Vstupný portál a nádvorie Baziliky Božieho hrobu



Vstupná brána do Baziliky Božieho hrobu (otvára ju moslim)



Pôdorys dnešnej podoby Baziliky Božieho hrobu



Kaplnka Božieho hrobu



Kaplnka Božieho hrobu



Kaplnka ukrižovania

O uzatváraní manželstva z hľadiska Rodinného práva Slovenskej republiky

Florián Potočný

Annotation: By this article about the marriage contracting, from the point of view of Slovak republic Family law, I would like to describe the prophane understanding of marriage as well as to show the differences between mandatory civil matrimony, which was in past mandatory for all citizens and believers, and present facultative way of contracting marriage (matrimony) in our country. The Catholic understanding of matrimony is different than prophane one. Matrimony is presented by the teaching of the Church as the Sacrament. In can 1055, § 1 CIC 1983 and can. 776 § 3, CCEO 1990 we could read that the marital contract between baptized persons (*fodius matrimoniale inter baptizatos*) was elevated by Jesus Christ to the Sacrament.

Key words: family law, juridical regulation regarding family, Codex of cannon law of the Eastern Churches – CCEO, Codex of cannon law of the Latin Church- CIC, Matrimony, Czechoslovak, Civil matrimony, Ecclesial Matrimony, Organ of state, organ of the Church, contracting, form

Kódex CIC a CCEO stanovuje neoddeliteľnosť zmluvy od sviatosti v prípade manželstva medzi pokrstenými. V zmysle kánonov je sviatosťou samotná tá zmluva, ktorou pokrstený muž a žena svoje manželstvo uzatvárajú, a tak spolu a súčasne so vznikom tejto zmluvy medzi pokrsteným mužom a ženou sa prijíma aj sviatosť. Sviatosť manželstva je dogma Florentského koncilu (r. 1439) a Tridentského koncilu (1563)¹.

Na území Slovenska bol zrušený povinný občiansky sobáš, ktorý trval takmer polstoročie. V oblasti rodinného práva, konkrétne v oblasti manželského práva, došlo k právnej úprave, a to zákonom č. 234/1992 Zb.² Bola znovu zavedená fakultatívna forma uzatvárania manželstva, spočívajúca v možnosti voľby medzi cirkevnou alebo občianskou formou. Občania i veriaci si môžu slobodne zvoliť formu, ktorú chcú pou-

¹ „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit“ - Concilium tridentinum, ses. XXIV. (11. nov. 1563) Canones de sacramento matrimonii, in: Concilium oecumenicorum decreta, s. 754.

² Porov., GAŠAJ, L.: Poznámky k zákonu SNR č. 234/92 Zb. o uzatváraní manželstiev. In: Zborník z II. sympózia kanonického práva, Spišská Kapitula, 1992, s. 131.

žiť pre uzatvorenie manželstva. Potrebné údaje a informácie som čerpal hlavne zo Zákona o rodine, kde budem používať skratku ZR a z Kódexov kanonického práva pre Západnú cirkev v skratke CIC a Východné cirkvi v skratke CCEO.

Manželstvo je spojenie muža a ženy zodpovedajúce právu duchovnému alebo svetskému. Právnou úpravou spojenia muža a ženy sa stáva z prirodzeného ľudského pomeru vzťah právny. Svetské právo začalo upravovať manželstvo až potom, keď zvíťazilo presvedčenie, že manželstvo má význam politický – je základom rodiny a ľudskej spoločnosti, a význam sociálno-náboženský – je základom mravov a výchovy detí.³

Úprava manželského vzťahu patrí k najťažším bodom zákonodarnej politiky štátu. Nemožno pochybovať, že zákonodarca má prihliadať na etické názory, za ktorými bude právo svojimi prostriedkami vždy zaostávať. Etika sa snaží o dosiahnutie ideálu manželstva, ktorý sa právnymi predpismi nedá úplne vystihnúť. Vznešenosť manželstva musí byť v manželoch, právne pravidlá tu samy o sebe nepomôžu. Ak má ľudská spoločnosť riadne trvať, musí odmietnuť heslá, ktoré majú za cieľ zľahčiť význam úlohy manželstva. Rímske právo definuje manželstvo ako spojenie muža a ženy k úplnému spoločenstvu života.⁴ Táto definícia je definíciou viac etickou ako právnou. To isté platí o definícii manželstva podľa CIC, CCEO a Zákona o rodine.

Podstatnými vlastnosťami manželstva sú jednota a nerozlučiteľnosť, ktoré v kresťanskom manželstve z dôvodu sviatosti nadobúdajú osobitnú pevnosť.

Obidva kódexy – východný i západný – uvádzajú ako najvyššiu dôstojnosť manželstva jeho povýšenie na sviatosť. Východný kánon najviac zdôrazňuje, že spojenie manželov je takého charakteru, ako spojenie Krista s Cirkvou, v ktorom sú sviatostnou milosťou posväcovaní.⁵

Tento úvodný kánon, i keď nie doslovne, obsahovo zodpovedá CCEO kán. 776 § 3. Je to výsledok nových, respektíve renovovaných názorov na podstatu manželstva, ako ich zdôraznil Druhý vatikánsky koncil.

CIC vymedzuje manželstvo:

³ KRAJČI, J.: Veľké Tajomstvo. 1. vyd. Bratislava: TASR PRESSFOTO, 1993, s.22.

⁴ Porov. REBRO, K., BLAHO, P.: Rímske právo. Bratislava: Obzor, 1991, s. 151.

⁵ Porov. CIC kán. 1056 § 1.

1. Je to zmluva medzi mužom a ženou.
2. Je to zmluva, ktorá spôsobuje, že dva ľudské osudy, totiž osud muža a ženy, sa spájajú v jeden a ten istý osud na čas celého života (*consortium totius vitae*).
3. Toto spoločenstvo muža a ženy, ktoré vzniklo manželskou zmluvou, je prirodzeným spoločenstvom, čiže je postavené na prirodzenosti človeka.
4. Cieľom tohto spoločenstva je dobro manželov, plodenie a výchova detí.
5. Túto manželskú zmluvu medzi pokrstenými Ježiš Kristus povýšil na sviatosť.⁶

CCEO definuje manželstvo v týchto bodoch:

1. Je to zmluva medzi mužom a ženou.
2. Boh ju založil a zabezpečil svojimi zákonmi.
3. Túto zmluvou ustanovujú medzi sebou muž a žena, čiže spájajú svoje životné osudy na celý život.
4. Momentom, kedy táto zmluva vzniká, je neodvolateľný súhlas (muža a ženy).
5. Toto spoločenstvo muža a ženy je prirodzeným spoločenstvom, čiže je postavené na prirodzenosti človeka.
6. Cieľom tohto manželského spoločenstva je dobro manželov a plodenie i výchova detí. Potom v druhom paragrafe kán. 776 CCEO sa uvádza, že platné manželstvo medzi pokrstenými je z Kristovho ustanovenia zároveň sviatosťou.⁷

Uzavreté manželstvo podľa kánonického práva, ktoré spĺňa aj podmienky uzavretia manželstva ustanovené právnym poriadkom Slovenskej republiky, má na území Slovenskej republiky rovnaké právne postavenie a účinky ako manželstvo uzavreté občianskou formou. Štátnu evidenciu manželstiev uzavretých podľa kánonického práva upravuje právny poriadok Slovenskej republiky.⁸

Chápanie manželstva podľa ZR je veľmi blízke kanonickej definícii. Základné zásady pre občianske manželstvo sú :

⁶ DUDA, J.: Katolícke manželské právo. Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, 1996, s.12

⁷ Tamtiež, s. 13.

⁸ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou s komentárom. Bratislava: Lúč. 2001, s.98.

1. Manželstvo je zväzkom muža a ženy.
2. Manželstvo vzniká dobrovoľným rozhodnutím muža a ženy vytvoriť trvalé životné spoločenstvo.
3. Hlavným účelom manželstva je založenie rodiny a riadna výchova detí.
4. Rodina založená manželstvom je základnou bunkou spoločnosti.
5. Rodičia majú právo vychovávať deti v zhode s vlastným náboženským a filozofickým presvedčením a povinnosť zabezpečiť rodine pokojné a bezpečné prostredie.

Manželstvo je jednou z res mixtae, ktoré sú zamerané na dva ciele: pozemský a nadprirodzený. Preto si na právnu úpravu manželstva uplatňujú nárok štát i cirkev. Neraz došlo v dejinách v tejto oblasti ku konfrontácii medzi cirkvou a štátom⁹.

OBČIANSKE (CIVILNÉ) MANŽELSTVO

Pôvod občianskeho (civilného) manželstva sa datuje od vystúpenia zakladateľa protestanského náboženstva, Martina Luthera. Za čias francúzskej revolúcie sa rozšírilo občianske manželstvo – civilné takmer vo všetkých krajinách sveta.

Všetky druhy občianskeho manželstva sa pritom zhodujú, pretože štát s manželstvom zaobchádza ako so svetskou vecou, obyčajnou ľudskou zmluvou, preto si nárokuje nad manželstvom svoju zákonodarnú a sudcovskú moc. V prípade kresťanov a ich manželstva ako sviatosti, táto moc prislúcha jedine Cirkvi. Všetky civilné manželstva napomáhajú k náboženskej ľahostajnosti kresťanov. Cirkev pokladá civilné manželstvá za neplatné pre kresťanov.¹⁰ Kresťania, ak chcú žiť v platnom manželstve, majú uzavrieť aj cirkevné manželstvo, samozrejme tam, kde je civilné manželstvo povinné. V našom štáte už nie je povinné civilné manželstvo. Je tu možnosť voľby uzavrieť manželstvo pred orgánom cirkvi, ktorá musí byť registrovaná alebo potom pred orgánom štátu. Veriaci len tam, a pod tou podmienkou môžu sa podrobiť obradom civilného manželstva, kde je to povinné, ale pritom vo svojom svedomí ho

⁹ Porov., DUDA, J.: V službe Božieho kráľovstva. Bratislava : Serafín, 1997, s.208-209.

¹⁰ Porov. FERENČÍK, J.: Manželsko-právne smernice. Ružomberok: Lev, 1935, s. 19.

nemôžu pokladať za platné, ale majú uzavrieť i cirkevné manželstvo. Ešte sa nájdu medzi veriacimi také manželské páry, ktoré majú iba občiansky, respektíve civilný sobáš. Ako keby zabudli, že je možné uzavrieť cirkevný sobáš, aj keď u niektorých s veľkým odstupom času, ale predsa je dnes možné si dať všetko, čo sa týka manželstva do poriadku. Takáto situácia u nás bola v nedávnej minulosti, kde sa muselo takto postupovať pri uzatváraní manželstva. Najprv sa muselo uzavrieť pred štátnymi orgánmi a až potom sa mohlo uzavrieť pred orgánmi cirkvi, avšak z hľadiska právneho poriadku štátu cirkevný sobáš bol pokladaný za irelevantný.

Za civilné manželstvo, občianske manželstvo sa pokladá to, ktoré je uzavreté podľa občianskych zákonov bez ohľadu na to, či sa obrady vykonávajú svetským alebo cirkevným spôsobom. V bývalej Československej republike bolo civilné manželstvo fakultatívne, to znamená, že bolo ponechané na vôli občanov, či sa rozhodnú pre cirkevné alebo civilné manželstvo. Takto bolo až do roku 1948. Po zmene režimu sa zmenili aj mnohé zákony. Bol prijatý zákon č. 265/ 1949 Zb. o rodinnom práve.¹¹ Tento začal platiť od 1. januára 1950. Do platnosti vstúpila obligatórna forma uzavretia manželstva pred orgánom štátu, ktorým bol príslušný národný výbor, pričom sa zrušili občiansko-právne účinky sobáša uzavretého pred orgánom cirkvi.¹² Dobrovoľné civilné manželstvo bolo vtedy už v Anglicku, Švédsku a v štátoch Severnej Ameriky. V ďalších štátoch, ktorými sú Holandsko, Belgicko, Francúzsko, Taliansko, Švajčiarsko, Nemecko, Rumunsko, Maďarsko a Rusko bolo povinné civilné manželstvo. V týchto krajinách bolo treba manželským stránkam pred cirkevným manželstvom najprv uzavrieť manželstvo pred svetskou vrchnosťou, a to manželstvo podľa občianskych predpisov.¹³ O tom, ako to bolo a je v prípade civilného manželstva u nás, sa viac dozvieme z rodinného práva, ktoré by som chcel v krátkosti priblížiť v nasledujúcej časti tohto príspevku.

¹¹ Porov. „Zákon č. 265/1949 Zb.

¹² NEMEC, M.: Niektoré právne vzťahy v oblasti rodinného (manželského) práva v Slovenskej Republike. In: *Ius et iustitia, acta VII. Symposii iuris canonici*, Spišské Podhradie: Kňazský seminár Spišská Kapitula, 1997, s.21

¹³ Porov. FERENČÍK, J.: *Manželskoprávne smernice*. Ružomberok: Lev, 1935, s. 18.

Rodinné právo

Pred 1. októbrom roku 1895 bolo uzavretie manželstva a jeho rozluka v bývalom Uhorsku rôznymi právnymi pravidlami upravené podľa toho, k akému vierovyznaniu manželia patrili.¹⁴ V tom čase bolo možné uzavrieť manželstvo jedine podľa obradu cirkevného a štát uznával za platné len manželstvo takto uzavreté. V manželských sporoch rozhodovali niekedy štátne a niekedy cirkevné súdy podľa konfesie manželov.

Zákonný článok XXXL: 1894 o manželskom práve, ktorý vstúpil do platnosti od 1. októbra 1895 spolu i so zákonom o štátnych matrikách (zák. čl. XXXIII: 1894),¹⁵ zrušil doteraz platnosť rôznych manželských práv, spočívajúcich na základe náboženského vierovyznania. Do platnosti sa uviedlo obligatórne civilné manželstvo pre všetkých občanov štátu bez ohľadu na ich vierovyznanie.

V zmysle tohto zákona mohol byť od 1. októbra na území Uhorska platný sobáš uzavretý jedine pred ustanoveným občianskym úradníkom a rôzne cirkevné pravidlá manželské nezaväzovali manželské strany podľa občianskeho práva k ničomu. Avšak zákon nedával prekážku, aby strany mohli splniť svoju cirkevnú povinnosť a uzavrieť manželstvo aj cirkevné, ba čo viac, civilný úradník bol povinný po uzavretí občianskeho sobáša upozorniť manželov, že uzavretím manželstva pred ním ešte nevyhoveli svojej náboženskej a kresťanskej povinnosti. Lenže samotné manželstvo cirkevné bez civilného sobáša sa pokladalo zo stanoviska štátneho právneho poriadku za neexistujúce. Ba čo viac: taká duchovná alebo iná náboženská osoba, ktorá cirkevne zosobášila snúbencov bez toho, že by preukázali, že už predtým uzavreli manželstvo civilné, prepadla peňažnému trestu, v niektorých prípadoch aj trestu väzenia. Trestu ušla jedine len v prípade, ak bol cirkevný sobáš vykonaný pri smrteľnej posteli niektorej zo stránok. Ale cirkevné manželstvá ani v takomto prípade neboli uznané za právoplatné pred štátom, ale ten trest sa v tomto prípade odpúšťal dotyčnej cirkevnej osobe.

¹⁴ Pre katolíkov a pravoslávnych platili pravidlá ich cirkevného práva, pre protestantov obojakého vyznania platil patent cisára Jozefa II. (z roku 1786), pre Izraelitov Dvorský dekrét č. 15. 940 z r. 1863.

¹⁵ FAJNOR, V., ZÁTURECKÝ, A.: Nástin Súkromného práva platného na Slovensku a Podkarpatskej Rusi. Šamorín: Heuréka, 1998, s. 394.

Na tomto právnom stave podstatná zmena sa udiala až novelou zákona č. 320/1919

Zb.,¹⁶ ktorým sa menia ustanovenia občianskeho práva o obradnosti manželskej zmluvy, o rozluke a o manželských prekážkach. Touto manželskou novelou sa zaviedla fakultatívna forma uzavretia manželstva spočívajúca v tom, že rovnocenné právne účinky nastávali tak po cirkevnom uzavretí manželstva (pri zachovaní predpísaných formalít), ako aj po uzavretí manželstva pred štátnym orgánom. Zvolenie formy sa ponechalo na snúbencov. Tento spôsob sobáša bol pre veriacich úľavou. Nemuseli konať sobáš zvlášť pred orgánom štátu a potom pred kňazom. **Tento nový platný stav začal platiť od 14. júla 1919.**

Rodinné právo v ČSR (1918 - 1948)

V 1. ČSR bol už v roku 1919 prijatý významný zákon – č. 320/1919 Zb.¹⁷ (tzv. manželská novela), ktorý upravil novým spôsobom niektoré normy z obdobia Rakúsko-uhorskej monarchie, a ktorý predovšetkým z veľkej časti zjednotil dovtedajšiu dvojkoľajnosť právnej úpravy v Českých krajinách a na Slovensku.¹⁸ Hneď v úvode tohto zákona¹⁹ je vyjadrená možnosť výberu formy uzavretia manželstva (fakultatívny sobáš) a pre vznik platného manželstva sú stanovené dve podmienky – ohlášky a slávnostné privolenie. Pozoruhodná je tá skutočnosť, že pri zmiešanom manželstve zákon predpisoval konanie ohlášok u duchovných cirkví oboch snúbencov a sobášne obrady boli takisto prípustné pred orgánmi oboch cirkví (§12). Konanie duchovného asistujúceho pri

¹⁶ V českej právnej praxi označujú tento zákon skrátené i rozl. zák. (rozlukový zákon). Týmto zákonom bola zavedená pre právnu oblasť obč. zák. rak., t.j. pre zeme mimo-slovenské a mimokarpatorské, rozluka manželstiev katolíckych.

¹⁷ Porov., Zákon č. 320/1919 Zb..

¹⁸ V Čechách a na Morave bol od r. 1868 (zák. č. 47/1868 Zb.) až do prijatia „manželskej novely“ (z. č. 320/1919 Zb.) platný fakultatívny sobáš cirkevný alebo civilný, a súčasne platil zákaz rozluky manželov, ktorí v čase uzavretia manželstva patrili formálne ku katolíckej cirkvi. V Uhorsku (t. j. aj na Slovensku) bol od r. 1894 (manželský zákon č. 31/1894) predpísaný pre vznik platného manželstva obligatórny civilný sobáš.

¹⁹ § 1 zákona: Na platnosť manželstva sa vyžadujú ohlášky a slávnostné privolenie na manželstvo, a to buď občianské alebo cirkevné.

sobáši malo úradný charakter, ale nebolo v zmysle zákona orgánom štátu.

Z manželských prekážok štát uznával iba tie, ktoré boli uvedené v zákone. Povaha prekážok však bola ovplyvnená nárokmi cirkvi a jej systémom manželských prekážok (napr. prekážka fyzickej nemohúcnosti, únos, švagrovstvo). Novým prvkom zákona bol inštitút manželskej rozluky, na základe ktorého dochádzalo k právnomu zániku manželstva rozsudkom štátneho súdu, a to aj manželstva uzavretého aj pred orgánom cirkvi. Výpisy z cirkevnej matriky mali povahu úradných listín podľa občianskeho práva.²⁰

Rodinné právo v totalitnom režime (1948 - 1989)

Po nástupe komunistického režimu nebola ušetrená ani rodina ako spoločenská jednotka a jej postavenie v spoločnosti. Vzťahy v nej sa postupne pod vplyvom vonkajších aj vnútorných okolností časom zmenili. Rodina sa dostala pod "nútenú" ochranu štátu, pričom ochrana znamenala nielen štátom garantovaný systém akejsi sociálnej siete (rodinné prídavky, bezplatná zdravotnícka starostlivosť), ale aj vytvorenie takých podmienok, ktoré viedli k tomu, aby pod tlakom životných podmienok a štátom propagovaného spôsobu života bola výchova detí prenesená z veľkej časti na štát a ním zriadené inštitúcie na starostlivosť a výchovu detí pod dozorom štátu (jasle, škôlky, školské družiny) súčasne s maximálnou elimináciou vplyvu cirkvi na rodinný život a výchovu detí.²¹

Ovocím tohto obdobia bolo v oblasti rodinného práva premietnutie spomínaných skutočností najmä do prijatého nového zákona č. 265/1949 Zb.²² o rodinnom práve v r. 1949. Tento zákon zaviedol v § 1 od. 1. januára 1950 obligatórnu formu uzavretia manželstva (pred orgá-

²⁰ NEMEC, M.: Niektoré právne vzťahy v oblasti rodinného (manželského) práva v Slovenskej Republike. In: *Ius et iustitia*, acta VII. Symposii iuris canonici, Spišské Podhradie: Kňazský seminár Spišská Kapitula, 1997, s. 21.

²¹ Začiatkom 60 -tych rokov sa podarilo aktívnym veriacim z radov rôznych cirkvi, predovšetkým Československej cirkvi evanjelickej zorganizovať podpisovú akciu, ktorá prispela k tomu, že komunistický režim ustúpil od pripravovanej zákonnej úpravy rodinnoprávných vzťahov, v ktorej sa navrhovala povinnosť rodičov vychovávať svoje deti vo vedeckom (t. j. ateistickom) svetonázore s prípadnou možnosťou odňať v krajnom prípade rodičom ich deti, ak by nerešpektovali túto povinnosť.

²² Porov., Zákon č. 265/1949 Zb. .

nom štátu, ktorým bol príslušný národný výbor), čím zrušil občiansko-právne účinky sobáša uzavretého pred orgánom cirkvi. Cirkevný sobáš síce nebol zakázaný, ale mohol sa odvtedy konať až po uzavretí manželstva pred orgánom štátu (§ 7), pričom z hľadiska právneho poriadku štátu bol irelevantný. V súvislosti s tým je však dôležité podotknúť, že po prijatí Trestného zákona (zákon č. 140/1961 Zb.)²³ bola podľa § 211 asistencia duchovného pri cirkevnom sobáši konanom pred uzavretím manželstva pred orgánom štátu naplnením skutkovej podstaty trestného činu *"porušovanie ustanovení zákona o rodine"*.²⁴

V roku 1955 bol zmenený zákon o rodinnom práve tým spôsobom, že jeho ustanovenia umožňovali dosiahnuť výnimočne v určitom prípade, ak to vyžadoval *"záujem spoločnosti"* (samozrejme socialistickej), a súčasne manželia už dlhší čas spolu nežili, rozvedenie manželstva (civilne uzavretého) aj proti vôli manželskej stránky, ktorá nebola vinná za rozvrat manželského spolužitia. Jurisdikcia cirkevných súdov mala iba cirkevnoprávne dôsledky, podobne aj asistencia duchovných pri uzatváraní cirkevného sobáša. Vyvinul sa nepriaznivý stav v tom smere, že mnohé katolícke manželstvá sa po rozvedení pred štátnym súdom už neobracali so žiadosťou o povolenie odľuky (prípady s návrhom na vyhlásenie neplatnosti ich manželstva) na cirkevné súdy a častokrát navyše uzatvárali nové (samozrejme iba civilné) manželstvo.

Rodinné právo v súčasnosti na Slovensku

Po novembri v r. 1989 sa celkové pomery v spoločnosti rýchlo menia a v oblasti zákonnej úpravy dochádza ku zmenám aj v oblasti rodinného (manželského) práva a vo vzťahoch medzi štátom a cirkvami všeobecne. Vo Federálnom zhromaždení ČSFR bol prijatý zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a o postavení cirkví a náboženských spoločností, ktorý priznáva cirkvám verejnoprávny status a oslobodzuje ich spod dozoru štátu. Zrušil sa Štátny úrad pre veci cirkevné a z Trestného zákona sa ešte v decembri 1989 vypustil § 178, obsa-

²³ Porov., Zákon 140/1961 Zb. Trestný zákon.

²⁴ Znenie § 211 Trestného zákona k 30. 11. 1989: „Kto pri výkone svojej duchovnej činnosti alebo podobnej náboženskej funkcie poruší, čo aj z nedbanlivosti, ustanovenia zákona o rodine, najmä tým, že vykoná náboženský sobášny obrad s osobami, ktoré spolu neuzavreli manželstvo, potresce sa odňatím slobody až na jeden rok.“

hujúci skutkovú podstatu trestného činu marenia dozoru nad cirkvami a náboženskými spoločnosťami a § 211 (Porušovanie ustanovení zákona o rodine).

V oblasti rodinného práva, konkrétne v oblasti manželského práva, došlo tiež k právnej úprave a to zákonom č. 234/1993 Zb., ktorým mení a dopĺňa zákon č. 94/1963 Zb. o rodine, v znení zákona č. 132/1982 Zb.

Týmto zákonom bola prelomená jedná z hlavných zásad ZR 1963 – zásada obligatórneho sobáša.²⁵

Doteraz platný povinný občiansky sobáš bol nahradený fakultatívnym sobášom, spočívajúcim v možnosti výberu formy uzavretia manželstva buď cirkevnou alebo občianskou formou, pričom obe sú z právneho hľadiska rovnocenné. Manželstvo sa môže cirkevnou formou platne uzavrieť iba pred orgánom cirkvi registrovanej v SR. Katolícka Cirkev je jednou z registrovaných cirkví (v prílohe zákona č. 308/1991 Zb.²⁶ je uvedený pôvodný zoznam registrovaných cirkví), preto manželstvo uzavreté kánonickou formou za zachovania zákonom ustanovených podmienok je platné. Doterajší platný ZR 1963 sa touto novelou mení a dopĺňa nasledovne:

Fakultatívna forma uzavretia manželstva je upravená takto: „*Manželstvo sa uzaviera súhlasným vyhlásením muža a ženy pred orgánom štátu alebo pred orgánom cirkvi, alebo náboženskej spoločnosti (ďalej len orgán cirkvi), že spolu vstupujú do manželstva,...*“.²⁷

Pôvodný § 4 upravoval uzavretie pred orgánom štátu – miestnym národným výborom. Terajším orgánom štátu je orgán poverený viesť matriky, ktorý je miestne príslušný podľa trvalého bydliska snúbencov. Za týmto § 4 sa pod nadpisom „*Uzavretie manželstva pred orgánom cirkvi*“ vkladajú doplnujúce paragrafy 4a, 4b, 4c. V ustanoveniach § 4a je upravená vecná príslušnosť cirkví (náboženských spoločností), miesto konania cirkevnej formy i povinnosť sobášiaceho doručiť príslušnému štátnemu orgánu zápisnicu o uzavretí manželstva. Podmienky uzavretia manželstva stanovené ZR 1963 zostávajú v platnosti aj pri uzavretí manželstva cirkevnou formou (napr. spôsobilosť na právne úkony, vek,

²⁵ Porov., GAŠAJ, L.: Poznámky k zákonu SNR č. 234/92 Zb. o uzatváraní manželstiev. In: Zborník z II. sympózia kánonického práva, Spišská Kapitula, 1992, s. 132.

²⁶ Porov., Zákon, č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností.

²⁷ Porov., Zákon, ref 2, § 3.

slobodný stav).²⁸ Forma uzavretia manželstva závisí pritom len od vôle snúbencov. Ak chcú však uzavrieť manželstvo pred orgánom určitej cirkvi, musia logicky spĺňať aj predpoklady stanovené jej právnym poriadkom, ak právny poriadok tej ktorej cirkvi tieto predpoklady stanovuje.

Spomínaná novela sa dotkla aj kolíznych ustanovení zákona č. 97/1963, Zb. o medzinárodnom práve súkromnom a procesnom.²⁹ Až do jej účinnosti platila v

Československom medzinárodnom práve súkromnom kolízna norma, podľa ktorej sa síce forma uzavretia manželstva československých občanov s občanmi iných štátov riadila právom miesta, kde sa manželstvo uzatváralo (§ 20, ods. 1), zároveň však v odseku 2 tohto ustanovenia bolo uvedené, že na platnosť manželstva československého občana sa vyžaduje dodržanie občianskej formy uzavretia manželstva. Ak by nebola dodržaná, išlo by podľa vtedajšieho práva o zdanlivé manželstvo (manželstvo by u československého občana vôbec nevzniklo, hoci podľa práva štátu, v ktorom sa uzavrelo, napr. v Taliansku, by manželstvo vzniklo). Príslušné ustanovenie tohto zákona bolo novelizované tak, že ods. 2 v § 20 bol vypustený, čo znamená, že forma uzavierania manželstva československého občana (v súčasnosti občana SR alebo ČR) s cudzincom sa riadi právom miesta uzavierania manželstva. Táto novela však išla ešte ďalej a v § 4c zákona o rodine ustanovila, že manželstvá uzavreté v zahraničí od 1. 1. 1950 do 30. 6. 1992 cirkevnou formou uznanou právnym poriadkom daného štátu za platnú formu uzavretia manželstva, sú platné podľa Českého a Slovenského práva. Ide o retroaktívnu právnu normu (pôsobí na vzťahy vzniknuté v minulosti) a v podstate legalizuje spomínané zdanlivé manželstvá našich občanov. V súvislosti s tým však vznikajú aj niektoré problematické otázky, napr. možná bigamia (ak podľa právneho poriadku cudzieho štátu uzavrel v minulosti československý občan v zahraničí manželstvo cirkevnou formou a neskôr po návrate do vlasti uzavrel v Československu platne civilné manželstvo - prvé bolo pôvodne zdanlivé, po 1. júli 1992 je platné, druhé je platné odo dňa jeho uzavretia v Československu) a pri riešení súvisiacich dedičských vecí zomrelého československého občana,

²⁸ Porov., Zákon, ref 2, § 4b.

²⁹ Porov., Zákon č. 97/1963 Zb. o medzinárodnom práve súkromnom a procesnom v znení neskorších predpisov.

ktorý takto uzavrel postupne "dve manželstvá" sa počíta aj prvé aj druhé manželstvo.

Posledná novela ZR vykonaná č. 234/1992 Zb. 28. apríla 1992 zaviedla fakultatívne uzavretie manželstva.³⁰ V zmysle novely je možné platne uzatvárať manželstvo aj pred orgánom cirkvi. Súčasne platný ZR obsahuje preambulu, VII základných zásad, 109 §§, ktoré sú rozdelené do štyroch častí:

Prvá časť:

Manželstvo:	§§ 1 – 29
Prvá hlava – Vznik manželstva	§§ 1 – 10
Druhá hlava	
– Okolnosti vylučujúce uzavretie manželstva	§§ 11 – 17
Tretia hlava – Vzťahy medzi manželmi	§§ 18 – 21
Štvrtá hlava – Zánik manželstva smrťou, vyhlásením manžela za mŕtveho	§§ 22
Piata hlava – Rozvod	§§ 23 – 29

Druhá časť:

Vzťahy medzi rodičmi a deťmi:	§§ 30 – 84
Prvá hlava – Výchova detí	§§ 30 – 40
Druhá hlava – Účasť spoločnosti pri výkone práv a povinností rodičov	§§ 41 – 50
Tretia hlava – Určenie otcovstva	§§ 51 – 62
Štvrtá hlava – Osvojenie	§§ 63 – 77
Piata hlava – Výchova a zastupovanie maloletého, rodičia ktorého nemôžu vykonáva svoje práva a povinnosti	§§ 78 – 84
Tretia časť:	
Výživné:	§§ 85 – 103
Prvá hlava – Vzájomná vyživovacia povinnosť rodičov a detí	§§ 85 – 87
Druhá hlava – Vyživovacia povinnosť medzi ostatnými príbuznými	§§ 88 – 90
Tretia hlava – Vyživovacia povinnosť medzi manželmi	§§ 91

³⁰ Porov., Zákon č. 234/1992 Zb.

Štvrtá hlava

– Príspevok na výživu rozvedeného manžela §§ 92 – 94

Piata hlava – Príspevok na výživu a úhradu niektorých nákladov nevydatej matke § 95

Šiesta hlava – Spoločné ustanovenia §§ 96 – 103

Štvrtá časť:

Záverečné ustanovenia: §§ 104 – 109

V základných zásadách sa uvádza, že manželstvo v spoločnosti spočíva na pevných citových vzťahoch medzi mužom a ženou – rodina je základným článkom spoločnosti – materstvo je najčestnejším poslaním ženy, ktorému spoločnosť poskytuje ochranu, starostlivosť a hmotnú podporu – rodičia sú zodpovední za výchovu svojich detí – o výchovu detí sa stará aj spoločnosť prostredníctvom ostatných orgánov – členovia rodiny sú povinní vzájomne si pomáhať.

Ďalej sa budeme zaoberať jednotlivými ustanoveniami ZR, predovšetkým ustanoveniami ohľadom manželstva.

VZNIK MANŽELSTVA Z PRÁVNEHO PORIADKU ZÁKONA O RODINE V SLOVENSKEJ REPUBLIKE

V SR je možné uzavrieť manželstvo dvoma alternatívnymi spôsobmi:

- pred príslušným orgánom štátu, alebo
- pred orgánom cirkvi (náboženskej spoločnosti), ktorá je uznaná štátom
- podľa zákona č. 308/1991 Zb.³¹

Ak sa uzaviera manželstvo pred orgánom cirkvi, úradným svedkom prejavu vôle snúbencov musí byť duchovný, ktorý je podľa noriem príslušnej cirkvi oprávnený na túto činnosť. Keďže podľa zákona o rodine má duchovný pri sobášnom obrade prenesenú (zverenú) kompetenciu úradnej povahy má preveriť (ukladá mu to zákon) všetky skutočnosti a podmienky predpísané zákonom vyžadované na platné uzavretie manželstva. Duchovný musí zistiť a preveriť či:

³¹ Porov., Zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností.

a) snúbenci sú spôsobilí uzavrieť manželstvo, t. j. či neexistuje okolnosť vylučujúca uzavretie manželstva, ktorými sú:

- existencia manželského zväzku aspoň u jedného zo snúbencov,
- existencia príbuzenského pomeru medzi snúbencami vylučuje,
- uzavrieť platné manželstvo (príbuzenstvo v priamom rade, súrodenecký vzťah - oba vzťahy sa aplikujú aj v prípade osvojení),
- nedostatok zákonom stanoveného minimálneho veku na uzavretie manželstva (18 rokov, minimálne však 16 rokov, ale s povolením príslušného súdu na uzavretie manželstva),
- postihnutie duševnou poruchou s následkom obmedzenia spôsobilosti na právne úkony, ak porucha nie je len prechodná,

b) predložili všetky doklady potrebné na uzavretie manželstva matričnému úradu.

Pri uzavieraní manželstva musia ako *condicio sine qua non* snúbenci urobiť vážne, zrozumiteľne a slobodne súhlasné vyhlásenie o tom, že spolu vstupujú do manželstva (§ 3 zák. o rodine). Ďalej musia vyhlásiť, že navzájom poznajú svoj zdravotný stav a urobiť súhlasné prehlásenie o priezvisku (spoločné alebo pre oboch doterajšie). Pri uzavieraní manželstva musia byť prítomní dvaja svedkovia.

Manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý vzniká na základe ich dobrovoľného a slobodného rozhodnutia uzavrieť manželstvo po splnení podmienok ustanovených týmto zákonom. Muž a žena, ktorí chcú spolu uzavrieť manželstvo ďalej len snúbenci,³² majú vopred poznať navzájom svoje charakterové vlastnosti a svoj zdravotný stav.³³

³² Opätovne sa zavádza do zákona legislatívna skratka „snúbenci“. Pojem snúbenci používal zákon č. 265/1949 Zb. o rodinnom práve. Všeobecný občiansky zákonník z roku 1811 považoval zasnúbenie za právny inštitút a spájal s ním i niektoré právne následky predovšetkým v majetkovej sfére (nárok na veno, náhradu škody v prípade neodôvodneného odstúpenia od zasnúbenia a pod.), zrušený zákon o rodine od tohto termínu upustil. Pojem snúbenec však z nášho právneho poriadku úplne nevymizol. Zostal zachovaný v zákone č. 154/1994 Z. z. o matrikách v znení neskorších predpisov a v zákone č. 145/1995 Z. z. o správnych poplatkoch v znení neskorších predpisov.

³³ Predpokladom dobrých harmonických vzťahov v manželstve je, aby snúbenci vopred navzájom poznali svoje morálne kvality a psychický a fyzický zdravotný stav. Príčinou rozvratu manželstva totiž býva aj nedostatočná vzájomná informovanosť manželov o ich charakterových vlastnostiach a o zdravotnom stave. Preto zákon ustanovuje, že snúbenci, ktorí chcú spolu uzavrieť manželstvo, sa majú vopred takto navzájom

Manželstvo sa uzaviera súhlasným vyhlásením snúbencov pred orgánom mestskej časti alebo obce, ktorá vedie matriku, alebo pred orgánom registrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti.³⁴ Snúbenci verejne a slávnostným spôsobom v prítomnosti dvoch svedkov vyhlásia, že uzavierajú manželstvo. Verejné súhlasné vyhlásenie muža a ženy pred príslušným orgánom, že vstupujú do manželstva, je právnym úkonom svojho druhu (*sui generis*). Štátny občan Slovenskej republiky môže v cudzine uzavrieť manželstvo podľa tohto zákona pred orgánom Slovenskej republiky na to určeným.³⁵

Vyhlásenie o uzavretí manželstva urobia snúbenci na matričnom úrade určenom pre obvod, v ktorom má jeden z nich trvalý pobyt, pred starostom alebo primátorom, alebo povereným poslancom obecného zastupiteľstva alebo mestského zastupiteľstva za prítomnosti matrikára. Matričný úrad môže povoliť uzavrieť manželstvo aj pred iným než príslušným matričným úradom alebo možné povoliť uzavretie aj na ktoromkoľvek inom vhodnom mieste, a to z dôvodu ak je život jedného zo snúbencov priamo ohrozený.³⁶ Vyhlásenie o uzavretí manželstva môžu

poznať. Podľa čl. 2 ods.3 Ústavy SR. Neustanovuje však nijakú situáciu a nespája žiadne právne následky s tým, ak sa tento predpoklad nesplní. Manželstvo je platné, aj keď sa snúbenci navzájom (alebo jednotlivito) uviedli do omylu v otázkach charakterových vlastností a zdravotného stavu.

³⁴ Porov., Zákon č. 308/1991 Z.z. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností v znení zákona č. 394/2000 Z.z.

³⁵ Slovenský štátny občan môže v cudzine uzavrieť manželstvo občianskou i cirkevnou formou. Podľa § 20 zákona Č. 97/1963 Zb. o medzinárodnom práve súkromnom a procesnom v znení neskorších predpisov sa forma uzavretia manželstva spravuje právom miesta, kde sa manželstvo uzatvára (zásada *locus regit actum*). Nevylučuje sa teda možnosť sobáša pred orgánom cudzieho štátu, kde sa náš občan zdržuje, za predpokladu, že obrad sa neprieči kogentným ustanoveniam slovenského právneho poriadku (tzv. výhrada verejného poriadku. Ak by však bolo manželstvo uzavreté v cudzine pred orgánom, ktorý na to nebol určený, manželstvo by nevzniklo § 17 písmeno e. Vzhľadom na to, že cudzie právne predpisy môžu byť niekedy značne zložité a spôsobovať našim občanom ťažkosti, zákon o rodine umožňuje uzavrieť manželstvo aj pred orgánom Slovenskej republiky na to splnomocneným. Umožňuje sa tak uzavretie manželstva v cudzine našim občanom pred slovenským zastupiteľským úradom, prípadne pred iným orgánom SR, ktorý je na to splnomocnený. Tzv. konzulárny sobáš sa uzatvára pred príslušným zastupiteľským úradom, ktorý je na to určený [či. 5 písmo f) Viedenského dohovoru o konzulárnych stykoch - vyhl. č. 32/1969 Zb.].

³⁶ Doklady a povolenie príslušný matričný úrad zasiela delegovanému matričnému úradu, v obvode ktorého sa bude manželstvo uzatvárať (§ 29 ods. 2 vyhlášky č.

urobiť snúbenci aj pred osobou vykonávajúcou činnosť duchovného pritom ale registrovanej cirkvi alebo v náboženskej spoločnosti³⁷ ako príslušným orgánom. Pred orgánom cirkvi sa manželstvo uzatvára buď v chráme alebo na inom vhodnom mieste určenom podľa vnútorných predpisov cirkvi alebo náboženskej spoločnosti a to predpisov na náboženské obrady alebo náboženské úkony. Aj tu zákon dovoľuje uzavrieť manželstvo ak je život niektorej stránky zo snúbencov priamo ohrozený na ktoromkoľvek vhodnom mieste. Orgán cirkvi, pred ktorým bolo manželstvo uzavreté, je povinný do troch pracovných dní doručiť zápisnicu o uzavretí manželstva s uvedením skutočnosti podľa osobitných predpisov³⁸ matričnému úradu, v ktorého obvode bolo manželstvo uzavreté.³⁹

Snúbenci sú povinný pred uzavretím manželstva predložiť zákonom ustanovené doklady.⁴⁰ Snúbenci pri uzatváraní manželstva sa dohodnú aj súhlasne vyhlásia pred orgánom cirkvi alebo matričným úradom aké bude ich spoločné priezvisko, a ešte vyhlásia, ktoré z ich priezvisk bude priezviskom spoločných detí. Matričný úrad môže na základe písomnej žiadosti oboch snúbencov povoliť, aby vyhlásenie snúbenca, že vstupuje do manželstva, urobil jeho zástupca. Žiadosť musí byť odôvodnená. Plnomocenstvo musí mať písomnú formu a podpis splnomocniteľa, musí byť úradne osvedčený, inak manželstvo nevznikne. Písomné plnomocenstvo má obsahovať, meno, priezvisko, rodné priezvisko, dátum narodenia, trvalý pobyt snúbenca a zástupcu. Zástupcom jedného zo snúbencov môže byť len plnoletá fyzická osoba, ktorá je spôsobilá na právne úkony v plnom rozsahu. Zástupca má byť rovnakého pohlavia ako splnomocniteľ.

Manželstvo, rodičovstvo a rodina sú pod ochranou zákona (čl. 41 ods. 1 Ústavy SR). Právne následky, ktoré zákon spája s uzavretím manželstva, sa nevzťahuje na faktické spolužitie muža a ženy. Právny poriadok vzťah druhá a družky osobitne neupravuje a ani ho nezakazuje. V niektorých prípadoch však osobitne upravuje právne následky vyplývajúce z faktického spolužitia muža a ženy, či inej osoby (obvykle ide o vedenie spoločnej domácnosti), napr. v súvislosti s dedením, precho-

302/1994 Z. z.).

³⁷ Porov., Zákon č. 308/1991 Z.z. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností v znení zákona č. 394/2000 Z.z.

³⁸ § 27 ods. 6 zákon Národnej rady Slovenskej republiky č. 154/1994 Z. z. o matrikách.

³⁹ § 11 zákona Národnej rady Slovenskej republiky č. 154/1994 Z. z.

⁴⁰ § 27 zákona Národnej rady Slovenskej republiky č. 154/1994 Z. z. o matrikách.

dom nájmu bytu a pod. Podľa č. 2 základných zásad spoločnosti pritom všestranne chráni všetky formy rodiny, teda aj rodiny založenej medzi druhom a družkou.

Ak porovnáme napríklad spomenutý systém manželských prekážok stanovených zákonom o rodine s prekážkami stanovenými kánonickým právom, je treba vedieť, že žiadna nie je svojím obsahom spoločná obom systémom a navyše kánonické právo stanovuje aj iné manželské prekážky. Západný kódex CIC má 12 manželských prekážok,⁴¹ pričom východný kódex CCEO má 13 manželských prekážok.⁴²

Existencia manželského zväzku aspoň u jedného zo snúbencov je síce formálne blízka, ale pohľad cirkvi a štátu na otázku, kto je viazaný manželským zväzkom, je rozdielny. Štát považuje za slobodnú a tým aj schopnú uzavrieť nové manželstvo aj osobu rozvedenú z platne uzavretého manželstva. Aj prekážka veku je stanovená inak v kánonickom práve, ktoré na uzavretie manželstva vyžaduje u muža vek aspoň 16 rokov a u ženy aspoň 14 rokov, zatiaľ čo štát vychádza za zákonom stanovenej hranice plnoletosti - 18 rokov. Príbuzenský pomer, ktorý je v kanonickom práve vylučujúcou prekážkou, je aj vzťah medzi bratrancom a sesternicou, pričom na uzavretie manželstva medzi nimi je podľa kánonického práva potrebný dišpenz kompetentnej cirkevnej authority.

Platnosť manželstva uzavretého pred orgánom cirkvi sa kvalifikuje podľa príslušných ustanovení zákona o rodine, ktoré museli byť splnené, prípadne aplikované. Z uvedeného vyplýva, že sa neprihliada na to, či boli alebo neboli splnené všetky podmienky, ktoré na uzavretie manželstva vyžaduje právny poriadok príslušnej cirkvi a momentom zápisu do matriky nastupujú jeho občianskoprávne účinky. Tento postup komplikuje situáciu najmä vtedy, ak napr. podľa kánonického práva je uzavreté manželstvo neplatné pre existenciu vylučujúcej prekážky, ale podmienky zákona o rodine boli splnené. Právny poriadok štátu považuje takto uzavreté manželstvo za platne uzavreté a prípadné vyhlásenie jeho neplatnosti cirkevným súdom po dokázaní existencie vylučujúcej prekážky nemá žiadny vplyv na jeho občianskoprávny status. Právny poriadok štátu hľadá na dotknuté osoby ako na manželov na rozdiel od kánonického práva, v zmysle noriem ktorého sú slobodné a schopné uzavrieť (nové) manželstvo. Túto situáciu je možné riešiť buď formou následného rozvodu pred

⁴¹ CIC kán. 1083-1094.

⁴² CCEO kán. 800-812.

občianskym súdom, alebo sa v tomto prípade môže uplatniť sanácia, ak sú splnené podmienky stanovené kánonickým právom.

Náležitosťou vzniku manželstva je teda predpísanou formou účinný súhlasný prejav vôle muža a ženy uzavrieť manželstvo pred miestne príslušným orgánom na to oprávneným.

V zmysle ust. § 4 ZR muž urobí vyhlásenie o uzavretí manželstva na orgáne poverenom viesť matriky pre obvod, v ktorom má jeden z nich trvalý pobyt, a to pred starostom (primátorom), alebo pred povereným poslancom obecného (mestského) zastupiteľstva za prítomnosti matrikára.⁴³

Príslušný orgán poverený viesť matriky môže z dôležitých dôvodov povoliť uzavretie manželstva pred iným orgánom povereným viesť matriku, alebo na ktoromkoľvek vhodnom mieste.

V prípade ohrozenia života záujemcu o uzavretie manželstva pred ktorýmkoľvek orgánom miestnej štátnej správy na ktoromkoľvek mieste.

Ktorýmkoľvek vhodným miestom môže byť byt snúbenca, nemocnica, ak je snúbenec pripután na lôžko, alebo iný vhodný objekt.

V prípade povolenia uzavretia manželstva pred iným orgánom povereným viesť matriky, nemôže tento delegovaný orgán odmietnuť vykonanie sobášneho obradu.

Uzavretie manželstva pred orgánom cirkvi upravuje⁴⁴ § 4 ZR, ktorý znie:

„1) Vyhlásenie o uzavretí manželstva urobia muž a žena pred príslušným orgánom cirkvi, a to pred osobou vykonávajúcou činnosťou duchovného registrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti (ďalej len cirkevná forma).

2) Manželstvo cirkevnou formou sa uzaviera predpismi cirkvi alebo náboženskej spoločnosti na náboženské obrady, alebo náboženské úkony.

3) Ak život toho, kto chce uzavrieť manželstvo cirkevnou formou je priamo ohrozený, môže sa manželstvo uzavrieť na ktoromkoľvek vhodnom mieste.

⁴³ Porov., GAŠAJ, L.: Poznámky k zákonu SNR č. 234/92 Zb. o uzatváraní manželstiev. In: Zborník z II. sympózia kánonického práva, Spišská Kapitula, 1992, s. 133.

⁴⁴ Diskutabilné je to, či je možné absolvovať oba sobášne obrady. Z dikcie zákona vyplýva, že ide o alternatívu, jedna forma vylučuje druhú a prípadné absolvovanie druhej formy sobáša by mohlo znamenať vzaté akési „druhé manželstvo“.

4) *Orgán cirkvi, pred ktorým došlo k uzavretiu manželstva, je povinný bezodkladne doručiť zápisnicu o uzavretí manželstva s uvedením skutočnosti, podľa osobitných predpisov príslušného orgánu povereného vedením matriky, v obvode ktorého sa manželstvo uzavrelo.*“

Uzavretie manželstva pred orgánom cirkvi alebo náboženskej spoločnosti je teda koncipované podobne ako uzavretie manželstva pred orgánom štátu.

Podľa ust. § 4b ZR platia podmienky uzavretia manželstva ustanovené ZR aj pri uzavretí manželstva cirkevnou formou.⁴⁵

ZR, § 4c splatnil manželstvá uzavreté cirkevnou formou československými občanmi v zahraničí podľa práva platného v mieste uzavretia manželstva od 1. januára 1950 do 1. júla 1992⁴⁶

§ 5 ZR umožňuje občanovi Slovenskej republiky uzavrieť manželstvo v cudzine aj pred orgánom SR na to splnomocneným. Nevylučuje sa však ani možnosť sobáša pred orgánom cudzieho štátu, kde sa náš občan združuje, avšak za predpokladu, že obrad sa neprieči kogentným ustanoveniam slovenského právneho poriadku.

Občania, ktorí chcú uzavrieť manželstvo, sú povinní predložiť pred uzavretím manželstva matričnému úradu príslušnému podľa miesta uzavretia manželstva doklady uvedené v § 27 ods. 1. zákon, č. 154/1994 Z.⁴⁷ o matrikách, a to:

1. rodný list
2. doklad o štátnom občianstve
3. potvrdenie o pobyte
4. úmrtný list zomrelého manžela, prípadne aj sobášny list zaniknutého manželstvo, ak ide o vdovca alebo vdovu, alebo právoplatný rozsudok o rozvode manželstva, ak ide o rozvedeného alebo rozvedenú, alebo právoplatný rozsudok o vyhlásení manželstva za neplatné
5. doklad o rodnom liste, ak potrebné údaje neobsahuje občiansky preukaz.

Štátny občan SR s trvalým pobytom v cudzine predpokladá doklady uvedené pod písmom. c) a d) vydané príslušným úradom cudzieho štátu.

⁴⁵ Porov., GAŠAJ, L.: Poznámky k zákonu SNR č. 234/92 Zb. o uzatváraní manželstiev. In: Zborník z II. sympózia kanonického práva, Spišská Kapitula, 1992, s. 133.

⁴⁶ Tamtiež, s.134.

⁴⁷ Porov., Zákon č. 154/1994 Zb. o matrikách v znení zákona číslo 222/1996 Zb.

Okrem uvedených dokladov snúbenci pred uzavretím manželstva vyplnia príslušné tlačivo, v odôvodnenom prípade to môže urobiť jeden z nich.

V prípade, že manželstvo bude uzatvorené pred orgánom cirkvi, zašle mu matričný úrad vyplnené tlačivo.

O uzavretí manželstva sa vyhotoví zápisnica, ktorá musí obsahovať mená, priezviská a podpisy snúbencov, ich rodné čísla, mená, priezviská a podpisy svedkov, ich rodné čísla, dátum a miesto uzavretia manželstva, meno, priezvisko a podpis sobášiaceho a odtlačok úradnej pečiatky orgánu, pred ktorým sa uzavrelo manželstvo.

Orgán cirkvi, pred ktorým sa uzavrelo manželstvo, je povinný do troch dní od uzavretia manželstva zaslať zápisnicu o uzavretí manželstva príslušnému matričnému úradu, ktorý vykoná zápis do knihy manželstiev.

Keď že sa v r. 1992 v slovenskom právnom poriadku ustanovil princíp rovnoprávnosti občianskeho a cirkevného sobáša, štát garantuje katolíckej cirkvi, že manželstvo uzavreté podľa kanonického práva má rovnaké právne postavenie ako manželstvo uzavreté občianskoprávnou formou. Štát priznáva manželstvu uzavretému cirkevnoprávnou formou zároveň aj rovnaké občianskoprávne účinky ako manželstvu uzavretému občianskoprávnou formou. Toto pravidlo platí vtedy, ak manželstvo uzavreté cirkevnoprávnou formou spĺňa aj podmienky uzavretia manželstva ustanovené právom Slovenskej republiky. Nepredpokladá sa, že by sa tieto podmienky mali v budúcnosti výrazne meniť.⁴⁸

Na záver chcem povedať, že vzťah štátu a cirkvi v oblasti manželského práva sa ešte stále vyvíja, preto je vhodné a potrebné rozvíjať plodnú komunikáciu a spoluprácu ohľadom Rodinného práva a manželstva v Slovenskej republike.

PaedDr. Florián Potočný
Gréckokatolícky farský úrad Ďurďoš

durdos@grkatpo.sk

⁴⁸ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou s komentárom. Bratislava: Lúč. 2001, s. 99.

Posudok
zborníka Blahoslavený biskup Pavol Peter
Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby
z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej
4. – 5. októbra 2007.

Vedecký redaktor: V. Boháč,
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove 2007. 230 s.

Posudzovaný zborník predstavuje výstup prác z druhej etapy riešenia **vedeckého projektu VEGA č. 1/2489/05 Blahoslavený biskup P. P. Gojdič (1888-1960) v súradniciach času a doby**, na ktorom sa podieľali pracovníci Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU, Filozofickej fakulty PU a Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku. V zborníku sú zaradené aj štyri referáty zahraničných hostí z Poľska a Maďarska, ktorí rozšírili tematický okruh skúmanej problematiky o nové fakty a údaje dokresľujúce skúmaný problém.

Zborník má interdisciplinárny charakter, pretože riešitelia projektu skúmali život a dielo blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča v širokom kontexte historických, teologických, liturgických a sociálnych jazykovedných a etnologických faktorov doby, v ktorej tento významný predstaviteľ novodobej histórie Slovenska žil a tvoril. Posudzovaná monografia nadväzuje na zborník prác vydaných r. 2005 pod tým istým názvom ako výstup z prvej etapy riešenia tohto grantového projektu. Obidva zborníky sa dopĺňajú z hľadiska teoreticko-metodologického i tematického a spolu tvoria významný príspevok k poznaniu nielen života a diela blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča, ale aj k poznaniu historických, teologických, liturgických, sociálnych, jazykovedných a etnologických súvislostí skúmanej doby. Čitateľ nájde v obidvoch publikáciách množstvo nových údajov a faktov o našej nedávnej histórii. Treba o ceniť, že autori príspevkov opierajú svoje analýzy, hodnotenia a závery o údaje získané na základe hlbokého štúdia archívnych a historických prameňov, údajov získaných metódou priameho terénneho výskumu a vzácneho dokumentárneho materiálu.

K výskumu významných postáv našich národných dejín sa treba vracieť, pretože sú vzorom a inšpiráciou pre ďalšie generácie, sú oporou našich snažení a istotou, že v zápase o dobro a spravodlivosť treba po-

kračovať navzdory všetkým ťažkostiam a neúspechom, ktoré sú z hľadiska dejinného zápasu dočasné. Preto oceňujeme, že kolektív riešiteľov tohto grantového projektu sa podujal na túto neľahkú úlohu a že výskum danej úlohy doviedol do úspešného konca.

V príspevku **O poslaní štúdia staroslovienskeho a cirkevnoslovanského jazyka** sa autorka Júlia Dudášová-Kriššáková venuje otázke zástoja staroslovienskeho a cirkevnoslovanského jazyka v dejinách Slovanov z pohľadu najnovších výsledkov výskumu tejto problematiky v modernej jazykovede. Na prvý pohľad sa môže zdať, že ide o podružnú tému, ale o blahoslavenom biskupovi Gojdičovi je známe, že veľmi dbal o čistotu cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka gréckokatolíckej cirkvi, o dodržiavanie normy vo výslovnosti, gramatike a v realizácii prízvukov.

Druhý príspevok od Moniky Slodičkovej má názov **Blahoslavený biskup a mučeník Pavol Gojdič (1888-1960) ako ochranca byzantskej liturgickej tradície**. Tento príspevok tematicky nadväzuje na predchádzajúci text. Autorka na základe štúdia dobových dokumentov ukázala, že blahoslavenému biskupovi Gojdičovi veľmi záležalo na tom, aby kňazi dodržiavali tradičný byzantský obrad, aby sa zachovávala čistota byzantského obradu pri slávení Eucharistie, lebo podľa bl. biskupa byzantský obrad stráži cyrilometodskú ideu vo svojej čistote.

Autorom príspevku **Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927-1960** je cirkevný historik Peter Šturák. Vymedzenie uvedenými rokmi nie je náhodné: r. 1927 bol P. P. Gojdič, OSBM, menovaný za biskupa a následne konsekrovaný v staroslávnej bazilike sv. Klementa v Ríme. R. 1960 v deň jeho narodenín (17. júla) dotieklo jeho šľachetné srdce vo väznici v Lepoldove po útrapách desaťročného väzenia. Trpel a zomrel za vernosť Bohu a gréckokatolíckej cirkvi.

Jozef Varchol a Nadežda Varcholová sa v príspevku **Z výročných a rodinných obyčajov v Ruských Pekľanoch** venujú štúdiu etnologických javov získaných metódou priameho terénneho výskumu v rodisku blahoslaveného biskupa Gojdiča. Obec leží v juhozápadnom Šariši na pomedzí šarišských a spišských nárečí. Obec má zmiešaný charakter aj z náboženského hľadiska, lebo na pôvodné rímskokatolícke obyvateľstvo sa v 18. storočí navrstvilo obyvateľstvo gréckokatolíckeho vyznania. Gréckokatolícke obyvateľstvo sa v Ruských Pekľanoch asimilovalo so slovenským jazykovým prostredím, ale zachovalo si svoje náboženstvo a ľudové zvyky viažuce sa na sviatky podľa východného obradu.

Autori skúmajú výročné zvyky a obyčaje ako najstaršie súčasti tradičnej ľudovej kultúry.

Nasleduje príspevok Andreja Slodičku, **Svjaščenomučeník Pavol Gojdič (1888-1960), prešovský biskup, učiteľ katolíckej viery**, v ktorom autor predstavuje blahoslaveného biskupa ako učiteľa katolíckej viery, a to na základe štúdia biskupových príhovorov a pastierskych listov veriacim. Podľa bl. biskupa Gojdiča gréckokatolíci sú deťmi katolíckej cirkvi východného (slovanského) obradu a sú skutoční, zákonní nástupcovia tej svätej cirkvi, ktorá ešte nepoznala rozľuku medzi Východom a Západom.

Tento prvý blok referátov uzatvára príspevok Františka Dancáka, **Bibliografia prác o bl. biskupovi-mučeníkovi P. P. Gojdičovi (1888-1960)**, ktorý je tematicky rozčlenený do dvoch skupín: (1) knižné publikácie, (2) zborníky, kalendáre a časopisy. Cieľom príspevku je podľa autora zdokumentovať o blahoslavenom biskupovi P. P. Gojdičovi to, čo vypovedala o ňom dobová tlač v priebehu rokov 1947-2007. Pri každej bibliografickej jednotke je stručná anotácia, ktorá bude slúžiť čitateľom a ďalším bádateľom venujúcim sa výskumu danej problematiky ako istá orientácia v pomerne rozsiahlej literatúre.

Jozef Marecki z Pápežskej teologickej akadémie v Krakove v príspevku **Kwestionariusz personalny z teczki ewidencji operacyjnej na biskupa** analyzoval osobný dotazník z evidenčného spisu biskupa, ktorý sa používal v Poľskej ľudovej republike v období komunistickej totality pri prenasledovaní najvyšších predstaviteľov katolíckej cirkvi. Hlavným koordinátorom všetkých činností, ako uvádza autor, bol štáb pozostávajúci z členov ústredného výboru vládnucej strany nazývaný komisiou pre cirkevné otázky. Jednou z pracovných metód štátnej bezpečnosti bolo získavanie informácií o jednotlivých duchovných, na základe ktorých ich potom delili na osoby s negatívnym vzťahom k ľudovej moci a na osoby, nepriateľov ľudu. Išlo o sledovanie a prenasledovanie.

Ferdinand Kubík v príspevku **Program ateizácie Slovenska počas totality** ukázal, aké rôzne metódy používala štátna bezpečnosť pri prenasledovaní duchovných a rádových sestier, ale aj veriacich v období komunistického Československa v rokoch 1948-1989. Cieľom komunistického režimu rovnako v Poľsku, Československu ako aj v celom východnom bloku bolo likvidovať cirkev a odtrhnúť veriacich i duchovných od Ríma. Využívali sa metódy prenasledovania, udavačstva, zastrasovania a pošliapavania ľudskej dôstojnosti. Obidva príspevky veľ-

mi vhodne dokresľujú dobu, v ktorej žil blahoslavený biskup Gojdič a v ktorej aj nakoniec zomrel mučeníckou smrťou. Je veľmi dôležité, aby sa súčasná generácia dozvedela o týchto strašných metódach prenasledovania a aby sa už nikdy nevrátila minulá doba.

Ďalší poľský autor Mieczysław Róžański sa v príspevku **Kościół katolicki w Europie w 1927 r.** zamerail na charakteristiku a opis významných udalostí v katolíckej cirkvi v priebehu jediného roka – 1927. Bol to významný rok aj z hľadiska skúmanej problematiky: uvedený rok je rokom menovania a konsekrácie za biskupa P. P. Gojdiča, OSBM, od ktorej uplynulo tohto roku 80 rokov, a zároveň je to rok narodenia Josepha Ratzingera, budúceho pápeža Benedikta XVI. R. 1927 sa tiež narodil F. S. Macharski, kardinál a neskorší arcibiskup krakovský. Autor konštatuje, že to, čo sa uskutočnilo v uvedenom roku, mohlo mať svoje príčiny oveľa skôr, a naopak, to, čo sa uskutočnilo neskôr, mohlo byť začaté v tom čase. Autor uvádza zoznam 121 biskupov, ktorí boli menovaní do uvedenej funkcie r. 1927.

Maďarský autor Janka György v príspevku **Dokumenty a pamiatky o biskupovi Gojdičovi v Maďarsku** (text je uvedený v maďarskom jazyku). Autor skúma tieto otázky: dokumenty v Gréckokatolíckom biskupskom archíve v Nyíregyházi, korešpondenciu P. Gojdiča s baziliánom P. Bertalanom Dudášom, OSBM, práce v Centrálnom seminári v Budapešti, kde študoval P. Gojdič a spomienky na blahoslaveného biskupa P. Gojdiča. Sú to veľmi zaujímavé údaje, ktoré dokresľujú osobnosť blahoslaveného biskupa Gojdiča. Každý, čo i len malý nový údaj, je vzácny.

Vojtech Boháč, vedúci vedeckého projektu VEGA, je autorom príspevku **Archijeratikon blahoslaveného biskupa Petra Pavla Gojdiča**. Uvedený text predstavuje druhú etapu štúdia liturgických kníh v knižnici Gréckokatolíckeho kňazského seminára bl. biskupa P. P. Gojdiča v Prešove, vo farskej knižnici v Bardejove, v obci Petrová a v Sabinove. Práve vo farskej knižnici v Sabinove, kde kaplán Gojdič pôsobil v rokoch 1917-1919, autor našiel niekoľko zachovaných liturgických kníh, o ktorých s určitosťou hraničiacou s istotou možno tvrdiť, že ich používal vtedajší kaplán farnosti. Sú to liturgikony a trebníky. V ďalšej časti nasleduje podrobný opis týchto vzácných bohoslužobných kníh vrátane archijeratikonu. Archijeratikon obsahuje poriadok všetkých liturgických úkonov, ktoré vykonáva len biskup. Gojdičov archijeratikon autor objavil v osobnej knižnici Mons. J. Hirku, emeritného prešovského biskupa.

Zborník uzatvára príspevok od Pavla Dancáka, **Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča**. Ako uvádza autor, o bl. biskupovi Gojdičovi je známe, že mal silné sociálne cítenie. Preto súcitil so svojimi veriacimi, ktorí neraz trpeli núdzu. V rámci sociálneho programu dal vybudovať sirotinec, Ruská dom pre gréckokatolíckych veriacich, finančne prispieval chudobným rodinám, na stavbu kostolov a škôl a pod. Autor na základe štúdia archívneho materiálu uviedol veľa zaujímavých faktov zo života bl. biskupa Gojdiča, ktoré dokresľujú túto ušľachtilú osobnosť.

Všetky príspevky obsahujú resumé v angličtine, majú poznámkový aparát s podrobnými bibliografickými údajmi. Splňajú teda kritériá ako z odborného tak aj z formálneho hľadiska. Zborník bude významným príspevkom k ďalšiemu poznaniu blahoslaveného biskupa Gojdiča, ktorý sa zapísal zlatými písmenami do novodobých dejín Slovenska. Na základe uvedeného kladného hodnotenia odporúčame posudzovaný zborník publikovať v plnom znení.

V Prešove 12. októbra 2007.

Doc. PhDr. Michal Varchola, CSc.

Prof. PhDr. Michal Mikluš, CSc.

Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-obradovom prostredí na Slovensku

SLAVISTICKÝ ÚSTAV JÁNA STANISLAVA
SLOVENSKÝ KOMITÉT SLAVISTOV
BRATISLAVA

ISBN 978-80-968971-7-9
EAN 9788096897179

RECENZIA

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
GTF PU v Prešove

Bohatstvo spoločnej Európy je v rozmanitosti národných, kultúrnych a náboženských tradícií. Je potrebné ich však spod stáročných nánosov nachádzať, objavovať a sprístupňovať. Znalosť koreňov, ich poznanie a chápanie je rozmer bez ktorého, človek nie je jednoducho celý.

Vedecké štúdie v prekladanom zborníku, ktorý je výsledkom riešenia vedecko-výskumného grantového projektu VEGA pod názvom *Cyrilská rukopisná spisba na Slovensku – jazykové, historické a teologické aspekty* vo veľkej miere prispievajú k plnšiemu poznaniu doposiaľ málo známych aspektov vzťahov medzi jednotlivými etnicko-konfesionálnymi skupinami a kultúrami v regióne pod Karpatami.

Editorom predmetnej publikácie je Doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD., riaditeľ Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave a predseda Slovenského komitétu slavistov. Je nadmieru potešujúce, že v súčasnej dobe v našom prostredí sa rozvíja a prehlbuje seriózny záujem o témy, ako: poznávanie vzťahov medzi jazykmi, kultúrami, etnikami a religióznymi tradíciami, ktoré sú na území Slovenska.

Autori jednotlivých príspevkov objektívnym skúmaním daných problematík z hľadiska historického, liturgického, teologického, či jazykovedného prinášajú nové a zaujímavé pohľady v pojednávaných témach.

V prvej štúdii s názvom *Výskum cyrilských a latinských pamiatok byzantskej tradície východného Slovenska a Zakarpatskej oblasti Ukra-*

jiny jej autor doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD. podáva najprv v historickom priereze doterajší stav cyrilскеj a latinskej rukopisnej spisby byzantsko-slovanskej tradície v skúmanom regióne. V ďalšej časti predstavuje jednak zámery v edičnej oblasti, napríklad vydanie doposiaľ nepublikovaného diela Joannikija Baziloviča – *Explicatio Sacrae Liturgiae* a taktiež pomenúvavá priority výskumu, ktorými sú: skúmanie cirkevno-slovanského i latinského jazyka a všeobecných dejín, ďalej skúmanie kultúry literatúry s osobitným zreteľom na písomnosti v podobe byzantsko-slovenskej.

Veľkým prínosom predkladaného diela sú štúdie, ktoré prinášajú čitateľovi doteraz málo známe práce. Medzi ne patrí aj spis mukačevského biskupa Jozefa De Camelisa, ktorý predstavuje známy cirkevný historik a právnik prof. Cyril Vasil', SJ. Po krátkom uvedení základných životopisných údajov biskupa De Camelisa autor štúdie ponúka základné informácie o jeho takmer neznámom asketicko-teologickom spise s názvom: *La Vita Divina Ritrovate fra Termina del Tutto e del Nulla*. V spomínanom diele z roku 1677 De Camelis ponúka duchovné čítanie pre tých, ktorí sa snažia o kresťanskú dokonalosť.

Dva texty o únii z 18. storočia v kontexte ich porovnania, čo sa týka pohľadu na úniu v dizertácií Martina Sentivániho, SJ z roku 1703 s názvom *O schizme a opätovnom zjednotení východnej cirkvi s Rímom* a reči mukačevského biskupa Michala Manuela Olšavského z roku 1761 sú v poradí treťou štúdiou v zborníku. Pri analýze týchto textov je zrejmy rozdiel chápania jednoty cirkvi. U Sentivániho jednota sa uskutočňuje na základe poslušnosti jednej hlave Cirkvi, u biskupa Olšavského sa zdôrazňuje láska a bratstvo medzi oboma cirkvami.

Vhodným obohatením v obsahovej štruktúre zborníka je aj príspevok doc. ThDr. Petra Zubka, PhD. z TF KU v Košiciach, ktorý podáva prehľad o fondoch Arcibiskupského archívu v Košiciach, týkajúcich sa gréckokatolíkov. Z týchto jedinečných prameňov môžeme čerpať cenné informácie o cirkvi východného byzantského obradu, ktoré doteraz neboli odbornej verejnosti známe.

Osobitná časť v zborníku patrí problematike, ktorá nesie pomenovanie: *Zber, evidencia a uchovávanie latinských a cyrilských pamiatok byzantských tradícií na Slovensku*. Tejto zaujímavej problematike sa venuje vo svojej štúdii Mgr. Angela Škovierová, PhD. zo Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave. Zdôrazňuje potrebu digitalizácie týchto vzácných pamiatok.

Problematike liturgickej hudby je venovaná štúdia z pera SEODr. PaedDr. Šimona Marinčáka, PhD. z Centra spirituality Východ - Západ M. Lacka v Košiciach. Jej autor sa venuje výskumu spevu z hľadiska Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Podrobne analyzuje knihu *Cerkovnoje prostopinije*. Autor navrhuje vo svojom príspevku aj jednotlivé kroky, ktoré by mali viesť k revitalizácii liturgickej hudby u gréckokatolíkov na Slovensku.

Predstavením vzácných rukopisov z Univerzitnej knižnice v Bratislave *Ms 1084 (Rkp 964) a Ms 1099 (Rkp 978)* sa zaoberá Mgr. Dávid Pancza, PhD. Jedná sa o irmologiony z prelomu 18. – 19. storočia. Autor štúdie porovnáva melódie v oboch z nich prehľadným spôsobom v tabuľkách a taktiež s notačnými zápismi.

Náležitý priestor v zborníku je venovaný zaujímavej téme s názvom *Obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou na Veľkej Morave*. Mgr. Andrej Škoviera vo svojej hodnotnej a rozsiahlej štúdii podrobne predstavuje na základe viacerých historických prameňoch jednotlivé spory v tejto oblasti, či už to bol ľudový jazyk v bohoslužbe, ďalej otázka doplnenia Filioque do vyznania viery, chápanie primátu rímskeho biskupa, otázka pôstu a podobne. Na základe uvedených prameňov a ich analýzy konštatuje, že otázka pomenovaných obradových sporov má svoj principiálny základ v mocenských záujmoch jednotlivých strán a je vzhľadom na svoju zložitosť do istej miery otvorená.

Analýzou nábožensko-cirkevných pomerov v Prešovskej eparchii v druhej polovici 19. storočia a na začiatku 20. storočia sa zaoberá vo svojej štúdii historik Mgr. Jaroslav Coranič, PhD. z GTF PU v Prešove. Tá nesie názov: *Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867 – 1918*. V nej na základe dobových reálií predstavuje a analyzuje také javy akými boli maďarizácia Gréckokatolíckej cirkvi, ďalej reforma cirkevného kalendára, reforma písma, čiže zmena cyrilského písma na latinku, ktoré napriek nátlaku centrálnych uhorských úradov vo veľkej miere nenašli odozvu predovšetkým u veriacich miestnej cirkvi, ktorí boli zžití so zaužívanou tradíciou.

Akultúracia uhorských Rusínov a výskum cyrilských pamiatok na území východného Slovenska je témou štúdie ďalšieho prispievateľa z Centra spirituality Východ – Západ v Košiciach Mgr. Tomáša Majdu, PhD., ktorý predstavuje tento zaujímavý kultúrologický fenomén. Túto problematiku objasňuje cez vykreslenie otázky etnogenézy Rusínov, s pomenovaním príčin akultúracie a pomenovaním faktorov, či už so-

ciálno-ekonomických, politicko-kultúrnych, náboženských, ktoré naň vplývali a taktiež charakterizuje jej dôsledky v jednotlivých oblastiach.

Autorka štúdie *Svedectvo o byzantskej tradícii v zbierkach ľudovej prózy z východného Slovenska* Mgr. Katarína Žeňuchová sa venuje výskumu folklórnych textov ľudovej prózy, ktorý otvára novú dimenziu interdisciplinárneho charakteru. Vyvodzuje záver, že predmetné texty ponúkajú perspektívy pre komplexné poznanie nášho národno-kultúrneho dedičstva.

V poslednej obsahovo najkratšej, ale svojimi závermi veľmi zaujímavej kapitole s priliehavým názvom *Misia z Griek* podáva jej autor Anton Semeš históriu našich slovanských predkov, čo sa týka ich etablovania na území dnešného Slovenska a jednotlivé christianizačné misie, ktoré sa podieľali na ich prijatí kresťanstva.

Jednotlivé štúdie v knižnej publikácii majú okrem mnohých už spomenutých pozitív aj niekoľko malých nedostatkov, ktoré však nechcú relativizovať ich hodnotu a celkový prínos.

Pri historickom exkurze je potrebné poopraviť údaje, ktoré nie sú v súlade s datovanými dejinnými udalosťami. Tak napríklad na strane 12 je nesprávne uvedené, že: „pápež Pius VII. bulou *Relata semper* v roku 1818 zriadil ďalšie dve eparchie: Mukačevskú so sídlom v Užhorode a Prešovskú s katedrou v Prešove.“ Prešovská eparchia síce vznikla v roku 1818, ale Mukačevská bola kanonicky erigovaná ešte v roku 1771 bulou *Eximia regalium*.

Predložené výstupy, ako aj štúdiá pramennej literatúry, predstavujú bezpochyby výsledok trpezlivého výskumu ich autorov a prinášajú veľa nových pohľadov. Na margo týchto nesporne prínosných informácií, vychádzajúcich z dôležitých prameňov je treba poznamenať, že ich samotné predloženie a komentovanie by si vyžadovalo v niektorých prípadoch ešte trochu hlbší výskum a ich zasadenie do širších súvislostí, aby nevznikli jednostranné hodnotenia.

Ináč štýl vyjadrovania v štúdiách je kultivovaný, s jasným vyjadrovacím spôsobom a môžeme konštatovať, že ich autori preukázali v prevažnej miere erudované zvládnutie daných problematik.

Predložená publikácia *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku* je nesporne záslužným dielom. Vede nás k plnšiemu pohľadu na náš národ, cirkev a jej dejiny a tým aj k zdravému sebavedomiu nad všetkým pozitívnym a krásnym,

čo môžeme spoznávať pri objavovaní písomnosti byzantsko-slovanskej kultúrno-obradovej tradície v regióne pod Karpatami.

Recenzia
knihy doc. ThDr. ICLic. Štefana Mordela, PhD.:
Apoštolskí Otcovia.

Spišská Kapitula : Spišské Podhradie, 2007.,
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Apoštolskí Otcovia sú najstarší cirkevní spisovatelia, zhruba z 1. pol. 2. storočia. Ich spisy spracovávajú kresťanské myšlienky, prenikajú však do nich aj idey gréckej filozofie. Najvýznačnejšie z týchto spisov sú: Didaché, Pastor Hermasov; formou listov sú písané spisy Barnabáša, Klementa Rímskeho, Ignáca Antiochijského, Polykarpa zo Smyrny, list Diognétovi.

Predmetná recenzovaná práca *Apoštolskí Otcovia* dlhoročného skúseného a agilného autora doc. ThDr. ICLic. Štefana Mordela, PhD. prináša toto bohatstvo apoštolských Otcov. Práca predstavuje slovenskému čitateľovi obdivuhodné myšlienky kresťanského starovekého sveta. Ako vysokoškolský docent, Štefan Mordel prednáša patrológiu na Gréckokatolíckej teologickej fakulte v Prešove. Preložená publikácia obohatí nielen vysokoškolských študentov a seminaristov, ale aj kňazov a teológov.

Štýl knihy je zrozumiteľný aj pre široký okruh veriacich, ale i neveriacich, ktorí skúmajú a zaujímajú sa fenoménom kresťanstva. Je potrebné spomenúť, že publikácia so spismi apoštolských Otcov neexistuje v slovenskom jazyku, preto ju privíta slovenský čitateľ s radosťou. Práca doc. ThDr. ICLic. Štefana Mordela, PhD. je veľmi potrebná a záslužná, lebo táto publikácia nepochybne prispeje k poznaniu kresťanskej viery.

Cirkevnými otcami sa nazývajú biskupi prvých storočí, ktorý sa zvlášť významne zaslúžili o odovzdávanie, objasňovanie a o obranu apoštolskej viery. Sú svedkami a učiteľmi pravej kresťanskej viery a odovzdávatelmi posvätného apoštolského Podania (lat. *Traditio apostolica*). Osobitné miesto medzi nimi majú apoštolskí Otcovia, ktorí patria k prvej poapoštolskej generácii a boli žiakmi či poslucháčmi samotných apoštolov. Vo svojich dielach podávajú učenie viery, ako ho sami od nich prijali, a to v dobe ešte pred vytvorením kánonu Svätého písma (Nového Zákona). Ich diela, spolu s dielami ďalších cirkevných Otcov, podávajú apoštolské hlásanie, ktoré bolo hlásané a odovzdané aj ústne a patrí k zverenému pokladu viery (lat. *depositum fidei*).

Tu recenzovaná knižná práca doc. ThDr. ICLic. Štefana Mordela, PhD svojou povahou je jedinečná a doteraz nemá obdobu v našej cirkevnej spisbe, zaiste zaujme každého čitateľa, ktorý sa chce dozvedieť viac z bohatej mozaiky apoštolských Otcov a prispeje k prehĺbeniu náboženského a historického vedomia.

Vydala nezisková organizácia PETRA v Prešove
pre Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity.

ISSN 1335-5570